

Università Ca' Foscari Venezia

**Dottorato di Ricerca in Studi Sul Vicino Oriente e Asia Meridionale, XXIII
ciclo
(A.A. 2007/2008 – A.A. 2010/2011)**

**“Sogno o son desto?”
Prolungamenti onirici nella
letteratura sapienziale indiana
con particolare attenzione
all'Advaita Vedānta**

**SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA:
L-OR/18 INDOLOGIA E TIBETOLOGIA**

**TESI DI DOTTORATO DI GIANNI PELLEGRINI
numero di matricola 955511**

Coordinatore del Dottorato
Prof. Rosella Mamoli Zorzi

Tutore del Dottorando
Prof. Gian Giuseppe Filippi

INDICE

“SOGNO O SON DESTO?”

PROLUNGAMENTI ONIRICI NELLA LETTERATURA SAPIENZIALE INDIANA CON PARTICOLARE ATTENZIONE ALL'ADVAITA VEDĀNTA

- INDICE	pp. I-III
- PRAFAZIONE	pp. IV-VIII
- INTRODUZIONE	pp. IX-XVII
- TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI	pp. XVIII-XXI
- CAPITOLO 1: PANORAMICA LETTERARIA SULLE ORIGINI DELL'ONIROLOGIA IN INDIA	
I.1: RIFLESSIONI LINGUISTICHE	pp. 3-11
I.2: LA PRIMA FASE: IL SOGNO NEL <i>VEDA</i>	pp. 11-28
I.3: LA SECONDA FASE: L' <i>ATHARVAVEDA PARÍŚIṢṬHA</i> (AVP)	pp. 29-51
I.4: LA TERZA FASE: FIOLOGIA E ONIROMANZIA A CONFRONTO	pp. 52-53
I.4.1: ANATOMIA E FIOLOGIA DEL SOGNO; I TESTI MEDICI	pp. 53-70
I.4.2: LO <i>SVAPNAVICĀRA</i> COME ARGOMENTO ASTROLOGICO E OLTRE	pp. 70-88
I.5: SPIGOLATURE TANTRICHE	pp. 89-95

- **CAPITOLO 2: IL SOGNO NELLA LETTERATURA DEI DARŚANA**

II.1: PROLEGOMENA DOTTRINALI	pp. 96-130
II.2: VAIŚEŚIKA	pp. 131-144
II.3: NYĀYA	pp. 144-160
II.4: SĀṂKHYA	pp. 160-168
II.5: YOGA	pp. 168-178
II.6: PŪVA MĪMĀṂSĀ	pp. 178-198

- **CAPITOLO 3: MATERIALI PER LO STUDIO DELL'ONIROLOGIA NELL'ADVAITA**

III.1: GENESI DI UN'ANALISI	pp. 199-201
III.2: MISCELLANEA ADVAITIKA	pp. 201-217
III.3: LA VEGLIA E LA PERCEZIONE DIRETTA NELL'ADVAITA VEDĀNTA	pp. 217-233
III.4: SĀKṢIN, IL TESTIMONE IMMOBILE	pp. 233-240
III.5: ADHYĀSA, SATTĀTRAYA E MITHYĀTVA	pp. 241-267
III.6: KHYĀTIVĀDA E SOGNO	pp. 267-286
III.7: DRṢṬISRṢṬIVĀDA E SATPABHŪMIKĀ	pp. 286-298

- **CAPITOLO IV (I PARTE): SVAPNA: LA CONDIZIONE ONIRICA NELLE UPANIṢAD E NELLE LORO INTERPRETAZIONI ADVAITA (1)**

IV.I.1: SAṂGATI	pp. 299-308
IV.I.2: UPANIṢADVICĀRA I: SPIGOLATURE UPANIṢADICHE	pp. 308-329
IV.I.3: UPANIṢADVICĀRA II: LA TRADIZIONE DELLA BṚHADĀRANYAKA UPANIṢAD	pp. 330-393

- **CAPITOLO IV (II PARTE): SVAPNA: LA CONDIZIONE ONIRICA NELLE UPANIṢAD E NELLE LORO INTERPRETAZIONI ADVAITA (2)**

IV.II.1: SINAPSI UPANIṢADICA	pp. 394-404
------------------------------	-------------

IV.II.2: UPANIṢADVICĀRA III: LA MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD E LE GAUḌAPĀDA KĀRIKĀ	pp. 404-468
IV.II.3: BHAGAVADGĪTĀVICĀRA	pp. 468-476

- CAPITOLO V: L'OTTICA ONIROLOGICA DELL'ADVAITA NEL BRAHMASŪTRA E NELLA TRADIZIONE COMMENTARIALE

V.1: BRAHMASŪTRABHĀṢYAVICĀRABHŪMIKĀ	pp. 477-479
V.2: IL SOGNO NEL SAMANVAYĀDHYĀYA	pp. 479-487
V.3: L'AVIRODHĀDHYĀYA E IL SUO ĀRAMBHAṆĀDHIKARAṆA	pp. 487-505
V.4: IL SAṆDHYĀDHIKARAṆA ALL'INTERNO DEL SĀDHANĀDHYĀYA	pp. 505-530
V.5: IL SAṆDHYĀDHIKARAṆA NELL'INTERPRETAZIONE DELLA BHĀMATĪ	pp. 530-548
V.6: ŚAṆKARA SULL'USO VIJÑĀNAVĀDIN DELLA SIMILITUDINE ONIRICA	pp. 548-558

- CONCLUSIONE	pp. 559-573
----------------------	-------------

- BIBLIOGRAFIA	pp. 574-594
-----------------------	-------------

PREFAZIONE

Durante la stesura di queste pagine mi sono reso conto di una cosa e, per lo meno, di quella cosa sono sicuro. Se invece di riportare i risultati di frettolose ricerche, compiute in sempre troppo poco tempo e analisi troppo superficiali, avessi scritto tutti i miei dubbi, le cose che avrei voluto trattare in questo lavoro, nonché le difficoltà di fronte alle quali mi sono trovato, di certo avrei riempito queste pagine con considerazioni più interessanti. Però, si sa che questo non sarebbe stato il metodo corretto di ricercare. Sta di fatto che la vastità disciplinare e l'estensione cronologica dell'argomento che ho cercato di indagare mi hanno costretto più e più volte a ripiegare su restringimenti sempre maggiormente necessari al fine di dare alla luce un elaborato, che seppure incastonato di limiti e imprecisioni, fosse un discorso unitario e non una serie di appunti senza collante.

Nel cominciare quest'avventura ero convinto che fosse improbabile prefissarsi una meta prima che dei dati e delle fonti fossero adeguatamente indagati e, inoltre, ero sicuro di quanto difficile fosse prevedere i risultati ai quali uno studio potrebbe condurre. Però, lavorando per molto tempo sulle fonti, impegnandomi più a scartare che ad aggiungere, mi sono accorto che la stessa questione vale sia quando si propone un'analisi sia quando si affronta la scrittura di un elaborato, che si presume sia il frutto di una ricerca. Bene, io, personalmente, sono sempre più dell'idea che ogni minimo particolare di questa tesi, come di ogni altra, sarebbe valso mille tesi, e così via. Questo atteggiamento tuttavia, sebbene penso tocchi ogni "ricercatore" in fasce come il sottoscritto, non deve frenare dal compiere un qualche passo, perché, come dicono i testi indiani, non è saggio non seminare per paura che gli uccelli, gli animali selvaggi o i ladri ci mangino i semi, le piante o il raccolto. Allo stesso modo, ferma restando nella speculazione indiana l'innegabile interconnessione degli argomenti anche più distanti, al fine di giungere a qualche conclusione o anche per cercare di chiarire qualcosa e, come direbbero i trattatisti stessi, "*anavasthābhiyāt*", "per tema del *regressus ad infinitum*" pare opportuno porre dei paletti. È qui che interviene il primo seme che ha permesso a questo lavoro di germogliare e, spero vivamente, continuerà a fruttificare.

In effetti, affinché divampi la fiamma di una ricerca, è necessaria la scintilla di un'idea, la cui essenza dovrà essere sviluppata secondo modalità congetturate in precedenza.

Come suggerisce il termine medesimo col suo prefisso, "RICERCA" indica un nuovo sforzo nell'organizzazione e presentazione critica di materiali già analizzati o, per lo meno,

già riconosciuti. Lo stesso concetto fu espresso da Jayantabhaṭṭa (IX sec.), autore di un commentario autonomo ai *Nyāya Sūtra* di Gautama Akṣapāda (I-II sec.), il *Nyāyamañjarī*:

“*kuto vā nūtanam vastu vayam utprekṣituṃ kṣamāḥ/
vaco vinyāsavaicitryamatram vicāryatām// 8 //*”

“Come possiamo noi essere in grado di escogitare una realtà novella? Tutt'al più è lecito aspirare alla sola originalità nell'esposizione del discorso (8).”

Ora, tra gli innumerevoli problemi e questioni che nel panorama degli studi indologici sono ancora aperte o non esaminate propriamente, il nostro interesse si è focalizzato su un argomento già proposto all'attenzione degli studiosi anche se in sporadiche, se non rare occasioni. Il mio lavoro è un'indagine sul sogno o, per meglio dire, l'esperienza onirica nella sua accezione più ampia.

Il titolo finale, anch'esso non scevro da numerosi e reiterati ripensamenti, sebbene non incontri il mio favore più sentito, riunisce varie fasi e idee che questa tesi vuole esprimere: “*Sogno o son desto? Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*”.

La prima parte del titolo, scherzosa e provocatoria, introduce molto precisamente vari atteggiamenti Advaitin nei confronti del sogno e le conclusioni a cui siamo giunti. Il mondo di cui abbiamo ogni giorno esperienza è vero o è solo frutto di un gigantesco malinteso? Se è vero, di che natura partecipa la sua verità? Se reale non è, allora ciò cosa comporta?

A fianco di queste domande implicite nel titolo, vi è un velato anticipo di un altro quesito che si pongono quanti hanno indagato le loro profondità interiori e, dopo ciò, si ritrovano, stupefatti, nuovamente di fronte a questo mondo. Questo “epitaffio” iniziale cela le posizioni più estreme e più elevate dell'Advaita Vedānta, secondo le quali il saggio, compresa e penetrata la propria vera natura, non vede più differenza tra il sogno e la veglia, poiché entrambe le condizioni sono per lui state solo il frutto di un'indebita sovrapposizione tra ambiti altrimenti inconciliabili.

L'ahimè lunga seconda parte del titolo, il sottotitolo “*Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*” vuole rappresentare il corpo e la struttura dell'intero elaborato. Le parole chiave sono “prolungamenti onirici”. Si noterà che il lavoro è idealmente diviso in due parti. Un primo capitolo d'introduzione generale, un secondo capitolo in forma di *survey* e su alcune implicazioni mitologiche e sulle posizioni dei *darśana* ortodossi rispetto al sogno. Il terzo

capitolo, poi, pur essendo sbilanciato sull'analisi di temi cari all'Advaita, vuole fungere da "filo d'Arianna" tra la prima parte generale e la seconda specifica sull'Advaita, che è trattata dalle due parti del quarto capitolo e dal quinto. Qui entra in gioco il primo senso di prolungamento onirico.

Potevo soffermarmi anche su uno solo degli argomenti esaminati nei primi due capitoli, ma ho scelto di estendere e focalizzare la tesi sull'Advaita Vedānta "prolungandone", appunto la gittata dottrinale e storica. Questo si ritrova nella seconda parte del sottotitolo "*... nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*" in cui, indicando il fulcro della ricerca nell'Advaita e il taglio esegetico come Advaitin, cerco di mostrare di non aver tralasciato le origini letterarie e l'inquadramento dottrinale delle concezioni onirologiche indiane.

Questo però non è l'unico prolungamento. Ne esistono altri, cosa che mi consente di spiegare il plurale nel titolo. Nella letteratura speculativa sanscrita sono presenti dei concetti espressi anche tramite massime e analogie tratte dalla vita ordinaria. Fra queste vi è il *dīpadehalīnyāya*, ovvero "l'analogia della lanterna posta sulla soglia", la cui luce è in grado di illuminare sia quanto sta dentro una stanza, sia quanto sta fuori. Secondo questo *nyāya*, grazie alla conoscenza di una certa entità che si situa in una posizione intermedia rispetto ad altre due, si può avere una visione d'insieme di tutte e tre le condizioni.

Vedremo che la sola trattazione del sogno implica una serie enorme di altre concezioni strettamente connesse tra loro, senza accennare le quali non si può comprendere veramente il modo indiano di guardare al fenomeno onirico. Per questo l'argomento sogno, per essere penetrato più a fondo, presenta numerosi prolungamenti in vari ambiti, che esulano da un contesto strettamente legato al sogno in sé e per sé.

Ultimo prolungamento, ma non per importanza, è quello che concerne una delle posizioni dell'Advaita stesso. Di fronte all'infinità e alla luce di conoscenza della realizzazione suprema, ogni altra condizione, sia essa veglia, sogno o sonno profondo, rappresenta il sonno onirico e non altro. Quindi, l'appellativo "sogno" va esteso, prolungato anche alle altre condizioni. D'altra parte è il realizzato che, permanendo nella sua assoluta realizzazione, vede il resto come fosse un sogno, prolungando l'uso di questo termine anche altrove.

Ora, senza nulla aggiungere a questa presentazione, passiamo a quello che potrebbe essere l'elenco più lungo di tutta questa ricerca, ossia il riconoscere il mio debito enorme nei confronti di tutti coloro che sono stati d'aiuto a questo studio e, ancor di più al sottoscritto prima, dopo e durante la sua elaborazione. È mia sincera convinzione che tale

debito sarà difficilmente ripagabile, però mi si lasci esprimere la più profonda riconoscenza a varie persone e personalità che ho avuto l'onore e la fortuna di incontrare.

Il primo della lista è Colui a cui il lavoro è dedicato, che incarnava l'idea che io mi sono fatto si *sthitaprajña*, l'unico di cui il nome non sarà menzionato.

Oltre e insieme a Costui, rammenterò, reverente, due grandi personalità dell'antica contemporaneità dell'India, il Jagadguru Śaṅkarācārya Dvayapīṭhādhiśvara, Paścimāmnāya Dvārakā Śāradāpīṭhādhiśvara e Uttarāmnāya Jyotiṣpīṭhādhiśvara Svāmī Svarūpānanda Sarasvatī e la sua ombra vigile e splendente *daṇḍī* Svāmī Avimukteśvarānanda Sarasvatī, essi che con tanta saggezza, calore e vicinanza hanno accompagnato e istruito chi vi scrive.

Un ricordo particolare va a una persona, prematuramente scomparsa durante la stesura di questa tesi, con il quale posso dirmi privilegiato dei lunghi anni di studio alla Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya. Mi riferisco all'impressionante, dottissimo *paṇḍita* Pārasanātha Dvivedī, il cui ricordo e i cui insegnamenti mai mi lasceranno.

Oltre all'*ācārya* di qui sopra grande significato ebbe per me il *paṇḍita* Rāmacandra Tripāṭhī, acerrimo nemico dell'Advaita, colonna portante del Viśiṣṭhādvaita di Kāśī e grande Naiyāyika, alla cui memoria rendo omaggio.

Poi ancora grande contributo e guida costante a ogni passo che negli anni ho mosso timidamente nello studio degli *śāstra* sono stati gli insegnamenti di quattro persone: il *paṇḍita* Prof. Rāma Kiśora Tripāṭhī, con cui abbiamo letto molti testi Advaitin, il poliedrico genio del Prof. Śrīnārāyaṇa Mīśra, il *paṇḍita* Vaidyānātha Tripāṭhī dottissimo Vaiyākaraṇa e gentiluomo d'altri tempi, nonché l'affezionato *paṇḍita* Rāma Nivāsa Tivārī. A tutti loro va la mia più reverente *śironati*.

Anche se, in un lavoro dottorale è cosa implicita, non posso esimermi dal ringraziare non solo per il paziente e ponderato aiuto, ma per mille altri motivi, il Prof. Gian Giuseppe Filippi, mio mentore e guida. Grazie ancora al Prof. Gianni Torcinovich per l'affetto dimostratomi e i suoi sempre preziosi consigli, egli che, mi si consentirà l'espressione osé, ma "ne sa una più del diavolo". Come dimenticare poi le molte e proficue chiacchierate con il Prof. Antonio Rigopoulos.

Ora, tra gli *scholar* che mi hanno dato consigli e confortato con la loro esperienza e anche, e ne meno vanto, amicizia, ci sono *in primis* due nomi che per me significano molto: il Prof. Raffaele Torella e forse l'unico vero *paṇḍita* d'occidente, l'affezionato Prof. Kamleswar Bhattacharya. Altri nomi importanti che non voglio tralasciare perché a costoro debbo consigli e istruzioni sono: Johannes Bronkhorst, Eli Franco, Ram Prasad Chakravarty, Velizar Sadovsky, Alexander Lubotsky, Werner Knobl, Giuliano Boccali, Jonardon Ganeri,

Michel Hulin, Victoria Lysenko, Catherine Clementine Ojha e gli amici/studiosi Alessandro Cancian, Jean Louis Gabin, Miquel Peralta, Federico Squarcini, Vincenzo Vergiani, Daniele Cuneo, Alessandro Graheli e sua moglie Elisa Freschi, Vincent Eltschinger, Luca Picardi, e David Mellins.

Infine, un ricordo particolare va al mio compagno inseparabile dei lunghi e fecondi anni in India, che ahimè non ha potuto vedere la fine di questo lavoro: Corrado Puchetti.

La mia memoria riconoscente torna inoltre sull'enigmatica figura di altre due persone il cui valore e saggezza incarnano il nebuloso calore senza tempo del "mito" indiano. Io conobbi costoro coi nomi di Sarvajit Pāṭhak e Dīpak Giri.

Altri cari amici e saggi consiglieri sono stati Marco Zolli, Fabian Sanders, Stefano Beggiora, Thomas Dähnardt, Monia Marchetto, Mario Freschi, Maurizio Verardo e Guido Zanderigo.

L'abbraccio più avvolgente e la riconoscenza vita natural durante va alla mia famiglia e a Francesca che, suo malgrado, è la prima vittima di chi vi scrive.

Infine, ribadisco solamente che quanto ho qui riportato è un timido tentativo di scalfire la profondità abissale del pensiero Advaita. Dunque, nessuno me ne voglia se per ora lo scritto che seguirà è frutto del limite a cui si è spinta la mia comprensione attuale. Ferma resta comunque una consolante convinzione, che mi piace esprimere con la consueta efficacia cristallina di Śaṅkara, "*... na hi mithyājñānaṃ paramārthavastu duṣayantum samartham ...*"

INTRODUZIONE

BHŪMIKĀ

“*bhūmir eva bhūmikā*”, “Il terreno è invero l’introduzione”. In effetti, l’introduzione è quel terreno fertile su cui crescerà la pianta di una ricerca, per il quale ovviamente si spera sia robusta, rigogliosa e dai molti rami. Nell’introduzione si spargono i semi della ricerca, ognuno dei quali dovrebbe germogliare nelle varie sezioni. Certo, si sa, che come molte sementi di una semina non avranno mai la possibilità di dischiudersi, allo stesso modo anche qui molte porte non sono state aperte, per impossibilità, cautela o tema: al lettore la sentenza.

Quello che speriamo di proporre con questo *incipit* è una vera e propria guida di lettura al nostro elaborato, il perché si sono fatte certe scelte e perché altri filoni non sono stati indagati, nonché la vera e propria chiave ermeneutica dell’elaborato.

La scelta del tema del sogno (*svapna*), oltre che dalla spinta iniziale del professor Filippi, si può dire motivata dai nostri studi degli ultimi anni, indirizzati soprattutto alla metafisica e al dibattito sulla teoria della conoscenza nei *darśana* ortodossi, la voglia di confrontarli con quelli eterodossi, da un punto di vista che non sia quello in genere trattato, ma coinvolga anch’esso, in un ambito analizzato dottrinalmente ed esperito quotidianamente da ogni essere vivente; originale e tradizionale allo stesso tempo, capace di coinvolgere molteplici branche del sapere.

Queste considerazioni ci hanno condotto a porci alcune domande, a cui lo svolgimento della tesi avrebbe l’ambizione di rispondere. Qual è lo *status* metafisico, o meglio ontologico del sogno? Come si pone il sogno rispetto alla veglia (*jāgrta*) e al sonno profondo (*susupti*)? Come rispetto all’assolutezza del quarto “stato” (*turīya*)? Quanti altri concetti e dottrine prevede la comprensione della condizione di sogno? Lo sguardo indiano sul sogno è sempre stato uniforme o è mutato nel corso dei secoli? Qual è l’uso che nella letteratura, per lo più dei *darśana* e in special modo dell’Advaita Vedānta, si è fatto del sogno e del fenomeno onirico nella sua interezza? Quali sono le posizioni predominanti rispetto all’esperienza onirica? Quanti tipi di sogni esistono? Come si sviluppa il sogno e a cosa è dovuto? Qual è la sua natura e le cause che lo determinano? Qual è il fondamento sul quale ha origine e poggia?

Sull’argomento specifico “sogno”, a parte un libello scritto da Satyajit Layek pubblicato nel 1990 “*An Analysis of Dream in Indian Philosophy*” e un lavoro oramai datato

(1929) di Umesh Mishra “*Dream Theory in Indian Thought*”, certamente di sicuro valore anche se troppo spesso superficiali, non esiste ancora una monografia, per quanto possibile completa, sul sogno e tutto ciò che esso comporta. A parte molti validi articoli di ottimi studiosi, tra i quali ricordo quelli di A. O. Fort e R. P. Chakravarthi, spesso gli articoli che si occupano del sogno, valutano la problematica sempre in modo troppo specifico e circostanziale. Un lavoro che certamente va nella stessa direzione che ci siamo proposti, è il libro in sanscrito “*Svapnavimarsāḥ*” scritto, ormai nel 1987, da Rāma Nārāyaṇa Tripāṭhī e pubblicato a Vārāṇasī dalla Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta University. Fatta eccezione per queste comete, nel cielo dei lavori indologici concernenti l’oniologia *tout court*, si staglia l’ammissione di P. T. Raju (RADHAKRISHNAN – RAJU, 1995 [1960]: 234, n. 21) che nel 1960 ebbe ad affermare:

“The philosophical importance of dream has not been brought out by any one so far. It has real epistemological implications also.”

Il nostro *iter* è passato attraverso varie tappe e ha cercato di proporre molte risposte, anche se purtroppo moltissimi sono ancora i dubbi legati all’argomento. Ci è stato di aiuto cercare di trattare in modo quasi scolastico gli argomenti, dividendoli in sezioni ben definite. Diciamo ciò perché l’atteggiamento poco sistematico degli indiani è emerso anche in questa ricerca: autori e maestri appartenenti alla stessa scuola sembrano avere pareri discordanti a proposito della natura del sogno e degli enti onirici. Probabilmente uno studio più approfondito e durevole di ognuna delle sezioni proposte potrebbe condurre in futuro a risvolti decisivi.

Un rimpianto, che è anch’esso una scelta metodologica anche se sofferta, è l’impossibilità di riflettere e valutare il sogno nella letteratura classica, nelle epiche e penetrare anche le anguste profondità del Tantra, che finora nessuno ha fatto. Chissà, vedremo cosa ci riserverà il futuro.

Una questione che avremmo voluto analizzare a parte, ma su cui vorremmo tornare è la posizione concernente *svapna* per i successori di Śaṃkara, anche se, come abbiamo detto e come si vedrà, le loro posizioni emergono spessissimo lungo tutta l’attuale stesura: per corroborare le affermazioni śaṃkariane, per spiegare dottrine che in Śaṃkara rimasero solo accennate o per contrasto con altre opinioni. Per questa ragione, siffatta mancanza è tale solo in parte.

Una viva speranza è che, comunque, questo lavoro possa essere, se non per altri, almeno per noi, non un traguardo, ma un trampolino di lancio, un punto di partenza per un successivo approfondimento, anche settoriale, per il quale sarà ovviamente necessaria una ben differente precisione, chiarezza e durata.

Abbiamo scelto di trattare l'argomento in sezioni per molti e svariati motivi. In primo luogo vi è stato il bisogno di rendere più vicino e palpabile il concetto di sogno nei differenti ambiti, sia storico-letterari, sia speculativi.

Ci rendiamo senza dubbio conto che un'altra possibilità sarebbe stata quella di proporre un numero minore di suddivisioni interne, cercando di modellare un discorso maggiormente unitario, tuttavia uno dei pericoli in cui saremmo incorsi è certamente di creare, con una troppo vasta mescolanza, un "gran calderone" in cui arduo sarebbe stato districarsi, e per chi legge e per chi scrive. L'enorme quantità e varietà dei materiali da vagliare e utilizzare sarebbe divenuta di certo un freno, se non addirittura un ostacolo nella ricerca di un unico e unitario centro da indagare.

Sicuro è che una delle nostre scelte metodologiche più importanti, è stata quella di lasciar parlare i testi, tentando di dare una traduzione anche dei più tecnici e specifici. Questo è stato uno dei fattori determinanti del taglio qui proposto. Sta di fatto che il genere di testi presentati sono ben lungi dall'essere comprensibili e dominati con la mera traduzione, sia pure essa ampiamente annotata. In ambiti prettamente intellettuali, la cui natura è congiuntamente sintetica e analitica, la vera penetrazione di un testo richiede profonde riflessioni anche dopo aver fornito una valida traduzione, scevra da dubbi, ancorché legittimi. Per giungere a ciò sono necessarie vaste analisi interdisciplinari e intertestuali, cosa che ci pone d'innanzi a sempre nuovi e crescenti problemi interpretativi ed esegetici.

Figlia legittima della prima decisione è l'attitudine ermeneutica che abbiamo voluto trasparisse in tutto l'elaborato. Questa scelta, che per qualcuno potrebbe anche risultare avventata, per altri coraggiosa, per altri insensata ancorché saggia, è che abbiamo inteso e spiegato l'Advaita più antico, prettamente quello śaṃkariano, mediante la scuola e la tradizione stessa dell'Advaita, ossia i successori di Śaṃkara. Questo rappresenta senza dubbio la vera novità del nostro lavoro.

Certamente molti studiosi hanno stigmatizzato questo tipo di atteggiamento, relegandolo perciò a folkloristica lettura a beneficio di pochi fedeli indigeni. Tuttavia, noi crediamo di non proporre nulla di illogico o accademicamente sfrontato, né dal punto di vista della storia delle idee, né tanto meno dal punto di vista interpretativo.

È vero che Śaṃkara si occupò principalmente dell'assoluto guardandolo da un punto di vista strettamente *pāramārthika*, anche quando affronta la sua relazione col mondo assumendo dunque un'ottica *vyāvahārika*, senza peraltro mai deviare dalle sue abissali radici metafisiche, dalla profondità delle quali egli non ha avvertito la necessità di giustificare le sue posizioni. Laddove l'ha fatto, la cosa accade mediante citazioni della sua sorgente principale di conoscenza: la *śruti*.

Da questo punto di vista si può capire come egli abbia tralasciato argomenti squisitamente legati alla teoria della conoscenza empirica, che gli studiosi chiamano epistemologia, ma anche ambiti psicologici, arrivando, nelle sue concessioni al mondo, al massimo a toccare livelli cosmologici. Ciononostante, questa *drṣṭi* peculiare non gli ha impedito, come accade spesso nella letteratura indiana, di porre le basi e seminare delle teorie a livello germinale, che poi i suoi successori hanno sviluppato, difeso e ampliato, in taluni casi interpretando fedelmente l'*ācārya*, anche se non si può dire che ciò sia sempre avvenuto.

Quanto diciamo vuole, in parte, mettere in luce le nostre scelte durante tutto lo svolgimento della tesi. In effetti, come abbiamo già anticipato, si è cercato di spiegare alcuni passaggi di Śaṃkara analizzandoli con le chiavi forniteci dai suoi successori, anche molto distanti temporalmente. Come detto in precedenza, in questa nostra modalità non vediamo più difetti di quanti potrebbero esservene altrove. Durante l'ancora breve storia degli studi indologici, grande spazio è stato dedicato a Śaṃkara, per rendersene conto basti dare un'occhiata al volume *Bibliography* dell'*Encyclopedia of Indian Philosophies* edita da K. H. Potter. Di contro, negli ultimi anni si è verificata una contro-tendenza, un tentativo di obliare Śaṃkara, quasi a riscatto della troppo marcata attenzione precedente. Si ricordi però che Śaṃkara è stato interpretato in molteplici modi propriamente occidentale: in chiave psicologica e psicanalitica, con ottiche storiche, cosmologiche, teologiche, fenomenologiche ed epistemologiche. Spesso tutto ciò è stato costruito su rigidi canoni esegetici e filosofici occidentali, talvolta non si convengono alle posizioni śaṃkariane, fino anche a ridimensionarne l'indiscutibile profondità. Quest'ultima va ricercata, per quanto concerne Śaṃkara, nell'ambito strettamente metafisico indiano.

Importante e del tutto legittima è stata, altresì, la lettura di Śaṃkara attraverso gli occhi dei suoi avversari, siano essi degli altri *darśana*, tanto ortodossi, quanto eterodossi, oppure seguaci delle altre scuole vedāntiche.

Però, a monte noi ci chiediamo: se tutte queste interpretazioni sono possibili perché allora non provare, anzi, riprovare quella tradizionale che scorge in tutto il percorso

dell'Advaita un unico flusso ininterrotto, viatico attraverso il quale molti autori si sono succeduti ampliando punti tralasciati, solamente accennati o anche rimasti oscuri in Śaṅkara?

Sebbene questo nostro taglio non possa prescindere da basi storiche, ci pare riduttivo l'argomento che autori successivi a Śaṅkara, che siano pure Citsukha, piuttosto di Vācaspati Miśra o Madhusūdana Sarasvatī, o altri della successione disciplica Advaitin, non potessero dare delle letture di Śaṅkara più penetranti e aderenti al vero di quanto non si possa produrre altrove. Tanto più in un paese come l'India, in un mondo come quello indiano, in cui l'aspetto meramente cronologico è nettamente subissato di fronte a quello dottrinale.

Non va dimenticato comunque che gli Advaitin successivi e gli stessi glossatori di Śaṅkara, pur restando fedeli a uno "zoccolo duro", modellarono e svilupparono le loro trattazioni non solo attorno alle esigenze pratiche e intellettuali degli iniziati alla scuola, ma anche di fronte alle sempre più pressanti obiezioni, confutazioni, dubbi e attacchi provenienti dalle scuole antagoniste.

Dopo aver messo al corrente il lettore di queste scelte ermeneutiche e metodologiche, non resta che presentare brevemente i capitoli e le loro ragioni uno a uno.

Il primo capitolo funge da vero e proprio "apripista" all'argomento. Il pensiero onirologico indiano ha, secondo noi, dei momenti e delle circostanze che si differenziano notevolmente. Si vedrà come abbiamo diviso in tre differenti fasi la nostra analisi. La prima riguarda l'*incipit* esclusivamente vedico dell'approccio al sogno.

In origine, nelle *Samhitā* vediche abbiamo una ben specifica visione di cosa sia il sogno e di quale la sua natura. Il termine *svapna* era per lo più connesso a un evento sgradevole, sfavorevole per chiunque lo vivesse, cosicché il "brutto sogno" (*duḥsvapna*), causato da squilibri interni o addirittura l'incubo, fomentato da agenti esogeni, diventano le manifestazioni più conosciute e dalle quali ci si deve difendere mediante veri e propri scongiuri rituali, messi in pratica dal sognatore destatosi oppure, nei casi più gravi, con rituali attuati da sacerdoti professionisti.

La seconda fase è rappresentata da una prima uscita dal rapporto quasi solo fenomenico con il sogno. Il tentativo è di interpretare l'esperienza a cui si è soggetti durante il sogno, sia in senso interno e fisiologico, facendo ricorso a concetti che si svilupperanno nella scienza medica, sia in senso ampiamente esterno attraverso lo studio dell'influsso planetario sui sogni degli individui. Anche questa tendenza troverà in seguito dei riverberi in alcuni tipi di testi propri della scienza astronomico-astrologica, il *Jyotiṣa*. In

primis, questa suddivisione scolastica in aspetti medici e astrologici si trova in un importante testo, che abbiamo cercato di rendere in traduzione, il capitolo 68 dell'*Atharvavedaparīṣiṣṭa*, il primo esempio in cui appare una trattazione, per così dire, quasi sistematica del sogno.

La terza fase, come da noi recepita, è quella riguardante una decisa distinzione tra l'aspetto fisiologico e medico del sogno e quello astrologico dell'oniromanzia. Per questo abbiamo diviso in due diversi sottoparagrafi il punto di vista āyurvedico sul sogno e quello oniromantico.

Altri, prima di noi come Rainer Stuhmann nel 1982, adottarono questa tripartizione, indicando però nella terza fase l'emergere della speculazione relativa al sogno, con la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Noi abbiamo scelto un itinerario discordante, sia per le nostre esigenze contenutistiche, sia perché la nostra terza fase ci pare un livello più immediatamente prossimo e conseguente al tipo di taglio dato dall'*Atharvavedaparīṣiṣṭa*. Oltre a questo c'è da fare i conti con la nostra scelta di percorso, per la quale abbiamo voluto leggere i testi upaniṣadici solo attraverso gli occhi dell'Advaita, giungendo a piccoli passi a questa analisi per noi centrale, preparandone perciò il terreno con una trattazione dottrinale generale e alcune più specifiche, concernenti i rimanenti cinque *darśana* ortodossi. Prima di passare a questo, però abbiamo ritenuto opportuno presentare un breve florilegio d'impressioni e punti di vista tantrici sul sogno, le cui basi ci sono state fornite già da alcuni testi astrologici.

Il secondo capitolo è lo sviluppo e il retroterra della terza fase ipotizzata da Stuhmann. Per noi è, invece, una possibile introduzione ideale a una quarta fase, che sarà sviluppata nelle due parti del capitolo IV.

La prima parte del secondo capitolo rappresenta tanto uno strascico dei temi del primo capitolo, come l'interpretazione di un mito particolarmente significativo, quanto l'apertura ai capitoli successivi, mediante una breve analisi dottrinale dell'argomento onirico negli *āstika darśana*. Mentre la seconda parte è molto semplicemente e scolasticamente suddivisa in tanti paragrafi quanti sono i cinque *darśana* ortodossi avversari dell'Advaita Vedānta, a partire da Vaiśeṣika e Nyāya, passando per Sāṃkhya e Yoga, per terminare con la scuola ritualistica della Pūrva Mīmāṃsā. La prima parte "*Prolegomena dottrinali*", tratta vari argomenti legati non solo al sogno, ma anche ad altre condizioni e stati (*avasthā*) come per esempio il coma, l'incoscienza o la morte. Oltre a ciò, prendendo le mosse da un mito ben noto in cui il saggio Mārkaṇḍeya è protagonista, saranno

sinteticamente accennate alcuni usi realizzativi della dottrina delle tre *avasthā* attraverso cui l'anima individuale (*jīva*) passa quotidianamente.

Il capitolo 3 è invece un vero e proprio ponte, l'effettivo prolungamento e collegamento dalla prima parte più generale della tesi, con la seconda parte dedicata quasi esclusivamente all'Advaita.

È qui che abbiamo potuto utilizzare il già citato *dīpadehalīnyāya* sia strutturalmente, sia metodologicamente, come anche dottrinalmente. Abbiamo per questo scelto di intitolare il capitolo "*Strumenti per lo studio dell'onirologia nell'Advaita Vedānta*", pensando di presentare in questa circostanza tutta una serie di concetti e termini chiave atti a comprendere quale sia il profilo dottrinale tenuto nei secoli dall'Advaita e che anche oggi domina nelle elitarie cerchie di *paṇḍita* e *samnyāsin* Advaitin.

Il secondo paragrafo del capitolo 3 è il tessuto connettivo rispetto al resto della tesi e analizza alcuni concetti chiave: i tre corpi e la loro formazione, collegandoli con i cinque involucri e la dottrina delle rispettive continuità (*anvaya*) e discontinuità (*vyatireka*) del Sé e del non-Sé in ognuno di essi.

L'indagine prende le mosse anche da una nostra convinzione, cioè che per esaminare il sogno è decisamente consigliabile analizzare anche le altre due *avasthā* direttamente connesse a esso: il sonno profondo e la veglia. Infatti, l'ultima parte del secondo paragrafo riguarda proprio un esame, ancorché superficiale, del sonno profondo, ove alcune domande ricorrenti saranno risposte alla maniera Advaitin, attraverso il consueto nostro ricorrere alla miniera della chiarezza testuale.

Si è cercato, in seguito con il terzo paragrafo di analizzare la veglia, o meglio come in essa si acquisisce la conoscenza, in modo particolare grazie al mezzo di conoscenza (*pramāṇa*) più pesantemente rappresentativo della coscienza di veglia, ossia la percezione diretta (*pratyakṣa*). Poiché nelle opere di Śaṅkara manca un'effettiva trattazione di una teoria della conoscenza, questa e la percezione diretta sono state presentate attraverso il *Vedāntaparibhāṣā*, testo sicuramente molto tardo, ma che rappresenta il punto d'arrivo e la disamina più completa dell'ottica Advaitin rispetto alla percezione diretta e gli altri *pramāṇa*. Questo ci porterà inevitabilmente a scoprire molte suddivisioni all'interno della stessa percezione diretta.

Il paragrafo successivo tratta di un concetto fondamentale all'interno della trattazione onirologia e delle *avasthā* in generale, ossia il testimone immobile, colui che è in grado di conoscere eventi, oggetti empirici, apparenti e ultra-sensibili anche laddove l'azione dei sensi e della mente si sia ritratta.

Passiamo poi al quarto paragrafo in cui abbiamo tentato di districarci attraverso la fitta selva dottrinale del concetto di mutua (*itaretara*) sovrapposizione (*adhyāsa*) nelle sue svariate sfaccettature e nelle sue naturali esondazioni verso i concetti del triplice livello di realtà (*sattātraya*) e di falsità (*mithyātva*). Tutto questo ci ha poi convinti a dover toccare marginalmente anche le complesse teorie dell'errore (*khyātivāda*), poiché le varie interpretazioni delle percezioni erronee della veglia sono direttamente responsabili delle analisi e dei pronunciamenti sull'esperienza onirica. Inoltre, l'analisi della teoria dell'errore percettivo propria dell'Advaita, si collega precisamente con il sogno, anch'esso fenomeno dalla natura ontologica illusoria. Ivi si sono eviscerate anche il *locus* e la materia prima del sogno.

Il terzo capitolo si chiude con una breve trattazione dell'elevatissima dottrina Advaitin del *Dṛṣṭisṛṭivāda* e dei suoi prolungamenti nello *Yogavāsiṣṭha*. Questo ci ha condotto a presentare i sette livelli della conoscenza come indicati da quest'ultimo testo, nel quarto dei quali l'individuo ormai realizzato vede il mondo intero come fosse un sogno, per cui manifestazione del tutto illusoria.

Il quarto capitolo è, per quanto possibile, una trattazione generale dell'oceanico argomento sogno nelle *Upaniṣad*. Per ragioni tipografiche abbiamo scelto di dividere lo stesso capitolo in due grandi tronconi, il capitolo IV.I e il IV.II. Oltre alla ragione squisitamente tecnica, va registrato che vanno addotte anche delle ragioni contenutistiche.

Nella prima parte del capitolo, dopo un primo *survey* sull'intera letteratura upaniṣadica e i rispettivi commenti e giudizi della tradizione Advaita, a partire da Śaṅkara e i suoi successori, ci siamo concentrati sulla ponderosa trattazione della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* relativa alla sezione IV.3. Ivi, oltre alle opinioni di Śaṅkara, abbiamo utilizzato spesso le innovazioni e le precisazioni del *Vārtika* di Sureśvara, discepolo diretto di Śaṅkara, nonché di altri testi della medesima tradizione testuale, passando attraverso concetti fondamentali come quello dell'auto-luminosità del Sé (*svayajyotiṣṭva*).

La seconda parte del medesimo capitolo tratta la tradizione relativa alla *Māṇḍūkya Upaniṣad*, alle *Kārikā* di Gauḍapāda e al dibattuto commento attribuito a Śaṅkara, che la tradizione intitola *Āgamaśāstravivaraṇa*. Ivi, ponendoci dal punto di vista di un Advaitin contemporaneo che cerca di armonizzare l'ottica degli antichi *ācārya*, abbiamo tentato di abbozzare delle risposte alle apparenti divergenze tra Gauḍapāda e Śaṅkara, discutendo leggermente più in profondità alcuni legami con il buddhismo, soprattutto quello dei *Vijñānavādin*. Infine, per amor di completezza, abbiamo apposto un paragrafo relativo alla *Bhagavad Gītā*, che non tratta direttamente il sogno, anche se secondo noi, pone le basi per

una tendenza Advaitin nei confronti tanto della realizzazione quanto del mondo, che fa *pan-dan* con il punto di vista delle *Upaniṣad* maggiori, con un chiarissimo passo dell'*Aitareya Upaniṣad* (I.3.12) e con la trattazione dei sette livelli di conoscenza dello *Yogavāsiṣṭha*. La riflessione sulla *Bhagavad Gītā* è stata proposta facendo leva sull'idea vedāntica del *prasthātrayī*, che oltre alle *Upaniṣad* e al *Brahmasūtra*, include anche la *Bhagavad Gītā*.

Questi ultimi due rami del medesimo capitolo, introdotti entrambi da delle considerazioni generali sul sogno nell'Advaita Vedānta, sebbene trattino uno stesso argomento generale, ragione che li unisce fundamentalmente, sono certamente distinguibili perché le due trattazioni principali, quella della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e quella delle *Māṇḍūkya Kārikā* sono certamente molto distanti tra loro. Ecco il motivo contenutistico e strutturale della divisione del quarto capitolo.

Il quinto e ultimo capitolo prende in considerazione l'ultimo tassello del *prasthātrayī*, ossia il *Brahmasūtra*, naturalmente letto con il commento di Śaṅkara. Si è cercato di proporre vari contesti in cui il sogno e i tre stati sono protagonisti, basando l'indagine sulla suddivisione interna del *Brahmasūtra* in capitoli (*adhyāya*), quarti di capitolo (*pāda*) e sezioni (*adhikaraṇa*). Certamente tre sono stati i punti più importanti. L'*āraṃbhādhikaraṇa* (II.1.14-20) che getta le fondamenta dell'idea concernente il sogno nel *Brahmasūtra* e la successiva analisi nel *saṃdhyādhikaraṇa* (III.2.1-6). Come si vedrà, il punto di vista più importante è espresso nel *saṃdhyādhikaraṇa* per cui ci siamo premurati di accompagnare il commento di Śaṅkara anche con molte note che presentano la visione di altri interpreti. Oltre a ciò, abbiamo presunto opportuno fornire una traduzione e analisi delle glosse redatte da Vācaspati Miśra nella sua *Bhāmatī*, probabilmente il sub-commento più importante al *bhāṣya* di Śaṅkara. Infine, oltre ad altri brevi passaggi proposti, separato dal resto per via del suo contenuto differente, vi è la risposta di Śaṅkara (II.1.14) alle posizioni Vijñānavādin relative all'uso della similitudine onirica nel giudicare il livello ontologico del mondo empirico.

Sappiamo inoltre che molto sarebbe da rivedere, soprattutto le traduzioni e la scelta dei termini in esse, sia per la difficoltà intrinseca dei testi, sia per un'oggettiva mancanza di tempo. Speriamo di avere l'occasione di ritornarvi in futuro con maggiore calma e incisività. Che dire di più, oltre a manifestare il desiderio di procedere, sistemare e approfondire la ricerca di questo stesso argomento, non ci resta che lasciare il lettore o il critico alla lettura di quanto abbiamo scritto e, come spesso amano fare in India, ricordargli che:

*gacchataḥ skhalanaṃ kvāpi bhavaty eva pramādataḥ/
hasanti durjanās tatra samādadhati sajjanāḥ//*

TAVOLE DELLE ABBREVIAZIONI

SANSCRITE

A: <i>Aṣṭādhyāyī</i> ;	KT: <i>Kalpataru</i> ;
AK: <i>Amarakoṣa</i> ;	KTP: <i>Kalpataruparimala</i> ;
AD: <i>Appaya Dīkṣita</i> ;	KB: <i>Kumārila Bhaṭṭa</i> ;
APU: <i>Annapūrṇopaniṣad</i> ;	KYVTS: <i>Taittirīya Saṃhitā</i> ;
AVP: <i>Atharvavedapariśiṣṭa</i> ;	KV: <i>Kiraṇavalī</i> ;
AVSS: <i>Atharvavedasaṃhitā Śaunakīya</i> ;	KV/ BP: <i>Kārikāvalī/ Bhāṣāpariccheda</i> ;
AS: <i>Advaitasiddhi</i> ;	KS: <i>Kauśika Sūtra</i> ;
ASĀ: <i>Anubhūtiśvarūpācārya</i> ;	KaU: <i>Kaṭha Upaniṣad</i> ::;
AH: <i>Aṣṭāṅgahr̥daya</i> ;	KaUB: <i>Kaṭha Upaniṣadbhāṣya</i> ;
AṣVG: <i>Aṣṭāvakraḡitā</i> ;	KaR: <i>Kaṇādarahasyam</i> ;
AṣS: <i>Aṣṭāṅgasamgraha</i> ;	KāṭS: <i>Kāṭhaka Saṃkalana</i> ;
ĀG: <i>Ānanda Giri</i> ;	KuS: <i>Nyāyakusumañjali</i> ;
ĀŚ: <i>Āgamaśāstra</i> ;	KeU: <i>Kena Upaniṣad</i> ;
ĀŚV: <i>Āgamaśāstravivarāṇa</i> ;	KauU: <i>Kauṣītakī Upaniṣad</i> ;
AV: <i>Aniruddhavṛtti</i> ;	GA: <i>Gautama Akṣapāda</i> ;
AkU: <i>Akṣyupaniṣad</i> ;	GP: <i>Gauḍapāda</i> ;
InS: <i>Indriya Sthāna</i> ;	GPur: <i>Garuḍa Purāṇa</i> ;
ĪU: <i>Īśa Upaniṣad</i> ;	GoB: <i>Gopātha Brāhmaṇa</i> ;
U: <i>Upaniṣat</i> ;	CS: <i>Citsukha</i> ;
UK: <i>Uddyotakara</i> ;	CaS: <i>Carakasamhitā</i> ;
US: <i>Upadeśasahasrī</i> ;	CpD: <i>Cakrapāṇidatta</i> ;
UdĀ: <i>Udayanācārya</i> ;	ChU: <i>Chāndogya Upaniṣad</i> ;
UpS: <i>Upaniṣatsamgraha</i> ;	ChUŚB: <i>Chāndogya Upaniṣadbhāṣya</i> ;
UpŚB: <i>Upaniṣat Śāṃkarabhāṣya</i> ;	JM: <i>Jayamaṅgalā</i> ;
ṚV: <i>Ṛgveda</i> ;	JMV: <i>Jīvanmuktiviveka</i> ;
AiĀ: <i>Aitareya Āraṇyaka</i> ;	TĀ: <i>Tarkāmṛta</i> ::;
AiU: <i>Aitareya Upaniṣad</i> ;	TU: <i>Taittirīya Upaniṣad</i> ;
AiUD: <i>Aitareyopaniṣaddīpikā</i> ;	TUB: <i>Taittirīya Upaniṣadbhāṣya</i> ;
AiUB: <i>Aitareya Upaniṣadbhāṣya</i> ;	TT: <i>Triṃśatikā</i> ;
KU: <i>Kaivalya Upaniṣad</i> ;	TP/NP: <i>Tattvapradīpikā/</i>
KKK: <i>Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā</i> ;	<i>Nayanaprasādīnī</i> ;
	TB: <i>Tarkabhāṣā</i> ;
	TR/JK: <i>Tripurārahasya Jñānakhaṇḍa</i> ;
	TV: <i>Tattvavaiśārādī</i> ;

TS/D/NyB: *Tarkasaṃgraha/ Dīpikā/*
Nyāyabodhinī;
 TaP: *Tattvapradīpikā;*
 TaS: *Tattvasaṃgraha;*
 TaiB: *Taittirīya Brāhmaṇa;*
 DK: *Dharmakīrti;*
 DŚ: *Daśaślokī;*
 DHBSV: *Brahmasūtra Hari*
Dīkṣitadīpikā;
 DhS: *Dharmasindhu;*
 NĀV: *Nirālaṃbanavāda;*
 NKS: *Naiṣkarmyasiddhi;*
 NPTU: *Nṛsiṃhapūrvatāpanīya*
Upaniṣad;
 NBI/DNBİT: *Nyāyabindu/*
Dharmottaraṭīkā;
 NS: *Naiṣkarmyasiddhi;*
 NSM: *Nyāyasiddhāntamuktāvalī;*
 NyKa: *Nyāyakaṇikā;*
 NyK: *Nyāyakandalī;*
 NyKo: *Nyāyakoṣa;*
 NyB: *Nyāyasūtrabhāṣya;*
 NyBV: *Nyāyasūtrabhāṣyavārtika;*
 NyBVTT: *Nyāyasūtrabhāṣya*
Vārtikatātpāryaṭīkā;
 NyBVTP: *Nyāyasūtrabhāṣya*
Vārtikatātpāryapariśuddhi;
 NyRK: *Nyāyaratnākara;*
 NyL: *Nyāyalīlāvati;*
 NyS: *Nyāyasūtra;*
 NySā/NyBhū: *Nyāyasāra/*
Nyāyabhūṣaṇa;
 PAS: *Paramārthasāra;*
 PK: *Prabhākara;*

PK/PKV: *Pañcikaṇa/*
Pañcikaṇavārtika;
 PT: *Pañcatantra;*
 PD: *Pañcadaśī;*
 PDS: *Padārthadharmasaṃgraha;*
 PPur: *Padma Mahāpurāṇa;*
 PP/PPV: *Pañcapādikā/*
Pañcapādikāvivarāṇa;
 PVā: *Pramāṇavārtika;*
 PSM: *Pārthasārathinātha Mīśra;*
 PP: *Padmapāda;*
 PrP: *Praśastapāda;*
 PrPa: *Prakaraṇapañcīkā;*
 BG: *Bhagavadgītā;*
 BGŚB: *Bhagavadgītābhāṣya;*
 BTP: *Brahmatattvapraśāsīkā;*
 BLNS: *Bhuvaneśalaukikanyāyasāhasrī;*
 BS: *Brahmasūtra;*
 BSJ: *Bhasarvajña;*
 BSŚBNN: *Brahmasūtrabhāṣya*
Nyāyanirṇaya;
 BSŚBPAV/ BSŚBBBP: *Brahmasūtra*
Prakāṭārthavivarāṇa/
Bhāṣyabhāvapraśāsīkā;
 BSBB: *Brahmasūtra Bhāskarabhāṣya;*
 BSŚB: *Brahmasūtra Śāṃkarabhāṣya;*
 BSŚBB: *Bhāmatī;*
 BSŚBRP: *Ratnaprabhā;*
 BSi: *Brahmasiddhi;*
 BṛU: *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad;*
 BṛUB: *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣadbhāṣya;*
 BṛUBV: *Bṛhadāraṇyaka*
Upaniṣadbhāṣya Vārtika;
 BṛVS: *Bṛhadāraṇyaka Vārtikasāra;*

BrS: <i>Bṛhat Saṃhitā</i> ;	RāM: <i>Rāmāyaṇa</i> ;
BbU: <i>Brahmabindu Upaniṣad</i> ;	LAS: <i>Laṃkāvatārasūtra</i> ;
BrU: <i>Brahma Upaniṣad</i> ;	LG: <i>Laghucandrikā</i> ;
BhP: <i>Bhāgavata Purāṇa</i> ;	LYV: <i>Laghuyogavaśiṣṭha</i> ;
MU: <i>Mahopaniṣad</i> ;	LVV: <i>Laghuvākyavṛtti</i> ;
MD/ŚāB: <i>Mīmāṃsāsūtra/</i>	LSK: <i>Laghusiddhāntakaumudī</i> ;
<i>Jaiminisūtra/ Śābarabhāṣya</i> ;	VCM: <i>Vivekacūḍāmaṇi</i> ;
MK: <i>Māṇḍūkya Kārikā</i> ;	VP: <i>Vedāntaparibhāṣā</i> ;
MV: <i>Māṭharavṛtti</i> ;	VPS: <i>Vivaraṇaprameyasamgraha</i> ;
MS: <i>Manusmṛti</i> ;	VB: <i>Vijñāna Bhikṣu</i> ;
MS: <i>Madhusūdana Sarasvatī</i> ;	VM: <i>Vācaspati Mīśra</i> ;
MaK: <i>Mādhyamikakārikā</i> ;	VMS: <i>Vijñaptimātratāsiddhi</i> ;
MaP: <i>Matsya Purāṇa</i> ;	VV: <i>Vibhramaviveka</i> ;
MaMi: <i>Maṇḍana Mīśra</i> ;	VS: <i>Vedāntasāra</i> ;
MāU: <i>Māṇḍūkya Upaniṣad</i> ;	VSNB: <i>Viṣṇusahasranāma Bhāṣya</i> ;
MāUB: <i>Māṇḍūkya Upaniṣadbhāṣya</i> ;	VSM: <i>Vedāntasiddhāntamuktāvalī</i> ;
MāS: <i>Mānasollāsa</i> ;	VācP: <i>Vācaspatyam</i> ;
MīK: <i>Mīmāṃsākośa</i> ;	VāB: <i>Vāgbhaṭṭa</i> ;
MuU: <i>Muṇḍaka Upaniṣad</i> ;	ViDhPur: <i>Viṣṇudharmottara Purāṇa</i> ;
MeK: <i>Medinīkośa</i> ;	ViVi: <i>Vidhiviveka</i> ;
MaiU: <i>Maitrī Upaniṣad</i> ;	VaiS: <i>Vaiśeṣikasūtra</i> ;
MhB: <i>Mahābhārata</i> ;	VaiSU: <i>Vaiśeṣikasūtra Upaskāra</i> ;
YT: <i>Yogatārāvalī</i> ;	VyV: <i>Vyomavatī</i> ;
YD: <i>Yuktidīpikā</i> ;	VyŚ: <i>Vyomaśivācārya</i> ;
YVKS: <i>Yajurvedīyā Kāṭhakaśaṃhitā</i> ;	Ś: <i>Śaṃkara</i> ;
YV/MU: <i>Yogavaśiṣṭha/ Mokṣopaya</i> ;	ŚĀ: <i>Śivāditya</i> ;
YVMS: <i>Vājasaneyi Mādhyandina</i>	ŚKD: <i>Śabdakalpadruma</i> ;
<i>Śukla Yajurveda Śaṃhitā</i> ;	ŚGV/US/PK: <i>Śrīśaṃkara Granthāvalī/</i>
YS: <i>Yogasūtra</i> ;	<i>Upadeśasāhasrī/ Pañcikaṇaṃ</i> ;
YSB: <i>Yogasūtrabhāṣya</i> ;	ŚD: <i>Śāstrādīpikā</i> ;
YV: <i>Yogasūtrabhāṣyavārtika</i> ;	ŚB: <i>Śatapathabrāhmaṇa</i> ;
YSBV: <i>Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa</i> ;	ŚV: <i>Ślokavārtika</i> ;
YśU: <i>Yogaśikhapaniṣad</i> ;	ŚM: <i>Śaṃkara Mīśra</i> ;
RM: <i>Rājamārtaṇḍa</i> ;	ŚS: <i>Śabara Svāmin</i> ;

SaSa: di Sadāśivendra Sarasvatī;
 ŚāU: Śārīrakopaniṣad;
 ŚāB: Śābarabhāṣya;
 ŚāS: Śārīrasthāna;
 ŚiD: Śivadṛṣṭi;
 ŚrD: Śrīdhara Bhaṭṭa;
 ŚvU: Śvetāśvatara Upaniṣad;
 SK: Siddhāntakaumudī;
 SB: Siddhāntabindu;
 SP: Saptapadārthī;
 SVS: Sāmaveda Saṃhitā;
 SVSSS: Sarvavedāntasiddhānta-
 sārasaṃgraha;
 ŚŚBSV: Sadāśivendra Sarasvatī
 Brahmaṭattvaparakāśikā;
 SS/SPB: Sāṃkhyasūtra/
 Sāṃkhyapracāra Bhāṣya;
 SaU: Saṃnyāsa Upaniṣad;
 SaŚā: Saṃkṣepaśārīraka;
 SāĀ: Śāṅkhāyana Āraṇyaka;
 SāKā/GB: Sāṃkhya Kārikā/ Gauḍapāda
 Bhāṣya;
 SāTK: Sāṃkhyatattvakaumudī;
 SāPS: Sāṃkhyapracāranasūtra;
 SāV: Sāmaveda;;
 Sur: Sureśvara;
 SuS: Suśrutasaṃhitā;
 SūU: Sūtra Sthāna;
 SvK: Svapnakamalākara;
 SvC: Svapnacintāmaṇi;
 SvV: Svapnavivekaḥ;
 HD: Hari Dīkṣita;

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

ABORI: *Annals of the Bhandarkar
 Oriental Research Institute*;
 ALB: *Adyar Library Bulletin*;
 AS/ĒA: *Asiatische Studien/ Études
 Asiatiques*;
 CHI: Cultural Heritage of India;
 Caus.: causativo;
 comp.: composizione;
 desid.: desiderativo;
 EJVS: *Electronic Journal of Vedic
 Studies*;
 EIP: *Encyclopedia of Indian
 Philosophies*;
 HDh: *History of Dharmaśāstra*;
 HIR: *History of Religions*;
 IE: Indo-europeo;
 IJ: *Indo-Iranian Journal*;
 IT: *Indologica Taurinensia*;
 IS: *Indische Studien*;
 JAOS: *Journal of American Oriental
 Society*;
 JIP: *Journal of Indian Philosophy*;
 lett.: letteralmente;
 ME: *middle English*;
 OE: *old English*;
 PEW: *Philosophy East & West*;
 pass.: passivo;
 SBE: *Sacred Book of the East*;
 sec.: secolo;
 sing.: singolare;
 WZKS: *Wiener Zeitschrift für Kunde
 Südasiens*;

CAPITOLO 1

PANORAMICA LETTERARIA SULLE ORIGINI DELL'ONIROLOGIA IN INDIA

In questo primissimo capitolo cercheremo di delineare le varie fasi evolutive dell'onirologia (*svapnavijñāna/ svapnavicāra*) nell'India più arcaica. Naturalmente, in questa circostanza, il nostro approccio sarà soprattutto testuale, mettendo in evidenza il messaggio dei testi attraverso i testi stessi. Tutto ciò vuole solo essere una breve introduzione all'argomento, soprattutto dal punto di vista letterario o, se si vuole, storico-letterario. In effetti, il rapporto con il fenomeno onirico ebbe differenti fasi nel panorama della letteratura più arcaica. Non solo mutò da periodo in periodo, ma, com'è intuibile d'altronde, nelle differenti scienze. Questo tipo di *incipit* ci sarà utile per introdurre tutto quanto sarà trattato nei capitoli successivi, che si focalizzeranno sugli ultimi risvolti dell'onirologia, che s'interessano sempre di meno della cosiddetta oniromanzia o interpretazione dei sogni, per giungere ad analisi sempre più speculative, in senso precipuamente ontologico, nei primi tempi, e decisamente improntato sulla cosiddetta teoria della conoscenza in seguito.

In una tesi dottorale discussa alla Eberhard Karls Universität di Tübingen nel 1982, Rainer Stuhrmann propose una suggestiva categorizzazione delle concezioni onirologiche nell'India più ancestrale (2009: 16-18, 19-44). Egli identificò e divise tre maggiori concezioni sottostanti la letteratura vedica che si originano a partire dalle *Samhitā* più antiche, fino a giungere agli albori della speculazione onirica propriamente detta intorno al 500 a. C., sezione che Stuhrmann definisce "filosofica". La prima fase è dominata da una concezione soggettiva del sogno in cui l'individuo considera sé stesso il soggetto dei sogni, attivo e responsabile dei contenuti e delle attività oniriche. Il secondo periodo è quello in cui prevale un'attitudine oracolare e mantica nei confronti del sogno. La letteratura di questa fase tratta delle prospettive pratiche relative al contenuto dei sogni e le connette agli eventi futuri, aprendo due grandi porte, quella medica e fisiologica e quella interpretativa e astrologica. La terza fase è quella trascendente, in cui si viene via via a riflettere su entità esteriori, oltre i confini del sogno, come le potenze sovranaturali. Il vertice speculativo di questa fase è rappresentato dalla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (BṛU), ove si insiste sul fenomeno onirico come permanente nella coscienza più interiore dell'individuo (HOUBEN, 2009:

39). Noi qui, per non ricalcare pedissequamente l'opera, seppur importantissima di Stuhmann, ci sentiamo di dissentire lievemente su quest'ultimo punto. Certo è che fino a oggi, con l'espressione comunemente utilizzata in hindī “*mujhe svapna āyā*”, letteralmente “mi è arrivato un sogno”, “mi è venuto un sogno”, si indica il sogno come qualcosa di esteriore, che viene da fuori. Tuttavia, il taglio particolare che intendiamo far trasparire in questo lavoro non può che considerare il sogno come qualcosa di sviluppatosi all'interno dell'individuo, mediante stimoli avuti, è vero, dall'esterno. Certo, come vedremo, vari sono i tipi di sogni, tra i quali abbiamo quelli veicolati da divinità o spiriti malefici ossia gli incubi. Nonostante ciò, le profondità speculative più recondite sono state scandagliate proprio considerando il sogno un fenomeno dell'individuo, o meglio, dell'anima individuale. Certo è che in un panorama come quello indiano, in qualsiasi epoca lo si analizzi, considerare l'individuo smarcato dall'ambiente sociale, religioso, geografico, epocale, cosmico e universale in cui vive e opera, a nostro parere non fa che rendere la comprensione dell'intero argomento difficilmente raggiungibile. Tale è una delle ragioni per cui la nostra analisi upaniṣadica è stata relegata ad altro capitolo (IV.I e IV.II) e, in luogo di essa, abbiamo posto un sostituto bipolare ovvero una breve analisi separata del sogno nei testi medici e in quelli astrologici. Questa stessa scelta è frutto di una leggera revisione della seconda fase di Stuhmann, secondo il quale questo momento deve essere considerato solo mantico. Lungi dall'essere in disaccordo, per maggiore chiarezza ci concentreremo sul solo *Atharvaveda Pariśiṣṭa* (68), testo in cui non vi è ancora una chiara differenziazione tra l'aspetto strettamente fisiologico e quello propriamente astrologico.

Per questo, sebbene il nostro indebitamento dalla ricerca di Stuhmann sia ragguardevole, il taglio è sensibilmente diverso, un rimpasto di un'idea già condivisa anche da chi vi scrive.

In ogni modo, secondo un già ampiamente collaudato *iter*, il primo passo verso lo studio di un argomento resta sempre l'analisi del termine di riferimento sia dal punto di vista grammaticale, sia da quello linguistico.

I.1: RIFLESSIONI LINGUISTICHE

Da tempo immemorabile l'essere umano ha vagheggiato a proposito della natura del fenomeno onirico e delle visioni a esso connesse. Ciò non poteva che avere un riverbero sul vocabolario e le espressioni proprie di questo campo semantico.

Vediamo, prima d'altro, come intende il termine *svapna*, “sogno”, la scienza linguistica ed etimologica.

Innanzitutto sarà d'uopo specificare che la radice \sqrt{svap} , da cui deriva appunto il termine *svapna*, ha due significati principali: “sognare” e “dormire”. Solitamente la radice può presentarsi in due forme al grado forte e accentato, lo *swep* delle lingue proto Indo-Europee (PIE) o al grado zero, come avviene nel sanscrito *svap*.¹

In un recente volume miscelaneo (“*The Indian Night. Sleep and Dreams in the Indian Culture*”), al quale faremo spesso riferimento, il professor Georges-Jean Pinault (2009: 225-259) ha scritto delle pagine importanti per lo studio linguistico comparativo dei termini indicanti sogno e sonno.

Pinault, per prima cosa, partendo dall'opera monumentale di R. L. Turner, “*A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*” (1966: 411, 777, 804), indica le due parole per indicare il sonno, il dormire: “*svapna*”² e “*nidrā*”.³ Accompagnati a questi due termini chiave troviamo vari composti o derivati, quali “*gāḍhanidrā*”, o “*suṣupti*” (lett.: “buon sonno”) entrambi indicanti il sonno profondo.

In ogni modo, nell'ambito vedico si devono isolare non meno di tre differenti e coesistenti radici per indicare il dormire e altri termini affini al campo semantico del sonno: $\sqrt{svap/sup}$, \sqrt{sas} ⁴ e $\sqrt{drā}$. La prima radice trova attestazione esclusivamente nel

¹ Satyajit Layek (1990: 8) mostra alcuni sinonimi indo-europei (IE) della parola sanscrita *svapna*: greco ἐν-ὕπνιον *en-ypnion*; latino *somnium*, sogno, antico inglese (OE) *swefn*, tedesco *schlaf* (“sonno”) e medio inglese (ME) *sweven*. Tendenzialmente, la variazione radicale fluttua tra questi due aspetti \sqrt{svap} e $\sqrt{sva-ap}$, quest'ultima indicherebbe però i soffi vitali (*prāṇa*). Altri studiosi (SURYAKANTA, 1989: 281) suggeriscono \sqrt{svap} = dormire (in seguito al *saṃprasāraṇa*, nel participio passato *sup-tā*): IE **svepnos*, antico norvegese *svefn*, latino *somnus* (forme piene) e le forme ridotte del vedico *sup*, greco ὕπνος con la riduzione vocalica della semivocale (*saṃprasāraṇa*): *v > u* (PINAULT, 2009: 242-246). Un'altra possibilità è fornita da N. Verma (1991: 427) *Svā* = indicherebbe i soffi vitali: quando un uomo si riposa e anche i suoi soffi vitali si riposano, quella condizione si dice sogno. Egli continua citando l'IE **swapnos*, il greco ὕπνος, l'irlandese *suān*, l'antico inglese *swefen*, il latino *somnus*, il lituano *sāpna-s*, il lettone *sāpnis*, *sāpns*, il tochario *aspan* e il russo *spat*.

² Il termine è di genere maschile e seconda che si presenti con gradi apofonici zero, si rende il sostantivo un aggettivo verbale “*supti*” al femminile o “*supta*” al neutro; in pāli e prakṛta 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 come eufemismo di “morto” (PINAULT, *ibid.*: 225). Si veda anche il contributo di Nalini Balbir al volume succitato (BALBIR, 2009: 104).

³ *Nidrā* è invece sostantivo femminile i cui corrispondenti pāli e prakṛta sono rispettivamente “*niddā*” e “*ṇiddā*” (IBID.).

⁴ Numerosi riferimenti all'uso vario delle due radici appaiono nell'opera di Pinault (2009: 235-239): ṚV I.29.3-4, I.117.5, I.124.4 e 10, I.134.3, I.135.7, I.161.13, IV.19.13, IV.51.3 e 5c, VII.18.14, VII.55.2-8, VIII.97.3.

R̥gveda (RV, WHITNEY, 1997 [1885]: 184; MAYRHOFER, 1986-2001, vol. II: 712). Per esempio, in RV VII.55.2-8 e I.29.3ab, abbiamo varie alternanze della prima e della seconda delle radici proposte.

La radice $\sqrt{drā}$ (*drai* se presa la forma del presente), priva del preverbo (*upasarga*, solitamente *ni* e *ava*) è molto rara e attestata solamente nelle forme del presente e futuro (MAYRHOFER, 1986-2001, vol. I: 757-758). In vedico la si ritrova solo dopo il R̥V, in forme del presente “*drāti*”, ottativo “*ni-drāyāt*”, participio medio “*-drāṇā*” e futuro “*drāsyati*”. Nonostante ciò abbiamo un riferimento nel R̥V (VIII.48.14) della radice, usata però nella sua forma sostantivale, cioè come *ni-drā*.⁵

Nel sanscrito epico si trovano comunemente forme tipo *drāyate* (passivo: “è dormito”, “si dorme”), *dadrau* (perfetto attivo “dormì”) e *didrāsati* (desiderativo presente: “desidera dormire”); abbiamo inoltre la forma accompagnata dal prefisso rafforzativo *ni*, successivamente inseparabile, con un presente di decima classe tematica *nidrāyati* (pālī: *niddāyati*). Proprio questa forma verbale con *upasarga*, getta le fondamenta per il *nomen agentis* più noto: *ni-drā*, già attestato nel R̥V. In seguito si predilige l’uso nominale della radice, accompagnato da radici indicanti movimento, soprattutto \sqrt{gam} : *nidrām gacchati*, “egli va a dormire”, “egli penetra nel sonno”, ecc. Comunque, il modo più accreditato di esprimere l’azione del dormire è con la radice \sqrt{svap} (WHITNEY, 1997: 201; MAYRHOFER, 1986-2001, vol. II: 791) con un presente alternato di sesta “*svapati*” (passivo: “*supyate*”) e seconda classe “*svapiti*” (PINAULT, 2009: 226).

La nozione di sogno, invece, trova comunque la sua modalità prediletta d’espressione con una delle stesse radici che intendono il sonno e il dormire: \sqrt{svap} , poiché non esiste una radice indipendente per indicare il “sognare”. Il termine maschile che ne deriva è “*svāpna*”. Il processo si esprime con la forma denominativa *svapnāyate* che significa anche “essere assonnato” o con locuzioni quali “*svapnam ālokate*”, “*svapnam ālokatyati*”, “vede un sogno”, che ricorda la forma vedica “*svapnam dṛś-*” da cui deriva il nome d’agente “*svapna-dṛś/dṛk*”, “colui che vede il sogno, il sognatore” e i sostantivi indicanti azione “*svapna-darśana*” o “*svapna-nidarśana*” e “*svapna-saṃdarśana*”.⁶

⁵ In AVSŚ VIII.1.13 abbiamo un altro esempio di uso della radice *drā*, accompagnata ad *ava*. Nella fattispecie abbiamo il participio medio *an-avadrāṇā-* “chi non sta dormendo” è coordinato con *a-svapnā-* “senza sonno”. Queste due parole corrispondono con un valore positivo a *jāgrvi-* “sveglio”.

⁶ Esistono espressioni analoghe in altre lingue dello stesso ceppo: nel greco omerico “*ὄναρ ἰδεῖν*” o nel latino arcaico del 28° frammento degli *Annales* di Ennio “*aliquid in somnīs vidēre*” (Pinault, 2009: 227). Per altre

Innumerevoli e fondamentali sono altresì le informazioni forniteci dal grande dizionario di San Pietroburgo di Otto Böhtligk e Rudolph Roth ([1855-1875] 1990, vol. VII: 1429-1433). Ivi la lista dei dati si svolge in tre punti: una prima sezione generica di fonti,⁷ una seconda serie di definizioni e riferimenti riguardanti “*traum*”, il sogno appunto,⁸ e una terza parte dedicata alle parole derivare e composte dal sostantivo *svapna*.⁹

Ancora, la famosa *editio princeps* del dizionario di V. S. Apte (1959, part III: 1738-1739) “*The Practical Sanskrit-English Dictionary*” riporta alcune informazioni tecniche riguardanti la radice *svap* e i suoi derivati primari (*kṛdanta*) e secondari (*taddhitānta*):

“-*Svap*: 2nd Pa (*svapiti, supta*; pass. *supyate*; desid. *suṣupsati*, rarely 1 Ub *svapati-te*): 1) to sleep, fall asleep, go to sleep: “*asajjātakiṇaskandhaḥ sukhaṃ svapiti gauṇaḍiḥ*” KP 10; “*itaḥ svapiti keśavaḥ*” BhP II.76; 2) to recline, repose, lay down, rest; 3) to be absorted in: “*svāpaṃ vāñcasi cen nirargalasukhe cetāḥ sakhe supyatām*”, Bv 4.19; Caus. *svāpayati-te* to

molto dotte indicazioni rispetto alle altre lingue IE, nelle quali si vede chiaramente la stretta relazione tra l'idea di dormire e sognare, si consulti ancora il saggio di Pinault (ibid.: 226-234).

⁷ La prima parte di citazioni listate nel *Sanskrit-Wörterbuch* è: *Uṇādisūtra* III.10 [“*kṛvṛjṛsidrupanyanisvapibhyo nit*”]; *Aṣṭādhyāyī* di Pāṇini III.3.91; *Amarakośa* I.1.2.36; *Trikāṇḍaśeṣa* III.3.270; Hemaçandra *Abhidhānacintamani* II.289; *Medinikośa* 22; Vopadeva 26.180; *Ṛgveda* I.120.12, II.15.9, VII.86.6 (*mantra* usato per la purificazione da una polluzione notturna di un *brahmacārin*, *Yājñvalkyasmṛti* II.181), VIII.2.18; *Atharvaveda* IV.5.7, VI.46.1, XVI.5.1; *Taittirīya Saṃhitā* I.2.14.5, V.5.10.4; *Nṛsimha Tāpanīya Upaniṣad* IX.126, 131; *Rāmatāpanīya Upaniṣad* 342; *Manusmṛti* I.57, 65, II.181, XII.33; la *Brhājñātaka Varāhamihira* S. 93.5; *Pañcatantra* III.9.6; *Caurapañcaśikha* 18; *Bhagavata Purāṇa* VI.17; *Raghuvaśamahākāvya* XII.70 ecc. Si veda anche il dizionario di Monier-Monier Williams (1280-1).

⁸ La seconda serie di riferimenti dal dizionario di Saint Petersburg è la seguente: *Trikāṇḍaśeṣa*, Hemaçandra *Abhidhānacintamani* (145, a, 14) e *Medinī Kośa* (*svapne bhayaṃ bhūrave mahyamāha*), *Ṛgveda* II.28.10, X.162.6; *Atharvaveda* VII.101.1, X.3.6; *Vajasāneyī Saṃhitā* XX.16; *Śatapatha Brāhmaṇa* III.2.2.23, XIV.7.1.19; *Kātyayana Śrauta Sūtra* XXV.11.20; *Āśvalāyana Gṛha Sūtra* III.6.5; *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* (col commento di *Śāṃkara*) 248 (?); *Chāndogya Upaniṣad* V.2.9; *Praśna Upaniṣad* IV.1; *Kauśitaki Upaniṣad* IV.19; *Nṛsimha Tāpanīya Upaniṣad* IX.125 e 131; *Aitareya Upaniṣad* I.3.12 (*svapno 'yam*); *Rāmatāpanīya Upaniṣad* 338; *Mahābhārata* III.16819.2497; *Rāmāyaṇa* II.69.1-2, 8 (Gorresio 71.1-2), II.88.5, II.91.73 (*yat svapne labhate vittam*), III.43.34, III.47.14, III.58.5, III.61.35, III.76.30, V.27.6, V.30.14; *Harivaṃśa* 11379; *Manusmṛti* XII.122; *Suśruta Saṃhitā* I.8.15, I.104.14, I.109.17; *Cāṇakya* IX.2.7; *Abhijñānaśakuntala* 137, 149; *Raghuvaṃśa Mahākāvya* XII.36; *Vikramorvaśīya* 29; *Meghadūta* 88, 95, 105, 110; *Brhājñātaka* di Varāhamihira S. 48.22, 8.22; *Kathāsaritsāgara* 2.3, 13.121, 18.241, 21.147, 23.3, 14 e 21, 31.12 e 26, 52.391, 54.201, 57.37, 119.95; *Rājātaraṃgiṇī* II.112, IV.100; *Prabodhacandrodaya* 16.17, 31.1; *Svapnavāsavadatta* 30 (*svapnacintāmaṇi* 31); *Dhūrtasamāgama* 92.15; *Bhāgavata Purāṇa* IV.29.34, XI.11.8, VII.14.4; *Pañcatantra* (? I.12.31 e 1.4.41) 134.6; *Vedāntasāra* 63 (*svapnād yathothhitāḥ*); *Vyutpatti/Mahāvvyutpatti* 154; ecc.

⁹ L'ultima è una lista di 14 termini, per lo più composti con la parola *svapna*, ma anche derivati da essa: **1)** *svapnajñ*: Pāṇini III.2.172, VII.1.19; *Amara Kośa* III.1.33; Hemaçandra *Abhidhānacintamani* 442; Vopadeva 26.161; *Mahābhārata* III.10648; *Bhṛṅgikāvya* VII.25. **2)** *Svapnajñāna*: *Cāṇakya* IX.2.8. **3)** *Svapnanaṃśana*: *Ṛgveda* X.86.21; *Nirukta* XII.28. **4)** *Svapnapramāṇava*: *Kathāsaritsāgara* 6.137, 72.103, 107, 112, 152. **5)** *Svapnamukhā*: *Atharvaveda* VII.100.1; *Kātyayana Śrauta Sūtra* 25.11.20. **6)** *Svapnayā*: *Aṣṭādhyāyī* di Pāṇini VII.1.39 e *vārtika*; *Atharvaveda* V.7.8 (*svapnyayā*); *Kauśitaki Upaniṣad* IV.15; *Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.5.1.19. **7)** *Svapnas* (su + a°) *Ṛgveda* X.63.3, X.78.1. **8)** *Svapnasthāna* (come sostantivo): *Kathāsaritsāgara* 32.68. **9)** *Svapnasthāna* (come aggettivo): *Nṛsimha Tāpanīya Upaniṣad* IX.125 e 133; *Rāmatāpanīya Upaniṣad* 338; *Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.7.1.14, 17, 19; *Chāndogya Upaniṣad* VI.8.1; *Kaṭha Upaniṣad* IV.4. **10)** *Svapnāntika*: *Cāṇakya* IX.2.8; *Vyutpatti* 110. **11)** *Svapnābhikaraṇa*: *Atharvaveda* V.5.7. **12)** *Svapnāy* (-yate, -yamāna): *Mahābhārata* VII.8381; *Harivaṃśa* 3940; *Bhāgavata Purāṇa* X.70.28. **12)** *Svapnālu*: *Suśruta Saṃhitā* I.323.12. **13)** *Svapne duḥsvapnyā*: *Atharvaveda* XVI.6.9. **14)** *Svapnyā*: *Atharvaveda* VII.101.1, ecc.

cause to sleep, rack to sleep – with *ava, ni, pra* o *sam*: to sleep, lay down: “*prasuptalakṣaṇaḥ*”, Māl. 7, “*vījyate sa hi saṃsuptaḥ*”, Ku. 2.42, “*tat prasuptabhujagendrabhīṣaṇaṃ vīkṣya dāśarathir ādada dhanu*”, R. 11.44.”

In seguito, la stessa opera fornisce una serie di altre definizioni, riferimenti e citazioni che vale la pena di riportare *tout court*:

“-*Svapnam*: 1) sleeping, dreaming, sleep; 2) numbness (of the skin), SuśruS.

-*Svapnaḥ* [*svap – bhāvam nak*]: 1) sleeping, sleep: “*akāle bodhito bhrātrā priyasvapno vṛthā bhavān*”, R 12.81, 7.61, 12.70, Ku 2.8; 2) a dream, dreaming: “*svapnendrajālasadrśaḥ khalu jīvalokaḥ*” ŚāntiP. 2.2, “*svapno na māyā na matibhramo nu*”, Ś 6.10, R 10.60; 3) sloth, indolence, sleepiness, Ms 9 (o 1).13, 12.33; 4) the state of ignorance (?): “*bhāvādvaitaṃ kriyādvaitaṃ dravyādvaitaṃ tathātmanaḥ/ vartayan svānubhūtyeha trīn svapnān dhunute muniḥ/*” BhP 7.15.62.

- In comp. -*antikam*: consciousness in dream; - *avasthā*: a state of dreaming; -*upama* (a): 1- resembling a dream; 2- urea or illusory (like a dream); - *kara, kṛta* (a): inducing sleep, soporific, narcotic; *gr̥ham, nīketanam*: a sleeping room, bed chamber: “*duḥkhena lokaḥ pakḥānivāgāt samutsukaḥ svapnanīketanebhyaḥ*”, BK 11.17; - *ja* (a): dreamt; - *tandritā*: languor produced by drowsiness; -*darśanam*: dream vision; -*drś* (a): dreaming; -*doṣa*: involuntary seminal discharge, polluctio nocturna; *dhīgamyā* (a): perceptible by the intellect only when it is in a state of sleep like abstraction: “*rukṃābhaṃ svapnadhīgamyā vidyāt taṃ puruṣaṃ parama*”, Ms 12.122; - *prapañca*: the illusion of sleep, the world appearing in a dream; -*vicāra*: interpretation of dreams; -*śīla* (a): disposed to sleep, sleepy, drowsy: “*na cāti svapnaśīlasya jāgrato naiva cārjuna*”, BG 6.16; -*sṛṣṭi* (f): the creation of dreams or illusions in sleep.

-*Svapnaja*: sleepy, sleeping, drowsy: “*ahaṃ svapnak prasādena tava vandārubiḥ saha*”, BK 7.25.

-*svapnayā, svapnyayā* (ind.): in dream: “*sa yataitat svapnayā carati*”, BṛUp II.1.18.

-*svapnālu*: sleepy, drowsy.”

Certamente, dopo aver riportato per intero la serie di esempi e riferimenti di Apte, non ci resta che presentare il punto di vista dei grammatici indiani.

Secondo il *Dhātupāṭha* (n. 1839) la radice (*dhātu*) si presenta nella forma “*ñīsvap śaye*” (2.57, TRIPĀṬHĪ B. P., 1984: 546-547) esclusivamente nella sua forma con presente

della seconda classe (*adādiganaḥ*).¹⁰ Pāṇini, nel *sūtra* della sua *Aṣṭādhyāyī* (A, III.3.91) “*svapo nan*”, indica precisamente che alla radice *svap* si unisce il suffisso (*pratyaya*) *nan* nel significato proprio della radice stessa (*bhāvārtha*), che dopo le dovute elisioni si riduce a *na*, arrivando alla forma *svapna*, che in seguito al processo proprio dell’assegnazione delle desinenze (*prātipadikakārya*) arriva al morfema (*pada*) definitivo *svapnaḥ* (TRIPĀṬHĪ R. N., 1987: 27).

Il celebre dizionario¹¹ dei sinonimi sanscriti, l’*Amarakośa* (AK, I.7.36b),¹² ci offre una folto gruppo di parole dallo stesso significato: *svapanam*, *svāpaḥ*, *suptiḥ*, *suṣuptiḥ*, *śayanam*, *saṃprasādaḥ*, *nidrā*.¹³ Il testo dell’AK non pone però alcuna linea di demarcazione tra sogno e sonno, anzi, sembra che l’ago della bilancia penda dalla parte della resa della parola *svapna* come sonno.¹⁴

Comunque, prima di procedere alla trattazione vera e propria sarà il caso di proporre anche qualcuna delle delucidazioni semantiche (*nirvacana/ nirukti*),¹⁵ ossia quel genere di assonanze atte a spiegare termini particolarmente criptici che si ritrovano nelle scritture, soprattutto vediche, non basandosi solo sull’etimologia, ma anche sul valore simbolico ed evocativo delle singole sillabe che compongono la parola in esame.

¹⁰ Esistono tre letture del presente indicativo (*laṭ*) della radice: *svāpiti* e *svāpatti* e *svapātti* (*Aṣṭādhyāyī*, A VI.1.188). L’accento acuto (*udātta*) è opzionalmente sulla prima sillaba quando vi è una terminazione personale, mentre segue *svap* quando vi è una desinenza legata a un tempo *sārvadhātuka* iniziante per vocale, fermo restando che la vocale non sia relativa al *pratyaya* *iṭ*.

¹¹ Due opere monumentali che di certo non possono essere taciute sono lo *Śabdakalpadruma*, (Rādhākāntadeva, vol. 5, 1987 [1835]: 470-473) e il *Vācaspatyam* (Tarkavācaspati Tārānātha, vol. 6, 2006 [1853-1884]: 5378-5381). Il primo elenca questa serie di riferimenti: *Suśruta Saṃhitā śarīrasthāne*, 4 *adhyāya*; anche *Medinī Kośa*; per *susvapna*: *Brahmavaivarta Purāṇa*, *Śrīkṛṣṇajanma khaṇḍa*, *susvapnapradarśanam* 77 *adhyāya*; 70.1-18; cap. 63 e 82; *Vāgbhaṭṭa*, *Śarīrasthāne* 6 *adhyāya*. Si veda anche *Brahmavaivarta Purāṇa*, *Śrīgaṇeśa khaṇḍa*, 33 *adhyāya* 33, 34; *Devī Purāṇa adhyāya* 22; *Kālikā Purāṇa puṇyābhīṣeka adhyāya* 87; *Matsya Purāṇa adhyāya* 242. La seconda opera, *Vācaspatyam*, riporta: “*svapa*, *bhāve nan*; *nidrāyām*; *śayane*; *mānasikajñānabhede*; *darśane*”; poi indica solo i passi dal *Brahmasūtra* (BS) III.2.1-6 (*svapnadṛṣṭapadārthasya māyāmātratvam*) e del *Matsya Purāṇa* 242. Per il resto è pressoché identico allo *Śabdakalpadruma*.

¹² Si confronti anche con un altro dizionario, che ebbe grande successo anche per le sue dimensioni ridotte e le notevoli affinità con il ben più corposo e celebre AK, cioè il *Medinīkośa* (MeK, śa 22).

¹³ Il più autorevole commento all’AK (il cui verso preciso è: “...*syān nidrā śayanam svāpaḥ svapnaḥ saṃveśa ityapi*...”), la *Vyākhyānsudhā*, meglio conosciuta come *Rāmāśramī* di *Bhānuji Dīkṣita* aggiunge questi particolare tecnici: “... *syād iti. nidranam. ‘drā kutsāyām gatau’ (ā. pa. se.). ‘ātaś copa-’ (III.3.106) ityañ. nidranam, nindyate ‘nayā, iti vā. ‘ninder nalopāś ca’ (U. 2.17) iti rag, iti vā. ‘śīñ svapne’ (a. ā. se.) ‘bhāve lyuṭ’ (III.3.115). ‘śayanam surate nidrāśayyayoś ca napuṃsakam’ [iti me. 93/37]. ‘ñiṣvap śaye’ (a. pa. a.). ghañ (III.3.18). ‘svāpaḥ śayanandrayoḥ. sparśājñātāyām ajñāne’ [iti me. 102/12]. ‘svapo nan’ (III.3.91). ‘svapnaḥ svāpe prasuptasya vijñāne darśane pumān’ [iti me. 84.82]. *saṃveśanam. ‘viśa praveśane’ (tu. pa. a.). ghañ (III.3.18). ‘saṃveśaḥ svāpastrīratibandhayoḥ. ‘suptiḥ’ apy atra. [‘suptiḥ sparśājñātānidrāviśrambhe śayane striyām’ iti me. 59.72]. pancanidrāyāḥ ...”**

¹⁴ Si veda il paragrafo I.4.1 dedicato all’*Āyurveda*, in cui la CaS (*Sūtrasthāna* XI.35) e il commento di Cakrapāṇidatta talvolta intendano allo stesso modo i due termini come sinonimi (MURTHY, 2004: 197).

¹⁵ Yaska, nel suo *Nirukta* (XII.28, 37), riporta varie volte la parola *svapna*, senza purtroppo darne un’etimologia (LAYEK, 1990: 9).

Tra le tante derivazioni possibili soprattutto nel significato legato al sonno, ne proponiamo alcune, sulle quali torneremo anche in seguito (VERMA, 1991: 427; VAIDIKA, 2003: 227-230).

La prima che proponiamo e, per noi, la più significativa è nella ChU VI.8.1:

“yatrāitat puruṣaḥ svapiti nāma satā somya tadā saṃpanno bhavati svam apīto bhavati tasmād enaṃ svapitīty ācakṣate svam hy apīto bhavati ...”

“O caro, quando quell’essere dorme allora è dotato di essere, è immerso in sé, perciò lo si indica come *svapiti*, infatti è immenso (*apīta*) in sé stesso (*svam*) ...”

In questa circostanza il passo sembra più riferirsi a un sonno privo di sogni, profondo e inattivo, ove non funzionano più né i sensi, né la mente. Sempre in ChU (VI.8.1) il veggente Uddālaka Āruṇi spiegando al figlio Śvetaketu la terza condizione di *ātman*, il sonno profondo (*suṣupti*) usa entrambi i termini: *svapnānta* e *svapiti*: “*uddālako hāruṇiḥ śvetaketuputram uvāca svapnānta me somya vijānīhīti ...*”, “Uddālaka Āruṇi un tempo disse al figlio Śvetaketu: ‘O caro, apprendi da me la verità riguardante il sonno’ ...”¹⁶ Per di più, in questa stessa sede il Sé sarà chiamato *catuṣpād*, “dai quattro quarti”, analogamente a *Māṇḍūkya Upaniṣad* (MāU 2): “... so ’yam ātmā catuṣpād ...”, “... Quello è questo Sé dai quattro quarti ...”

Nella condizione di sogno, la creazione onirica avviene per mezzo della mente, tuttavia nel sonno senza sogni, il *puruṣa*, abbandonata la condizione individuale di *jīva* dovuta alla commistione con l’aggregato psico-fisico, qui ritrova la sua natura propria di *sat*, che è suprema verità, perciò è *svapiti*. Questo appellativo ha da leggersi come *svam* = *ātmānam*, il Sé, *apītaḥ* = *prāptaḥ*, è ottenuto. Così Uddālaka intende dire che durante *suṣupti* il *jīva*, poiché attinge la natura dell’essere (*sadrūpa*), è chiamato *svapiti*. Questa condizione di *suṣupti* si ha con lo sforzo compiuto in veglia. Durante la veglia l’uomo, fruendo degli oggetti mediante i sensi e la mente, rimane costantemente attivo, ciò lo stanca (BrU I.5.21): “... *śrāmyati eva vāk śrāmyati cakṣuḥ śrāmyati śrotram ...*”, “... [Durante lo stato di veglia] la parola si stanca, si stanca la vista e si stanca l’udito ...”

¹⁶ L’opinione di Śaṃkarācārya (Ś), come vedremo nei capitoli seguenti, è differente da quella di alcuni dei traduttori moderni. Egli, nel suo commento ad ChU VI.8.1, interpreta il composto *svapnānta* come “la realtà del sogno”, cioè “la condizione di sogno”. Il termine *svapnānta* si trova ripetuto in anche altre *Upaniṣad* (U) maggiori, per un totale di sei volte (JACOB, 1963 [1891]: 1060), con lo stesso significato.

Analoghi a questi sono alcuni passaggi dello *Śatapatha Brāhmaṇa* (ŚB X.5.2.11, 14-15) (HAMŚARĀJA - BHAGAVADDATTA, 2002 [1926]: 622-623). Seppure anch'essi tendono a spiegare più da vicino *svap* e le sue derivazioni come *svapiti* e altre, nel senso proprio di sonno profondo. Riteniamo, tuttavia, di proporli per la loro grande importanza, anche nello sguardo d'insieme che in tutta la tesi intendiamo far emergere:¹⁷

“tau hṛdayasyākāśaṃ pratyavetya. mithunībhavatas tau yadā mithunasyāntaṃ gacchato 'tha haitat puruṣaḥ svapiti ...// 11 //”

“Quei due [esseri negli occhi]¹⁸ essendo discesi nello spazio del cuore, questi due si uniscono. Quando giungono alla fine del loro unione, allora l'uomo dorme ... (11).”

“eṣa u eva prāṇaḥ. eṣa hīmāḥ sarvāḥ prajāḥ praṇayati tasyaite prāṇāḥ svāḥ. sa yadā svapiti athainam ete prāṇāḥ svāḥ apiyanti. tasmāt svāpyaya¹⁹ svāpyayo ha vaitaṃ svapna ity ācakṣate. paro 'kṣaṃ, paro 'kṣakāmā hi devāḥ// 14 //”

“Questi²⁰ è in verità il soffio vitale; questi infatti conduce avanti tutte queste creature: questi soffi vitali sono suoi. Quando egli è assopito, allora questi suoi soffi vitali lo penetrano. Per questo [egli è chiamato] ‘penetrato dai suoi’ (*svāpyaya*): *svāpyaya* è certamente quello che chiamano sonno (*svapna*), oltre l'occhio. Le divinità amano quanto è celato (14).”²¹

¹⁷ Comunque, per una panoramica completa dell'uso del termine *svapna* nelle U si veda l'insostituibile opera del colonnello Jacob (IBID.). Comunque torneremo su questi argomenti nello specifico al capitolo 4.

¹⁸ I due *puruṣa* ai quali si fa riferimento sono quello risiedente nell'occhio sinistro, nominato in ŚB X.5.2.8: “... yaś ca savye 'kṣan puruṣaḥ ...” e quello che sta nell'occhio destro: “... yo' yaṃ dakṣiṇe 'kṣan puruṣo...” (ŚB X.5.2.9).

¹⁹ Il termine *svāpyaya* andrebbe qui come “quando i soffi vitali si riposano”, ricordandoci del riferimento a *svā* nel senso di *prāṇa*.

²⁰ Il *puruṣa* qui nominato è quello di ŚB X.5.2.13, che sta nell'occhio destro e che è la morte stessa: “... sa eṣa eva mṛtyuḥ ... yo' yaṃ dakṣiṇe 'kṣan puruṣas ...”

²¹ Naturalmente la traduzione qui proposta è mutuata da Julius Eggeling (1995 [1885], vol. 4: 370-372), con qualche minima variante. La datata, ma sempre corretta traduzione menzionata recita così al passo 15: “And when he is asleep, he does not, by means of them, know of anything whatever, nor does he forms any resolution with his mind, or distinguish the taste of food with (the canne of) his speech, or distinguish any smell with (the canne of) his breath; neither does he see with his eye, nor hear with his ear, for those (vital airs) have taken possession of him, whilst being one only, he (the men in the eye) is numerously distributed among living beings: whence the Lokamprinā (represenyng the man in the sun), whilst being one only (in kind), extends over the whole altar: and because he (the man in the eye) iso ne only, therefore (the Lokamprinā) is one.” Si veda anche il passaggio della prima sezione (*pūrvabhāga*) del *Gopatha Brāhmaṇa* (GoB II.2) dell'*Atharvaveda* (AV) che menziona il sonno prolungato e inerte simile a quello dei boa, come uno dei sette difetti mentali che lo studente *brāhmaṇico* (*brahmacārin*) dovrebbe domare: “... ajagaraṃ svapnaḥ ...”

Nel sonno profondo tutte le facoltà sensoriali (*indriya*) si riassorbono nel *prāṇa*,²² che rimane costantemente attivo e mantiene il corpo in vita. In questo momento il *jīva* ritrova la sua natura essenziale di *sat*, cosa che egli compie al fine di allontanare le pene relative al mondo di veglia e a quello di sogno.

Vediamo ancora un passaggio analogo della stessa tradizione di *Yajurveda* (ŚYV) bianco (*śukla*), testimoniato dalla BṛU (II.1.17):

“yatraiṣa etat supto 'bhūd ya eṣa vijñānamayaḥ puruṣas tad eṣāṃ prāṇānāṃ vijñānena vijñānam ādāya ya eṣo 'ntarhṛdaya ākāśas tasmiñ chete. tāni yadā gṛhāṇaty atha haitat puruṣaḥ svapiti nāma. tadgṛhīta eva prāṇo bhavati. gṛhītā vāg. gṛhītaṃ cakṣuḥ. gṛhītaṃ śrotraṃ. gṛhītaṃ manaḥ.”

“Lì dove questo che fu assopito, quell'essere sostanziato d'intelletto, avendo radunato il potere cognitivo di questi soffi insieme alla cognizione, quello che è all'interno del cuore, cioè l'etere, in quello riposa. Quando egli li [= i soffi] trattiene allora si dice che quest'uomo dorme: il soffio è dunque da lui trattenuto, la parola è trattenuta, la vista è trattenuta, l'udito è trattenuto, la mente è trattenuta (17).”

Terminiamo questa sezione sulle derivazioni tradizionali legate alla radice $\sqrt{\text{svap}}$, nella sua funzione *svapiti*, con un breve passaggio dialogico della *Praśna Upaniṣad* (PrU IV.1-2). La domanda posta al venerando saggio Pippalāda viene da Sauryāyaṇī Gārgya:

“atha hainaṃ sauryāyaṇī gārgyaḥ papraccha. bhagavann etasmin puruṣe kāni svapanti ... // 1 //”

“Poi Sauryāyaṇī Gārgya gli chiese: ‘O Signore, chi sono quelli che dormono in questo essere’ ... (1).”

“... yathā gārgya marīcayo 'rkasyāstaṃ gacchataḥ sarvā etasmiṃs tejomaṇḍala ekībhavanti tāḥ punaḥ punar udayataḥ pracaranti evaṃ ha vai tat sarvaṃ pare deve manasy ekībhavati. tena tarhy eṣa puruṣo na śṛṇoti na paśyati na jighrati na rasayate na spr̥ṣate nābhivadate nādatte nānandayate na viśjate neyāyate svapītīty ācakṣate// 2 //”

²² Si confronti con il famoso episodio narrato in ChU V.1, riguardante la superiorità (*jyeṣṭhatva*) e preminenza (*śreṣṭhatva*) del soffio vitale (*prāṇa*) su tutte le altre facoltà, molto simile all'apologo raccontato ai plebei dal Tribuno Menenio Agrippa in occasione della secessione sul colle Aventino (493 a. C.).

“... Come, o Gārgya, i raggi solari, quando il sole tramonta tutti si riuniscono in questo cerchio di luce e quelli [stessi] quando il sole sorge si propagano, allo stesso modo tutto questo si unisce nella mente, la divinità suprema. Per tale ragione, allora, quest’essere non ode, non vede, non odora, non gusta, non tocca, non parla, non prende, non prova piacere [sessuale], non evacua, non si muove: lo chiamano ‘egli dorme’ (*svapiti*) (2).”

In questo caso vi è una bella metafora dei raggi solari come i sensi, che quando tramontano, cioè quando la mente si assopisce, questi tutti si riuniscono in essa, che ne è la scaturigine. Ivi l’anima individuale è *svapiti*, nel sonno profondo ossia sperimenta la completa immersione in Sé.

I.2: LA PRIMA FASE: IL SOGNO NEL VEDA

Pare ora il caso di iniziare la vera e propria trattazione relativa a questo capitolo, ossia mostrare come da una fase vedica (o meglio ṛg-vedica) originaria, in cui il sogno era principalmente visto come fenomeno da cui difendersi, per lo più nefasto poiché brutto sogno o addirittura incubo (*duḥsvapna*), attraverso la fase interpretativa e mantica, passando per le ragioni fisiche e fisiologiche (*adhibhautika*) del sogno, legandole poi a quelle astrali e dell’intero mondo (*adhidaivika*), per giungere alle sottili e rarefatte altitudini delle riflessioni legate al sogno come entità ontologica, da leggersi con la lente della teoria della conoscenza, il cui scrutinio ha però fini unicamente metafisici.

Vedremo ora, purtroppo in modo molto superficiale e sintetico, le sfaccettate vicissitudini che condussero gli indiani a spingersi sempre più in profondità nell’analisi del fenomeno onirico.

Certo è che l’inizio di questo sentiero nella letteratura prettamente vedica non può che trovarsi nella raccolta (*saṃhitā*) del *Ṛgveda* (RV),²³ passando poi attraverso le

²³ Satyajit Layek propone alcuni dati interessanti, anche se in un futuro sarebbe il caso di valutarli ulteriormente. Effettivamente, il suo volumetto è spesso di sensibile aiuto, anche se troppo gravemente superficiale e, talvolta, pure scorretto. In ogni modo è ottimo piede d’appoggio per tutta questa tesi. Nel *Ṛgveda* la parola *svapna* appare 40 volte come nominativo singolare (sing.), 10 come accusativo sing., 6 come strumentale sing., 9 come dativo sing., una come genitivo sing. e 13 come locativo sing. e una come locativo plurale. L’autore aggiunge le medesime note per i *Brāhmaṇa*: 6 nominativo sing., 6 accusativo sing., 2 strumentale sing., 1 dativo sing., 1 ablativo sing., 2 locativo sing., per un totale di 18 riferimenti (LAYEK, 1990: 8).

altre *Samhitā* e i *Brāhmaṇa*, per sublimarsi all'alba della speculazione con le *Upaniṣad* più antiche.

Nel panorama più antico leggiamo comunque di sogni molto simili a quelli che l'uomo ordinario esperisce anche tutt'oggi, siano essi aspirazioni, trasfigurazioni o visioni fantastiche come anche "sogni proibiti". Tuttavia, se l'esperienza in sé non appare sostanzialmente differire, l'interpretazione del fenomeno sembra davvero difforme. *In primis* non si deve scordare che la tendenza indiana fu, fin dagli albori, a voler correlare il sogno alla veglia.

Nel periodo vedico il sogno e l'esperienza onirica *in toto* era sentita come un mondo parallelo colmo di vita e realtà (ESNOUL, 1959: 214). Sembra che il sognatore vedesse nei sogni sé stesso come la persona attivamente agente, l'autore stesso delle azioni, accettandone le conseguenze, soprattutto quelle derivanti dalle trasgressioni oniriche, come riverbero nella sua vita quotidiana di veglia. Questo genere di trasgressioni sono appunto lo sbilanciamento di equilibri e regolamenti propri della società vedica, come la rottura di voti (*vrata*), la menzogna (*asatyavadana*), oppure sogni erotici in cui ci si congiungeva con colei o colui con cui non si avrebbe dovuto (*agamyagamana*). Il pericolo derivante da ciò, ovvero i risultati e le conseguenze del sogno proibito o dell'incubo (*duṣvāpn̄ya*) causano un vero e proprio danno all'individuo con i suoi molteplici strascichi, in quanto tali frutti indesiderati (*aniṣṭa*) si avvinghiano al sognatore e al suo *entourage* domestico. L'unica risposta a tutto ciò erano dei rituali precisi e mirati.²⁴

Le sei menzioni del ṚV della parola *svapna* come sogno e come sonno, sono molto simili a quelle dell'AVS. Certo è che nel ṚV la connotazione che si dà al sogno è solitamente negativa, soprattutto nell'unico riferimento presente nei cosiddetti "family books" del ṚV (dal II al VII *maṇḍala*).²⁵ Importante anche la caratteristica impropria del sonno mattutino, che assale l'uomo nel momento migliore per compiere i riti e lo costringe a destarsi quando già il sole è alto. Le due radici di cui abbiamo

²⁴ Sebbene centrato su un periodo ben più recente, vorremmo attrarre l'attenzione su un interessante articolo che delinea alcuni esempi di rottura di voti e le conseguenti espiazioni (*prāyaścitta*), come trattate nei *dharmaśāstra*, quali la *Manusmṛti* e altri, compresi i commentari più autorevoli. Il contributo in questione è parte del volume già citato "The Indian Night" ed è di Jean Fezas (2009: 173-191) e s'intitola "Dreams and Transgression in the Sanskrit Prescriptive Texts".

²⁵ Questa concezione prettamente negativa del sogno, come qualcosa venuto per arrecare danno, spedito dai nemici, chiarisce il perché della grande abbondanza di formule e inni la cui unica funzione era l'allontanamento e la distruzione dei sogni nefasti e dei loro effetti indesiderati, conosciuti col nome etichetta di *duḥsvapnaghna*, *duḥsvapnanāśa* o *duḥsvapnanāśana*: AVSŚ VI.46, VII.100, VII.101, XVI.5, XIX.56, XIX.57 e AVSP II.37, ecc. La grande attenzione nei confronti della cura dei sogni da parte dei saggi atharvanici è cifra di come il sogno, o meglio l'incubo, fosse considerato alla stregua di una malattia, un avvelenamento, uno squilibrio da allontanare e spedito al mittente (Si veda la nota n. 55).

accennato, \sqrt{sas} e \sqrt{svap} nelle loro forme derivate, sembrano riflettere un'opposizione tra ciò che oramai è sopito e quanto è desto per pregare e sacrificare.²⁶ Esiste una forte relazione tra il sonno e le connotazioni più oscure delle tenebre, ossia il caos e la dissoluzione. Si noti che in ṚV VII.55.7-8 utilizzano la radice \sqrt{svap} al causativo, (al presente *svāpáyati*, all'aoristo *siṣvapah*), col significato di "far dormire", "lasciar dormire". Il termine è spesso utilizzato in senso eufemistico traslando l'idea di lasciar dormire affinché il dormiente più non si levi, muoia (ṚV II.15.9 e X.86.21, PINAULT, 2009: 250-251).

Accanto a quanto detto, va pure ricordato che il sognatore vedeva sé stesso come oggetto passivo di esseri onirici, siano stati essi divini e celesti o demoniaci e oscuri, i quali agendo dall'esterno erano in grado di visitarlo o, addirittura, possederlo durante la sua fase onirica. Comunque sia, questo genere di sogni profetici o divinatori convogliano messaggi nei quali gli esseri divini, assunte le spoglie di amici, parenti o familiari, impartiscono consigli provvidenziali oppure imbrogliano e architettano malefici.²⁷

Queste brevi informazioni ci convincono del fatto che spesso, oltre al carattere oracolare e divino di alcuni rari messaggi onirici, vi è una vivida possibilità che il messaggio sia veicolato da esseri demoniaci, tutt'altro che inclini al bene del sognatore. Tra le varie funzioni di quest'ultimo genere di sogno vi è quella espletata nei sogni lascivi ed erotici, che erano interpretati come l'azione di queste esogene entità malvagie al fine di concupire, turbare e volgere il sognatore alla sfera del proibito, avendone in cambio, per esempio, una *polluctio nocturna*.

Viste queste premesse, non sarà fuori posto affermare che in principio l'interpretazione e la mantica legata a *svapna* fu oltretutto un timoroso tentativo di decifrare le parole e le azioni di queste esogene entità oniriche e le loro variegata trasformazioni.

Un problema significativo che si trovarono a dover affrontare gli interpreti e vati delle esperienze oniriche fu di certo il come comprendere se le visioni in sogno fossero da considerarsi propizie o infauste. Questo determinò una particolare traiettoria dell'interpretazione mantica e divinatoria dei sogni. Per prima cosa si cominciarono a indagare le condizioni retrostanti alla produzione di determinati

²⁶ Sul carattere dei dormienti si leggano ṚV I.124.10, I.135.7, IV.51.3, VII.97.3. Solitamente, l'essere vigile e sveglio così come il ridestarsi si esprimono con le radici \sqrt{budh} e \sqrt{jar} . Quest'ultima presenta un tema raddoppiato con un grado forte e uno debole *jāgāra/jāgr* (PINAULT, 2009: 250).

²⁷ Per i dati fin qui forniti ricordiamo le analogie molteplici con i poemi omerici, nei quali il sogno ha uguale importanza divinatoria.

sogni, quali lo stato fisico e psichico, nonché il quadro medico del sognatore, il suo *status* sociale e la sua situazione specifica di vita. Tutto ciò fu perpetrato per ottenere, mediante un processo di esclusione, le necessarie e dovute indicazioni per l'interpretazione dei sogni più vivi e impressionanti. Tra i sogni più importanti ricordiamo quelli avuti durante le fasi di partecipazione o commissione di determinati rituali e sacrifici, i quali erano letti come veri e propri oracoli in relazione a quesiti posti in precedenza, oppure risultavano determinanti nel convogliare decisioni finali riguardo ad altri rituali o iniziazioni. Questo stesso genere di svolta dell'oniromanzia, fu, ed è tutt'ora, utilizzato in ambito tantrico, per indirizzare sia il maestro, sia il discepolo verso le scelte più corrette.

Un paio di chiari esempi opposti di quest'aspetto si hanno nella ChU (V.2.8/ o 9)²⁸ dove si dice che quando qualcuno è impegnato nella celebrazione di un rito solenne al fine di ottenere dei benefici, se allora vede in sogno una donna, allora il suo rito avrà successo. Oppure in *Aitareya Āraṇyaka* (AiĀ III.2.4), si elencano i segni che preannunciano la morte, uno dei quali è vedere in sogno un uomo scuro con denti neri. Insieme a ciò vi è anche l'indicazione del rito riparatore per evitare gli effetti nefasti del sogno:

“... *yadā karmasu kāmyeṣu striyaṃ svapneṣu paśyati. samṛddhiṃ tatra jānīyāt tasmin svapnanidarśane tasmin svapnanidarśane ...*”

“... Quando qualcuno vede nei sogni una donna, durante i riti per ottenere [la soddisfazione di] un desiderio, allora riconosca in ciò il successo, in quella visione di sogno, in quella visione di sogno ... (V.2.8/ o 9).”

“... *athā svapnāḥ.*²⁹ *puruṣaṃ kṛṣṇaṃ kṛṣṇadantaṃ paśyati sa enaṃ hanti varāha enaṃ hanti markāṭa enaṃ āskandayaty āśu vāyur enaṃ pravahati suvarṇaṃ khāditvāpagirati madhv aśnāti bisāni bhakṣayaty ekapūṇḍarīkaṃ dhārayati kharair varāhair yuktair yāti kṛṣṇāṃ*

²⁸ In talune edizioni del testo risulta come V.2.8, per esempio nei testi della Gītā Press, ma nell'edizione di Olivelle è V.2.9. Questi due passaggi testuali saranno in seguito utilizzati da Ś nel suo commento ad BS II.1.14, come vedremo nel capitolo 5: “*yadā karmasu kāmyeṣu striyaṃ svapneṣu paśyati. samṛddhiṃ tatra jānīyāt tasmin svapnanidarśane*’ [ChU V.2.8/9] *ity asatyena svapnadarśanena satyāyāḥ samṛddheḥ pratipattiṃ darśayati. tathā pratyakṣadarśaneṣu keśucid ariṣṭeṣu jāteṣu ‘na ciram iva jīviṣyatīti’...*” Interessante è anche ChU VIII.10.1.

²⁹ Il termine *svapna* appare anche in due *Āraṇyaka*: nell'*Aitareya* due volte e in *Śāṃkhyāyana*, quattro volte. Gli *Āraṇyaka* del *Ṛgveda* contengono una lista di sogni e dei loro significati, così come dei *pratyakṣadarśanāni*, “scene viste con i propri occhi”: AiĀ III.2.4; *Śāṅkhāyana Āraṇyaka* (SāĀ) VI.2, XI.3; *Kausika Sūtra* XLVI.9 ecc. (MACDONELL - KEITH, 1995 [1912], VOL. 2: 493). In AiĀ (III.2.4, 16-18) e SāĀ (XI.3) il sogno è un simbolo, ossia un indicatore di eventi futuri. Il primo passaggio insegna che se il sognatore vede qualcosa di simbolico in un sogno, a causa di quel contenuto, in futuro può accadere qualcosa di fausto o infausto (LAYEK, 1990: 13).

*dhenum kṛṣṇavatsām naladamālī dakṣiṇāmukho vrājayati. sa yady eteṣām kimcit paśyed upoṣya pāyasaṃ sthālīpākam śrapayitvā rātrīsūkta³⁰ pratyrcam hutvānyenānnena brāhmaṇān bhojayitvā carum svayaṃ prāśnīyāt ...*³¹

“... Ora i sogni. Colui che vede un uomo nero, con denti neri e questi lo uccide; [quando] lo uccide un cinghiale; una scimmia salta su di lui; il vento lo trasporta velocemente via; dopo aver ingoiato dell'oro lo sputa; mangia del miele; si ciba di germogli; porta un solo loto; se ne va con degli asini e cinghiali; con una ghirlanda di fiori [rossi] *nalada* (*Hibiscus Rosa Sinensis*) egli, diretto verso il sud, conduce una vacca nera, con un nero vitello.³² Se costui vedesse qualcosa tra queste [elencate], dopo aver digiunato [quel giorno], avendo fatto cuocere del riso nel latte in un piatto di terracotta e averlo oblato [nel fuoco] con ogni strofa³³ dell'inno alla notte (*rātrīsūkta*) e con dell'altro cibo avendo fatto mangiare dei *brāhmaṇa*, egli stesso si cibi delle focacce sacrificali ...”³⁴

Questa è per noi la prima delle tre fasi attraverso le quali dovette passare lo studio del sogno e la riflessione su di esso (*svapnavicāra*) nel periodo più arcaico della storia letteraria e del pensiero indiano. Prima di presentare brevemente le altre due, provvediamo a entrare più nello specifico di questa prima fase antica propria della letteratura vedica in quanto tale, nelle sue espressioni quali le *Samhitā*, i *Brāhmaṇa*, gli *Āraṇyaka* e le *Upaniṣad*, riservandoci di chiarire o leggere passaggi più sintetici e criptici mediante opere recenziori, come le due maggiori epiche e la letteratura purāṇica, forzieri immani di esperienze, esempi e trattazioni riguardanti il sogno.

Nelle *Samhitā* la parola *svapna* è usata in varie accezioni (BLOOMFIELD, 1990 [1906]: 1048-1049), nel senso sia di sonno generico,³⁵ sia di sonno profondo,³⁶ poi nel senso di

³⁰ RV X.127.

³¹ Alcuni passaggi del AiB qui citati sono molto simili *Mārkaṇḍeya Purāṇa* (40.1-33). In particolare si veda 40.27: “*uṣṭrarāsbhayānena yaḥ svapne dakṣiṇām diśam/ prayāti taṃ ca jānīyāt sadyomṛtyuṃ nareśvara/*”. Sempre nello stesso capitolo si elencano dei segni di avvicinamento della morte, tra i quali quelli narrati ai versi 15-20, 27, 29 e 31-33 riguardano i sogni.

³² Si noti che il cadavere di un *āhitāgni* deve essere abbiagliato con una ghirlanda di fiori *nalada* (KANE, 1977 [1962], VOL. IV: 203, n. 481); il sud è direzione dei *pitṛ* (ŚB I.2.5.17), cosicché il sogno indica una morte vicina (KANE, 1977 [1962], VOL. V, PART 2: 731, n. 1163).

³³ Keith (1995 [1909]: 254) indica il solo *mantra* 16 dell'inno X.127. Noi, invece, leggiamo con Sāyaṇa l'intera recitazione dell'inno a partire dalla prima formula, accompagnando a esse le oblazioni di latte, o, non dimentichiamolo, di riso cotto nel latte poiché *pāyasa* può avere entrambi i significati. Anzi, per evidenti ragioni fisiche, ossia per evitare lo spegnimento del fuoco potrebbe essere più indicata la resa come riso cotto nel latte.

³⁴ Esiste un passaggio parallelo in *Sāmkhāyana Āraṇyaka* (SāĀ VI.2). Non possiamo concordare con coloro che intendono qui e in AiĀ il termine *svapna* come sonno (LAYEK, IBID.), poiché ogni visione sarebbe menzionata non potrebbe verificarsi se non in sogno.

³⁵ Proponiamo alcuni passaggi nei quali, a nostro parere, la parola *svapna* indica decisamente il sonno (RV VIII.2.18): “*icchanti devāḥ sunvantam na svapnāya sprhayanti/ yanti pramādam atandrāḥ/*”, “Le divinità desiderano [l'uomo] che sacrifica per ottenere il *soma*, non [lo] desiderano per il sonno, [così] essi privi di pigrizia raggiungono l'ebbrezza.” Per Sāyaṇa *svapna* significa *svapnāvasthā* e anche il contesto indica che il

sogno (PINAULT, 2009: 235-254) e nel senso di entità o principio divino tutelare dell'attività onirica (LAYEK, 1990: 8).

Il più antico riferimento al sogno in quanto tale è proprio nel testo del ṚV, dove si descrive un incubo. Nonostante ciò, non appare chiaro se a far paura sia semplicemente l'esperienza e la possibilità di fare un brutto sogno o il contenuto del sogno, con la probabilità che esso si attui durante la veglia (DONIGER, 2005 [1984]: 36-37). Qui troviamo un esempio in un inno a Varuṇa (ṚV II.28.10), in cui il poeta canta in questo modo (PINAULT, 2009: 251-252; ESNOL, 1959: 214):

“yo me rājan yujyo vā sakhā vā svapne bhayaṃ bhīrave mahyam āha/
steno vā yo dipsati vṛko vā tvaṃ tasmād varuṇa pāhy asmān//”

“O re! Chiunque, sia esso un aiutante o un amico o chiunque altro, annuncia a me imparendomi che, in un sogno, ha colto un pericolo, ladro o lupo che intenda arrecarti danno, da ciò tu proteggici, o Varuṇa.”

In questa circostanza il testo intende come reali ambedue le paure rappresentate dal ladro o dal lupo, il cui pericolo è colto nel momento onirico. Ivi, le due condizioni sono poste sullo stesso piano, ciò che veramente si teme e da cui si chiede la salvaguardia è che la visione onirica del possibile attacco durante la veglia non si trasformi in realtà nella sfera della quotidianità (MACDONELL – KEITH, 1995 [1912], VOL. 2: 493).³⁷

Ancora quest'ambiguità è protagonista in ciò che potremmo chiamare sogno a occhi aperti e che ritroveremo trattato in epoca ben differente e con ben diverso taglio. Tuttavia quello che nelle opere vedāntiche sarà chiamato *jāgrtsvapna*, ovvero sogno mentre si veglia, fin dall'alba dei testi vedici assume le stesse tinte opache e

significato sia più plausibilmente sonno. Infatti, il sacrificatore non può spremere le piante per preparare la bevanda inebriante, se dorme. Lo stesso *mantra* appare in *Jaiminiya Saṃhitā* (III.7.9), *Kauthumīya Saṃhitā* (II.31) e AVS Ś (XX.18.3). Anche nel *Jaiminiya Brāhmaṇa* (I.98, II.363 e II.370) la parola *svapna* significa sonno. Lo stesso vale per lo *Śatapatha Br.* III.2.2.23, XII.9.2.2; *Upānayana Brāhmaṇa* e *Agnyādheya Brāhmaṇa* III: “*śva ādhāyamāna rātrīm jāgrati tamo vā andhaṃ svapnas tamaso eva enam andhaso muñcati śilpair gāyanti ...*” (LAYEK, 1990: 9-10).

³⁶ Esempi di questa funzione di *svapna* si hanno in ṚV II.15.9a, dove Grtsamadhya prega Indra dicendo che lui ha ucciso Camuri e Dhuni gettandoli in *svapna*: “*svapnenābhyupyā camuriṃ dhuniṃ ca jaghantha dasyuṃ pra dabhītimvaḥ*”, “Tu hai ucciso i *dasyu* Camuri e Dhuni avendoli ghermiti con il sonno profondo, proteggesti Dabhīti, ...” Qui Sāyaṇa interpreta il termine *svapna* con *dīrghanidrā*, un sonno prolungato. Qui *svapna* è impiegato come un'arma capace di tenere i demoni lontani dal sacrificio. Il sonno li assale acciocché essi non possano nuocere durante all'intero svolgimento del rito. Veṅkaṭamādhava commenta così: “*nidrām nidhāya svapnantam taṃ dasyuṃ hatavān asi*”, “Avendolo gettato nel sonno, tu hai ucciso quel *dasyu* mentre dormiva”. Wilson (1997 [1850-188], VOL. 2: 38) interpreta sonno profondo, in quanto in questa condizione la mente cessa di funzionare, rimane inattiva. Per questo il desiderio distruttivo dei demoni non può porsi in atto (IBID.: 9-10).

³⁷ In AVSŚ X.3.6 c'è un passaggio analogo, dove un brutto sogno viene identificato a una fiera selvaggia.

infide dell'ottundimento. Il ṚV (X.164.5) ancora, considera ciò come un male che si desidera capiti ai propri nemici:³⁸

“ajaiṣmād yāsanāma cābhūmānāgaso vayam/ jāgratsvapnaḥ saṃkalpaḥ pāpo yaṃ dviṣmas taṃ sa ṛcchatu yo no dveṣṭi taṃ ṛcchatu//”

“Noi abbiamo conquistato oggi, abbiamo vinto, divenimmo privi di colpa. Il pensiero colpevole che si ha col sogno durante la veglia, questo raggiunga chi odiamo, quello raggiunga chi ci odia.”

Nella terza strofa del medesimo inno (X.164.3) sembra che già ci sia un accenno alla contrapposizione tra veglia e sogno o sonno, mantenendo che qualsiasi colpa si commetta in una o l'altra condizione, questa va comunque rimossa da parte del benigno Agni:

“yad āśasā niḥśasābhiśasopārima jāgrato yat svapantaḥ/ agniṃ viśvāny apa duṣkṛtāny ajuṣṭāny āre asmad dadhātu//”

“Qualsiasi colpa abbiamo commesso per desiderio, senza volerlo o contro il nostro volere, vegliando o dormendo, il fuoco possa allontanare da noi tutte quelle indegne male azioni.”³⁹

Suggestivo è altresì il richiamo dello *Yajurveda* bianco (YVVMMS) nel primo *mantra* del celebre passaggio denominato anche *śivasamkalpa sūkta* (34.1-6). Queste battute, che meriterebbe grande attenzione esegetica, racchiudono implicazioni che potrebbero ricordare quelle della lingua ossimorica delle *Upaniṣad*, indubbiamente significative per la successiva speculazione sul mondo mentale e le sue svariate condizioni:

“yaj jāgrato dūram udaiti daivaṃ tad u suptasya tathaivaiti/

³⁸ La recitazione di quest'inno, a cominciare da X.164.1: “*apehi manasaspate 'pa krāma paraścara...*” fino alla fine di X.164.5: “*... yaṃ dviṣmas taṃ sa ṛcchatu yo no dveṣṭi taṃ ṛcchatu//*”, è utilizzata per eliminare le conseguenze nefaste di alcuni tipi di sogni. La testimonianza ci viene dal *Ṛgvidhāna* IV.20.1: “*apehīti jayet sūktaṃ śucir duḥsvapnanāśanam//*” (KANE, 1977 [1962], VOL. 5, PART 2: 728-729 e n. 1157).

³⁹ Wilson (1997 [1850-1888], VOL. 4: 558) propone un'altra traduzione: “Whatever sin we have committed by speaking to (others), speaking against (others), speaking (evil) about (others), whether waking or sleeping, may Agni remove all such hateful sins far from us”. Noi però seguiamo più da vicino Sāyaṇa che interpreta *āśasā* con *abhilāṣeṇa*, per cui rimaniamo fedeli fino alla fine alla lettura proposta.

dūraṅgamaṃ jyotiṣāṃ jyotir ekaṃ tan me manaḥ śivasamkalpam astu//”

“Quel divino che per chi veglia sorge lontano, quello che invero per chi dorme allo stesso modo ritorna, l’unica luce delle luci che va lontano, quella, la mia mente abbia una benevola determinazione.”

Ritorniamo ora sul tracciato principale, quello relativo a *duṣṣvapnya*.

Un’importante sezione dell’inno ṚV VIII.47 (14-18) riguardante ancora gli incubi,⁴⁰ presenta notevoli analogie con quanto qui sopra presentato e con AVŚS XIX.56.4 (corrispondente ad AVSP III.8.4)⁴¹ (STUHRMANN, 2009: 21-22; TRIPĀṬHĪ, 1987: 158). Una delle analogie, oltre che alcune parti delle strofe quasi identiche, è il riferimento a Trita Āptya, che come abbiamo riferito in nota (52), seguendo le indicazioni di Sāyaṇa, sembra appunto il vate *mantradrastṛ* di questo *sūkta* e di altri ancora con contenuti simili. In una nota alla sua traduzione H. H. Wilson (1997 [1850-1888], VOL. 3: 527) scrive che secondo Roth, Trita Āptya deve essere considerato una divinità “*dwelling in remote distance, and consequently evil was sought to be transferred to him ...*”:

*“yac ca goṣu duṣṣvapnyam yac cāsme duhitar divaḥ/
tritāya tad vibhāvāryāptyāya parā vahānehaso va utayaḥ suūtayo va utayaḥ// 14 //
niṣkaṃ vā ghā kṛṇavate srajaṃ vā duhitar divaḥ/
trite duḥṣvapnyam sarvam āptye pari dadmasy anehaso va utayaḥ suūtayo va utayaḥ//15//
tad annāya tad apase taṃ bhāgam upaseduṣe/
tritāya ca dvitāya coṣo duṣṣvapnyam vahānehaso va va utayaḥ suūtayo va utayaḥ// 16 //
yathā kalāṃ yathā śaphaṃ yatha ṛṇaṃ san nayāmasi/
evā duṣṣvapnyam sarvam āptye sa nayāmasy anehaso va utayaḥ suūtayo va utayaḥ// 17 //
ajaiṣmād yāsanāma cābhūmānagaso vayam/
uṣo yasmād duṣṣvapnyād abhaiṣmāpa tad ucchatv anehaso va utayaḥ suūtayo va utayaḥ// 18 //”*

“Figlia del cielo [Uṣa, L’Aurora], qualsiasi genere d’incubo sui nostri armenti si posa, o su noi, o figlia della luce, mantienilo lontano per Trita Āptya: le tue grazie non possono essere ostacolate da alcuno, le tue protezioni sono buone (14). Figlia del cielo qualsiasi sogno si posa su coloro che modellano l’oro, noi rimettiamo tutti i nostri incubi a Trita

⁴⁰ A proposito dell’allontanamento degli incubi si vedano anche ṚV X.36.4 e X.37.4 (KANE, 1977 [1962], VOL. 5, PART 2: 729).

⁴¹ Pinault (2009: 241-242) afferma che in questo passaggio e in AVSP II.57.4 esiste una precisa correlazione tra i termini *jālpī*- “sciocchezza, scemenza” e il contesto dell’incubo.

Āptya; le tue grazie non possono essere ostacolate da alcuno, le tue protezioni sono buone (15).⁴² Uṣa, conduci [altrove] l'incubo per Trita e Dvita,⁴³ a colui il cui cibo e attività è questo, a colui che viene a prendere la propria parte: le tue grazie non possono essere ostacolate da alcuno, le tue protezioni sono buone (16). Come [nel sacrificio] noi raduniamo le porzioni così come si deve e [come si deve] lo zoccolo, e come ci liberiamo di un debito, così noi rimettiamo tutti i nostri incubi a Trita Āptya; le tue grazie non possono essere ostacolate da alcuno, le tue protezioni sono buone (17). Noi abbiamo conquistato oggi, abbiamo vinto, divenimmo privi di colpa. Uṣa che quell'incubo se ne vada, ciò da cui fummo atterriti; le tue grazie non possono essere ostacolate da alcuno, le tue protezioni sono buone (18).”

In quelle che sono probabilmente le strofe più antiche relative a *duṣvapnya* (RV V.82.4-5), il poeta prega (HOUBEN, 2009: 44-45, 55-56):⁴⁴

“*adyā no deva savitaḥ prajāvat sāvīḥ saubhagam/
parā duḥvapnyaṃ suva// 4 //*⁴⁵
*viśvāni deva savitur durityāni parā suva/
yadbhadraṃ tan na ā suva// 5 //*”

“O dio Savitr! Oggi produci per noi benessere provvisto di progenie e allontana atterriti gli effetti degli incubi (4); o dio Savitr conduci lontano tutte le colpe e conferisci a noi ciò che è di buon auspicio (5).”

⁴² Si registri che l'Āśvalāyana Grhya Sūtra prescrive la recitazione di questi due *mantra* in seguito alla visione di un incubo. Il Kauṣītaki Grhyasūtra (V.5.1-2) procede così: “... svapnadarśane niśāyām. kākaśabdakrānte ca. anyeṣu cādbhuteṣu ca payasā caruṃ śrapayitvā sarūpavatsāyā goḥ payasi. na tveva kṛṣṇāyāḥ. rātrisūktena pratyṛcaṃ juhuyāt. hutaśeṣaṃ mahāvyaḥṛtibhiḥ prāśya bhadrām karṇebhir iti karṇau śatam in nu śarado anti devā ity ātmānam abhimantrya brāhmaṇebhyaḥ kiñcid dadyāt ...”, “... Se un uomo vede un incubo o il gracchiare di un corvo è udito durante la notte, o nel caso di altri accadimenti straordinari (*adbhuta*), costui dovrebbe cuocere dei chicchi di riso nel latte di una vacca che abbia un vitello dello stesso [suo = della vacca] colore, anche se mai di una vacca nera, e sacrifici ciò mediante il Rātrisūkta (Rgveda X.127) verso per verso e avendo consumato i resti dell'oblazione con le *mahāvyaḥṛti*, nonché, avendo recitato ai suoi orecchi il verso ‘*bhadrām karṇebhir*’ (Rgveda I.89.8) e avendo recitato su di sé il verso ‘*śatam in nu*’ (Rgveda I.89.9) doni qualcosa ai brāhmaṇa ...” Si compari con Mānava Grhya Sūtra (MGS) II.15: “*yadi duḥvapnaṃ paśyed vyāḥṛtibhis tilān hutvā diśa upatiṣṭheta*” e MGS II.14.1-3 (STUHRMANN, 2009: 26).

⁴³ Per l'interpretazione di Dvita si veda Sāyaṇa ad ŚB I.2.3.1.

⁴⁴ Houben (2009: 44-47, 54-56) aggiunge che il *mantra* si ritrova anche nel Sāmaveda (SVS I.2.1.5.7 = I.333) con minime variazioni e serve da base per un canto, in metro *gāyatrī* nel RV. Il verso, come anche altri dello stesso genere (RV VIII.47.14-18) in questione era chiaramente inteso a procurare benessere (*saubhaga*) e a prevenire o annullare *duṣvapnya*, probabilmente nell'evolversi di un piccolo rituale, per cui si veda Āśvalāyana Grhya Sūtra (III.6.5). Il Sāmavidhāna Brāhmaṇa (I.8.7) prescrive l'intonare una specifica melodia con un certo verso, in occasione di cattivi sogni. Nella fattispecie il testo ingiunge di cantare il secondo *sāman* del testo ṛgvedico V.82.4, quindi con intonazione propria del SV, delineando una precisa connessione rituale tra i due passaggi.

⁴⁵ Lo stesso *mantra* appare in Sāmaveda (SVS) al *samān* numero 141.

A questo proposito si può riscontrare una tendenza ben precisa. Il cantare o salmodiare delle formule, la recitazione di *mantra* con la richiesta a una divinità di annullare o allontanare gli incubi e i loro effetti, oppure la richiesta posta direttamente all'essere sottile che provoca gli incubi di andare a far visita al proprio nemico, tutto ciò non provoca degli effettivi cambiamenti nel mondo esterno, infatti, questo tende a rimanere relegato a una sfera decisamente mentale. A ciò si aggiunge la credenza, poi divenuta regola scritta (*Svapnacintāmaṇi* I.21; *Suśruta Saṃhitā Sūtra Sthāna* 29.67) che se i sogni sono ricordati e, se ricordati, poi esternati e raccontati a qualcuno, solo allora producono effetti. Questo suggerisce che le azioni correttive e di pacificazione s'indirizzano precipuamente e precisamente alla psiche dell'individuo, alle impressioni di un incubo che egli mantiene, nonché all'interpretazione che egli stesso ne dà (HOUBEN, 2009: 54). Risulta dunque chiaro che il sogno e la simbologia a esso legata non tratta di una realtà oggettiva del sogno, o meglio di una realtà oggettiva *tout court*, questione che nel Vedānta registreremo come differenziazione tra reame *vyāvahārika* e *prātibhāsika*.

Altri tre *mantra* ṛgvedici (X.162.5-6) gettano le fondamenta a quello che diverrà in seguito un *topos* letterario. Si racconta di un incubo che incanta una donna assopita. Questa stessa entità presente nell'incubo si trasforma in una persona che possiede la donna, o si muta quando costei si desta o anche manipolandone la mente quando la donna è sotto il potere di un incantesimo o preda di un'illusione (STUHRMANN, 2009: 24-25; PINAULT, 2009: 252):⁴⁶

*“yas tvā bhrātā patir bhūtvā jāro bhūtvā nipadyate/
prajāṃ yas te jighāṃsati tam ito nāśayāmasi// 5 //
yas tvā svapnena tamasā mohayitvā nipadyate/
prajāṃ yas te jighāṃsati tam ito nāśayāmasi// 6 //”*

“Colui che, essendosi mutato in tuo fratello, in tuo marito o nel tuo amante, ti si avvicina, colui che desidera uccidere la tua progenie, noi lo scacciamo di qui (5). Colui che, avendoti incantato col sogno o con la tenebra, ti si avvicina colui che desidera uccidere la tua progenie, noi lo scacciamo di qui (6).”

⁴⁶ In ṚV X.162, il ṛṣi Rakṣoḥa va da Agni per fare in modo che di indicare un'espiazione alla grave colpa dell'uccisione di un embrione, in qualsiasi forma essa sia (si confronti con la nota 47): “*yadāśāsā niḥśvasābhīśasopārīma jāgrato yat svapnantaḥ/ agnir viśvanānyapa duṣktānyajustānyāre asmad dadhātu// 3 //*”, “Possa Agni allontanare da noi tutte le azioni cattive e indesiderabili che noi possiamo aver commesso mentre svegli o mentre sogniamo, sia pure siano state esse per nostro desiderio o imprecazione o per mancanza di esso [= desiderio]” (IBID.).

Il termine *svapna* indicherebbe ancora l'incubo, *duḥsvapna*, poiché negli incubi creature infere possono apparire e ingannare le donne, tanto da arrecare danno ai feti che giacciono nei loro grembi. Nel sonno profondo quest'accadimento non è possibile.

Nell'AVŚŚ (V.7.8) il *kavi* vedico cerca di propiziarsi Arāti, rendendole omaggio ripetutamente, affinché costei freni la sua bramosia. Lei, identificata alla mancanza di generosità e all'invidia, è capace di sconvolgere l'intelletto degli uomini assumendo l'aspetto di una donna nuda, anche in sogno e provocare una polluzione involontaria, conosciuta anche col nome di *svapnadoṣa*:

*“uta nagnā bobhuvatī svapnyayā sacase janam/
arāte cittam vīrtsanty ākūtīm puruṣasya ca//”*

“O Arāti, oppure prese le forme di una donna nuda visiti in sogno una persona, sconvolgendo la mente e l'interno dell'uomo.”

Nel *Kūṣmāṇḍa Brāhmaṇa* del *Kāṭhaka Saṃkalana* (KāṭS, 20), si fa menzione di un'espiazione nella quale, al fine di essere liberati dalla colpa dell'uccisione di un embrione durante un sogno o da una polluzione notturna,⁴⁷ si dovrebbero offrire delle zucche in oblazione (1981 [1943]: 87):

*“om̐ atha kūṣmāṇḍair juhuyād yo 'pūta iva manyeta yad arvācīnam eno bhrūṇahatyāyās
tasmān mucyeyam ity ayonau vā retaḥ siktvāny atra svapnād .../”*

“Ora offra oblazioni con delle zucche, colui che si ritiene come fosse impuro: ‘Che io mi possa liberare da ciò, dall'assassinio di un embrione, ciò che sia una colpa recente’, oppure durante il sogno avendo emesso il seme in una matrice non consona o altrove ...”

Anche qui il significato del termine *svapna* è sogno, perché la polluzione notturna, di qualsiasi natura sia, può presentarsi solo quando si hanno sogni osé, non

⁴⁷ In questo caso sembra quasi che il testo ponga sullo stesso piano la polluzione e l'uccisione di un embrione durante il sogno. Probabilmente quell'iaculazione non essendo stata correttamente indirizzata alla matrice della moglie, è seme sprecato e pertanto è come se fosse stato ucciso. A nostro parere i termini *iva* e *arvācīna* sono la riprova che il tutto avviene in sogno (si veda la nota 46).

di certo durante il sonno profondo. Quest'espiazione è stata concepita per purificare colui che ha avuto una polluzione notturna.

In ogni modo, ciò che a noi importa, è che in tutti questi passaggi vi è la certezza che la parola *svapna* conviene il significato di sogno. Per questa ragione sembra che una condizione di causa-effetto possa essere stabilita tra il contenuto della conoscenza onirica e alcuni avvenimenti futuri.

Il sogno è in verità duplice: un sogno che si fa a occhi aperti (*jāgratsvapna*) e un sogno che si fa dormendo (*suptasvapna*). Solitamente il primo si ha durante il dì (*divāsvapna*), mentre il secondo con la discesa delle tenebre notturne (*rātrīsvapna*). Se dovessimo però sommare queste possibilità, ci troveremmo di fronte a una quadripartizione del sogno, come sembra confermare l'AK (X.7.4): “*yaj jāgrad yat supto yad divā yan naktam ...*” Queste divisioni possono essere raggruppate in due grandi sezioni, a seconda del punto di vista. Se l'ottica è temporale allora abbiamo il sogno notturno e diurno, se invece il taglio riguarda gli stati di coscienza, allora avremo il sogno nella veglia e il sogno nel sonno (TRIPĀTHĪ, R. N., 1987: 157). Comunque sia, da qualunque ottica lo si osservi, il sogno ha, di fatto, un duplice effetto: fausto e infausto. Per questo la recensione Śaunakīya dell'*Atharvaveda Saṃhitā* (AVŚŚ), dedicando due interi inni al sogno (XIX.56-57, WHITNEY, 1996 [1905], VOL. 2: 993-998), entrambi sarebbero presentano un'applicazione (*vinīyoga*) all'interno dei riti atti a cancellare gli effetti dei sogni malaugurali. Il secondo dei due, però mostra come il veggente inneggi al sogno cantandone anche gli aspetti propizi (XIX.57.3):

“*devānāṃ patnīnāṃ garbha yamasya kara yo bhadrāḥ svapnaḥ/
sa mama yaḥ pāpas tad dviṣate pra hiṅmaḥ//*”

“È l'embrione delle mogli degli déi, la mano di Yama, il buon sogno; quello stesso mio [sogno] malefico, quello noi lo mandiamo a colui che ci odia.”

Ancora la stessa *Saṃhitā* (AVŚŚ)⁴⁸ al passo XIX.56.1, descrive il lato oscuro del sogno, o del sonno (difficile qui tracciare una netta linea di demarcazione tra i due), e la sua provenienza.⁴⁹ Non è certo chi sia l'*asura* di cui parla l'inno, ma con tutta

⁴⁸ Lo stesso senso infausto è espresso nella recensione *Paippālada* dell'*Atharvavedasaṃhitā* (AVSP) in numerosi inni e *mantra*, tra i quali ricordiamo: XVII.24.1, III.8.1.

⁴⁹ Whitney (1996 [1905], VOL. 2: 993) sottolinea correttamente che durante tutto il breve inno la parola *svapna*, deve essere intesa nel senso di *duḥsvapna*, “evil-dreaming”. Si veda altresì la considerazione proposta

probabilità è Yama (HALE, 1999 [1986]: 100-101). Il verso significa che il sogno è stato creato nel mondo governato da Yama (WAYMAN, 1967: 6), prima che giungesse nel mondo degli uomini:⁵⁰

*“yamásya lokād adhy ā babhūvitha pramádā mártýān prá yunakṣi dhīrah/
ekākinā sarátham yāsi vidvānt svápnam mímāno ásurasya yónau// 1 //”⁵¹
bandas tv āgre víśvacayā apaśyat purā rātryā janitor eke ahni/
tataḥ svapnedam adhy ā babhūvitha bhīṣagbhyo rūpam apagūhamānah// 2 //
brhadgāvāsuresbhyo ’dhi devān úpāvartata mahimānam icchán/
tásmai svápnāya dadhur ādhipatyam trayastrimśāsaḥ svār ānaśānāh// 3 //
naitām viduḥ pitaro neti devā yeṣām jalpiś caraty antaredam/
trite svapnam adadhur āptye nara ādityāso varuṇenānuśiṣṭhāh// 4 //
yasya krūram abhajanta duṣkṛto ’svapnena sukṛtaḥ punyam āyuh/
svar madasi parameṇa bandhunā tapyamānasya manaso ’dhi jajñiṣe// 5 //
vidma te sarvāḥ parijñāḥ purastād vidma svapna yo adhipā ihā te/
yaśasvino no yaśaseha pāhy ārād dviṣebhir apa yāhi dūram// 6 //”*

“Tu sei sorto dal mondo di Yama. Tu saggio, ti unisci ai mortali a tuo piacimento; tu che sai, vai in alleanza con il solitario, forgiando il sogno nella matrice del titano (1). In principio il tuo amico ti ha visto un solo giorno, prima del nascere della notte. Da allora, o sogno, tu sei venuto qua, celando ai medici il tuo aspetto (2). Egli dai grandi armenti, cercando grandezza si volse dai titani verso gli dei. A quel Sogno i trentatre, raggiunto il cielo, concessero la supremazia (3). Non lo conoscono né gli antenati né gli dei, questi il cui mormorio si aggira qui. In Trita Āptya⁵² gli uomini e gli Āditya istruiti da Varuṇa posero il [brutto] sogno (4). Di colui del quale i malvagi condivisero la malvagità; i pii invece, per la mancanza di questo sogno [parteciparono di] una vita pura; tu nel cielo ti inebri col tuo amico migliore, tu che nascesti dalla mente di colui ch’è tormentato (5)⁵³ Noi conosciamo tutti i tuoi servi [che ti stanno] d’innanzi; o Sogno, noi conosciamo chi è

dall’*Anukramaṇi* dell’AVS, cioè che gli inni 56 e 57 sono da leggersi insieme come un inno unico in undici stanze. La supposizione sarebbe suffragata da RV VIII.47.15 e 17, materiale che corrisponde a AVŚŚ 56.4 e 57.1.

⁵⁰ La frase *ásurasya yónau* appare anche in *Ṛgveda* X.31.6.

⁵¹ Il verso corrisponde ad AVSP III.8.1.

⁵² Trita è il nome proprio di un saggio vedico, mentre Āptya è il suo patronimico significante “progenie delle acque”. Si confronti con RV VIII.47.13-18.

⁵³ Il participio medio *tapyamānasya* potrebbe indicare anche chi pratica l’austerità, o colui che ha una mente infervorata, surriscaldata. Quest’ultima accezione potrebbe precorre le questioni fisiologiche relative al sogno dovuto all’umore biliare (*pitta*), che provoca grande calore fisico, rossore e agitazione mentale.

qui il tuo reggitore. Proteggi noi con la gloria del glorioso, vattene lontano insieme agli odi (6).”⁵⁴

Questi versi lasciano intuire una personificazione del sogno (sonno). Vi troviamo anche un certo eco all'aspetto del sogno come divinità.⁵⁵

S. Layek (1990: 12), proprio a questo proposito, ossia della vera e propria deificazione di *svapna*, afferma vi siano rare ma significanti illustrazioni, soprattutto nella letteratura vedica più tarda. Per esempio, ancora Layek (IBID.) dice che nella *Kāṭhaka Saṃhitā* (YVKS 37.15), una delle recensioni dello *Yajurveda* (YVS) nero (*kr̥ṣṇa*), siano menzionati dei sacrifici non meglio identificati se non col l'appellativo “*sabā sacrifices*”, ma di cui non si ha notizia, nei quali si offrirebbe un'oblazione al dio *Swapna* per sopraffare un attacco avversario di qualcuno che vuole nuocere al sacrificatore mentre è addormentato:

“*pr̥thiviyai svāhāntarikṣāya svāhā dive svāhā kāmāya svāhā svapnāya svāhā ahne svāhā rātryai svāhā ...*”

“Alla Terra *svāhā*, all'Atmosfera *svāhā*, al Cielo *svāhā*, al Desiderio *svāhā*, al Sogno *svāhā*, al Giorno *svāhā*, alla Notte *svāhā*...”⁵⁶

⁵⁴ Seguiamo la traduzione italiana di C. Orlandi e S. Sani (1992: 341-342) con qualche variante dettata dalla nostra sensibilità e dalla resa di Whitney (1996 [1905], VOL. 2: 994-996); per le discussioni prettamente linguistiche e filologiche rimandiamo a queste opere. Vari traduttori e studiosi vedono quest'inno volto al sonno, però, sebbene la sfumatura sia minima, a noi piace intenderlo come dedicato al brutto sogno.

⁵⁵ Un *mantra* interessante è in AVSŚ X.3.6 (AVSP XVI.63.1): “*svapnaṃ suptvā yadi paśyāmi pāpaṃ mrgaḥ sṛtiṃ yati dhāvād ajuṣṭām/ parīkṣavāc chakuneḥ pāpavādād ayaṃ maṇir varaṇo vārayiṣyate//*”, “Se dopo esserti addormentato avrai un cattivo sogno, se un animale silvestre correndo ha un movimento sgraziato, da un eccessivo starnutire e dal malaugurante verso di un uccello, questo amuleto *varaṇa* [ti] proteggerà.” Esiste un'altra *lectio* della voce verbale *vārayiṣyate* come *vārayātai*. Si confronti con *Kauśika Sūtra* (KS) 46.9: “*paro 'pehi yo na jīva iti svapnaṃ dr̥ṣṭvā mukhaṃ vimārṣti.*” Quest'ultimo pure fa parte di quella serie di versi inclusi conosciuta come *duḥsvapnanāśana gaṇa*. Interessante è altresì notare che il ṛṣi della stragrande maggioranza dei *mantra* di questa serie è sempre Yama, di cui abbiamo visto il sogno essere strumento principale. In effetti, vedremo come tra i segni precursori della morte vi siano sogni molto peculiari e ben caratterizzati (Si veda la nota n. 25).

⁵⁶ Comunque, sebbene si possa anche sostenere una personificazione del sogno come divinità, o come essere divino da pacificare, la relazione più ovvia ci pare con entità sì da pacificare e con una certa patina divina, ossia con un principio che governa il fenomeno onirico in quanto tale. Si sappia inoltre, per inciso, che *svāhā* è l'invocazione che accompagna tutte le oblazioni rivolte ai *deva*, contrapposta a *svadhā*, legata alle oblazioni ai *pitṛ*. Secondo la tradizione *svāhā* va così interpretata: “*svaṃ nāśyatīti svāhā*”, “ciò che distrugge il proprio [ego]”, cosa che permette di non auto-discriminarsi dall'ego universale ed è usata solo per i viventi. *Svadhā* invece, sarebbe: “*svaṃ dhārayatīti svadhā*”, «mantenere [indistinto] il proprio [dall'ego universale]”. Il termine viene inoltre così interpretato “*su śobhanaṃ ā sarvathā ha tyāgaḥ*”, il che richiama precisamente la definizione di sacrificio. Oltre a ciò, vi è un'interessante risvolto grammaticale. Il termine *svāhā*, come altri, richiede sempre il dativo, in quanto tale caso indica tecnicamente una totale cessione dei diritti esercitati su qualcosa a beneficio di qualcun altro: *svasvāmitvasaṃbandhatyāgapūrvakam aparasvāmitvasaṃbandhasthāpanam*, per cui anche la grammatica richiama quest'idea. Se la cessione fosse solo temporanea e non definitiva, ciò al quale qualcosa andrebbe prestato, si esprimerebbe in genitivo (PELLEGRINI, 2010: 168, n. 80).

In un altro testo della tradizione dello YVS,⁵⁷ questa volta il bianco, ovvero nella *Mādhyandina Saṃhitā* (MāS 30.10) in un sacrificio umano (*puruṣamedha*) il veggente prega anche la divinità tutelare che presiede il sogno e, diciamolo pure, il sonno, offrendogli un uomo cieco:

“*utsādebhyaḥ kabjaṃ pramude vāmanaṃ dvārbhyaḥ srāmaṃ svapnāyāndham adharmāya badhiraṃ pavitrāya bhiṣajaṃ prajñānāya nakṣatradarśamāsīkāyāi praśinaṃ upaśīkṣāyā abhipraśninaṃ maryādāyāi praśavivākam ...*”⁵⁸

“[Si offra in oblazione] un gobbo alle [divinità delle] sventure, un nano alla [divinità della] gioia, alle [divinità delle] porte un uomo con occhi [costantemente] umidi, alla [divinità del] sogno un uomo cieco, alla [divinità dell'] ingiustizia un sordo, alla [divinità di] ciò che è puro un medico ...”

Layek (1990: 12) interpreta così il passaggio concettuale da *svapna* come sogno a *svapna* come divinità:

“... I would like to throw some light on how this dream has been elevated to the status of the deity. As it is well known, one performs an expiation, in order to satisfy the concerned deity when some shortcomings take place in that performance. Whenever may be the consequence, no one knows that. Still then, after performing the expiation a performer feels satisfaction. Of course, whom we worship he has to be superior one. And having known His functional aspect only we pay our homage to Him. Keeping this view in mind our mentality has developed to treat Him as deity. And hence, in the later *Saṃhitās* dream has got the status of a deity ...”

Certamente, la conclusione di Layek è un po' troppo superficiale e frettolosa, perché nei testi successivi l'equazione sogno divinità è tutt'altro che comune ed evidente. Comunque l'argomento meriterebbe uno studio a parte.

Altri passaggi interessanti, nei quali i veggenti vedici si premurano di procurare uno scudo di formule all'uomo che si è imbattuto i sogni infausti in AVŚ VI.46.1-2 (analoghi a AVSP III.30.3-4)⁵⁹ e AVŚ VII.100.1:

⁵⁷ Si vedano anche *Vājasaneyi Saṃhitā* XX.16; *Śatapatha Brāhmaṇa* III.2.2.23 (MACDONELL-KEITH, 1995 [1912], VOL. 2: 493).

⁵⁸ Si veda anche *Taittirīya Brāhmaṇa* (TaiB) III.4.6, ove si riscontrano gli stessi *mantra*. Sāyaṇa glossa *svapnāya* con “*svapnābhīmānīne [devāya]*”.

“yo na jīvo 'si na mṛto devānām amṛtagarbho 'si svapna/
 varuṇānī te mātā yamaḥ pitārarur nāmāsi// VI.46.1 //
 vidma te svapna janitram devajāmīnām putro 'si yamasya karaṇaḥ/
 antako 'si mṛtyur asi/
 taṃ tvā svapna tathā saṃ vidma sa naḥ svapna duḥsvapnyāt pāhi// 2 //”

“Tu che sei vivo, non morto, o sogno, sei l’embrione immortale degli dei: tua madre è Varuṇānī, tuo padre Yama e il tuo nome è Araru⁶⁰ (1). O sogno! Noi conosciamo il luogo della tua nascita; tu sei il figlio delle sorelle degli dei; tu sei l’aiutante di Yama; tu sei il distruttore; tu sei la morte; o sogno! Noi conosciamo te come tale: o sogno! Salvaci tu dai sogni malefici (2).”⁶¹

“paryāvarte duḥsvapnyāt pāpāt svapnād abhūtyāḥ/
 brahmāham antaram kṛṇve parā svapnamukhāḥ śucaḥ// VII.100.1 //”

“Io mi giro [e giaccio sull’altro mio lato] dai sogni malefici, dagli incubi, dalla mala sorte; io rendo il *brahman* [= la preghiera vedica] la mia difesa; io allontano le pene che vengono dai sogni.”⁶²

L’uomo vedico, oltre a richiedere la costante protezione dai brutti sogni, dagli incubi e dagli effetti nefasti dei sogni, si dimostra anche conscio degli errori e delle mancanze che potrebbero venire da lui. Questi sono possibili tanto durante la veglia quanto durante il sonno, ma, ci sentiamo di specificare che la natura attiva della

⁵⁹ AVŚ XVI.5.1-10 (analoghi a AVSP XVII.24.4-11) riprendendo questo stesso passo dedica un intero inno al principio tutelare del sogno come liberatore dagli incubi. La differenza notevole con il VI.46.2 è che in ognuno dei *mantra* di XVI.5 muta la dicitura a proposito di chi sia figlio il sogno. Avremo dunque in sequenza: figlio di ciò che ghermisce (1, *grāhī*), dell’ozio (2, *nirṛtī*), dell’insuccesso (3, *abhūti*), della deviazione (4, *nirbhūti*), della sconfitta (5, *parābhūti*), delle mogli degli dei (6, *devajāmī*) (TRIPĀṬHĪ, R. N., 1987: 158-160).

⁶⁰ Secondo ṚV X.99.10 Araru è un demone con quattro piedi (ORLANDI-SANI, 1992: 338). Impossibile è qui evitare di ricordare le quattro *avasthā* o le quattro forme di *vāc*.

⁶¹ Il *Kauśikasūtra* (KS, 8.20; 46.11) prescrive vari versi dell’AV come pacificatori (*śānti*) in caso di brutti sogni: “Vedendo un [brutto] sogno, un uomo si lava la faccia con i versi dell’AV (VI.45.1 e 46.1); se vede un sogno terribile offre nel fuoco delle focacce di granaglie miste, oppure in un’altra direzione [quella del campo del suo nemico]; muta il lato su cui dorme con il *mantra* dell’AV (VII.100.1); vedendo sé stesso che in sogno mangia, egli recita il *mantra* dell’AV (VII.101.1) e guarda oltre; con il verso ‘*vidma te*’ (AV VI.46.2) tutti i sogni brutti svaniscono.” Ancora il *Kātyāyana Śrauta Sūtra* (25.11.10) prescrive una formula simile per la ripetizione, quando un iniziato (*dīkṣita*) ha un sogno non propizio: “*dīkṣito 'manojñam svapnam dṛṣtvā jayet paryāvarte duḥsvapnyāt pāpāt svapnād abhūtyai/ brahmāham antaram karave para svapnamukhā kṛdhīti//*” (KANE, 1977 [1962], VOL. 5, PART 2: 732).

⁶² Di seguito abbiamo AVŚ VII.101.1: “*yat svapne annam āśnāmi na prātar adhigamyate/ sarvaṃ tad astu me śivaṃ nahi tad dṛśyate divā//*”, “Quel cibo che io mangio in sogno e che non viene trovato al mattino, tutto quello mi sia propizio, poiché quello non si vede durante il giorno.” Si veda un verso corrispondente in *Āpastamba Śrauta Sūtra* (X.13.11) e *Hiraṇyakeśin Ḡṛhya Sūtra* (I.17.4) (WITHNEY, 1996 [1905], VOL. 1: 461).

visione onirica è più adatta a compiere un qualche tipo di colpa che, come abbiamo visto, ha la possibilità di essere espiata (AVSŚ VI.96.3):

“*yac cakṣuṣā manasā yac ca vācopārima jāgrato yat svapantaḥ/
somas tāni svadhayā naḥ punātu//*”

“Se abbiamo recato offesa con gli occhi, con la mente e con la voce, vegliando o dormendo, Soma ci purifichi da ciò mediante *svadhā*.”⁶³

Oltre a quanto detto,⁶⁴ questi passaggi ci offrono un primo scorcio di quanto i veggenti vedici e l'uomo vedico in generale vedessero legati il sogno e la veglia, nonché il sogno e ogni entità illusoria.⁶⁵ Infatti, il ṚV (I.120.12) sembra già segnalare un atteggiamento di doveroso distacco dal sogno,⁶⁶ come qualcosa di non reale, di illusorio appunto, che non può permanere oltre il risveglio (PINAULT, 2009: 251):

“*adha svapnasya nirvide 'bhuñjataḥ revataḥ/
ubhā tā bastri naśyataḥ//*”

“Ora io sono distaccato dal sogno e dal ricco che protegge [gli altri]:⁶⁷ questi entrambi all'alba periscono.”⁶⁸

⁶³ Il testo ricorda da vicino le ben più recenti le richieste di perdono (*kṣamāprārthanā*) degli inni purāṇici (*stotra/stuti*) e le lodi in generale. Vediamo anche, come vi sia la richiesta di purificare tanto il verbo e quanto la mente. La menzione dell'occhio può riguardare tutti i sensi, per cui sarebbe da estendere al corpo intero, completando il quadro con una purificazione anche fisica. Orlandi e Sani (1992: 529) intendono la parola *svadhayā* in modo avverbiale, anche se pare poco plausibile. A prima vista sembrerebbe un rimando alla formula che accompagna le oblazioni agli antenati. Si veda la nota 56 (PELLEGRINI, 2010: 168, n. 80). Analogo a questo passaggio c'è AVSŚ VI.115.2: “*yadi jāgrat yadi svapann ena enasyo 'karam/ bhūtaṃ mā tasmād bhavyaṃ ca drupadād iva muñcatām//*”, “Se io compì una colpa vegliando o dormendo, da questa, per il passato e il futuro mi si sciolga come da un ceppo.” (STUHRMANN, 2009: 21; TRIPĀTHĪ, 1987: 158).

⁶⁴ ṚV VIII.2.18 afferma senza mezzi termini come le divinità apprezzino l'uomo che sacrifica e non lo vogliono che dorma, sogni oppure ozi: “*icchanti devāḥ sunvantam na svapnāya sprhayanti/ yanti pramādam atandrāḥ//*”, “Gli dei desiderano colui che offre libazioni, non [lo desiderano] per il sonno. Essi, senza ottundimento giungono all'ebbrezza [provocata dal *soma*].”

⁶⁵ Pinault (2009: 246-250) riflette sul sogno come base per le nozioni di visione e delirio nel contesto indo-europeo.

⁶⁶ Vale la pena di citare un bel verso messo in bocca al ṛṣi Aṅgiras da Bhaṭṭa Nārāyaṇa (VIII sec.) nel suo *Veṅiśaṃhāra* (II.14): “*grahāṇām caritam svapno nimittautpātikaṃ tathā/ phalanti kākatāliyaṃ tebhaḥ prājñā na bibhyati//*”, “I movimenti dei pianeti, i sogni, i segni (*nimitta*) [come il tremolio], i portenti (*utpāta*) per caso producono alcune conseguenze; gli uomini saggi non sono intimoriti da essi.”

⁶⁷ Altra resa possibile del participio al genitivo presente attivo singolare *abhuñjataḥ* è “di colui che non ne gode”, “di colui che non ne fa profitto”.

⁶⁸ Si veda la discussione sul passaggio in Tripāthī R. N. (1987: 132).

Il sogno e il sonno sono elementi imprescindibili per l'uomo. D'altro canto le divinità sono sempre sveglie, non hanno bisogno di dormire. Chiunque, anche tra gli uomini, per quanto possibile, si privi del sonno (*asvapnaj, asvapná*) partecipa sempre di più di caratteristiche divine poiché non cede all'oscurità, invecchia meno precocemente e permane in una costante attenzione (PINAULT, 2009: 250-251).⁶⁹ Solo chi è sveglio e attento, mentre compie i suoi doveri rituali, quali lo studio e la recitazione ottiene conoscenza (RV V.44.13): "... *anubruvāṇo adhy eti na svapan//*", "... colui che ripete comprende, non il dormiente."

Come testimoniano vari passi vedici, l'uomo può comunque rendersi artefice di colpe in sogno.⁷⁰ Tenendo ben presente questo fatto dopo l'epoca vedica, ossia delle *Samhitā*, ci fu un tentativo di indagare il sogno nelle sue profondità anche psicologiche, al fine di comprendere come il sogno si legasse alle forze caotiche dell'oscurità. Ivi si inserirono, nei secoli successivi, le opere ancillari quali le appendici (*pariśiṣṭa*) e i *Khilasūkta*.

Naturalmente non possiamo omettere che questo è solo un breve e impreciso survey generale sulla letteratura più arcaica. Innumerevoli altri sono i passaggi che potrebbero esserci d'aiuto e valutati, tuttavia, per il taglio prettamente vedāntico del nostro lavoro, andare oltre non sarebbe opportuno.

Ricordiamo inoltre che, proprio per lo sbilanciamento cercato verso l'orizzonte del Vedānta, abbiamo pensato di trattare le *Upaniṣad* all'interno del capitolo 4, interpretandole secondo i commenti dei seguaci della scuola dell'Advaita. Si consideri infatti, che nel Vedānta non-duale, ogni volta che si parla di *vedānta* si intendono le *Upaniṣad*.

Concludendo questa sezione, si valuti che la teoria indiana che gravita attorno all'elemento sogno, non soltanto offusca la linea di demarcazione tra sogno e veglia, ma corrobora con dovizia di prove l'importanza del sogno come una sorta di fenomeno di mediazione fra i due estremi della veglia e del sonno profondo. Il quarto e inesprimibile stato è invero il punto d'arrivo di tutta l'analisi upaniṣadica (ESNOUL, 1959: 210-212). Quest'ultimo è, in un certo senso, estraneo ma soggiacente ai primi tre stati presi nel loro insieme, è l'unico e solo punto a cui tutti gli altri tendono (WAYMAN, 1967: 10). Poiché il percorso dei quattro stati è considerato come una triplice tappa

⁶⁹ Si vedano per questi passaggi RV II.27.9 dove gli Āditya non dormono mai, IV.4.12 dove Agni non dorme (*asvapnaj*) o anche I.53.1, in cui un dormiente non può trovare gioielli, simile al nostro "chi dorme non piglia pesci" ("*nū cid dhi ratnaṃ sasatām ivāvidan na duṣṭutir draviṇodeṣu śasyate//*"), VII.2.18, X.63.4, I.143.3 (con la radice *śas, ś-sasant*). Nell'AVŚ si vedano V.30.10, VIII.1.13, XII.1.7, XIX.56.5 e ŚB III.2.2.22.

⁷⁰ A riprova di ciò si dia uno sguardo a RV VIII.47.13-18, X.164.3 e AVŚ VI.45.2

culminante in una meta assolutamente vera (*paramasatya*), alcuni pensatori indiani si spinsero a vedere nel sogno una realtà più rarefatta, più sottile e più vicina al quarto, *ergo* più vera della veglia. Nei sogni si scorgono tanto il reale (*sat*), quanto ciò che tale non è (*asat*, PrU IV.5). Proprio questa natura liminare del sogno è la chiave del suo potere e del suo fascino, esercitato anche sui testi successivi. Come la ChU V.2.9, innumerevoli sono i passi in cui il contenuto onirico è collegato esplicitamente e ha delle prosecuzioni e ripercussioni sul mondo oggettivo (DONIGER, 2005: 40).⁷¹

Al significato del contenuto del sogno è dedicato un testo molto interessante, forse la più antica testimonianza esistente (probabilmente tra il II e il V sec. d. C.; MODAK, 1993: 470-473) che tratti questi argomenti in modo analitico, seppure non ancora in modo strettamente sistematico. Si tratta del capitolo 68 delle cosiddette appendici (*pariśiṣṭa*) dell'AVS.⁷²

I.3: LA SECONDA FASE: L'ATHARVAVEDA *PARIŚIṢṬHA* (AVP)

Come si diceva, nel corso dei secoli dalla pratica rituale si sviluppò una tendenza indipendente all'interpretazione simbolica dei sogni. Questo nuovo orizzonte prese forma concreta nel 68° capitolo (*adhyāya*) del *Parīśiṣṭa* all'AV,⁷³ nel quale per la prima volta il principio dell'interpretazione dei sogni si rifletté con modalità teoretiche. Per via degli elementi specifici dei sogni si fece derivare il loro valore dalla vita reale e, per tale ragione, si azzardarono delle vere e proprie predizioni, che in seguito sfociarono nella redazione di una casistica pedante e cavillosa.

⁷¹ Una delle differenze maggiori tra l'interpretazione dei sogni in Grecia e in India sembra proprio la concezione del distacco tra sogno e veglia. Nell'orizzonte indiano la distanza tra i due stati è ben minore e poco definita, per cui l'esperienza onirica era percepita in modo più vivo e drastico, per cui anche considerata più pericolosamente riguardo alle sue conseguenze, piuttosto che in Grecia. Oltre a ciò, grande è la distanza temporale tra l'indagine indiana e quella greca, ben più tarda. Questa minore distanza determinò il fronteggiare e affrontare le responsabilità sorte anche da azioni oniriche in modo ben più netto per gli indiani. Questo atteggiamento si mantenne anche all'epoca in cui i sogni erano spiegati come prodotti mentali, immanenti la coscienza individuale. In questo panorama, come vedremo nei capitoli seguenti, la realtà cominciò a essere dipinta con le tinte del sogno. Di seguito gli Indiani approdarono alla riflessione sul fenomeno onirico anche come metodo realizzativo, inserito nel più ampio raggio dell'*avasthātrayavicāra*.

⁷² Anche in altri capitoli del testo dell'*Atharvaveda Parīśiṣṭa* troviamo riferimenti al sogno. Per ovvie ragioni ne diamo solo la collocazione: 8.2.5; 30.2.7-8; 32.8; 33.1.10; 33.6.10; 37.5.5; 40.5.4; 46.5.2; 49.4.9; 67.3.2; 69.5.5; 69.6.1.

⁷³ Un testo analogo è l'*Ὀνειροκριτικά* di Artemidoro di Daldi (II sec. d. C.) ultima di una serie di opere dedicate all'interpretazione dei sogni i cui antecedenti più remoti vanno fatti risalire quanto meno all'età di Pericle, sette secoli prima. Una delle opere passate alla storia fu quella di Antifonte Sofista, rivale di Socrate, che esercitava la professione di interprete di sogni e portenti (ARTEMIDORO, 2006: 5).

Le radici dell'oniromanzia si trovano molto marcate nello sgomento dell'uomo che cerca di dare un significato a sogni particolarmente vivi, di contenuto traumatico e dagli effetti nefasti. In effetti, sebbene non manchino descrizioni di sogni propizi e di buon augurio, la stragrande maggioranza delle pagine dei testi che trattano dell'argomento sono zeppe di descrizioni e risultati degli incubi e dei sogni più tremendi. Grande dovizia di particolari è concessa alle esposizioni di sogni premonitori di malattie e morte. Solitamente è proprio per prevenire, lenire o placare il loro effetto che si corre ai consueti ripari rituali. Interessante è un particolare analogo sia in Grecia sia in India. Spesso il sognatore vede persone ormai decedute, i quali sono coloro che ora soddisfano quella stessa funzione che nei testi precedenti compivano gli esseri esogeni a cui abbiamo già accennato nello scorso paragrafo. Questi defunti vengono da una condizione, da un regno, che è quello dell'oltretomba, che sarà la condizione futura del sognatore, e per questo sono in grado di rivelargli ciò che lo coinvolge ma non è ancora accaduto.

In seguito, questo genere di eziologia dell'altro mondo lasciò gradualmente il posto a un'investigazione delle condizioni fisiologiche, psicologiche e astrali entro le quali si aveva un determinato sogno piuttosto di un altro. In principio, ed è proprio il caso dell'AVP 68, non si poté distinguere una netta linea di separazione tra gli argomenti tecnicamente medici, pertinenti alla scienza ancillare (*upaveda*) dell'*Āyurveda*, e le questioni nettamente interpretative e astrali, dominio del *vedāṅga* astronomico-astrologico, il *jyotiṣa*. La spiegazione dei sogni come fenomeni immanenti la coscienza individuale riguardò, in diverse epoche, la diagnosi medica di Caraka, Suśruta e Vāgbhaṭṭa, in quanto specchio di processi fisiologici più ampi, *in fieri* all'interno dell'organismo del sognatore. Di contro, una certa patina che potremmo a malincuore anche intendere come psicologica, fu mostrata dalle *Upaniṣad*, che giunsero anche a intendere il contenuto onirico come un indicatore della condizione karmica dell'individuo sognante, relazionandolo poi a una preavviso concernente la nascita futura dello stesso.

In questo paragrafo ci concentreremo sull'analisi di alcuni dei versi che abbiamo trovato più significativi dell'AVP 68.

Prima però di cominciare con la più specifica trattazione del sogno nell'AVP, è d'uopo presentare brevemente questo testo così poco conosciuto, al quale però si possono riconoscere delle solide radici nella letteratura vedica più arcaica e che si

proietta decisamente nella successiva letteratura classica, sia delle epiche, sia dei *Purāṇa*, come anche dei trattati scientifici: medici, astronomici, diplomatici, ecc ...

Un appunto, che pare fondamentale, è che il testo come noi l'abbiamo nell'edizione di Leipzig (1909) a cura di George Melville Bolling e Julius von Negelein come affermano gli stessi curatori nella prefazione (1909: v) è lungi dall'essere definitivamente ristabilito, corretto e attendibile:

“... We feel no hesitation in declaring that a perfect text of the *Parīśiṣṭas* is at present unattainable ...”

I due studiosi affermano altresì che gli undici manoscritti a loro disposizione erano stati sufficienti per ricostruire uno *stemma codicum*, in cui s'individuò un archetipo delle varie linee tradizionali, databile circa al XVI secolo, sebbene ancora grandemente corrotto. Nonostante i loro sforzi per correggere ed emendare quanto più possibile, i due dovettero lungamente soppesare l'eventualità o meno di posticiparne la pubblicazione.

Abbiamo proposto questa breve digressione per evidenziare quanto dubbia e difficile sia la traduzione e l'interpretazione di molteplici passi del testo in questione, spesso non si ha l'idea di come si possa persino arrivare a una soddisfacente costruzione sintattica.⁷⁴ Comunque, alcune parti del testo sono interamente leggibili e comprensibili. Come afferma A. M. Esnoul (1959: 215) sarebbe d'uopo una traduzione integrale del capitolo 68, anche se molti passaggi non sono direttamente connessi al nostro studio e molti altri risultano difficilmente comprensibili:

“... Il ne saurait être question de traduire cet ouvrage *in extenso* ... d'autre part, il comporte un certain nombre de digressions sans rapport direct avec notre sujet. Enfin, de nombreux vers sont corrompus ou douteux; les termes y sont donnés dans un tel désordre que, souvent, on hésite devant leur interprétation ...”

⁷⁴ Negli ultimi anni, vari studiosi hanno ricominciato a occuparsi dell'AVP, *in primis* il Professor Arlo Griffiths (Jakarta), che in un colloquio personale mi ha confermato di aver reperito altri manoscritti e che in futuro desidererebbe cimentarsi con una nuova edizione del testo. Ricordiamo inoltre, la traduzione congiunta di Griffiths e del Professor Peter Bisschop (Leiden) del capitolo 40, riguardante il *Pāśupatavratā* dell'AVP, apparsa nell'Indo-Iranian Journal del 2003, volume 46 (pp. 315-348) e “The Practice Involving the Ucchuṣmas (*Atharvavedaparīśiṣṭa* 36)”, apparso nella rivista *Studien zur Indologie und Iranistik*, volume 24 del 2007 (pp. 1-46).

Vi sono anche sezioni, come la quinta e ultima per esempio, che sembrano non appartenere e partecipare del medesimo discorso delle altre quattro.

Tendenzialmente l'AVP è scritto in versi (*padya*), anche se vi sono sporadici passaggi in prosa (*gadya*). Molti capitoli usano l'espedito letterario dialogico, già noto alle *Samhitā* e *Upaniṣad* e ripreso negli *Itihāsa* e *Purāṇa*. Il metro (*chandas*) più usato è l'*anuṣṭubh* sebbene non manchino anche altri temi prosodici. Nel nostro capitolo 68 abbiamo: *indravajrā* al 68.2.61, mentre la strofa successiva presenta un metro *ardhasama* con quarti (*caraṇa/pāda*) spaiati.⁷⁵

Come si diceva, un comune denominatore che attraverso tutto il testo è una certa vaghezza e approssimazione nello stile. Moltissime sono le parole e le frasi del tutto peculiari e inusitate (*kaṃsyapātrī*, 68.5.5). Vi sono pure irregolarità nei fenomeni di *saṃdhi* come anche doppi *saṃdhi*. Troppo libera e non rispettosa delle regole grammaticali è la costruzione delle frasi in molteplici passaggi. Per esempio talvolta manca il soggetto reggente, talaltra è assente il verbo principale, altre volte ancora delle parole sono troppo vaghe o di significato eccessivamente distante rispetto alla frase alla quale dovrebbero legarsi; in certi termini si riscontra un'inversione dei generi e numeri. Un paio di esempi propri del capitolo che stiamo per trattare sono a 68.1.33 dove l'aggettivo "*kunda-gokṣīra-gaurābhiḥ*" manca di un sostantivo a cui riferirsi e a 68.1.47 la parola maschile plurale *kānanāḥ*, usata in luogo del plurale neutro *kānanāni*. Tutte queste lacune possono essere attribuite al rispetto degli stretti dettami della versificazione metrica, per cui certe parole devono essere modificate e altre omesse. Va però detto che anche quando la struttura metrica non deve essere rispettata, si trovano le stesse lacune grammaticali: *kovidāḥ* in luogo di *kovidaiḥ* (68.2.8), *mattaṃ kareṇum* per *mattāṃ kareṇum* (68.2.28), le parole all'accusativo *sūkarīm*, *mahiṣīm*, *hastinīm* e *śakunīm* dovrebbero essere al nominativo (68.2.32) oppure il nominativo *ṛṥthivīpatīḥ* dovrebbe trovarsi in accusativo *ṛṥthivīpatim* (68.5.19). Vi sono anche parole con sillabazioni differenti dal normale: *kahlatin* invece di *khalati* (68.1.11). Ancora singolarità stilistiche si scorgono nel fatto che certe parole e frasi che si ripetono spesso: "*sarvadikṣu-prakalpitaiḥ*" (68.5.21-22) (MODAK, 1993: 463-469).

L'AVP mostra di avere una certa confidenza con svariati argomenti, soprattutto quelli legati all'astrologia e all'astronomia, come i fenomeni legati a sole e luna e gli altri astri, le costellazioni, pianeti, usando i termini tecnici del *jyotiṣa*, nonché

⁷⁵ I quarti da dodici sillabe presentano i *gaṇa* NA, NA, RA e YA e quelli in undici sillabe, al secondo e quarto posto presentano le *gaṇa* SA, SA, JA il primo e BHA, SA e JA il secondo, ambedue seguiti da sillabe *guru*.

fenomeni meteorologici quali le nubi, tuoni, fulmini, arcobaleni, piogge, tifoni, tornado, grandini e quant'altro. Stupisce ancora la serie di conoscenze botaniche, farmacologiche e geografiche, riguardanti fiumi, monti, città, mari, come anche una profonda consapevolezza della dislocazione di certi ceppi tribali o popolazioni in determinate regioni.

Questo ci fa capire che il testo segue una già lunga e consolidata tradizione astrologica. Già all'inizio del capitolo 68 (1-3a), intitolato *svapnādhyāya* ("Capitolo sul sogno"), infatti, come anche in precedenza (50.4.5), come referenza si nominano due astrologi, uno di nome Kroṣṭuki e l'altro Padmayoni. Il primo avrebbe redatto un trattato dal titolo simile al capitolo in questione, *Svapnādhyāya* appunto, che fu insegnato a Śaunaka, veggente dell'AV (VON NEGELEIN, 1909, VOL. I: 438-439; ESNOUL, 1959: 215). L'altro, Padmayoni redasse un'opera in appendice a un testo non meglio identificato, lo *Śukracāra*, con tutta probabilità riguardante il moto di Venere.⁷⁶

Il primo dei cinque capitoli tratta del rapporto tra i tre tipi di umori (*doṣa*) e i temperamenti che ne derivano con i sogni che fa un individuo dominato da un certo umore (68.3b-8). Questi umori, come vedremo nel prossimo paragrafo, sono tre e sono connessi ai segni zodiacali: coloro che sono sotto segni di fuoco avranno una natura biliare (*pitta*), quelli dominati da pianeti d'acqua avranno una predominanza della flemma (*kapha*) mentre in coloro che nascono in segni d'aria prevarrà appunto l'aria (*vātā*).⁷⁷

⁷⁶ Kroṣṭuki o Krauṣṭuki, oppure Ṛṣiputra è nominato nella *Gargasamhitā*, in quanto è lui a porre una serie di domande al saggio Garga (PINGREE, 1981: 69-71) Si veda anche *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 101, dove Krauṣṭuki interroga il saggio Mārkaṇḍeya a proposito delle antiche genealogie. AVP 68.1.1-3a: "om athā 'taḥ sampravakṣyāmi yad uktaṃ padmayoninā/ upāṅgaṃ śukracārasya śubhāśubhanivedakam// 1 // svapādhyāyaṃ pravakṣyāmi kroṣṭuker vacanaṃ yathā/ śaśaṃsire purā yaṃ hi śaunakāya mahātmane// 2 // nimittajñānakusālāḥ sarvaṃ tasya tu prcchataḥ/...", "Ora, in seguito narrerò ciò che fu enunciato da Colui che è sorto dal loto, l'appendice dello Śukracāra che rivela ciò che è fausto e ciò che è infausto (1). [Inoltre], rivelerò il capitolo sul sogno come parola di Kroṣṭuki che in principio, coloro che sono abili nella conoscenza dei portenti rivelarono interamente alla grande anima Śaunaka (2), dopo che lui [li] aveva interrogati (tasya ca prcchataḥ, tasya = śaunakasya)."

⁷⁷ "grahā bhārgavabhaumārkaḥ paṭtikā dīptitejasah// 3b // kaphapraṅkṛtayo madhyā brhaspatibudhendavaḥ/ vātapraṅkṛtayaḥ krūrā rāhuketuśanaīscarāḥ// 4 // teṣāṃ tathā phalaṃ vidyāt samnipāte yathākramam/ ete nava grahā jñeyā vātapittakaphātmakāḥ// 5 // eṣāṃ praṅkṛtityānāṃ niṣiktānāṃ tu teṣu vai/ samyogeṣu ca jātānāṃ tulyapraṅkṛtita bhavet// 6 // arkenduprabhavā deham upatiṣṭhanti dehinaḥ/ tasmān niṣicyamāneṣu vātapittakaphēṣu yaḥ// 7 // eṣāṃ anyatamo deho yo 'tiriktaḥ/ prakāśate/ pracakṣate sā prakṛtiḥ prakṛtijñānakovidāḥ// 8 //", "I pianeti dominati dal fuoco [dalla bile] sono Venere, Marte e il Sole, dall'ardente splendore (3b). Quelli mediani sono Giove, Mercurio e la Luna, dalla natura flemmatica, mentre quelli crudeli, aventi la natura dell'aria sono Rāhu, Ketu e Saturno (4). Al momento della congiunzione (samnipāte = quando in un solo segno si congiungono più di un pianeta) a seconda del loro ordine si riconosce il loro frutto quale che sia (tathā). Questi nove pianeti devono essere conosciuti come sostanzianti di aria, bile e flemma (5). Quando questi che hanno una natura simile si sono congiunti (niṣiktānāṃ) allora i nati dopo che essi si sono riuniti possiedono una natura simile tra loro (6). [Per esempio], gli esseri corporei che sono nati con la predominanza del Sole e della Luna presentano (upatiṣṭhanti) un corpo [di un certo tipo], perciò quando i temperamenti di aria, bile e flemma si sono congiunti, chi (7) è tra questi un corpo qualunque, costui si manifesta come differente (atirikta). Questa,

I primi a essere descritti dal testo sono coloro che hanno un temperamento biliare (68.1.12) i quali sono contorti (*rjavah*), amanti della confusione e irascibili (*kalahapriya*), caldi di temperamento (*uṣṇa*) e rossastri di colore (*kapilaromaṇaḥ*), sudano molto (*svedanā*) e sono poco riflessivi (*anavekṣaṇa*). Spesso costoro mangiano molto (*bahvāśi*) e sono sfortunati (*durbhaga*), hanno delle membra morbide (*mṛdvaṅga*) e flosce (*śithilāṅga*), amano il freddo (*śiśirapriya*), quando non sono calvi (*khalati*) hanno molte rughe e capelli grigi (*valīpalitabhūyiṣṭha*). Ogni qual volta gli si fa indossare una ghirlanda floreale essa appassisce immediatamente e un unguento si secca in men che non si dica (68.1.12a: “*glāyate śuṣyate caiṣāṃ āśu mālyānulepanam*”). Quanti hanno un temperamento *pitta* rimangono ardenti (*dāhātmika*) anche quando vi sia la luna (pianeta notoriamente di natura fredda e dai freschi raggi) (*śaśaṅke 'pi*) nel loro segno (ABEGG, 1959: 17-18):

“*svapne caiva prapaśyanti diśaḥ kanakapiṅgalāḥ/
maṅḍalāni samūhāṃś ca dikṣu pītāruṇaprabhān// 13 //*
*śṛṅgārimadirān deśāñ chuṣkāṃ malajalāṃ mahīm/
śuṣkagulmadrumalatā dahyamānaṃ mahad vanam// 14 //*
*viśuṣkāṇi ca vastrāṇi rudhirāṅgaṃś tathaiva ca/
dahanādmś ca devāṃś ca raktam induṃ sugandhikān// 15 //*
*palāśāni ca puṣpāṇi karṇikāranāni ca/
digdāhavidyudulkās ca dīpyamānaṃ ca pāvakaṃ// 16 //*
*bhūyiṣṭhaṃ bhūṣitās cāpi pibanti subahūdakaṃ/
saritsaravanānteṣu kūpaprasravaṇeṣu ca// 17 //*
*uṣṇārtāḥ śītakāmās tu nimajjanti pibanti ca/
kalahaṃ caiva kurvanti duḥkhāny anubhavanti ca// 18 //*
*strībhiś caiva vimānyante kṣayante klāmayanti ca/
ity evaṃ paittikā jñeyaḥ prakṛtisvapnalakṣaṇe// 19 //*”

“... In sogno essi vedono le regioni dello spazio giallo oro e in questi paesaggi circoli e moltitudini che hanno una luce rossa-giallastra della bile (13), [vedono] distese ‘ebbre’ di fiori rossi, la terra arida e con acqua putrida, cespugli, alberi e rampicanti secchi, una grande foresta che arde (14), abiti logori e inoltre [vedono] dei corpi sanguinanti, immagini di divinità che bruciano o altro, una luna rossa o [si vedono] mentre inalano profumi (15), ancora [vedono] fiori di *palāśa* (*Butea Frondosa*) e boschi di *karṇikāra* (*Cassis*

dicono, sia la natura di coloro che sono esperti nella conoscenza della natura fisiologica (8).” Alquanto dubbia è la resa di 7b e 8a.

Fistula) fulmini e meteore fiammeggianti o un fuoco ardente (16), [si vedono] molto ben agghindati mentre bevono davvero molta acqua in fiumi o stagni al limitare di una foresta, oppure da pozzi o fontane (17). Costoro sono tormentati dal calore e desiderano la frescura, s'immergono e bevono, creano confusione ed esperiscono pene (18); sono offesi dalle donne e si avviliscono, nonché provocano dolori [ad altri]. Così devono essere identificati coloro sono biliosi in accordo ai segni (*lakṣaṇe*) propri dei sogni del loro temperamento (19) ...”⁷⁸

In questi passaggi vediamo come il sognatore crei un mondo intero, paesaggi terrestri e celesti, in accordo al proprio temperamento interiore, dominato dal calore e dall'agitazione propri della qualità *rājasika*, che si sfogano nel gran predominio del colore rosso acceso (DONIGER, 2005: 41).

Dopo aver brevemente descritto i sogni di coloro che hanno temperamento bilioso (*paittika*), il testo procede a caratterizzare coloro che sono dominati dalla flemma (68.1.20-28), per poi descriverne i sogni.

Gli esseri dominati dall'umore della flemma, *śleṣma* o *kapha*, hanno capelli, unghie e barba, nonché pelle e pori di essa untuosi (*snigdha*), grande stomaco, grandi braccia e petto, lunghi capelli, unghie e denti (*dvija*), amano portare occhi di gatto e altre pietre preziose e seguono nobili precetti, hanno tutte le membra ben tornite e decorate e sono solitamente fortunati. La testa, la pancia, la vita, le spalle, i fianchi sono senza difetti e lo sguardo puro, sono amati e parlano dolcemente, valorosi e riconoscenti come anche fortemente devoti al divino. Sono molto tolleranti e sopportano le avversità per molto a lungo, non si arrabbiano, ma se lo fanno avviene dopo molto tempo e diventano spaventosi tanto da sembrare la morte stessa (*antakopama*). Costoro necessitano di molto spazio per soddisfare i loro doveri rituali, per le loro qualità uniche e innegabili rendono famosa la loro stirpe, amano la carne, i cibi molto caldi, i dolci e il latte, hanno molti e buoni figli. Quando si fa indossare loro una ghirlanda, per molto tempo questa non appassisce, né si seccano gli unguenti, dormono sul fianco tenendo gli occhi e la bocca chiusi, senza russare o tremare e quando si risvegliano sono subito di buon umore. Coloro che hanno come natura quella flemmatica vivono senza troppe pene, anche se la loro nascita non è di certo facile. La loro pelle è olivastra e splendente, non si ammalano facilmente e se si ammalano non hanno problemi che durano a lungo, conseguono gran gloria durante

⁷⁸ Si veda anche la traduzione di questi passaggi proposta da A. M. Esnoul (1959: 215-216), dalla quale in alcuni passaggi dissentiamo.

la loro esistenza terrena. Essi mangiano poco e sopportano facilmente fame e sete, desiderano grandi cose, anche se ne tollerano tranquillamente la mancanza.

Il testo continua il suo ordinato cammino presentando i sogni che esperiscono questo genere di persone (AVP 68.1.29b-37a):

“*svapneṣu caiva paśyanti ramaṃ candanakānanam// 29b //*
vikūḍmalapalāśāni pauṇḍarīkavanāni ca/
śubhāś ca śīśiraprāyā nadyaḥ śubhajalāvahāḥ// 30 //
tuṣāreṇāvṛtās cāpi himaughapaṭalāni ca/
muktamaṇisuvāśṛṅgā mṛṇāḷaphalakāni ca// 31 //
varāhakhadgamahiṣā mṛgās ca rathakuñjarāḥ/
spaṣṭatāraṃ haṃsās ca vyapoḍhanti nabhastalam// 32 //
kundagokṣiragaurābhir indoḥ kīrṇagabhastīṣu/
protphullakumudākārā vyomni sudhāmbusaprabhaiḥ// 33 //
rājahaṃsapratīkāśaṃ śāsāṅkaṃ cāmaladyutim/
śubhraṇi ca vimānāni phalāni madhurāni ca// 34 //
kṛtapuṣpopahārāni mahānti bhavanāni ca/
brāhamṇā[n] yajñavādā[m]ś ca dadhikṣīrāmṛtāni ca// 35 //
striyaś ca paramodāktāḥ suveśāḥ svabhyalaṃkṛtāḥ/
madhuraśvetapītāni prāyaśās ciraṃ eva tu// 36 //
svapneṣu caivaṃ paśyanti kaphaprakṛtayo narāḥ/ 37a /”

“... Nei sogni costoro vedono una fresca foresta di sandalo (29b), fiori di *palāśa* (*Butea Frondosa*) senza bocciolo e folti assembramenti di loti, propizi e alquanto freschi fiumi, che convogliano acque pure (30), [vedono] anche gruppi di catene montuose ricoperte di neve le cui vette offrono abbondanza di perle e gemme e [colme] di letti di steli di loto (31). [Vedono] altresì cinghiali, isticci [o rinoceronti] e bufali, antilopi ed elefanti [ai quali sono aggiogati] dei carri e, chiaramente, oche selvatiche che solcano il cielo (32), i raggi sparsi⁷⁹ della luna dalle bianche tinte come i fiori di *kunda* [un tipo di gelsomino] e il latte di vacca che, nel cielo, hanno l'aspetto di una [bianca] ninfea sbocciata, tali da sembrare acque nettaree (33). [Vedono] poi la luna della stessa luce dei cigni reali, dal puro splendore, ancora meravigliosi veicoli e dolci frutti (34), maestosi palazzi ornati con giochi floreali, nonché *brāhmaṇa* che salmodiano durante i sacrifici e poi yogurt, latte e ambrosia (35). [Vedono] per lungo tempo anche donne cosparse di

⁷⁹ Certamente qui il locativo plurale *kīrṇagabhastīṣu* deve essere letto come nominativo plurale *kīrṇagabhastayāḥ*.

profumi, ben vestite e ben adornate, poi, per la maggior parte, dolci piante bianche o gialle (36): così vedono nei sogni gli uomini con temperamento flemmatico (37a) ...”

Contrariamente a quanto visto con i *paittika*, i sogni degli esseri con temperamento flemmatico sono popolati di visioni di frescura, vette innevate e cieli tersi, con grande predominanza d'acqua e dalla fredda natura.

Il terzo gruppo di versi (68.1.37b-44a), non poteva che essere dedicato agli individui dominati dall'umore dell'aria (*vātā*). Costoro sono inquieti e paurosi, parlano molto velocemente (*kṣipraṃ pralapinaḥ*) anche mentre dormono (*suptāḥ pralapinaḥ*), amano alimenti astringenti e piccanti (*kaṣāyakaṭupriya*), la pelle, i peli, le unghie, i denti, le labbra, le mani, i piedi sono ruvidi e di brutto aspetto, essi sono deboli e sfortunati, le loro membra sono legnose, dure e non ben proporzionate, hanno intelletti confusi (*bhrāntacitta*) e occhi pieni di lacrime, costoro dalle menti instabili parlano molto e sono irascibili, amano canti, balli e storielle, sbadigliano molto (*jaṃbhinaḥ*) sono soggetti a molte pene (*duḥkhabhāginaḥ*). Hanno una peluria poco folta (*hrasvalomāḥ*) ma un bel corpo seppur debole, sono crudeli (*dhamanāḥ*), esili (*kṣāmāḥ*), tristi (*bhinnāḥ*), errano spesso (*sadoṣāḥ*) e sono sempre disorganizzati (*satataṃ vānavasthitāḥ*), possono avere malattie o deformità (*vikariṇaḥ*) alle braccia, alle unghie, alla pelle, alle labbra o ai piedi. Si adirano (*kopanāḥ*) improvvisamente (*akasmāt*) senza motivo e seppur malvagi piangono (*rodanāḥ*), agiscono solo se spinti da altri, sputano spesso (*paraprakṛtiśilāḥ*), nonché amano il ballo e il dimenarsi, sono deboli e freddolosi (*śiśirāḥ*).

Quest'ultimo gruppo di persone presentato nella prima sezione di AVP 68, ovvero gli uomini dominati dall'aria, vedono in sogno cose aeree e volatili. Queste sono visioni sempre confuse e agitate: animali selvaggi aggirarsi in pena che si trascinano con fatica, che corrono e precipitano da alture e orridi abissali; costoro scorgono anche le stelle e i pianeti come fossero bui, mentre le orbite di sole e luna appaiono scompigliate (68.1.44b-48a):

“*svapneṣu caiva paśyanti vātābhravimalā diśaḥ// 44b //*
mārutavegatuṅgāni bhuvanāni vanāni ca/
śyāmātārāgrahaṅgaṇaṃ vidhvastākendumaṅḍalam// 45 //
dhārācaradbhir viśvābhair sakulaṅgagaṇaṃ ghana/
bhramantaḥ pakṣisaṅghās ca mṛgās codbhrāntayūthapāḥ// 46 //
anyās cāpi śaṃbarās ca girigahvarakānanāḥ/

*bhramanti ghnanti dhāvanti ūrdhvebhyah prapatanti ca// 47 //
svapneṣu etāni paśyanti vātaprakṛtayo narāḥ/ 48a /”*

“... [Gli uomini ariosi] nei sogni vedono le direzioni dello spazio terse e colme di venti [che trasportano le] nubi (44b), palazzi, foreste e monti scossi dalla veemenza dei venti, le schiere di stelle e pianeti oscure, le sfere di sole e luna prive di splendore (45), il cielo pieno di nubi che si muovono in fila ed estese ovunque, stromi d’uccelli che vagano e animali selvaggi,⁸⁰ e altri tipi di cervi che confusi senza il loro capobranco (*a-yūtha-pa*) (46) vagano per monti, caverne e foreste, si colpiscono a vicenda, corrono e cadono da grandi altezze (47): queste cose vedono nei sogni gli uomini che hanno temperamento arioso (48a) ...”

Infine, gli ultimi versi della prima parte (68.1.48b-55) del testo sono dedicati prima a una menzione *an passant* sui temperamenti misti (48b-49a). Poi parte una serie di passaggi un po’ farraginosi che sembrano indicare che i sogni che non sono generati dal temperamento proprio di un individuo o che non nascono dal risveglio di una qualche memoria d’impressioni ed esperienze sensoriali depositatesi durante la veglia, siano da considerarsi di origine divina (50-52a) (VON NEGELEIN, 1909: 438; ABEGG, 1959: 23) Purtroppo, il testo non approfondisce questa laconica affermazione, ma prosegue sorvolando l’argomento. Per cui, nella maggior parte dei casi, accade che l’uomo sogna quello stesso oggetto su cui i suoi sensi si erano concentrati durante la veglia.⁸¹ Si dice pure che secondo il ṛṣi Garga,⁸² quelle serie di sogni sconclusionati che si vedono, ma che al risveglio difficilmente si ricordano, questi non portano con sé alcun tipo di frutto (52b-53a). Il passaggio termina ammonendo che, dopo aver avuto un sogno ben augurale, non si dovrebbe più riaddormentarsi al fine di goderne gli effetti benefici (54b: “*dṛṣtvā boga asuptavyam tataḥ prāpya śubham phalam/”*) (ESNOUL, 1959: 217). Il messaggio centrale è, in ogni caso, che i sogni riflettono la condizione psico-somatica del sognatore, cosa che è oggetto di studio particolare da parte dei testi medici. Sta di fatto che il sogno è il primo elemento di una concatenazione di

⁸⁰ Vero è che la traduzione più letterale di *mṛga* è antilope nera o gazzella, o meglio, cervo pomellato, comunque questo termine può estendere il suo significato fino a identificare la categoria degli animali silvestri, liberi e selvaggi. Tale parola viene spesso a contrapporsi con *paśu*, appunto l’animale *captivus*, in cattività, ridotto in ceppi. Questo è secondo noi ciò che qui intende il testo, dando un’idea più ampia di quella legata ai soli bovidi o cervidi.

⁸¹ Si noti come qua e là va strutturandosi la dottrina secondo la quale la causa materiale dei sogni sono anche le impressioni lasciate dalle percezioni sensoriali degli oggetti durante la veglia. Vedremo più a fondo tali questioni nei prossimi capitoli, soprattutto 2, 3, 4 e 5.

⁸² Fu il *purohita* dalle stirpe di Yadu, grande conoscitore dell’astrologia e interprete dei segni e portenti (*śakuna/nimitta*) che redasse un’opera astrologica intitolata *Gargasamhitā*.

cause che non è né un traguardo, né il mero riflesso di un fenomeno già destinato ad accadere, per cui si tratterebbe solo di una rivelazione fatta al sognatore attraverso la fase onirica (DONIGER, 2005: 41-42).

La maggior parte del secondo paragrafo dell'AVP 68, affronta la questione della corrispondenza tra determinati simboli onirici e il loro significato. Spesso i sogni qui descritti, sebbene siano concepiti come traghettatori di buona sorte, a noi possono sembrare degli incubi (ESNOUL, 1959: 217-219). Particolare degno di nota di questo capitolo, cosa che si ritroverà sia nei testi medici, sia in quelli segnatamente astrologici, nei *Purāṇa*, così come nelle interpretazioni popolari, è che anche se un sogno sembra spiacevole o addirittura tremendo, è spesso considerato dagli interpreti e dai testi indiani come foriero di buon augurio e capace di preannunciare la soddisfazione di un'aspirazione o quant'altro. La cosa singolare è che dall'altra parte non è che i sogni piacevoli diano risultati nefasti, anzi sono ancora i brutti sogni e gli incubi, ancorché d'altro genere, a produrre risultati funesti. Certo è che non vi è una norma o una regola da seguire per individuare e catalogare un sogno tra quelli fausti o tra quelli infausti. Va rilevato che un'analisi sistematica della letteratura indiana in generale, sui vari generi ed esempi onirici, potrebbe rivelare svariate sfaccettature ancora sconosciute dell'India classica. A occhi occidentali con una punta di cinismo, anche se ineccepibilmente da un punto di vista propriamente upaniṣadico, W. Doniger nota (2005 [1984]: 43-44):

“... Dato che «buono» e «cattivo» non sono etichette affidabili con cui caratterizzare qualsivoglia realtà, è necessario interpretare le immagini oniriche all'interno del loro contesto culturale. Termini quali «fausto» e «infausto» (*śubha*, *aśubha*) indicano qualcosa che vogliamo ci accada e qualcosa che non vogliamo, ma potremmo essere in errore nel volerla o non volerla. Per chi sia legato al mondo del *saṃsāra*, ad esempio, la morte di un figlio è la cosa peggiore che possa succedere; per chi persegua il *mokṣa*, la morte di un figlio potrebbe essere il primo passo sulla via dell'illuminazione. Pertanto il sogno della morte di un figlio può essere di buono o di cattivo auspicio, a seconda del punto di vista non del sognatore individuale ..., ma piuttosto dell'autore di un particolare manuale di sogni ...”

Senza nulla togliere a queste giuste osservazioni, sta di fatto che nell'ambito empirico nel quale si situano i sogni e i loro effetti, la morte di un figlio non può che essere interpretata con mezzi empirici, per cui una morte cattiva, perché avvenuta

prima del suo tempo (*akālamṛtyu*), vale a dire una scoparsa che avviene senza lasciare che possibilità insite nell'individuo in quel preciso corpo si sviluppino nella loro completezza. Comunque lasciamo parlare il testo:

“grhñītā samudgendvindravāyvagnyarkanadīm kṣitim/
 samudraṃ vāhanīm dvīpaṃ laṅghayed vā vasuṃdharām// 1 //
 vāhanīm caturaṅgām ca jīvachattrapatākinīm/
 dorbhyām ca pratigrhñīyāt tathāketuvasuṃdharām// 2 //
 ekapuṣkariṅparṇe sauvarṇe bhājane 'pi vā/
 sarpiṣā pāyasaṃ bhuṅkte gām duhan yaś ca budhyati// 3 //
 pariveśaḥ svayaṃ candre yo 'navastravasuṃdharām/
 parvatāgraṃ samāruhya kṣitim yaś cāvalokayet// 4 //
 ā kaṅṭhaṃ majjate yo hi mānavah śoṇitārṇave/
 rathena siṃhayuktena parvataṃ cādhirohati// 5 //
 mahīm vā kampayed yas tu cālayed vā punar girīn/
 śvetam aśvam athāruhya pāṇduraṃ vāpi yo gajam// 6 //
 bhuṅkte puṣkariṅparṇe pāyasaṃ vāpi sarpiṣā/
 aṅgavṛddhiṃ śirovṛddhiṃ prāpnuyād yas tu mānavah// 7 //
 brāhmaṇo vāpi rājā vā svapne yad abhiṣecayet/
 rājā tu pārthivo jñeyah kroṣṭuker vacanaṃ yathā// 8 //
 śiro vā chidyate yasya vimānaṃ śoṇitaṃ tathā/
 senāpatyaṃ mahac cāyur arthalābhaṃ tathaiva ca// 9 //
 vibhūṣaṇaṃ ca vidyā[m] ca karṇachedam avāpnuyāt/
 hastachede labhet putraṃ bāhuchede dhanāgamam// 10 //
 uraḥ sahasralābhaḥ syāt pādachede tathaiva ca/
 uraḥprajananachede atyantam sukham edhate// 11 //
 chattrādarśaphaloṣṇīṣaśuklamālyāgame tathā/
 matsyamāṃsasadhiḥsīrarudhirāgama eva ca// 12 //
 śaktyaṅkuśapatākānām chatrāsīdhanuṣā tathā/
 vimalānām jalānām ca pūrvoktaṃ tu nidarśanam// 13 //
 sūkarakharavāhyānām vadhaś caikapaśor api/
 narayuktasya yānasya nikṣiptasya gavasya ca// 14 //
 darśanaṃ cāpy adṛṣṭānām agamyāgamaṃ tathā/
 kṣīrīnām phalavṛkṣānām darśanārohāṇi ca// 15 //
 viśadarśanasamśapṛśo dhānyenotsaṅgapūraṇam/
 dasyubhir hanyamānasya rudataḥ pratibodhanam// 16 //
 dvijebhyo dadhimāṃsasya lābhaḥ piśitabhakṣaṇe/
 abhaks[y]abhakṣaṇe cāpi śvetamālyānulepanam// 17 //

*ghātanaṃ śvāpadānāṃ ca pāṇau ca rudhirāgamah/
 arthalābhāya boddhavyaḥ suhr̥ṇmitrasamāgamah// 18 //*
*labhate nātra sadeho bhārgavasya vaco yathā/
 śuklāḥ sumanasah kanyā dadhigobrāhmaṇaṃ vṛṣam// 19 //*
*daivatāni nṛpādhyakāḥ pāṇḍurāṇi gṛhāṇi ca/
 suhr̥dah saphalā vṛkṣā nakṣatrāṇy amalāṃ jalam// 20 //*
*iṣṭakalyāṇaśabdās ca śuklāambaradharāḥ striyaḥ/
 nabho vimalanakṣatraṃ pāvakaṃ viśamārciṣam// 21 //*
*dṛṣṭvā yas tatkṣaṇaṃ budhyet tasya kalyāṇaṃ ādiśet/
 vṛkṣān gulmāmś ca vallīś ca svagr̥he puṣpitā naraḥ// 22 //*⁸³
*śuklavāsāḥ striyaś cāpi yaḥ paśyec chrīś tu taṃ bhajet/
 viśaṣṇitadigdhāṅgaḥ prītim āpnoti mānavah// 23 //*
*dīptāṅgo labhate bhūmiṃ vardhamānāṅga eva ca/
 parivāryābhirudito bāndhavaiḥ karuṇaṃ naraḥ// 24 //*
*śokārto labhate tuṣṭiṃ mṛtaś cāyur avāpnuyāt/
 śuklamālyāambaradharo dahyamānaḥ pralīyate// 25 //*
*yaḥ svapne saṃbhayed ugraṃ pārakyaṃ so 'rtham āpnuyāt/
 nāgadantakamudrāṃ ca vīṇāṃ mālāñjanaṃ tathā// 26 //*
*kāñcanaṃ paśyate yas tu tathā strīṃ labhate naraḥ/
 uḍḍīyamānān vihagān tathā puṣkarinīgatān// 27 //*
*mattaṃ kareṇum āruhya parastrīṃ labhate naraḥ/
 kumārīṃ labhate nārīṃ āyasai nigadair naraḥ// 28 // ... //*
cipitaḥ kālako nagnaḥ śravaṇo mehate yadi// 31b //
*vidik[s]thaḥ sravate cormiḥ svapne varṣaṃ samādiśet/
 sūkārīṃ mahiṣīṃ vāpi hastinīṃ śakunīṃ tathā// 32 //*
*svapne yadā prasūyeta subhikṣaṃ nirdiśet tadā/
 śayanāsanayānāni gṛhagrāmapurāṇi ca// 33 //*
*yeṣāṃ svapne pralīyante teṣāṃ vṛddhiṃ athādiet/
 govṛṣaṃ puruṣaṃ vṛkṣaṃ hastinaṃ parvataṃ gṛham// 34 //*
*narasyārohaṇād vṛddhiḥ pāṇḍurāṇi viśeṣataḥ/
 daivatāni dvijā gāvaḥ pitaro liṅgino grahāḥ// 35 //*
*yad vadanti naraṃ svapne tat tathaiva vinirdiśet/
 saritsarasamudrāṇāṃ tarāṇe śokatāraṇam// 36 //*
narasya śoṇitaṃ pītṛvā prakṛtāmīl labhate naraḥ/ 37a /”

“... Colui che afferra [in sogno] la terra con la luna sorgente, la folgore, il vento, il fuoco, il sole o i fiumi, oppure che attraversi l’oceano, un fiume, un continente o la terra intera

⁸³ Naturalmente la lettura corretta dovrebbe essere *puṣpitān*, concordata con gli altri accusativi plurali.

(1), colui che prenda con le due braccia un esercito dai quattro corpi militari [fanti, cavalieri, carri ed elefanti] il cui stendardo è un ombrello della vita (*jīvachattrapatākinīm*) e sotto lo stesso stendardo la terra intera (2), colui che in una foglia di loto o un recipiente d'oro mangia del riso cotto nel latte mescolato a burro chiarificato e chi si risveglia mentre munge una vacca (3), oppure chiunque, quando egli stesso è avvolto in vesti, veda sulla luna la terra non ignuda, oppure colui che salito sulla vetta di un monte guadi la terra (4). Quell'uomo che immerso fino al collo in un mare di sangue ascende a un monte con un carro aggogato a un leone (5); chi faccia tremare la terra o ancora, faccia muovere i monti, oppure in seguito, essendo montato su un cavallo bianco o un bianco elefante (6), o ancora mangia del riso cotto nel latte condito con burro chiarificato in una foglia di loto, o colui a cui cresca una parte del corpo o la testa (7), sia egli un *brāhmaṇa* o un sovrano, colui che sia incoronato in sogno, costui, secondo la parola di Kroṣṭuki, deve essere riconosciuto re della terra (8). Chiunque [sempre in sogno] abbia la testa mozzata o veda un carro insanguinato otterrà di diventare generale, una lunga vita e ricchezze (9). Quando vi sia il taglio dell'orecchio, costui otterrà gloria e conoscenza; se vi fosse il taglio della mano avrà un figlio, quando il taglio è del braccio [significa] arrivo di ricchezza (10), [col taglio del] petto mille ottenimenti, così come con la recisione del piede, con il taglio del petto e del pene egli ottiene estrema felicità (11), quando vi sia l'arrivo di un ombrello, uno specchio, un turbante o una ghirlanda bianca, o ancora con l'arrivo di pesce, carne, yogurt, latte, e sangue (12) e vi sia la già menzionata visione di lance, uncini e stendardi, parasoli, spade e archi, di acque pure (13) e l'uccisione di un animale tra [questi], cioè il maiale, l'asino o un'altra bestia da soma o la visione di un veicolo con un uomo o di un bue giù per terra (14), e ancora di cose mai viste, come anche la congiunzione carnale con qualcuno a cui non bisognerebbe congiungersi, il salire o la vista di alberi da frutto lattiginoso (15), il tocco o la vista del veleno, il riempirsi le mani poste a conca (*utsaṅga*) di granaglie. Vi è vantaggio per colui che venendo picchiato dai servi mentre piange si risveglia (16) oppure nel mangiare della carne con lo yogurt da parte dei *brāhmaṇa*, oppure nel mangiare ciò che non è permesso o nel [indossare] una ghirlanda bianca o cospargersi [d'unguento profumato] (17), l'uccisione di predatori e la venuta di sangue sulla mano, anche la venuta di amici e compagni, tutto ciò si deve riconoscere [come propizio] per ottenere ricchezze (18): secondo la parola di Bhārgava, non v'è dubbio a questo proposito, che costui ottiene tutto ciò. Si determina che vi sarà il benessere per chi si svegli proprio in quel momento dopo aver visto⁸⁴ candidi fiori, vergini, yogurt, una vacca o un *brāhmaṇa*, un toro (19) divinità o i re dei re, case biancastre, amici, alberi

⁸⁴ Per una corretta costruzione italiana siamo costretti a porre qui la traduzione di 22a. Si noti comunque che quasi tutti i casi di questi versi sono usati in modo improprio, cioè in nominativo in luogo dell'accusativo.

con frutti, le stelle, acqua cristallina (20), [avendo udito] parole desiderate e benefiche, donne vestite di bianco, il cielo con le stelle candide,⁸⁵ un fuoco con le fiamme impari⁸⁶ (21). L'uomo che vedesse alberi, cespugli e liane fiorite in casa propria (22) e anche donne con vesti bianche, costui partecipa delle glorie, se [in sogno] le membra sono cosparse di veleno e sangue, l'uomo ottiene affetto (23), colui le cui membra sono in fiamme o le cui membra si accrescono, costui ottiene la terra, l'uomo pietosamente compianto dai familiari che lo circondano (24), tormentato dal dolore attinge la soddisfazione e [se morto in sogno], ottiene lunga vita. Chi porta ghirlande e vesti bianche e bruciando s'esaurisce (25) e chi in sogno s'impaurisca per un terribile nemico, costui otterrà ricchezza. Colui che vede dell'avorio o una moneta, un liuto e anche una ghirlanda, del collirio (26) o dell'oro, quell'uomo ottiene una donna, [chi vede] uccelli che volano o che stanno in un laghetto pieno di loti (27) o, essendo montato su un elefante imbizzarrito, quell'uomo prende la donna di un altro oppure, quell'uomo ottiene una giovane donna con catene di ferro (28).⁸⁷ ... Se un monaco col naso schiacciato, scuro di pelle e nudo, orina (31b) e il getto va nella direzione opposta, ciò indicherà la pioggia. Quando in sogno si desse alla luce una scrofa o una bufala, un'elefantessa o un uccello femmina (32) allora s'indicherebbe un buon raccolto; coloro dei quali il letto, il seggio e i veicoli, la casa il villaggio o la città (33) in sogno sono distrutti, ciò indica per costoro prosperità. Dal salire su una vacca o un toro, un uomo, un albero, un elefante, un monte o una casa (34) in modo particolare se sono chiari, [s'indica] la crescita dell'uomo. Quello che divinità, due volte nati, vacche, antenati, asceti e pianeti (35) dicono all'uomo in sogno, questo accade così com'è. Quando vi è nuoto in fiumi, stagni o mari, si attraversano i dolori (36); avendo bevuto del sangue umano, l'uomo ottiene un figlio (37a) ...”

Fino a questo punto AVP 68.2 ha raccontato a proposito dei segni favorevoli dei sogni, da qui (37b) fino al verso 56 si parla di sogni che veicolano oscuri presagi

⁸⁵ Rispettiamo qui il testo, anche se sarebbe plausibile e logico tradurre come “il cielo limpido con le stelle”. Si veda a questo proposito Stuhmann (2009: 33).

⁸⁶ Naturalmente bisogna evocare l'immagine di un fuoco che arde, le cui fiamme non si allineano mai e sono in costante movimento.

⁸⁷ Sinceramente non riusciamo a comprendere in modo soddisfacente i versi che vanno dal 29 al 31a. Notiamo altresì che sia Doniger, sia Esnoul saltano “a piè pari” tutti i passi in cui il testo sia più problematico. Comunque, per quanto improbabile sia la traduzione, potrebbe suonare così: “*baddhvā navāṃ tu yo mālām utpalānām vubudhyate/ kavātake ca samyuktetathaihotpalahastake// 29 // bhr̥ṅgāro darpaṇo vāpi labdhvā putrāgamam vadet/ tadāgāramakūpānām purārañjanayor api// 30 // pūrṇakumbhasya cādeśyaṃ varṣam uttaraṇād dhruvam/ 31a /...*”, “Chi si sveglia dopo aver indossato [in sogno] una ghirlanda fresca di loti; avendo visto un otre oppure uno specchio quando una porta sia chiusa o un loto sia nelle mani [di qualcuno] (29b), indica la venuta di un figlio, [se vi fosse la visione] di bacini, giardini o pozzi, di fortezze o luoghi di sollazzo (30), di un vaso pieno, allora in seguito deve essere presagita una pioggia certa (31a).” Il lettore ci consenta di esprimere comunque qualche dubbio anche sul resto della traduzione, viziata da troppe ambiguità e corruzioni del testo originale. Ci permettiamo di dissentire dalla traduzione di Doniger di 68.2.25-29 (2005 [1984]: 45), plausibile in certi passaggi, ma in certi altri realmente approssimativa.

(STUHRMANN, 2009: 32-33). In effetti, le questioni più interessanti e strettamente connesse con quanto già riportato nel paragrafo precedente sono appunto con il sogno dai simboli nefasti (ESNOUL, 1959: 219; ABEGG, 1959: 29). Vediamo anche qui, come già nelle *Samhitā*, come la consapevolezza del sognatore circa la negatività di certi sogni, culturalmente definiti come funesti, sia ritenuta foriera di avversità anche nella sua esistenza quotidiana. In altre parole i suoi sogni sono in grado di prefigurare, attraverso dei segni gli eventi futuri che accadranno non solo al sognatore stesso, ma al suo più intimo circolo familiare, come la moglie e il figlio (DONIGER, 2005: 44):

“candrendradhvajasūryāṇām patane nṛpater bhayam// 37b //
maharṇavamahendrāṇām kṣobhe kṣobham vinirdiśet/
keśasmaśrunakhānām ca patane śokasambhavaḥ// 38 //
kṛmiṇatvaṃ bhaved dhanyaṃ kroṣṭuker vacanaṃ yathā/
kravyādair daṃṣṭribhiś cāpi vināśo bhūtavigrahe// 39 //
śatramuṣṭiprahāreṣu vijānīyāj jvarāgamam/
*yad yad ujjalavad dravyaṃ tat tat sukhakaraṃ bhavet// 40 //... //*⁸⁸
upānahabalachattradarśane ca grahe tathā/
hasadbhir vā parivrto nṛtyadbhiḥ svajanair api// 42 //
saṃyuktaṃ sūkarakharair uṣṭraiḥ kṛṣṇacatuṣpadaiḥ/
ratham āruhya yo yāyād akṣatas tu yugaṃdharah// 43 //
prakīrṇakeśo hriyate dakṣiṇenāpareṇa vā/
dakṣiṇenāgatā kanyā kālikākulavāsini// 44 //
nīyate puruṣair yaś ca pāśahastair viśeṣataḥ/
nirastānām viṣamāṇām pretenākuśalaṃ bhavet// 45 //
piṅyākasya tilānām ca karasu lavaṇasya ca/
rūḍhasmaśrunakhānām ca duścelānām vāsasām// 46 //
virāgavāsasām vāpi vikṛtānām tathaiva ca/
sarīṣpāṇām vyālānām śatrūṇām cāpi darśanam// 47 //
kṛṣṇānām cāpi sarveṣām rājadvijavṛṣād rte/
darśanaṃ gamanaṃ vāpi śokam āyasavedanam// 48 //
padmair vā jalabhāṇḍair vā krīditāyāsadarśanam/
padmāni vāharet svapne hastachedam avāpnuyāt// 49 //
prasanne tu dhruvaṃ śoko rajjuchede mriyeta saḥ/
rūḍhasya srotasā śoko mṛtyuḥ srotasi naśyataḥ// 50 //
dantā bāhum tathā śīrṣṇo chinnāmśadravyadarśanam/

⁸⁸ Non riusciamo a dare un senso alla strofa 41: “yad yad virudhyate vāpi svapne tasya nirdiśet/ [nopānena] prajātānām darśane sthānam ādiśet// 41 //”.

bhrātaraṃ pitaraṃ vāpi putraṃ nāśayanti te // 51 //
dvāre vā sārgale vāpi śayyāṃ śākhāṃ tathaiva ca/
svapne yasya pranaśyanti bhāryā tasya vinaśyati// 52 //
kṛkalāso vṛko vāpi puruṣo vāpi piṅgalaḥ/
śayyāṃ yasyādhirohanti bhāryā tasyāpi duśyati// 53 //
svapne yo mārayet sarpaṃ śvetapītakalohitam/
kṛṣṇasya vā śiraś chindyāt putras tasya vinaśyati// 54 //
rājaputras ca coras ca rājabhṛtyas ca yo bhavet/
tasya svapnāḥ phalaṃ dadyur eteṣu yad udāhṛtam// 55 //
yeṣāṃ lābhe bhaved vṛddhis teṣāṃ nāśe guṇo bhavet/
yeṣāṃ lābhe bhaved dhānis teṣāṃ lābhe guṇo bhavet// 56 //”

“... Quando vi sia la caduta della luna, della folgore, della bandiera o del sole, vi sarà paura del re (37b);⁸⁹ quando vi sia il tremore dell’oceano e dei monti, ciò indica scompiglio; con la caduta di capelli, barba e unghie c’è l’origine di un dolore (38). Secondo la parola di Kroṣṭuki è prevedibile il divenire vermi quando vi sia la distruzione nel corpo fisico da parte delle fauci di fiere mangiatrici di carne (39). Si comprenda che quando vi siano colpi con armi o pugni c’è la venuta della febbre, mentre qualsiasi sostanza lucente quella è portatrice di felicità (40) ... Quando c’è la visione o l’afferrare scarpe, bimbi o un parasole, oppure [il sognatore] sia circondato dai suoi parenti che ridono e ballano (42), oppure l’eunuco che porta il giogo essendo montato su un carro aggogato con maiali e asini, cammelli o quadrupedi neri, se ne vada (43), o coi capelli scompigliati viene trascinato con la [mano] destra o l’altra, o [vi sia in sogno] una vergine giunta da sud vestita con abiti disordinati e neri (44) o in particolar modo colui che è condotto da uomini con lacci nelle mani, costui quando siano terminate le disparità, come defunto diventa infausto (45)⁹⁰ o [quando vi sia la visione] dell’*asa foetida* (*piṅyāka*) e del sesamo, del sale nelle [sue] unità di misura, di barba e unghie cresciute e di abiti molto sporchi (46), oppure di vesti scolorite e anche lacerate, oppure la visione di esseri striscianti, di serpenti o di nemici (47), quando vi sia ancora la visione o la venuta di tutte le cose scure, eccezione fatta per il re, i due volte nati e un toro, vi sarà turbamento e dolore e tribolazioni (48). Il vedere un gioco che si fa con sforzo con loti o piante acquatiche di *bhāṇḍa* (*Thespesia Populeoides*), oppure colui che rubi in sogno dei loti, otterrà l’amputazione di una mano (49). Quando sia felice, sicuro è il patimento, se vi fosse il taglio di una corda costui morirebbe; la pena per colui che si è buttato in un

⁸⁹ Questo passaggio è interpretabile in due modi, in quanto *nṛpateḥ* può essere tanto ablativo quanto genitivo singolare. Noi qui, come Esnoul (1959: 219), lo intendiamo genitivo, però potrebbe essere anche ablativo, poiché sappiamo che i verbi e i sostantivi che indicano paura si costruiscono con l’entità temuta all’ablativo. Allora qui la frase dovrebbe essere intesa: “... vi sarà paura *proveniente* dal re.”

⁹⁰ Verso particolarmente oscuro.

torrente, nel quale vi è la morte per annegamento (50). Con la visione di cose una parte delle quali sia tagliata, di denti, braccia e testa, a costoro moriranno il fratello, il padre o il figlio [del sognatore] (51); quando in sogno le due porte chiuse di qualcuno e un letto e uno stipite siano distrutti, la moglie di costui perirà (52), colui che vede un gecko o un lupo o un uomo giallo che sale sul [proprio] letto, sua moglie si corrompe [= lo tradirà] (53). Colui che in sogno uccida un serpente bianco, giallo o rosso o mozza la testa di un [serpente] nero, allora suo figliò morrà (54). Colui che divenga figlio del re, ladro e servo del re, i suoi sogni daranno il frutto come è stato illustrato in essi (55). [In conclusione, in sogno] quando vi sia il vantaggio di certuni allora vi sarà prosperità, quando vi sia la distruzione di costoro vi sarà fortuna, quando vi sia il vantaggio di alcuni allora vi sarà salvezza, quando vi sia il vantaggio di costoro vi sarà benessere (56) ...”

In queste battute finali del testo (68.2.57-59), esso ricorda come il momento della notte in cui il sogno è avvenuto sia fondamentale per comprendere come e quando i suoi effetti saranno attivi. Questo passaggio sarà poi ripreso e riadattato da tutti i testi successivi che si occupano dell'interpretazione dei sogni (ESNOUL, 1959: 217).⁹¹

*“śubhaṃ dṛṣṭvā tu yaḥ svapne punaḥ paśyaty apūjitaṃ/
 śubhaṃ vāpy aśubhaṃ vāpi yat paścāt tat phalaṃ labhet// 57 //
 svapnās tu prathame yāme saṃvatsaravipākinaḥ/
 dvitīye 'ṣṭasu māseṣu tṛtīye tu tadardhabhāk// 58 //
 māsiko govisarge tu sadyaḥ pākaḥ prabhātike/
 kālaḥ pañcasv avasthāsu śarvayāḥ kīrtitaḥ pṛthak// 59 //”*

“... Colui che dopo aver visto in sogno qualcosa di propizio e poi di nuovo vede ciò ch'è malaugurale, che quello sia propizio o infausto otterrà il frutto di ciò che [vede] dopo (57). I sogni [che si fanno] nella prima parte della notte maturano [il loro frutto] in un

⁹¹ Il *Matsya Purāṇa* (242.15-20): “eṣāṃ saṃkaṭhānāṃ dhanyaṃ bhūyaḥ prasvāpanaṃ tathā/ kalkasnānaṃ tilair homo brāhmaṇānāṃ ca pūjanam/ stutiś ca vāsudevasya tathā tasyaiva pūjanam/ nāgendramokṣaśravaṇaṃ jñeyaṃ duḥsvapnanāśanam// svapnās tu prathame yāme saṃvatsaravipākinaḥ/ śabhir māsair dvitīye tu tribhir māsais tṛtīyake/ caturthe māsāmātreṇa pacyante nātra saṃśayaḥ/ ... ekasyāṃ yadi vā rātrau śubhaṃ vā yadi vāśubham/ paścād dṛṣṭas tu yas tatra tasya pākaṃ vinirdīset/ tasmāc chobhanake svapne paścāt svapno na śasyate//”, “Raccontando un brutto sogno ad altri, si raccomanda anche di tornare a dormire in seguito averlo visto, bagnarsi con acqua mescolata al sedimento untuoso di sostanze oleose, l'homa di sesamo, onorare i brāhmaṇa, inni di lode a Vāsudeva e la sua adorazione, l'ascolto della storia della liberazione di Gajendra (*Gajendramokṣa* anche *Nāgendramokṣa*): tutto ciò rimuove gli effetti malefici degli incubi. I sogni visti nella prima parte della notte portano frutti in un anno, quelli visti nella seconda parte dopo sei mesi, quelli visti nella terza parte dopo tre mesi e quelli visti nell'ultima frazione in un mese. Se qualcuno vede durante la medesima notte sia sogni propizi, sia infausti, allora [l'astrologo] dovrebbe dichiarare che solo l'ultimo sogno condurrà a delle conseguenze. Pertanto, quando una persona ha un sogno propizio non dovrebbe poi tornare a dormire in seguito.” Tutto ciò è citato da *Adbhutasāgara* (pp. 501, 502 e 514); i primi quattro versi sono anche in *Viṣṇudharmottara Purāṇa*. Si confrontino anche *Vāmana Purāṇa* 85; *Viṣṇudharmottara Purāṇa* I.194; *Padma Purāṇa* VI.11.218-20 e il *Veṅṣaṃhāra* II.2-3 (KANE, 1977 [1962], VOL. V, PART 2: 778-779).

anno, quelli nella seconda parte in otto mesi, mentre quelli nella terza parte fruttificano in metà di quel periodo (58), [i sogni che si fanno] al momento dello scioglimento delle vacche [hanno risultati] in un mese e [quelli fatti] il mattino presto sono immediatamente maturi [per il frutto]. La durata della notte è detta essere divisa in cinque fasi (59) ...”

Infine (68.2.60-62), non potevano mancare alcuni succinti suggerimenti rituali su come prevenire o lenire le conseguenze nefaste dei sogni (ESNOUL, 1959: 220).⁹² Va da sé che i sogni propizi non hanno bisogno di rituali riparatori ma solo di mantenersi svegli dopo averli visti. Si noti pure che il verso 61 sembra una parafrasi più estesa del verso 60 (ABEGG, 1959: 22):⁹³

“*viprebhyo śaktito dānaṃ śāntiḥ svastyayanādayaḥ/
vināśayanti duḥsvapnaṃ prātaś cāśvatthasevanam// 60 //*
*aśvatthasevā tilapātradānaṃ gosparśanaṃ brāhmaṇatarpaṇaṃ ca/
śāntikriyā svastyayanakriyā ca duḥsvapnaṃ etāni vināśayanti// 61 //*
*vasanakanakādānadevapūjā gurugoṣṭhaniṣevitāni kuryuḥ/
dvijavr̥ṣabhagavāśvapārthivānāṃ darśanam itihāsamaṅgalāḥ syuḥ// 62 //*”

“... Distruggono [gli effetti del] brutto sogno il donare ai *brāhmaṇa* quanto si può, un rito per placare [gli effetti] e il rito *svastyayana*⁹⁴ e altri, nonché il mattino presto il servizio all'*aśvattha* (*Ficus Religiosa*) (60). Il servizio all'*aśvattha*, il dono di un vaso [colmo] di semi di sesamo, il tocco di una vacca e il soddisfacimento dei *brāhmaṇa*, il rito di placamento e il rito che conviene benessere: questi annientano [l'effetto dei] brutti sogni (61). Si doni una veste o dell'oro, si adori la divinità, si compiano dei servizi alla stalla del

⁹² Si veda anche il terzo *pariccheda* del *Dharmasindhu* (DhS, UPĀDHYĀYA, 2006 [1967]: 715): “*atha duḥsvapnadarśane kṛtyam. yo me rājann ity ṛcā sūryopasthāne duḥsvapnanāśaḥ. atha svapnasyeti japād vā kvacid darśavac chrāddhena dusvapnanāśaḥ, caṇḍisaptaśatīpāthena vā. yad vā śrīviṣṇusahasranāmastotrajapaḥ kāryaḥ. athavā śrībhāratasthasya śrībhāgavatasthasya vā gajendramokṣasya śravaṇaṃ pātho vā.*” L'inno di RV II.28.10 (vedi p. 16 e pp. 78-82 di questo capitolo) è prescritto tra i vari rimedi per evitare le conseguenze nefaste dei sogni, insieme anche al passaggio della *Taittirīya Saṃhitā* IV.14-123. Poi, si dovrebbe recitare senza essere uditi il verso “*adha svapnasya*”, (RV I.120.12) o celebrare uno *śrāddha* come quello della luna vuota o recitare la *Durgāsaptaśatī* o il *Viṣṇusahasranāmastotra* del *Mahābhārata* (*Anuśāsanaparvan* 1490.14-120) oppure il *Gajendramokṣa* del *Bhāgavata Purāṇa* (VIII.3) (KANE, 1977 [1962], VOL. 5, PART 2: 780-781).

⁹³ il *Kṛtya Kalpataru* (sezione sui *vrata* pp. 178-179), cita il *Bhaviṣya Purāṇa* (KANE, 1977 [1962], VOL. 5, PART 2: 779, 178-179): “*dr̥ṣṭvā tu śobhanaṃ svapnaṃ na bhūyaḥ śayanaṃ vrajet/ prātaś ca kīrtayet svapnaṃ yathā dr̥ṣṭam khaḡādhīpa/ prājño bhojakaviprebhyaḥ suhr̥dām devatāsu ca/*”, “Dopo aver visto un sogno propizio non si torni più a coricarsi e al mattino l'intelligente racconti il sogno così come è stato visto, o re degli uccelli, a dei *brāhmaṇa* che mangiano, a degli amici o di fronte alle divinità.” Si veda pure Dikshitar (1995 [1955], vol. III: 726) che cita come fonte principale il *Matsya Purāṇa* 142.1-29.

⁹⁴ In alcuni passaggi si propone la lettura *svastyayana* come qui sopra, in certi altri *svastyayana*, che noi preferiamo.

maestro, vedere i due volte nati, i tori, le vacche, i cavalli o il re sono di buon augurio secondo (62) ...”

Gli altri tre paragrafi restanti sono senza dubbio meno interessanti per la nostra trattazione, comunque forniamo alcune spigolature, pescando dai versi più interessanti:

*“imān dṛṣṭvāśubhān svapnān prātar utthāya satvaraḥ/
nadīsaṃgamatoyena mukhaṃ saṃmārjya tattvataḥ// 3.1 //
hiraṇyavarṇābhir udakaṃ śaṃtātīyamayobhuvā/
abhimantrya prayatnena mukhaṃ saṃmārjya tattvataḥ// 2 //”*

“Avendo visto questi sogni infausti, essendosi levato al mattino presto, immediatamente dopo essersi lavato il volto secondo la regola con acqua della confluenza di due fiumi (1), con uno sforzo avendo chiamato l’acqua con i *mantra* che cominciano con ‘*hiraṇyavarṇā*’ [Śrīsūkta ṚV *Khilasūktāṇi* II.6] e con l’inno *śaṃtātīya* [ṚV VII.35], essendosi ancora lavato il volto secondo la regola (2) ...”⁹⁵

Dal quinto verso in poi di questo paragrafo ci sono dei consigli rivolti a un re che desideri partire per un viaggio o una campagna militare per anettere nuovi territori al suo regno. I sogni che sono descritti dal verso 10 al 13, sono *śubha* e gli permetteranno di partire per la spedizione.⁹⁶

*“yadā tu yātrāṃ nṛpatiḥ kartum icched vidhānavit/
atha svastyayanaiḥ [saumyaiḥ] saumyais tam abhimantrayet// 5 //
tataḥ śuklāambaradharo vāgyataḥ saṃyatendriyaḥ/
tāṃ niśāṃ saṃviśed rājā bhūmau caivābhimantrayet// 6 // ... //
evam uktvā narapatiḥ prayatātmā tataḥ svapet// 7b //
praśastasvapnatāṃ dṛṣṭvā tato yāyān narādhipaḥ/*

⁹⁵ Abbiamo qui proposto i versi perché sono interessanti perché mostrano i primi antidoti contro l’incubo, tuttavia il lettore attento avrà già notato come manca di un verbo principale di tempo finito. Il verso 68.3.3 “*yo na jīvaḥ paro ’pehi vidma te svapna vedanam*”, richiama evidentemente altri passaggi, certamente il *Kausika Sūtra* 46.9 “*paro ’pehi yo na jīva iti svapnaṃ dṛṣṭvā mukhaṃ vimārṣṭi*” (si veda la nota 55), ma ancor prima AVŚŚ XIX.56.6: “*vidma te sarvāḥ pariḥ purastād vidma svapna yo adhipā ihā te*” (si veda p. 23) e AVŚŚ VI.46.1: “*yo na jīvo ’si na mṛto devānām amṛtagarbho ’si svapna*” (si veda p. 26).

⁹⁶ Il *Matsya Purāṇa* (243.2-12) descrive i segni sfortunati per un re che sta per invadere un regno nemico e i rimedi. Lo stesso fa lo *Yogayātrā* (13.4 e ss.) (KANE, 1977 [1962], VOL. 5, PART 2: 778). Ancora il *Matsya Purāṇa* (243.15-25 e 27; *Viṣṇudharmottara Purāṇa* II.163.32) descrive i segni di buon augurio (vedi anche *Brhadīyogayātrā*, [mss. XIV1-3 e XIX.1] in KANE, ibid., vol. II: 511, 876, n. 1192 e n. 2048); lo stesso fa *Jyotistattva* (IBID.: 729-730; anche *Vasantarājaśākuna* V.2-6, 50 oggetti ben augurali all’inizio di un viaggio ecc.).

svapneṣu cāpraśasteṣu tataḥ śāntim samārabhet// 8 // ... //
rajanikaradivākarau karābhyāṃ spṛśati yadā grasate 'tha vā narendrah/
lavaṇajalanidhiṃ nadīṃ ca dorbhyāṃ tarati hradāpadakardamaṃ tamo vā// 10 //
naraturagamahīruhān nagān vā bhavanacarān na virohayed gajān vā/
jvalanamaraṇākālavṛddhayogān yadi nṛpa ātmagatāṃś ca paśyatīha// 11 //
yadi ca nṛpatir ātmano 'bhracārair bhramati mahīṃ sapurāṃ parikṣipet/
yadi ca sa ciramagnaḡātramātro bhramati nṛpo grasate 'tha medinīṃ vā// 12 //
yadi ca jayati daṃṣṭriṇo narān vā yadi ca bhavet sitamālyadānadhārī/
yadi ca ruditi caivam ādi dṛṣṭvā paraviṣayaṃ hṛṣitas tatas tu yāyāt// 13 //

“... Quando un re che conosce le regole desidera fare un viaggio [= una spedizione], allora con i rituali pacifici che convengono benessere richiami quello⁹⁷ (5). In seguito, indossate vesti bianche, con la parola controllata e i sensi domi, il re quella notte si corichi sulla terra e inviti (6) ... (7a)⁹⁸, in seguito, avendo il re così parlato, con la mente ben controllata, dorma (7b). Avendo visto sogni buoni allora il reggente degli uomini prosegua, quando invece i sogni siano brutti intraprenda i rituali per placarli (8) ... Quando il signore degli uomini con le mani tocca la luna e il sole oppure li ingoia, o ancora con le braccia nuota in mare salato, un fiume o un oscuro lago pieno di fango (10), se sale su uomini, cavalli, alberi, monti o elefanti alti come palazzi, oppure se il re ivi vede a proposito di sé che brucia, muore o è vecchio (11), e ancora se il re [vede] sé stesso che vaga con coloro che si muovono sulle nubi [= gli uccelli] e abbraccia tutta la terra con le sue città; se inoltre quel re le cui membra sono da lungo tempo immerse vaga, oppure ingoia la terra (12), e se ancora vince degli elefanti o degli uomini, o se divine uno che porta offerte di ghirlande bianche e se piange, avendo visto così e ancor altro, in seguito felice prosegua pure verso qualcun altro (13) ...”

I sogni ritratti nei sei versi del quarto paragrafo (AVP 68.4.1-4) sono *aśubha* e necessitano dei riti di pacificazione (*śānti*). Le ultime due stanze riassumono gli ultimi versi del paragrafo precedente:

“sa kaluṣasaliṅvapāṃsumagno madhuvasanaghṛtatailavasapradigdhagātrah/
malinavasanaḡīrṇaraktavāsā yadi sumanobhir alaṃkṛtaḥ svayaṃ vā// 1 //
svapiti jayati khādati prahrṣṭo vilapati nartati gāyanaprahāsaiḥ/
bhavati ca mudito labheta kanyāṃ yadi nṛpatir nayaśo brave jayārthī// 2 //

⁹⁷ Non si capisce a cosa si riferisce l'accusativo maschile “*tam*” in quella posizione.

⁹⁸ Rimane non chiaro il primo emistichio del settimo verso, proposto tra parentesi quadre nel testo di Negelein e Bolling: “[*anyathaiva hi na svapnadarśanārthanidarśanam*]”, azzardiamo “altrimenti non ci sarebbe la visione degli oggetti nella visione onirica ...”. Comunque, di fatto manca l'invocazione che il re dovrebbe compiere prima di dormire.

*mayakharasūkaravānarādhirūḍho hṛtamukuṭāṅgadavastracihnanagnaḥ/
 vinihataturagadvipo narendro yadi patitadhvajavāṃs tato na yāyāt// 3 //
 narapatir aparājitaḥ parair yo yadi ca paraiḥ parihasyate mahadbhiḥ/
 yadi ca bhavati durdṛśograrūpo [atha] na sa īdṛśakaḥ parān prayāyāt// 4 //
 svapnān dṛṣṭvā śubhān rājā japadbhir abhimantritaḥ/
 yuktaḥ sa śakunair bhūpa utpātagaṇavarjitaḥ// 5 //
 sahāyavān susaṃnaddho nimittajñaiḥ samanvitaḥ/
 sumuhūrte sunakṣatre prayāyād vasudhādhipaḥ// 6 //*

“... Questi [il re vede] se stesso immerso in acque putride o nella polvere, o col le membra ricoperte di miele, burro chiarificato, olio, grasso, o vestito con abiti sporchi, logori o rossi o adornato con un fiore (1); se il re allegro dorme, trionfa, mangia, chiacchiera, danza con risate e canti e [se] è felice, se ottiene una fanciulla, se agognante la vittoria fosse senza gloria (2), se salito su un cammello, un asino, un maiale o una scimmia, se privo della corona e spoglio del bracciale, delle vesti e dei segni [regali], il re il cui elefante e i cavalli sono stati uccisi e i cui stendardi sono caduti, non si muova da lì (3). Quel re che non è stato sconfitto da altri, se da nemici potenti è deriso e se diventa brutto da vedersi o d’aspetto tremendo, allora questo, tale com’è, non assalga i nemici (4). Il re, avendo visto sogni propizi, supportato da coloro che lo invocano, il protettore della terra provvisto di segni ben augurali e privo della serie di calamità (5), insieme agli alleati, ben preparato e circondato dai conoscitori dei portenti, quel sovrano in un buon momento⁹⁹ e sotto una buona stella attacchi (6) ...”

Abbiamo infine il quinto paragrafo dell’AVP in 31 versi, anche se sembra proprio che solo i primi 14 (1-14a) versi siano connessi con il resto dell’opera, precipuamente con il primo paragrafo. Il resto (5.14b-31) è un brevissimo compendio astrologico, che sconfina con la meteorologia e la sismologia. Interessanti sono gli ultimi passaggi in cui si tirano in ballo i sacerdoti Atharvan con i loro assistenti, capaci di attuare grandi rituali di pacificazione (*mahāśānti*), per i quali sono specificate le tariffe e i doni. Il nostro compito si limiterà, pertanto, alla presentazione dei primi versi, connessi con il nostro argomento:

“tailābhyaktaś ca kṛsarāṃ bhūṅkte tailapariplutām/

⁹⁹ Si dice *muhūrta* un lasso di tempo di 24 minuti, 60 dei quali formano una giornata. Ogni *muhūrta* o gruppo di questi periodi, reca con sé possibilità benigne o nefaste. Naturalmente con un buon *muhūrta* si possono cominciare varie imprese, non invece con un cattivo *muhūrta*, in cui, se non si può stare fermi, bisogna almeno stare molto attenti.

mātaraṃ pravīśed yaś ca jvalitaṃ ca hutāśanam// 1 //
prāsādāt parvatāgrād vā pated yaś cāpi mānavah/
magnaḥ kardamakūpeṣu jale yaś cāpi naśyati// 2 //
drumam unmūlayed yas tu paśyed rājñopasevakam/
kumārīvadane yaś ca vānarīm vādhigacchati// 3 //
raktakaṅṭhagate vāpi yasya kaṅṭhe visarjati/
vivarṇo vāpi pāsair yo badhyate mriyate tu saḥ// 4 //
vāpi kāṃsyapātrīm vā yasya tejo 'dhirohati/
acireṇaiva kālena so 'sinā vadhyate naraḥ// 5 //
yūpāgram adhiruhyātha nāvāgram adhirohati/
acireṇaiva kālena sūlāgraṃ so 'dhirohati// 6 //
muṅḍaḥ kāśāyavāso vā śvetaraktapaṭo 'pi vā/
svapne yasyādhirohanti vyādhis tasyādhirohati// 7 //
śvā vā ajagaro godhā tarakṣuḥ śalyako 'pi vā/
kṛkalāso rurur vyāghro dvīpī yasyā 'dhirohati// 8 //
ahiś ca raudrajaṭilaḥ śvetaraktapaṭo 'pi vā/
svapne yam upatiṣṭhanti vyādhis tam upatiṣṭhati// 9 //
mahībhasmapradigdhāngo nirāvaraṇa eva ca/
samasyānām sajātānām utsavānām ca darśanam// 10 //
durgam adhvānagamanam anūpanām ca sevanam/
abhyaṅgaś caiva gātrāṇām tilagomayakardamaīḥ// 11 //
suvarṇamaṇimuktāni bhūṣaṇam rajatāni ca/
darśanam vāpy athaitēṣām vyādhīnām sampraveśanam// 12 //
gāyanam nartanam hāsya vivāhakaraṇa tathā/
ānanda ca pramodaś ca vyasanasya ca darśanam// 13 //
purāṇaghṛtadigdhāngo naro maraṇam āpnuyāt/ 14a/...//”

“Colui che cosperso d’olio mangia del riso cotto con le lenticchie immerso nell’olio o entri dentro la madre o in un fuoco ardente (1), quell’uomo che cade da un palazzo o dalla cima di un monte, e chi è intrappolato nel fango o in un pozzo o nell’acqua, costui perisce (2). Chiunque sradica un albero o che vede un poliziotto o chi vede una scimmia nel volto di una fanciulla (3), oppure quando qualcuno espelle in un usignolo (*raktakaṅṭha*) o nella gola,¹⁰⁰ o chi emaciato è legato con delle funi, costui muore (4). Colui il cui fulgore è riflesso sull’ottone o su un recipiente d’ottone quell’uomo nell’arco di un periodo non lungo viene ucciso con una spada (5). Colui che dopo esser salito sulla

¹⁰⁰ Davvero poco chiaro è quest’emistichio. Certamente non possiamo trovare nemmeno lontanamente soddisfacente la traduzione di Doniger (2005 [1984]: 43-44) di tutti questi versi: “Chiunque sogni di ... o di avere rapporti sessuali con una scimmia femmina o nella bocca di una fanciulla o di vomitare sangue dalla gola, o di essere legato con delle funi, morirà ...”

cima del palo sacrificale, sale sulla punta di una barca, quell'uomo in nell'arco di un periodo non lungo sale sul patibolo (6). Chi in sogno ha la testa rasata, una veste oca, o una veste bianca o rossa, costui lo assale la malattia (7). Colui sul quale sale un cane, o un boa, un varano, una iena oppure un istrice, un gecko o un'antilope, una tigre o un elefante (8) un impressionante serpente attorcigliato o un panno bianco o rosso, tutti questi lo avvicinano in sogno, allora la malattia pure lo avvicina (9); le membra cosparsa di terra o cenere e inoltre senza vestimenti, anche la visione di problemi appena sorti e di festività (10), [vedere] un forte, l'andare a un sacrificio, il frequentare dei luoghi desertici, il cospargersi delle membra con sesamo, sterco bovino o fango (11), la visione di tutti questi: oro, gemme e perle, un ornamento e l'argenteria, [significa] la penetrazione delle malattie (12); il canto, la danza, le risa e anche una celebrazione nuziale, la gioia e la letizia è la visione del vizio (13), l'uomo le cui membra sono ricoperte di burro chiarificato stantio trova la morte (14a) ...”

Si sarà notato che in questi ultimi passi proposti molti sono i riferimenti, più chiari che in precedenza alle malattie. Questo rimarca la connessione di AVP 68.5 con AVP 68.1. Oltre a ciò, proprio per il naturale svolgimento del testo, vediamo come l'attenzione si sposti sulle cause fisiologiche e prettamente fisiche del sogno. Questo è un passo fondamentale per comprendere che la base effettiva di quelle visioni che esperiamo nello stato di sogno è nello stato di veglia. Per tali motivi è necessaria una digressione sui testi medici.

I.4: LA TERZA FASE: FISIOLOGIA E ONIROMANZIA A CONFRONTO

Come già anticipato, il terzo passo della nostra marcia sarà bipartito. Soprattutto nel primo e nel terzo paragrafo dell'AVP è stato delineato un chiaro segmento che unisce l'onirologia a due scienze, l'*Āyurveda* e il *Jyotiṣa*, quest'ultimo nel suo senso più ampio e comprensivo. Testimone della comunione di argomenti delle due discipline è invero anche il fatto che grande attenzione è dedicata in ambedue gli ambiti ai sogni annunciatori di malattia o morte. Nonostante il legame profondo tra i due riguardo all'analisi del fenomeno onirico, già segnato nell'AVS stessa, cionondimeno bisogna tener ben presente gli ambiti squisitamente peculiari e tecnici delle due *vidyā*.

Questa fase, rispetto a quella precedentemente investigata mediante il capitolo 68 dell'AVP, reca con sé la novella capacità di poter districare con nettezza tutto ciò che appartiene alla sfera medica, dalle questioni stellari e meramente interpretative proprie del *Jyotiṣa*. Di contro, però, non va dimenticato quanto le due scienze siano entrate in numerosi ambiti, utilizzandosi vicendevolmente al fine di completare e precisare una diagnosi medica o un quadro astrale. Il fatto è che sia il *Jyotiṣa* sia l'*Āyurveda* non hanno solo i loro testi di riferimento, ma sono pure argomenti lungamente protagonisti nei compendi dei *Purāṇa* o degli *Itihāsa*. Si ricordi pure quanto inchiostro, per esempio, si sia versato per indagare le variegate conoscenze scientifiche dei grandi poeti e drammaturghi delle *belles lettres* dell'epoca classica indiana, quali Kālidāsa, Māgha o Bhāravi.¹⁰¹

Si dica pure, infine, che se si volesse esaminare il sogno con occhi indiani, ogni scienza e ogni orizzonte speculativo avrebbe la propria ricetta e i propri paradigmi. È per questo che, sebbene i prossimi due paragrafi siano dedicati alle scienze succitate, il lettore non ci farà una colpa se saremo costretti ad anticipare questioni che tratteremo più avanti, a ripeterci o ad affermare qualcosa, che in un'altra parte della tesi potremo pure negare. Per questo ci si consenta di considerare i due paragrafi nel senso più ampio possibile, sfociando anche in considerazioni e analisi a latere del solco primario.

In definitiva come buona traccia di partenza si valuti che l'ambito in cui sembra più a proprio agio l'*Āyurveda* è quello che potremmo definire *adhibhautika*, per la costante attenzione al corpo e ai suoi elementi costituenti, siano essi fisici o psichici. D'altro canto abbiamo il *Jyotiṣa*, il cui raggio d'azione si spinge e indaga la sfera segnatamente *adhidaivika*, nelle sue componenti cosmiche più ampie, come anche nelle loro pieghe più vicine all'individuo che sogna.

I.4.1: ANATOMIA E FISIOLOGIA DEL SOGNO: I TESTI MEDICI

Nella sezione denominata *Śārīrasthāna* (Śās) della sua *Samhitā*, Suśruta (SuS III-IV sec.) parlando di vari organi corporei giunge al termine del passaggio in prosa IV.31 a

¹⁰¹ Per la trattazione più analitica del sogno nella letteratura classica, nelle epiche e nei *Purāṇa* rimandiamo alle opere in bibliografia, poiché purtroppo la loro discussione ci condurrebbe troppo lontano dal taglio del nostro lavoro. Beninteso che solo per discutere anche sommariamente il sogno nei *Purāṇa*, per esempio, non basterebbe di certo una semplice dissertazione dottorale.

parlare del cuore come il luogo della coscienza: “*tadvīṣeṣeṇa cetanāsthānam, atas tasmīms tamasā ’vrte sarvaprāṇīnaḥ svapanti/*”, “Quello [= il cuore]¹⁰² in particolar modo è seggio della coscienza, dunque quando questo è avvolto dalla tenebra gli esseri viventi dormono.” Continua l’autore descrivendo ancora la situazione del cuore per chi dorme e chi veglia, dando una suggestiva e, nel contempo, significativa indicazione della tendenza individuale durante il sonno e durante la vita attiva (SuS Śās IV.31):

“*puṇḍarīkeṇa sadṛśaṃ hṛdayaṃ syād adhomukham/
jāgratas tad vikasati svapataś ca nimīliati/*”

“Il cuore sia simile a un loto rivolto verso il basso; quello sboccia per chi veglia e si richiude per chi dorme.”

Di grande interesse è anche l’accostamento del sonno con il potere illusorio (*māyā*) proprio di Viṣṇu (*vaiṣṇavi*), della divinità che dorme e sogna l’illusione del mondo, motivo che vedremo tra breve (FILLIOZAT, 1974: 216-217), di notevole utilità per comprendere gli sviluppi successivi, soprattutto relativi alla letteratura purāṇica, ma anche lo *Yogavāsiṣṭha* o *Mokṣopāya* (YV/MU), nonché il Vedānta più recente e lo *śaktādvaita* del *Tripurārahasya*.¹⁰³

A questo punto il datato ma utile studio di Umesh Mishra (1929: 270-271), fa un’interessante digressione, che egli sembra attribuire a Suśruta stesso, anche se il testo non gli è di conforto. Tuttavia, gran parte delle considerazioni sono condivisibili. Secondo Mishra, il sonno prende possesso solo di quanti hanno in sé una qualche forma di colpa o demerito (*adhama*), per cui un uomo pio e puro non dovrebbe dormire. Questo sarebbe il motivo per cui le divinità non sono toccate dalle tenebre del sonno e sono costantemente vigili e veglianti. D’altra parte, invece, per l’uomo e gli altri esseri viventi non è possibile questa purezza assoluta,¹⁰⁴ per cui essi cadono preda dell’oscurità che il sonno reca con sé.

¹⁰² Naturalmente nel passaggio si stava parlando già del cuore (*hṛdaya*), per cui qui è sufficiente il pronomo a richiamarlo.

¹⁰³ Filliozat (1974: 216-217) nota una somiglianza tra questo passaggio della SuS e del *Bhāgavata Purāṇa* (BhP X.2.11), che riguarda la *yoganidrā* o *yogamāyā*. Come qui sopra menzionato vi è una stretta relazione tra il sonno o il sogno e Viṣṇu, che mediante esso illude il mondo intero (*viśvamohana*, BhP X.13.44).

¹⁰⁴ Il *Nyāyabhāṣya ad Nyāyasūtra* I.1.2 indica sinteticamente quali siano le tendenze che conducono alle colpe di cui l’uomo si macchia senza tregua, dividendole in fisiche, verbali e mentali: “... *rāgadveśādhikārāc cāsatyersyāmāyālobhādayo doṣā bhavanti. doṣaiḥ prayuktaḥ śarīreṇa pravarttamāno hiṃsāsteyapratīṣiddhamāithunāny ācarati, vācā ’ṛtaparūṣasūcanā ’saṃbaddhāni manasā paradrohaṃ paradravyābhipṣāṃ nāstikyam ceti. seyaṃ*

Mishra è corretto nell'affermare che le divinità non sono sopraffatte dal sonno, perché la loro natura è sovra individuale in quanto il loro corpo non soggiace ai limiti imposti dall'individualità che si muove all'interno delle strette maglie di nome (*nāma*) e forma (*rūpa*). Gli dei sono sostanzianti d'intelletto (*buddhi*), del grande principio (*mahat*), che secondo il *Sāṃkhya* (*Sāṃkhya Kārikā*, SĀKā 23) è dominato dal *sattva guṇa*, lucente e vigile. Questo è il motivo principale del fatto che le divinità conoscono meno il sonno e l'ottundimento, rispetto agli esseri ordinari. Tuttavia va precisato che il sonno è il ristoro di tutti gli esseri, tanto che alcuni fanno risalire l'etimo di Śiva alla radice *śīṅ svapne*, che significa appunto dormire. Per questo, il luogo in cui ogni essere riposa non è che lo stesso benevolo Principio che concede una tregua dalla convulsione della veglia: “*śerate prāṇino yatra sa śivaḥ*” (SARASVATĪ, HARIHARĀNANDA, 2000: 42; PELLEGRINI, 2009: 187-206). Sebbene bisogna certamente comprendere che il sonno è determinato in ultima analisi dall'ignoranza (*avidyā*) e ne partecipa della natura tenebrosa (*tāmasika*), con un mutamento di prospettiva questo può essere anche considerato il luogo dove gli esseri meritori, riposandosi, riescono a ricaricarsi.

Ogni essere ha in sé tre qualità (*guṇa*), tre tendenze: *sattva*, *rajas* e *tamas*, che variano di grado da individuo a individuo (FILLIOZAT, 1974: 213). Quando il cuore umano, la sede della coscienza individuale, è catturato dal *tamas* si ha il sonno (IV.34), mentre il *sattva* è responsabile del risveglio.¹⁰⁵

La SuSa (ŚāS IV.33) descrivendo il sonno, ricorda da vicino lo *Yoga Sūtra* (YS I.10), col il commento *Rājamārtaṇḍa* (RM) del re Bhoja (XI sec.), secondo il quale il sonno è una *vṛtti* della mente che non comprende l'esistenza degli oggetti esterni (MISHRA, 1929: 271).¹⁰⁶ La mente giunge a questa situazione per una preponderanza di *tamas*. È a questo punto che il testo divide *nidrā* in tre grandi sezioni, ognuna delle quali è dominata da un *guṇa*:

pāpātmikā pravṛttir adharmāya ...”, “... A causa del predominio di attaccamento e avversione sorgono i difetti quali la menzogna, l'invidia, l'illusione, l'avidità e altri. [L'individuo] mosso dai difetti, agendo col corpo compie violenze, furti, unioni carnali proibite e quant'altro, con la parola [dice] il falso, [parla] rudemente o fa discorsi sconnessi, con la mente odia gli altri, brama le sostanze altrui e non crede. Questa colpevole tendenza [conduce] al demerito ...”

¹⁰⁵ “*hṛdayaṃ cetanāsthānam uktaṃ suśruta dehinām/ tamobhibhūte tasmims tu nidrā viśati dehinam// 34 // nidrāhetus tamaḥ sattvaṃ bodhane hetur ucyate/ svabhāva eva vā hetur garīyān parikīrtyate// 35 //*”, “O Suśruta, il cuore è stato detto essere il seggio della coscienza di coloro che possiedono un corpo (34). Quando questo è sopraffatto dal *tamas*, allora il sonno penetra l'essere vivente. Il *tamas* è detto essere causa del sonno, il *sattva* è causa del risveglio, oppure, più la causa importante è definita la natura propria (35).”

¹⁰⁶ Bhojadeva commentando YS I.10: “*abhāvapratyayā lambanaṃ vṛttir nidrā*”, definisce il sonno: “*jāgratsvapnavṛttīnām abhāvas tasya pratyayaḥ kāraṇaṃ buddhisattvācchādakam tamas tadevā lambanaṃ viśayo yasyāḥ sā tathoktā vṛttir nidrā. buddhisattve hi triguṇe yadā sattvarajasī abhibhūya samastakaraṇāvarakam āvirasti tamas tadā buddher viśayākārapariṇāmābhāvād udbhūtatatomayīm buddhim avabudhyamānaḥ puruṣaḥ suṣupto 'ntaḥsamjñā ity ucyate.*”

“... *nidrāṃ tu vaiṣṇavīm pāpmānam upadiśanti, sā svabhāvata eva sarvaprāṇino ’bhisparśati.*¹⁰⁷
tatra yadā saṃjñāvahāni srotāṃsi tamobhūyiṣṭhaḥ śleṣmā pratipadyate tadā tāmasī nāma nidrā
saṃbhavaty anavabodhinī, sā pralayakāle, tamobhūyiṣṭhānām ahaḥsu niśāsu ca bhavati,
*rajobhūyiṣṭhānām animittam,*¹⁰⁸ *sattvabhūyiṣṭhānām ardharātre, kṣīṇaśleṣmaṇām*
anilabahulānām manaḥsarīrābhitāpavatām ca naiva, sā vaikārikī bhavati // 33 //”

“... Insegnano che il sonno è il potere illusorio di Viṣṇu ed è colmo di colpa. Tale, per sua natura sopraffa ogni essere. Ivi, quando la flemma dominata dal *tamas* raggiunge i canali che convogliano la coscienza, allora sorge un sonno di nome *tāmasī*,¹⁰⁹ dal quale nessuno si desta (*anavabodhinī*): questo si ha al momento della distruzione [del mondo],¹¹⁰ Per coloro che hanno un grado maggiore di *tamas* [il sonno comune] avviene durante i dì e durante le notti, per coloro che hanno invece un grado maggiore di *rajas*, si ha irregolare, per coloro che hanno un grado maggiore di *sattva*, si ha a mezzanotte. Per coloro che sono [quasi completamente] privi di flemma, che sono eccessivamente ariosi o che hanno tribolazioni della mente o del corpo, non si ha affatto: questo è [il sonno] anormale (33).”

Per l’*Āyurveda* ogni genere di sonno corrisponde e può essere fatto rientrare in questi tre tipi:

1) *tāmasī nidrā*: pur portando con sé le impressioni delle cognizioni, il sistema nervoso è riempito di flemma e per l’intensità del *tamas*, il sonno sovrasta l’essere vivente. Nessuno si sveglia da questo sonno, in quanto ha luogo solo al momento della distruzione del mondo (*pralaya*). Questo stato è chiamato *tāmasī* per la predominanza del *tamas*.

2) *svābhāvikī nidrā*: è il sonno naturale degli esseri viventi. Se in un individuo predomina *sattva*, allora il sonno che egli sperimenterà è questo; infatti se

¹⁰⁷ Ḍalhaṇa commenta afferma che il sonno è “colpevole” perché determina il cessare del compimento di azioni virtuose, facendo leva più su una sua natura omissiva piuttosto che negativa: “*viṣṇor iyaṃ vaiṣṇavī māyaiva. pāpmānam kasmād āmananti? kṛtsnaśubhavyāpārānirōdhāt ...*”

¹⁰⁸ Ḍalhaṇa chiarisce cosa s’intenda per *animittam*, ovvero senza alcuna stretta osservanza temporale, talvolta di giorno, talvolta di notte, proprio per la natura movimentata del *rajas*: “*animittam aniyatakālam, calatvād rajasah kadācid divā kadācid ratrāv ity arthaḥ.*”

¹⁰⁹ Ḍalhaṇa aggiunge che sebbene ogni genere di sonno sia determinato dalla sovrabbondanza di *tamas*, questo preciso tipo di *nidrā* si chiama *tāmasī* perché in esso la quantità di *tamas* è davvero superiore: “*yady api sarvāsām api nidrāṇām tamo hetus tathāpi prakṛṣṭatamastvāt tāmasīyam nidrā kathyate ...*”

¹¹⁰ Il passaggio è un po’ ambiguo. Evidentemente si comincia parlando di un dominio individuale con i canali sottili protagonisti. Poi vi è la menzione al *pralaya*. Se badiamo all’aspetto individuale di questo sonno allora l’aggettivo *anavabodhinī* del sonno deve essere tradotto come “senza alcun genere di conoscenza”. Comunque parleremo più avanti del *nitya pralaya* che coinvolge il mondo, corrispondente nell’individuo a *susupti*. Si vedano anche le considerazioni di G. G. Filippi (2011: in via di pubblicazione).

qualcuno ha in sé un maggiore grado di *rajas*, allora il suo sonno sarà irregolare, in quanto la natura stessa di *rajas* è movimento (*cala*) (Sākā 23). Questo sonno naturale predomina a metà della notte.

3) *vaikārikī nidrā*: questo tipo di sonno è esperito da colui che ha un minor grado di flemma e maggiore vento. Ḍalhaṇa spiega che quando qualcuno è esausto per la grande attività fisica, la flemma di un individuo diminuisce e aumenta l'aria, ciò determina una maggiore difficoltà al sonno. Tuttavia questa stanchezza fisica si accompagna anche a una stanchezza mentale, per cui la mente si ritira in un luogo privo di oggetti esterni.

A questo proposito Ḍalhaṇa (XII sec.), commentando la SuS *ad Śās* IV.33, cita un verso dalla *Caraka Saṃhitā* (CaS, *Sūtrasthāna* 21.35):

*“yadā tu manasi klānte karmātmānaḥ klamānvitāḥ/
viṣayebhyo nivartate tadā svapiti mānavaḥ//”*

“Quando la mente è stanca e insieme ai sensi (*karmātmānaḥ*) inattivi (*klamānvitāḥ*), si distoglie dagli oggetti, allora l'uomo dorme.”

Nel commento allo *Śārīrasthāna* (Śās) dell'*Aṣṭāṃgahṛdaya* (AH VI.39) di Vāgbhaṭṭa (VāB VII sec.) si cita un paio di versi del *Sūtrasthāna* (SūS) dell'*Aṣṭāṃgasamgraha* (IX.20-21) dello stesso autore, che ci ricordano alcuni passaggi della BṛU (IV.3.21), che analizzeremo nel capitolo IV.I:

*“śleṣmāvṛteṣu srotaḥsu śramād uparateṣu ca/
indriyeṣu svakarmabhyo nidrā 'viṣati dehinam//
sarvendriyavyuparatau mano 'nuparataṃ yadā/
viṣeyebhyas tadā svapnaṃ nānārūpaṃ prapaśyati//”*

“Quando tutti i canali (*srota*) appartenenti all'organismo sono riempiti di flemma (*kapha*) e gli organi di senso, stanchi, si ritirano dai loro campi d'azione, allora il sonno sopraffa un uomo (20). Quando poi tutte le facoltà sensoriali sono ritirate e la mente non è ritirata dagli oggetti, allora [l'individuo] sperimenta il sogno dall'aspetto molteplice (21).”

Questo sonno è diviso ancora in due categorie: il sogno, o la coscienza nella condizione di sogno (*svapna*) e il sonno profondo (*suṣupti*) (MISHRA, 1929: 272-273).

Il sogno è uno stato specifico la cui origine, non indipendente, si ha nel *jāgaritasthāna*. La veglia ha, nel sogno, la funzione di impressione latente (*saṃskāra*), per questo Layek (1990: 91) definisce *svapna* come un fenomeno secondario. Esso è un tipo di conoscenza, un'esperienza accompagnata da oggetti (*viṣaya*), che però ha luogo solo quando tutti i sensi si sono ritirati dalle loro funzioni normali. Questo punto di vista assomiglia a quello dei Vedāntin.

Il sogno è una condizione mentale, o meglio, uno stato del tutto psichico in cui domina la mente che coglie un mondo di proiezioni creato da essa stessa e che risulta in esperienze di varia, se non divergente natura, che possono o meno recare significati nascosti (MURTHY, 2004: 195). Una cosa che comunque non è chiara è se il punto di vista āyurvedico consideri il sogno un tipo di cognizione a sé stante, quindi attiva nel suo sviluppo come la percezione vera e propria, o un tipo di conoscenza più vicina al ricordo (*smṛti*) con funzioni più rappresentative e passive. La SuS (ŚāS IV.36) dà qualche ragguaglio in merito (FILLIZAT, 1974: 217-218):

*“pūrvadehānubhūtāṃs tu bhūtātmā svapataḥ prabhuh/
rajoyuktena manasā grhṇāty arthāñ śubhāśubhān//”*

“Il Sé incarnato, il signore del [corpo] dormiente¹¹¹ coglie gli oggetti fausti e infausti che sono stati esperiti in precedenza, grazie a una mente dotata di *rajas*.”

Commentando il passo Ḍalhaṇa, prendendo spunto da un'ipotetica domanda di un obbiettore, scrive:

¹¹¹ Il commentatore chiarisce il significato di “*svapataḥ prabhuh*”: “*svapataḥ svāpayuktasya śārīrasya prabhuh svāmī kṣetrajña ity arthaḥ, tadvaśena sarvakriyāpravṛtteḥ ...*” Molto interessante è per lo sviluppo futuro della tesi la questione del signore del corpo dormiente, di chi lo governa, ovvero lo *kṣetrajña* di BG XIII. Vedremo che rapporti ha questo concetto con quello vedāntico di *sākṣin*. Questo padrone del corpo addormentato, che con l'aiuto della mente, nella quale pure domina il *rajas*, causa delle cognizioni oniriche fondate su esperienze precedenti, della veglia o di altre vite, buone o meno che siano (MISHRA, 1929: 296). Ḍalhaṇa aggiunge che la possibilità che si rimanga costantemente in sogno e non si passi al sonno profondo non si dà. La mente, infatti, provoca la visione onirica solo quando è dominata dall'agitazione del *rajas*, mentre quando il *tamas* si diffonde su essa, si passa inevitabilmente all'inerzia e al velamento: “... *kathaṃ punar arthān indriyagrāhyān, nidrāṇeṣv indriyeṣu grhṇātīty āha - manaseti. manasaḥ sarvadaiva saṃbhavāt sadā svapnadarśanaprasaṅga ity āha - rajoyukteneti, rayopreritenety arthaḥ, rajasaḥ pravartakatvāt, tamoyuktena ca manasā na kim api suptaḥ paśyati, tamasa āvaraṇātmakatvāt ...*”

“... nanu ca, yaḥ kaścid arthāvabodhaḥ sa sarvo 'pi bāhyārthāvalambo dṛṣṭaḥ, na ca svapne bāhyārthasya sattvaṃ vidyate, tat kathaṃ tatrārthāvabodha iti? ucyate - smṛtir eveyaṃ pūrvānubhūte 'rthe, na cānanubhūtavaiṣayā parisphurati ...”

“... [Obbiezione:] Però, qualsiasi sia una cognizione di oggetti, ognuna è vista avere come base un oggetto esterno. Nel sogno non vi è l'esistenza di un oggetto esterno, allora lì come avviene la cognizione dell'oggetto? [Risposta:] Si risponde: quella è in verità una memoria che ha come contenuto l'oggetto esperito in precedenza, [un ricordo] il cui oggetto non sia [già] stato esperito non si determina ...”

Simile è la descrizione del *Cikitsā Sthāna* della *Bhelā Saṃhitā* (23.7), come riporta Murthy (2004: 196), nella quale Bhela (risalente ad alcuni secoli prima dell'era cristiana) definisce il sogno come uno stato in cui i sensi esausti si ritraggono dai loro rispettivi oggetti anche se la mente continua a godere della loro percezione: “*sevate gocaraṃ teṣāṃ viddhi taṃ svapnanāmakam.*”¹¹²

Per la genesi del sogno si richiede una previa relazione con i sensi e, di conseguenza, una relazione con la veglia. La continuità dell'esperienza è il ponte che riunisce il sogno alla veglia: ossia sia nella veglia, sia nel sogno si hanno delle cognizioni (CaS, *Indriya Sthāna* [InS] IV.42).

La cognizione di *jāgrat* determina delle impressioni, le quali generano il sogno e le sue cognizioni. In verità sono proprio le impressioni che transitano da una condizione all'altra. Più precisamente le impressioni di quanto si è esperito, producono dei ricordi, i quali possono riaffiorare sia durante la veglia, sia durante il sogno, determinando il sogno di un qualche oggetto già visto di giorno.

Abbiamo già visto come nel *Veda* spesso ci si trovi imbarazzati a tradurre il sostantivo *svapna*, oppure una forma qualsiasi della radice \sqrt{svap} come sonno o sogno. Lo stesso accade anche in contesto āyurvedico, nel quale in talune occasioni *svapna* viene inteso anche come sonno (CaS, SūS XI.35): “*traya upasthambhā iti āhāraḥ, svapno brahmacaryam iti*”, “Tre sono i supporti vitali: il cibo, il sonno e la castità.” Anche Cakrapānidatta (CpD, IX sec.), glossando CaS SūS XXI.35 resta ambiguo. Anche se va ricordato che il verso di riferimento intende precisamente il sonno, egli in una frase sembra interpretare la parola *svapna* in entrambi i sensi: “... *svapnaś ca*

¹¹² Murthy (2004: 196) menziona anche altri due versi molto simili attribuendoli a un'opera intitolata *Vaidyakīya Subhāṣita Sāhitya* (21.22, 26): “*indriyānām uparame mano 'nuparataṃ yadi/ sevate viṣayān eva tad vidyāt svapnadarśanam// 22 // ... // bhuñkte ca bāhyakaraṇais tu jāgraddaśā bhavet/ svapno 'pi bāhyaśūnyasya bhoktur bhuktiḥ prakīrtitā// 26*”. Si confronti con YV/MU IV.19.11.

nirindriyapradeśe manovasthānam.”, “... e il sonno è il risiedere della mente in una regione priva di facoltà sensoriali.”

Una doverosa anticipazione, come anche degno proseguo della nostra trattazione sta nel menzionare la triplice divisione del sogno del commentatore principale del *Vaiśeṣika Sūtra* (VaiS), ovvero *Praśastapāda* (PrP, V sec.).¹¹³ Egli, nel suo *Padārthadharmasamgraha* (PDhS ad VaiS IX.2.7-9) propone una suddivisione dei sogni sulla base delle loro cause. Per cui avremo sogni nati dalle impressioni della veglia (*saṃskāra*), sogni nati dallo squilibrio degli umori corporei (*dhātudoṣa*) e i sogni dovuti al bagaglio invisibile di meriti e demeriti che il sognatore porta inconsapevolmente con sé (*adr̥ṣṭa*):¹¹⁴

“... uparatendriyagrāmasya pralīnāmanaskasyendriyadvāreṇaiva yad anubhavaṃ mānaṣaṃ tat svapnājñānam ... tat tu trividham – saṃskārapāṭavād dhātudoṣād adr̥ṣṭāc ca ...”

“... Quell’esperienza mentale che si ha attraverso il senso [della mente] di colui il cui insieme dei sensi ha cessato [la sua attività] e la mente si è ritirata è la cognizione

¹¹³ Secondo alcuni la classificazione è quadripartita, perché aggiungono lo *svapnāntikājñāna* ossia il sogno all’interno del sogno di cui lo stesso PrP parla nel medesimo passaggio (SINGH, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 316, 321). Ganganath Jha, nella sua traduzione inglese del PDhS traduce il termine come “dream-end cognition” dicendo che si tratta di “dream-within-dream...; in this dream-end cognition a dream is the object of another dream...” (JHA, G. N., 1982 [1915]: 388). Per altri la quadripartizione è di questo genere: 1) sogni dovuti a disturbi organici o muscolari; 2) sogni dovuti a esperienze precedenti; 3) sogni dovuti a suggestioni da parte di entità sottili; 4) sogni profetici. I primi due non corrispondono a dei fatti, mentre, secondo i buddhisti, i sogni profetici sono sempre veritieri. La terza varietà può essere vera o falsa, a seconda della verità o falsità del messaggio dell’entità sottile o divina. Secondo i Bauddha tutti sognano, eccetto gli *arhant*, che appartengono a una classe superiore, in quanto la loro mente non soffre di *viparyaya*. Il monaco Nāgasena, nel testo pāli *Milindapañha* (IV.8.33), afferma che il sogno non è né veglia né sonno, ma accede nella transizione tra loro. Gli atti onirici o i sogni stessi sono propizi (*kuśāla*), mal augurali (*akuśāla*) o indefiniti (*avyakta*)? Insomma, i sogni producono effetti? Nel sogno il controllo volontario è sospeso e il monaco è assolto dalle attività compiute in sogno. Inoltre, il potere di volontà del sogno non è abbastanza forte da produrre rinascita, però se rafforzato da esperienze precedenti può produrre effetti successivi nella vita stessa (CHI, 2001 [1953], VOL. 3: 596-598).

¹¹⁴ Ancora nel *Milindapañha* (IV.8.33) Nāgasena di fronte a Milinda, sostiene che i sogni sono visti quando la mente attiva si trova in un sonno leggero, durante il quale si ha esperienza di pensieri sconclusionati e sparsi. In sonno profondo, invece, la mente diviene inattiva (IBID.). Secondo Nāgasena i sogni sarebbero dovuti alla flemma, la bile, l’aria, l’influenza di divinità, l’influsso delle abitudini proprie del sognatore (ESNOUL, 1959: 231-234). Ariyavansa Ādiccaransī tentò una classificazione sistematica del sogno, sempre dal lato del Buddhismo antico. Egli riconobbe quattro generi di sogno: 1) sogni dovuti a disturbi muscolari o dell’organismo, ovvero squilibri umorali, questi sono i sogni che si possono anche definire incubi; 2) sogni ricorrenti, che presentano costantemente lo stesso tipo di sogno, dovuti a precedenti esperienze avute in veglia; 3) sogni dovuti all’intromissione di esterna di qualche essere sottile o rituale; 4) sogni profetici (SINGH, J. N., 2008 [1958], VOL. I: 316, 321). Doniger (2005 [1984]: 48) legge la suddivisione come triplice invece che quadruplici. Intrigante è altresì la classificazione tipicamente Jaina dei sogni (WAYMAN, 1967: 4-5). Secondo il testo Jaina dedicato ai segni precursori, *Āṅgavijjā*, i sogni devono essere divisi in quelli che riflettono cose viste (*diṭṭha=dr̥ṣṭa*), quelli che riflettono cose non viste (*adiṭṭha=adr̥ṣṭa*) e quelli visti in modo indefinito, senza confini ben torniti (*avattadiṭṭha = avyaktadr̥ṣṭa*). Caraka, dal canto suo, include gli ultimi due tipi di sogni tra i sogni immaginati (*kalpita*) (DONIGER, IBID.; BALBIR, 2009: 140-141). Segnaliamo comunque il saggio di N. Balbir per chiunque volesse approfondire le implicazioni relative a sonno e sogno nella letteratura Jaina (IBID.: 103-158).

onirica ... Quella [cognizione] è triplice: [si ha] dalla forza delle impressioni latenti, dallo squilibrio degli umori e dalla forza invisibile ...”¹¹⁵

Può accadere che un uomo desideri qualcosa in modo particolare e su quella cosa si posa costantemente il suo pensiero. Quando questi andrà a letto sarà preda della stessa serie di pensieri anche durante il sogno. Questo è quello che si dice un sogno sorto per via della forza delle impressioni latenti (*saṃskārapaṭutā*).

Saltiamo dal primo tipo di sogni direttamente al terzo, perché il secondo sarà argomento trattato più estesamente qui sotto. Abbiamo parlato anche di sogni nate da forze invisibili (*adr̥ṣṭa*). Nel lessico tecnico dei *darśana* quando si parla di *adr̥ṣṭa* si intende sia il risultato positivo e meritorio (*dharma*) dell'insieme delle attività compiute, sia il frutto negativo e veicolante demerito (*adharmā*) delle attività proibite. Per questo, eventi non ancora percepiti (*apratīta*) durante la vita di veglia del sognatore, oppure già noti (*pratīta*), come il cavalcare un elefante, ottenere un ombrello – simbolo di regalità –, salire su un monte, mangiare riso cotto nel latte possono indicare buoni avvenimenti futuri; o ancora cose conosciute ma da cui ci si è tenuti alla larga oppure situazioni mai viste in questa vita come la salita del monte Meru, percepire la presenza di divinità o anche abluirsi nella Gaṅgā, questi tutti sono sogni indicanti meriti del sognatore. D'altro canto, vi sono sogni indicatori di demerito e forieri di sventura, per esempio cospargersi il corpo d'olio, salire su un cammello, cadere da un'altura, sprofondare nel pantano (MISHRA, 1929: 289-291).¹¹⁶

Il terzo tipo di sogni è quello sorto dagli squilibri umorali. Come già abbiamo visto, l'*Āyurveda* indaga le malattie e gli squilibri psico-fisici mediante l'esame del bilanciamento dei tre umori (*doṣa*), ossia flemma (*kapha*), bile (*pitta*) e aria (*vāta*) (SINGH, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 319-320).

Quando tutti e tre gli umori sono nella loro forma viziata, allora i canali che collegano la mente al cuore sono parzialmente o completamente ostruiti, allora una persona vede vari generi di sogni terribili, addirittura la sua morte approssimarsi o altri del genere. Il sogno è una peculiare esperienza mentale causata dalle facoltà sensoriali in riposo. Per questo un individuo sogna vari tipi di visioni oniriche, sia di buon augurio, sia mal augurali (CaS InS V.41-42):

“*manovahānāṃ pūrṇatvād doṣair atibalais tribhiḥ/*

¹¹⁵ Rimandiamo per approfondimenti al capitolo 2 (pp. 134-136).

¹¹⁶ Si noti quanto i testi successivi hanno preso a prestito dalle indicazioni dell'AVP.

*srotasāṃ dāruṇān svapnān kāle paśyati dāruṇe//
nātiprasiptaḥ puruṣaḥ saphalān aphalāṃs tathā/
indriyeśena¹¹⁷ manasā svapnān paśyaty anekadhā//*

“A causa del riempimento dei canali mentali [attaccati al cuore]¹¹⁸ con i tre umori estremamente aggravati, allora [l'uomo] vede dei sogni terribili in un momento [altrettanto] terribile (41). Un uomo che non è completamente dormiente, con una mente che domina i sensi, vede sogni variegati che portano buoni frutti e infruttuosi (42).”

Come già accennato, uno degli aspetti fisiologici di *svapna* è il bisogno dell'abbondanza di *rajas* per manifestarsi. Secondo la SuSa (ŚāS IV.36-37) talvolta i sogni sono legati a vite precedenti. La mente ha solo l'imbarazzo della scelta, dall'enorme magazzino delle passate esperienze, di questa e delle altre esistenze può pescare accadimenti sia piacevoli sia spiacevoli. Quando poi tutti i sensi non sono completamente attivi, ciò significa che hanno perduto il loro potere e sono soggiogati dal *tamas*, anche se l'individuo, pur sembrando assopito, non lo è. In quel momento ha luogo il sogno:

*“pūrvadehānubhūtāṃs tu bhūtātmā svapataḥ prabhuh/
rajoyuktena manasā grhṇāty arthā śubhāśubhān//
karaṇānāṃ tu vaikalye tamasā 'bhipravardhite/*

¹¹⁷ Nella sua *Āyurvedadīpikā* (ĀVD), Cakrapāṇidatta glossa il termine *indriyeśena* (un *bahuvrīhi* su di uno *ṣaṣṭhī tatpuruṣa*: *indriyānām īśaḥ, tena*), come *indriyapreraḥṇa*, “che stimola i sensi”.

¹¹⁸ CpD ad InS IV.41-42 spiega cosa siano i canali mentali attaccati al cuore: “... *manovahāni srotāṃsi yady api pṛthān noktāni, tathāpi manasaḥ 'kevalaṃ cetanāvac charīram ayanabhūtam' [vimānasthānae 5.7] ity abhidhānāt sarvaśarīrasrotāṃsi grhyante, viśeṣeṇa tu hṛdayāśritatvān manasas tadāśritā daśa dhamanyo manovahā abhidhīyante ...*” “... Sebbene i canali che conducono la mente non siano stati trattati separatamente, tuttavia con la menzione della mente ‘... hanno il loro luogo solo nel corpo provvisto di coscienza ...’, si considerano tutti i canali corporei, ma in particolare, poiché la mente ha il proprio seggio nel cuore allora le dieci arterie (*dhamanī*) che sono poste in esso sono chiamate *manovahā ...*” Si veda anche Singh (2008 [1958], VOL. 1: 322-323) in cui, analizzando i passi di CaS si spiega la ragione fisiologica di questi sogni terribili. Si hanno appunto delle forti correnti di ognuno dei tre umori all'interno delle *manovahā naḍī*. Egli continua citando Śāṅkara Mīśra (ŚāM, XV sec.) e il suo *Kaṇāda Rahasya* (KaR, ŚĀSTRĪ, D. R. [Ed.], 2007: 120) secondo il quale i sogni sono prodotti quando la mente, disconnessa dai sensi esterni eccetto il tatto, si trova all'interno delle *svapnavahā naḍī*: “*atha svapnaḥ, sa ca siddhopayuktāntaḥkaraṇajanyaṃ jñānaṃ siddhā ca nidrā yadā svapnavahanāḍīmadyavarti manaḥ tadā bahirindriyasambandhavirahāt svapnajñānāny eva jāyante, tatrāpi yadā tvagindriyasyāpi sambandhavirahāe suṣuptiḥ. tad uktam yadā tvacam api parihr̥tya manaḥ purīṭati vartate tadā suṣuptir iti ...*” Quando anche quest'ultimo contatto sensoriale viene meno la mente penetra nella *purīṭat naḍī* e, assopendosi, si entra nel sonno profondo. In questo panorama sembra esservi una contraddizione tra ŚāM e Caraka, quando invece sono spesso in accordo. B. N. Seal (1985 [1915]: 222-225) cerca di risolvere la questione indicando che le *manovahā naḍī* sono dei canali mediante i quali l'anima individuale con il *manaścakra*. Quando le sensazioni iniziano, come avviene nelle allucinazioni e nei sogni interviene una particolare sezione della *manovahā naḍī* che si chiama appunto *svapnavahā naḍī* (si veda il capitolo 2, pp. 139-140).

asvapann api bhūtātmā prasupta iva cocyate//"

“Il Sé incarnato, padrone, con una mente provvista di *rajas*, dormendo coglie enti propizi e non propizi esperiti con i corpi precedenti (36). Quando, poi i sensi sono deboli per la sopraffazione da parte di *tamas*, allora pur non dormendo, si dice che il Sé incarnato è come assopito (37).”

Il sogno è uno stato in cui l'attività della mente non è cessata (*anuparatamanastva*), mentre il sonno è la cessazione dell'attività mentale esteriore (*uparatamanastva*). Più precisamente, la mente in sogno è attiva solo internamente e non all'esterno del corpo: questo è il retroterra in cui si vedono i sogni (LAYEK, 1990: 93).

La CaS continua, come nella sua natura, nella categorizzazione del sogno. In un passaggio successivo (V.43) a quelli già menzionati, classifica sette suddivisioni di sogni (ŚĀSTRĪ, V. K., 1975: 92-98):¹¹⁹

*“dṛṣṭaṃ śrutānubhūtaṃ ca prārthitaṃ kalpitaṃ tathā/
bhāvikaṃ doṣajaṃ caiva svapnaṃ saptavidhaṃ viduḥ//”*

“[I saggi nella materia medica] conobbero il sogno di sette tipi: visto, udito ed esperito, desiderato, inoltre immaginato, profetico e di certo nato dallo squilibrio degli umori.”

Naturalmente l'Āyurveda ha definito tutti e sette i tipi di *svapna* (SINGH, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 315-316; WAYMAN, 1967: 5-6; MITTWEDE, 2009: 28-29). Nella fattispecie:

1) *dṛṣṭasvapna*: “Sogno visto”. quando si parla di visione (*dṛṣṭi*) il fattore anatomico è l'occhio, mentre quello fisiologico è la visione. Certo si necessita di facoltà ben funzionanti, cosa che sottende un rapporto, un filo di collegamento tra la realtà onirica e quella empirica. Ogni uomo può, infatti, sperimentare che quanto si vede durante la veglia è poi riportato, con le sue peculiarità, nel sogno. In questo ponte sta l'origine di questo genere di sogno visto, che si fonda appunto sulla vita ordinaria di *jāgṛtavasthā*.

2) *śrutasvapna*: “Sogno udito”. Il fattore anatomico è, come la denominazione stessa suggerisce, l'orecchio e la facoltà coinvolta è quella uditiva.

¹¹⁹ Il verso si ripete in AH ŚāS VI.61 (FILLIOZAT, 1974: 220). I versi seguenti (62-65a) ricalcano precisamente, con pochissime differenze, la CaS. Poi la disamina continua (65b-71a) indicando quali siano le visioni propizie in sogno.

Anch'esso forma, mediante il senso dell'udito un *traid union* con l'esperienza di veglia (SINGH, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 318).

3) *anubhūtasvapna*: “Sogno esperito”. Tutto ciò che si esperisce durante la veglia è rivisto nel processo di rielaborazione onirica di quella stessa conoscenza. In parole più semplici vi è una riproduzione di esperienze passate.

4) *prārthitasvapna*: “Sogno desiderato”. Coinvolge più da vicino dei fenomeni strettamente mentali, specialmente legati ad aspirazioni, desideri, brame. Per tal motivo è senza dubbio un evento fisiologico e ancor più psicologico. Per questo è al di là di ogni visione o audizione e si collega direttamente alla coscienza (SINGH, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 320).

5) *kalpitasvapna*: “Sogno immaginato”. È connesso a un genere di immagine, una creazione del tutto mentale che potrebbe avere le sue radici nell'esperienza quotidiana. Nessun *pramāṇa* è in grado di cogliere questo genere di fenomeno.

6) *bhāvikasvapna*: “Sogno profetico”. Il desiderio, la volontà di divenire qualcosa è la sua causa prima. L'individuo, mosso da certi stimoli desidera diventare qualcosa che ancora non è.¹²⁰

7) *doṣajasvapna*: “Sogno nato dagli umori”. Lo squilibrio tra gli umori (*dhātudoṣa*) *kapha*, *pitta* e *vāta* genera questi sogni. In aggiunta, anche il temperamento, le condizioni psicologiche e la condizione fisica possono aver qualcosa da dire nel sogno, in quanto tutto ciò è strettamente connesso alla natura fisiologica propria dell'individuo dovuta a un certo tipo di bilanciamento degli umori (*doṣajaprakṛti*). Anche i sogni sono causati da queste mescolanze, nature e squilibri. Per esempio l'imperante presenza del rosso, indica una preponderanza di *pitta*, quella del bianco di *kapha* e con il blu si ha *vāta*. Anche commistioni sono possibili: il blu indica un'azione congiunta di *vāta* e *pitta*, per esempio (LAYEK, 1990: 94).

Il commento all'AH di Aruṇa Datta, intitolato *Sarvāṅgasundara* analizza uno a uno i sette tipi (*prabheda*) di sogno (MISHRA, 1929: 301-303):

“... *dr̥ṣṭaḥ sa ucyate, yaś cakṣuṣā jāgradavasthāyāṃ kiṃcid vastujātaṃ dr̥ṣṭvā tadānīṃ suptāvasthāyāṃ tādr̥ṣaṃ vastujātaṃ saṃvittirūpatayā 'nubhūyate// 1 // yaś ca śabdāmātreṇa vāstujātaṃ śrotrendriyeṇa gr̥hyate tadānīṃ suptāvasthāyāṃ tādr̥kṣaṃvittirūpatayā 'nubhūyate, sa śruta ucyate// 2 // yaś tu jāgradavasthāyāṃ yathāyatham indriyair anubhūyate*

¹²⁰ Bādarāyaṇa (BS III.2.4) usa il termine *sūcaka* per indicare questo tipo di sogni.

suptāvasthāyām tādr̥gantah̥samvittirūpatayā 'nubhūyate, so 'nubhūta ucyate// 3 // yasmin dr̥ṣṭe śrute 'nubhūte vā yat pūrvam jāgradavasthāyām vastujātaṃ manasā 'bhyarthiyate tathaiva ca suptāvasthāyām antah̥samvittirūpatayā 'nubhūyate, sa prār̥thita ucyate// 4 // yas tu ṣaḍbhiḥ pratyakṣānumānādibhir na dr̥ṣṭo nāpi śruto nāpy anubhūto dr̥ṣṭaśrutānubhūtatvābhāvād ata eva na prār̥thitaḥ, api tu kevalam manasā yatheccham utprekṣya yat kiṃcanarūpābhiḥ kalpanābhis tābhis tābhiḥ kalpito jāgradavasthāyām vastujāto 'ntah̥samvittāv upārūḍhaḥ, tadānīm suptāvasthāyām tādr̥g anubhūyate, sa kalpita ucyate// 5 // yaś ca dr̥ṣṭaśrutādibhyaḥ svapnebhya 'nyo vilakṣaṇasvapno yathā dr̥śyate suptāvasthāyām uttarakālam tathaiva tatsvapnadarśinā nareṇa tanmukhāvagatatadarthair anyair api pratyakṣato dr̥śyate, sa bhāvikaḥ// 6 // doṣajāḥ sa svapnaḥ - yo vātajaḥ pittajaḥ kaphajo vā yathāyatham doṣaguṇānurūpo 'ntah̥samvittāv anubhūyata iti// 7 //

“... Si dice visto quel [sogno] che [si ha] dopo aver scorto una qualche entità con la vista durante la condizione di veglia, e in seguito, durante il sonno si esperisce tale entità in forma di cognizione (1). Si dice invece udito quel [sogno che si ha] quando si coglie un'entità che è esclusivamente suono mediante la facoltà uditiva, e in seguito, durante il sonno quella stessa si ha in forma di cognizione (2). Si dice ancora esperito quel [sogno che si ha quando] mediante i sensi si esperisce qualcosa così com'è nella condizione di veglia e [poi] durante il sonno si esperisce quella stessa cosa in forma di cognizione interna (3). Quando si è visto, udito o esperito in precedenza una certa entità nella condizione di veglia e la si desidera mentalmente, [e poi] proprio così durante il sonno si esperisce quella stessa cosa in forma di cognizione interna: questo è il sogno desiderato (4). Si dice immaginato quel [sogno che si ha quando] né si è visto, né udito né esperito mediante i sei [mezzi di conoscenza] che iniziano dalla percezione diretta, l'inferenza e gli altri, a causa della mancanza delle [rispettive] proprietà dell'essere visto, udito o esperito, per cui [l'ente] non è desiderato ma, avendo solamente immaginato con la mente secondo il proprio desiderio con delle immagini dalla forma indefinita e, nella condizione di veglia, mediante ognuna di quelle [immagini] si è immaginato un certo ente che si è dunque sviluppato sulla coscienza interna, e in seguito, durante il sonno quella stessa si ha in forma di cognizione (5). Si dice invece profetico quel [sogno] diverso dai sogni visti, uditi ecc., un sogno differente, ossia si vede durante il sogno qualcosa di tale quale a ciò che l'uomo che ha visto quel sogno vede al momento successivo [= al risveglio] e, inoltre, lo conoscono anche altri che direttamente hanno appreso dalla sua [= del sognatore] bocca a proposito degli oggetti [visti in quel sogno] (6). Il sogno nato dallo squilibrio degli umori è quello sorto [rispettivamente] dall'aria, dalla bile e dalla flemma e rispettando i propri difetti e delle proprie qualità [umorali], è esperito proprio allo stesso modo nella coscienza interna (7).”

Il testo di CaS (V.44-46) continua enunciando i risultati dei sette tipi di sogni, tra i quali i primi cinque non producono risultati (*aphala*), mentre gli ultimi due, *bhāvika* e *doṣaja* recano con sé dei frutti. Il primo dei due può presentare, a seconda della sua natura, sia risultati positivi, sia negativi,¹²¹ mentre il secondo è per lo più un campanello d'allarme per la nascita di malesseri e malattie e anche la recrudescenza di essi o addirittura annunciare la morte (FILLIOZAT, 1974: 218-219; MURTHY, 2004: 198-199; MITTWEDE, 2009: 29):¹²²

*“tatra pañcavidhaṃ pūrvam aphalaṃ bhiṣag ādiśet/
divāsvapnam atihrasvam atidīrghaṃ ca buddhimān// 44 //
dṛṣṭaḥ prathamārātre yaḥ svapnaḥ so 'lpaphalo bhavet/
na svaped yaṃ punar dṛṣṭvā sa sadyaḥ syān mahāphalaḥ// 45 //
akalyāṇam api svapnaṃ dṛṣṭvā tatraiva yaḥ punaḥ/
paśyēt saumyaṃ śubhākāraṃ tasya vidyāc chubhaṃ phalam// 46 //”¹²³*

“Il medico insegna che tra quelli i primi cinque tipi sono privi di frutto, sogni avuti durante il giorno, troppo brevi o troppo lunghi (44). Il sogno visto nella prima parte della notte ha un frutto minimo, mentre se non ci si riaddormentasse nuovamente dopo averlo visto, immediatamente il frutto diverrebbe grande (45). Chiunque pur avendo visto un sogno non propizio ivi [= nel sonno] vedesse di nuovo [in sogno] qualcosa di pacifico e propizio, si riconosca il risultato fausto di ciò (46).”¹²⁴

¹²¹ Probabilmente è questo il genere di sogni a cui fa riferimento Ś nel suo commento ad BS II.1.14: “... yady api svapnadarśanāvasthasya sarpadaṃśanodakasnānādikāryam anṛtaṃ tathāpi tadavagatiḥ satyam eva phalaṃ, pratibuddhasyāpy abādhyamānatvāt, na hi svapnāt utthitaḥ svapnadṛṣṭaṃ sarpadaṃśanodakasnānādikāryaṃ mithyeti manyamānas tadavagatiṃ api mithyeti manyate kaścit. etena svapnadṛṣṭo 'vagaty abādhanena dehamātrātmavādo dūṣito veditavyaḥ. tathā ca śrutih - 'yadā karmasu kāmyeṣu striyaṃ svapneṣu paśyati. samṛddhiṃ tatra jānīyāt tasmin svapnanidarśane' [ChU V.2.8/V.2.9] ity asatyena svapnadarśanena satyāyāḥ samṛddheḥ pratipattiṃ darśayati. tathā pratyakṣadarśaneṣu keṣucid ariṣṭeṣu jāteṣu 'na ciram iva jīviṣyatīti vidyāt' ity uktvā 'atha svapnāḥ puruṣaṃ kṛṣṇadantaṃ paśyati sa enaṃ hanti' ityadinā tena tenāsatyenaiva svapnadarśanena satyaṃ maraṇaṃ sūcyata iti darśayati. prasiddhaṃ cedam loke 'nvayavyatirekakuśālānām īdṛṣena svapnadarśanena sādhvāgamah sūcyata īdṛṣenāsādhvāgama iti. tathākārādisatyākṣarapratipattir dṛṣṭā rekhānṛtākṣarapratipatteḥ ...” Per la traduzione del passaggio si veda il capitolo 5 a pp. 494-496.

¹²² L'ultimo verso del capitolo visto sin qui della CaS (V.47) sostiene, crudamente, che un medico non dovrebbe intraprendere alcun trattamento per un paziente che abbia avuto sogni che preannunciano la propria morte: “pūrvarūpāny atha svapnān ya imān vetti dāruṇān/ na sa mohād asādhyeṣu karmāny ārabhate bhiṣak//”.

¹²³ CpD glossa in questo modo la capacità di avere dei risultati sia di buon auspicio, sia nefasti, da parte degli ultimi due tipi di sogni: “... pāriśeṣyād bhāvikaṃ doṣajanyaṃ ca saphalam. tatra bhāvikaṃ śubhāśubharūpatayā śubhāśubhaphalapradaṃ yat tu doṣajanyaṃ tad doṣaprakopajanyavyādhirūpaphalasūcakatayā saphalam ...”, “... Per esclusione [allora] il sogno profetico e quello sorto da squilibri umorali portano frutto. Tra questi quello profetico, poiché ha un aspetto che può essere tanto propizio quanto infausto, concede frutti sia propizi sia infausti, mentre quello che è nato dallo squilibrio umorale reca un frutto perché informa del risultato che non è altro che la malattia causata dall'eccesso umorale ...”

¹²⁴ Si confronti con l'AVP 68.2.57-59.

Un'interessante nota la fornisce anche il celebre florilegio di insegnamenti etici e diplomatici (*nīti*) del *Pañcatantra* (PT) nel quinto e ultimo capitolo denominato *Aparikṣītakāraka* (I.11):

“*vyādhitena saśokena cintāgrastena jantunā/
kāmārtena 'tha mattena drṣṭaḥ svapno nirarthakaḥ//*”

“Il sogno avuto da un malato, da una persona sofferente, da una persona ghermita dalle preoccupazioni, da qualcuno tormentato dal desiderio e anche da un matto è privo di significato.”

Come già abbiamo visto nell'AVP 68.1 e 5, ogni uomo sogna diversi enti a seconda del proprio temperamento fisiologico e della propria natura (*prakṛti*). Per esempio un uomo arioso in sogno si vedrà volare, arrampicarsi su vette inaccessibili o salire su alti alberi.¹²⁵ Individui con temperamento spiccatamente bilioso vedranno alberi di *palāśa* (*Butea Frondosa*), oro, fuoco, saette, meteore incandescenti (*ulka*) o quant'altro sia connesso con la luce e il calore.¹²⁶ Infine coloro che hanno natura flemmatica sognano bianchi fiori, cigni, laghetti e fiumiciattoli dalle acque limpide e quiete e nubi cariche di pioggia rinfrescante.¹²⁷

Spingendoci oltre, interessante è anche una brevissima trattazione su quali siano i sogni presagenti la morte.¹²⁸ L'AH (Śās VI.60) parla di sogni terribili che preannunciano la morte del sognatore:

“*drśyante dāruṇāḥ svapnā rogī yair yāti pañcatām/*

¹²⁵ Si vedano a questo proposito Sus Śās IV.65: “*viyati ca gacchati saṃbhramaṇa suptaḥ.*”, e AH Śās III.88: “*śailadrumās te gamanaṃ ca yānti.*”

¹²⁶ Sus Śās IV.69: “*suptaḥ san kanakapalāśakarnīkārān saṃpaśyed api ca hutāśavidyudulkāḥ*”, e AH Śās III.93: “*suptaḥ paśyed palāśakarnīkārān palāśān digdāholkāvidyudarkānalāṃś ca.*” Si noti che il *palāśa* è un albero il cui legno è considerato di particolare calore e i suoi medicinali sono indicati per ristabilire il giusto calore a quanto si era oltremodo raffreddato, per esempio degli occhi che perdono il loro calore, ossia la loro capacità e acutezza di vedere. Oltre a ciò, si ricordi che l'oro è considerato fuoco metallico reperibile nelle miniere (*ākaraja* TS, ATHALYE, 1988 [1897]: 8).

¹²⁷ Esempi di sogni visti da persone *kaphaja* sono presentati in Sus Śās IV.73: “*suptaḥ san sakamalahamaśacakraṇvākān saṃpaśyed api ca jalāśayān manojñān*” e AH Śās III.102: “*svapne sapadmān savihamaṃgamālāṃś toyāśayān paśyati toyadāṃś ca.*”

¹²⁸ Si consideri che l'intero primo capitolo del Śās della CaS è dedicato ai segni premonitori della morte (MITTWEDE, 2009: 24-28). Senza entrare nel dettaglio riferiamo che anche un altro testo āyurvedico molto noto, la *Sārṃgadhara Saṃhita* (I.3.14-26) presenta una lista di visioni oniriche nefaste (14-21) e propizie (22-26), per la traduzione si veda Wujastyk (2001 [1998]: 318-320). Analogamente si veda il *Mastyā Purāṇa* 242 (HOUBEN, 2009: 63, n. 58).

arogaḥ saṃśayaṃ prāpya kaścīd eva vimucyate//”

“Sogni terrificanti sono visti, attraverso i quali il malato giunge alla morte,¹²⁹ [mentre] alla persona sana sorge un dubbio, solo qualcuno si salva [dalla morte].”

I testi medici, come si addice a una professione rivolta in primo luogo alla diagnosi della malattia, danno notevole importanza e rilievo ai sogni violenti e che facciano presagire realtà cruenta.

Per esempio salire su un asino o un somaro indica l'essere colto da malattie incurabili e morire, anche violentemente.¹³⁰ Chi vede spiriti spaventosi, beve vino in compagnia o trascinato da cani, dopo essere stato colto da febbre, spira. Chi vede in sogno il cielo rosso, si ammala di coliti ulcerative (*raktapitta*) e muore per emorragia. A chiunque in sogno cresca un rampicante spinoso nel cuore, si ammala di *gulma*, un tipo di tumore. Chi in sogno è nudo mentre una persona cosparsa di burro chiarificato (*ghṛta*) offre oblazioni al fuoco quando dal suo petto nascono loti, si ammalerà gravemente sulla pelle, per esempio diverrà lebbroso; chi invece beve sostanze oleose con dei *caṇḍāla*, morirà di diabete (*madhumeḥa*); chi ancora, in sogno, danza con mostri antropofagi nottivaghi (*rākṣasa*), ballando sotto la pioggia si ammalerà tanto da diventare pazzo e morirà, e moti altri (MITTWEDE, 2009: 24-28).¹³¹

Altri sogni presagiscono solo malattie. Vedere un'eclissi di sole o luna preannuncia una malattia agli occhi (*akṣiroga*), mentre se cade da uno dei due astri diverrà cieco. Per un individuo in degenza medica sono di cattivo augurio sogni che indicano: lo spuntare di piante rampicanti dalla testa o la costruzione di un nido sul capo o su di esso l'indugiare in volo di avvoltoi e corvi, l'auto decapitazione, tagliarsi qualche parte del corpo con piante come bambù, erbe, spine, la caduta di ceneri o polvere, auto trascinarsi in acque melmose, vomitare, pur essendo sposati radersi da sé, mangiare cibi ricchi, pieni di condimento e oleosi, bere vino, ottenere oro e argento. Chi vede durante il sogno che pianeti o stelle, denti o occhi delle divinità cadono, sarà distrutto. Colui che sogna una foresta colma di fiori rossi, diverrà un

¹²⁹ L'espressione letterale “andare all'essere cinque”, *pañcatvagamana*, significa morire, in quanto morendo il corpo restituisce i propri cinque elementi ai cinque elementi naturali.

¹³⁰ Si confronti con gli oscuri presagi visti in sogno dalla *rākṣasī* Trijaṭā che preannunciano l'imminente fine di Rāvaṇa (*Rāmāyaṇa* V.27; DONIGER, 2005: 52-54). Śaṃkarācārya, commentando *Vedāntasūtra* III.2.4, afferma che coloro che hanno studiato lo *Svapnādhyāya* dichiarano che vedere sé stessi montati un elefante o cose analoghe, è di buon auspicio e vedere sé stessi seduti su un mezzo di trasporto trainato da asini è infausto: “... ācakṣate ca svapnādhyavidah/ kuñjarārohaṇādīni svapne dhanyāni kharayānādīnyadhanyānīti ...”

¹³¹ Si veda anche la lunga lista degli incubi riportata da Doniger (2005 [1984]: 46-49) che cita come fonte SuS I.29.54-64, 67, 68, nonché Esnoul (1959: 225).

peccatore accanito. Tutto quanto elencato conduce a sfortuna certa. D'altro canto vi sono anche sogni che veicolano buoni auspici: se si vedono vacche e tori, divinità, due volte nati, amici ancora in vita, re, saggi, una riserva d'acqua pura, fuoco sfavillante, una donna dalla pelle chiara vestita di bianco. Se ancora qualcuno si vede in sogno circondato da *rākṣasa* i cui corpi sono coperti di sangue e per questo sembrano splendenti, allora ci sarà una buona notizia l'indomani. Chi riceve un ombrello, una veste bianca o uno specchio anche andrà incontro a qualche fortuna. Monti, elefanti, alberi colmi di frutti, una persona che nuota in un fiume, un lago o l'oceano sono tutti segni benaugurali. Anche muoversi in sogno da est a nord può indicare una lunga vita.¹³² Comunque, senza continuare in quest'elencazione rimandiamo ad altri che l'hanno prodotta prima di noi (ESNOUL, 1959: 223-226; LAYEK, 1990: 94-96).¹³³

Una rassicurazione degna di nota, consta nel fatto che quando un sogno non sia ricordato, per cui non possibile esternarlo o narrarlo a qualcuno, questo non avrà le stesse conseguenze che avrebbe potuto avere una volta raccontato (SuS, SūS 29.67), proprio perché la narrazione di esso contribuisce a donargli verità:

*“yathāsvaṃ prakṛtīsvapno viśmṛto vihatas tathā/
cintākrīto divā dṛṣṭo bhavanty aphaḷās tu te//”*

“Il sogno che in accordo alla propria natura umorale, quello dimenticato e quello contraddetto, quello causato dalle preoccupazioni e quello diurno, tali sono privi di frutto.”

Tuttavia lo stesso testo continua (SuS SūS 29.71b-74) offrendo degli antidoti rituali ai brutti sogni, agli incubi e ai loro effetti, come presentati nella lunga lista del testo (SuS SūS 29.54-71a):

¹³² Si veda l'AH di Vāgbhaṭṭa nello ŚāS VI.40-58 per una trattazione generale sui sogni da esiti infausti, mentre i versi da 59 a 61 ripetono CaS ŚāS V.43-46. Si vedano anche Ca InS V.7-39, *Nidhāna Sthāna* II.6, 17. I versi che vanno da 62 a 73 rivelano i segni propizi di un sogno, come anche SuS SūS 29.75-81 (TRIPĀṬHĪ, R. N., 1987: 153-156).

¹³³ Un'ultima questione che merita di essere riportata, anche se superficialmente, è il rapporto delle anime trapassate con il fenomeno onirico. Spesso per spiegare degli incubi, come già avevamo visto nel *Veda*, si ricorre alla momentanea possessione o penetrazione di spettri, spiriti, defunti (*preta*) o quant'altro nella psiche del sognatore. Per esempio assistere alla morte di famigliari o amici è dovuto all'influsso di qualche spiritello. Accade talvolta, infatti, che questi, sotto le mentite spoglie di elefanti, cavalli o tori, appaiano in sogno a figli, parenti, mogli o mariti (*Garuḍa Purāṇa, Uttara Khaṇḍa* XI.5-12) (ESNOUL, 1959: 221-222). Lo spettro funge, per certi versi, da mediatore, da congiunzione tra il sognatore e il mondo dei defunti. Gli spettri sono anche chiamati in causa ogni qual volta il sognatore desidera liberarsi degli effetti indesiderati dei brutti sogni.

“svapnān evaṃvidhān dr̥ṣṭvā prātar utthāya yatnavān// 71b //
 dadyān māsāṃs tilāṃl lohaṃ viprebhyaḥ kāñcanaṃ tathā/
 japec cāpi śubhān mantrān gāyatrīṃ tripadāṃ tathā// 72 //
 dr̥ṣṭvā tu prathame yāme svapnyād dhyātvā punaḥ śubham/
 japed vā 'nyatamaṃ vedaṃ brahmacārī samāhitaḥ// 73 //
 na cācakṣīta kasmaicid dr̥ṣṭvā svapnam aśobhanam/
 devatāyatane caiva vased rātritrayaṃ tathā/
 viprāṃś ca pūjayen nityaṃ duḥsvapnāt pravimucyate// 74 //”

“Dopo aver visto siffatti sogni, essendosi levato il mattino presto colui che si sforza (71b) offra dei legumi,¹³⁴ del sesamo, ferro e oro ai *brāhmaṇa* e reciti delle formule fauste come la *gāyatrī* dai tre quarti¹³⁵ (72). Se lo studente *brāhmaṇico* avendo visto [un sogno] nella prima parte [della notte], dormisse nuovamente dopo aver meditato qualcosa di propizio oppure concentrato reciti una formula vedica fra tante (73), oppure [qualcuno] avendo visto un sogno nefasto non lo riveli ad alcuno e risieda per tre notti nella dimora di una divinità¹³⁶ e onori sempre i *brāhmaṇa*, in tal modo si libera dal brutto sogno (74).”

Innumerevoli sono gli esempi e le liste nei testi sia medici, sia astrologici, così come i *Purāṇa* pullulano di segnali provenienti dai sogni, anche se, come abbiamo già detto, i nostri obbiettivi vanno oltre la trattazione oniromantica, argomento già studiato molte volte.

I.4.2: LO SVAPNAVICĀRA COME ARGOMENTO ASTROLOGICO E OLTRE

Siamo dunque giunti all'ultima sezione vera e propria di questa prima parte del lavoro. Come il titolo preannuncia, il nostro obbiettivo è di trattare sì sommariamente alcune questioni legate all'interpretazione dei sogni nel *vedāṅga Jyotiṣa*, soprattutto nei suoi sviluppi più recenti, ma soprattutto prestare il fianco a spunti e considerazioni che se la nostra tesi andasse a indagare altrove, sarebbero di fondamentale utilità.

¹³⁴ *Māsā* è un tipo di legume chiamato in hindī *uṛad*, tradotto in inglese con “black gram” o lenticchia nera.

¹³⁵ Il metro vedico *gāyatrī* ha 24 sillabe, otto per ogni *pada* o quarto/piede.

¹³⁶ La stessa Wendy Doniger (2005 [1984]: 47) commenta in questo modo: “... L'affermazione secondo la quale il *non raccontare* il sogno fa parte del processo attraverso cui lo si rende irreali è certamente significativa ...”

Abbiamo visto come nei paragrafi precedenti si sia seguita la traccia della tripla fase, lambendo in più circostanze i testi dei *darśana*, addirittura accennandovi ove il contesto ce lo richiedeva, restando però sempre al di qua di quella barricata ideale che divide il contesto rituale, medico, interpretativo o semplicemente letterario da quello marcatamente speculativo.

Queste ultime riflessioni, insieme ai dati raccolti prendono il via da considerazioni astrologiche, per giungere poi ad altri ambiti, con brevi indicazioni riguardanti i *Purāṇa*¹³⁷ e le due maggiori epiche, *Rāmāyaṇa* (Rām) e *Mahābhārata* (MhB), fino a presentarci di fronte all'altro vastissimo contesto, che da solo meriterebbe lunghe ricerche, ossia il *Tantra*.¹³⁸

In questo frangente, senza entrare in tecnicismi fuori luogo propri dello *śāstra* in questione, vorremmo solo presentare brevemente l'ottica con cui il sogno viene letto e utilizzato praticamente, ma soprattutto il punto centrale dell'onirologia astrologica, cioè l'interpretazione.

Innanzitutto è bene che si sappia che il *Jyotiṣa* è uno *śāstra* complesso, di grande vastità e fondato su solidi presupposti scientifici e applicazioni pragmatiche, che presuppongono lunghe osservazioni e sperimentazioni. Certamente nella formulazione più antica di Lagadha era, com'è tutt'ora, validissimo punto d'appoggio rituale per determinare i momenti più propizi per certi sacrifici e per evitare o

¹³⁷ Il *Bhāgavata Purāṇa*, testo di rara bellezza, intensità e aperto a innumerevoli implicazioni dottrinali, nomina il sogno svariate volte, trattandolo sempre con un occhio riguardoso di vari ambiti, sia quello divinatorio e mantico già descritto, sia quello dottrinale di cui ci occuperemo nei capitoli seguenti. Si noti come negli ultimi tre *skandha*, che si prestano alle più profonde osservazioni speculative vi sia la maggior concentrazione di riferimenti al sogno, soprattutto come metro di paragone di questo mondo e della sua realtà ontologica. Si vedano comunque i seguenti passaggi, di cui faremo uso se e quando l'occasione lo renderà opportuno: II.9.1, IV.12.15, V.14.17, VI.4.54, VI.15.21-23, VII.14.3-4, IX.4.15-16, IX.18.49, IX.19.26, IX.21.17, X.6.24, X.14.22, X.40.24, X.42.28-31, X.47.31-32, X.49.25, XI.2.38, XI.3.35, XI.11.8, XI.13.31, XI.14.28, XI.21.31, XI.22.40, XI.22.54-55, XII.4.20-21, XII.7.19, XI.10.31-32.

¹³⁸ Al fine di avere alcune indicazioni sul sogno e le sue trattazioni nella letteratura classica si vedano vari contributi: Wayman (1967: 2-3) in cui si accenna al *Kathāsarirāsāgara* di Somadeva (XII sec.); questo articolo riprende, in verità, le considerazioni di A. M. Esnoul (1959: 226-228) in cui lo stesso testo è citato riferendo del sogno parallelo del re Vikrāmāditya e della principessa Malayavatī. Altri due lavori interessanti sono apparsi ancora nel volume "*The Indian Night*"; il primo dei due, di Jean-Pierre Osier "*Common Dream and Its Interpretation according to Indian Narrative Material*" (2009: 260-274) che indaga principalmente *Kathāsarirāsāgara* e la novella *Kuvalayamālā* in *prakṛta* di Uddyotanasūri; l'altro articolo di Sylvain Brocquet, "*Between Dream and Reality: Literary Function of Dreams*" (2009: 275-302), che analizzando varie opere letterarie classiche quali il *Nāṭyaśāstra*, il *Veṅiśaṃhāra*, la *Svapnavāsavadattā* e il *Daśakumāracarita*, sullo sfondo delle quali aleggia la presenza della *Brhatkathā* di Guṇādhyā, ahimè tutt'oggi perduta. Quest'ultimo lavoro propone un'interessante lettura del sogno. Mentre nei *darśana* si indaga il sogno come testimone di una penetrazione in altri domini di coscienza, un fenomeno che aiuta ad andare da un livello ontologico a un altro, in letteratura la questione muta. Il personaggio la cui vista è limitata dalle ristrettezze della veglia, in sogno è in grado di ottenere una visione e una capacità d'azione più completa e soddisfacente. Poi ancora il volume in sanscrito di R. N. Tripāṭhī (1987) riporta lunghe sezioni di opere ad amplissimo raggio e d'argomento vario, limitandosi però a scarse valutazioni o brevi commenti. Infine, tutto il volume della W. Doniger, sebbene spesso noi non ne condividiamo il taglio e le approssimazioni, resta importante miniera di dati e informazioni.

prevenire l'influsso particolarmente negativo di passaggi planetari e periodi astrali. Questo condusse la scienza al rango di membro ausiliario del Veda (*vedāṅga*). Questa *vidyā*, esprimendone le competenze con linguaggio più vicino alla nostra sensibilità, è un insieme difficilmente districabile di astronomia e astrologia, lungi dal limitarsi a banali ipotesi divinatorie. La *Pāṇinīya Śīkṣā* (41) fornisce un'immagine suggestiva della collocazione del *Jyotiṣa* nel panorama dei *vedāṅga*. Se il Veda venisse considerato come un gigantesco essere (*vedapuruṣa*), ognuna delle sue parti corporee o facoltà corrisponderebbe a una scienza, tra le quali lo studio e l'analisi del moto dei corpi celesti rappresenterà l'occhio o la vista stessa del macrantropo: “*jyotiṣām ayanam cakṣur ...*”

Il *Jyotiṣa* ha tre filoni principali, ossia tre applicazioni effettive (*skandha*) (PINGREE, 1981: 1-2).¹³⁹ La prima e più nota è l'*horāśāstra*, l'astrologia propriamente detta, ovvero il ramo della scienza che studia la genetliaca, le suddivisioni temporali e l'indagine sui momenti propizi o meno per matrimoni o altri riti di passaggio (*saṃskāra*). La seconda è invece l'astronomia scientifica, il *siddhānta* o *gaṇita*, che si occupa dei calcoli matematici delle posizioni dei pianeti, rivoluzioni, rotazioni, eclissi o quant'altro. Possiede tre divisioni principali quali l'aritmetica (*pātī* o *vyaktaḡaṇita*), l'algebra (*bījagaṇita*) e la geometria (*rekhāgaṇita*), che concorsero a formare grandi parti degli *Śulvasūtra*. La terza sezione è quella che più da vicino ci interessa riguarda una funzione che potremmo definire congiuntamente augurale e aruspicina, fondata sull'interpretazione dei segni (*utpāta*, *nimitta*), il volo degli uccelli (*śakuna*), dei portenti (*adbhuta*) provenienti dalla natura e da ogni suo elemento e la successiva divinazione. Questa scienza passa sotto il nome di *Samhitā*, poiché raccoglie una quantità non ben definita di materiali composti di varia provenienza che si occupano dei più disparati argomenti.

È all'interno di quest'ultimo ramo che si situa lo *svapnavicāra*, la scienza dei sogni e la costante ricerca per una loro interpretazione (DANIÉLOU, 2007: 61).

Il perché i sogni avvengono e il loro significato, sono sempre stati un oggetto di curiosità e indagine. Il valore profetico di alcuni di essi fece scaturire molteplici riflessioni in tutte le civiltà arcaiche. In India, la teoria onirica e la ricerca dei significati dei sogni è apparsa in molti testi, ovunque però si conosce con l'appellativo

¹³⁹ Il veda la *Bṛhat Samhitā* (BṛS) 1.9 di Varāhamihira (VI sec.): “*jyotiṣāstram anekabhedaviṣayaṃ skandhatrayādhiṣṭhitam ...*” In questo verso l'autore divide in *primis* lo *śāstra* in tre parti: *gaṇita* o *tantra*, *horā* e *aṅgaviniścaya*.

generico di *svapnavicāra* o, tutt'al più, facendo eco alle opere scritte di questa scienza per lo più orale, *svapnādhyāya*.

I sogni sono di vario genere. Essi prendono forma sulla falsa riga del pensiero discorsivo, sulla base di molteplici dati immagazzinati nel bagaglio della nostra memoria. Questo elemento interno, essenzialmente personale e contingente, può essere accompagnato da elementi esogeni, che possono essere percezioni extra-sensoriali, oppure anche l'intrusione di pensieri esterni di altri essere viventi o entità sottili. Per vari motivi, allora, il fenomeno onirico conosce in sé dei distinguo, cosicché si evidenziano vari tipi di sogni differenti tra loro.

Lo *yoga*, soprattutto tantrico, rivela di tecniche in grado di permettere alle nostre energie vitali di penetrare in qualcun altro e, persino, di rianimare un cadavere. Allo stesso modo uno spirito, un essere sottile o persone addestrate a fare ciò (maghi o tantrici), possono prendere possesso degli esseri viventi e parlare attraverso di loro. La stessa cosa può avvenire anche con vati ed esseri divini. Questo fenomeno prende forma nel sogno profetico, quel *bhāvikasvapna* di cui si è già parlato, nel quale una divinità o quant'altro può avvisarci di un pericolo e consigliarci sul come evitarlo, indirizzarci verso una scelta piuttosto di un'altra (DANIÉLOU, 2007: 63).

Poiché il pensiero razionale è sospeso durante il sonno, è difficile differenziare le varie fonti da cui il sogno trae il suo materiale.¹⁴⁰ I lavori sull'interpretazione dei sogni cercano di stabilire le caratteristiche del sogno, la presenza di certi elementi simbolici che aiuta a determinare il suo carattere e la sua natura.

In quest'ottica la prima e più elementare suddivisione dei sogni: sogni di buon auspicio (*śubha*) e sogni di malaugurio (*aśubha*). Questa è senza dubbio la più antica classificazione, che tuttavia è ripresa nell'oniromanzia (WAYMAN, 1967: 3).¹⁴¹

In principio, l'astrologia classica si occupa marginalmente del sogno. Vediamo, per esempio, come la BṛS menzioni il sogno solamente in due passaggi.

Il primo (II.19) spiega quali siano gli argomenti legati alla scienza che sta dietro alla preparazione dei viaggi, pellegrinaggi e delle spedizioni militari (*yātrā*), tra i quali

¹⁴⁰ Secondo Daniélou (2007: 62) esiste una memoria ancestrale innata (*jātismaraṇa*). Secondo lui certi elementi della nostra memoria genetica connessi alla trasmissione della vita sopravvivono da un passato molto remoto. Per questo motivo il feto, ancora nel ventre materno sogna di muoversi, camminare, mangiare (FILIPPI, 2005 [1996]: 52-54). Già dalla nascita ogni essere vivente è pronto ad agire secondo le proprie inclinazioni naturali. Questo tipo di comportamento istintivo è particolarmente evidente negli animali, che già alla nascita appaiono, a occhi umani, particolarmente autosufficienti.

¹⁴¹ Per chi volesse consultare e analizzare le questioni prettamente tecniche dell'astrologia rimandiamo a Tripāṭhī (1987: 185-191). Egli presenta anche uno schema utile per indicare quali siano gli influssi di ciascuno dei nove pianeti sui sogni degli uomini (185).

scopriamo vi è anche il sogno: “... *yātrāyāṃ tu tithidivasakaraṇanakṣatramuhūrtavilagnayogadehaspandanāsvapna-* ...” Molto più avanti nel testo (48.22) troviamo una breve delucidazione in merito a questa nuda elencazione. In particolare tutto il capitolo 48 è dedicato alla consacrazione regale nella quale è necessario intraprendere un pellegrinaggio verso un *tīrtha* percorso da sacre acque, al fine di mondare il futuro sovrano da ogni colpa. I ministri, gli astrologi e i sacerdoti devono trascorrere fuori città la notte precedente l’abluzione, preoccupandosi di fare delle offerte di cibo agli dei, chiamandoli poi a presenziare e a offrire le loro benedizioni al re *in fieri*.

“*āvāhiteṣu kṛtvā pūjāṃ tāṃ śarvarīṃ vāseṃ te/
sadasadsvapnanimittaṃ yātrāyāṃ svapnavidhir uktaḥ//*”

“Invoke [le divinità] e avendo compiuto l’adorazione, essi [gli astrologi, i ministri e i sacerdoti] spendano [li] quella notte [per indagare se] la natura dei sogni sia buona¹⁴² o cattiva.¹⁴³ La regola rispetto ai sogni è stata trattata nella *Yātrā*.”

In questo frangente *Varāhamihira* fa un preciso riferimento a un’altra sua opera, conosciuta col nome di *Bṛhadyātrā*,¹⁴⁴ che il verso nomina semplicemente come *Yātrā* per non infrangere il metro.¹⁴⁵

Temi analoghi sono trattati nel *Viṣṇudharmottara Purāṇa* (II.176) e nell’*Agni Purāṇa* (236.1-18),¹⁴⁶ in cui si scrive che un re nei sette giorni precedenti l’invasione di

¹⁴² Ricordiamo l’AVP 68.3.5-10 che tratta di questi argomenti, in particolare 3.11-13 descrive i sogni di buon auspicio fatti non dai dignitari di corte o dai ministri, ma dal re stesso.

¹⁴³ Ancora lo stesso testo (AVP 68.4.1-4) parla dei sogni nefasti di un re, visti i quali o si dovrebbe desistere da un viaggio o dall’invasione di altri regni.

¹⁴⁴ Purtroppo non siamo riusciti a consultare l’opera di cui stiamo parlando, perciò basiamo le nostre considerazioni sulle opere degli studiosi a nostra disposizione. Esiste comunque una traduzione tedesca di H. Kern “*Die Yogayātrā des Varāhamihira*”, (IS) 10, 1868 dei primi nove capitoli (pp. 161-212); 14, 1976 (pp. 312-358) e 15, 1878 (167-184). Un’edizione completa è stata poi preparata a Lahore da Jagadish Lal nel 1944 (PINGREE, 1981: 108-109, n. 53). Kane (1977 [1962], VOL. 5, PART 2: 774) menziona però precisamente dei versi di quest’opera riguardanti la divinazione e la previsione del futuro, cioè 16.1-31.

¹⁴⁵ Lo *Yogayātrā* (13.4 e ss.) descrive i segni nefasti per un re che sta per invadere un regno nemico e i rituali per porre rimedio a ciò. Lo stesso fa il *Matsya Purāṇa* (243.2-12). Sempre *Matsya Purāṇa* (243.15-25 e 27) e il *Viṣṇudharmottara Purāṇa* (II.163.32) descrivono i segni di buon augurio per il re che sta intraprendendo la *yātrā* (KANE, 1977 [1962], VOL. 2: 511, 876, e n. 1192, 2048). Analogamente si veda lo stesso *Jyotistattva* e anche *Vasantarājaśākuna* (V.2-6, 50) che elencano la visione di oggetti ben augurali all’inizio di un viaggio (IBID., VOL. 5, PART 2: 729-730). Comunque vi sono alcuni versi riguardanti i *susvapna* dello *Yogayātrā* nello *Svapnaviveka* (38-47).

¹⁴⁶ La divinazione attraverso i sogni è argomento di numerosi capitoli purāṇici: *Vāyu Purāṇa* 19.13-18; *Matsya Purāṇa* 242; *Viṣṇudharmottara Purāṇa* II.176; *Bhaviṣya Purāṇa* I.194; *Brahmavaivarta Purāṇa Gaṇeśa Khaṇḍa* 34.10-40; *Agni Purāṇa* 229 (con molti versi simili e ripresi da *Matsya Purāṇa* 242); l’*Abhūtasāgara* (pp. 493-515) si

un regno avversario deve adorare e presentare varie offerte alle divinità, primo Gaṇapati, ai guardiani delle direzioni dello spazio (*dikpāla*), ai pianeti (*graha*), agli Aśvin, Viṣṇu, Śiva e ad altre icone templari della sua capitale. Fatto ciò deve prendere nota dei bei sogni e degli incubi avuti in quei giorni e considerarne le conseguenze.¹⁴⁷

In varie riprese il *Rāmāyaṇa* descrive numerosi sogni, fatti da altrettanti personaggi del poema.

Nel *Sundarakāṇḍa* (27.23-54), per esempio la *rākṣasī* Trijaṭā racconta in dettaglio di alcuni sogni tremendi avuti, che mostrano la distruzione dei *rākṣasa* da parte di Rāma (DONINGER, 2005 [1984]: 52-53). Tra i segni nefasti che lei vide in sogno c'era Rāvaṇa intossicato, con il capo rasato, vestito di vesti rosse, mentre beve dell'olio con il quale si insozza. Egli è descritto mentre in sogno indossa corone di fiori oleandro (*karavīra*) e cade a terra con il suo carro *puṣpaka*. Successivamente, assiso su un carro trainato da asini porta indumenti rossi ed è cosperso di rossi unguenti (V.19-27).¹⁴⁸

Nell'*Ayodhyākāṇḍa* (69.8-20) mentre Bharata era con suo zio materno vede in sogno suo padre Daśaratha sporco e con i capelli arruffati cadere da un picco montano in un lago torbido formato da sterco, per poi bere quell'acqua sozza mescolata all'olio. Egli vede anche l'oceano prosciugato e la luna caduta sulla terra, suo padre assiso su uno scuro seggio di ferro, vestito di nere vesti e picchiato da una donna scura e fulva; lo vede ancora andare verso sud seduto su un carro trainato da asini. Dopo aver scorto quest'oscuro presagio, Bharata certamente a conoscenza della tradizione dell'interpretazione simbolica dei sogni,¹⁴⁹ dice che tutto ciò avrebbe potuto significare la morte o del re Daśaratha o di Rāma o di Lakṣmaṇa (DONINGER, 2005 [1984]: 56-57).¹⁵⁰

occupa anche dei sogni nefasti e dei riti capaci di pacificarne gli effetti (*śānti*) (KANE, 1977 [1962], VOL. 5, PART 2: 774-775).

¹⁴⁷ Si vedano anche *Matsya Purāṇa* 242 e *Agni Purāṇa* 229. Varāhamihira (*Bṛhadhyogayātrā* citato da *Adbhutasāgara* p. 494: “*yajjāgrato dūram udaiti daivam āvartya mantrān pratas triretān/ laghvabhugdakṣiṇapārśvasāyī svapnaṃ parikṣeta yathopadeśam// namaḥ śambho trinetraya rudrāya varadāya ca/ vāmanāya virūpāya svapnādhipataye namaḥ// bhagavan devadeveśa śūlabhṛdvṛṣavāhana/ iṣṭāniṣṭe samācakṣva svapne suptasya śāsvatam//*”) prescrive che il re ben vestito e ornato, accompagnato dagli astrologi e dal *purohita*, entri nel tempio della sua divinità d'elezione e dopo aver adorato i guardiani delle regioni dello spazio, ponga 4 vasi pieni d'acqua in ognuna delle direzioni e ripeta per tre volte il *mantra* di *Vājasaneyī Saṃhitā* 34.1: “*yajjāgrato dūram udaiti daivam tadu suptasya tathaveti/ dūraṅgamam jyotiṣām jyotir ekaṃ tan me manaḥ śivasamkalpam astu//*”. Poi mangi una volta sola al giorno, dorma sul suo lato destro e preghi Rudra ed esamini i sogni, fausti o infausti che siano, visti verso la fine della notte. I due versi ‘*namaḥ śambho ...*’ appaiono in *Viṣṇudharmottara Purāṇa* II.176.9-10.

¹⁴⁸ Vi sono sogni simili anche nel *Vanaparvan* del *MhB* 280.64-66.

¹⁴⁹ Si rammenti quanto indicavano soprattutto i paragrafi 68.2 e 4-5 dell'AVP.

¹⁵⁰ Per uno sguardo d'insieme sul sogno nelle varianti delle *Rāmakathā* si veda il contributo di Eva De Clercq “*Sleep and Dreams in the Rāma-Kathās*” (2009: 303-328).

Anche nel *Mausalaparvan* del MhB (3.1-4), gli Yādava vedono in sogno una donna nera con denti biancastri mentre corre verso Dvārakā e, ridendo rapisce le loro donne. Terribili avvoltoi si vedono mentre divoravano i Vṛṣṇi e gli Andhaka nelle loro case, proprio nella parte in cui è installato il fuoco rituale domestico (KANE, 1977 [1962], VOL. 5, PART 2: 775).¹⁵¹

Vero e proprio oceano di esempi di sogni propizi e incubi è l'*Adbhutasāgara* (pp. 502-513)¹⁵² di un certo Satyācārya, che raccoglie e cita da *Purāṇa*, dalle *smṛti*, come la *Parāśarasṁṛti*, così come dai lavori di Varāhamihira.

Il testo dell'*Adbhutasāgara* (pp. 502-503) cita dal *Matsya Purāṇa* (242.2-14), che in varie battute ricorda ciò che l'AVP¹⁵³ già aveva anticipato rispetto ai sogni nefasti: lo sbocciare di erbe e piante dal corpo di qualcuno, eccetto che dall'ombelico, vassoi di bronzo spaccati sulla testa di qualcuno e poi polverizzati, il rasarsi il capo, la nudità, indossare vesti sporche, il bagno con oli, l'essere imbrattati di fango, cadere da un luogo posto in alto, sedendo su un'altalena raccogliere fango e ferro, uccidere cavalli, salire su alberi fioriti e sopra cerchi e cavalcare cinghiali, orsi, asini o cammelli, cibarsi della carne di uccelli o pesci e olio e riso mischiato a legumi *mudga* e lenticchie nere (*māṣā*), danzare, ridere, sposarsi e cantare, suonare uno strumento musicale non a corda, andare al fiume per lavarsi, bagnarsi con acqua mista a sterco bovino o fango o con acqua caduta sulla nuda terra, entrare nel grembo della propria madre, salire su una pira funeraria, la caduta dello stendardo di Indra, la caduta del sole o della luna, vedere portenti di tre tipi (celesti, atmosferici o terrestri), l'ira degli déi, dei *brāhmaṇa*, del re e del proprio *guru*, abbracciare vergini, sodomia, la perdita di un proprio arto, vomitare e spurgare pus, dirigersi verso sud, essere sopraffatti da una malattia, caduta di frutti e fiori, la caduta di case, ramazzare la casa con una scopa, giocare con nani, uccelli o animali che si cibano di carne putrida, scimmie, orsi o uomini, umiliazione da parte di stranieri o nemici, sorgere di calamità causate da altre persone, indossare vesti color ocra, giocare con donne, tuffarsi nell'olio o in bevande, indossare vesti rosse e cospargersi di rossi unguenti.

¹⁵¹ Sarà bene ribadire che in queste battute non intendiamo di certo essere esaustivi, anche perché l'indagine solo relativa ai sogni nelle epiche potrebbe riempire enormi volumi. Queste note hanno solo il valore di materiali per introdurre allo studio dell'oniologia nelle epiche. Per altri sogni significativi raccolti nel MhB e *Brahmavaivarta Purāṇa* si veda per esempio quello narrato e analizzato da W. Doniger (2005 [1984]: 57-61) che ha come l'eroe tragico Karṇa (MhB V.141.5-42), mentre nel *Gaṇapati Khaṇḍa* del *Brahmavaivarta Purāṇa* (33.35-43, 58-62) narra prima i sogni fausti di Paraśurāma alla vigilia dello scontro con Arjuna Kārtavīrya, e di contro (34.10-14) racconta i sogni nefasti di quest'ultimo.

¹⁵² Non siamo riusciti a controllare personalmente il testo di cui stiamo parlando, per cui la trattazione prende le mosse da *History of Dharmasāstra* (KANE, 1977 [1962], VOL. 5, PART 2: 776).

¹⁵³ Si veda AVP 68.2.37b-54 e 68.5.1-14a.

Il *Matsya Purāṇa* (242.21-35),¹⁵⁴ descrive i segni propizi visti nei sogni, dopo i quali si ha successo in un'impresa o si è liberati da una sofferenza:¹⁵⁵ salire monti, palazzi, elefanti, cavalli e tori; muoversi tra alberi con fiori bianchi; germogliare di alberi ed erbe dall'ombelico e vedere il sognatore stesso dotato di molte mani e piedi; portare ghirlande di fiori bianchissimi e indossare vesti candide; eclissi di sole, luna e gli asterismi; aspergersi tutto il corpo d'acqua; abbracciare o sollevare la bandiera di Indra; la presa della terra e dei mari; uccisione dei nemici; vittoria in dispute, nel gioco d'azzardo e in battaglia; mangiare carne fresca o pesce e riso cotto nel latte (*pāyasa*); vedere sangue o lavarsi con quello; bere liquore, sangue, intossicanti e latte; essere circondato a terra da intestini; vista del cielo splendente; succhiare il latte direttamente dalle mammelle dalle vacche e da quelle delle bufale, dalle leonesse, elefantesse o cavalle; ricevere favori dalle immagini di divinità, *brāhmaṇa* o dal *guru*; lavarsi con acqua che scorre dalle corna delle vacche o dalla luna presagisce l'acquisizione di un regno; essere incoronato; il taglio della propria testa; la propria morte; essere bruciato dal fuoco; la propria casa, o altro bene proprio raso al suolo dal fuoco; assicurarsi le insegne reali; suonare il liuto; nuotare attraverso luoghi difficoltosi fino all'altra riva; il parto in casa propria di vacche, cavalle o elefantesse; essere assiso su un cavallo; il pianto; ottenimento di donne affascinanti o abbracciare costoro; essere legato con catene; essere cosparso di escrementi; vedere re e amici viventi; vedere le immagini degli dei o acque cristalline.¹⁵⁶

Come ci si poteva immaginare, ci sono comunque in India dei testi esclusivamente dedicati al sogno e, con taglio squisitamente oniromantico, come testimonia il *Catalogus Catalogorum* (2001 [1891], VOL. 1: 749) sono una decina. Tra essi spiccano alcune lo *Svapnādhyāya*, attribuito a un certo Bṛhaspati e lo *Svapnacintāmaṇi* di Jagaddeva (XII sec., ESNOL, 1959: 222-223). Quest'ultima opera è senza dubbio la più importante, in quanto compendio sommo di tutta l'India brāhmaṇica sul sogno, nonché quella a cui lo stesso curatore dell'AVP, Julius von Negelein, diede maggiore attenzione dandone nel 1912 un'edizione a stampa, corredata da una traduzione

¹⁵⁴ Questo passaggio è citato *Adbhutasāgara* (pp. 499-500), come appartenenti a *Viṣṇu Purāṇa* e *Viṣṇudharmottara Purāṇa* (IBID.: 777, n. 1255).

¹⁵⁵ Si confronti con APV 68.2.1-37a.

¹⁵⁶ Nel *Kalpasūtra Jaina* di Bhadrabāhu (JACOBI, 1996 [1884], PART 1: 229) sono enumerati 14 sogni molto propizi visti dalla *brāhmaṇī* Devānandā: un elefante, un toro, un leone, ungere la dea Śrī, una ghirlanda, la luna, il sole, una bandiera, un vaso, un lago di loti, l'oceano, una dimora celeste, un mucchio di gioielli, una fiamma (IBID.: 231-238, elaborano i dettagli di questi sogni).

annotata in tedesco. Ivi si offre un vasto e dettagliato inventario di tutte le varietà di sogni.¹⁵⁷

In nostro possesso sono altre due brevi opere, certamente molto recenti in forma per lo più di florilegio antologico: lo *Svapnakamalākara* di un certo astrologo (*jyotirvid*) Śrīdhara, che rivendica per sé il titolo di *Svapnādhyāya*¹⁵⁸ e un'altra raccolta, più completa, dal titolo *Svapnaviveka*, curata e commentata in hindī da Vidhyeśvarī Prasāda Dvivedī. Alex Wayman menziona pure un'opera in hindī, lo *Svapnavicār* e una traduzione sempre in hindī dello *Svapnādhyāya*, condotta per i tipi della celebre Venkaṭeśvara Steam Press di Bombay nel 1927 (1967: 1, 3).¹⁵⁹

Ancora Wayman (IBID.: 3) afferma che lo *Svapnādhyāya* si fonda su una duplice divisione dei sogni: quelli che conducono a un risultato desiderato (*iṣṭaphala*) e quelli che conducono a un risultato non desiderato (*aniṣṭaphala*). Egli riporta anche alcuni versi, che descrivono sia i sogni dall'*iṣṭaphala* (2-4), sia quelli dall'*aniṣṭaphala* (39-40).

In un compendio¹⁶⁰ a uso del pio hindū, che getta luce su innumerevoli questioni rituali e comportamentali, noto come *Dharmasiṃdhu* (DhS), il suo compilatore Kāśīnātha Upādhyāya (fine XVIII sec.) e nell'ultimo capitolo della prima metà (*pūrvārdha*) del terzo *pariccheda*, pone lo *svapnavicāra*. Ivi (DhS, 2006: 710-713) ritroviamo dei versi corrispondenti a quelli appartenenti allo *Svapnādhyāya*, riportati e tradotti da Wayman (1967: 3, n. 10).¹⁶¹

Vale la pena di vederne alcuni passaggi.¹⁶²

“*svapno dvividhaḥ - iṣṭaphalo 'niṣṭaphalaś ceti. tatra sāmānyata iṣṭaphalo yathā -*

¹⁵⁷ Si veda Pingree (1981: 77, n. 67).

¹⁵⁸ I.2: “*svapnādhyāyaṃ pravakṣyāmi muhyante yatra sūrayaḥ/ nānāmatāni sañcintya yathābuddhibalodayam//*”.

¹⁵⁹ Purtroppo non siamo riusciti a reperire il volume.

¹⁶⁰ Inutile ribadire che moltissimi versi sono ripresi dai numerosi *svapnādhyāya* dei vari *Purāṇa* (in *primis* *Mastyā, Garuḍa, Viṣṇudharmottara, Brahmavaivarta, Agni*, ecc.; VON NEGELEIN, 1912: XIX-XX) dall'AVP, dallo *Yogayātrā*, dallo *Svapnacintāmaṇi* e dai vari *Dharmaśāstra*. Talvolta troviamo anche versi in disaccordo tra loro, però è bene chiarire che i versi presenti in ognuno di questi contesti, quando non siano identici, sono analoghi uno all'altro. Se ciò è vero per opere più antiche come *Svapnādhyāya* e *Svapnacintāmaṇi*, ci si potrà figurare compendi molto recenti come *Svapnaviveka, Svapnavicār, Svapnakamalākara* e qualsiasi altra antologia non abbiamo potuto esaminare. Si consideri comunque che l'AVP sembra davvero essere stato un testo fondamentale per lo sviluppo dello studio e l'analisi oniologica.

¹⁶¹ Quelli che Wayman riporta sono: “*nadīsamudraratānam ākāśaṃ yathā/ bhāskarodayanaṃ caiva prajvalanaṃ ta hutāśanam// 2 // grahanakṣatratārāṇaṃ candramaṅḍaladarśanam/ harmyeṣu ārohaṇaṃ caiva prāsādaśikhare 'pi vā// 3 // evam ādīni saṃdrṣtvā naraḥ siddhim avāpnuyāt// 4 //... ādityaṃ vātha candraṃ vā vigacchavikaṃ yathā/ potaṃta cātha vā nakṣatraṃ tārakādīṃś ca vā yadi// 39 // aśokaṃ karavīraṃ vā palāśa vātha puṣpitaṃ/ svapnān te yas tu paśyeta naraḥ śokaṃ avāpnuyāt// 40 //*”. Wayman traduce così: “If a man sees a crossing over of a stream or body of water, the sun rising into the sky, a blazing fire, the vision of the moon-disk among the asterism and planets, a mounting in palaces or to the summit of temples, he attains success (2-4) ... If one sees the sun or moon devoid of light or the asterisms and the stars tumbling down; or sees the Aśoka tree, the Oleander, or the Palāśa tree in full bloom [apparently all of red blossoms], he attains sorrow.”

¹⁶² Lo *Svapnaviveka* (24-30) indica questi versi come appartenenti allo *Svapnādhyāya* dell'*Ācāramayūkha*.

*nadīsamudratarāṇam ākāśagamanam tathā/
 grahanakṣatramārtaṇḍacandramaṇḍaladarśanam//¹⁶³
 harmyasyārohaṇam caiva prāsādaśiraso 'pi vā/
 svapne ca madirāpānam vasāmāmsasya bhakṣaṇam//
 kṛmiviṣṭānulepaś ca rudhireṇābhīṣecanam/
 bhojanam dadhibhaktasya śvetavastrānulepanam//
 ratnānyābharaṇādīni svapne dṛṣṭvā prasiddhyati/
 devatāviprapṛthivīśān prasāstābharaṇāṅganāḥ//
 vṛṣabhaparvatakṣīriphalivṛkṣādhirohaṇam/
 darpaṇāmiṣamālyāptim śuklapuṣpāṃbarāśritān/
 draṣṭuḥ svapne 'rthalābhaḥ syād vyādhimokṣaś ca jāyate//”*

“Il sogno è di due tipi: che ha effetti desiderati e che ha effetti indesiderati. Tra questi, generalmente quello che ha effetti desiderati [si presenta] in questo modo: il nuoto nei fiumi o nel mare e il movimento in cielo, la visione dei pianeti, degli asterismi, della regione del sole e della luna, salire su un grande edificio oppure anche sulla cima di palazzo, e in sogno bere bevande alcoliche, mangiare grasso o carne, cospargersi di vermi o escrementi, lavarsi con il sangue, mangiare riso con yogurt, avvolgersi in bianche vesti, colui che vede in sogno anche pietre preziose, gioielli o quant'altro, costui ha successo. Vi sia ottenimento della felicità e si produce la liberazione delle malattie per colui che in sogno vede divinità, *brāhmaṇa*, il re, bei gioielli e belle donne, salire su tori, monti, alberi il cui frutto è lattiginoso, l'ottenimento di uno specchio, di carne o di ghirlande, persone ornate con fiori bianchi o bianche vesti.”

Vediamo ora i passaggi riguardanti i sogni dal frutto indesiderato:

*“duṣṭam kiṃśukavalmīkapāribhadrādhīrohaṇam/
 tailakārpāsapiṇyākalohaprāptir vipattaye//
 vivāhakarāṇam svapne raktasragvastradhāraṇam/
 srotasāharaṇam neṣṭam pakvamāmsasya bhojanam//
 ādityasyātha cendrasya niṣprabhasyāvalokanam/
 nakṣatrādeś ca pātasya svapne maraṇaśokakṛt//
 aśokakaravīrapalāśānām puṣpītānām svapne darśane śokaḥ. naukārohaṇe prasāvah.
 raktavastragandhadhāriṇyā striyā 'liṅgane mṛtyuḥ. ghṛtatailādīnābhyaṅge vyādhiḥ.
 keśadantapāte dhananāśaḥ putraśoko vā. kharoṣṭramahiṣair yāne tadyuktarathārohaṇe vā*

¹⁶³ Nel testo il verso inizia con la parola *grha*, ma ci pare opportuno emendare in *graha*, per coerenza con l'intero emistichio e per analogia con i versi dello *Svapnādhyāya*.

mṛtyuḥ. karṇanāsākarādicchede paṅkamajjane tailābhyaṅge viṣabhakṣaṇe pretāliṅgane naladamālino digambarasya yāne kṛṣṇapurusaḍarśane ca mṛtyuḥ ...”

“Mal augurale è la salita di alberi di *palāśa*, di termitai e di alberi di *pāribhadra*;¹⁶⁴ per [determinare] la sventura invece vi è l’ottenimento di olio, boccioli di cotone, *asa foetida* (*piṅyāka*) e ferro, oppure sposarsi in sogno o indossare ghirlande o vesti rosse, non è desiderabile essere trascinato via da una corrente [d’acqua] e il mangiare carne cotta, vedere il sole e la luna privi di luce, in sogno la caduta di stelle o altri [corpi celesti] conduce alla morte o al dolore. Vi sarà dolore se quando in sogno si vedono alberi di *aśoka*, oleandro e *palāśa* fioriti; nel salire su una nave vi sarà il risiedere all’estero; nell’abbraccio di una donna che indossa vesti rosse e profumi vi sarà la morte; malattia nel cospargersi con burro chiarificato, olio o altre [sostanze untuose]; vi sarà esaurimento delle ricchezze o un dolore legato al figlio se [si sogna] la caduta di capelli o denti; nell’avere veicoli asini, cammelli o bufali, oppure salire su carri aggiogati a essi ci sarà la morte; ancora vi sarà la morte se [si sogna] il taglio di orecchie, naso, mani e altro, sprofondare nel fango, cospargersi di olio, mangiare veleno, abbracciare un defunto, salire su un uomo nudo che indossa una ghirlanda di fiori di nardo (*nalada*) e vedere un uomo scuro ...”

Il testo continua con altri passaggi riferenti ai sogni fausti:¹⁶⁵

*“yas tu paśyati vai svapne rājānaṃ kuñjaraṃ hayam/
suvarṇaṃ vṛṣabhaṃ gāṃ vā kuṭumbaṃ tasya vardhate//
vṛṣaṃ vṛkṣaṃ vāruhya tatrasthasya jāgare dhanāptiḥ. śvetasarpeṇa dakṣiṇabhujadaṃśe
daśadine sahasradhanalābhaḥ. jalasthasya vṛścikoragagrāse jayaputradhanāni.
prāsādaśailārohaṇe samudrataṇe rājyam. taḍāgamadhya padmapatreṣu ghṛtapāyasabhojane
rājyam. balākākukkurṭikraucīdarśane bhāryāprāptiḥ. nigadair bandhe bahupāśbandhe vā
putradhanādi.
āsane śayane yāne arīre vāhane gṛhe/
jvalamāne vibudhyeta tasya śrīḥ sarvatomukhī//
sūryacandramaṇḍaladarśane rogiṇo roganāśo ’nyasya dhanam. surārudhirayoḥ pāne viprasya
vidyā sūdrāder dhanam. śuklāmbaṛagandhadhāriṇyā subhagastrīyāliṅhane saṃpattiḥ.
chatrapādukopānatkhaḍgalābhe dhanam. vṛṣabhayuktarathārohaṇe dhanam. dadhilābhe
vedāptiḥ. dadhipayaḥpāne ghṛtalābhe ca yaśaḥ. ghṛtabhakṣaṇe kleśaḥ. antrair veṣṭane rājyam.*

¹⁶⁴ L’albero qui citato è conosciuto in hindi col nome di *nīm*, e questo stesso appellativo sanscrito si applica a vari nomi botanici: *Erithrina Indica*, *Azadirachta Indica*, *Pinus Deodora* o *Longifolia*.

¹⁶⁵ Moltissimi dei versi che seguono sono contenuti nello *Svapnaviveka* e ritenuti utili per numerose attività riguardanti la sfera rituale dell’individuo.

manuṣasya caraṇamāṃsabhakṣaṇe śataṃ lābhaḥ. bāhubhakṣaṇe sahasram.
śīrṣamāṃsabhakṣaṇe rājyaṃ vā, sahasradhanaṃ vā. saphenakṣīrapāne somaṇānam.
godhūmadarśane dhanalābhaḥ. yavadarśane yajñāḥ. gaurasarsapadarśane lābhaḥ.
*nāgapatraṃ labhe svapne karpūrāgamaṃ tathā/
candanam pāṇḍuraṃ puṣpaṃ tasya śrīḥ sarvatomukhī//
sarvāṇi śuklānyatiśobhanāni kārpāsabhasmaudanatakravarjyam/
sarvāṇi kṛṣṇāny atininditāni gohastidevadvijavājivarjyam//
svapnas tu prathame yāme vatsarānte phalapradaḥ. dvitīye 'ṣṭamāsais tṛtīye trimāsānte,
caturthe yāme māsānte, aruṇodaye daśāhānte. sūryodaye sadyaḥphalam ...”*

“Colui che invero nel sogno vede il re, un elefante, un cavallo, dell’oro, un toro o una vacca, per costui s’accresce la famiglia. Si ha l’ottenimento di ricchezza al risveglio per chi sta, dopo esservi salito, su un toro o un albero; vi è il profitto di mille ricchezze in dieci giorni quando vi sia il morso sul braccio destro da parte di un serpente bianco; [si ottengono] gloria, figlie e ricchezze quando vi sia il morso di uno scorpione o un serpente per qualcuno che sta in acqua; un regno quando si salga su un palazzo o un monte o si nuoti in mare, ancora un regno nel cibarsi di riso cotto nel latte con burro chiarificato in foglie di loto nel mezzo di uno specchio d’acqua; si ottiene una moglie con la visione di una gru, di una gallina o di un chiurlo femmina; [si ottengono] figli, ricchezze e altro nell’essere legati da catene o nell’essere chiusi con molte corde. Colui che si svegli dopo aver visto il suo seggio, il letto, il mezzo di trasporto, il corpo, il veicolo, la casa che bruciano, costui avrà fortuna su ogni fronte. Quando vi è la visione della regione del sole o della luna da parte di un malato, termina la malattia, [se] di un altro allora vi è ricchezza; nel bere liquori o sangue per un *brāhmaṇa* c’è erudizione e per uno *sūdra* o altra ricchezza; vi sono possedimenti quando si abbraccia una bella donna che indossa vesti bianche e profumi; se si ottengono ombrelli, zoccoli,¹⁶⁶ scarpe o una spada, vi sarà ricchezza; ancora ricchezza salendo su un carro aggiogato a tori; con l’ottenimento di yogurt acquisizione del *Veda* [= erudizione vedica]; quando si bevono yogurt o latte, oppure si ottiene burro chiarificato si avrà fama, mentre quando si mangia del burro chiarificato vi è [una qualche] afflizione; [si ottiene] il regno con l’essere avvolti da intestini. V’è il vantaggio di cento [monete] col cibarsi della carne dei piedi di un uomo, [mentre] col cibarsi [della carne] delle braccia mille; un regno col cibarsi della carne della testa oppure mille ricchezze; si berrà il *soma* col bere latte con la schiuma; vi è il vantaggio di [acquisire] ricchezze con la visione del grano, di sacrificio con la visione dell’orzo e [qualsiasi genere di] vantaggio vedendo dei semi di

¹⁶⁶ Tecnicamente le *pādukā* sono gli zoccoli di legno portati dai rinunciati.

senape bianchi. In sogno chi ottenga la *nāgapatra* (*Artemisia Vulgaris* o *Alpinia Nutans*)¹⁶⁷ o l'arrivo della canfora e il sandalo, la *pāṇḍura*¹⁶⁸ o un fiore, costui avrà fortuna su ogni fronte. Tutte le cose bianche sono davvero propizie, eccetto il cotone, la cenere, il riso bollito e il siero burroso del latte (*takra*), mentre sono oltremodo infauste tutte le cose scure, eccetto le vacche, gli elefanti, le divinità, i due volte nati e i cavalli. Il sogno che si ha nella prima parte [della notte] dà frutto dopo un anno, nella seconda [parte] nell'arco di otto mesi, nella terza dopo tre mesi, nella quarta parte dopo un mese, all'alba [il frutto si ha] dopo dieci giorni e al sorgere del sole il frutto è immediato.”

Infine abbiamo una serie di versi, sempre presi da varie fonti, che si occupano di fornire dei consigli per quanti vogliono liberarsi ritualmente dagli effetti dei brutti sogni:

“... yo me rājann ity ṛcā sūryopasthāne duḥsvapnanāśaḥ, adhaḥsvapnasyeti japād vā. kvacid darśavacchrāddhena duḥsvapnanāśaḥ, caṇḍisaptaśatīpāṭhena vā. yad vā śrīviṣṇusahasranāmastotrajapaḥ kāryaḥ. athavā śrībhāratasthasya śrīmadbhāgavatasthasya vā gajendramokṣasya śravaṇaṃ pāṭho vā. iti duḥsvapnanāśakavidhiḥ ...”

“... Vi è la distruzione dei brutti sogni con l'adorazione del sole mediante la strofa ‘yo me rajan’ [ṚV II.28.10] o grazie alla ripetizione di ‘adhaḥsvapnasya’,¹⁶⁹ talvolta anche facendo i rituali per i defunti alla luna vuota vi è l'annientamento degli incubi, oppure con la recitazione della *Durgāsaptaśatī*,¹⁷⁰ o ancora si faccia la recitazione dell'inno ai mille nomi di Viṣṇu [MhB *Anuśāsana Parvan* 149], o ancora vi sia l'ascolto o la recitazione dell'[inno della] liberazione del signore degli elefanti che sta nel *Mahābhārata*¹⁷¹ o nel *Bhāgavata Purāṇa* [VIII.4]: tale è l'ingunzione che elimina i brutti sogni ...”

Infine abbiamo il già citato lo *Svapnacintāmaṇi* (SvC) senza dubbio il testo più antico e importante tra quelli interamente dedicati allo *svapnavicāra*.

L'astrologo Durlabharājā, della famiglia dei Prāgvāṭa del Gujarāt, intraprese la redazione di uno dei primi trattati di fisiognomica (*sāmudrika*) e chiromanzia (*hastarekhāvijñāna*), il *Sāmudrikatilaka*. Purtroppo questi morì lasciando al dotto figlio

¹⁶⁷ Si tenga presente che *nāgapatra* indica anche un incantesimo contro i serpenti e il loro veleno.

¹⁶⁸ Si tratterebbe o dell'*Anogeissus Latifolia* o dell'*Andropogon* con fiori bianchi.

¹⁶⁹ Non siamo, per il momento, riusciti a rintracciare questa formula.

¹⁷⁰ Contenuta nel *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 81-93.

¹⁷¹ In verità nel MhB non c'è un nuovo racconto della storia di Gajendra, ma solo la narrazione riguardante il re Indradyumna, discendente di Svayambhuva Manu che nella sua vita successiva sarebbe divenuto il signore degli elefanti (*Vana Parvan* 198).

l'incombenza di terminare il trattato. Il figlio, di nome Jagaddeva, intorno al 1175 fu anche autore dell'importante trattato di oniromanzia che qui sommariamente discutiamo. Il testo fu il primo nel suo genere, sebbene potesse basarsi su una letteratura precedente, che andava dal RV stesso, all'AV con l'AVP. Oltre a ciò, erano già presenti, probabilmente non nella forma che oggi possediamo, altri *svapnādhyāya* del *Matsya Purāṇa* (242) e dei capitoli 77 e 83 del *Kṛṣṇajñāna Khaṇḍa* del *Brahmavaivarta Purāṇa* (PINGREE, 1981: 76-77).

Anche questo testo, come i pochi che lo precedono cronologicamente, oltre a redigere una casistica dei sogni, si occupa di proporre delle pratiche legate ai sogni avuti, o anche per veicolare determinati sogni, particolare che nella letteratura tantrica si ritrova molto spesso. In questo caso, va ricordato che per l'enorme varietà e nebbiosità del materiale onirico, resta comunque difficile proporre una precisa categorizzazione e casistica, in quanto spesso i sogni sfuggono a questo genere di incasellamento.¹⁷²

Comunque il cuore dello SvC è votato ad accertare a quale sogno sia prognosticabile un esito *śubha* e a quale uno *aśubha* e soprattutto, enunciando lo scopo del suo lavoro, Jagaddeva scrive che egli sta solo riunendo e riassumendo in un solo testo tutte le caratterizzazioni in sogni fausti e infausti fornite dai vati in modo frammentario (I.2):

“kavibhiḥ kṛtāni khaṇḍoddeśena svapnalakṣaṇāny agre tāny ekasthāni śubhāśubhāni saṃkṣepato vaksye.”

“In principio i vati fornirono mediante frammenti le descrizioni dei sogni, io descriverò sinteticamente quelli fausti e infausti [riunendoli] in un solo testo.”

Già in queste battute iniziali l'autore mostra di accettare la divisione primaria in sogni *śubha* e *aśubha*, sebbene non siano categorie a compartimenti stagni. Egli propone comunque una divisione dei sogni in nove varietà, distinguendoli attraverso la loro causa scatenante (I.4), specificando che i primi sei, per quali esiste o si può tentare una spiegazione naturale, sono sterili, privi di frutto (*niṣphala*), mentre gli

¹⁷² Von Negelein (1912: XI) marchiando con la prima delle categorizzazioni l'intera oniromanzia indiana come “superstizione”, scrive: “... Eine Darstellung des indische Traumberglaubens hat schlechtin ihr Recht”, che Houben (2009: 39) rende in inglese come: “... [an] ex position of the Indian superstition of dreams is definitely justified ...”.

ultimi tre in breve condurranno a fortune o sventure (HOUBEN, 2009: 41; ABEGG, 1959: 23):¹⁷³

“svapnanidānāni nava. śrutam anubhūtaṃ pradarśitam anurūpaṃ cintā prakṛtīvikāro devāḥ puṇyāni pāpāni// 4 //¹⁷⁴ ādyam ṣaṭkaṃ teṣāṃ śivam aśivam vāpi niṣphalaṃ bhavati. antyatrikaṃ ca teṣāṃ śubhāśubhaṃ sucayaty acirāt// 5 //”

“Nove sono le cause dei sogni: uditā, esperita, vista, la disposizione, la preoccupazione, una modificazione della propria costituzione [psico-]fisica, le divinità, attività meritorie e attività colpevoli (4). La prima serie di sei [tipi di sogni], di quelli sia ciò che è benevolo sia ciò che è infausto è privo di frutto. Il tritico finale informa in breve sul loro risultato propizio o infausto (5).”

Sono ancora privi di risultato altri generi di sogni (I.6-7), come quelli sorti da forti emozioni e bisogni fisici impellenti (I.8):

“jñeyāḥ prājñena divā drṣṭaḥ. kṛtaparicayas tathābhīhitaḥ. ādhivyādhibhavo vā. mālāsvapno 'pi phalavihīnaḥ// 6 // svapnaḥ pranaṣṭavastuprabhavo dīrghas tathā 'tihrasvo vā. drṣṭapramṛṣṭarūpaḥ. sa cirāt kiṃcitphalo bhavati// 7 // ratihāsakopaśokotsāhajugupsābhayādbhutotpannaḥ. vitathaḥ kṣudhāpipāsāmūtrapurīodbhavaḥ svapnaḥ// 8 //”

“Il saggio dovrebbe riconoscere [il sogno]: visto durante il giorno, quello con cui si è già fatta conoscenza e quello così enunciato, oppure quello sorto da agonia psichica (*ādhi*) e dolore fisico (*vyādhi*) e anche i sogni in sequenza sono privi di risultato (6). Il sogno la cui sorgente è dalla distruzione di qualcosa, quello lungo o molto breve, oppure quello la cui forma è vista e subito dimenticata: questi hanno un certo piccolo frutto dopo lungo tempo (7). Ancora sono falsi i sogni sorti da passione sessuale, risa, pena, entusiasmo, ribrezzo, paura e portenti, o prodotti da fame, sete, [bisogno] di urinare o di defecare (8).”

Di seguito il testo ribadisce quanto già l'AVP 68.1 e le *Samhitā* āyurvediche avevano indicato, cioè le differenze nelle visioni oniriche per individui di temperamento flemmatico (I.9-10, *kaphasvarūpa*), bilioso (I.11-12, *pittaprakṛti*) e arioso

¹⁷³ Si confrontino CaS InS V.41-46 e AH Śās VI.60.

¹⁷⁴ Si vedano *Viṣṇudharmottara Purāṇa* II.176.1-60, *Mastyā Purāṇa* 242.1-34 e *Padma Purāṇa Bhūmikhaṇḍa* 120.10-11 e 45-48.

(I.13-14, *pavanaprakṛti*; ABEGG, 1959: 18, 24) nonché le già più volte citate differenziazioni nel momento notturno in cui il sogno è vissuto (I.15-17). Subito dopo cominciano i consigli veri e propri dell'autore al fine di salvaguardarsi dai brutti sogni e dai loro frutti e ottenere quanto più vantaggio possibile dai sogni belli (I.18a). Non solo questo, ma per prevenire i *duḥsvapna*, prima di addormentarsi si dovrebbe meditare su Viṣṇu, Śiva o Brahmā, sul sole o sacri guadi come le acque di Gaṅgā o altri (I.19-I.19a, ESNOL, 1959: 223; HOUBEN, 2009: 42; ABEGG, 1959: 24):

“iṣṭaṃ dr̥ṣṭvā svapnaṃ yadi supyate nā 'pyate phalaṃ tasya. neyā niśā tu sudhiyā dinarājastavanasamstavanenaiva// 18 // prātaḥ snātaḥ purugurupūjāṃ kṛtvā dvijāṃś ca samsarpya. phalakusumapūrṇapāni(r) nivedayed devaviprebhyaḥ// 18a // devagurupūjanaparaḥ pañcanakaskārasaṃskṛtaḥ prātaḥ na ca phalavihīnahastaḥ kathayed atha buddhivṛddhānām// 19 // hariharavirīncisūryān dhyātvā gaṅgādīpunyatīrthāni satatam yaḥ svapiti naro, na kadā vyāpnoti duḥsvapnam// 19a //”

“Se dopo aver visto un sogno desiderato nuovamente si dorme, non si attinge il suo frutto, invece un uomo dall'intelletto sano dovrebbe trascorrere la notte proprio innalzando lodi al signore del giorno [il Sole] (18). Abluitosi al mattino presto, dopo aver offerto adorazione a molti maestri e aver approcciato i due volte nati con le mani piene di frutti e fiori, si racconti ai *brāhmaṇa* [il sogno] (18a); dopo l'adorazione alle divinità e ai maestri, purificato dalle cinque prosternazioni, il mattino di buon ora, non a mani vuote, racconti allora a coloro che sono più anziani in merito all'intelletto (19). Quell'uomo che costantemente s'addormenta dopo aver meditato su Hari, Hara, Virici o Sūrya, oppure i puri guadi sacri a cominciare dalla Gaṅgā e altri, [costui] mai lo pervade il brutto sogno (19a).”

“pūrvam aniṣṭaṃ dr̥ṣṭvā svapne yaḥ prekṣate śubhaṃ paścāt, sa tu satphalo 'sya bhavati draṣṭavyaṃ tadvad eva neṣṭe 'pi// 20 //”¹⁷⁵ svapnaṃ aniṣṭaṃ dr̥ṣṭvā supyāt punar api niśāvasāne 'pi. na kathaṃ katham api kathayet keṣāṃ cid api phalati sa na tasmāt// 21 // utthāya tataḥ prātar dhyāyati yo vastuto 'pi dinamitraṃ, pañcanamaskṛtimantraṃ vitathatvaṃ kathayati sa tasya// 22 // pūjādīny api racayed devagurūṇāṃ tapaś ca nijaśaktyā, satataṃ dharmaratānām duḥsvapno bhavati susvapnaḥ// 23 // devagurūṇāṃ smarānaṃ nāmagrahaṇaṃ sutīrthaviprāṇāṃ, viracayya svapiti sadā na kadāpy āpnoti duḥsvapnam// 24 //”

¹⁷⁵ Analogo ad AVP 68.2.57.

“Colui che in sogno ha precedentemente visto qualcosa di indesiderato, in seguito vede qualcosa di fausto, suo è quel frutto buono; deve essere visto allo stesso modo anche in ciò che non è desiderato (20). Dopo aver visto un sogno nefasto si dorma di nuovo fino alla fine della notte e per nessuna ragione si dica nulla ad alcuno e allora quel [sogno] non avrà effetto (21). Poi dopo essersi alzati al mattino presto colui che secondo verità medita sul sole, [recita] i cinque *mantra* di saluto, per costui quel [sogno nefasto] dice il falso (22). Ognuno dovrebbe compiere l'adorazione e gli altri [atti rituali] verso le divinità e il maestro, nonché l'austerità secondo la propria capacità: immediatamente l'incubo di coloro che sono intenti al *dharma* diviene un bel sogno (23). Colui che quotidianamente dorme avendo ricordato le divinità e il maestro, nominato i guadi sacri o i saggi, costui mai fa brutti sogni (24).”

Dopo questi primi versi iniziali Jagaddeva prende a discutere nello specifico una lunghissima lista di cose e fenomeni che se visti in sogno sono da considerarsi estremamente positivi e forieri di risultati vantaggiosi (SvC I.25-150, ABEGG, 1959: 28, 31-33). Poi, nella seconda parte del lavoro (II.1-161), l'autore lista i segni di cattivo auspicio visti in sogno (ABEGG, 1959: 25-28, 32).¹⁷⁶ Particolarmente interessante è il fatto che anche Jagaddeva, come già visto in altre occasioni esclude i sogni causati da condizioni naturali e sforzi mentali, da quei fenomeni onirici che provocano degli strascichi e degli effetti attivi, oltre a ciò molto semplice e in linea con la cultura del suo tempo è la serie di rimedi e atti preventivi¹⁷⁷ che egli indica per lenire o annullare *duḥsvapna* e accentuare gli effetti di *susvapna* (HOUBEN, 2009: 42-43).

I due florilegi *Svapnaviveka* (SvV) e *Svapnakamalākara* (SvK), sebbene di scarso valore scientifico, risultano molto utili proprio per il loro valore antologico e di raccolta, nonché per la specifica indicazione delle applicazioni (*vinīyoga*) di determinati *mantra* e versi a specifici rituali e ripetizioni (*japa*). L'ambiente di redazione di questi due brevi e analoghi testi è certamente quello astrologico, però con un *quid pluris* marcatamente tantrico.

Dei due il più corretto e sistematico sembra lo SvK, diviso in quattro onde (*kallola*). La prima di queste si occupa di listare una serie di *mantra* al fine di veicolare

¹⁷⁶ Si notino alcune analogie: SvC II.24 con AVP 68.5.1e SūS I.29.8 e *Agni Purāṇa* 229.5; ancora SvC II.137 con SuS I.28.8.

¹⁷⁷ Lo SvV I.21-23 propone tre versi da ripetere prima di dormire, i quali avrebbero il potere di veicolare bei sogni e allontanare gli incubi: “*durge devi namas tubhyaṃ sarvakāmārthasiddhaye/ mama siddhim asiddhiṃ vā svapne sarvaṃ nivedaya// 21 // namaḥ śambho trinetrāya rudrāya varadāya ca/ vāmanāya virūpāya svapnādhipataye namaḥ// 22 // bhagavan devadeveśa śūlabhṛt vṛṣavāhana/ iṣṭāniṣṭe samācaksva svapne suptasya śāśvatam// 23 //*”. Di particolare importanza sembra essere il *mantra* dedicato a Svapnavarāhī, menzionato nel *Mantramahodadhi* di Mahīdhara X.465, SvK I.24-28. Si nomina Svapnavārahikā come *śakti* anche nel *Brahma Purāṇa* IV.36.

particolari sogni (*svapnapradamantra*) con precisi effetti, i quali sono il *darśana* o l'insegnamento di particolari divinità o riguardo a particolari divinità.¹⁷⁸ Rispettivamente, la seconda e la terza onda propongono i sogni dagli effetti *śubha* e *aśubha*; la quarta, infine è dedicata ai vari generi di cognizioni, oniriche o meno, che si hanno al momento della morte (*mṛtyukālajñāna*), ma soprattutto ai sogni premonitori della morte.

Di questo testo proponiamo solo alcuni versi iniziali:

*“svapnaṃ caturvidhaṃ proktaṃ daivikaṃ kāryasūcakam/
 dvitīyaṃ ca śubhasvapnaṃ tṛtīyaṃ aśubhaṃ tathā// 3 //
 miśraṃ turīyaṃ ākhyātaṃ munipuṅgavakoṭibhiḥ/
 tatrādau daivikasvapne mantrasādhanam ucyate// 4 //
 tadādau kālāyāmānāṃ vicāraṃ kurmahe vayam/
 tatra ca prathame yāme svapnaṃ varṣeṇa sidhyati// 5 //
 dvitīye māsaṣaṭkena ṣaḍbhiḥ pakṣais tṛtīyake/
 caturthe tv ekamāseṇa pratyūṣe taddinena ca// 6 //
 goreṇūccharaṇe cātha tatkālaṃ jāyate phalam/
 svapnaṃ dṛṣṭaṃ niśi prātar gurave vinivedayet// 7 //
 tadantareṇa mantrajñāḥ svayaṃ svapnaṃ vicārayet/
 yāni kṛtyāni bhāvīni jñānagamyāni tāni tu// 8 //
 ātmajñānāptaye tasmād yatitavyaṃ narottamaiḥ/
 karmabhir devasevābhiḥ kāmādyarigaṇakṣayāt// 9 //
 cikīrṣur daivatopāstim ādau bhāvi vicintayet/
 snānadānādikaṃ kṛtvā smṛtvā haripādāṃbujam// 10 //
 śayita kuśaśayyāyāṃ prārthayed vṛṣabhadhvajam/
 tatrādau svapnapradaśivamantraḥ/
 oṃ hili hili śūlapāṇaye svāhā/
 imaṃ mantraṃ aṣṭottataśatavāraṃ japitvā kṛtāñjaliḥ saṃprārthayet/
 oṃ bhagavan devadeveśa śūlabhṛt vṛṣabhadhvaja/
 iṣṭāniṣṭe samācakṣva mama suptasya śāśvatam// 11 //”¹⁷⁹
 namo ’jāya trinetrāya piṅgalāya mahātmane/
 vāmāya viśvarūpāya svapnādhipataye namaḥ// 12 //”¹⁸⁰*

¹⁷⁸ Ricordiamo solo alcune delle divinità pregate nello SvK: Śiva (I.11-15), Rudra (I.16-17), Gaṇapati (I.18), Viṣṇu (I.19-24), la già menzionata Svapnavarāhī (I.25-28), Punindinī (I.29-30), Svapneśvarī (I.31-32), Siddhilocanā (I.33), Svapnacakreśvarī (I.34), Ghaṇṭākarnī (I.35), Vidyā (I.36-40) e infine Mṛtyuñjaya (I.41-44).

¹⁷⁹ Analogo a Viṣṇudharmottara Purāṇa II.176.10, dove in luogo di vṛṣabhadhvaja si legge vṛṣavāhana, come in SvV I.23.

*svapne kathaya me tathyaṃ sarvakāryeṣv aśeṣataḥ/
 kriyāsiddhiṃ vidhāsyāmi tvatprasādān maheśvara// 13 //
 oṃ namaḥ sakalalokāya viṣṇave prabhaviṣṇave/
 viśvāya viśvarūpāya svapnādhipataye namaḥ// 14 //*¹⁸¹

“Il sogno è stato tramandato di quattro tipi: quello divino è informatore di eventi, il secondo è il sogno propizio mentre il terzo è il sogno infausto (3), il quarto è chiamato misto da milioni di tori tra i saggi silenziosi. Tra questi, all’inizio si rivela il metodo relativo al sogno divino (4). Dunque all’inizio noi riflettiamo sulle parti del tempo. Tra quelle il sogno [avuto] nella prima parte [della notte] si realizza in un anno (5), nella seconda parte in sei mesi, nella terza parte nell’arco di sei quindicine [= tre mesi], mentre nella quarta parte in un mese e al momento dell’aurora [si realizza] all’interno di quel giorno (6). Poi [il sogno avuto] al momento del levarsi della polvere [dai piedi] delle vacche [= al mattino al momento di sciogliere le vacche], dona il suo frutto immediatamente. Al mattino presto si racconti al maestro il sogno visto durante la notte (7), in assenza di quello [= il maestro], il conoscitore del *mantra* da solo rifletta sul sogno e su tutte quelle attività future che sono ottenibili con la conoscenza (8). Per questo i migliori tra gli uomini dovrebbero sforzarsi per attingere la conoscenza del Sé, poiché grazie a rituali e al servizio delle divinità v’è la distruzione della schiera dei nemici, come desideri ecc. (9). Colui che desidera compiere l’adorazione della divinità rifletta sulle cose future, poi dopo essersi abluito e aver fatto delle offerte o altre [attività pie] e dopo aver ricordato il loto dei piedi di Hari (10), si distenda una stuoia di erba *kuśā* e preghi colui la cui insegna è il toro [= Śiva].

Lì in principio vi è il *mantra* di Śiva che concede sogni [propizi]: ‘*oṃ hili hili* a colui che ha nelle mani la lancia *svāhā*.’ Dopo aver ripetuto cento e otto volte questo *mantra*, con le mani giunte si preghi:

‘*Oṃ*, o glorioso Signore, o Signore del Dio degli dei, che porti il tridente, o tu la cui insegna è il toro, rivelami eternamente ciò che è propizio e ciò che è nefasto per me che sono assopito (11). Sia lode al non nato, a colui che ha tre occhi, a colui che è giallastro, alla grande anima, alla divinità sinistra, a colui che ha l’aspetto di tutto, al signore dei sogni¹⁸² sia lode (12). Rivela a me senza nulla tacere (*aśeṣataḥ*) la realtà rispetto a tutti gli

¹⁸⁰ Analogo a *Viṣṇudharmottara Purāṇa* II.176.9, dove in luogo di “*namo jāya trinetrāya piṅgalāya mahātmane/vāmāya viśvarūpāya...*”, si legge “*namaḥ śaṃbho trinetrāya rudrāya varadāya ca/vāmanāya virūpāya...*”, come in SvV I.22.

¹⁸¹ SvK I.14 riporta un verso analogo a I.12, però rivolto a Viṣṇu. Secondo il commento hindī del testo sarebbe da recitarlo e dopo aver spostato la propria testa verso est ed essersi distesi sul fianco destro si dorma, analizzando poi i sogni avuti.

¹⁸² Nel *Brahma Purāṇa* (IV.28.41, 34.64) *Svapneśa*, attacca il *daitya Maṅgala*.

effetti nel sogno, per la tua grazia, o grande Signore, io soddisferò pienamente l'attività rituale (13) ...”¹⁸³

I.5: SPIGOLATURE TANTRICHE

Un ultimo, brevissimo ma doveroso accenno, inteso più a far comprendere quanto si è omesso piuttosto che quanto si è detto, è all'atteggiamento tantrico nei confronti del sogno che, come abbiamo a più riprese accennato in questo ultimo paragrafo è fenomeno utilizzato con grande disinvoltura e frequenza.¹⁸⁴

Ciò non dovrebbe stupire, in quanto si sa che il sogno è creazione decisamente psichica e sottile, dominio che è tenuto in particolare considerazione dai *Tantra*, di qualsiasi estrazione essi siano. Va da sé che indicare quali siano le peculiarità relative al sogno anche solamente nelle maggiori scuole richiederebbe ben altro sforzo, cosa che ci condurrebbe molto lontano dal nostro tracciato principale.

Interessante sarebbe soffermarci, a lungo sulla manipolazione del sogno stesso grazie all'uso di tecniche ben precise, questione su cui mostrarono grande esperienza e perizia in Tibet (WAYMAN, 1967: 11). L'influenza tibetana passò ben presto attraverso il Kaśmīr, a tutta l'India. In questa situazione lo studio dei sogni condusse allo sviluppo di una tecnica mediante la quale il sognatore poteva far sì che al risveglio l'oggetto delle sue percezioni oniriche si materializzasse. Questa pratica yogica doveva avvenire proprio al *limen* che separa la veglia dal sonno, nella transizione tra i due mondi (ESNOUL, 1959: 229).¹⁸⁵

Abbiamo già visto nel paragrafo precedente a proposito delle possibilità di evocare sogni precisi mediante dei *mantra*. Lo *yogin* in un istante particolare riesce ad

¹⁸³ Certamente non va tralasciato un accenno, seppur brevissimo, al sogno nel buddhismo antico Hināyana, nonché le enormi implicazioni dottrinali del sogno nelle scuole logiche e soprattutto in quelle idealistiche del Mahāyana. Comunque, rimandiamo ad alcune opere di studiosi che hanno trattato alcuni aspetti del sogno nel buddhismo: Doniger (2005 [1984]: 61-64), Wayman (1967: 2, 4, 6-12), Esnoul (1959: 231-242), Tripāṭhī (1987: 192-198). Oltre a ciò, troviamo un'intera sezione del volume *"The Indian Night"* dedicata all'argomento *"Dreams in Buddhism"*, che contiene quattro articoli: *"Māyā's Dream from India to Sauthest Asia"* di Anna Maria Quagliotti (349-417), *"The Presence of the five Dreams of the Bodhisattva in the Murals of Pagan"* di Claudine Bautze-Picron (418-451), *"Dreams about the Buddha's Departure from Home and the Construction of a Buddhist System of Dream Interpretation"* di Serenity Young (452-467) e infine *"Riding the Ass of the Great Vehicle Backwards: Dreams and Revelations in the Life and Songs of Milarepa"* di Danièle Masset (468-490).

¹⁸⁴ R. N. Tripāṭhī (1987: 69-70, 72-75, 98-100, 118-122, 142-144) offre un'idea di quanto estesa sia la trattazione nei *Tantra*: *Mantramahodadhi* 7.60-64a, 25.82-94; *Paraśurāma Kalpasūtra* 7, *Varāhīkrama*; *Gandharvatantra* 26.81-84; *Svacchandatantra* IV.3-28; *Parasamhitā* IX.2, 12-2-34a, XI.50-54, ecc.

¹⁸⁵ Vasugupta *Spanda Kārikā* III.33-34: *"yatheccchābhyarthito dhātā jāgraty arthān hr̥di sthitān/ somasūryāodayaṃ kṛtvā sampādayati dehinaḥ// 33 // tathā svapne 'py abhīṣṭārthān praṇayasyānatikramāt/ nityaṃ sphuṭataraṃ madhye sthitatavad yaṃ prakāśayet// 34 //"*.

evocare il sogno desiderato, è in grado di veicolare le immagini oniriche fino a farle divenire reali, in quanto la sua capacità e i suoi poteri (*siddhi*) si estendono oltre che sul sogno anche su tutti gli enti e gli eventi percepiti in esso (DONIGER, 2005 [1984]: 51).¹⁸⁶ Il *Tantrāloka* (XV.474b-498a; GNOLI, 1999 [1972]: 388-390; BARAZER-BILLORET, 2009: 161-163) di Abhinavagupta (X sec.) spiega come ciò avvenga. Durante l'iniziazione (*dīkṣā*) il maestro e il discepolo dormono accanto all'altare sacrificale e, visto che gli eventi di veglia che hanno vissuto sono simili, si sforzano di vedere lo stesso sogno. Il sognatore è intenzionalmente attivo nel sognare qualcosa, non solo per lui stesso, ma riesce a conformare il proprio sogno a quello dell'altro, discepolo o maestro che sia (ESNOUL, 1959: 231).

Questo genere di rituali è comune a moltissime delle iniziazioni tantriche, che siano iniziali (*sāmānyadīkṣā*) o di livello più elevato (*nirvāṇadīkṣā*).¹⁸⁷ La tecnica è sempre pressoché la stessa. Il discepolo, con o senza il suo *guru*, istruito da quest'ultimo secondo le scritture va a dormire dopo aver mangiato determinati cibi, in un luogo preciso e in un momento preciso, ripetendo formule e compiendo riti prima di addormentarsi.¹⁸⁸ Al risveglio racconterà al maestro il suo sogno e il rito d'iniziazione sarà modellato di conseguenza.

A partire dall'ambito *kaśmīro*, dagli *Śivasūtra* di Vasugupta (IX sec.) continuando con la *Śivadṛṣṭi* di Somānanda (ŚiD, 875/900-925/950; TORELLA, 2002 [1994]: XII) e le *Īśvarapratyabhijñārikā* (III.2.16-18)¹⁸⁹ di Utpaladeva (900/925-959/975, IBID.: XX) fino a

¹⁸⁶ Il nostro potere di percezione è più vasto di quanto pensiamo, con lo *yoga* si superano le limitazioni alle quali si è ordinariamente sottoposti. Queste stesse limitazioni scompaiono durante la fase di sonno e i poteri in questione ci permettono di percepire oggetti o luoghi molto distanti: questo potere di visione s'indica come *dṛkśakti*. Possiamo pure prendere parte a eventi molto lontani nel tempo, – futuro o passato –, grazie al potere *prakāmya*. Queste facoltà sono tutte parti integranti dell'organo interno degli esseri viventi (*antaḥkaraṇa*), che, per la maggior parte, costituisce il corpo sottile (*liṅgaśarīra*). Tutto ciò non è accessibile durante la veglia, a meno che, appunto, non si possiedano dei poteri yogici (DANÉLOU, 2007: 62-63).

¹⁸⁷ Le dottrine tantriche śivaite identificano varie origini per il sogno. La prima e più naturale eziologia ricorda quella proposta nei testi medici, ossia la divisione dei sogni in base al temperamento umorale del sognatore, *kapha*, *pitta* o *vāta* (*Mataṅgapārameśvarāgama Kriyāpada* 6.23b-32a, BARAZER-BILLORET, 2009: 161, 170, n. 7). Il sogno può anche essere provocato dall'attività (*karman*) (IBID. 6.32b-37a; IBID.). Comunque i sogni volontari, cioè provocati dal maestro per il suo discepolo o da uno *yogin* per sé stesso sono i più comuni nel *Tantra* e per lo più veicolati dai *mantra* per il sonno o per il sogno (ibid.: 163-164).

¹⁸⁸ Swami Satyananda Saraswati parla di un particolare *nyāsa* tantrico, lo *yoganidrā*, un metodo per instillare una consapevolezza vigile su un solo punto durante il sonno, attraverso visualizzazioni guidate (TANDAN, 2009: 216-217, n. 28).

¹⁸⁹ In questo frangente Utpaladeva definisce il sogno: “*manomātrapathe 'py akṣaviśayatvena vibhramāt/ spaṣṭāvabhāsa bhāvānām sṛṣṭiḥ svapnapadam matam// 16 // sarvākṣagocaratvena yā tu bāhyatayā sthirā/ sṛṣṭiḥ sādharāṇi sarvapramātṛṇām sa jāgaraḥ// 17 // heyā tatrīyaṃ prāṇādeḥ prādhānyāt kartṛtāguṇē/ taddhānopacayaprāyasukhaduḥkhādiyogataḥ// 18 //*”. Raffaele Torella (2002 [1994]: 206-207) traduce così i passaggi: “The clearly manifested creation of things in the mental sphere alone which are mistaken for objects of the senses, is called the dream state (16)”. Utpaladeva stesso spiega nella sua *Vṛtti* che lo stato di sogno si riduce a una creazione di oggetti che sono percepiti come fossero realmente stati creati. Tutto ciò avviene solo grazie al potere della mente, senza l'ausilio dei sensi. Utpaladeva aggiunge pure che questa creazione è opera

giungere all'immenso *Tantrāloka*, moltissimi sono i riferimenti al sogno e alle pratiche legate a esso.

Specialmente per quanto concerne i primi due lavori, vi è la specifica menzione testuale sia di Kṣemarāja (X-XI sec.) nell'introduzione al suo *Śivasūtravimarśinī*, sia di Bhaṭṭa Bhāskara (X-XI sec.) nello *Śivasūtravārtika*, che Vasugupta avrebbe ricevuto la rivelazione degli *Śivasūtra* da Śiva stesso apparsogli in sogno (PANDEY, 2000 [1935]: 154), che gli affidava "... la missione di diffondere nuovamente l'antica dottrina del non-dualismo oramai obliterata da una congerie di nuove false concezioni ..." (TORELLA, 1999 [1979]: 34):

"...‘Ora che l’umanità è quasi tutta fissata in concezioni di carattere dualistico, bisogna che la trattazione segreta non s’interrompa’: questo si proponeva il supremo Śiva, allorché un giorno, mosso dal desiderio di soccorrere gli uomini, si chinò grazioso sopra Vasugupta in sogno e ne dischiuse l’intuizione. ‘Su questa montagna in una grande roccia, è custodito l’insegnamento segreto. Dopo averlo penetrato, manifestalo a quelli che sono atti a ricevere la grazia.’ Vasugupta, risvegliatosi, si mise in cerca fino a che giunse al cospetto di questa grande roccia, la quale, a conferma del sogno, al solo tocco della mano ruotò su se stessa. In questo modo entro egli in possesso degli *Śivasūtra*, compendio della dottrina segreta (*upaniṣad*) di Śiva ..." (IBID.: 50).

Secondo quanto abbiamo già spiegato questo è un tipo di sogno profetico *bhāvika*, in cui non solo la divinità agisce con misericordia, mossa dal desiderio di risollevare le sorti dell’umano genere, ma anche il sognatore ha il merito di credere alla visione onirica e recarsi al luogo che gli era stato rivelato. Analogo a questo passaggio è pure quello della *Śivadṛṣṭi* (VII.106) di Somānanda (PANDEY, 2000 [1935]: 161) ove egli dice non solo di essere stato ispirato in sogno da Śiva per raggiungere un’iscrizione misteriosa, ma pure di sistematizzare i contenuti speculativi dei *Tantra* d’orizzonte non dualista.

del Signore ed è un’illusione come la percezione delle forme e altre. Torella traduce gli altri versi: “The creation which is stable, in that it is the object of all the senses and external, common to all knowing subjects, is the waking state (17).” Anche durante la veglia è possibile un’illusione o un errore percettivo come vedere due lune o quant’altro, proprio analogamente a quanto accade in sogno. Una nota interessante che propone Torella (IBID.: 206, n. 28) è che la *khyāti* relativa alla scuola Pratyabhijñā si dice *apūrṇakhyāti*. Ancora secondo il curatore, le considerazioni di Utpaladeva sarebbero una traccia della concezione secondo la quale all’interno di ogni stato esistono altri stati analoghi ai tre principali. Per esempio nella veglia il sogno è presente come illusione: “This triad is to be abandoned, since, as the *prāṇa* etc. predominate and, consequently, [authentic, free] agency becomes subordinated in it, there is union with pleasure and pain, essentially consisting in the attenuation or intensification of this (18).” I tre stati devono essere abbandonati in quanto in essi i *prāṇa*, identificati al Sé, sono preminenti e la libertà si riduce.

Prima *Śivasūtra* (8-10) e poi il commento *Vimarsinī*, spiegano pure cosa siano le tre condizioni del Sé (TORELLA: 1999 [1979]: 66-67):

“8. La veglia è la conoscenza. (*jñānaṃ jāgrat*).

9. Il sogno sono le rappresentazioni mentali. (*svapno vikalpāḥ*).

10. Il sonno profondo di *māyā* è il non-discernimento. (*aviveko māyāsaṣṣuptam*).

Lo stato di veglia corrisponde al comune conoscere mondano che deriva dai sensi esterni ed ha per oggetto entità dotate di una realtà obiettiva, da tutti esperibile. Lo stato di sogno consiste nelle rappresentazioni prodotte dalla sola mente (*manas*) e che hanno per oggetto entità la cui esistenza è limitata alla sfera soggettiva; tale stato è, infatti, costituito essenzialmente da siffatte rappresentazioni mentali. Infine, il non discernimento, ossia l'assenza di discriminazione, la non-percezione, costituisce appunto il sonno profondo, naturato di offuscamento la cui essenza è *Māyā*. Tale definizione dello stato di sonno profondo si estende implicitamente anche alla natura di *Māyā*, che è da sopprimere ... Quello poi che ivi [nello stato di veglia]¹⁹⁰ sono le rappresentazioni mentali, quello è il sogno vero e proprio ... anche uno stato di sogno, consistente in rappresentazioni mentali create dalle impressioni karmiche ...”

Il testo, continua indicando a cosa corrispondono questi tre stati ordinari nelle esperienze straordinarie degli *yogin* (IBID.):

“... Se poi vogliamo riferire questi *sūtra* all'esperienza degli *yogin*, allora diremo che in essi prima si ha la veglia – ossia la conoscenza –, come concentrazione su questo o su quell'oggetto; quindi il sogno – ovvero le rappresentazioni mentali –, vale a dire il continuo fluire di queste percezioni; infine il sonno profondo e cioè il *samādhi*, in cui cessa ogni coscienza di distinzione tra oggetto percepito e soggetto percettore ...”

In vari *Tantra* si afferma che i sogni sono generati nei centri sottili, le cosiddette ruote (*cakra*). L'ego, insieme alle facoltà di percezione si muove su e giù con inconcepibile sveltezza, attraverso il canale verticale, assimilabile alla spina dorsale, entro il quale si situano idealmente i *cakra*. Secondo i *Tantra* è dai *cakra* che gli elementi, i principi (*tattva*) promanano e si evolvono, cosicché nei sogni la facoltà percettiva coglie i riflessi di questi principi all'interno dei *cakra* stessi. Oltre ai sei *cakra*

¹⁹⁰ Nostra aggiunta, ripresa dalle righe precedenti.

più noti ed estesi, ve ne sono due minori: il *manascakra*, e il *gurucakra*.¹⁹¹ Questi due *cakra* hanno una doppia funzione: evolvere i *tattva*, fino a trasformarli in forme vere e proprie e poi, riportare tutto ciò a un livello mentale: come uno specchio può riflettere degli oggetti anche ben più estesi di sé stesso, similmente la facoltà percettiva all'interno dei centri sottili può riflettere anche forme gigantesche assunte dai *tattva*. Per questo si comprende che ogni sogno che abbia a che fare con la terra sorge nel *mūladhāra*, quelli legati ai fluidi sono prodotti in *svādhiṣṭhāna*, quelli legati al fuoco sorgono in *maṇipura*, in *anahata* invece si generano quelli connessi all'aria, mentre i sogni connessi all'etere si sviluppano nel *viśuddhacakra*. Il fatto che alcuni eventi onirici siano talvolta confusi e si affievoliscano molto rapidamente confondendosi l'uno nell'altro, è dovuto alla grande velocità con cui il complesso psichico si sposta attraverso differenti *cakra* (ACHARYA, 1985: 381-390).

Sappiamo comunque che anche nei *Tantra* è presente la concezione dei quattro stati di coscienza che vedremo nel secondo e terzo capitolo più in dettaglio. Certamente ivi giunge da varie fonti e aggiunge ai quattro stati già noti, veglia (*jāgrat*), sogno (*svapna*), sonno profondo (*suṣupti*) e quarto (*turīya*), un quinto stato, oltre ogni determinazione del quale si può solo affermare che è “al di là del quarto” (*turīyātīta*), che nell'orizzonte tantrico del Kaśmīr corrisponde a una seconda fase del *samādhi*, quando la prima è il *turīya* (BARAZET-BILLORET, 2009: 161-162).

Secondo lo *Spanda Nirṇaya* (III.12) lo *yogin* che ha raggiunto il grado più alto di risveglio e realizzazione della pienezza più assoluta:

“*prabuddhaḥ sarvadā tiṣṭhej jñānenālokyā gocaram/
ekatrāropayet sarvaṃ tato 'nyena na pīḍyate//*”

“Egli rimarrà risvegliato in tutti gli stati: contemplando il mondo con la conoscenza, tutto riferirà all'unica realtà. Pertanto non potrà essere tormentato da ciò che è altro.”

(TORELLA, 1999 [1979]: 103, n. 179).¹⁹²

¹⁹¹ Si tratta probabilmente del *sahasrācakra*. Si ricordi comunque che ogni scuola tantrica ha la sua suddivisione dei *cakra*, all'interno della quale ve ne sono sempre alcuni, due o tre, non noti, accessibili solo agli iniziati.

¹⁹² La strofa qui menzionata è citata da Kṣemarāja come proemio dell'aforisma II.10: “*vidyāsamhāre tadutthasvapnadarśanam*”, “Venuta meno la conoscenza, ha la visione del sogno che nasce da essa.” Il commentatore, sapientemente tradotto da R. Torella, chiarisce: “Se la conoscenza, pure sostanziata dal riflettere di questa esperienza, viene meno, allora si produce la visione, la chiara emersione del sogno che da essa trae origine (*tadutthasya*). Quello che è chiamato sogno è lo stato in cui gli impulsi prodotti dalla conoscenza si hanno via via affievolendo – stato che consiste nella differenziazione e nel vario dispiegarsi delle rappresentazioni discorsive.” In una nota (106-107, n. 183) Torella propone anche la visione di Bhāskara

Terminando questa carrellata proponiamo alcune strofe dalla sezione della conoscenza (*jñānakhaṇḍa*) del *Tripurārahasya* (TR/JK), un testo di ispirazione *śaktādvaita*, propria della scuola di Śrīvidyā, che comunque sembra essere maturato nello stesso clima culturale dello *Yogavāsiṣṭha* e dei testi della scuola Pratyabhijñā, quindi probabilmente kaśmīro nel suo cuore pulsante. Il testo era originariamente diviso in tre sezioni: quella della magnificazione della dea (*māhātmya*), quella della condotta rituale (*caryā*), non pervenutaci, e quella della conoscenza (*jñāna*). Esso racchiude gli insegnamenti riguardanti la dea Tripurā trasmessi dall'*avadhūta* Dattātreyā al suo discepolo Paraśurāma, che a sua volta li trasmise a Sumedha Hāritāyana (PELISSERO, 1995: I-XII).

Nella settima lettura (VII.82) offre un chiaro passaggio di come lo *śaktādvaita* sia strettamente influenzato dall'Advaita Vedānta upaniṣadico (BṛU IV.3.7-10):

“*yataḥ svapneṣv ayaṃ jīvo hitvā sthūlaṃ śarīrakam/
caitanyaamayadehena sarvān abhimatān sjet//*”

“Perciò quest'anima individuale, avendo nei sogni abbandonato il corpo fisico, mediante un corpo sostanziato di coscienza crea tutti gli oggetti desiderati.”¹⁹³

Naturalmente innumerevoli sono i versi simili e i contesti analoghi, in cui questa creazione mentale è utilizzata sia a confronto della realtà empirica, sia come metro di paragone della veglia al fine di screditare lo *status* ontologico di entrambe. Come vedremo nei prossimi capitoli, questo fu l'atteggiamento che accompagnò i primi passi dell'Advaita, fulcro centrale del nostro lavoro, in opere come le *Māṇḍūkya Kārikā* di Gauḍapāda, ove in ogni parola e strofa aleggia un atteggiamento

sul *sūtra* in questione. Secondo *vārtikakra* la conoscenza è quella empirica e limitata che percepisce oggetti. Solo quando questo genere di cognizione viene meno, allora il mondo fenomenico si mostra nella sua natura illusoria, come fosse un sogno, che traeva il suo sostentamento da quella erronea percezione oramai terminata.

¹⁹³ Si confronti con BṛU IV.3.10. Si noti in questo verso simbolo un'idea sottostante testi come quello a cui appartiene il verso o lo YV/MU, nei quali s'indagano, più che i rapporti dell'uomo con l'esterno, i rapporti dell'uomo con l'interno, ovvero soprattutto con il mondo mentale. Un principio fondamentale è il fatto che sullo schermo della mente, sebbene inerte, trasparente e purissimo per natura, vengono proiettate innumerevoli immagini. Dietro a questo si nasconde una luce, la quale è l'unica sorgente di verità, che permette a enti che sono puramente psichici o fisici, di essere considerati assolutamente reali. Per esprimere quest'analogia del riflesso dell'originale (*bimba*) su una superficie inerte ma abbastanza pura (*svaccha*) da essere in grado di riproporre il riflesso (*pratibimba*), si usa spesso la metafora dello specchio.

a cavallo tra solipsismo Vijñānavādin e un'estrema attitudine metafisica di stampo Drṣṭisrṣṭivāda dello *Yogavāsiṣṭha*.

In ultima analisi, tutte le suddivisioni proposte, le varie fasi dell'evoluzione dell'oniologia furono tutte tese a indagare più a fondo un fenomeno esperito da ogni essere. Questo stato fu scorto alla stregua di un ponte, come un luogo mediano rispetto ad altre due condizioni direttamente sperimentabili da tutti gli esseri: la veglia e il sonno profondo. Sin dalle *Upaniṣad* più antiche quest'ottica e la riflessione sapienziale che ne derivò, furono fautori d'innomerevoli sviluppi in tutti i rami dell'indagine intellettuale indiana.

CAPITOLO 2

IL SOGNO NELLA LETTERATURA DEI DARŚANA

II.1: PROLEGOMENA DOTTRINALI

In India il simbolismo matematico e la riflessione sui numeri ha rivestito fin dagli albori della speculazione una notevole importanza. Già nel *camaka*, che è la seconda parte del famoso inno a Rudra dello *Yajurveda*, lo *Śatarudrīya* o *Rudrāṣṭādhyayī* (KYVTS IV.5.1-11; YVVMS XVI.1-64) si trova una misteriosa sequela di cifre. Certamente più d'altri i primi cinque numeri, il nove e i suoi multipli sono stati utilizzati in molteplici ambiti. Detto questo, la nostra riflessione prende le mosse dall'analisi più accurata delle implicazioni di due tra questi numeri: il tre e il quattro.

In India il numero quattro è sinonimo di stabilità, giacché si è forgiata nell'immaginario collettivo e nell'ambito testuale una specifica simbologia della legge perenne che sostiene sia l'universo sia l'individuo in ogni suo moto e disposizione. Tale principio di ordine superiore, conosciuto con il nome di *dharma*, è raffigurato come un toro (o una vacca) saldamente retto sulle sue quattro zampe, ognuna delle quali rappresenta una virtù (BhP I.16.18-36; 17.1-42).

Sin da quest'illustrazione il numero quattro, con tutta la sua carica simbolica, è stato considerato elemento di fissità e completezza, capace di veicolare idee di felicità e benessere, sia per l'individuo, sia per la collettività. Si pensi che fin dall'antichità il numero quattro nel suo aspetto quadratico è stato legato all'inamovibilità della terra e, nel suo aspetto dinamico, alle quattro braccia della croce e alla loro ideale prosecuzione.

Il quattro si ritrova applicato a molte condizioni e concezioni: le quattro caste, i quattro stadi di vita, i quattro fini dell'uomo, i quattro *Veda*, la quadripartizione interna dei testi vedici, le quattro età dell'umanità e molto ancora.

Questo sistema quaternario presenta delle uscite o eccezioni a sé stesso. *In primis*, nella sua manifestazione più sublimata, ovvero nel ternario, o meglio nel ternario più uno.

Chiariamo il nostro punto di vista. È cosa molto comune nella tradizione sapienziale indiana riferirsi a concetti e dottrine quadripartite specificandole in due sezioni. La prima raccoglie solitamente tre dei quattro principi, e la seconda ne esprime uno soltanto, che è lasciato da solo a cagione della propria differente natura, talvolta più universale, talaltra più grossolana rispetto agli altri. Questa possibilità può essere indicata tanto come il culmine dei quattro, quanto come il quarto dei tre, essendo per lo più un principio di ordine trascendente che tuttavia penetra, sostiene e fornisce agli altri la profonda ragione d'essere, pur rimanendone al di là. Accade anche altrimenti, che un principio di ordine inferiore sia volutamente discriminato da un tritico di enti superiori. Comunque è noto l'esempio dei quattro fini dell'uomo (*puruṣārtha*) divisi in due sezioni. Il primo gruppo raccoglie il *kāma*, i desideri legittimi che un uomo deve soddisfare nell'arco della sua vita, l'*artha*, gli interessi sociali ed economici per il sostentamento dell'uomo e il *dharma*, quel complesso di regole religiose e rituali che accompagna l'individuo fin dalla nascita. Questo è chiamato *trivarga*. Oltre a questo gruppo abbiamo il quarto tra i fini dell'uomo che permea e sottende gli altri tre, rimanendone non toccato per la sua natura assoluta. Si tratta della liberazione, il *mokṣa*.¹

Ogni qual volta si senta parlare in India di tradizione hindū, gli ambienti ortodossi amano indicare sé stessi con l'etichetta di seguaci del *sanātanadharmā*, la *lex perennis*. Se si dovesse richiedere a costoro di parafrasare questo termine la risposta sarebbe senza dubbio "La legge perenne è il principio d'istituzione delle caste e degli stadi di vita" (*varṇāśramadharmā*).

Per prima cosa va puntualizzato che per definire, seppur in modo sommario, queste dottrine è necessario scomodare vari altri concetti indissolubilmente connessi.

Per esempio, una dottrina legata alle caste è di certo quella della triplice qualità della natura o sostanza (*prakṛti*), il *triguṇa*. All'interno di ogni ente manifestato agiscono tre tendenze costantemente in moto, che condizionano la

¹ Si badi bene, comunque, che questo tipo di ragionamento potrebbe essere applicato a ogni serie di quattro principi o entità.

natura e le attività degli esseri viventi. Queste tre qualità sono chiamate con l'appellativo di *guṇa* e sono trattate con grande precisione nella dottrina *Sāṃkhya*. La più volatile, di natura luminosa, candida e tendente all'ascensione è il *sattva*; quella dominata dalla passione, il vigore dell'attività costante, il rossore e la tendenza orizzontale è il *rajas*; mentre quella oscura, ottundente, pesante, inerte e tendente al basso è il *tamas*. Le quattro caste sono ognuna determinata dalla diversa mescolanza e quantità di una di queste tendenze.

Più d'altri concetti, quello che interessa a noi nello specifico è la dottrina del *catuspād*, "i quattro piedi" o "quattro quarti".² Sembra che la prima menzione riguardante una quadripartizione con tre elementi che stanno insieme e un unico elemento che sta altrove, sia da attribuirsi al celebre *Puruṣasūkta* (ṚV X.90.1-4). In questo caso i quattro quarti sono considerati macrocosmici, quasi divisioni spaziali. Per leggere questi versi, le nostre considerazioni testé riportate, vanno di necessità ribaltate perché nell'elemento in esame tre sono le parti divine e una, vale a dire la quarta, è quella relativa al mondo manifestato degli esseri:³

*“sahasraśīrṣā puruṣaḥ sahasrākṣaḥ sahasrapāt/
sa bhūmiṃ viśvato vṛtvātyatiṣṭhad daśāṅgulam// 1 //
puruṣa evedaṃ sarvaṃ yad bhūtaṃ yac ca bhavyam/
utāmṛtatvasyesāno yad annenātirohati// 2 //
etāvān asya mahimā 'to jyāyāṃś ca pūruṣaḥ/
pādo 'sya viśvā bhūtāni tripād asyāmṛtaṃ divi// 3 //
tripād ūrdhva udait puruṣaḥ pādo 'syehābhavat punaḥ/
tato viṣvaṃ vyakrāmat sāśanāśane abhi// 4 //”*

“L'Essere dalle mille teste, mille occhi, mille piedi, questi avendo ricoperto la terra la sovrastava di dieci dita (1). L'Essere è invero tutto questo, ciò ch'è stato e ciò che ha da essere e il controllore dell'immortalità, [colui] che cresce mediante il cibo (2). Siffatta è la sua grandezza, per cui quest'Essere è il più grande: un quarto sono tutti gli esseri e i tre quarti di lui sono immortali nel cielo (3).

² Nello *Śatapatha Brāhmaṇa* (ŚB), oltre a varie indicazioni di gruppi di quattro, come le stagioni, le direzioni, i sacerdoti, in particolare V.2.4 e XIV.8.15 menzionano un sacrificio di nome Indraturīya, in cui il termine *turīya* sembra applicarsi allo splendente e ultimo quarto della strofa *gāyatrī*. Si parla anche dei quattro quarti della parola in ŚB IV.1.3.16 (FORT, 1990: 16). Anche in ChU III.18.2 si parla del *catuspād brahman* connesso con gli organi di senso, chiamati nel passo *pṛāṇa*.

³ In BṛU I.5.21 si accenna a quattro stati dell'*ātman* e alla loro importanza dottrinale (KEITH, 1970, [1925], VOL. 2: 567-570).

L'Essere ascese per tre quarti e nuovamente un quarto di questo stava qui, perciò ha pervaso da ogni parte questi, chi mangia e chi non mangia (4) ...”⁴

Altra valida considerazione è che la dottrina del *catuṣpād* è decisamente più centrale ed evoluta in un testo atharvanico, la *Māṇḍūkya Upaniṣad* (MāU 1-2) in cui il primo emistichio di ṚV X.90.2 sembra essere ricalcato per introdurre l'immensità del sacerrimo monosillabo, il *praṇava*:

“om iti etad akṣaram idaṃ sarvaṃ tasyopavyākhyānaṃ bhūtaṃ bhavad bhaviṣyad iti sarvaṃ oṃkāra eva/ yac cānyat trikālātītaṃ tad apy oṃkāra eva// 1 // sarvaṃ hy etad brahmāyam ātmā brahma so 'yam ātmā catuṣpāt// 2 //”

“Om, questa è la sillaba,⁵ questo è ogni cosa. C'è la sua spiegazione: ciò che è stato, ciò che è e ciò che sarà, tutto è in verità l'oṃkāra. Ciò che è altro, oltre il triplice tempo, anche quello è oṃkāra (1). Infatti, tutto ciò è *brahman*; questo Sé è *brahman*, quella [= sillaba] che è questo Sé ha quattro piedi (2) ...”

Se volessimo già introdurre qualche nozione vedāntica, in queste brevi note introduttive, un appunto che s'applica a quanto fin qui detto riguarda appunto la dottrina delle *avasthā*, degli stati o condizioni dell'anima individuale. A seconda di come li si voglia considerare essi sono tre o quattro, o meglio ancora tre più uno, quando quell'uno da considerarsi infinitamente superiore e differente dagli altri, rappresenta appunto il quarto dei tre, il *turīya* o *caturtha*. Gli altri tre stati sono la veglia (*jāgrt*), il sogno (*svapna*) e il sonno profondo o sonno senza sogni (*suṣupti*).⁶

Anche in questo caso troviamo uno schema quadripartito in cui i primi tre elementi, sebbene in gradi e modalità differenti, sono ancora sottoposti al dominio relativo dell'ignoranza. Come si sa dal punto di vista vedāntico quanto è caratterizzato dalla relatività sottostà a tre condizioni o tre limitazioni

⁴ Anche Paul Deussen individua nei tre piedi più uno della formula *gāyatrī* i prodromi della dottrina del *catuṣpād* (2000 [1906]: 122-123, 310-312). Nello specifico, secondo l'autore, la questione prenderebbe le mosse da ChU III.12, le cui basi sono da ricercare nel *Puruṣasūkta* del ṚV (X.90).

⁵ *Akṣara* ha due significati principali connessi tra loro. Entrambi si possono applicare nel caso in questione, il primo è “sillaba”, l'altro è “imperituro”: “na kṣarati iti akṣaraḥ”.

⁶ Timalsina S. (2006: 110, n. 26) parla di un'assimilazione molto interessante, la quale potrebbe avere delle implicazioni dottrinali di grande valore. Essa è compiuta da un autore davvero poco conosciuto, Amarānanda in un'opera altrettanto poco nota, la *Svāyogapradīpaprabodhinī* (II.3). Ivi si fanno corrispondere alle tre condizioni *jāgrat*, *svapna* e *suṣupti*, rispettivamente *sat*, *cit* e *ānanda*.

(*pariccheda*), cioè delle ampie parentesi entro le quali è racchiusa la manifestazione. Queste possono essere considerate in due triadi apparentemente differenti, ma senza dubbio “gemelle”: nome (*nāma*), forma (*rūpa*) e causalità (*kāryakāraṇabhāva*) oppure limitazione temporale (*kālakṛtapariccheda*), limitazione spaziale (*deśakṛtapariccheda*) e limitazione dovuta alla reificazione (*vastukṛtapariccheda*). Di questi due tritici il nome, *nāma*, corrisponde o si esplicita nel tempo, mentre la forma nello spazio. La causalità determina una precisa appartenenza e inserisce un ente in ristretti confini (*vastu*) che lo collocano in precise condizioni delimitanti.

Il cosiddetto *turiya* è oltre ogni limitazione (*aparicchinna*), indicibile, pur trascendendo e rimanendo assolutamente altro dai tre, li compenetra, li sostiene e attraversandoli li pervade.⁷

Un’assimilazione che fa da ponte tra l’ambito esclusivamente dottrinale (MāU 8-12) e quello mitologico è l’associazione di ognuna delle lettere che compongono il monosillabo *omkāra* con le divinità della cosiddetta *trimūrti* e anche a molti altri concetti triadici. Naturalmente, queste associazioni possono mutare a seconda del testo o dell’ottica del *sampradāya* con la quale ci si pone. Allora la A corrisponde a Brahmā, quindi alla manifestazione (*śrṣṭi*), al *guṇa rajas* e quindi alla veglia e al corpo grossolano (*sthūlaśarīra*); Viṣṇu corrisponde alla U, alla conservazione (*sthiti*), al *sattva*, allo stato di sogno e al corpo sottile (*sūkṣmaśarīra*); infine la nasalizzazione dell’*anunāsika* Ṁ, rappresenta la dissoluzione (*laya*), l’oscurità del *tamas*, il sonno profondo e il corpo causale (*kāraṇaśarīra*).

Certamente non poteva mancare l’accostamento all’unica Divinità Suprema, di cui manifestazione, mantenimento e dissoluzione sono solo funzioni relative, Parameśvara, in quanto *saguṇa brahman* o, nel suo aspetto *nirguṇa*, *paramātman*. Questi s’associa alla prosecuzione non udibile della nasalizzazione dell’*anunāsika*, vibrazione che continuata si immerge in una

⁷ Sempre nello ŚB (I.2.4.11-14) vi è un passaggio che evoca la diversità di ciò che è quarto rispetto ai tre che lo precedono. Ivi le divinità, capeggiate da Agni, sbaragliano gli *asura*. Questi ultimi sono detronizzati dal trimundio e relegati in un indefinito quarto mondo, che non si comprende se sia o meno oltre i tre. Da questo mondo essi non risorgono più. Nella BṛU (V.14.1-7) si discutono invece prima i tre piedi (*pāda*) del *mantra gāyatrī*, connettendo ognuno dei quali con i tre mondi, i tre *Veda* e i *prāṇa* (1-4); continuando (3-7) si parla di un quarto piede che trascende i tre, simbolo del sole, oltre le tenebre e senza macchia. La *gāyatrī* si sostiene su questo quarto piede, che si fonda sulla verità (*satya*). In definitiva, per sottolineare la natura differente di quest’ultimo quarto rispetto agli altri tre, esso è chiamato anche non-quarto (*apada*) (FORT, 1990: 16).

dimensione trascendente, nella pienezza e profondità del silenzio di un suono superiore (*amātrā*) oltre l'ultimo elemento (*sakala*) del *praṇava*, il *bindu*, penetrando poi nell'assoluto privo di parti (*niṣkala*) del quarto (*turīya*), dell'assenza di ogni relazione coi *guṇa*, nell'eterno presente oltre ogni corpo e definizione. Molte considerazioni dottrinali sarebbero qui da aggiungere, riferendosi ai due aspetti riportati già in MāU (1) dell'*oṃkāra*, quello in cui è definito come ogni cosa e quello in cui è oltre ogni cosa. Senza entrare in tecnicismi che andrebbero oltre il nostro scopo, si sappia solo che nell'*Āgamaśāstravivaraṇa* (ĀŚV), *in primis*,⁸ i due volti di *oṃ* sono legati alla possibilità di indicare (*abhidhāna*) il significato (*abhidheya*) di un qualsiasi termine direttamente (*sākṣāt*) e letteralmente (*mukhyatayā*), quando esso sia legato al suo aspetto *savikalpa*. L'altro versante riguarda la capacità dello stesso *oṃ*, nel suo aspetto ineffabile e indiviso, *nirvikalpa*, di veicolare significati implicati (*lakṣyārtha*), indiretti (*paraṃparayā*), comprensibili mediante implicazione (*lakṣaṇayā*). Insomma, lo stesso monosillabo è da un lato il significato letterale e ultimo di ogni suono, fonema, lettera, sillaba, morfema, parola o frase, così come è pure il significato implicito che travalica ogni esplicitazione letterale e letteraria, situandosi nella pura intuizione.

Talvolta il numero delle *avasthā* si allarga. Sebbene sia dibattuta la loro menzione separata, si riconoscono anche altre due condizioni, oltre alle tre o quattro già citate. La prima e più semplice da trattare è la condizione di perdita di conoscenza o incoscienza, talvolta considerata come il coma o lo svenimento (*mūrcchāvasthā/ mugdhāvasthā*). L'altra è il fenomeno ben più complesso e misterioso della morte (*mṛtyu, maraṇāvasthā*).

Apriamo a questo proposito una breve parentesi. Nel *Viṣayapariccheda* del *Vedāntaparibhāṣā* (VP) trattando a proposito dell'utilità nel concepire la modificazione dell'organo interno (*vṛtti*), come vedremo più approfonditamente nel terzo capitolo, si definiscono le varie condizioni. Nella trattazione Dharmarāja Adhvarin (XVII sec.) afferma (DVIVEDĪ, P. N., [ED.], 2000: 424):

⁸ Molti sono i passaggi vedici e upaniṣadici che spiegano e approfondiscono le valenze del sacro monosillabo: ṚV I.164.39; ChU I.1.1-9; TaiU I.8, I.2.16-17; MaiU VI.3, 22; MuU II.2.3-4; PrU V.1-7; Manusmṛti II.74, 85 e di certo innumerevoli altri.

“... atra kecit maraṇamūrcchayor avasthāntaratvam āhuḥ. apare suṣuptāv eva tayor antarbhāvam āhuḥ. tatra tayor avasthātrayāntarbhāvabahirbhāvayos tvampadārthanirūpaṇe upayogābhāvān na tatra yatyate ...”

“... A questo proposito alcuni predicano l'essere diverse condizioni della morte e della perdita di conoscenza. Altri considerano l'inclusione di queste due proprio nel sonno profondo. In entrambi i casi, poiché non c'è alcuna utilità rispetto all'inclusione o all'esclusione di quelle due [condizioni] nell'esposizione del significato del termine 'tu' [del *mahāvākya* 'Tu sei Quello'] non si fa alcuno sforzo a proposito di esse ...”

Nonostante il disinteresse di Dharmarāja, che comunque propone una collocazione sia di *mūrcchā*, che etimologicamente rinvia all'appassimento che si ha in seguito a uno svenimento o un trauma, sia dello stato di morte, Śaṅkara (Ś), commentando il *Brahmasūtra* (BS) III.2.10 è più prodigo d'informazioni. La condizione di perdita di coscienza o di svenimento, sarebbe uno stato intermedio tra il sonno profondo e la morte, avendo sia fattori in comune sia in disaccordo con entrambi. Anche se manca una consapevolezza, come nel sonno profondo, quest'ultimo si distingue per la pace che l'individuo prova in esso, mentre nell'incoscienza vari segni indicano la sofferenza. La condizione *mugdha*, come la chiama Ś, può essere anche foriera di morte, ove chi vi cade non abbia più attività da compiere nella vita:

“... asti mugdho nāma yaṃ mūrcchita iti laukikāḥ kathayanti. sa tu kim avastha iti parikṣāyām ucyate - tistras tāvad avasthāḥ śarīrasthasya jīvasya prasiddhāḥ - jāgaritaṃ svapnaḥ suṣuptam iti. caturthī śarīrād apasṛptiḥ, na tu pañcamī kācid avasthā jīvasya śrūtau smṛtau vā prasiddhāsti. tasmāc catasṛṇām evāvasthānām anyatamāvasthā mūrccheti evaṃ prāpte brūmaḥ - na tāvan mugdho jāgaritāvastho bhavitum arhati. na hy ayam indriyair viṣayān iḥṣate ... mugdhas tu labdhasaṃjñō bravīti - 'andhe tamasy aham etāvantam kalam prakṣipto 'bhūvaṃ na kiṃcin mayā cetitam' iti. jāgrataś caikaviṣayaviṣaktacetaso 'pi deho vidhriyate, mugdhasya tu deho dharanyāṃ patati. tasmān na jāgarti nāpi svapnān paśyati, niḥsaṃjñakatvāt. nāpi mṛtaḥ, prāṇoṣmaṇor bhāvāt. mugdhe hi jantau mṛto 'yaṃ syān na vā mṛta iti saṃśayānā ūṣmāsti nāstīti hṛdayadeśam ālabhante niścayārthaṃ prāṇo 'sti nāstīti ca nāsikādeśam. yadi prāṇoṣmaṇor astitvaṃ nāvagacchanti, tato mṛto 'yam ity adhyavasāya dahanāyāraṇyaṃ nayanti. atha tu prāṇam ūṣmāṇaṃ vā pratipadyate tato nāyaṃ mṛta ity adhyavasāya

saṃjñalābhāya bhīṣajyanti. punar utthānāc ca na diṣṭaṃ gataḥ. na hi yamaṃ gato yamarāṣṭrāt pratyāgacchati. astu tarhi suṣuptaḥ, niḥsaṃjñatvād amṛtatvāc ca. na, vailakṣaṇyāt. mugdhaḥ kadācic ciraṃ api nocchvasiti, savepathur asya deho bhavati, bhayānakam ca vadanaṃ visphārite netre. suṣuptas tu prasannavadanas tulyakālam punaḥ punar ucchvasiti, nimīlite asya netre bhavataḥ, na cāsya deho vepate. pāṇipeṣaṇamātreṇa ca suṣuptam utthāpayanti, na tu mugdham mudgaraghātenāpi. nimittabhedaś ca bhavati mohasvāpayoḥ, musalasaṃpātādinimittatvān mohasya, śramādinimittatvāc ca svāpasya. na ca loke 'sti prasiddhir mugdhaḥ supta iti. pariśeṣād ardhasaṃpattir mugdhatety avagacchāmaḥ. niḥsaṃjñatvāt saṃpanna itarasmād vailakṣaṇyād asaṃpanna iti. katham punar ardhasaṃpattir mugdhateti śakyate vaktum? yāvataḥ suptaṃ prati tāvad uktaṃ śrutyā - 'satā somya tadā saṃpanno bhavati' [ChU VI.8.1] iti, 'atra steno 'steno bhavati' [BrU IV.3.22], 'naitaṃ setum ahorātre tarato na jarā na mṛtyur na śoko na sukṛtaṃ na dukṛtam' [ChU VIII.4.1] ityādi. jīve hi sukṛtaduṣkṛtayoḥ prāptiḥ sukhitvaduḥkhitvapratyayotpādanena bhavati. na ca sukhitvapratyayo duḥkhitvapratyayo vā suṣupte vidyate, mugdhe 'pi tau pratyayau naiva vidyete. tasmād upādhyupaśamāt suṣuptavan mugdhe 'pi kṛtsnasampattir eva bhavitum arhati, nārdhasampattir iti. atrocyate - na brūmo mugdhe 'rdhasampattir jīvasya brahmaṇā bhavatīti. kiṃ tarhi? ardhenā suṣuptapakṣasya bhavati mugdhatvam ardhenāvasthāntarapakṣasyeti brūmaḥ. darśite ca mohasya svāpena sāmyavaīṣamyē. dvāraṃ caitan maraṇasya. yadāsya sāvaśeṣaṃ karma bhavati, tadā vānmanase pratyāgacchataḥ. yadā tu niravaśeṣaṃ karma bhavati, tadā prāṇoṣmāṇāv apagacchataḥ. tasmād ardhasaṃpattim brahmavida icchanti. na pañcamī kācid avasthā, prasiddhāsti - naiṣa doṣaḥ, kādācitkīyaṃ avastheti na prasiddhā syāt. prasiddhā caiṣā lokāyurvedayoḥ. ardhasaṃpattiyabhyupagamāc ca na pañcamī gaṇyata ity anavadyam// 10 //"

“... Svanito è colui che le persone comuni indicano come ‘è svenuto’. [Domanda] Costui che condizione ha? A proposito di quest’esame si dice: tre sono le condizioni note dell’anima individuale che risiede nel corpo, la veglia, il sogno e il sonno profondo. La quarta è l’uscita dal corpo [= la morte], mentre non è nota né nella śruti né nella smṛti una qualche quinta condizione. Pertanto avendo così compreso che lo svenimento è una condizione tra le quattro condizioni, diciamo: il venire meno non può essere allora la condizione di veglia. Costui, invero, non vede gli oggetti sensoriali mediante le facoltà ... Poi lo svenuto, quando riprende conoscenza dice: ‘Non sono stato cosciente di nulla per un certo periodo io fui gettato in una cieca tenebra.’ E il corpo di colui che veglia, la cui attenzione è diretta su un unico oggetto, si sostiene, mentre il corpo dello svenuto cade a terra. Ergo, né veglia e neppure vede dei sogni, poiché è privo di conoscenza. Non è nemmeno morto perché vi sono il respiro e il calore [corporeo]. Quando un

individuo è svenuto allora [le persone] pongono dei dubbi: ‘Che sia morto o non sia morto?’; ‘C’è calore o non c’è’ e per assicurarsi toccano la zona del cuore e ‘C’è il respiro o non c’è’ [si avvicinano] alla zona del naso. Se non colgono la presenza di respiro e calore, allora avendo concluso ‘Costui è morto’, lo conducono alla foresta per la cremazione, mentre se comprendono il respiro o il calore allora, avendo concluso ‘Costui non è morto’, col suo riprendere conoscenza lo curano. Infatti, se vi è di nuovo la ripresa di conoscenza, [ciò significa che] costui non è andato per la sua sorte [= non è morto]: nessuno andato da Yama [= alla dimora di Yama] ritorna dal regno di Yama. Che allora sia sonno profondo, sia perché è privo di conoscenza sia perché non è morto? [Risposta:] No, poiché v’è differenza. Chi è svenuto, talvolta non respira anche a lungo, il suo corpo è caratterizzato da tremore, pauroso il volto e sbarrati gli occhi. Chi è profondamente addormentato ha un volto sereno e respira costantemente a intervalli regolari, i suoi occhi sono chiusi e il suo corpo non trema. [La gente] risveglia il dormiente con il solo tocco delle mani, mentre non [risvegliano] lo svenuto nemmeno con un colpo di martello. C’è anche differenza di cause tra l’incoscienza e il sonno, difatti l’incoscienza ha per causa la percossa con una mazza o altro, mentre il sonno ha per causa la stanchezza o qualcosa [di simile]. Neppure nella vita comune c’è questo sentire comune ‘Lo svenuto è addormentato’. Per esclusione comprendiamo che la condizione di svenimento è una mezza unione [= mezzo sonno]. Poiché è privo di conoscenza è unito (*sampanna*) e poiché è diverso dall’altro [dal sonno profondo] non è unito. [Obbiezione:] Dunque come si può affermare che la mezza unione è lo svenimento? [Risposta:] Tramite siffatti passaggi scritturali a proposito del dormiente si è detto: ‘Allora, o caro, è unito con l’essere’, e ‘Ivi il ladro diviene non ladro’ e ancora ‘Il giorno e la notte non superano questo ponte, né la vecchiaia né la morte, né ciò che è ben fatto e neppure la malefatta’ ecc. [Obbiezione:] Nell’anima individuale comprensione relativa a buone azioni e a malefatte avviene tramite l’insorgenza della cognizione di felicità e dolore. Certamente, nel sonno profondo non si ha cognizione della felicità o del dolore, e così anche nello svenimento entrambe le cognizioni non ci sono. Per cui col cadere del fattore condizionante anche nello svenimento, come per il sonno profondo ci può essere un’intera unione, non una mezza unione. [Risposta:] A questo proposito si dice: noi non affermiamo che nello svenimento vi è una mezza unione dell’anima individuale con il *brahman*. [Obbiezione:] Che cosa allora? [Risposta:] Noi rispondiamo che lo svenimento avviene con metà della parte del sonno profondo e con metà della parte di un’altra condizione. Sono già state mostrate le analogie e differenze dell’assenza

di conoscenza con il sonno. Questo è la porta della morte: quando di chi [è svenuto] vi è dell'attività residua [da compiere], in quel caso la parola e la mente ritornano [al loro posto]. Mentre quando non vi sia attività residua, dunque il soffio vitale e il calore corporeo s'allontanano. Per questo motivo i conoscitori di *brahman* lo [= lo svenimento] considerano una mezza unione [= mezzo sonno profondo]. Non è nota alcuna quinta condizione. Tale non è un difetto, in quanto questa condizione saltuaria che pure non sia nota, però questa è nota nella vita comune e nella scienza medica. Per cui, dall'accettazione della mezza unione, non è contata una quinta condizione. Dunque, non vi è errore (10).”

Abbiamo visto qui come la consueta chiarezza śāṅkariana riesca a descrivere sia la condizione propria di *mūrcchā*, sia la morte, nonché il loro rapporto con i più conosciuti altri tre stati.

Un'altra considerazione di transito tra quanto abbiamo finora mostrato e quanto intendiamo proporre prima di terminare questo breve *incipit* concettuale alla letteratura oniologica dei *darśana* ortodossi (*āstika*) riguarda due circostanze. La prima si basa sull'analisi del momento in cui l'individuo, prima della nascita e dopo la morte del corpo, si trova in un limbo tra questo e l'altro mondo, in un momento di latenza; la seconda riguarda il *pralaya* e i suoi rapporti con il sonno.

Si sa che l'uomo, per rinascere in una condizione attiva e riprendere il suo percorso karmico, ha bisogno di una via sessuata. A questo punto, individuato un possibile gruppo familiare, un essere con le dovute qualifiche karmiche (*anuśayjīva*) e guidato dai frutti del suo *prārabdha karman*, sebbene dimorante in uno stato d'incoscienza,⁹ in questo momento critico s'insinua nel seme maschile, eleggendolo a suo veicolo (BṛU III.7.23), al fine di tornare a manifestarsi nel mondo dominato dall'attività dei mortali e raccogliere i frutti karmici che ancora non si sono presentati. In questa fase l'essere che preme per essere dato alla luce si dice *piṇḍa*, per indicare questa sua situazione ambigua di preformazione e stasi in una condizione mediana tra il causale e il sottile (FILIPPI, 2005 [1996]: 37-49). Durante il periodo di latenza, il *piṇḍa* ha la coscienza individuale involupata in sé stessa. La coscienza individuale (*ahaṃkāra*) che ancora non ha dispiegato le sue potenze, si trova in una situazione di inerzia (*tāmasika*),

⁹ Il commento di Ś *ad* ChU V.10.6 chiarisce in cosa consista lo stato di incoscienza del *piṇḍa* dal momento della sua discesa sulla terra fino al momento del concepimento.

che è identica a quella dell'uomo che dorme senza sognare (*susupta*). Con il *garbhādhāna*, ossia l'inseminazione rituale di una coppia regolarmente sposata, dopo che il seme maschile ha incontrato l'ovulo femminile, inizia lo sviluppo dell'embrione. Lo sperma maschile ha la capacità di fecondare l'ovocita femminile solo grazie alla presenza in sé dell'essere nello stato di *piṇḍa*.

Deposto nell'utero materno, il *piṇḍa* si associa all'ovulo materno fecondato. Lo sviluppo durante la vita intrauterina passa per diversi stadi che riassumono lo sviluppo degli esseri terrestri, dal minerale, al vegetale, all'animale. Tecnicamente i vari stadi di crescita passano da *kalila*, il nodulo che si forma la notte successiva all'accoppiamento; dopo sette giorni sorge una sorta di bolla (*budbuda*), dopo quindici una palla di carne (*peśī*) molto simile a un vegetale, ove i differenti organi cominciano a differenziarsi. Tra il terzo e quarto mese il feto diviene un embrione (*garbha*), con uno stato vicino a quello animale per il ben avanzato sviluppo degli organi. In questo momento il feto comincia a muoversi, il che indica la presa di possesso da parte delle facoltà sensoriali (*indriya*) dei propri seggi (*golaka*).¹⁰ A questo punto sia la coscienza individuale sia il mentale sono penetrati nel *garbha*. Ivi l'embrione, che sperimenta una condizione di sogno costante, viene a essere considerato un essere umano. Il sogno è comunque uno stato mentale in cui il sognatore è sia attore, sia spettatore del sogno, ove ogni scena è presa a prestito dal mondo esterno: i sensi colgono gli stimoli, li immagazzinano come impressioni e li conservano come ricordi all'interno dell'organo mentale, continuando a implementarne il numero e la forza, nonché servendosene quando altri stimoli della veglia, ridestino le impressioni latenti. Durante il sogno la mente entra in quel deposito senza un programma definito, prendendo qua e là.¹¹ Per questo sono possibili strane combinazioni e commistioni impossibili da vedere nella veglia. Per

¹⁰ Si veda a questo proposito la *Garbha Upaniṣad* (3) e l'articolo di G. G. Filippi "The Secret of the Embryo according to the *Garbha Upaniṣad*" (1992: 304). Naturalmente, gran parte della discussione qui presentata è presa da Filippi (2005 [1996]: 47-61), per cui lì si vedano la discussione completa e le altre fonti.

¹¹ I sogni sono dovuti alle impressioni lasciate dallo stato di veglia, anche se non si è consci delle impressioni come tali, per cui i sogni sono differenti dal ricordo. Nel sogno si è in un corpo sottile e il mondo in cui esso si muove è anch'esso formato da elementi sottili. Nella transizione tra veglia e sogno, il corpo è lasciato sotto il controllo dei soffi e la mente e le sue funzioni sono ritratte e usate nel sogno. Più elevata della mente è *vijñāna* (*buddhi*) che opera sia durante il sogno sia durante la veglia. Anche durante il sonno profondo il corpo è lasciato ai soffi, mentre la mente e i sensi si ritraggono in *vijñāna*, che in uno stato germinale si ritrae in *avidyā*: questo è il corpo causale. Nel sogno le *vāsanā* o *saṃskāra* lavorano come universali dinamici o forze producenti esperienze, divise in soggetto e oggetto. Il mondo di veglia e quello di sogno sono molto differenti e, per di più, non connessi tra loro. Il tempo, come esperito nel sogno, non può essere misurato come si fa durante la veglia: in un'ora di sogno potremmo aver sperimentato una serie intera di vite (CHI, 2001 [1953], VOL. 2: 596-598). Celebri sono gli episodi narrati in *Tripurārahasya* (XII.1-96), *Yogavāsiṣṭha* (VI.2.56-94) e anche *Devībhāgavata Purāṇa* (VI.28.1-54 e VI.29.1-66).

esempio se vi sono i ricordi di animali cornuti quali vacche, gazzelle o antilopi e pure cavalli o elefanti, è semplice prendere delle caratteristiche proprie dell'uno e sovrapporle sull'altro, come può accadere quando si sogna un liocorno. La mente¹² potrà dunque comporre l'idea di corno con quella di cavallo, elaborando così l'idea del liocorno, che è reale nella condizione di sogno e irreali nello stato di veglia (FILIPPI, 2005 [1996]: 53-54).¹³

Comunque la cosa certa è che il feto sogna. Ma cosa sogna se ancora non ha mai fatto esperienza del mondo esterno e nemmeno dello stato di veglia? In cosa constano le scene e gli oggetti che egli coglie in quella fase? Secondo il *Garuḍa Purāṇa* (GPur II.48.23) il feto conserva delle memorie delle sue esistenze precedenti. Utilizzando quel materiale già esperito è in grado di pescare e forgiare *ex novo* delle visioni oniriche.

In seguito, ogni movimento e sviluppo del feto è scandito da altrettanti *saṃskāra*, che accompagneranno il nascituro fino all'uscita del grembo materno e, per la prima volta, la condizione di veglia.

Durante l'intero arco della sua esistenza terrena, l'individuo poi si trova in un quotidiano avvicendamento delle tre condizioni. Arrivano però, ahimè, inesorabilmente gli ultimi attimi di vita e coscienza vigile. Quando il morente sta per lasciare questo mondo offre, se ne è ancora in grado, come suo ultimo una serie di doni ai *brāhmaṇa*, anche simbolici. Dopo di ciò perde progressivamente conoscenza e, accortisi di ciò, i familiari lo adagiano delicatamente sulla nuda terra debitamente purificata, con la testa a nord e i piedi che fronteggiano il sud, la dimora dei trapassati. È, infatti, credenza comune nella tradizione indiana che l'uomo non debba esalare l'ultimo respiro a mezz'aria, come potrebbe accadere se fosse steso su un letto. Quel dominio è assimilabile alla sfera di mezzo (*antarikṣa*) popolata da esseri sottili di varia natura quali i *vetāla*, i *piśāca*, *rākṣasa*, *guhya*, *gandharva*, *apsaras*, *kinnara*, o quant'altre entità disturbatrici, pronte a possedere o invadere il corpo del morente (GPur II.29.10). In questo momento l'anima dell'individuo è sospesa a metà tra terra e cielo, in una condizione mediana di sogno, privo di qualsivoglia contatto con la realtà oggettiva e imprigionato in un panorama immaginario. Egli, non essendo vigile, non è più in

¹² Questi processi mentali formano una triangolazione di funzioni i cui vertici sono la memoria, deposito di dati tratti dal mondo esterno, la capacità di scomporre e ricomporre concetti tratti dalla memoria (*citta*), e l'immaginazione, ovvero la formulazione di nuove immagini (*kalpanā*).

¹³ Si veda nel capitolo 5 la trattazione e traduzione di BSŚB III.2.3.

grado di distinguere tra reale e irreale, confondendo così le visioni oniriche con le interferenze psichiche provocate dagli esseri sottili. Per queste ragioni, il morente, posto sul terreno, ha maggiori possibilità di rimanere aggrappato alla veglia fino all'esalazione del suo ultimo respiro, concentrandosi sul fenomeno che sta vivendo (FILIPPI, 2005 [1996]: 115-116).¹⁴

Certo è che a questo punto anche le facoltà abbandonano il morente in senso inverso a quanto avevano fatto durante la loro presa di possesso dei rispettivi seggi. Naturalmente, tutti gli *indriya* smettono la loro funzione e si raccolgono attorno alla mente. Questa è altresì una condizione analoga a quella di sogno, le cui visioni sono una rapida e tumultuosa sequela di impressioni e immagini immagazzinate durante la vita, spesso in ordine inverso al loro presentarsi. Questa turbinosa attività mentale di lì a poco termina in un unico flusso di immagini per poi cessare definitivamente. È qui che l'intero organo interno s'immerge nei *prāṇa*, costringendo la coscienza individuale a lasciare definitivamente il sogno e penetrare nel sonno profondo. Continuando, i soffi si riuniscono e penetrano nel calore determinato da *tejas*, o *uṣmāṇa*, come elemento sottile (*tanmātra*) e fonte del calore fisico: ora la respirazione si arresta e il processo di morte è oramai pressoché inarrestabile. Questo, come conseguenza, provoca l'arresto del flusso sanguigno e degli altri fluidi corporei, impedendo definitivamente una comunicazione del corpo con l'esterno e favorendo il successivo raffreddamento: questi sono i primi segni di putrefazione e *rigor mortis* (IBID.: 122-125).

Se, per un essere umano, tale è il transito dalla vita alla morte e da una condizione all'altra dell'anima individuale, in virtù della corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo espressa dalla famosa equazione "*yathā piṇḍe tathā brahmāṇḍe*",¹⁵ non si può fare altrimenti che desumere lo stesso *iter* anche per l'universo intero.

Nel VP, compenetrata nella discussione relativa alle *avasthā*, alla fine della trattazione della manifestazione (*śṛṣṭi*) degli elementi (*bhūta*) e dei loro derivati (*bhautika*), troviamo l'ennesima suddivisione quadripartita. Questa volta a essere quattro sono le distruzioni, i *pralaya*, il primo dei quattro è quello quotidiano

¹⁴ In un suo articolo in hindī, Gopinath Kaviraj (KAVIRAJ, 1987: 242-244) fornisce alcune considerazioni sulla morte dell'individuo: con la morte del corpo grossolano, il *jīva* supporta sé stesso su un corpo formato di impressioni latenti (*vāsanāśarīra*) simile al corpo onirico (*svapnaśarīra*).

¹⁵ La formula è senza dubbio notissima, anche nelle sue varianti non sanscrite. Tuttavia non ci siamo mai imbattuti in un effettivo riscontro testuale di essa.

(*nitya*), il quale non è altri che *suṣupti*, mentre quello occasionale (*naimittika*) è la fine di un ciclo (DVIVEDĪ, P. N., [ED.], 2000: 395-400):

“... *idānīm pralayo nirūpyate. pralayo nāma trailokyanāśaḥ. sa caturvidhaḥ – nityaḥ, prākṛto naimittika ātyantikaś ceti. tatra nityaḥ pralayaḥ suṣuptiḥ. tasyāḥ sakalakāryyapralayarūpatvāt. dharmādharmapūrvasaṃskārāṇāṃ ca tadā kāraṇātmanāvasthānam. tena suptotthitasya na sukhaduḥkḥādyanupapattiḥ, na vā smaraṇānupapattiḥ. na ca suṣuptāv antaḥkaraṇasya vināśena tadadhīnaprāṇādikriyānupapattiḥ, vastutaḥ śvāsādyabhāve ’pi tadupalabdheḥ puruṣāntaravibhramamātratvāt, suṣuptaśarīropalambhavad. na caivaṃ suptasya paretād aviśeṣaḥ, suptasya hi liṅgaśarīraṃ saṃskārātmanātraiva vartate paretasya tu lokāntara iti vilakṣaṇyāt. yadvā antaḥkaraṇasya dve śaktī jñānaśaktiḥ kriyāśaktiś ceti. tatra jñānaśaktiviśiṣṭāntaḥkaraṇasya suṣuptau vināśo, na kriyāśaktiviśiṣṭhasyeti prāṇādyavasthānam aviruddham – ‘yadā suptaḥ svapnaṃ na kañcana paśyati, athāsmiṃ prāṇe ekadhā bhavati, athainaṃ vāk sarvair nāmabhiḥ sahāpyeti’ [KauU IV.19], ‘satā somya tadā saṃpanno bhavati svam apīto bhavati’ [ChU VI.8.1] ityādiśrutir uktasuṣuptau mānam ...¹⁶ kāryabrahmaṇo divasāvasānanmittakas trailokyamātrapralayo naimittikapralayaḥ brahmadivasas caturyugasahasraparimitakālah. caturyugasahasraṇi brahmaṇo dinam ucyate iti vacanāt. pralayakālah divasakālaparimitaḥ rātrikālasya divasatulyatvāt ... naimittikapralaye ca purāṇavacanāni pramāṇāni – eṣa naimittikaḥ proktaḥ pralayo yatra viśvasṛk/śete ’nantāsane nityam ātmasākṛty cākhilam// iti vacanam naimittike pralaye mānam ...”¹⁷*

“... Ora è trattata la distruzione. Si dice *pralaya* la distruzione del trimundio. Questo è di quattro tipi: giornaliero, naturale, occasionale e assoluto. Tra questi la distruzione quotidiana è il sonno profondo, perché ha come aspetto la dissoluzione di ogni effetto. In quell’occasione c’è la permanenza in una condizione causale di merito, demerito e precedenti impressioni latenti. Per questo per chi si è destato dal sonno non c’è un’incongruità con felicità, dolore o quant’altro, come anche non v’è un’incongruità col ricordo. Nemmeno [si ha che] nel sonno profondo, con la

¹⁶ Saltiamo la trattazione del *prākṛtapralaya*, non attinente al nostro obiettivo. Comunque, questo tipo di *pralaya* avviene quando si ha la fine di ogni effetto determinata dal termine della funzione di Hiraṇyagarbha, altresì noto come *kāryabrahman*, ossia l’insieme della totalità degli effetti: “... *prākṛtapralayas tu kāryabrahmavināśanimittakāḥ sakalakāryānāśaḥ ...*” (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 399-400).

¹⁷ Il quarto e ultimo genere di *pralaya*, quello assoluto (*ātyantika*) è dovuto alla realizzazione del Supremo *brahman* e alla conseguente liberazione: “... *turiyapralayas tu brahmasākṣātkāranimittakāḥ sarvamokṣaḥ ...*” Il testo continua affermando che mentre i primi tre tipi di *pralaya* sono causati dalla cessazione di attività, il quarto invece, dovuto al baluginare della conoscenza avviene simultaneamente alla fine dell’ignoranza: “... *tatrādyās trayo ’pi pralayāḥ karmoparamanimittaḥ. turīyas tu jñānodayanimitto jñānena sahaiveti viśeṣaḥ ...*” (IBID.: 400).

sparizione dell'organo interno non possa darsi l'attività dei soffi vitali e altri elementi dipendenti da quello [= l'organo interno]; in verità, pur in assenza del respiro e altre [funzioni], la sua percezione è solamente dovuta all'illusione di un altro uomo, proprio come la cognizione del corpo di un dormiente. Neppure non c'è differenza del dormiente da un morto, poiché tale è la distinzione: il corpo sottile del dormiente è proprio lì in forma di impressione latente, mentre [quello] del trapassato è in un altro mondo. Oppure, l'organo interno ha due potenze: la potenza di conoscenza e la potenza d'azione. Tra queste nel sonno profondo si ha la distruzione dell'organo interno distinto dalla potenza di conoscenza, non di quello distinto dalla potenza d'azione, perciò non è contraddetta la permanenza dei soffi vitali o altre [funzioni]. A proposito del suddetto sonno profondo, ne sono una prova questi passaggi scritturali: 'Quando assopito non vede alcun sogno, allora in questo soffio diviene uno, allora la parola penetra in questo con tutti i nomi', Allora, o caro, è unito con l'essere, è immerso in Sé', ecc. ... La distruzione occasionale è quella distruzione del solo trimundio la cui causa è il termine del giorno di Brahmā come effetto. Il giorno di Brahmā è quel tempo delimitato da mille [cicli] di quattro ere, come dall'affermazione 'Si dice giorno di Brahmā mille [cicli] di quattro ere'. Il periodo della dissoluzione ha la stessa misura del giorno, poiché la durata della notte è pari a quella del dì ... A proposito della dissoluzione occasionale le affermazioni dei *Purāṇa* sono prove: 'Questa è detta quella dissoluzione occasionale ove il genitore dell'universo dorme costantemente sul giaciglio del [serpente] Ananta, dopo aver inglobato in Sé ogni cosa ...'¹⁸ Tale affermazione è mezzo di prova riguardo alla dissoluzione occasionale ..."

Quindi, in analogia con quanto detto, la transizione da un *manvantara* all'altro comporta un passaggio (*pralaya*) della terra attraverso uno stato di sogno. In questo passaggio onirico avviene un'elaborazione macrocosmica delle forme che permette, nel nuovo *manvantara* la comparsa di nuove specie. Al contrario, il passaggio (*nityapralaya*) tra *kalpa* e *kalpa* è come se avvenisse nello stato di sonno profondo. Si tratta del ritorno a Brahmā, con conseguente distruzione del mondo corrispondente. Quest'ultima affermazione allude al fatto che il *kalpa* è formato da quattordici *manvantara* o ere di umanità diverse. Come si diceva innanzi il *kalpa* è concluso da un *mahāpralaya* con cui il mondo è riassorbito nella mente divina in uno stato paragonabile al sonno senza sogni. Si ricordi pure che la condizione terrestre di manifestazione corrisponde all'esperienza della coscienza in stato di

¹⁸ Non siamo riusciti a reperire la provenienza della citazione.

veglia. Detto ciò aggiungeremo che ogni singolo *manvantara*, di cui il *kalpa* è composto, termina con un *pralaya* che corrisponde anch'esso a una reintegrazione del mondo *in mente Dei*, anche se nello stato di sogno. Poiché la condizione onirica è l'ambiente di rielaborazione delle immagini immagazzinate nella memoria, ivi il sognatore universale modifica le forme a proprio piacimento. È per questo che, non appena il *pralaya* termina e una nuova generazione è posta *in fieri*, gli enti che ritornano a presentarsi all'essere, mostrano specifiche differenze formali adattate alle nuove condizioni vigenti nella nuova manifestazione.

In questo panorama s'inserisce un tema di grande suggestione, dalle mille implicazioni mitologiche e dottrinali, ossia il sogno dell'universo da parte della divinità.¹⁹ Non solo questo, ma spesso abbiamo anche analoghe indicazioni, ove la Divinità Suprema come un illusionista (*māyāvin*) tesse la rete dell'illusione (*māyājāla*) del mondo;²⁰ oppure formula la determinazione volitiva (*saṃkalpa*) dell'inizio, della conservazione e della fine di esso;²¹ o ancora come un bimbo, privo di ogni logica razionale, mosso dal solo desiderio di compiacersi e

¹⁹ Gopinath Kaviraj (KAVIRAJ, 1987: 241) afferma che nel Dattātreyā *mata* ci sono 5 tipi differenti di *pralaya*. Per esempio il *pralaya* giornaliero, ovvero il sonno dell'universo, *yoganidrā* è la condizione di battito di ciglia del *paramātman* (*nimeśāvasthā*), in quanto Egli è sempre vigile e mai dorme davvero. Anche M. Hiriyanna (1993 [1932]: 367) esprime qualche considerazione in merito "... When we consider the universe in reference to this supreme subject, there is only one type of reality in place of the two found in the case of the *jīva*; and that is of the phenomenal or *prātibhāsika* type. For by hypothesis whatever is, is known to *Īśvara* and no part of it lasts longer than the time during which it is experienced. In this sense, *Īśvara* may be describe as an eternal reame. But we must not think that he is deluded. That would be so if he did not realise the identity of the objective world with himself, or if any aspect of the truth about it remain unrevealed to him. What is meant by describing *Īśvara*'s world as *prātibhāsika* is that its unity with himself being always realised, all veariety as such is known to him to be a mere abstraction ..."

²⁰ Indubbiamente, il riferimento testuale più illustre è *Śvetāśvataropaniṣad* (IV.10): "*māyām tu prakṛtiṃ vidyāt māyinaṃ tu maheśvaram*", "Si riconosca la Sostanza come illusione e il Grande Signore come l'illusionista". Questo passaggio è stato poi variamente chiarito e commentato, comunque una delle implicazioni ha cui ha dato origine, trattata spesso dagli autori della scuola vedāntica del *Vivaraṇa prasthāna*, è la distinzione tra *māyā* e *avidyā*. Per esempio, Vidyāraṇyamuni, nella *Pañcadaśī* (I.15-17) scrive che mentre il Signore *Īśvara* ha in sé l'*upādhi*, caratterizzato dalla purezza primordiale (*śuddhi*) del *sattva* insito nella *māyā*, questa tuttavia non lo condiziona, anzi è Lui (*bimba*), l'onnisciente a governarla (*vaśīkṛtya tām*). Al contrario *avidyā* è l'*upādhi* caratterizzato da un'impurità (*aviśuddhi*) del *sattva* insita nella condizione individuale del *jīva*, il quale non riesce a uscire dall'ignoranza, anzi ne è vittima in modo talmente grave che non si rende nemmeno conto di esserlo. Si veda il secondo paragrafo del terzo capitolo.

²¹ Si veda un accenno al *saṃkalpa* o *daivasamkalpa* nella nota 61 del capitolo 5. Comunque si sappia che tale tipo di determinazione è operazione del tutto mentale che vari testi vedici menzionano usando varie radici, tutte dai connotati molto simili, talvolta indicanti un mero pensiero, talaltra un desiderio più marcato, conseguenza di un bisogno effettivo. In alcuni casi la radice si presenta in forme derivate dal desiderativo, come "*sisṛkṣā, sṛṣṭi, visṛṣṭi, visarjana*", tutte indicanti un'emissione volontaria e differenziatrice; ancora altrove sembra che l'azione creatrice avvenga esclusivamente dentro la Divinità, *in mente Dei*. In ChU (VI.2.3) "*tad aikṣata bahu syām prajāyeyeti ...*"; TaiS (VII.1.1.4) "*prajāpatir akāmayata prajāyeya ...*" e TaiU (II.6.1) "*so 'kāmayata, bahu syām prajāyeyeti ...*" e (II.7) "*... sad ajāyata/ tadātmānaṃ svayam akuruta ...*"; MaiU (II.6) "*prajāpatir vā eko 'gre 'tiṣṭhatsa nāramataikaḥ so 'tmānam abhidhyātāvā bahvīḥ prajā asṛjata*" (CHENET, 1998, VOL. 1: 42-46).

divertirsi (*līlā*), mette in piedi la struttura del mondo, la guarda per un attimo e poi annoiata di essa la rade al suolo senza alcuna ragione apparente;²² senza poi parlare dell'antichissima concezione di Dio come artista o artigiano celeste, direttamente connessa con la sua funzione illusionistica.²³

Ora, senza allontanarci troppo dalla nostra trattazione, abbiamo dei passaggi interessanti nel *Matsya Purāṇa* (MaP 167.13-67).

Il palcoscenico è oscuro, nebbioso, la scena dell'intervallo temporale che intercorre tra una manifestazione e l'altra. Ivi la Suprema Divinità, il *brahman*, in questo caso²⁴ Viṣṇu-Nārāyaṇa (SHARMA, Arvind, 2006: 115-116), in forma di cigno (*haṃsa*)²⁵ è disteso sulle acque diluviali che pervadono l'intero universo. In questa situazione il grande essere splendente (*mahādyuti*) generò le sedici classi di sacerdoti (*ṛtvik*). Il primo nato fu Brahmā, dalla sua bocca, dalle sue quattro braccia presero forma i quattro sacerdoti sacrificali e da altre membra i loro accoliti.²⁶ Egli, è il *vedapuruṣa* stesso, sul quale trovano fondamento i sacrifici (1-13).

²² Il BS (II.1.33) dichiara che il solo scopo per cui l'Essere Supremo diviene simile al mondo è per suo divertimento: "*lokavat tu līlākaivalyam*". Glossando il passo Ś afferma che la Divinità senza alcun motivo preciso (*prayojana*), ma per sua stessa natura tende esclusivamente a rallegrarsi e divertirsi. In effetti, questa ragione non si può trovare né con la logica, né indagando nelle scritture: "... *īśvarasyāpy anapekṣya kiṃcīt prayojanāntaram svabhāvād eva kevalam līlārūpā pravṛttir bhaviṣyati. na hīśvarasya prayojanāntaram nirūpyamāṇam nyāyataḥ śrutito vā saṃbhavati ...*" Seppure si possa trovare anche una qualche ragione per il divertimento degli uomini nel mondo, ciò non può essere spiegato per il Signore, che ha in Sé l'eterna soddisfazione di ogni brama (*nityatṛpti*) e ha già in Sé raggiunto ogni desiderio (*āptakāma*). Neppure si può relegare la manifestazione dell'universo a una mancanza d'azione (*apravṛtti*) o l'azione di un pazzo (*unmattapravṛtti*), poiché abbiamo i passaggi scritturali che riguardano la manifestazione e quelli concernenti l'onniscienza di Īśvara.

²³ È il caso di ricordare alcuni appellativi vedici del Principio generatore, quali: Tvaṣṭṛ (ṚV I.13.10, I.20.6, I.32.2, I.52.7, I.95.5, I.161.2, X.184.1; AVS V.25.5, VI.78.3, VI.92.1-3, VII.74.3; ŚB III.7.2.8; BṛU VI.4.21), Dhātṛ (ṚV X.184.1-2, X.190.3; AVS VII.17-18, 20), Vidhātṛ (ṚV VI.50.12), Savitṛ (ŚB XIII.2.7.12, XIII.8.3.3) e Viśvakarman (ṚV X.81.2-3, X.82.2; ŚB XIII.7.1 e seguenti) o Prajāpati (ṚV X.121.1; AVS XI.4.12; ŚB IV.5.7.2, VII.3.2, 14-15, XI.1.8.2; TaitB I.6.2.1; *Nirukta* X.43) stesso. Si vedano a questo proposito Zimmer (1993 [1946]: 31-34, 34-56, 56-60), Arvind Sharma (2006: 115-130) e Doniger (2005 [1984]: 123-175, 396-405).

²⁴ Diciamo in questo caso perché altrove è Brahmā che ha questo ruolo, ossia di manifestare la volizione dell'universo e, anche in quel frangente, la manifestazione non è che *saṃkalpamātra*. Si veda per esempio YV/MU III.55.47.

²⁵ Lo *haṃsa* è solitamente il veicolo (*vahāna*) di Brahmā e la sua controparte animale. Tuttavia in situazioni come quella descritta dal testo è sinonimo dello Spirito Assoluto che volando a pelo della superficie delle oscure acque della non-manifestazione depone l'uovo da cui sarà generato l'universo oppure, agitando le acque provoca l'inizio dell'attività. Il cigno, come vuole la tradizione indiana, ha in sé la capacità innata di dividere spontaneamente il latte dall'acqua quando questi siano mescolati (*nīrakṣīraviveka*). In questo caso è sinonimo del *paramātman* che dorme senza dormire, che è posato sulle acque senza toccarle, che osserva senza agire.

²⁶ Conosciamo i quattro sacerdoti principali: per il ṚV abbiamo "l'oblato", lo *hotṛ* con i suoi accoliti (altri sacerdoti sono il *maitravaruṇa*, l'*acchāvāk*, che invita le divinità alla libagione rituale, il *gravastut*, che loda le pietre preposte alla spremitura delle bevande sacrificali), che siede a nord della piattaforma sacrificale e, rivolgendosi a Oriente, cantilla delle invocazioni indirizzate agli dei, disponendo le offerte a essi destinate. Poi abbiamo l'*adhvaryu*, il sacrificatore, preposto allo YV a cui spetta il compito di

In questa situazione, il *Purāṇa* afferma che il ṛṣi senza età Mārkaṇḍeya, dall'aspetto di un eterno sedicenne, fu ingoiato (*gīrṇā*) da Viṣṇu. Nel suo stomaco che contiene l'universo, il saggio rimase per migliaia di anni peregrinando per ogni luogo sacro e ogni mondo, ogni città e guado sacro, ogni paese e ogni regno, dedicandosi ai sacrifici, alla ripetizione dei *mantra* e all'ascesi (13-16).

Col procedere delle ere la manifestazione termina. Dorme (*svapiti*) Viṣṇu sull'oceano primordiale (*ekārṇave*), dopo che ogni cosa è scomparsa e in lui si è reintegrata. Quando, a un certo momento, accade qualcosa di meraviglioso mentre Mārkaṇḍeya vaga per i mondi:

“*mārkaṇḍeyas tatas tasya śanair vaktrād vinisṛtaḥ/
sa niṣkrāman na cātmānaṃ jānīte devamāyayā// 17 //
niṣkramyāpy asya vadanāt ekārṇavam atho jagat/
sarvatas tamasācchannaṃ mārkaṇḍeyo 'nvaikṣata// 18 //
tasyotpannaṃ bhayaṃ tīvraṃ saṃśayaś cātmajīvite/
devadarśanasamhr̥ṣṭo vismayaṃ paramaṃ gataḥ// 19 //
cintayan jalamadhyastho mārkaṇḍeyo 'nvavaikṣata/
kintu syān mama cinteyaṃ mohaḥ svapno 'nubhūyate// 20 //
vyaktam anyatamobhāvas teṣāṃ saṃbhāvito mama/
na hīdṛśaṃ jagat kleśaṃ ayuktaṃ satyam arhati// 21 //
naṣṭacandrārkapavane naṣṭaparvatabhūtale/
katamaḥ syād ayaṃ loka iti cintām avasthitaḥ// 22 //
dadarśa cāpi puruṣaṃ svapantaṃ parvatopamam/
salile 'rddham atho magnaṃ jīmūtam iva sāgare// 23 //
jvalantam iva tejobhir goyuktam iva bhāskaram/
sārvaryāṃ jāgratam iva bhāsantaṃ svena tejasā// 24 //
devaṃ draṣṭum ihāyātaḥ ko bhavān iti vismayāt/
tathaiva sa munīḥ kukṣiṃ punar eva praveśitaḥ// 25 //*

apprestare l'area sacrificale ove si siede con i suoi accoliti (il *pratiprasthātṛ*, l'antepositore del recipiente contenente il latte, il *neṣṭṛ*, conduttore della moglie di chi offre il sacrificio, lo *yajamāna*; lo *unnetṛ*, versatore del *soma*) e con i secondari (lo *samitṛ*, acquietatore, che uccide la vittima sacrificale; il *vaikarṭṛ*, lo squartatore di essa e il *cāmasādhvaryu*, il quale maneggia i *cāmasā*, i recipienti quadrangolari del *soma*). Poi vi è il cantore dei *sāman*, l'*udgatṛ*, del SV, il cantore dell'*udgithā*, ossia la parte centrale e più importante dei canti, spesso identificata l'*omkāra*. Questo sacerdote con i suoi assistenti (il *prastotar*, preludiatore, che intona la pre-lode, *prastāva*, che apre il canto; *pratihārtar*, che si unisce al canto nel *pratihāra*, il momento corale e il *subrahmaṇya*, dal buon potere brahmanico, deputato al canto di specifici *mantra*), gira attorno alla piattaforma sacrificale, salmeggiando alcuni inni con caratteristiche melodie, cariche di potenza. Infine vi è il sacerdote dell'AV, il *brahman*, l'*antistes* del rito, deputato a seguirne l'andamento segnalando con il continuo mormorio dell'*omkāra* se l'esecuzione è impeccabile, intervenendo invece in caso di errori degli altri officianti con i necessari riti espiatori, che egli stesso esegue o di cui si occupano i suoi accoliti (il *brāhmaṇācchasin*, che recita dopo il *brahman*, l'*agnidh*, accenditore del fuoco e il *potar*, il purificatore del sacrificio) (PELLEGRINI, 2008: 113-115).

*saṃpraviṣṭaḥ punaḥ kuḥṣiṃ māṛkaṇḍeyo 'tivismayaḥ/
tathaiva ca punar bhūyo vijānān svapnadarśanam// 26 //
sa tathaiva yathā pūrvam yo dharām aṭate purā/
punyatīrthajalopetaṃ vividhāny āśramāṇi ca// 27 //
kratubhir jamānāṃś samāptavaradaḥṣiṇān/
apaśyad daivakuḥṣisthān śataśodvijān// 28 //
sadvṛttam āsthitāḥ sarve varṇābrāhmaṇapūrvakāḥ/
catvāraś cāśramāḥ samba yathoddiṣṭā mayā tava// 29 //
evaṃ varṣasataṃ sāgraṃ māṛkaṇḍeyasya dhīmataḥ/
carataḥ pṛthivīm sarvām na kuḥṣyantaḥ samikṣitaḥ// 30 //”*

“... In seguito lentamente Mārkaṇḍeya uscì dalla sua bocca. Questi per la potenza della divinità, uscendo non riconobbe neanche sé stesso (17). Dopo essere uscito dalla sua bocca, Mārkaṇḍeya scorse l’unico oceano e l’universo coperti da ogni parte dalla tenebra (18). Di lui s’impossessò una tremenda paura e il dubbio a proposito della propria vita. Rapito dalla visione divina fu colto da grande stupore (19). Mārkaṇḍeya, che stando in mezzo all’acqua stava riflettendo, considerò: ‘Ma che cosa sarà questo mio pensiero, sto vivendo un’allucinazione o un sogno? (20). Forse io ho dato un’origine percepibile a una tra queste entità; non di certo un tale universo, afflitto e illogico può essere vero (21). Il sole, la luna e il vento sono distrutti, finiti i monti e la terra: qual è questo mondo?’ Così fu immerso nella preoccupazione (22). Poi vide un essere dormiente, simile a un monte, mezzo sommerso, come una nuvola sul mare (23), che splendeva di luci, come il sole dotato di raggi e per il proprio ardore brillante era come fosse stato sveglio durante la notte (24). Per vedere la divinità venne vicino e con meraviglia [chiese] ‘Chi è Lei?’. E così nuovamente quel saggio silenzioso penetrò nello stomaco [del Dio] (25). Rientrato di nuovo nello stomaco, Mārkaṇḍeya, oltremodo meravigliato, riconobbe ancor di più quella come la visione di un sogno (26). Egli, poi, come in precedenza vagò per la terra dotata di guadi sacri e acque benedette, nonché di svariati eremitaggi (27). Vide sacrificatori di rituali che già avevano consegnato i doni e i pagamenti per i riti e sacerdoti che stavano all’interno dello stomaco e centinaia di due volte nati (28). Intenti nella condotta pia erano tutti i *brāhmaṇa* [nati] nella casta e i quattro stadi di vita erano corretti, come da me ti era stato insegnato (29).²⁷ Così anche dopo Mārkaṇḍeya continuò a vagare per l’intera terra per cento anni e oltre, ma non vide la fine dello stomaco (30) ...”

²⁷ Si tenga qui presente che la narrazione sta avvenendo per bocca dell’*avatāra* Matsya, che come era già accaduto al momento del diluvio, sta narrando a Manu l’episodio di qui sopra.

Ovviamente questa prima parte della narrazione è un'allegoria che indica come durante il riposo dell'universo ogni cosa sia reintegrata nella divinità. In ogni modo, la scena è del tutto peculiare. Il venerando saggio, a cui Śiva stesso aveva donato una vita senza fine, vaga libero per l'universo. Vagabondando egli ha come sola meta i luoghi sacri e per caso si trova all'improvviso di fronte a un paesaggio, una scena mai vista prima nella sua lunga vita. Dapprima sbigottito e impaurito si chiede cosa sia successo al mondo che conosceva, che genere di visione o pensiero avessi innanzi.²⁸ Era quello rispondente al vero o un sogno, oppure un'allucinazione. In questo caso molte sarebbero le considerazioni rispetto allo *status* ontologico del vero e dell'illusorio, però le lasciamo ai capitoli seguenti. Certamente abbiamo qui di fronte due realtà contrastanti, una nota e apparentemente solida e ben organizzata, un'altra ignota e assolutamente priva di appigli e punti di riferimento. Questo è effettivamente il punto di vista dell'essere comune, ordinario, legato ai parametri della dualità (ZIMMER, 1993 [1946]: 42-49). Però Mārkaṇḍeya è davvero vittima di un tale errore? Un saggio plurimillenario, figlio di saggi e istruito da Śiva, può davvero essere terrorizzato come un uomo ignorante di fronte all'oscurità "principiale"? È forse altrove il senso implicito della prima parte del mito?

Sarà facile rammentare il verso della *Bhagavad Gītā* (BG II.69):

“*yā niśā sarvabhūtānāṃ tasyāṃ jāgarti saṃyamī/
yasyāṃ jāgrati bhūtāni sā niśā paśyato muneh//*”

“Quella ch'è notte per tutti gli esseri, in essa veglia l'uomo ben domo, lì dove vegliano gli esseri, quella è notte per il saggio silenzioso che vede.”

Riprendiamo con un altro quesito. Come si affaccia il *sādhaka*, lo *yogin* alla visione totale (*sarvasvadarśana*). Sebbene sia ormai penetrato in uno stato superiore, né è immediatamente consapevole? Oppure necessita, come potremmo affermare in modo colloquiale, di stabilire una certa “confidenza” con quella condizione?

²⁸ Si confronti con *Māṇḍūkya Kārikā* (III.39), in cui quei sedicenti *yogin* che si dedicano alla dualità, sono enormemente atterriti di fronte all'abisso non duale, che pure è l'unica, pura e totale assenza di timore (BṛU IV.2.4, IV.5.14-19): “*asparśayogo vai nāma durdarśaḥ sarvayogibhiḥ/ yogino bibhyati hy asmād abhaye bhayadarśinaḥ//*”, “Questo *yoga* il cui nome è disciplina priva di contatto [con l'alterità], è difficile da realizzare da parte di tutti gli *yogin*. Sebbene esso sia l'assenza di paura, gli *yogin* che vedono la paura [= la dualità] lo temono.”

Proponiamo alcuni passaggi dal già ricordato *Jñanakhaṇḍa* del *Tripurārahasya* (IX.39b-54). Questi s'inseriscono nella bellissima storia del re Hemacūḍa e della sua saggia moglie Hemalekhā, dalla quale egli prende insegnamenti spirituali. Dopo l'ennesimo *upadeśa*, il sovrano si rinchiude in sé e ha questo tipo d'esperienza, del quale non si capacita e ha bisogno nuovamente delle spiegazioni della moglie:

*“athāpaśyad andhakāraṃ gāḍhaṃ tat kṣaṇamātrataḥ/
 idaṃ mamātmano rūpam iti niścitamānasaḥ// 40 //*
*prahaṛṣam atulaṃ lebhe cātha bhūyo vyacintayat/
 nūnaṃ punaḥ prapaśyāmīty evaṃ cittaṃ rurodha vai// 41 //*
*cañcalaṃ haṭhayogena niruddhaṃ samvaikṣata/
 tejahpuñjamaṇādyantaṃ bhāsvaram kṣaṇamātrataḥ// 42 //*
*prabuddhaś cintayāmāsa kim etad iti vismitaḥ/
 aho paśyāmi vividhaṃ kim ātmānaṃ kathaṃ tv idam// 43 //*
*bhūyaḥ paśyāmi evaṃ rurodha svamanas tadā/
 vilīnaṃ nidrayā cittaṃ babhau cirataraṃ dṛḍham// 44 //*
*tatrāpaśyat svapnajālaṃ vicitrānekadarśanam/
 atha prabuddho 'tyantaṃ vai cintāṃ prāpa mahattarām// 45 //*
*kim ahaṃ nidrayācchannaḥ svapnān samavalokayam/
 tamas tejaś cāpi dṛṣṭam aho svapnātmakaṃ bhavet// 46 //*
*svapnas tu mānasollāsas tadetaṃ varjaye katham/
 bhūyo nigṛhya paśyāmīty evaṃ nicitya vai dṛḍham// 47 //*
*rurodha cittaṃ tu haṭhāt tad eyad abhavat sthiram/
 tadānandasamudrāntar nimagna iva so 'bhavat// 48 //*
*punaś cittapracalanāt prabuddho 'bhavad añjasā/
 kim eṣa me 'bhavat svapnaś cāthavā cittavibhramaḥ// 49 //*
*āhisvit satya eṣa syād avicintyaṃ vibhāti me/
 nānvabhūvaṃ kiṃcid api sukham āptaṃ kathaṃ mayā// 50 //*
*aho 'sya sukhaśāsya tulyaṃ nāsty atra kiṃcana/
 ahaṃ susuptavan mūḍhaḥ katham etat sukhaṃ sthiram// 51 //*
*nātra hetuṃ kiṃcid api lakṣaye tat kathaṃ bhavet/
 ātmāvagamaṇāyāhaṃ pravṛtto 'py adya nāvidam// 52 //*
*ātmānam anyac cānyac ca paśyāmi kim idaṃ bhavet/
 prakāśo vāndhakāro vā sukhaṃ vānyad athāpi vā// 53 //*
*ātmā bhaven mama tathā kramikaitat svarūpakaḥ/
 nāntam emy atra bhūyastāṃ pṛcchāmi viduṣiṃ priyām// 54 //*

“... Di seguito scorse una densa tenebra e quello solamente un attimo, [ed egli] con la mente convinta [pensò]: ‘Questa è la natura propria del mio Sé’ (40). Attinse una gioia incomparabile e di nuovo rifletté: ‘Certamente rivedrò ancora [quella visione]!’ e, in tal modo arrestò la mente (41) instabile, con la disciplina ostinata. Fermata [quella], per un solo istante percepì una massa di fulgore senza inizio o fine, splendente (42). Ridestatosi, pensò meravigliato: ‘Che cos’era quella cosa? Oh, come posso scorgere il Sé di forme così varie?’²⁹ Com’è possibile ciò’ (43). [Lo] vedrò ancora!’ Così in quel momento arrestò la sua mente. Assorbita la sua mente dal sonno, ferma risplendette per una durata più lunga (44). Lì scorse un crogiuolo di sogni con la visione di molteplici meraviglie. In seguito, svegliatosi piombò in un’estrema preoccupazione sempre maggiore (45): ‘Io, avvolto dal sonno, che genere di sogni stavo scorgendo? Oh, forse anche la tenebra e la luce che ho visto sono di matrice onirica (46). Ma il sogno è un bagliore della mente, come allora posso evitarlo? Avendo domato di nuovo i sensi lo rivedrò.’ Avendo così tenacemente deciso (47) fermò la mente con lo sforzo e allora essa divenne stabile. Egli era come immerso in un oceano di beatitudine (48), ma per l’agitazione della mente, improvvisamente si ridestò ancora: ‘Cos’è questo che mi è accaduto, è un sogno oppure un’illusione della mente (49), o che forse questa sia verità? A me pare inconcepibile, io non percepivo alcunché; come ho attinto una tale felicità? (50) Oh, nulla vi è qui eguale alla minima parte della gioia derivante da quello! Io ero inerte come qualcuno che sia profondamente assopito: come si è verificata una tale felicità? (51) Non vedo, a questo proposito, la minima ragione di come ciò possa essere [accaduto]. Io, pur impegnato per comprendere il Sé, oggi non l’ho riconosciuto (52). Colgo il Sé in un modo e poi ancora altrimenti: che cosa sarà ciò? Luce o tenebra, oppure felicità o ancora qualcos’altro? (53) O forse il mio Sé è una siffatta successione, tale è la sua natura? Non ne giungo al termine! Interrogherò nuovamente lei, la mia cara che è sapiente (54)’ ...”

Qui il re cerca di interpretare con i mezzi dello stato ordinario quella serie di esperienze che ha vissuto. Analizzando la condizione ultima (*caramāvasthā*), o quegli stadi transitori che in breve conducono a essa, sembra che i rapporti della normale realtà fenomenica si ribaltino (FALK, 1986: 171). Ciò che sembrava solido

²⁹ Il commento di Śrīnivāsa fa riferimento all’opposizione tra le due visioni: la forma oscura percepita nella prima e quella splendente della seconda: “*etat tamas tejaś ca idaṃ viruddharūpatvam ātmanah katham iti vismitah.*”

e duraturo, appare effimero e vano, ciò che splendeva diviene oscuro e viceversa: “... la notte è giorno e il giorno notte ...” Quella realtà che all’interno di Viṣṇu, *māyāvin* per eccellenza, addormentava il saggio, non era che un sogno della Divinità Suprema. L’Essere Supremo, splendente di luce propria, l’unica e ultima Realtà (*paramatattva*), serenamente assiso sulle acque diluviali, immerso nella notte delle notti, sembra un sogno al saggio, un miraggio, un portento che mai ha contemplato prima.

Sia Mārkaṇḍeya, sia Hemacūḍa, hanno delle visioni molto simili: prima la tenebra, poi una massa di luce. Entrambi sono prima sconvolti, poi si chiedono quanto quell’esperienza rispondesse a verità. Hanno entrambi, in modalità diverse beninteso, bisogno di entrare e uscire ancora da quello spettacolo, di penetrarvi più profondamente. Lo *yogin* che all’inizio del suo percorso spirituale si affaccia all’abissale profondità interiore, non comprende immediatamente quanto vede, ne è confuso, spaventato, ha bisogno di tornarvi.

Mārkaṇḍeya ha di fronte a sé Viṣṇu fulgido e oscuro, vegliante e dormiente, unico *locus* atto all’acquietamento di ogni contrasto. Lo vede così meraviglioso e il suo cuore si pacifica, cosicché trova il coraggio di avvicinarsi e chiedergli chi fosse. Hemacūḍa dopo vari tentativi ha visioni sempre più lunghe e stabili, che comunque lo conducono a una confusione più profonda. Pur tornando sempre alla coscienza ordinaria, s’interroga ripetutamente sulla natura della sua visione. Ha infine bisogno di chiarimenti da parte della sua sposa-maestro. I chiarimenti arriveranno anche per Mārkaṇḍeya, ma nella seconda parte del mito, che qui sotto traduciamo. Comunque ambedue arriveranno alla meta del loro percorso. Noi seguiremo Mārkaṇḍeya, nella fattispecie, al quale Viṣṇu stesso si rivelerà nella sua totalità.

Prima di procedere con la traduzione, proponiamo un’ultima interpretazione. Dentro a Viṣṇu che sta sognando, all’interno del suo stomaco, ovvero nel contenitore delle possibilità formali e informali della manifestazione, è in scena una realtà mentale, quasi apparente (*prātibhāsika*), che per lungo tempo il saggio considera effettiva e stabile.³⁰ Mārkaṇḍeya in questo caso incarna l’ago della bilancia, il punto di vista relativo della realtà empirica (*vyāvahārika*), che ha confidenza solo con ciò che appare di fronte, non con ciò

³⁰ Si veda ChU VIII.12.3, ove mentre si sogna sparisce il mondo esterno. In questo caso è una sottolineatura del fatto che il mondo esiste solo all’interno dello stomaco di Viṣṇu e non è altro che un sogno.

che trascende quella visione. Fuori da quella finzione, al di là del sogno, c'è la realtà vera, ultima, indivisa (*pāramārthika*), ove un principio metafisico eterno e immoto sembra dormire agli occhi di un uomo, ma sta invero al di là di sonno, sogno e veglia, nella condizione di *turīya*, incomprensibile all'ignorante che dall'esterno la scruta. Unica fonte di luce nell'oscurità del sogno o del sonno dell'ignoranza è il Sé, l'*ātman*, Viṣṇu, il *paramātman*, auto-luminoso (*svayaṃprakāśa*), che con lo spegnersi d'ogni altra luce è l'ultimo faro, luce delle luci,³¹ immobile osservatore d'ogni cosa. Vediamo ora cosa succede a Mārkaṇḍeya quando, dopo la prima visione del Supremo, ritornato a vivere una vita ordinaria per lunghissimo tempo, si ritrova di nuovo al cospetto di Viṣṇu, o se si preferisce, del proprio Sé:

“*tataḥ kadācid atha vai punar vaktrād vinisṛtaḥ/
guptaṃ nyagrodhasākḥyāṃ bālam ekaṃ niraiḥṣata// 31 //
tathavekārṇavajale nīhāreṇāvṛtāmbare/
avyagraḥ krīḍate loka sarvabhūtavivarjite// 32 //
sa munir vismayāviṣṭaḥ kautūhalasamanvitaḥ/
bālam ādityasaṃkāsaṃ nāsaknod abhivīkṣitum// 33 //
sa cintayaṃs tathaikānte sthitvā salilasannidhau/
pūrvadrṣṭam idaṃ manye śaṃkito devamāyayā// 34 //
aḡāḍhasalile tasmin mārkaṇḍeyaḥ suvismayaḥ/
plavaṃs tathārttim āgamat bhayāt santrastalocanaḥ// 35 //
sa tasmai bhagavān āha svāgataṃ bālayogogavān/
vabhāṣe meghatulyena svareṇa puruṣottamaḥ// 36 //
mā bhair vatsa na bhetavyam ihaivāyāhi me 'ntikam/
mārkaṇḍeyo munis tv āha bālaṃ taṃ śramapīḍitaḥ// 37 //
mārkaṇḍeya uvāca/
ko mām nāmnā kīrtayati tapaḥ paribhavan mama/
divyaṃ varṣasahasrākhyam dharṣayann evam eva yaḥ// 38 //
na hy eṣa va samāc ro deveṣv api mamocitaḥ/
mām brahmāpi hi deveśo dīrghāyur iti bhāṣate// 39 //
kas tapo ghoram āsādyā mām adya tyaktajīvitaḥ/
mārkaṇḍeyeti mām uktvā mṛtyum īkṣitum arhati// 40 //
evam ābhāṣya taṃ krodhān mārkaṇḍeyo mahāmuniḥ/
tathaiva bhagavān bhūyo babhāṣe madhusūdanaḥ// 41 //*

³¹ Si vedano BṛU IV.3.9, e BG XIII.18: “*jyotiṣām api taj jyotiḥ ...*”; MuU II.2.9: “*jyotiṣām jyotis tad yad ātmavido viduḥ ...*”.

bhagavān uvāca/
 ahaṃ te janako vatsa hr̥ṣīkeśaḥ pitā guruḥ/
 āyuhpradātā paurāṇaḥ kiṃ mām tvam nopasarpasi// 42 //
 mām putrakāmaḥ prathamam pitā te 'ṃgiraso munih/
 pūrvam ārādhayāmāsa tapas tīvram samāsritah// 43 //
 tatas tvām ghoratapasā prāvṛṇod amitaujasam/
 uktavān aham ātmastham maharṣim amitaujasam// 44 //
 kaḥ samutsahate cānyo yo na bhūtātmakāmajaḥ/
 draṣṭum ekārṇavagataḥ krīḍantaḥ yogavartmanā// 45 //
 tataḥ prahr̥ṣṭavadano vismayotphullalocanaḥ/
 mūrdhni baddhāñjalipuṭo mārkaṇḍeyo mahātapāḥ// 46 //
 nāmagotre tataḥ procya dīrghāyur lokapūjitaḥ/
 tasmai bhagavate bhaktyā namaskāram athākarot// 47 //
 mārkaṇḍeya uvāca/
 iccheyam tattvato māyām imām jñātum tavānagha/
 yadekārṇavamadhyasthaḥ śeṣe tvam bālarūpavān// 48 //
 kiṃ samjñāś caiva bhavagan loke vijñāyase prabho/
 tarkaye tvām mahātmānam ko hy anyah sthātum arhati// 49 //
 śrībhagavān uvāca/
 aham nārāyaṇo brahman sarvabhūḥ sarvanāśanaḥ/
 aham sahasraśrīrākhyair yah padair abhisamjñitaḥ// 50 //
 ādityavarṇaḥ puruṣo makhe brahmamayo makhaḥ/
 aham agnir havyavāho yādasām patir avyayaḥ// 51 //...//³²
 aham caiva sarid divyā kṣīrodaś ca mahārṇaḥ/
 yat tat satyam ca paramam aham ekaḥ prajāpatiḥ// 55 //...//³³
 aham bhūtasya bhavyasya vartamānasya sambhavaḥ/
 yat kiṃcit paśyase vipra yac chr̥ṇoṣi ca kiṃcana// 60 //
 yallope cānubhavasi tat sarvam mām anusmara/
 viśvam sṛṣṭam mayā pūrvam sṛjyam cādyāpi paśya mām// 61 //
 yuge yuge ca saksyāmi mārkaṇḍeyākhilaṃ jagat/
 tad etad akhilaṃ sarvam mārkaṇḍeyāvadhāraya// 62 //

³² Non ci pare il caso di proporre tutti i versi qui elencati, ma solo una loro selezione, con particolari attinenti alla trattazione da noi svolta. Comunque li diamo qui di seguito: “*aham indrapade śakro varṣānām parivatsarah/ aham yogī yugāntāvarta eva ca// 52 // aham sarvāni satvāni daivatāny akhilāni tu/ bhujamgānām aham śeṣo tārksyo vai sarvapakṣiṇām// 53 // kṛtāntaḥ sarvabhūtānām viśveṣām kālasamjñitaḥ/ aham dharmas tapaś cāham sarvāśramanivāsinām// 54 //*”.

³³ “*aham sāmkyam aham yogo 'py aham tat param padam/ aham ijjā kriyā cāham aham vidyādhipaḥ smṛtaḥ// 56 // aham jyotir aham vāyur aham bhūmir aham nabhaḥ/ aham āpaḥ samudrās ca nakṣatrāni diśodaśa// 57 // aham varṣam aham somaḥ parjanya 'ham aham raviḥ/ kṣīrodasāgare cāham samudre vadavāmukhaḥ// 58 // vahniḥ samvartako bhūtvā pibams toyamayaḥ haviḥ/ aham purāṇaḥ paramam tathaivāham parāyaṇam// 59 //*”

*śúśrūsur mama dharmās ca kuṣṣau cara sukhaṃ mama/
mama brahmā śarīrastho devaiś ca ṛṣibhiḥ saha// 63 //...//”³⁴*

“... In seguito questi, una volta di nuovo fuoriuscì dalla bocca e scorse un fanciullo nascosto sul ramo di un albero *nyagrodha* (*Ficus Indica* o *Ficus Bengalensis*)³⁵ (31). Così nell’acqua dell’oceano primordiale, il cui cielo sovrastante era avvolto dalla nebbia, quello tranquillo giocava in quel mondo privo di ogni essere vivente (32). Quel saggio, colto da meraviglia, provvisto di curiosità, non riusciva a fissare quel bimbo dallo stesso splendore del sole (33). In tal modo, stando in disparte nelle vicinanze dell’acqua, egli riflettendo [pensava tra sé e sé]: ‘Io ho visto ciò in precedenza, ma sono confuso dalla potenza della divinità!’ (34). Mārkaṇḍeya, alquanto stupito, stando a galla in quell’acqua insondabile, così affranto e con gli occhi atterriti dalla paura [lo] approcciò (35). Quel glorioso Signore gli disse: ‘Benvenuto fanciullo dotato di disciplina!’ Così parlò il migliore tra gli esseri (*puruṣottama*) con una voce simile a una nube [tonante] (36). ‘Non temere, o figlio! Non aver paura, viene qui vicino a me!’ A quel fanciullo rispose l’affaticato saggio Mārkaṇḍeya (37). Mārkaṇḍeya disse: ‘Chi mi chiama per nome, disonorando la mia ascesi?’³⁶ Chi, così ha una tale impudenza con [me] dall’età di mille anni divini? (38). Non di certo questa è una buona condotta per voi e che degna di me, anche se foste divinità; anche invero Brahmā, il signore degli dei, mi chiama ‘O longevo’ (39). Chi oggi, rinunciando alla vita, s’approccia a me dall’ardore tremendo, chiamandomi ‘Mārkaṇḍeya’ e vuole vedere la morte? (40)’. Dopo che il grande saggio Mārkaṇḍeya aveva così parlato a quello per via dell’ira, di nuovo parlò il Signore uccisore del demone Madhu (Madhusūdana) (41). Il Signore disse: ‘O figlio, io sono il tuo genitore! Io sono Hṛṣikeśa, il padre, il maestro. Colui che dona la durata della vita,³⁷ l’antico, perché non ti avvicini a me? (42). In principio, tuo padre, il saggio Aṅgīrasa, desideroso di un figlio, impegnato in una tremenda ascesi onorò me per primo (43). In seguito, grazie alla terribile austerità, scelse come dono te dall’incommensurabile ardore.’ Io dissi al grande veggente dall’incommensurabile ardore, che stava raccolto in sé (44): ‘Chi altro, in virtù della via yogica, è in grado di vedermi sull’oceano primordiale mentre gioco, se

³⁴ “*vyaktam avyaktayogaṃ mām avagacchāsuraadvīṣaṃ/ aham ekākṣaro mantras tryakṣaraś caiva tārahaḥ// 64 // paras trivargād oṃkāras trivargārthanidarśanaḥ/ evaṃ ādipurāṇeśo vadann eva mahāmatih// 65 // vaktram āhṛtavān āśu mārkaṇḍeyaṃ mahāmuniṃ/ tato bhagavataḥ kuṣṣiṃ praviṣṭo munisattamaḥ// 66 //”.*

³⁵ È il famoso albero che “cresce verso il basso”, ossia le cui radici vanno dall’alto al basso, chiamato anche *vaṭa* e *baniano*.

³⁶ Tutt’oggi è costume in India non chiamare per nome le persone che godono di stima e rispetto sia nella società sia in famiglia, bensì sarebbero da indirizzare con un titolo onorifico.

³⁷ Si fa qui riferimento ad alcune versioni marcatamente *vaiṣṇava* del mito di Mārkaṇḍeya, in cui il saggio ottiene il dono di lunga vita da Viṣṇu e non da Śiva: *Narasimha Purāṇa* (7-8), BhP (XII.8).

non chi è figlio del Sé incarnato³⁸ stesso (45).’ Poi, col volto raggianti di gioia, gli occhi sbarrati per la meraviglia, Mārkaṇḍeya dalla grande asceti, chiusi i palmi delle mani sulla fronte (46), dopo aver pronunciato il suo nome e il suo *gotra*,³⁹ il longevo venerato dal mondo, con devozione rese omaggio al Signore glorioso (47). Mārkaṇḍeya disse: ‘O senza macchia, questo è il mio desiderio, ossia di conoscere secondo verità questa tua potenza d’illusione, cioè che tu sei assiso nel mezzo dell’oceano primordiale con un aspetto da fanciullo (48). O Signore, con quale appellativo sei conosciuto nel mondo, o potente? Ti considero un principio grandioso, chi altri può stare [così] (49).’ Il Glorioso Signore rispose:⁴⁰ ‘Io sono Nārāyaṇa, io sono il *brahman*, l’origine di tutto e la distruzione di ogni cosa; io sono chi è stato indicato come quello dalle mille teste e dai [mille] piedi (50),⁴¹ io sono l’essere dal colore del sole,⁴² nel sacrificio il sacrificio sostanziato di *brahman* (*brahmamaya*), io sono il fuoco che conduce le oblazioni, io il signore immutabile delle acque (*yādas*) (51) ... Io sono in verità il fiume divino [= Gaṅgā] io sono il grande oceano le cui acque sono latte (*kṣīroda*), ciò che la verità e il supremo io sono, l’unico signore delle creature (55) ...⁴³ Io sono l’origine del passato, del futuro e del presente, tutto ciò che, o saggio, vedi e quanto senti (60). Ciò che esperisci nel mondo, ricorda tutto ciò come fossi io. Io, in principio, ho generato l’universo e anche oggi guarda me come ciò che è da generare (61). Era dopo era, o Mārkaṇḍeya, sono testimone dell’intero mondo, per cui, o Mārkaṇḍeya, comprendi tutto questo (62). Sii desideroso di udire le mie virtù, entra felicemente nel mio ventre, Brahmā, insieme alle divinità e ai veggenti, sta nel mio corpo (63).’ ...⁴⁴”

³⁸ Uno dei nomi di Viṣṇu che appare nel *Viṣṇusahasranāmastotra* (14) (MhB *Anuśāsana Parvan* 149.1-142 [135 nell’edizione critica di Poona]). Ś glossa il nome intendendolo come il Sé di tutti gli esseri, il controllore interiore: “*bhūtānām ātmā antaryāmī. ‘eṣa ta ātmā antaryāmy amṛtaḥ’ [BṛU III.7.3] iti śruteḥ.*”

³⁹ Il *gotra* è quella comune discendenza dai ṛṣi ancestrali che accomuna in senso endogamico gruppi brāhmaṇici e spartiacque che segnala l’impossibilità di prendere come moglie una donna dello stesso gruppo.

⁴⁰ Questa serie di nomi ricorda da vicino anche BG X.20-42.

⁴¹ Ovvio è il richiamo a essere il soggetto cantato degli inni vedici, quali il *Puruṣasūkta* (ṚV X.90.1).

⁴² Si vedano ŚVU III.8, BG VIII.9, ṚV *Khilasūkta* (*Śrīsūkta*) V.87.10.

⁴³ Di nuovo saltiamo alcuni versi (56-59) suggestivi, ma non estremamente utili alla nostra disamina. Si riferiscono a Nārāyaṇa indicandolo come ogni elemento singolo e come l’insieme di essi, il Sāṃkhya, lo Yoga, il sacrificio, l’azione sacrificale, la divinità della sapienza, la luce, l’oceano, le stelle, le dieci direzioni dello spazio, l’anno, Soma, Parjanya, il sole, il fuoco di fine ciclo, l’antico, il rifugio sommo degli esseri, l’oblazione sacrificale.

⁴⁴ Anche qui passiamo sopra ad alcuni versi (64-66) comunque interessanti, secondo i quali Viṣṇu è sia lo *yoga vyakta*, esplicito, manifesto, esteriore, sia lo *yoga avyakta*, implicito, interiore, il monosillabo *om*, il *mantra* liberatore (*tāraka*) di tre sillabe, il supremo, i tre primi fini dell’uomo, cioè *dharma*, *artha* e *kāma*, nonché la liberazione stessa.

Infine Viṣṇu, dopo quest'insegnamento riprese in sé Mārkaṇḍeya ingoiandolo ancora (66). Il saggio condusse una vita beata, oramai libero, senza turbamenti, col cuore ebbro di beatitudine divina (SHARMA, Arvind, 2006: 116-123).

In questa seconda parte del mito, Mārkaṇḍeya, come Hemacūḍa, ha un secondo genere di approccio alla divinità, differente da quanto gli era accaduto in precedenza. Scorge un fanciullo sereno e senza tempo, dal fulgore incontrollabile, che egli non riesce a contemplare per quanto lo desidera. Nel vate sono ancora presenti delle impurità, dovute alla sua posizione privilegiata tra gli esseri dell'universo intero, per cui, quando il bimbo lo chiama direttamente per nome, senza attribuirgli alcun onore, Mārkaṇḍeya monta su tutte le furie. Però, la voce pacata ma ferma e tonante del fanciullo gli spiega come stanno le cose, lo calma e lo mette nella giusta disposizione per l'insegnamento.⁴⁵ Viṣṇu gli insegna l'identità degli opposti nell'unico principio che ne è la scaturigine, il sostegno e il luogo di ristoro, per cui oscurità e luce sono entrambi aspetti del Supremo, la differenza sta solo nella prospettiva da cui li si osserva.

Ma come continua la sua vita Mārkaṇḍeya. Il MaP (167.67) aggiunge:

*“sa tasmin sukham ekānte śusrūṣur haṃsam avyayam/
yo 'ham eva vividhatanuṃ pariśrito mahārṇave vyapagatacandrabhāskare/
śanaís caran prabhur api haṃsasamjñito 'srjaṃ jagadvirahitakālaparyaye// 67 //”*

“... Questi [=Mārkaṇḍeya] in quello [stomaco], in un luogo appartato, [fu] desideroso di udire l'*haṃsa* imperituro. Mentre io, situato in corpi molteplici muovendomi lentamente nel grande oceano da cui sono assenti la luna e il sole, io sono anche il Signore chiamato *Haṃsa*, forgiai l'universo [e sono] nel ciclo del tempo che ne è privo (67).”

Da queste righe, certamente non senza zone d'ombra, sembra che Nārāyaṇa in forma di *Haṃsa*, di cigno, conceda l'insegnamento *haṃsa* a Mārkaṇḍeya. È nozione ben nota nel panorama indiano la scomposizione del termine *haṃsa* in due sezioni: *ham* e *sa*. Questa formula sarebbe costantemente

⁴⁵ La giusta modalità è spiegata come *upasādanavidhi*, “l'ingiunzione relativa all'approccio”, ovviamente al maestro. Si veda BG IV.34 e MuU I.2.12.

ripetuta a ogni respiro dalle anime individuali che, inspirando ripetono “ham” ed espirando “sa”. Esse hanno di fronte a sé la costante formula d’identità col Supremo, ma non se ne rendono conto. La loro consapevolezza di *haṃsa* è sopita. Il maestro vivifica questo insegnamento, ammaestrando l’allievo sul come renderlo effettivo e ribaltando l’ordine di *haṃsa* in *sa* e *ham*. Chiunque abbia una benché minima cognizione di sanscrito comprende i due termini come “*saḥ*”, “quello, egli” il pronome dimostrativo al maschile e il pronome personale “*aham*”, “io”, che in seguito al *saṃdhi* divengono un unico suono armonioso “*so ’ham*”, “Quello io sono” (ZIMMER, 1993 [1946]: 52-54).

Sebbene questa formula non possa dirsi propriamente un *mahāvākya* vedāntico, ne ha tuttavia tutte le caratteristiche. Innanzitutto, la fonte testuale più nota della formula è la *Īśa Upaniṣad* (16), che però è un passo tradizionalmente commentato come appartenente al contesto dell’*upāsana*. In ogni modo, pare proprio che Viṣṇu, la Suprema divinità, insegni a Mārkaṇḍeya il modo di uscire dalle strette maglie empiriche in cui era prigioniero, mostrandogli la via per trascendere ogni contrasto e differenza, sublimandoli nell’identità. Oltre alle illustrazioni di luce e tenebra egli fornisce anche la formula più efficace a compiere questa introspezione.

Mārkaṇḍeya, pur uscito dallo stomaco del Dio, è in verità profondamente assorto dentro di sé, di fronte alla vera essenza della divinità. Egli sta dopo aver udito l’insegnamento (*śravaṇa*) e sta cercando di privarlo da ogni contraddizione interna (*manana*).

L’insegnamento *haṃsa* pone in una posizione di omogeneità ed equivalenza (*sāmānādhikarānya*) i significati letterali (*abhidheya*) del termine “*aham*”, “io”, ossia Mārkaṇḍeya nel suo stato ordinario, legato a un preciso momento, a un preciso luogo e a un preciso aggregato psico-fisico. Dall’altra parte vi è il termine “*saḥ*”, con tutt’altro significato letterale: indica “Quello”, la divinità onnisciente, onnipotente, onnipresente e onnipervadente. Abbiamo dunque di nuovo a confronto la realtà empirica di Mārkaṇḍeya e quella assoluta di Nārāyaṇa, inconciliabili se considerati i loro significati primari. Quando poi, come vuole la tradizione vedāntica per i *mahāvākya*, i due significati letterali non possano fondersi per evidente incompatibilità di nature (*tātpāryānupapatti*), immediatamente interviene la potenza d’implicazione (*lakṣaṇā*), che in questo caso è capace di mantenere una parte del significato della frase “*so ’ham*” e di

eliminarne un'altra (*jahadajahallakṣaṇā/ bhāgatyāgalakṣaṇā*). Il significato implicato (*lakṣyārtha*) sarà dunque direttamente teso a cogliere il senso profondo della frase, eliminando i contrasti superficiali. *Aham* sarà appunto l'essenza stessa di Mārkaṇḍeya, il suo puro *ātman*, purgato da tutte le sovrapposizioni di luogo, tempo, circostanza e da ogni sovrapposizione psico-fisica; anche “*saḥ*” sarà liberato dalle condizioni limitanti, per quanto infinitamente superiori rispetto a quelle individuali, di onniscienza, onnipotenza e quant'altro, per giungere alla purezza priva di qualificazioni propria del *paramātman*. Così, dopo una lunga frequentazione dell'*upadeśa*, oramai cristallino, ciò che rimane delle due entità mondate da ogni distinzione è pronto a fondersi come acqua mescolata nell'acqua, permettendo all'*haṃsa* di essere ciò che è sempre stato: *paramahaṃsa*.⁴⁶

Queste considerazioni proposte a titolo del tutto personale e interpretativo, si collegheranno con quelle espresse nella conclusione e riguardanti l'importanza della dottrina delle *avasthā*, e in special modo del sogno nella realizzazione vedāntica, in quanto si vedrà che il sogno è *in primis* il campo privilegiato in cui l'uomo può scorgere la natura auto luminosa di *ātman* (BSŚB III.2.1-6, BṛUB ad IV.3.9).

Qui la digressione aveva lo scopo, mediante la valutazione e interpretazione di un mito abbastanza noto, di fornire una lettura del celebre sonno o sogno della divinità.

Tornando invece a un ultimo pensiero rispetto a questo cappello introduttivo, non solo per questo capitolo, ma pure per tutti i prossimi, pare appropriato fornire un breve esame della natura propria del sogno in generale. Quali siano le sue cause (*kāraṇa*), quella materiale (*upādāna*) ed efficiente (*nimitta*); quale sia l'operazione o la causa intermedia (*vyāpāra*) capace di generarlo; su cosa si sostenga (*adhiṣṭhāna*)⁴⁷ e se esiste o meno una definizione, per quanto possibile, che possa essere accettata dai vari *darśana*.

⁴⁶ Va da sé che in queste poche righe è riassunto l'insegnamento dell'Advaita riguardo alla realizzazione dell'Assoluto mediante le grandi sentenze upaniṣadiche. Inutile proporre una fonte testuale precisa, perché innumerevoli sono quelle in cui si possono trovare informazioni sull'intero processo. Comunque molto efficace ai fini della comprensione iniziale e la trattazione del *Vedāntasāra* di Sadānanda Yogīndra.

⁴⁷ Questa parte riguardante il locus dei sogni sarà analizzata nel capitolo 3, soprattutto perché è argomento specifico dell'ultima parte del *Pratyakṣapariccheda* del VP. Comunque vi è un paragrafo precisamente puntato a trattare ciò in R. N. Tripāṭhī (1987: 203-205), del tutto sbilanciato sul lato vedāntico.

Per prima cosa cerchiamo di dare una definizione (*lakṣaṇa*) di sogno, fornendo alcune indicazioni preliminari.

È uso comune nel dibattito filosofico iniziare la discussione sulla base di una massima (*laukikanyāya*) ben nota: “*lakṣaṇapramāṇabhyāṃ hi vastusiddhiḥ*”, “la determinazione di un’entità si ha mediante la definizione e i validi mezzi di conoscenza.”⁴⁸

L’agile raccolta *Sarvalakṣaṇasaṃgraha* (BHIKṢU, 2003: 149) offre tre brevi definizioni della condizione di sogno (*svapnāvasthā*), le prime due leggermente sbilanciate sul lato vedāntico, tuttavia utili al nostro scopo:

“*svapnāvasthā indriyājanyaviṣayaḡocarāparokṣāntaḡkaraṇavṛtṭyavasthā. jāgradavasthāvvyāvṛtṭyartham indriyājanyeti. avidyāvṛtṭimatyāṃ suṣuptāvativyāptivāraṇāya antaḡkaraṇeti.*”

“Si dice condizione di sogno la condizione della modificazione dell’organo interno che coglie direttamente un oggetto che non è raccolto dai sensi. Per discriminare dalla condizione di veglia c’è [la qualificazione] ‘non raccolto dai sensi’ (*indriyājanya*); per scongiurare l’eccessiva estensione nel sonno caratterizzato dalla presenza della modificazione dell’ignoranza, c’è [il termine] ‘organo interno’.”

“*jāgradbhogapradakarmoparame sati indriyoparame jāgradanubhavajanya-saṃskārodbhūtaviṣayatajjñānāvasthā*”

“Si dice condizione di sogno la condizione di una cognizione il cui oggetto è risvegliato dalle impressioni latenti sorte nell’esperienza di veglia e che è

⁴⁸ Sebbene questa regola sia davvero molto comune fin da tempi antichi ed è pure citata a ogni piè sospinto, l’abbiamo reperita in questa forma solo nell’introduzione di Sāyaṇa al suo commento del ṚV. In ogni modo, l’idea deriva sicuramente dal commento di Vatsyāyana *ad Nyāyasūtra* (NSB) I.1.3: “*trividhā cāsya śātrasya pravṛtṭiḡ - uddeśo lakṣaṇam pariḡṣā ceti. tatra nāmadheyena padārthamātrasya abhidhānam uddeśaḡ. tatra uddiṡṡasya tattvavyavacchedako dharmo lakṣaṇam. lakṣitasya yathālakṣaṇam upapadyate na veti pramāṇair avadharanaṃ pariḡṣā.*”, “Triplice è la tendenza di questa scienza: la denominazione, la definizione e la verifica. Tra queste la denominazione è la sola espressione dell’entità mediante un appellativo. La definizione è l’espressione di una caratteristica di ciò che è stato denominato, che differenzi la sua essenza [da quella di altre entità]. [Infine], la verifica è l’accertamento tramite i corretti mezzi di conoscenza dell’esattezza o meno della definizione di ciò che è stato definito.” Naturalmente, testi successivi (*Tarkasaṃgraha Dīpikā* [TS/D] ATHALYE, 1988 [1897]: 4) hanno chiarito sempre di più la natura della definizione, arrivando a definire la definizione in modo particolarmente preciso: “*ativyāptyavyāptyasambhavadoṡatrayarahitave sati asādhāraṇadharmavacanatvaṃ lakṣaṇatvam*”, “La definizione è l’espressione di una proprietà peculiare non comune [ad altri], caratterizzata dall’assenza del triplice difetto quale l’eccessiva estensione, l’estensione insufficiente e l’impossibilità.”

caratterizzato sia dell'attività che conferisce la fruizione [degli oggetti] di veglia, sia dal ritiro delle facoltà sensoriali.”

“*viparīṭadarśanatvaṃ svapnatvam.*”

“L'essere sogno è la proprietà di essere una visione distorta [rispetto a quella della veglia].”

Ma queste non sono le uniche definizioni. Vari trattati di altrettanti *śāstra*, tanto ortodossi, quanto eterodossi, si sono cimentati nel tentativo di definire il sogno e la condizione che lo racchiude. Senza entrare qui nello specifico, e lasciando poi la parola ai diversi *darśana*, proponiamo noi un possibile *svapnalakṣaṇa*, anche se va detto che esso non sarà del tutto condivisibile da parte dei Naiyāyika come anche da svariati *ācārya* di altre scuole: *smṛtibhinnajāgratsamṣkārajanyendriyājanyamānasāvasthā svapnāvasthā*, “la condizione di sogno è quello stato mentale differente dalla memoria e nato dalle impressioni residue dello stato di veglia e non generato dalle facoltà sensoriali”.

In ogni modo, al fine di penetrare la bontà di una definizione o comunque il suo messaggio, è necessario un esame delle cause e degli elementi costitutivi che modellano il sogno.

Molteplice è la divisione dei generi di causa. Dai testi introduttivi al Nyāya, come il TS, sappiamo di almeno cinque divisioni: causa comune (*sādhāraṇakāraṇa*),⁴⁹ causa non comune (*asādhāraṇakāraṇa*). Vi è poi un'altra divisione del complesso causale (*kāraṇāmagrī*) in tre sezioni: causa inerente (*samavāyikāraṇa*), causa non-inerente (*asamavāyikāraṇa*) e causa strumentale o efficiente (*nimittakāraṇa*). Così mentre la causa inerente e quella non-inerente fanno parte delle cause non comuni, la causa strumentale può essere sia parte delle cause comuni a tutti gli effetti, sia contata insieme alle cause specifiche. Poi tra queste tre cause, quella causa non comune che è provvista di una certa

⁴⁹ I logici contano un complesso di nove cause che sarebbero comuni a ogni effetto: *īśvara*, la conoscenza propria di *īśvara* (*īśvarajñāna*), il desiderio di *īśvara* (*īśvarecchā*), l'azione di *īśvara* (*īśvarakṛti*), lo spazio (*dik*), il tempo (*kāla*), merito e demerito (*dharmādharmā/adṛṣṭa*) e l'assenza antecedente (*prāgabhāva*) e l'assenza di un ente che ostacola (*pratibandhakābhāva*).

attività (*vyāpāra*)⁵⁰ è conosciuta col nome di “mezzo” o “strumento (*karaṇa*): “*vyāpāravat asādhāraṇakāraṇam karaṇam*” (TS/D/NB, ATHALYE, 1988 [1897]: 25-29).

Accanto alla causa efficiente possono esserci una o più cause ausiliari (*sahakārīkāraṇa*). Altri *darśana* chiamano il *samavāyīkāraṇa* del Nyāya-Vaiśeṣika col nome di causa materiale (*upādānakāraṇa*), mentre l'*asamavāyīkāraṇa* può essere indicato come una particolare relazione, solitamente un contatto specifico (*saṃyogaviśeṣa*) tra i componenti (*avayava*) dell'effetto (*avayavin*).

La questione riguardante le cause comuni non pone problemi nemmeno per quanto riguarda il sogno, essendo esso un comune effetto. Qualche complicazione comincia a presentarsi con *asādhāraṇakāraṇa*. Tralasciamo in questa sede la distinzione tra cause *samavāyī* e *asamavāyī*, perché richiederebbe di entrare nella complessa nozione peculiare a Nyāya-Vaiśeṣika e Navya Nyāya della relazione di inerenza (*samavāyasaṃbandha*), ci limitiamo a discutere su *upādāna* e *nimittakāraṇa* del sogno.

Abbiamo già visto nel capitolo precedente e vedremo più nello specifico nel quarto capitolo che il sogno è prevalentemente visto come fenomeno mentale, relegabile al rango di mera apparizione momentanea (*pratibhāsa*), una creazione fatta di impressioni e immagini (*vāsanāmayī*) lungi anche dalla durata relativamente più solida della realtà empirica (BṛU IV.3.7). Il Vedānta non duale considera questo mondo semplicemente un prodotto dell'ignoranza. Se per gli Advaitin questo mondo grossolano, vale a dire ciò di cui abbiamo esperienza durante la veglia, è illusorio, a maggior ragione lo sarà anche il sogno. Lo studio in sanscrito di R. N Tripāṭhī (1987: 199) riporta una citazione che egli indica come “affermazione del maestro”, “*ācāryoktau*”, quindi con tutta probabilità una sentenza di Ś: “*suṣuptākhyam tamo jñānam yad bījaṃ svapnabodhayoḥ*”, “la tenebra, l'ignoranza chiamata sonno profondo che è la causa del sogno e della veglia.”⁵¹

⁵⁰ Il concetto di *vyāpāra*, o causa intermedia, è davvero fondamentale per comprendere il meccanismo di causalità e produzione degli effetti (*kārya*) nel Nyāya. La definizione di *vyāpāra* è: “*tajjanyatve sati tajjanyajanako vyāpārah*”, “l'operazione è prodotto di qualcosa e genera ciò che è nato [= l'effetto] di quella cosa”. Per esempio la scure è un esempio di strumento: il taglio di un albero è il risultato finale mentre il contatto tra la scure e il legno è l'operazione intermedia, in quanto è prodotta dalla scure e produce il taglio finale. Talvolta si aggiunge una qualificazione (*viśeṣaṇa*) alla definizione, per evitare l'eccessiva estensione nelle sostanze (*dravya*): “*dravyabhinnatve sati*”, cioè “caratterizzata dalla diversità dalle sostanze”.

⁵¹ Purtroppo non siamo riusciti a reperire la fonte della citazione.

Spesso nel linguaggio della letteratura dei *darśana* si usa il termine *bīja*, letteralmente “seme” per indicare specificamente *nimittakāraṇa*,⁵² anche se qui la questione è leggermente differente. Questa considerazione presenta l’ignoranza nella suo aspetto di *suṣupti*, come la causa non solo del sogno, ma pure della veglia, come vedremo nelle MK. Questa *avidyā* è affiancata da alcune cause secondarie, ausiliarie, conosciute nella letteratura vedāntica più recente come difetti avventizi (*āgantukadoṣa*). Uno di questi difetti, nati dalla stanchezza e dalla sopraggiunta debolezza dell’individuo è il sonno (*nidrā*), condizione basilare del sogno. Inoltre, per identificare precisamente la causa strumentale, il *nimittakāraṇa* del sogno, dobbiamo tornare indietro al paragrafo I.4.1 (pp. 59-60) ove Āyurveda e Vaiśeṣika concordano nell’indicare un insieme di tre cause principali: le impressioni latenti immagazzinate a seguito di esperienze avute durante la veglia (*saṃskāra*), lo squilibrio degli umori (*dhātudoṣa*) e il bagaglio invisibile di meriti e demeriti del sognatore (*adṛṣṭa*), che comunque farebbe anche parte del complesso di *sādhāraṇakāraṇa*. Sebbene, come vedremo nel prossimo capitolo, poiché condividono un gradi di realtà apparente, esistono svariate analogie tra il sogno e le percezioni erronee (*vibhrama*) o le allucinazioni. Tuttavia, c’è una differenza fondamentale tra i due: nelle percezioni erronee è fondamentale un contatto sensoriale diretto (*indriyasamprayoga*), nelle percezioni oniriche, invece, funziona esclusivamente la mente e con le sue impressioni latenti e i sensi sono inattivi, dormienti (TRIPĀṬHĪ, R. N., 1987: 200). Nonostante ciò, sebbene il contatto sensoriale non sia direttamente (*sākṣāt*) responsabile del sogno, non si può negare la sua importanza come causa della percezione e del successivo immagazzinamento delle *vāsanā*, per cui l’utilità è più lontana (*ārādupakāraṇa*), mediata e indiretta (*paramparayā*), ma pur sempre innegabile.

Per quanto concerne la causa materiale o sostanziale dei sogni e delle visioni oniriche. Solitamente l’*upādānakāraṇa* è identificato come la causa mutante (*pariṇamin*), ossia quella sostanza che mutando la propria forma, in virtù di svariate relazioni genera una moltitudine di effetti. Ciò scarta fin dal principio *caitanya*, in quanto immutabile (*kūṭastha*), ma pone due possibili candidati: ancora l’ignoranza primordiale (*mūlāvidyā*) o la mente (*manas/*

⁵² Si veda la parte finale della disamina del *Maṅgalavāda* della *Nyāyasiddhāntamuktāvalī* (NSM, 1988: 37-38).

antaḥkaraṇa), entrambe entità estremamente cangianti. Il VP (DVIVEDĪ, P. N., [ED.], 2000: 181) sembra dare credito alla prima ipotesi, armonizzandola comunque con la seconda:

“... *svāpnagajādayaḥ sāksānmāyāpariṇāmā iti kecit. antaḥkaraṇadvārā tatpariṇāmā ity anye ...*”

“... Alcuni [dicono] ‘Gli elefanti⁵³ e gli altri [oggetti] onirici sono un mutamento diretto della *māyā* [= *avidyā*], Altri [affermano] ‘[gli oggetti onirici] sono un mutamento di quella [= dell’ignoranza] attraverso la mediazione dell’organo interno’ ...”

Questo passaggio è abbastanza chiaro. Oltre a ciò, la questione è corroborata, almeno dal punto di vista Vaiśeṣika, da un passo della *Vyomavatī* di Vyomaśivācārya che vedremo tra breve. La mente ha delle caratteristiche che la legano all’ambito dell’*upādānakāraṇa*, più che a quello del *nimittakāraṇa*. Difatti, essendo sia indispensabile (*ananyathāsiddha*) al sorgere di un effetto, sia di regola presente prima dell’effetto (*niyatapūrvavṛtti*), funge da sostegno a tutte le immagini oniriche, mutando la propria forma confacendosi al procedere del sogno.⁵⁴

Infine, nei brevi paragrafi che seguiranno potremo proporre solo alcune linee guida su come leggere il fenomeno onirico nei diversi ambiti.

Una cosa di cui sarà bene tener conto è che i *darśana* non sembrano fornire specificazioni o distinguere decisamente tra sogno (*svapna*), condizione di sogno (*svapnāvasthā*) e conoscenza onirica (*svapnajñāna*/*svāpnajñāna*). Sebbene a noi pare che il sogno sia quel contenuto che si coglie in una condizione precisa che ne funge da contenitore, all’interno della quale si svolgono numerose attività tutte mentali e tutte convengono delle cognizioni più, o meno chiare.

⁵³ Indica un oggetto onirico come un altro.

⁵⁴ Lasciamo ora alla trattazione specifica dei *darśana*, analizzando quelli ortodossi (*āstika*) uno a uno, concludendo questa doverosa introduzione concettuale con una simpatica similitudine. Si compari il sogno con la proiezione di una pellicola cinematografica. Solitamente accadeva questo: dietro a un proiettore entro al quale era posta una pellicola c’era una luce che infrangendosi sul rullino in movimento circolare riusciva a riflettere su uno schermo le immagini stampate sulla pellicola in forma molto ingigantita. Nel sogno succede lo stesso: l’eterna luce di *ātman* s’infrange sull’organo interno che, non ancora sopito, si muove. Lì, la luce colpisce e rimescola le impressioni latenti, proiettandole infine ingigantite sullo schermo mentale.

Diciamo che comunque, in tutti i *darśana*, si distinguono due linee principali d'interpretazione del sogno. Una che vede *svapna* come un fenomeno nuovo, indipendente, prodotto dalla mente durante il sogno e capace di rappresentare immagini differenti da quelle della veglia, pur venendo costruito sulla base delle immagini di quest'ultima. In inglese questa natura del sogno è definita come “*presentative nature*” (SINGH, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 307-309).

Altre scuole vedono il sogno come una semplice ripetizione, per quanto bizzarra, di esperienze già avute, con delle forti radici nella veglia, capace solo di ripresentare una serie di immagini anche sovrapposte, viste in precedenza. Per questi *darśana* il sogno è più simile a un ricordo che a un'esperienza novella. Per costoro il termine da usare per la natura del sogno è “*rappresentative nature*” (SINGH, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 308-309, 314; INDICH, 1995 [1980]: 82-85).

II.2: VAIŚEŚIKA

Com'è costume nei manuali di stampo filosofico, il primo punto di vista a dover essere analizzato è di solito il Vaiśeṣika.

Sembra che il Vaiśeṣika, appartenga a quest'ultimo tipo di approccio nei confronti del fenomeno onirico, ossia all'attitudine rappresentativa.

Innanzitutto Kaṇāda (II sec. a. C.) nei suoi *Vaiśeṣika Sūtra* (VaiS IX.2.6-7) menziona il sogno ponendolo immediatamente sotto questa luce:

“*ātmanasoh saṃyogaviśeṣāt saṃskārāc ca smṛtiḥ// 6 //*
tathā svapnāḥ// 7 //”

“Il ricordo [sorge] da un particolare contatto dell'anima con la mente e dall'impressione latente (6). Allo stesso modo [si generano] i sogni (7).”

Comunque sia Kaṇāda, sebbene avvicini molto il sogno al ricordo, lascia trasparire una differenza di fondo: mentre il sogno rimane solamente un particolare tipo di ignoranza, o cognizione erronea, il ricordo invece è

annoverato tra le cognizioni valide (MISHRA, U., 1929: 278; TRIPĀṬHĪ, R. N., 1987: 176).⁵⁵

Alcuni considerano i sogni un particolare tipo di ricordo che invece di avvenire durante la veglia, avviene durante il sonno. Il ricordo, invece, presenta un insieme connesso, un'immagine coerente con le impressioni già immagazzinate, mentre il sogno è sempre disconnesso e non costituisce un *unicum* ben definito: è una percezione falsa e non valida, perché si ha solo con i sensi addormentati e grazie a un residuo di impressioni mentali (ACHARYA, 1985: 377-379).

Si sa che il Vaiśeṣika, così come il Navya Nyāya, riconosce sette categorie.⁵⁶ Di queste sette la seconda è quella delle qualità (*guṇa*), variamente numerate nel corso della storia del *darśana*, anche se cristallizzate a 24 nei periodi successivi di produzione letteraria.⁵⁷ Tra i *guṇa* vi è *buddhi*, letteralmente “intelletto”, ma che qui ha un significato più affine a “conoscenza” e anche a “cognizione”. Questa cognizione ha due varietà principali, il ricordo (*smṛti*) e l'esperienza diretta (*anubhava*) (TS, ATHALYE, 1988 [1897]: 21-22):

“*sarvavyavahārahetur buddhir jñānam. sa dvividhā smṛtir anubhavaś ca.*”

“La cognizione ossia la conoscenza è la causa di ogni comportamento quotidiano. Questa è divisa in due tipi: ricordo ed esperienza diretta.”

Sebbene la suddivisione proposta in tempi recenti da Annambhaṭṭa (XVII sec.) sia la più utilizzata, Praśastapāda (PrP, V sec.), il primo e maggiore commentatore di Kaṇāda, premettendo la possibilità di dividere in molteplici modi questa qualità, vede come plausibile un'altra categorizzazione (BRONKHORST - RAMSEIR, 1994: 40):

⁵⁵ Così come l'*avidyā* è di quattro tipi, anche la *vidyā* è tale: “*pratyakṣalainṅikasmṛtyārśalakṣaṇā*” (BRONKHORST - RAMSEIR, 1994: 44).

⁵⁶ In *primis* VaiS I.1.4 parla di sei categorie (*padārtha*): “*dharmaviśeṣaprasūtād dravyaguṇakarmasāmānyaviśeṣasamavāyānām padārthānām sādharmyavidharmyābhyām tattvajñānān niḥśreyasam ...*” In seguito fu aggiunta una settima categoria, l'assenza “*abhāva*”.

⁵⁷ VaiS I.1.6: “*rūparasagandhasparśāḥ saṃkhyāḥ parimāṇāni pṛthaktvaṃ saṃyogavibhāgau paratvāparatve buddhayaḥ sukhaduḥkhe icchādveṣau prayatvāś ca guṇāḥ.*” In questo aforisma sono enumerati solo diciassette qualità. Secondo PrP il “*ca*” finale del *sūtra* evocerebbe altre sette qualità, raggiungendo la quota finale di 24: “*ca śabdasaṃuccitāś ca gurutvadratvasnehasaṃskārādr̥ṣṭaśabdāḥ satptaivety evaṃ caturviṃśatir guṇāḥ ...*” Ricordiamo inoltre che per il Vaiśeṣika la sostanza (*dravya*) *ātman* è di per sé inerte (*jaḍa*), anche se a essa ineriscono (*samaveta*) otto specifiche qualità (*viśeṣaguṇa*), tra le quali vi è *buddhi*, la conoscenza.

“*tasyāḥ saty apy anekavidhatve samāsato dve vidhe - vidyā cāvidyā ceti.*”

“Sebbene di essa [= della cognizione] vi siano molteplici varietà, in breve ha due varietà: la conoscenza e l’ignoranza.”⁵⁸

Tra queste PrP, nel suo *Padārthadharmasaṃgraha* (PDhS ad VaiS IX.2.7-11; ABEGG, 1959: 16-17), comincia a trattare l’*avidyā*, di cui riconosce una manifestazione quadruplici: “*tatrāvidyā caturvidhā saṃśayaviparyayānadhavasāyavapnalakṣaṇā*”, “Tra queste l’ignoranza è di quattro generi: la cui caratteristica è il dubbio, la comprensione erronea, la cognizione indefinita e il sogno.”

PrP propone una suddivisione dei sogni sulla base delle loro cause. Per cui avremo sogni nati dalle impressioni latenti avute durante la vita di ogni giorno (*saṃskāra*), sogni sorti dallo squilibrio dei *dhātu* (*dhātudoṣa*) e i sogni determinati da meriti e demeriti che il sognatore ha immagazzinato dentro di sé (*adṛṣṭa*). Può accadere che qualcuno brami tanto una certa cosa da posare costantemente su di essa il proprio pensiero. Giunto il momento di coricarsi, costui sarà ancora in balia degli stessi pensieri che ha coltivato durante tutto il giorno. La costanza e la freschezza delle impressioni immagazzinate durante la veglia determineranno il sogno (*saṃskārapaṭutā*).

Il secondo tipo di sogni, indagato soprattutto dall’*Āyurveda*, è quello sorto dagli squilibri umorali, l’esame dallo sbilanciamento dei tre umori (*doṣa*): flemma (*kapha*), bile (*pitta*) e aria (*vāta*).

Il terzo genere di sogni sorge da una certa forza invisibile (*adṛṣṭa*). Nel lessico tecnico dei *darśana*, quando si parla di *adṛṣṭa* si intende sia il risultato positivo e meritorio (*dharma*) dell’insieme delle attività compiute, sia il loro frutto negativo e veicolante demerito (*adharmā*). (SINGH, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 319-320):⁵⁹

⁵⁸ I *sūtra* IX.2.11 e 12 spiegano le differenti caratteristica di *avidyā* e *vidyā*: “*tad duṣṭajñānam*”, “Quella cognizione difettosa [è ignoranza]” e “*aduṣṭam vidyā*”, “La conoscenza è [una cognizione] valida”.

⁵⁹ Alcuni propongono una classificazione quadripartita, aggiungendo lo *svapnāntikajñāna* (SINGH, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 316, 321). G. N. Jha, traduce il termine come “dream-end cognition” intendendo però “dream-within-dream...; in this dream-end cognition a dream is the object of another dream...” (JHA, G. N., 1982 [1915]: 388). Si veda la nota 113 (p. 59) del capitolo I.

“... uparatendriyagrāmasya pralīnāmanaskasyendriyadvāreṇaiva⁶⁰ yad anubhavaṃ mānaśaṃ⁶¹ tat svapnajñānam. katham? yadā buddhipūrvād ātmanaḥ śārīravyāpārād ahani khinnānāṃ prāṇināṃ niśi viśramārtham āhārapariṇāmārthaṃ vā ’dr̥ṣṭakāritaprayatnāpekṣād ātmāntaḥkaraṇasaṃbandhān manasi kriyāprabandhād antarhr̥daye nirindriya ātmapradeśe niścalaṃ manas tiṣṭhati tadā pralīnāmanaska ity ākhyāyate.⁶² pralīne ca tasmin uparatendriyagrāmo bhavati. tasyām avasthāyām prabandhena prāṇāpānasantānapravṛttāv ātmamaṇḥsaṃyogaviśeṣāt svāpākhyāt saṃskārāc⁶³ cendriyadvāreṇaivāsatsu viśayeṣu pratyakṣākāraṃ svapnajñānam utpadyate.⁶⁴ tat tu trividham - saṃskārapāṭavād dhātudoṣād adṛṣṭāc ca. tatra saṃskārapāṭavād tāvat - kāmī kruddho vā yadā yam artham ādṛtaś cintayan svapiti tadā saiva cintāsantatiḥ pratyakṣākārā saṃjāyate. dhātudoṣād vātaprakṛtis taddūṣito vā ’kāśagamanādīn paśyati. pittaprakṛtiḥ pittadūṣito vā ’gnipraveśakanakaparvatādīn paśyati. śleṣmaprakṛtiḥ śleṣmadūṣito vā saritsamudraprataraṇahimaparvatādīn paśyati. yat svayam anubhūteṣv ananubhūteṣu vā prasiddhārtheṣv aprasiddhārtheṣu vā yac chubhāvedakaṃ gajārohaṇacchatralābhādi tat sarvaṃ saṃskāradharmābhyāṃ bhavati. viparītam ca tailābhyañjanakharoṣṭrārohaṇādi tat sarvaṃ adharmasaṃskārābhyāṃ bhavati. atyantāprasiddhārtheṣv adṛṣṭād eveti ...”

“... Quell’esperienza mentale che si ha attraverso il senso [della mente]⁶⁵ di colui il cui insieme dei sensi ha cessato [la sua attività] e la mente si è ritirata è la

⁶⁰ Alcune interessanti precisazioni ci vengono dalla Vyomavatī (VyV) di Vyomaśivācārya (VyŚ, VIII sec.) il più antico sub-commento del PDhS pervenutoci: “... kim arthaṃ pralīnāmanasendriyadvāreneveti padadvayam? lakṣaṇāntarārtham. tathā hi, pralīnāmanaskasya yad anubhavanāṃ mānaśaṃ tat svapnajñānam iti dvitīyaṃ lakṣaṇam. pralīnāmanaskasya svapnāntikam api bhavatiṭy anubhavanapadam. anubhavanāṃ ca sukhādiṣu bhavatiṭi pralīnāmanaskapadam ... indriyadvāreṇevotpadyate svapnāntikam ato ’nubhavanam iti. anubhavanāṃ ca sukhādāv api bhavatiṭi indriyadvāreṇeveti padam ...”

⁶¹ Ancora la VyV: “... manasi bhava mānaśaṃ tac ca smarāṇasukhādy api bhavatiṭi tannivṛttyartham anubhavanapadam. anubhavanāñ ca bāhyendriyajam apīti mānasagrahaṇam ...”

⁶² Di nuovo VyŚ riscrive chiarendo i passaggi centrali della prima frase di PrP: “... puruṣabhedāpekṣayā samastaṃ vyastaṃ caitad vivakṣitam. kasyacid ekaṃ prayojanaṃ kasyacid ubhayam api bhavatiṭi. kiṃ viśiṣṭasya prāṇinaḥ? ahani khinnasya. kutaḥ? śārīravyāpārāt. sa ca nāvādyārūḍasyāpi saṃbhavati na ca tasmāt khedaḥ, tadarthaṃ - **buddhipūrvāt** - buddhiś ca smarāṇecchādvāreṇa vyāpārotpattau kāraṇaṃ na sāksāt. tathāpi śārīrāntareṣu buddhipūrvako vyāpāro niyogadvāreṇa saṃbhavati, na ca tasmāt khedaḥ tadarthaṃ - **ātmanaḥ** - svaśārīrasyeti. evam uktakrameṇa nirindriyapradeśasaṃbaddhaṃ pralīnaṃ mano ’padiśyate. pralīne ca tasmin uparatendriyagrāmaḥ puruṣo bhavati, manasānadhīṣṭhitānām indriyāṇāṃ svaviśaye vyāpārāsaṃbhavāt. jīvanaṃ tu tasyām avasthāyām anumīyate. **prabandhena** - sātatyena, prāṇāpānasantānasya pravṛttau satyām ...”

⁶³ La VyV riporta che anche il saṃskāra indica una causa nel sorgere della cognizione onirica, come è testimoniato dal caso ablativo: “saṃskāraḥ smṛty utpattidvāreṇa svapnajñānotpattau kāraṇam iti.”

⁶⁴ VyŚ afferma chiaramente la non differenza del sogno rispetto ad altri generi di percezione erronea: “... atha svapnajñānaṃ na viparyayādibhyo ’rthāntaram. tathā hi, svapnajñānam atasmimś tad ity utpadyamānaṃ viparyayajñānam eva. kim ataṃ sthānuḥ puruṣo vety ubhayollekhitve sati saṃśayajñānam. kiṃ nāmāyam iti cotpāde ’nadyavasāya iti na svapnajñānam etebhyo ’rthāntara. pṛthag abhidhānaṃ tu śubhāśubhasūcakatvād iti ...”

⁶⁵ In verità, il composto indriyadvāreṇaiva può avere altre due interpretazioni. Nel primo caso, più chiaro, si potrebbe pensare che in sogno le cognizioni mentali si hanno come se fossero colte attraverso i sensi. Un’altra lettura potrebbe essere anche che s’intenda “indriyadvāreṇaiva”, invece che “attraverso i sensi” come “attraverso un’imposizione”, ovvero attraverso le impressioni latenti che sono prodotte

cognizione onirica. [Domanda:] Come è possibile? [Risposta:] Quando per la propria attività fisica scientemente [compiuta] di giorno gli esseri viventi si sono stancati e nella notte allo scopo di riposarsi o di digerire il cibo, e necessitando dello sforzo fatto compiere dal potere invisibile e per il rapporto tra il sé e l'organo interno, nonché per la serie di attività [avvenute] nella mente,⁶⁶ la mente stessa rimane inattiva all'interno del cuore, nella regione del sé che è priva delle facoltà sensoriali, in quel momento si dice che l'uomo ha la mente ritirata. Quando essa sia ritirata anche l'insieme delle facoltà sensoriali è inattivo. In quella condizione, per l'aumento nell'attività della successione del soffio ascendente (*prāṇa*) e di quello discendente (*āpāna*), che è un particolare contatto del Sé con la mente, che è chiamato sonno, e a causa delle impressioni latenti sorge, come fosse per via sensoriale, una cognizione onirica che ha l'aspetto di una percezione rispetto a degli oggetti che pur non sono presenti. Quella [cognizione] è triplice: [si ha] dalla capacità delle impressioni latenti, dallo squilibrio degli umori⁶⁷ e dalla forza invisibile. Tra queste, quella che si ha dalla capacità delle impressioni latenti è tale: un uomo lussurioso o adirato quando dorme pensando costantemente (*ādrtaḥ*: [lett.: "onorato"]), allora proprio quel flusso di pensieri assume una forma direttamente percepibile. Poi [il sogno] sorto dallo squilibrio degli umori: un uomo di temperamento arioso oppure affetto da quello [= dal vento] vede che va in cielo e altre [visioni simili]; oppure chi ha una natura biliosa o colui che è affetto da bile vede che entra nel fuoco, un monte d'oro o cose [analoghe]; colui che ha natura flemmatica o è affetto da flemma vede che nuota in un fiume o nel mare, monti innevati o altro [del genere]. Quanto di per sé è indicatore di buona sorte a proposito a ciò che è stato esperito o a ciò che non è stato esperito, oppure a oggetti noti oppure oggetti non noti, come salire su un elefante, l'ottenimento di un ombrello o quant'altro, tutto ciò viene dalle impressioni latenti e dal merito. Al contrario il cospargersi di olio, la

in seguito alle esperienze sensoriali e che permangono anche quando i sensi sono ritratti. Udayana dice che PrP ha usato quel composto per sottolineare che ci sono dei sogni in cui la cognizione onirica si ha effettivamente attraverso i sensi (MISHRA, U., 1929: 286, n. 1 e 4).

⁶⁶ La VyV inserisce un passaggio molto importante, che si ricollega a quanto espresso alla fine dell'introduzione a questo capitolo, ossia rispetto alle cause del sogno, come viste nel linguaggio del Vaiśeṣika: "... sa ca viśiṣṭātmasambandhaḥ kriyāprabandhāt kriyāsantānād bhavati. kriyāprabandhaś cātmāntaḥkaraṇasaṃyogād adrṣṭakāritād prayatnāpekṣād utpadyate. tathā hi manaḥ samavāyikāraṇam, ātmamanahaṣaṃyogo 'samavāyikāraṇam, adrṣṭakāritaprayatno nimittakāraṇam ity evaṃ manasi kriyāprabandhād viśiṣṭātmapradeśena saṃyogaḥ svāpākhyāḥ sampadyate ...", "E quella relazione con il Sé provvisto delle sue speciali qualità si ha per *kriyāprabandhāt*, ovvero per la successione delle attività. La successione delle attività sorge per il contatto del Sé con l'organo interno e per la necessità dello sforzo che è fatto compiere dalla forza invisibile. Così, infatti, la mente è la causa inerente, la causa non inerente è il contatto tra il Sé e la mente, mentre la causa strumentale è lo sforzo che è fatto compiere dalla forza invisibile. In tal modo nella mente, per una successione di attività si determina un contatto con la regione del Sé dotato di qualità, che è chiamato sonno ..."

⁶⁷ Rimandiamo per approfondimenti al capitolo 1 (pp. 59-62).

salita su asini, cammelli o altro, tutto ciò si ha dalle impressioni latenti e dal demerito. [Infine], per quanto concerne eventi che sono totalmente sconosciuti, essi sono prodotti dalla forza invisibile ...”⁶⁸

I commentatori di PrP, Śrīdhara Bhaṭṭa (ŚrD, X sec.) nel *Nyāyakandalī* (NyK) e Udayanācārya (UdĀ, X sec.) nella *Kiraṇāvalī* (KV),⁶⁹ trattano l’argomento in modo approfondito. Per esempio ŚrD inizia considerando *smṛti* parte di *vidyā*, mentre UdĀ è molto duro con quanti considerano il sogno e la conoscenza onirica un caso di ricordo (MISHRA, U., 1929: 279).⁷⁰

Vediamo più da vicino il NyK (IBID.: 287-288):

“... *svapnanirūpaṅārtham āha - uparatendriyagrāmasyeti. uparataḥ svaviśayagrahaṇād virata indriyagrāmo yasya asāv uparatendriyagrāmaḥ. prakarṣeṇa sarvātmanā līnaṃ mano yasyāsau pralīnāmanaska iti. tasyoparetendriyagrāmasya pralīnamaskasyendriyadvāreṇa yad anubhavanaṃ pūrvādhigamānapekṣaṃ paricchedasvabhāvaṃ mānasaṃ manomātraprabhavaṃ tat svapnajñānam. yadā yathā puruṣasya manaḥ praliyate, indriyāṇi ca viramanti tad darśayati - katham ityādīnā. ātmanaḥ śarīravyāpārād gamanāgamanād ahani khinnasya pariśrāntasya prāṇino niśi rātrau kārītaṃ prayatnam apekṣamāṇād ātmānataḥkaraṇasaṃyogān manasi yaḥ kriyāprabandhaḥ kriyāsantāno jātas tasmād atarḥḍaye nirindriye bāhyendriyasaṃbandhasūnye ātmapradeśe niścalaṃ manas tiṣṭhati yadā, tadā puruṣaḥ pralīnāmanaska ity ākhyāyate. pralīne ca tasmīn manasy uparatendriyagrāmo bhavati, antaḥkaraṇānadhīṣṭhitānām indriyāṇāṃ viśayagrahaṇābhāvāt. tasyāṃ pralīnāmanaskāvasthāyāṃ prabandhena bāhulyena prāṇāpānavāyusantānasya*

⁶⁸ Il *Nyāyakandalī* (NyK, VYAS, R. T. [ED.], 1991: 432) di Śrīdhara Bhaṭṭa chiarisce questo passaggio troppo sintetico del PDhS: “... *atyantāprasiddheṣu svataḥ parataś cāpratīteṣu candrādityabhakaṇādiṣu jñānaṃ tad adṛṣṭād eva, ananubhūteṣu saṃskārābhāvāt ...*”, “La conoscenza che si ha a proposito di eventi che sono assolutamente sconosciuti [al sognatore] stesso e mai colti da qualcun altro, come mangiare la luna o il sole, ecc., quella viene dalla forza invisibile, poiché non c’è alcuna impressione latente riguardo quelle cose che non sono state esperite ...”

⁶⁹ Udayana sostiene che sebbene nella condizione onirica le facoltà sensoriali cessino di agire, il dormiente ha una chiara esperienza di oggetti come se li stesse percependo attraverso la vista o qualsiasi altro senso (MISHRA, U., 1929: 279). Udayana ammette che nello stato di sogno i sensi periferici, come il tatto, non cessano di operare tutti insieme. Gli stimoli esterni, quando non sono sufficientemente efficaci per svegliare una persona, possono agire sui sensi periferici producendo delle cognizioni oniriche. Così che Udayana riconosce sogni causati sia da organi centrali, sia da organi periferici. Egli asserisce inoltre che seppure i sogni siano per lo più percezioni dirette, in casi particolari possono assumere la forma di ragionamenti inferenziali. Per esempio, quando qualcuno sogna di vedere del fumo in un certo luogo, allora dalla visione di quel fumo è in grado di inferire il fuoco (SINGH, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 307-308).

⁷⁰ Per quanto ci riguarda S. Layek (1990: 73) prende un granchio colossale rispetto alla concezione di sogno in PrP. Egli scrive “*Praśastapāda says: ‘The dream-knowledge is remembrance because it looks back to the past knowledge’*”. Egli confonde la trattazione di *svapnāntika*, considerato un tipo di *smṛti*, quindi conoscenza corretta, con *svapnajñāna* considerato all’interno di *avidyā*.

*nirgamapraveśalakṣaṇāyām pravṛttau sambhavantyām ātmamanaḥsaṃyogāt svāpākhyāt svāpa iti nāmadheyāt saṃskārāc ca pūrvānubhūtaṣayād asatsu deśakālavayavahiteṣu viṣayeṣu **pratyakṣākāram** aparokṣasaṃvedanākāram svapnajñānam utpadyate ...⁷¹ yady api saṃskārapāṭavād dhātudoṣād adṛṣṭād vā samāropitabhāyasvarūpaḥ svapnapratyayo bhavann atasmimṣ tad iti bhāvād viparyayaḥ, tathāpy avasthāviśeṣabhāvitatvāt pṛthag uktaḥ ...”*

“... Per trattare il sogno [PrP] dice: ‘*uparatendriyagrāmasyeti*’. Colui il cui complesso sensoriale ha cessato l’attività, ossia è distolta dal cogliere il proprio oggetto, costui è qualcuno la cui attività sensoriale è cessata.⁷² È qualcuno che ha la mente che si è ritirata colui la cui mente è estremamente e in modo completo ritratta. L’esperienza mentale che si ha attraverso il senso [mentale], indipendente dalle cognizioni precedenti e dalla natura ben definita (*paricchedasvabhāva*), nata dalla sola mente dell’uomo il cui complesso sensoriale ha cessato la sua attività e la cui mente si è ritirata, quella è la cognizione onirica. Ora [PrP], mediante ‘*katham*’ ecc., mostra quando la mente dell’uomo in tal modo si ritrae e le facoltà sensoriali cessano. Per la propria attività fisica, ossia dall’andare e venire durante giorno dell’essere vivente *khinnasya* esausto, *niśi* nella notte, *viśramārtham*, per allontanare la fatica e per la trasformazione in succhi vitali del cibo che ha mangiato e bevuto, nonché per la necessità dello sforzo fatto compiere grazie alla forza invisibile e per la congiunzione tra la il Sé e l’organo interno, il *kriyāprabandhaḥ*, quella successione di attività che è sorta nella mente, allora quando a causa di ciò la mente rimane priva di moto all’interno del cuore nella regione del Sé che è *nirindriye*, cioè in quella dove non vi è rapporto con i sensi esterni, a quel punto l’uomo è chiamato *pralīnāmanaska*. Quando la mente si è ritirata, allora egli è qualcuno il cui complesso sensoriale ha cessato di agire, in quanto non vi è possibilità di percezione degli oggetti per i sensi che sono fondati sull’organo interno. In quella condizione della mente

⁷¹ Questi passaggi centrali di NyK (NyK, VYAS, R. T. [ED.], 1991: 431-432) non aggiungono nulla di focale a PDhS, pertanto non riteniamo opportuno tradurli, li si veda qui sotto: “*tat tu trividham. kuta ity āha - saṃskārapāṭavād saṃskārapāṭavād tāvat kāmī krudho vā yadā yam artham priyatamām śatruṃ vādṛto ’numanyamānaś cintayan svapiti, tadā saiva cintāsantatiḥ smṛtisantatiḥ saṃskārātīśayāt pratyakṣākārā sāḥṣād arthāvabhāsinī samjāyate. śarīradhāraṇād dhātavo vasāśṛṇmāmsamedomajjāsthīśukrātmanah, teṣaṃ doṣād vātādīdūṣitatvād viparyayo bhavatiṭy āha - vātaprakṛtir yadi vā kutaścin nimittād upacitena vātena dūṣitaḥ svātmana ākāśagamanam itas tato dhāvanam ityādikaṃ paśyati. pittaprakṛtiḥ pittadūṣito vā agniṣpraveśakanakaparvatābhyuditārkaṃḍalādikaṃ paśyati. śleṣmaprakṛtiḥ śleṣmadūṣito vā saritsamudraprataraṇahimaparvatādīn paśyati. svayam anubheteṣu paratrāprasiddheṣu svayam ananubheteṣu vā paratra prasiddheṣu satsu yad gajārohaṇacchatralabhādikaṃ śubhāvedakaṃ svapne dṛśyate, tat sarvaṃ saṃskāradharmābhyām bhavati. śubhāvedakaviparitaṃ tailābhyañjanakharoṣṭrārohaṇādyadharmasāṃskārābhyām bhavati ...”*

⁷² Questa costruzione un po’ sui generis in italiano, corrisponde alla *vighraha* del *bahuvrīhi* sanscrito, molto comune negli *śāstra*.

ritratta per *prabandhena*, ossia in virtù della maggiore quantità dell'attività generatasi che è della natura delle uscite ed entrate della successione del soffio ascendente e del soffio discendente, che è un particolare contatto del Sé con la mente che è *svāpākhyāt*, il cui appellativo è 'sonno' e per le impressioni latenti il cui oggetto è stato esperito in precedenza, sorge una cognizione onirica che ha *pratyakṣākāram*, l'aspetto di una presentazione diretta (*aparokṣasaṃvedana*) rispetto a degli oggetti che pur *asatsu*, che pur sono distanti per spazio e tempo ... Sebbene la cognizione del sogno sorta a causa della chiarezza delle impressioni latenti, per lo squilibrio degli umori o per la forza invisibile abbia una natura per la quale gli oggetti esterni [risultano] sovrapposti [su di essa] e che perciò sia '[una cognizione] di qualcosa su ciò che non è tale',⁷³ sia [in definitiva] una percezione erronea (*viparyaya*). Tuttavia, poiché sorge in una particolare condizione, è trattata separatamente ..."

Si noti come anche ŚrD veda nel sogno una natura più attiva, capace di presentare delle proprie cognizioni indipendenti, seppure con forti radici nelle esperienze precedenti, pur non essendone mere ripetizioni. Il sogno deve la propria natura differente e indipendente al fatto di essere sia produzione del tutto mentale (*manomātraprabhava*), quando la mente ha ritratto in sé le facoltà rendendole inattive, sia al fatto che la natura delle immagini presentate nel sonno onirico è ben definita, tanto da renderle talvolta simili alle percezioni dirette della veglia, anche se gli oggetti visti in sogni sono tutt'altro che reali. Questa caratteristica di percezione mentale di oggetti apparentemente veri che sembrano essere dove in realtà non sono, rende il sogno un tipo di percezione erronea, anche se le sue caratteristiche peculiari lo dipingono come differente dagli altri tipi di errori percettivi (SINHA J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 306-307; LAYEK, 1990: 71-72).

L'opinione a questo proposito di Śaṅkara Mīśra (ŚM, XV sec.), autore del commento indipendente ai *VaiS Vaiśeṣikasūtra Upaskāra* (VaiSU, 2002: 513-515), è leggermente differente. Secondo l'autore *svapna* è una forma di esperienza (*anubhavana*) mentale erronea, non valida, non un ricordo posto tra le varietà di

⁷³ Sembra che qui ŚrD prenda a prestito la seconda delle definizioni di *adhyāsa* data da Ś nell'*adhyāsabhāṣya* del BSŚB: "*atasmimś tadbuddhiḥ*", della quale parleremo nel prossimo capitolo, o questa doveva essere un modo codificato per tutti i *darśana* di intendere l'errore percettivo. Forse è in questa luce che bisogna leggere anche la definizione di Ś.

vidyā.⁷⁴ Il VaiSU non aggiunge nulla che non sappiamo, solamente si dilunga maggiormente nell'elenco degli effetti relativi ai sogni dovuti agli squilibri umorali:

“... *yathā 'tmamanasoḥ saṃyogaviśeṣāt saṃskārāc ca smṛtis tathā svapnajñānam apīty arthaḥ. uparatendriyagrāmasya pralīnāmanaskasya indriyadvāreṇa yad anubhavanam mānaśam tat svapnajñānam. tac ca trividham ...*”

“... Come da un particolare contatto della mente con il Sé e dalle impressioni latenti si ha il ricordo, allo stesso modo si ha anche la conoscenza onirica: questo è il senso. Quell'esperienza mentale di colui il cui insieme dei sensi ha cessato l'attività e la cui mente si è ritirata, che sorge attraverso il senso [mentale], quella è la cognizione onirica. Tale è di tre tipi ...”

Anche Śaṃkara Miśra divide il sogno in tre classi. I sogni dovuti al meccanismo delle impressioni subconscie. Un uomo sogna scene, eventi e oggetti in accordo con le proprie tendenze individuali e il proprio temperamento. Poi i sogni scaturiti dagli costituenti corporei (*dhātu*) o dagli umori corporei, quali *kapha*, *vāta*, *pitta*. Coloro che hanno una natura (*prakṛti*) affetta da vento, sogneranno di volare, di viaggiare in terre lontane o fuggire dagli attacchi di fiere. Coloro che sono dominati dalla bile sogneranno scene di fuoco, gettarsi tra le fiamme o provare ad abbracciarle, altrimenti vedranno monti dorati, lastre splendenti o l'intero orizzonte in fiamme. Infine, coloro che sono dominati dalla flemma sognano di attraversare il mare o dragare un fiume, grandi piogge o montagne dorate. Infine, ci sono i sogni dovuti sia a esperienze già vissute in questa vita, sia a vite precedenti. In essi il risultato delle azioni pie si muta in sogni di buon auspicio come cavalcare un elefante, arrampicarsi su un monte, ricevere il dono di un ombrello, mangiare riso bollito, vedere un re o una regina regnanti. Di contro le azioni empie del passato generano brutti sogni come cavalcare un cammello, essere cosperso d'olio, essere gettato in una fossa scura, vedere il proprio matrimonio o sprofondare nel pantano.⁷⁵

⁷⁴ Ancora una volta Layek (1990: 73) sbaglia affermando che ŚM sostiene che il sogno è un ricordo.

⁷⁵ Inutile proporre tutta la traduzione di un passo solo leggermente differente da quelli già visti, comunque per il testo originale si veda l'edizione da noi consultata, commentata da Ḍuṇḍirāja Śāstrī e curata da Śrīnārāyaṇa Miśra (2002: 514-515).

Un'altra opera di ŚM poco conosciuta, ma che riferisce del sogno è il *Kaṇāda Rahasya* (KaR, ŚĀSTRĪ, D. R. [Ed.], 2007: 120). In questo testo ŚM sostiene che i sogni sono prodotti quando la mente si trova all'interno delle *svapnavahā naḍī*, disconnessa dai sensi esterni, eccetto il tatto. Quando anche quest'ultimo contatto sensoriale termina, la mente penetra nella *purītat naḍī* e, assopendosi, entra nel sonno profondo privo di sogni:⁷⁶

“... *atha svapnaḥ. sa ca siddhopayuktāntaḥkaraṇajanyaṃ jñānaṃ siddhā ca nidrā yadā svapnavahanāḍīmadyavarti manaḥ tadā bahirindriyaśaṃbandhavirahāt svapnajñānāny eva jāyante. tatrāpi yadā tvagindriyasyāpi śaṃbandhavirahe suṣuptiḥ. tad uktam yadā tvacam api parihr̥tya manaḥ purītati vartate tadā suṣuptiḥ iti. svapnāntikapratyayaḥ kvacit katham pramā iti cet na khaṭvāyāṃ śayāno 'smītyādipratyayānām apy āroparūpatvāt khaṭvāntarābhedagrahād iti syāt ...*”

“... Ora il sogno. Quello è una cognizione nata dall'organo interno di cui si è quietato l'impiego, quando il sonno è sopraggiunto e la mente si trova nel mezzo di un canale sottile che convoglia i sogni, allora, per la mancanza di un contatto con i sensi esteriori sorgono delle cognizioni oniriche. Anche in quella situazione, quando non vi è più una relazione con il senso del tatto, si ha dunque il sonno profondo. [Infatti] è stato detto questo: ‘Quando essendosi ritratto anche il tatto la mente si trova nella ghiandola pineale, allora c'è il sonno profondo.’⁷⁷ [Obbiezione:] Com'è possibile che in taluni casi la cognizione della fine del sogno (*svapnāntika*) sia una conoscenza valida? [Risposta:] No, poiché anche cognizioni come ‘Io sono addormentato sul letto’ e altre del genere a causa della percezione della non differenza con un altro letto, possiedono una forma imposta ...”

Śivāditya (ŚĀ, circa 950) nel *Saptapadārthī* (SP, 252) è lapidario nel definire il sogno, anche se si dilunga leggermente di più con il sonno (*nidrā*):⁷⁸

⁷⁶ Si veda la nota 118 a p. 62 del capitolo I.

⁷⁷ Non siamo riusciti a risalire alla provenienza di questa citazione. Oltre a ciò la *purītat naḍī* è quel canale sottile all'interno del quale la mente si ritira ogni qual volta si entra in sonno profondo. Secondo A. B. Keith (1970 [1925], vol. 2: 569-570) in sogno l'anima si muove liberamente all'interno delle 72000 *naḍī* che pervadono il corpo sottile di un individuo.

⁷⁸ Il sonno è definito come: “*yogajadharmānuḡr̥hītasya manaso nirindriyapradeśavasthānaṃ nidrā// 253 //*”, “il sonno la condizione che, non essendo connessa allo stato sorto dalla pratica yoga [del *samādhi*], è prodotta quando la mente permane nella regione in cui non ha contatto con i sensi”.

“*nidrāduṣṭāntaḥkaraṇajam jñānam svapnaḥ.*”⁷⁹, “Il sogno è quella conoscenza che sorge in un organo interno afflitto dal sonno.”⁸⁰

Un'altra concezione a cui accenna Kaṇada (VaiS X.2.8) e i suoi successori sviluppano è la “cognizione finale del sogno” (*svapāntikajñāna*), ossia una cognizione che accompagna il sogno, che interviene nel sogno: “*svapnāntikam*” (JHALAKĪKAR, 1978 [1893]: 1054). Egli tentò di rispondere a una domanda: come spiegare l'esperienza proposta dai sensi nel momento in cui la mente sta vedendo un sogno? Per spiegare questo tipo di cognizione apparentemente in contrasto con la visione onirica vera e propria, il veggente Kaṇada introduce il concetto di *svapnāntika*, come entità distinta dal sogno: *svapnāntika* è una conoscenza percettiva e una manifestazione della memoria attiva.

PrP non è ancora molto chiaro nel trattare il concetto:

“... *svapnāntikaṃ yady apy uparatendriyagrāmasya bhavati, tathāpy atītasya jñānaprabandhasya pratyavekṣaṇāt smṛtir eveti bhavaty eṣā caturvidhā 'vidyeti ...*”

“... Sebbene la cognizione finale del sogno si ha per un uomo il cui insieme dei sensi ha cessato la sua attività, tuttavia è in definitiva un ricordo poiché guarda indietro alla successione delle cognizioni oramai passata. Ecco, questa è l'ignoranza di quattro tipi ...”

Certamente più utile alla comprensione finale di *svapnāntika* è il commento di Śrīdhara (NyK, VYAS, R. T. [ED.], 1991: 432) ai passi di qui sopra:

“... *kadācit svapnadrṣṭasyārthasya svapnāvasthāyām eva pratisaṃdhānam bhavati - 'ayaṃ mayā drṣṭa iti', tac ca pūrvānubhūtasya svapnāsyante 'vasāne bhavatīti svapnāntikaṃ ucyate. tad apy uparatendriyagrāmasya bhāvāt svapnajñānam iti kasyacid āśaṃkāṃ apanetum āha svapnāntikaṃ yady apy uparatendriyagrāmasya bhavati, tathāpy atītasya pūrvānubhūtasya svapnajñānaprabandhasya pratyavekṣaṇād anusaṃdhānāt smṛtir eveti ...*”

⁷⁹ L'unico commento a nostra disposizione, quello del Jaina Jinavardhana Sūri (JETLY, J. S. [ED.], 2003 [1963]: 71) non aggiunge nulla di importante all'aforisma di ŚĀ: “*nidrāyā duṣṭam udhhrāntam yad antaḥkaraṇam manaḥ, tasmā jātam yaj jñānam sa svapnaḥ. jñānam svapna ity ukte rūpādijñānetivyāptiḥ tannirāsārtham nidreti ...*”

⁸⁰ L'autore della *Vṛtti* già citata, Candrākanta, considera la cognizione onirica differente dalla *smṛti*, altrimenti non vi sarebbe alcuna ragione per la menzione separata da essa nei *sūtra*.

“... Talvolta proprio nella condizione di sogno avviene una rammemorazione di un oggetto visto in sogno: ‘Io ho visto questo’; questa ha luogo alla fine, al termine del sogno di cui prima si è fatta esperienza: ciò si dice *svapnāntika*. Per allontanare il dubbio di qualcuno [secondo il quale] anche quella è una conoscenza onirica, poiché si ha per colui i cui sensi hanno cessato l’attività, si risponde ‘*svapnāntikaṃ yady apy uparatendriyagrāmasya bhavati, tathāpy atītasya*’ per la *pratyavekṣaṇāt*, a causa della revisione della successione delle cognizioni oniriche esperite in precedenza, è in verità un ricordo ...”

A questo proposito ŚM nel VaiSU puntualizza che la visione del sogno è dovuta a esperienze di oggetti fisici o mentali, avute in precedenza, quando è *svapnāntika* imputata a impressioni prodotte dagli organi corporei simultaneamente alla visione del sogno. A *svapna* corrisponde una conoscenza non valida, mentre *svapnāntika*, la percezione associata al sogno, è valida:⁸¹

“... *nanu yaj jñānaṃ svapnamadhye svapnajñānānubhūtasyaivārthasya smṛtirūpaṃ jāyate tatra svapnatvaṃ na varttate svapnasyānubhavarūpatvāt tathā ca kasmāt kāraṇāt tadutpattir ity ata āha -*

svapnāntikam// 8 //

tatra svapnas tathā svapnāntikam apīty artha. etāvān eva viśeṣo yat svapnajñānaṃ pūrvānubhavajanitatvāt saṃskarāt, svapnāntikaṃ tu tatkālotpannānubhavajanitasamskārād eva. tad uktaṃ praśastadevācāryyaiḥ - ‘atītajñānapratyavekṣaṇāt smṛtir eva’ iti. uktaṃ ca vṛttikāraiḥ ‘anubhūtavastusphuraṇārthatayā na smarāṇād arthāntaraṃ svapnajñānam’ iti. svapnamadhye prābhūtaṃ yaj jñānaṃ tat svapnāntikam iti kecit. yathā śayyāyāṃ śayāno ’smītyādi ...”

“... [Obbiezione:] Ma quella cognizione che sorge nel mezzo del sogno come un ricordo di un oggetto esperito nella cognizione onirica, ove non è presenta la proprietà di essere sogno, in quanto il sogno è in forma di esperienza. Inoltre, da quale causa avviene la sua nascita? [Risposta:] Perciò si dice: ‘*svapnāntikam*’. Dall’*aforisma* precedente si mutua ‘*tathā*’, per cui così come per un particolare contatto della mente e del Sé e dalle impressioni latenti v’è il sogno, così accade anche *svapnāntika*. Questo è il significato. Tale è la differenza, ossia che la

⁸¹ Leggendo il VaiSU il *sūtra* “*dharmāc ca*” (IX.2.9) che lo intende come l’indicazione di una causa comune di *svapnajñānam* e *svapnāntikajñānam* sarebbe da interpretare così: “[La cognizione onirica e la cognizione finale del sogno] vengono anche dal merito (*dharmā*).”

conoscenza onirica sorge da un'impressione latente nata da una precedente esperienza, mentre *svapnāntika* invero dall'impressione latente nata da un'esperienza sorta in quell'istante. Questo è stato detto dal maestro Praśastadeva [= PrP]: '... è in definitiva un ricordo poiché guarda indietro alla successione delle cognizioni oramai passata ...' Mentre è stato detto dall'autore della *Vṛtti*:⁸² '... La conoscenza onirica, poiché ha come oggetto la conoscenza di una cosa già esperita, non è qualcosa di diverso dal ricordo.' Quella conoscenza che è divenuta valida nel mezzo del sogno è *svapnāntika*, [dicono] alcuni. Come 'io sono addormentato sul letto ...', ecc..."⁸³

Infine, ricapitolando, abbiamo visto come i seguaci del Vaiśeṣika considerino che nella condizione di ritiro della mente (*pralīnāmanaska*) i sensi esterni cessano di funzionare non essendo più in grado di carpire alcun oggetto. In questo stato, per l'intensità del soffio ascendente (*prāṇa*) responsabile dell'inspirazione e di quello discendente (*apāna*), preposto all'espiazione, si ha uno speciale contatto di *ātman* con *manas*, chiamato sonno (*svāpa*), durante il quale si genera la conoscenza onirica (*svapnajñāna*). Questa è causata dalle impressioni depositate dagli oggetti esperiti in precedenza. Per via di queste impressioni, nel sogno la mente esperisce oggetti non-reali in una forma non percettiva. Questa percezione mentale è determinata da un contatto straordinario (*alaukikasamnikarṣa*):⁸⁴ "atra ca mānasaṃ jñānaṃ

⁸² Certamente il *Vṛttikāra* più famoso è Candrānanda, ma sembra proprio che il testo della sua *Vṛtti* pubblicato dall'Oriental Institute di Baroda nel 1961 e curato da Muni Śrī Jambuvijaya non comprenda il passaggio qui citato dall'*Upaskāra*. Probabilmente si tratta di una *Vaidikavṛtti* al VaiS di un certo Bharadvāja, che non abbiamo reperito. Oltretutto questo passaggio sembra non corrispondere al senso della frase. È anche possibile che s'intenda dare un contrasto rispetto alla citazione precedente da PrP, cosa che però non sembra troppo plausibile; oppure, al posto di "*svapnajñānam*" finale si deve leggere "*svapnāntikam*", altrimenti c'è una chiara affermazione di identità tra ricordo e conoscenza onirica. Umesh Mishra (1929: 280, n. 1) è del nostro stesso parere e aggiunge che di regola, in quel caso, dobbiamo leggere il composto *svapnajñānam* nel senso di *svapnāntikam*.

⁸³ Interessante sarebbe trattare un testo di grande importanza, spesso tralasciato, la *Nyāyalīlavatī* (NyL, ŚĀSTRĪ, H. H. [ED.], 1991: 454-470) di Śrīvallabhācārya (XI sec.), da non confondersi con l'omonimo maestro del *puṣṭimārga*, però per la sua grande difficoltà e per la sua importanza secondaria nella nostra ricerca decidiamo di non analizzarlo. Si sappia solo che il testo (p. 765) indica la sua posizione sul sogno in modo preciso: "*nidrābhibhūtajñānaṃ svapnaḥ*", "il sogno è una cognizione sopraffatta dal sonno."

⁸⁴ I *Naiyāyika* distinguono due generi di percezione sensoriale: la normale percezione diretta (*laukikasannikarṣa*) e la percezione straordinaria (*alaukikasannikarṣa*). I testi del *Nyāya* elencano tre tipi di contatti (*sannikarṣa/ pratyāsatti*) straordinari (*alaukika*) tra i sensi e i loro oggetti: basata su una caratteristica comune (*sāmānyalakṣaṇa*), cognitiva (*jñānalakṣaṇa*) e dovuta alla disciplina yogica (*yogaja*). Senza entrare in tecnicismi, si sappia qui che il *jñānalakṣaṇasannikarṣa* è una percezione straordinaria, che accade cioè non con le modalità consuete di contatto tra i sensi e gli oggetti, che le facoltà sensoriali sensi e il loro *viśaya* (MATILAL, 1961: 286-292). Per approfondimenti si veda la nota 181 del capitolo 3.

jñānalakṣaṇarūpālaukikaṣaṃnikarṣāt bhavati ...”,⁸⁵ “Ivi la conoscenza mentale si ha per il contatto straordinario la cui forma è quella *jñānalakṣaṇa ...*” (JHALAKĪKAR, 1978 [1893]: 1053-1054). Sebbene questo risvolto della questione non sia trattato nella teoria iniziale e certamente lasciato da parte dai commentatori, vedremo anche nel prossimo capitolo come l'*anyathākhyāti*, supportata da Nyāya e Vaiśeṣika, si fondi su questo genere di percezione.

II.3: NYĀYA

La letteratura delle scuole del Nyāya, sia nella sua forma antica (*prācīna*), sia nei suoi nuovi sviluppi di convergenza con la scuola sorella del Vaiśeṣika nel Navya Nyāya ha sempre avuto un atteggiamento pressoché unico e unanime riguardo all'esperienza onirica.

Per inquadrare il punto di vista del Nyāya nella considerazione fatta alla fine del paragrafo introduttivo, dobbiamo incasellare la tendenza di questo *darśana* tra quelle che vedono il sogno come una semplice ripetizione, anche se *sui generis*, di esperienze vissute in precedenza, proponendo una natura passiva, capace di sola rappresentazione.

Per questo la posizione *naiyāyika* non può che prendere le mosse da un'analisi della memoria, il ricordo, *smṛti*.

Innanzitutto nel *Nyāyasūtra* (NyS, IV.2.31) Gautama Akṣapāda (GA, II sec.) esamina una posizione indubbiamente Yogācāra, a proposito delle nozioni di *pramāṇa* e *prameya*. Secondo questa ambedue gli enti sono vuoti di realtà propria in quanto sono forme di conoscenza, proprio come il sogno (TRIPĀṬHĪ, R. N., 1987: 178; SINHA, J. N., 1999 [1938]: 207):⁸⁶

“*svapnaviṣayābhimānavad ayaṃ pramāṇaprameyābhimānaḥ// 31 //*”

⁸⁵ Questo passaggio del *Vaiśeṣikasūtravivṛti ad VaiS IX.2.2-7* è citato da Layek (1990: 99, n. 5).

⁸⁶ Tutto il *prakaraṇa*, chiamato “*bāhyārthabhaṅganirākaraṇaprakaraṇa*” si estende dal *sūtra* IV.2.26 fino a IV.2.37. Prima di questa risposta di GA due *sūtra* sono da considerarsi. Il primo è il IV.2.29 “*pramāṇataś cārthapratīpatteḥ*”, “E perciò si ha la comprensione dell'oggetto tramite il mezzo di conoscenza.” La risposta alla posizione buddhista esposta a IV.2.26 si trova anche in questo aforisma e il IV.2.31: “*pramāṇānupapattiyupapattibhyām*”, “[L'obiezione è svuotata di valore] per il non esserci [in un caso] e l'esserci [nell'altro] dei mezzi di conoscenza.”

*māyāgandharvanagaramṛgatṛṣṇikāvad vā// 32 //*⁸⁷

“Questa nozione [di realtà] riguardo ai mezzi di conoscenza e ai loro oggetti è come la nozione riguardante gli oggetti onirici (31), oppure come la magia,⁸⁸ la città dei Gandharva [= il castello in aria] o il miraggio [= di cui è preda l’antilope] (32).”⁸⁹

Il commentatore del NyS, Vātsyāyana (V, 350-450 d. C. circa), mettendo in bocca qualche considerazione all’oppositore buddhista, aggiunge:⁹⁰

“... *yathā svapne na viśayāḥ santy atha cābhimāno bhavati, evaṃ na pramāṇani prameyāṇi ca santy atha ca pramāṇaprameyābhimāno bhavati ...*”

“... Come nel sogno gli oggetti non sono [veramente] presenti, per cui è [solo] una nozione, allo stesso modo i mezzi di conoscenza e gli oggetti di conoscenza non ci sono, perché c’è [solo] la nozione dei mezzi di conoscenza e dei loro oggetti ...”

⁸⁷ Viśvanātha (XVII sec.), autore della *Vṛtti* (NySVṛ) indipendente al NyS non si discosta dai suoi predecessori. Aggiunge solo che se qualcuno vede in sogno qualcosa mai accaduto prima come, per esempio, mangiare sé stessi o la propria auto-decapitazione, ciò è dovuto a un’errata comprensione delle relazioni tra oggetti ed eventi, proprio come accade nel caso di un errore percettivo di veglia. Comunque, anche lui sostiene che la cognizione onirica getta le basi nel mondo esterno (NySVṛ, TARANATHA NYAYA-TARKATIRTHA-AMARENDRAMOHAN TARKATIRTHA [ED.], 2003 [1936-44]: 1086): “... *yathā smṛtyādi pūrvopalabdhaṇḍanāṃ tathā svāpnāpratyayo ’pi na nirviśayakaḥ. na ca svapne svam api khādati, nijaśiraḥkhaṇḍanam api paśyati, na tv idaṃ pūrvopalabdham iti vācyam, svasya khādanasya ca nijaśiraḥkhaṇḍanasya ca pūrvopalabdhatvāt, saṃsargabhānasya ca bhrāntatvāt, na vā ’hetukatvaṃ smṛtyādidṛṣṭāntena, saṃskārasya smṛtau smṛteś ca viśiṣṭabuddhau hetutvasyābhimatavāt. tatra bhrame doṣaḥ kālavaiśeṣo ’dṛṣṭavaiśeṣodbodho vety anyad etat (32).*”

⁸⁸ Qui due sono le interpretazioni possibili: o s’intende il composto uno *dvandva*, come abbiamo fatto, in cui ogni elemento ha una sua valenza sostantivale e allora *māyā* corrisponde alla magia dell’illusionista (*māyāvin*), oppure si legge *māyā* come fosse un aggettivo, interpretando questa parte del composto come *karmadhāraya*, per cui la traduzione sarebbe “la fatata città dei Gandharva” o “l’illusorio castello in aria”.

⁸⁹ Naturalmente, la traduzione di *gandharvanagara* come “castello in aria” è tutt’altro che letterale, anche se concettualmente è la più vicina all’idea che sta dietro al termine. Un’altra nota è “fata Morgana”. Oltre a ciò, *mṛgatṛṣṇa* indica di solito il miraggio. L’espressione è però spiegata in due modi leggermente differenti e, a seconda del contesto, ugualmente applicabili. Secondo il modello attinente al nostro caso, l’antilope è preda di un miraggio d’acqua vero e proprio: tremendamente assetata corre incontro all’acqua che mai giunge, fino a che muore stremata. L’altra spiegazione della parola prende come metro di paragone il piccolo cervide chiamato *kastūrimṛga* che vive sulle prime fasce boschive della catena himālayana. Secondo i racconti popolari e la letteratura questo cervo sarebbe vittima del suo spiccatissimo senso dell’olfatto. In effetti, nei pressi del suo ombelico cresce una ghiandola dal profumo inebriante, usata sia nella medicina sia nel Tantra. Questa ghiandola, *kastūri* appunto, in certi periodi dell’anno è più profumata e fa impazzire il cervo che ne è inconsapevole veicolo. Esso, infatti, continua a correre strenuamente nel bosco per scovare la fonte dell’irresistibile fragranza, fino a che, dopo l’ennesimo vano tentativo cade morto.

⁹⁰ Vātsyāyana già commentando NyS I.1.16 enumerava gli indicatori (*liṅgāni*) al fine di provare l’esistenza della mente (*manas*). Questi sono: il ricordo, l’inferenza, la testimonianza autorevole, il dubbio, l’intuizione, la conoscenza onirica, il ragionamento (*ūha*), la percezione mentale di felicità e dolore e il desiderio (MISHRA, U., 1929: 274): “*smṛtyanumānāgamasaṃsayapratibhāsvanajñānōhāḥ sukhādipratyaḥsam icchādayaś ca manaso liṅgāni ...*”

A questo punto si apre la risposta (*uttarapakṣa*) del *siddhāntin* Naiyāyika che trova immediatamente delle incoerenze logiche nella posizione buddhista, scomodando la pseudo ragione logica (*hetvābhāsa*) denominata “non stabilita” (*asiddha*):⁹¹

“*hetvabhāvād asiddhiḥ// 33 //*

[*bhāṣya*] *svapnānte*⁹² *viṣayābhimānavat pramāṇaprameyābhimāno na punar jāgaritānte viṣayopalabdhipad ity atra hetur nāstīti. hetvabhāvād asiddhiḥ. svapnānte cāsanto viṣayā upalabhyanta ity atrāpi hetvabhāvaḥ. pratibodhe 'nupalambhād iti cet? pratibodhaviṣayopalambhād apratiśedhaḥ. yadi pratibodhe 'nupalambhāt svapne viṣayā na santi tarhi ya ime pratibuddhena viṣayā upalabhyante te upamabhāt santīti viparyaye hi hetusāmarthyam. upalambhāt sadbhāve saty anupalambhād abhāvaḥ siddhyati. ubhayathā tv abhāve nānupalambhasya sāmartyam asti, yathā pradīpasyābhāvād rūpasyādarśanam iti tatra bhāvenābhāvaḥ samartyata iti. svapnāntavikalpe ca hetuvacanam. svapnaviṣayābhimānavad iti bruvatā svapnāntavikalpe hetur vācyaḥ. kaścīd dhi svapno bhayopasaṃhitāḥ, kaścīd pramodopasaṃhitāḥ kaścīd ubhayaviparītāḥ, kaścīd ca suṣuptāḥ svapnam eva na paśyatīti. nimittavatas tu svapnaviṣayābhimānasya nimittavikalpād vikalpopapattiḥ.”*

“La mancanza di stabilimento è a causa della mancanza di una ragione logica [*probans*] (33). [Commento:] Non c'è alcuna ragione a questo proposito ovvero [nel dire che] nella condizione di sogno la nozione di mezzo di conoscenza e oggetto di conoscenza è come la nozione di oggetto, non però come la cognizione degli oggetti nella condizione di veglia [che è veritiera]. La mancanza di stabilimento si ha a causa della mancanza di una ragione logica. Anche a questo

⁹¹ In NyS I.2.4-9 si presentano le cinque pseudo-ragioni (*hetvābhāsa*), tra le quali troviamo la menzione riguardante l'*hetvābhāsa sādhyasama* (NyS I.2.8) che è una ragione logica dubbia tanto quanto ciò che si cerca di provare, il *probandum* (*sādhyā*). Questo significa che essa non è ben stabilita, non è ancora comprovata, per cui nei testi successivi, soprattutto dal XII secolo in poi sarà conosciuta come *asiddha* (TS, ATHALYE, 1988 [1897]: 46-48). La pseudo ragione logica o pseudo *probans* non stabilito ha tre varietà: non stabilito nel *locus* (*āśrayāsiddha*), non stabilito per natura (*svarūpāsiddha*) e non stabilito nella sua concomitanza invariabile (*vyāpyatvāsiddha*).

⁹² Vācaspati Miśra (VM, X sec.) nel suo sub-commento al NySBV, il Nyāyavārtikatātparyāṭikā (NyBVTṬ) spiega il significato di “*anta*” termine che troviamo composto con *svapna* e *jāgara* soprattutto. Secondo VM, sebbene il termine indichi letteralmente la parte (*avayava*) di un insieme ivi è utilizzato solamente per indicare l'essere stabilito in una precisa condizione: “*antaśabdo 'vayavavacano 'py āśritatvamātreṇāvasthāyām prayuktaḥ. tena svapnāvasthāyām jāgaritāvasthāyām ity arthaḥ ...*” Udayanācārya (UdĀ, X-XI sec.), nella sua ulteriore glossa al lavoro di VM, il Nyāyavārtikatātparyāparisūddhi (NyBVTP), aggiunge che il termine non può essere interpretato nel suo significato primario di “fine”, “parte”, ma appunto nel suo significato secondario: “*antaśabdasya mukhyārthāsambhavana gaunārtham āha - antaśabda iti ...*” Il testo del NyBVTṬ, comunque, segue l'interpretazione del *Vārtika* di Udyotakara per quanto riguarda il sogno, definendolo differente dal ricordo.

proposito non vi è una ragione, cioè che nella condizione di sogno sono conosciuti degli oggetti che non ci sono. [Obbiezione:] [Se si dicesse che gli enti onirici sono irreali],⁹³ poiché al risveglio non se ne ha la cognizione? [Risposta:] Non c'è negazione [degli oggetti], poiché c'è la cognizione degli oggetti al risveglio. Se poi [si dicesse] 'nel sogno gli oggetti non ci sono poiché non li si coglie al risveglio', allora quegli oggetti che sono conosciuti da colui che si è destato esistono per via della cognizione [propria della veglia]. Nel caso contrario, [ammettendo la realtà degli oggetti], c'è infatti il supporto della ragione logica [della non cognizione]. Difatti, quando non vi sia la cognizione, per la mancanza appunto di questa cognizione, si prova l'assenza mentre quando vi sia l'assenza in entrambi i casi [= tanto nel sogno quanto nella veglia], non c'è supporto per la non cognizione, proprio come con l'assenza di un lumino non si può distinguere una forma.⁹⁴ Anche lì mediante una presenza si stabilisce l'assenza. Inoltre, vi è l'enunciazione della ragione riguardo la molteplicità presente nel sogno. A questo proposito colui che sostiene '[le nozioni di *pramāṇa* e *prameya*] sono come la nozione degli oggetti all'interno del sogno' deve mostrare una ragione per la molteplicità interna al sogno: qualche sogno è accompagnato da paura, qualche altro è accompagnato da euforia, qualcuno ancora è contrario a entrambi, talvolta [l'uomo] non sogna proprio. Inoltre, grazie alla molteplicità delle cause, si ha una tenuta logica della molteplicità nella cognizione degli oggetti onirici che pure è dovuta a una causa effettiva."⁹⁵

La vera e propria analisi del sogno e della sua natura intrinseca comincia con il *sūtra* successivo (IV.2.34). Ivi GA afferma che l'oggetto dell'esperienza onirica è simile agli oggetti di cui si ha conoscenza mediante il ricordo e la volizione o immaginazione (*saṃkalpa*), che ammonta al desiderio di ottenere un qualcosa di cui si è appreso in precedenza (LAYEK, 1990: 65). Quest'analogia con il ricordo o la volizione, o anche l'immaginazione, distingue nettamente gli oggetti di sogno da quelli assolutamente illusori, i quali scompaiono appena si conosce la verità (RIZZI, 1987: 101).

⁹³ La connessione sottintesa che noi proponiamo tra parentesi quadre ci viene da una domanda e da una successiva espressione del *Nyāyasūtrabhāṣyavārtika* (NySBV) di Udyotakara (UK, vissuto tra il 550-620): "... *ya ete svapnāvasthāyāṃ viṣayāḥ khyānti na te cittavyatirikṭā ity atra ko hetuḥ? ... ye pratibuddhenopalabhyante te santīti prāptam ...*"

⁹⁴ In questo caso il termine *bhāvena* nella proposizione generalizzante indica la presenza effettiva della forma-colore di un qualche oggetto, che però non può essere identificato al buio per l'assenza di una qualsiasi forma di luce. Per questo, un ente presente ed esistente, anche se non percepito, è in grado di provare l'assenza di un altro fattore (JHA, G. N., 1999 [1912-1919] VOL. 4: 1635).

⁹⁵ Poiché i buddhisti idealisti negano l'esistenza di ogni ente, questo genere di soluzione non può incontrare il loro plauso (IBID.: 1636).

“smṛtisaṃkalpavac ca svapnaviṣayābhimānaḥ// 34 //

[bhāṣya]⁹⁶ pūrvopalabdhaṣayaḥ. yathā smṛtiś ca saṃkalpaś ca pūrvopalabdhaṣayaḥ na tasya pratyākhyānāya kalpete, tathā svapne viṣayagrahaṇaṃ pūrvopalabdhaṣayaḥ na tasya pratyākhyānāya kalpata iti. evaṃ drṣṭaviṣayaś ca svapnānto jāgaritāntena. yaḥ suptaḥ svapnaṃ paśyati, sa eva jāgratsvapnadarśanāni pratisaṃdhatte. idam adraḥṣam iti. tatra jāgradbuddhivṛttivaśād svapnaviṣayābhimāno mithyeti vyavasāyaḥ. sati ca pratisaṃdhāne yā jāgrato buddhivṛttis tadvaśād ayaṃ vyavasāyaḥ svapnaviṣayābhimāno mithyeti. ubhayāviśeṣe tu sādhanānarthakyam. yasya svapnāntajāgaritāntayor aviśeṣas tasya svapnaviṣayābhimānavad iti sādhanam anarthakaṃ tadāśrayasya pratyākhyānād iti. atasmiṃś tad iti ca vyavasāyaḥ pradhānāśrayaḥ apuruṣe sthānau yaḥ puruṣa iti vyavasāyaḥ, sa pradhānāśrayaḥ. na khalu puruṣe ’nupalabdhe puruṣa ity apuruṣe vyavasāyo bhavati. evaṃ svapnaviṣayasya vyavasāyo hastinam adraḥṣaṃ parvatam adraḥṣam iti pradhānāśrayo bhavitum arhatīti.”

“E la nozione di oggetto onirico è come un ricordo o un’immaginazione (34).

[Commento] [La cognizione] il cui oggetto è stato precedentemente conosciuto.⁹⁷

⁹⁶ UK distingue immediatamente gli oggetti ricordati, quelli immaginati e quelli sognati da quelli totalmente irreali (*tuccha, alīka*), perché non vi è alcuna prova a sostegno della loro identità, come vorrebbero far credere i Vijñānavādin: “*māyāgandharvanagaramṛgatṛṣṇikāvad veti na, pramāṇābhāvāt ...*” In aggiunta, la conoscenza di oggetti non esistenti non può essere citata come causa della conoscenza che si ha al termine del sogno. Ma allora se dopo la fine del sogno gli oggetti di conoscenza di cui si è avuta esperienza in quel mentre sono inesistenti, allora qual è stata la causa di quella conoscenza, quando si sa che l’oggetto è una delle cause della conoscenza di sé stesso: “*... svapnāntavad avidyamāneṣu viṣayeṣu abhimāna ity atra na hetur ucyata iti. svapnānte cāsanto viṣayā iti ko hetur iti? ...*” Se si afferma che la cognizione stessa è la causa, cioè gli oggetti esperiti in sogno non hanno alcuna esistenza separata rispetto alla coscienza, per questo motivo accettare la cognizione come causa equivale a un sogno: “*... khyātir iti cet? aya jāgradavasthopalabdhanānām viṣayānām cittavyatirekiṇām asattve hetuḥ khyātiḥ svapnavad iti? ...*” Il *siddhāntin* rifiuta la possibilità propostagli in quanto l’esempio portato è tanto dubbio e non stabilito quanto il *probandum* stesso: “*na, drṣṭāntasya sādhyasamatvāt.*”

⁹⁷ Questo composto serve a completare il *sūtra*. Oltre a ciò, la diatriba tra i Vijñānavādin e i Naiyāyika è riportata ancora nel NySBV. Dopo le prime battute riassunte nella nota precedente (93), UK fa formulare all’oppositore buddhista un’altra domanda: se qualsiasi oggetto percepito in sogno non è differente dalla coscienza allora qual è la ragione del loro essere separati da essa? “*... ya ete svapnāvasthāyām viṣayāḥ khyānti na te cittavyatiriktā ity atra ko hetuḥ.*” La risposta è molto semplice, ossia gli oggetti onirici smettono di esistere non appena il sognatore si desta “*pratibuddhenānupalambhāt na santīti cet.*” Certamente non si può sostenere che dopo il risveglio ciò che non viene colto non esiste, infatti gli oggetti a cui si fa riferimento sono chiamati questi “*ete*” e per questa loro qualificazione risultano esistenti. Tale qualificazione non avrebbe ragione d’esserci se dopo il risveglio non ci fosse la cognizione di quegli oggetti, per questo gli oggetti esistono nella veglia. Se ancora gli idealisti pensano che gli oggetti onirici non esistano nella veglia, come fanno allora a provare l’esistenza della coscienza corrispondente? Inoltre, la ragione logica addotta a provare la non cognizione degli oggetti durante la veglia non ha sostenibilità, in quanto la cognizione implica l’esistenza di un ente e la non cognizione il contrario, per questo la non cognizione contraddice la posizione buddhista (LAYEK, 1990: 67): “*atha manyase yasmāt ete pratibuddhena nopalabhyante tasmāt na santīti? na, viśeṣānopādānāt. ye pratibuddhenopalabhyante te santīti prāptam. vyartham vā viśeṣaṇaṃ pratibuddhenānupalambhād iti. yadi copalambhyamānaṃ jāgradavasthāyām svapnāvasthāyām ca viṣayam asantaṃ manyase, atha cittam astīti ko hetur iti. viparyaye ca sāmārthyābhāvād ahetuḥ jāgrato ’nupalabdher iti. yady upalabdhiḥ sattvasādhanam tato*

Proprio come il ricordo e l'immaginazione hanno come oggetti ciò che è stato colto in precedenza e non sono in grado di contraddire quelli [= gli oggetti], allo stesso modo nel sogno il cogliere l'oggetto ha come contenuto ciò che in precedenza è stato colto e non è in grado di contraddirlo [= l'oggetto].⁹⁸ In tal modo la condizione di sogno possiede un oggetto visto durante la condizione di veglia. Colui che addormentato vede un sogno, costui sveglio ripercorre le visioni oniriche: 'Io vidi questa cosa ...' A quel proposito però vi è una prima impressione (*vyavasāya*),⁹⁹ a causa della modificazione dell'intelletto che si ha durante la veglia, la cognizione dell'oggetto onirico è falsa. Dopo che vi è stata la rimembranza [dell'ente onirico] si ha la modificazione mentale di chi è desto e a causa di essa giunge la prima percezione che la cognizione dell'oggetto onirico sia falsa. Ma se vi è una distinzione di entrambi gli stati [= sogno e veglia] allora [a risultare sarà] l'inutilità della prova.¹⁰⁰ Il che significa che per chi sostiene la non differenza tra la condizione di sogno e la condizione di veglia, per costui la ragione '[la nozione di *pramāṇa* e *prameya*]' è come la cognizione degli oggetti di sogno' [NyS IV.2.31] è insensata, perché si nega il suo proprio fondamento. Inoltre, una prima impressione come '[la cognizione] di qualcosa su ciò che tale non è' ha come fondamento un ente reale (*pradhāna*).¹⁰¹ [Per esempio], la prima

'*nupalabdhir asattvaṃ sādhyati. viparyaye hi hetoḥ sāmāthyam dr̥ṣṭam iti ...*' (JHA, G. N., 1999 [1912-1919] VOL. 4: 1639-1640; SINHA, J. N., 1999 [1938]: 176-179).

⁹⁸ Ancora UK continua dicendo che se qualcuno sostiene che la diversità della cognizione corrisponde alla diversità dei sogni, bisogna aggiungere che le impressioni lasciate dalle percezioni della veglia sono responsabili della molteplicità che si vede nei sogni. La differenza all'interno del sogno è quindi dovuta alla molteplicità delle impressioni immagazzinate: "... *svapnavad vijñānabhedam yadi pratipadyase, so 'pi dr̥ṣṭānumitānām arthānām bhāvanāvasēna vijñānabhedam pratipadayitavyaḥ. atha svapnapakṣe 'pi bhāvanābhedād vijñānabhedam pratipadyata so 'pi bhāvanābhāvavargayor bhedenā pratyavastheyāḥ, nābhinnam bhāvyaṃ bhāvakaṃ ceti ...*" (LAYEK, 1990: 68; JHA, G. N., 1999 [1912-1919] VOL. 4: 1641).

⁹⁹ Il concetto di *vyavasāya*, "prima impressione" o "prima percezione" è molto importante nel Nyāya, in quanto questa è l'accertamento della presenza dell'oggetto sensoriale, prima la consapevolezza di esso che riguarda il percettore. Per esempio quando le facoltà sensoriali colgono un vaso, all'ora la prima appercezione sarà: "*ayaṃ ghaṭaḥ*", "questo è un vaso". In seguito sorge il bisogno di collegare questa cognizione con colui che l'ha colta. Si avrà quindi la "successiva impressione, cognizione, percezione", *anuvyavasāya*. Allora la prima impressione diviene il contenuto della successiva cognizione (*jñānaviśayakjñāna*) (MOHANTY, J. N., 2002 [2000]: 13): la conoscenza che si è avuta del vaso prima esperito diviene consapevolezza da parte del percettore di aver esperito il vaso: "*ghaṭajñānavān aham*", "Io possiedo la conoscenza del vaso" oppure "*ghaṭam aham jānāmi*", "Io conosco il vaso". La nozione di *anuvyavasāya* è la chiave per comprendere la dottrina dell'autorevolezza determinata da altri, estrinseca (*parataḥ prāmāṇya*), legata alla teoria della dipendenza di ogni conoscenza da un'altra conoscenza (*jñānaparataḥ prākāśatva*), entrambe avvocate dai logici.

¹⁰⁰ Il testo riporta il termine "*sādhana*", letteralmente "il mezzo, lo strumento". Nel linguaggio proprio dell'inferenza *sādhana* equivale a *hetu*, al *probans*, in quanto quest'ultimo è quel mezzo mediante il quale si prova l'esistenza o la presenza del *probandum* (*sādhyā*) sul *locus* (*pakṣa*).

¹⁰¹ Abbiamo qui un uso molto particolare del termine *pradhāna*, letteralmente "principale", come controparte reale di un errore percettivo (*viparyaya*), questione alla quale nella fattispecie i Naiyāyika tengono particolarmente, dal momento che i Buddha non hanno la stessa posizione riguardo alla percezione erronea. Si noti che soprattutto i Mādhyamika Śūnyavādin cercano di provare che l'allucinazione o l'errore percettivo non ha alcun fondamento veritiero, anzi anche l'oggetto su cui si

impressione che si ha in ciò che non è un uomo, in un tronco 'È un uomo' ha come fondamento l'oggetto reale.¹⁰² Difatti, sicuramente quando non vi sia la presenza di un uomo, si può avere la percezione 'È un uomo', su ciò che uomo non è. Allo stesso modo la percezione dell'oggetto onirico [come]: 'Io vidi un elefante', 'Io vidi un monte' deve avere come fondamento un ente reale (34)."¹⁰³

Vātsyāyana inizia a spiegare l'analogia tra gli oggetti onirici e gli oggetti ricordati o immaginati servendosi della loro comunanza di origine: entrambi gli ambiti affondano le loro radici nello svolgersi del processo conoscitivo

costruisce la sovrapposizione dell'illusione è tanto irrealmente quanto la sua proiezione stessa. Vedremo nel prossimo capitolo questo atteggiamento buddhista. Il NYSBV di UK scrive che le cognizioni oniriche che rivelano città, carri volanti e altri simili sono analoghe alle percezioni erronee dello stato di veglia. UK sfida gli idealisti buddhisti, che non accettano nulla al di fuori della coscienza, a spiegare la differenza tra lo stato di veglia e quello di sonno: "... ye caite svapnādipratyayāḥ puravimānodyānāyānādibhedānuvidhāyinaḥ te mithyāpratyayā iti mithyāpratyayānām ca jāgradavasthāpratyayasāmānyād bhāvah. mamāpi sarva eva mithyāpratyayā bhavantīti bruvāṇaḥ pradhānam anuyuktavyaḥ. na niṣpradhānam viparyayapratyayaṃ paśyāma iti. cittavyatirekiṇaṃ ca viṣayam apratipadyamānaḥ sādhanadūṣaṇayoḥ svabhāvaḥ paryanuktavyaḥ ..."

¹⁰² L'esempio di qui sopra riguarda il dubbio (*saṃśaya*), uno dei quattro tipi di ignoranza (*avidyā*) per il Vaiśeṣika, o conoscenza non valida (*apramā*) per il Nyāya. L'illustrazione riportata è quella classica. Nella penombra, in lontananza un uomo scorge un qualcosa che riesce a vedere ma non a determinarne la corretta natura. In lui si formano due correnti di idee preliminari a proposito dell'oggetto che intravede, entrambe con delle caratteristiche e qualificazioni ben differenti l'una dall'altra, anche se accomunate da qualche analogia. Abbiamo due immagini, quella di uomo e quella di tronco, ben differenti, perché entrambe le figure sono longilinee e presentano delle membra allungate, le braccia in un caso e dei rami secchi nell'altro. L'uomo che ha questo dubbio lo formula in tal modo "*ayaṃ [purovartī] sthānur vā puruṣo vā?*", "Quello [che ho di fronte] è un tronco o un uomo?" La definizione del dubbio data da Annaṃbhaṭṭa rispecchia quanto detto (TS, ATHALYE, 1988 [1897]: 56-57): "*ekasmin dharmiṇi viruddhanādharmavaiśiṣṭyāvagāhi jñānaṃ saṃśayaḥ ...*", "Il dubbio è una conoscenza che coglie la qualificazione da parte di molteplici qualità [reciprocamente] contraddittorie in un unico ente qualificato." Ancora più chiara è la glossa al TS Nyāyabodhinī (NyB) di Govardhāna, espressa con la tecnica del Navya Nyāya: "... ekadharmāvacchinnaviśeṣyatānirūpitabhāvābhāvaprakāraṇaṃ jñānaṃ saṃśaya iti. bhāvadvayakotikasamśayaprasiddheḥ sthānur vety atra sthānutvasthānābhāvapurūṣatvapuruṣatvābhāvakoṭikaḥ saṃśaya ity arthaḥ ...", "Il dubbio è una conoscenza la cui qualificazione di presenza e assenza è precisamente rappresentata dalla proprietà dell'essere qualificato da ciò che è delimitato da una sola proprietà. Per via della comune nozione del dubbio che si presenta con una duplice alternativa di modi d'esistenza, nella fattispecie 'È un tronco [oppure un uomo?]', il dubbio possiede l'alternativa della proprietà dell'essere tronco o della mancanza della proprietà dell'essere tronco e della proprietà di essere uomo o della mancanza della proprietà di essere uomo."

¹⁰³ Secondo la dottrina Yogācāra gli oggetti della veglia sono della stessa natura degli oggetti onirici, però, chiede UK, come si fa a spiegare allora la distinzione che si compie normalmente tra stato di sogno e stato di veglia: "... jāgradavasthāyāṃ viṣayā na santi svapnāvasthāyāṃ ceti iyaṃ svapnāvasthā iyaṃ jāgradavastheti kuta etat? ..." Se non si distingue tra i due, continua UK, non ci sarà più differenza tra merito e demerito, tanto che compiuta una colpa in ognuna delle due *avasthā*, non potrebbe più far sorgere il demerito corrispondente. Anche se è riconosciuto da tutti che il sogno è caratterizzato dal sonno, tuttavia come fa una persona a comprendere che la particolare disorganizzazione che si ha nel sogno è dovuta all'influenza del sonno. Secondo gli Yogācāra la chiarezza o la non chiarezza delle cognizioni è l'unica differenza che si può considerare tra i due stati, però non ci può essere una distinzione tra chiarezza e non chiarezza delle cognizioni se non vi fossero degli oggetti reali distinti dalle cognizioni (SINHA, J. N., 1999 [1938]: 178-179): "... dharmādharmavyavasthānaṃ ca na prāpnoti, yathā svapnāvasthāyāṃ agamyāgamanād adharmotpattir na bhavaty evaṃ jāgradavasthāyāṃ api na syāt. atha middho[nidro-]paghātānupaghātau bhedakau pratipadyeta? tad api tādr̥g eva? middhopaghātāś cetaso vaikṛtyahetur ity etat katham avagamyate? atha vijñānasya spaṣṭatām cāspaṣṭatām ca bhedaṃ pratipadyeta? viṣayam antareṇa jñānasya spaṣṭatā cāspaṣṭatā vaktavyā ..." (LAYEK, 1990: 68-69).

all'interno della condizione di veglia.¹⁰⁴ Non si può di certo negare che un oggetto immaginato o ricordato sia stato il contenuto di una precedente esperienza (SINHA, J. N., 1999 [1938]: 221). Lo stesso dicasi per la visione onirica. Per questo, tanto gli oggetti di *smṛti* e *saṃkalpa*, quanto quelli di *svapna* devono essere considerati reali, in quanto il loro fondamento è saldamente posto nella veglia. La prova logica centrale scardina innanzitutto la possibilità di considerare falsi i concetti di *pramāṇa* e *prameya*, dando come esempio¹⁰⁵ chiaramente valido la falsità del sogno (LAYEK, 1990: 66; SINHA, J. N., 1999 [1938]: 175-176).¹⁰⁶

¹⁰⁴ Nel NyBVṬṬ, VM ha pressoché lo stesso punto di vista di UK, cioè anche secondo costui l'oggetto di una cognizione onirica affonda le sue radici in un oggetto esterno reale. A causa di un qualche difetto della mente o del senso che percepisce un oggetto, oppure dell'oggetto stesso si ha la cognizione onirica o la percezione illusoria (THAKUR, A. L. [ED.], 1996: 631): "... svapnajñānam api pāramparyeṇa bāhyanibandhanam ity arthaḥ. abāhyanimittatvam svapnapratyayasyābhyupety āha - **atha svapnapakṣe 'pi** iti. vargaḥ pakṣaḥ. na caikaṃ vijñānaṃ cintānyam aparaṃ cintakam iti vaktavyam, vyatirikṭāmbanātvanābhyupagamād iti bhāvaḥ. abhyupetya cābāhyanimittatvaṃ svapnapratyayānām etad uktam. bāhyanimittatvam eva tu yad uktam tad eva pāramāthikam ity āha - **ye caite svapnapratyayā** iti ... śaṃkate - asaty arthe vijñānabhedo dṛṣṭa iti cet? svapnamāyāgandharvanagaramṛgatṛṣṇādivijñāneṣv anuvartamāneṣu viṣayendriyamanodoṣanimittatvam astu ..."

¹⁰⁵ Secondo i logici indiani non è possibile stabilire una premessa generale (*pratijñā*) senza un esempio (*dṛṣṭānta*) a supportare ciò. L'esempio può essere di due tipi: un esempio in accordo (*sādharmyadrṣṭānta*) e un esempio in disaccordo (*vaidharmyadrṣṭānta*). Un esempio in accordo è una circostanza in cui *hetu* e *sādhya* siano presenti insieme; al contrario nell'esempio in disaccordo entrambi sono assenti (MATILAL, 2005 [1971]: 97-98). In questo caso la lettura Naiyāyika della posizione Yogācāra sembra indicare che questi ultimi usino la condizione onirica e la conoscenza acquisita in essa come metro di paragone, come esempio di una possibile inferenza. È ben noto come vi sia la necessità che quando un certo ente è presentato come l'esempio di un'inferenza, quest'ultimo sia "illustrazione o istanza positiva" (*sapakṣa*), ovvero che in quella determinata circostanza illustrata dall'esempio la bontà del *probandum* e la sua presenza nel *locus*, sia già stata ineccepibilmente verificata in precedenza.

¹⁰⁶ Sempre Satyajit Layek (1990: 69-70, 76 n. 37 e 38) riferisce di un testo da noi non esaminato ovvero il commento di Vāsudeva al Nyāyasāra di Bhasarvajña. Secondo Layek l'autore avrebbe interesse a comprendere le differenze di tutti i generi di cognizione non valida e invalidare la posizione del Vaiśeṣika secondo la quale il sogno è differente da dubbio, errore percettivo, valida cognizione e ricordo: "... sakalaviparyayaprabhedāvabodhārtham udāharaṇadvayam uktam. vaiśeṣikāḥ khalu saṃśayaviparyayapramitisamraṇebho vilakṣaṇaṃ svapnajñānaṃ manyante ..." Secondo il commentatore di Vāsudeva, *svapna* è un tipo di cognizione valida (*pramā*) perché proviamo piacere nel vedere anche in sogno delle scene liete, come l'incontro con un amico: "*svapne bandhudarśanajanasukhānubhavas tu pramā.*" BSJ indica anche il criterio di realtà di un ente. Per lui una conoscenza sarà veritiera se possiede: utilità pratica (*arthakriyākāritva*), corrispondenza con la natura dell'oggetto che coglie (*saṃvāditva*) e una reale apprensione (*upalabdhitva*) (LAYEK, 1990: 70). BSJ tocca l'argomento *svapna* in vari altri punti, soprattutto nel suo NyBhū (YOGĪNDRĀNANDA [ED.], 1968: 32-33, 145-146, 150-151), anche se sono per lo più *loci* in cui si tira in ballo il *nirāmbanavāda* dei Vijñānavādin, ossia la teoria che predica gli oggetti come stanti sul nulla, cioè privi di supporto alcuno, che sia i Naiyāyika sia i Mimāṃsaka fanno oggetto di dure critiche. Sarebbe però troppo lungo e difficile quest'argomento per relegarlo in poche note all'interno di questo paragrafo. Tuttavia, si sappia che BSJ nel NyBhū nel paragrafo *Svapnārthavimarsaḥ* riflette su cosa ci sia di contrario, illusorio nella cognizione onirica. Egli dice che certamente l'oggetto cognitivo non è nei pressi del sognatore, per cui afferma che tutto ciò che appare viene poi rielaborato e riorganizzato al risveglio. Certo è che ciò che è precedentemente esperito o meno, oppure presente o assente, tutto ciò viene rielaborato al momento del risveglio attraverso una condizione che contraddice quanto sognato, quell'oggetto è opposto per diversità di luogo, tempo e natura rispetto alla sua apparizione nella cognizione onirica. Per esempio, in sogno si vede il padre morto, il figlio che vive all'estero, il cieco vede. Il sogno è pure simile a un altro errore percettivo, ossia al *keśaṇḍraka*, ossia quel difetto ottico in cui sembra che dei capelli ostacolino il campo visivo, ma ciò

“mithyopalabdher vināśas tattvajñānāt svapnaviṣayābhimānapraṇāśavat pratibodhe//
35//

[**bhāṣya**] sthāṇau puruṣo 'yam iti vyavasāyo mithopalabdhiḥ, atasmimś tad iti jñānam. sthāṇau sthāṇur iti vyavasāyas tattvajñānam. tattvajñānena ca mithopalabdir nivarttyate, nārthaḥ sthāṇupuruṣasāmānyalakṣaṇaḥ. yathā pratibodhe yā jñānavṛttis tayā svapnaviṣayābhimāno nivarttyate, nārtho viṣayasāmānyalakṣaṇaḥ, tathā māyāgandharvanagaramṛgatṛṣṇikānām api yā buddhayo 'tasmimś tad iti vyavasāyas tatrāpy anenaiva kalpena mithyopalabdhivināśas tattvajñānān nārthapratibodha iti. upādānavac ca māyādiṣu mithyājñānam. prajñāpanīyasarūpaṃ ca dravyam upādāya sādhanavān parasya mithyādhyavasāyaṃ karoti sā māyā, nīhāraprabhṛtīnām nagarasārūpyasanniveśaviśeṣe dūrān nagarabuddhir utpadyate, viparyaye tadabhāvāt. sūryamarīciṣu ca bhaumenoṣmaṇā saṃsṛṣṭeṣu spandamāneśūdakabuddhir bhavati sāmānyagrahaṇāt, antikasthasya viparyaye tadabhāvāt. kvacit kadācit kasyacit ca bhāvān nimittaṃ mithyājñānam. dṛṣṭaṃ ca buddhidvaitaṃ māyāprayoktuḥ parasya ca, dūrāntikasthayoś ca gandharvanagaramṛgatṛṣṇikāsu, susuptapratibuddhayoś ca svapnaviṣayeṣu. tad etat sarvasyābhāve nirupākhyatāyāṃ nirātmakatve sarvaṃ nopapadyata iti.”

“Grazie alla conoscenza [veritiera] della realtà, si ha l’eliminazione della falsa cognizione, come al risveglio scompare la cognizione degli oggetti onirici (35).¹⁰⁷
[Commento:] La percezione che si ha a proposito di un tronco come ‘Questo è un uomo’ è una falsa cognizione, una conoscenza [del tipo]: ‘[la cognizione] di qualcosa su ciò che tale non è’. Invece la percezione che si ha a proposito di un tronco come ‘Questo è un tronco!’ è una conoscenza [veritiera] della realtà; con la conoscenza della realtà si ritira la cognizione falsa, non però l’oggetto la cui caratteristica è comune sia al tronco, sia all’uomo. [Per esempio], come al risveglio vi è una [particolare] forma di conoscenza e mediante quella la cognizione dell’oggetto onirico si ritira, ma non il suo contenuto [in quanto tale], che ha come caratteristica comune l’oggetto stesso, allo stesso modo anche le

non corrisponde a realtà: “... atha svapnādijñāne kas tarhi viparīto 'rtha iti? taddeśasthaḥ khaṭvādir ity eke. tan na, pramāṇābhāvāt. na hi saṃnihitatvād eva jñānasya viśayaḥ, kiṃ tarhi? yaḥ pratibhāti sa cottarakālaṃ pratisaṃdhānabalenāpi vyavasthāpyate. na ca khaṭvādau pratisaṃdhānam apy asti, tasmān nāsau viśayaḥ, kiṃ tarhi? pūrvopalabdho 'nupalabdho vā vidyamāno 'vidyamāno vā yaḥ pratibuddhāvasthāyāṃ bādhakapratyayaena sthāṇvādivad anusaṃdhīyate, sa khalu deśakālasvabhāvānyatvena svapnajñāne pratibhāsanāt viparīta ity ucyate. tathā hi - prabuddhaḥ san kathayati - mayādyā svapne mṛtaḥ pitā jīvatīti dṛṣṭaḥ, putras tu deśāntarasthita ihasthita iti, andho nāndha ity evam ādi. keśoṇḍukajñāne 'pi avidyamānaḥ keśasamūhaḥ sadākāratayā pratibhāti, bādhakotpattau tathānusaṃdhānāt ...”

¹⁰⁷ Questo aforisma vuole essere la risposta a un ipotetico quesito. Se anche la cognizione erronea, quella conoscenza che pare valida ma che in ultima analisi è tale solo apparentemente, ha come oggetto un ente reale, come può essere che non sia valida o che essa sia in breve contraddetta?

cognizioni della magia, del castello in aria, del miraggio sono percezioni [del tipo]: [la cognizione] di qualcosa su ciò che tale non è' e pure in quel caso attraverso quest'opzione, ossia grazie alla conoscenza [veritiera] della realtà, si ha l'eliminazione della falsa cognizione ma non la negazione del [suo] oggetto. Inoltre, la falsa cognizione rispetto alla magia e altri simili ha una causa materiale [specifica]. Chiunque ne abbia i mezzi [= l'illusionista], dopo aver preso una sostanza apparentemente simile a quella che intende mostrare, provoca una percezione illusoria a un altro individuo: quella è un'illusione. Quando, invece, [con l'addensarsi in cielo] vi è un'apparenza simile a una città di nuvole e altri fattori simili [= foschia o nebbia], a causa della distanza sorge una nozione di città [in quell'addensamento], al contrario [quando non c'è addensamento] allora non c'è quella [= l'idea di città]. Ancora, quando i raggi solari mescolati al calore terrestre vibrano, allora in essi si ha l'idea di acqua, per il fatto che si è colta una proprietà comune mentre, al contrario, colui che sta vicino non ha quest'idea. Perciò, poiché la conoscenza illusoria sorge in un certo luogo, in una certa circostanza e per qualcuno in particolare, non è priva di una causa [precisa]. Viene anche vista una duplicità dell'idea [a proposito dell'illusione] di chi provoca l'illusione e dell'altro [che ne è spettatore], rispettivamente di chi sta lontano e di chi sta vicino, a proposito della città dei Gandharva e del miraggio, di chi è addormentato e di chi è sveglio a proposito dell'oggetto onirico, allora ciò [= questa differenza di visioni] non sarebbe logicamente plausibile se si mantenesse [come vuole il *pūrvapakṣin*] l'assenza di tutto, l'irrealtà di ogni cosa,¹⁰⁸ l'essere privo di essenza di tutto (35).”

Una chiara presa di posizione ci viene da Udayanācārya (tra la fine del X e la prima metà dell'XI sec.) nel suo *Nyāyakusumañjali* (NyKu ad III.1) (MISHRA, U., 1929: 291-292):¹⁰⁹

¹⁰⁸ Traduciamo qui *nirupākhyatā* con “irrealtà”, sebbene sia un termine tecnico del linguaggio Mādhyamika che indica l'impossibilità di predicare qualsiasi cosa a proposito di un oggetto, in quanto quest'ultimo è assolutamente vuoto, vano e irreali (*asat*).

¹⁰⁹ Mishra (1929: 291-292) riporta la posizione di Udayana, il quale afferma che le apparizioni oniriche sono prodotte dal ricordo di eventi precedenti, risvegliato quando si dischiudono le impressioni latenti. Queste si sollevano per la forza del contatto sensoriale con un particolare oggetto. Egli afferma inoltre che nel sogno cose o eventi che appartengono a differenti luoghi o tempi, sovengono alla coscienza quando le facoltà sensoriali hanno cessato la loro attività. Ciò non prova che la coscienza onirica sia un ricordo chiaro, senza il sorgere di dubbi (*asamdigdha*), in quanto la nozione successiva al sogno non è “io ricordo, io ricordai un sogno”, ma “io vidi un sogno”. Questo genere di esperienza non è dovuto a una sovrapposizione, in quanto non ci sono ostacoli e anche perché nel sogno noi vediamo eventi mai avvenuti, come il taglio della nostra testa. Ciò non può essere se si considera la cognizione onirica un ricordo, perché il ricordo è solo la ripetizione di eventi passati. Egli aggiunge anche che il sogno non può nemmeno essere un ricordo dal contenuto erroneo (*smṛtīviparyāsa*), poiché non è possibile cogliere un oggetto attraverso una forma di esperienza

“... svāpāvasthāyāṃ kathāṃ jñānam iti tattatsaṃskārodbodhe viṣayasmarāṇena svapnavibhramāṇām utpatteḥ ...”¹¹⁰

“... Nella condizione di sonno come si ha la conoscenza? Con il risvegliarsi delle impressioni di questo e quello [oggetto], per mezzo del ricordo dell’oggetto si ha l’origine delle illusioni oniriche ...”¹¹¹

Ancora Udayana, nel suo auto-commento *ad NyKu V.17* afferma che esistono delle percezioni oniriche veritiere, in quanto hanno una corrispondenza con la realtà (*saṃvāda*). Sebbene esse siano accidentali o casuali (*kākatālīya*), non si può relegarle a fenomeno senza causa. L’unico elemento capace di agire, in quel caso, sono le attività meritorie del sognatore:

“... asti ca svapnānubhavasāyāpi kasyacit satyatvaṃ, saṃvādāt. tac ca kākatālīyam api na nirmimittam. sarvasvapnajñānānām api tathātvaprasaṃgāt. hetuś cātra dharma eva. sa ca karmamajavat yogajo ’pi yogavidher avaseyaḥ, karmayogavidhyos tulyayogakṣematvāt ...”¹¹²

mediante la quale esso non sia già stato colto (IBID.: 276-277). Il commentatore Varadarāja (XII sec.) nella sua *Bodhinī* aggiunge che anche nel sogno è possibile un contatto sensoriale sebbene molto ottenebrato, anche se sufficiente a far risvegliare le impressioni, oppure grazie al calore interno (*ūṣmādi*) che il tatto riesce a percepire in quanto nel sogno è ancora in contatto con la mente. In verità, la posizione che Mishra riporta è quella dei commentatori di Udayana, nella fattispecie del *Prakāśa* di Vardhamāna Upādhyāya (XIII/XIV sec.) e il *Makaranda* di Rucidatta Miśra (XV sec.).

¹¹⁰ Varadarāja (XII sec.) così glossa il passaggio: “... svapne vā kathāṃ suṣuptivanmanaso vyāpriyamānendriyasāmyogābhāvāt jñānotpattir ity āha - **svapna** iti. tattadvīṣayendriyavyāpārābhāve ’pi pūrvānubhavanītasāṃskārodbodhaprabhāvitattadvīṣayasmarāṇa-sahakṛtaṃ manaḥ svapnabhramān utpādayatīty āha - **tattat** iti ...”, “... Inoltre, nel sogno come avviene il sorgere della conoscenza per una mente addormentata a causa della mancanza del contatto con i sensi attivi? A questo proposito [Udayana] dice - *svapna*. Pur non essendoci la funzione dei sensi rispetto a questo o quell’oggetto, la mente, aiutata dal ricordo di questo o quell’oggetto originato dal risveglio delle impressioni latenti nate da una precedente esperienza, genera le illusioni oniriche. Così [Udayana] dice - *tattat* ...”

¹¹¹ Sadanada Bhaduri (1975 [1947]: 158-160) discutendo la funzione di ognuno dei cinque sensi nel Nyāya-Vaiśeṣika, rivendica l’indipendenza di ognuno verso il proprio oggetto. Tuttavia, egli afferma che nelle fasi successive rispetto all’antichità della scuola, la teoria della percezione si basa grandemente sul contatto (*saṃyoga*), in un certo senso tattile, nel quale la mente è la condizione essenziale per il sorgere di una qualsiasi nozione. Questa conclusione viene dall’osservazione delle cognizioni relative al sogno e al sonno profondo. L’attività residua del sogno è spiegata tirando in ballo la stimolazione delle impressioni latenti dovute a esperienze precedenti (*saṃskārodbodha*) che si ha da un certo stimolo sensoriale. In quella condizione di sonno solo il senso del tatto è ancora attivo, anche se non articolatamente, soprattutto quello interno. Questo contatto tra la mente e il senso del tatto persiste fino all’entrata di essa nella *purīta nāḍī* e il successivo sonno profondo, in cui la mente smette di essere in contatto pure con il tatto. Si veda a pagina 140 di questo capitolo la trattazione dell’opera di Śaṅkara Miśra intitolata *Kaṇāda Rahasya*.

¹¹² Il *Prakāśa* di Vardhamāna Upādhyāya (*ad NyKu V.17*) fa in modo che un ipotetico *pūrvapakṣin* sollevi un’obiezione. Quando si parla di *pramā*, la mente dipende dai sensi per avere un contatto con il mondo esterno, per cui dipende dai sensi per cogliere i propri oggetti. Nel caso dei sogni, però, che non

“... Si ha pure la veridicità di qualche esperienza onirica, poiché corrisponde alla realtà. Quella, pur essendo casuale, non è priva di causa, altrimenti per ogni conoscenza onirica sorgerebbe il problema di essere tale [= senza causa]. Per cui la causa, in questo caso, è di certo il merito. Questo, come quello nato dal sacrificio è pure sorto dalla disciplina yogica che deve essere accertata dall’ingiunzione dello Yoga, infatti, sia per l’ingiunzione sacrificale sia per quella dello Yoga il risultato ottenuto e la conservazione di quello sono gli stessi ...”

Nel paragrafo precedente, trattando del Vaiśeṣika antico abbiamo mostrato quale sia la posizione di questa scuola rispetto al sogno, indicando in primo luogo la divisione della conoscenza in *vidyā* e *avidyā*, per poi suddividere ognuna in quattro. In quella circostanza abbiamo riportato come *smṛti* stesse all’interno di *vidyā* e *svapna* con *avidyā*. La posizione del Nyāya, per lo meno quello antico, è differente. Innanzitutto, il Nyāya divide *buddhi*, la conoscenza, una delle qualità specifiche di *ātman* (*viśeṣaḥ*), in due categorie: ricordo (*smṛti*) ed esperienza diretta (*anubhava*). Ognuna delle due ha poi varie suddivisioni, anche se la più generale si fonda sul criterio di validità (*yathārthya*) o invalidità (*ayathārthya*). Avremo dunque tanto l’esperienza come valida o invalida (TS, ATHALYE, 1988 [1897]: 23-24), quanto il ricordo valido o invalido (IBID.: 57). Quest’ultimo è un tipo di conoscenza sorta esclusivamente dal risveglio delle impressioni latenti sorte da esperienze precedenti e immagazzinate in *ātman*: “*saṃskāramātrajanyaṃ jñāna smṛtiḥ.*” (IBID.: 22).¹¹³

sono *pramā*, la mente non è forzata a funzionare in accordo ai sensi: “... *nanu pramāyām eva manaso bahir asvātantryaṃ svapṇajñānaṃ tv apramā ity ata āha - asti ceti. tathāpi sāksātkāro bhramo vāsanāprabhavatvāt kāmāturakāminisāksātkāravād ity āsaṃkya tatpramātvam upapādayati - sa ceti ...*” Questo spiegherebbe sia il perché della falsità dei sogni, sia perché alcuni di essi sono veritieri. Il Sé è onnipervadente (*vibhu*) e come tale è in costante contatto con ogni sostanza *mūrta* e la mente. La mente si muove liberamente attraverso il complesso psico-fisico in virtù della fitta rete di canali sottili (*nāḍī*, [si veda anche BṛUBV 334]). Per esempio può accadere che la mente sia anche libera di uscire dal corpo, tanto da acquisire esperienze di luoghi ed eventi distanti sia nel tempo sia nello spazio. La loro apparizione dipende da una precisa causa ausiliaria (*sahakārivišeṣa*): il *dharma*. Per questo, solo coloro che hanno delle cause ausiliarie presenti e pronte saranno prodotti, non altri eventi (BṛUBV 840, 843, 846, 853).

¹¹³ Il NySB ad III.1.13-14 tratta il concetto di *smṛti* come *ātmagūṇa*. La TS/NyB offre qualche informazione in più, oltre che definire il ricordo con il linguaggio *navya*, spiega il perché di ogni singolo termine all’interno della definizione (*padakṛtya*). Due sole cose vanno ricordate. In *primis* una definizione ha sempre due sezioni: la sezione delle qualificazioni o aggettivi (*viśeṣaṇakoṭi*) e la sezione del qualificato o soggetto (*viśeṣyakoṭi*), che è il *definiendum* (*lakṣya*): “... *bahirindriyājanyatva-viśiṣṭhasaṃskārajanyatvaviśiṣṭhajñānatvaṃ smṛter lakṣaṇam. viśeṣaṇānupādāne pratyakṣādyanubhave ’tivyāptiḥ. tadvāraṇāya viśeṣaṇopādānam. saṃskāradhvaṃse ’tivyāptivāraṇāya viśeṣopādānam. dhvaṃsaṃ prati pratiyoginaḥ kāraṇatvāt saṃskāradhvaṃse ’pi saṃskārajanyatvasya sattvāt. pratyabhijñāyām ativyāprivāraṇāya mātrapadam ...*”, “La definizione di ricordo è l’essere una cognizione caratterizzata dalla proprietà di non essere nata dalle facoltà sensoriali e caratterizzata dalla proprietà di essere nata

Il ricordo è appunto di due tipi: “*smṛtir api dvividhā. yathārthāyathārthā ca. pramājanya yathārthā. apramājanya yatharthā.*”, “Anche il ricordo è di due tipi: valido e non valido. Il [ricordo] valido è nato dalla valida conoscenza, mentre il [ricordo] non valido è originato dalla conoscenza non valida.”

Il ricordo valido si ha quando a causarlo siano delle impressioni sorte da una conoscenza validamente acquisita, cioè che colga la vera natura dell’oggetto percepito. Il ricordo difettoso o non valido, si ha invece quando le impressioni dalle quali è prodotto presuppongono un tipo di conoscenza difettoso, ossia in cui si colga un oggetto altrimenti rispetto alla sua vera natura. Vediamo dunque come per determinare la natura di un ricordo, fondamentale sia la bontà o meno dell’esperienza precedente (*pūrvānubhava*) (CHATTERJEE - DRAVID, 1978 [1939]: 23-24). Infatti, nel *Tarkāmṛta* (TA, DĪKṢITA, P. K. [ED.], 2003: 109), Jagadīśa Tarkālaṃkāra (XVII sec.), dopo aver ribadito cosa si intenda nel Nyāya per validità e invalidità, esprime il medesimo concetto:

“... *tadvati tatprakāratvam yathārthatvam, tadabhāvavati tatprakāratvam ayathārthatvam.*¹¹⁴ *pūrvānubhavaḥ saṃskāradvārā smaraṇaṃ janayati. tatra*

dalle impressioni latenti. Con la non inclusione delle qualificazioni ci sarebbe l’eccessiva estensione alla percezione diretta e ad altri tipi di esperienza; al fine di evitare ciò si menzionano le qualificazioni. Il menzionare il soggetto è per evitare l’eccessiva estensione nella distruzione delle impressioni latenti. Infatti, il suo contro positivo è causa nei confronti della distruzione, poiché anche la distruzione dell’impressione latente è sorta da [un’altra] impressione latente. Per evitare l’eccessiva estensione nel riconoscimento [si pone] il termine ‘solamente...’ va anche detto che per il Nyāya un’impressione latente, come ogni altro tipo di qualità specifica del Sé dura solo tre momenti (*kṣaṇa*): l’attimo della nascita (*śṛṣṭi*), quello della conservazione (*sthiti*) e quello della fine (*laya*). La nascita nel Sé di una successiva qualità è causa della distruzione della qualità precedente. Nel nostro caso avremo che una prima impressione dopo esser nata, perdura per un attimo e poi termina. Al momento della distruzione della prima impressione sorge una seconda impressione. Altra cosa da ribadire, per comprendere appieno gli appunti della NyB, è la natura del riconoscimento (*pratyabhijā*), ossia un tipo di conoscenza in cui confluiscono in un unico ente una percezione diretta e un ricordo. L’esempio classico è “*so ’yaṃ devadattaḥ*”, “Questo è quel Devadatta”. In precedenza si era visto Devadatta altrove e poi lo si rivede di fronte *hic et nunc*, cosicché Devadatta è l’unico soggetto di una cognizione lontana determinata dal “quello” (*saḥ*) che confluisce in una cognizione diretta, indicata dal “questo” (*ayam*).

¹¹⁴ Si veda la medesima definizione in TS (ATHALYE, 1988 [1897]: 23-24). Per esempio Bhasarvajña (BSJ, circa 950), nel suo *Nyāyasāra* (NySā, YOGĪNDRĀNANDA [ED.], 1968: 25) definisce il *viparyaya* come una falsa determinazione (*mithyādhyavasāya*), dandone due esempi: la visione di due lune o la visione quando si è addormentati di elefanti o altri enti simili: “*mithyādhyavasāyo viparyayaḥ. tad yathā - dvaṃ candrāv iti, sūptasya gajādirāsanaṃ ceti ...*” Lo stesso autore, nell’auto-commento al NySā, il *Nyāyabhūṣaṇa* (NyBhū) spiega il perché della citazione del secondo esempio [sul NyBhū si baserà nel XIV sec. il commentatore Jaina Jayasīṃha Sūri, MISHRA, U. 1929: 274]. BSJ cita l’esempio per riunire ogni genere di conoscenza erronea e per confutare i pareri degli avversari. Secondo alcuni, i seguaci del Vaiśeṣika, la cognizione onirica è qualcosa di differente rispetto al valido mezzo di conoscenza, al risultato del mezzo di conoscenza, al ricordo e al dubbio. Comunque, sebbene la cognizione onirica sia differente da *viparyaya* vero e proprio, è pur sempre qualcosa non diverso dall’*avidyā*. Però, anche il ricordo come la cognizione onirica, sono un tipo di conoscenza che appare solo da un oggetto che è già stato esperito. Oltre a ciò, anche le percezioni erronee sono di tanti tipi, quante le cause da cui scaturiscono, per esempio nell’universo individuale (*adhyātmikanimittapradhāna*), quando le impressioni latenti si risvegliano al

pūrvānubhavasya yathārthatvāyathārthatvābhyāṃ smaraṇam api ubhayarūpaṃ bhavati ...”

“... Validità è [vedere] una qualificazione di un ente in ciò che è provvisto di quella; invalidità è [vedere] una qualificazione di un ente in ciò che non è provvisto di quella. L’esperienza precedente genera il ricordo attraverso le impressioni latenti. Lì, a causa della validità o invalidità della precedente esperienza anche il ricordo può avere aspetto di entrambi ...”

La conoscenza onirica, allora, non può essere designata come percezione diretta, in quanto non soddisfa il criterio della conoscenza percettiva (TS, ATHALYE, 1988 [1897]: 29): “*indriyārthasamnikṣajanyaṃ jñānaṃ pratyakṣam*”, “la percezione diretta è una conoscenza prodotta dal contatto dei sensi con i [propri] oggetti”. Per questo motivo la conoscenza onirica ha una parentela più prossima con la rimembranza: entrambe le cognizioni non hanno bisogno della presenza fisica di un oggetto al fine di sorgere essendo generate da un’impressione latente. Vi è però un distinguo di fondo: *smaraṇa* è una cognizione reale che può essere verificata grazie all’oggetto che ne costituisce il contenuto. Lo stesso non si può però dire per la conoscenza onirica che, non presentando una corrispondenza reale con un’entità esterna, non può essere considerata valida. Se la conoscenza onirica è causata da impressioni latenti erronee, allora sarà da considerarsi come erronea; mentre se generata da impressioni valide, anch’essa sarà valida.¹¹⁵

memento del sonno, si ha l’esperienza onirica: “*suptasya gajādidarśanaṃ ca ity udahāraṇāntaraṃ kim arthaṃ? sakalaviparyayaṃgrahārthaṃ matāntaraṇiṣedhārthaṃ ca. kecid atra svapṇajñānaṃ pramāṇaphalasmṛtyādibhyo ’rthāntaram icchantīty atas tanniṣedhaḥ kriyate ... yad api svapṇajñānaṃ viparyayādivilakṣaṇam, tad api nāvidyāntaram ... yac cānubhūtārthamātrāvabhāsisvapṇajñānaṃ, tat smaraṇam ... nimittabhedanāpy anekadhā viparyayo bhidyate, tad yathā - ... tathā nidrāsahitebhyo saṃskārātīśayādibhyaḥ svapṇajñānaṃ veditavyam iti ...”* Mishra (1929: 275) afferma che prima di BSJ la coscienza onirica era considerata differente dal ricordo, ma lui sembra il primo ad assimilarla a *smṛti*. Jayasiṃha Sūri scrive che le cognizioni erronee sono di due tipi: *anubhūyamānāropa*, ossia dove la sovrapposizione erronea si ha per via di un’esperienza diretta, cioè di un oggetto percepito su un altro oggetto percepito, e *smāyamānāropa*, dove la sovrapposizione erronea avviene via ricordo, ossia si sovrappone un ricordo a un oggetto percepito. In quest’ultima casella va inserito il sogno (SINHA, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 309).

¹¹⁵ Il Nyāya è un convinto sostenitore della intrinseca non autorevolezza della conoscenza, ovvero della sua estrinseca autorevolezza (*parataḥ prāmāṇya*). Secondo i logici assumere che alcuni casi di cognizione siano intrinsecamente validi, altri intrinsecamente invalidi si presta a varie obiezioni. La prima senza dubbio che il criterio definitivo per i due generi di cognizione può essere supplito solo da un fattore esterno. Per questo è più logicamente congruo accettare una non-autorevolezza intrinseca della cognizione, fondando la sua autorevolezza su una cognizione successiva, che coglie le cause della prima. Questa dottrina spiega le cognizioni oniriche: non sono valide, poiché le loro cause sono imperfette. La cognizione di veglia, invece, se basata su una fonte valida, è anch’essa, ma non altrimenti (KEITH, 1978 [1921]: 17-18).

Keśava Miśra (XIII sec.), nel *Tarkabhāṣā* (TB, BHANDARKAR [ED.], 1979: 79) fuga ogni dubbio, affermando che ogni genere di cognizione che si ha all'interno di un sogno è un tipo di ricordo, anche se senz'altro non valido. Certamente la conoscenza onirica è legata agli oggetti reali della veglia oramai passati, anche se è intrinsecamente falsa. Il tipo di conoscenza che si ha degli oggetti è come se essi fossero direttamente accessibili ai sensi dell'addormentato e questo ammonta a una falsa cognizione, ove si vede in un oggetto ciò che quello non ha, proprio come enunciato della formula "*atasmimś tad*" (KEITH, 1977 [1919]: 66-67). Per questo il sogno non può in nessun caso essere considerato un valido mezzo di conoscenza (CHATTERJEE - DRAVID, 1978 [1939]: 25-26; SINHA, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 309):

"... *smaraṇam api yathārtham ayathārthaṃ ceti dvividham. tadubhayaṃ jāgare. svāpe tu sarvam eva jñānaṃ smaraṇam ayathārthaṃ ca. doṣavaśena tad itisthāne idam ity udayāt ...*"

"... Anche il ricordo è di due tipi: valido e non valido. Entrambi quei due si hanno nella veglia. Nel sonno invece ogni genere di conoscenza è un ricordo non valido. Infatti, a causa del difetto, al posto di 'quello' si ha il sorgere di 'questo' ..."

Ancora il *Tarkāmṛta* di Jadadīśa riporta che il sogno e la nozione incerta, indefinita (*anadhyavasāya*) sono da includersi nella cognizione erronea (*viparyaya*). Oltre a ciò, si evidenzia una comunanza di vedute rispetto all'eziologia delle cause, cioè dalla rimembranza di oggetti già esperiti che corrisponde al risveglio delle impressioni latenti, la forza invisibile corrispondente a merito e demerito (*adr̥ṣṭa*) e gli squilibri umorali (*dhātudoṣa*):¹¹⁶

¹¹⁶ Tra gli studiosi sembra esservi un po' di confusione riguardo la posizione del *Nyāyamañjarī* di Jayanta Bhaṭṭa (IX sec.) rispetto ai sogni. Per alcuni Jayanta sembra considerare le cognizioni oniriche come "recollections of past experience" (SINHA, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 309) o "He follows his own way and holds that dream-consciousness is Remembrance" (MISHRA, U., 1929: 276). Però, queste sarebbero da includere nella categoria del *viparyaya* anche se non senza eccezioni. Alcuni sogni hanno una natura valida. Inoltre, una grande differenza è che nella percezione erronea i sensi sono in funzione, cosa che non avviene nel sogno (MISHRA, U., 1929: 285). Layek (1990: 70-71, 77 n. 42, 43, 44, 45), come al solito in modo molto superficiale, afferma che Jayanta vede gli oggetti delle cognizioni oniriche come reali. Per esempio se una persona vede in sogno qualcosa d'impossibile da vedere altrimenti, come il taglio della propria testa, si deve comunque dire che questa visione onirica è possibile e la conoscenza scaturita da essa è veritiera, in quanto nel sogno una visione o un oggetto non esperiti finora possono comunque venir visti. I seguaci della Prabhākara Mīmāṃsā obbietano sollevando la questione di come si possa etichettare un'esperienza mai avuta come reale. Jayanta risponde che se il sognatore stesso non l'ha avuta, sarà pure stata sperimentata da altri, per cui l'oggetto di quella cognizione è reale. Per questo

“... svapnas tu anubhūtapadārthasmarāṇair adṛṣṭena dhātudoṣeṇa ca janyate. anadhyavasāyās ca kiṃcid iti jñānaṃ viśeṣādarśanād bhavati ... tatra naiyāyikamate svapnādhyavasāyau viparyayamadhye praviṣṭau ...”

“... Mentre il sogno sorge mediante i ricordi di oggetti ormai percepiti, dalla forza invisibile e dallo squilibrio umorale. La nozione indefinita è una conoscenza come ‘È qualcosa’ senza che vi sia la percezione della particolarità ... A questo proposito nel punto di vista dei logici il sogno e la nozione indefinita sono fatti rientrare all’interno della percezione erronea ...”¹¹⁷

Infine, col consumarsi della confluenza di Nyāya e Vaiśeṣika nel Navya Nyāya,¹¹⁸ le differenti posizioni delle due scuole non si mitigano. Ci sono autori come Kuṇḍa Bhaṭṭa¹¹⁹ e Keśava Mīśra che sostengono che il sogno e la cognizione onirica sono vividi esempi di memorie, anche se di invalida natura. Altri autori, come un certo Raghunātha Paṇḍita, menzionato da Umesh Mishra (1929: 278, 306) che, per certi versi, supporta il punto di vista di Udayana. Secondo questi *svapna* è un tipo di *anubhava*, se è dovuto ai meriti (*dharma*) va trattato come *pramā*, se dovuto ai demeriti (*adharmā*) come *apramā*.

Sempre Mishra conclude, in modo condivisibile, indicando una virata da parte degli autori Naiyāyika medievali e più recenti, rispetto a quelli antichi. Riassumendo, si può affermare che mentre gli ultimi considerano il sogno un tipo di ricordo, i primi lo considerano per lo meno differente da *smṛti*.

motivo, visto che l’esperienza di un individuo non può essere ricordata da un altro, i Mīmāṃsaka non possono provare il fatto che il sogno sia un ricordo. Per i logici il sogno è una percezione diretta e non un ricordo, in quanto il ricordo rimane oscuro, finché, infine, se ne va: “*anubhavapratyakṣaś ca svapnaṃ samvedyate, na smaraṇānullekhamātram iti ...*” Beh, naturalmente questa posizione ci lascia per lo meno dubbiosi. Purtroppo però, in mancanza dell’edizione di Mysore, al momento la più attendibile, non riusciamo ad andare a fondo alla questione. Comunque sia, in un’altra opera U. Mishra (2006 [1936]: 43) è molto chiaro: “According to Nyāya dream-cognition in both true and false. If it is produced from merits then it is true and if from demerits then it is included under erroneous cognition ...”

¹¹⁷ Umesh Mishra (1929: 285) scrive che il NySB (IV.2.34) includerebbe *svapna* all’interno di *saṃśaya*. Certamente questo punto di vista non ci risulta. Comunque Mishra stesso afferma un fattore fondamentale alla distinzione tra dubbio e sogno. Mentre nel dubbio la cognizione è sospesa tra due oggetti, nel sogno la cognizione riguarda un solo oggetto. Anche se alcuni sogni possono sembrare dei dubbi, non è possibile indicare il sogno come un dubbio in ogni caso (VaiSU ad IX.2.6-7).

¹¹⁸ Il grande iniziatore del Navya Nyāya, Gaṅgeśa Upādhyāya (XIII sec./ 1320), nel suo *magnum opus*, la *Tattvacintāmaṇi* (TCM) afferma, prima nel *Pratyakṣakhaṇḍa* che il sogno, o meglio la cognizione onirica è una creazione mentale illusoria per natura: “*svapnavibhramavat svotprekṣitapadārthaḥ ... mānaso ’yam ...*” In seguito, nell’ *Anumānakhaṇḍa* scrive che: “*nidrāsahakāreṇa bāhyasvapnānubhavaḥ ...*” (LAYEK, 1990: 73, 77 n. 46-47).

¹¹⁹ In un testo da noi non esaminato conosciuto come *Padārthadīpikā* (MISHRA, U., 1929: 278).

Concludendo con una nostra valutazione, si può affermare che nella conoscenza sorta dai sogni *ātman* o *manas* possono essere considerati la causa inerente (*samavāyikāraṇa*), contatto tra la mente e il Sé è la causa non inerente (*asamavāyikāraṇa*), mentre gli squilibri umorali (*dhātudoṣa*) ne risultano la causa efficiente (*nimittakāraṇa*), mentre il sonno e il merito o il demerito sono le cause secondarie o ausiliarie (*sahakārikāraṇa*).

II.4: SĀṂKHYA

Inngabilmente la trattazione del sogno nel Sāṁkhya è tutt'altro che centrale, anzi diremmo pure che è del tutto periferica. Per esempio, nell'opera principale, le *Sāṁkhya Kārikā* (SĀKĀ) di Īśvarakṛṣṇa (IV-V sec.) non se ne fa menzione. Fatte salve alcune sporadiche e brevissime menzioni nei commenti principali,¹²⁰ come per esempio nella *Yuktidīpikā*¹²¹ (YD ad SĀK 34), purtroppo commenti altrettanto significativi, come quello il commento di Gauḍapāda (VI-VII sec.), il *Gauḍapādabhāṣya* (GB), il *Sāṁkhya Tattvakaumudī* (STK) di Vācaspati Mīśra, la *Māṅgharavṛtti* (MV) di Māṅghara (tra il VI l'VIII sec.),¹²² l'*Aniruddhavṛtti* (AV) di Aniruddha (XV sec.) e la *Jayamaṅgalā* (JM) di un certo Śaṁkara (IX [LARSON, 1998 [1969]: 149, 282] o XV sec.?)¹²³ non ci dicono nulla.

Le uniche occasioni in cui al sogno si presta una benché minima attenzione è nel commento di Vijñāna Bhikṣu (VB, XVI sec.) chiamato *Sāṁkhyapravacanabhāṣya* (SPB) al testo tardo e falsamente attribuito al mitico fondatore della scuola Kapila, il *Sāṁkhya Sūtra* (SS) o *Sāṁkhyapravacana Sūtra* (SPS). Il testo, che in forma di aforismi segue le più famose strofe di Īśvarakṛṣṇa,

¹²⁰ Secondo S. Layek (1990: 52, n. 55) vi è una menzione di sogno nel *Gauḍapādabhāṣya*: “*svapna-indrajālasadṛśam iti*” il cui riferimento è dato dall'autore come “... (Gau. Bhā. p. 113) ...” Nonostante la citazione non è presente nelle edizioni a nostra disposizione. Oltre a ciò Layek non fornisce in bibliografia quale sia l'edizione del testo da lui usata.

¹²¹ Nel colofone del manoscritto scoperto agli inizi del secolo scorso si indica VM come autore del testo, anche se il dibattito sulla paternità del testo è tutt'altro che chiuso (HULIN, 1978: 140).

¹²² C'è anche una menzione unica nella *Māṅgharavṛtti ad SĀKĀ* 12 mentre si spiega cosa significhi la natura offuscatrice (*viṣādātma*) di *tamas* si glossa il termine con *mohalakṣaṇa*, “la cui caratteristica è l'ottundimento”, di cui si danno vari esempi tra cui l'ultimo è il sogno: “... *ajñānamadālasayabhadāyānyākarmaṇyatānāstikyaviṣādāsvpnādi* ...”

¹²³ Layek (1990: 52, 55 n. 6) indica un breve passo nel commento denominato *Jayamaṅgalā* (JM, ad SĀK 5) e attribuito a un certo Śaṁkara, assolutamente non identificabile con il grande Ś, maestro indiscusso dell'Advaita (HULIN, 1978: 140). Nel testo l'autore, trattando la natura e le varietà della percezione diretta, non si sbilancia in una discussione sulla natura del sogno, bensì si limita a dire di cosa esso sia il risultato: “... *yat svapnadarsanam tad indriyavyatireki, nidropaplutatvād idriyānām* ...”, “... Quello che è la visione onirica [sorge] priva dei sensi, [cioè] quando i sensi sono immersi nel sonno ...”

sembra una composizione risalente al XIV o XV secolo in sei capitoli, che *in toto* contengono 526 aforismi. Oltre al commento principale di SPB, abbiamo una glossa redatta da Mahādeva Vedāntin (XVII sec.) che riassume fedelmente il commento di VB (HULIN, 1978: 153-155).

Sembra comunque che la scuola evochi un'idea rappresentativa del sogno. Per questo motivo ogni cognizione onirica è considerata analoga al ricordo (*smṛti*) posto però all'interno del contenitore del sonno. Sono per lo più modificazioni dell'intelletto (*buddhivṛtti*) prodotte dalle impressioni latenti che ne sono la causa vera e propria (TRIPĀṬHĪ, R. N., 1987: 174), per cui i sogni non sono altro che ricordi illusori, in quanto i ricordi sono determinati dai *saṃskāra* (MISHRA, U., 1929: 281). In essi non vi è interferenza o produzione alcuna data dalle facoltà sensoriali o da stimoli esterni. Sono comunque considerati in definitiva dei fenomeni di natura illusoria (SINHA, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 493).

Abbiamo nel *Nyāyakośa* un brevissimo accenno a questo atteggiamento dell'intera scuola, ripreso dal commento di VB ad SS I.148 (JHALAKĪKAR, 1978 [1893]: 1053; ABEGG, 1959: 15):

“... *sāṃkhyā māyāvādivedāntinaś ca saṃskāramātrajanyaḥ svapnāvasthāśabdavācyo buddher viṣayākāraḥ pariṇāmaḥ svapnaḥ ity āhuḥ ...*”

“... I seguaci del Sāṃkhya e i Vedāntin sostenitori dell'illusorietà [del mondo] affermano che il sogno è una modificazione dell'intelletto che ha forma l'oggetto, nato dalle sole impressioni latenti ed esprimibile direttamente dalla parola 'condizione onirica' ...”

Come dicevamo una menzione si trova nel commento ad SāKā 34 nella *Yuktidīpikā*, nella quale si chiarisce definitivamente che per certi versi il sogno è un ricordo, ma la sua natura è illusoria:

“... *mṛgatṛṣṇikāsvapnaviṣayair asadbhiḥ satām asattvam icchataś tadvad eva viparītadarśanaprasaṅgaḥ. tathā hi gandharvanagarādiṣu kadācit tam evārthaṃ gāṃ paśyati, kaścit gajaṃ paśyati, kadācit patākām. svapne caikamūrtipatitānām*”

*gopuruṣāśvarāśabhanadīvr̥kṣaprabhṛtnām darśanam smarāṇe viparyayaṇa dṛṣṭam ...*¹²⁴
vicchinnānām cāvayavānām punaḥ saṁdhānam ākāśagamanam anīśvarasyānimittam
rājyalābha iti. tad itaratrāpi syāt. na tv asti. tasmād ayuktaṁ mṛgatṛṣṇikāsvapnādivad
asattvaṁ bhāvānām. arthakriyā ca na syāt. yathā svapne
snātānuliptāśītapītavastrācchādītānām aḥatvaṁ dṛṣṭam, evam ihāpi syāt.
śukravīśargavad iti cet. syād etat – yathā dvayasamāpattipūrvakaḥ śukravīśargaḥ sa ca
tadabhāve 'pi svapne bhavati, evam itaras syād iti. tad ayuktaṁ, rāgādinimittatvāt. tathā
hi jāgrato 'pi tat dvayasamāpattim antareṇa bhavati. tasmān manorañjanānimittam tat
..."

“... Per colui che crede nella non esistenza degli enti attraverso [l’analogia con] ciò che non è reale come il miraggio, gli oggetti onirici o quant’altro, sorge un problema di visione opposta proprio come quello [di questi oggetti illusori]. In questo modo nella città dei Gandharva e in altre [illustrazioni illusorie] qualcuno coglie il medesimo oggetto talvolta come vacca, qualcuno lo vede elefante, talaltra bandiera. Nel sogno vi è la visione di vacche, uomini, cavalli, asini, fiumi, alberi e altri come fossero riuniti in un’unica immagine, nel ricordo è visto in modo opposto ... Attaccare nuovamente delle membra ormai staccate, camminare in cielo, l’ottenimento di un regno da parte di un uomo non qualificato senza causa, e altri [esempi]. Quello potrebbe darsi anche altrove, però non avviene. Pertanto, non è sostenibile la non esistenza degli enti come nel caso del miraggio, del sogno o altri simili. Anche l’utilità pratica non si dà: così come nel sogno si vede la sterilità per colui che si è lavato, cosparso [di unguenti], che ha mangiato e bevuto, si è vestito o quant’altro, allo stesso modo deve essere anche in questo caso. [Obbiezione:] [Se si dicesse] che è come la fuoriuscita del seme [durante il sonno]? [Risposta:] [Risponderemmo che] Ciò può essere: per esempio l’ejaculazione si ha previa unione di una coppia, [anche se] in sogno questa avviene anche senza quel [requisito]; allo stesso modo può essere anche in altra circostanza. Ma questo non è plausibile perché ha come causa l’attaccamento, per cui ciò avviene anche per una persona che veglia senza [che vi sia] l’unione della coppia. Per questo motivo ciò non ha come causa il divertimento ...”¹²⁵

¹²⁴ La *Yudtidīpikā* è stata recentemente scoperta e si ritrova in un unico manoscritto. Questa parte indica un passaggio del testo non completo per la cattiva conservazione del codice, in cui troviamo solo alcune parole iniziali: “*tathā vātāyanena hastiyūthapraveśane ...*”

¹²⁵ Prendiamo spunto dalla traduzione di Shiv Kumar e D. N. Bhargava (1992, VOL. 2: 270-271), sebbene quanto proponiamo sia nostra lettura e rielaborazione.

C'è da dire che, sebbene il fulcro della discussione sul sogno si concentri nell'aforisma III.26-27 del SS, vi è una trattazione previa (I.148), in cui si fa menzione *in primis* di *suṣṣṭi*, ma anche di tutte e tre le *avasthā*. La discussione verte su una precedente obiezione secondo la quale *puruṣa*, l'Essere, sinonimo di *ātman* nel Sāṃkhya sarebbe inerte (*jaḍa*) e non senziente (*acetana*).¹²⁶ La risposta si ha col *sūtra* “*suṣṣṭyādyasākṣitvam*”, secondo il quale se il Sé dovesse essere considerato privo di coscienza non vi potrebbe essere alcuna testimonianza derivante dall'esperienza del sonno profondo. Secondo la *Vṛtti* di Aniruddha, il termine *ādi*, “eccetera”, indicherebbe appunto il sogno.¹²⁷ Comunque sia, VB è sempre il più esaustivo, dando varie definizioni di ognuna delle condizioni:

“... *suṣṣṭyādy asyāvasthātrayasya buddhiniṣṭasya sākṣitvam eva pumsīty arthaḥ. tad uktam - jāgrat svapnaḥ suṣṣṭam ca guṇato buddhivṛttayah/ tāsām vilakṣaṇo jīvaḥ sākṣitvena vyavasthitah// [BhP XI.13.27] iti. tatra tāsām buddhivṛttinām sākṣitvena tadvilakṣaṇo jāgradādyavasthārahito nirṇita ity arthaḥ. jāgran nāmāvasthā indriyadvārā buddher viṣayākāraḥ pariṇāmaḥ. svapnāvasthā ca saṃskāramātrajanyas tādṛśa pariṇāmaḥ. suṣṣṭyavasthā ca dvividhā - arddhasamagralayabhedena. tatrārdhalaye viṣayākārā vṛttir na bhavati, kintu svagatasukhaduḥkhamohākāraiva buddhivṛttir bhavati, anyathottitasya 'sukham aham asvāpsam' ityādirūpasuṣṣṭikālīnasukhādismaraṇānupapatteḥ. tad uktam vyāsaśūtreṇa 'mugdhe 'rddhasampattiḥ pariśeṣāt' [BS III.2.10] iti. samagralaye tu buddher vṛttisāmānyābhāvo maraṇādāv iva bhavati. anyathā 'samādhisuṣṣṭimokṣeṣu brahmarūpatā' [SS V.16] ity āgāmisūtrānupapatter iti. sā ca samagrasuṣṣṭir vṛttyabhāvarūpeti puruṣas tatsākṣī na bhavati, puruṣasya vṛttimātrasākṣitvāt, anyathā saṃskārāder api buddhidharmasya sākṣibhāsyatāpateḥ. suṣṣṭyādisākṣitvam tu tādṛśabuddhivṛttinām svapratibimbitānām prakāśanam iti vaksyāmaḥ [SPB ad I.161]. ato jñānārtham puruṣasya na pariṇāmāpekṣeti ...”*

“... La proprietà di essere testimone di questa triplice condizione, cioè il sonno profondo ecc., sita nell'intelletto esiste invero nell'Essenza: tale è il significato. È stato detto ciò: 'La veglia, il sogno e il sonno profondo sono modificazioni dell'intelletto in accordo alle [loro] qualità. L'anima individuale è differente da quelle in quanto è presente in forma di testimone' (BhP XI.13.27). A questo

¹²⁶ VB esplica la domanda: “... *nanu yadi prakāśarūpa evātmā tadā suṣṣṭyādyavasthābhedo nopapadyate, sadā prakāśanāpāyād iti ...*”

¹²⁷ Aniruddha scrive: “*yady ātmā jaḍaḥ syāt, suṣṣṭyādaḥ asākṣitvam ajñātrtvam syāt, na caivam, sukham aham asvāpsam iti pratibhāsanāt. ādiśabdāt svapnagrahaṇam.*”

proposito [l'Essere] è stabilito come il testimone di quelle modificazioni dell'intelletto, differente da esse, cioè privo appunto delle condizioni di veglia e delle altre. Questo è il senso. La condizione di veglia è la trasformazione attraverso i sensi dell'intelletto in forma dell'oggetto. La condizione di sogno è una siffatta trasformazione nata esclusivamente dalle impressioni latenti. La condizione di sonno profondo è di due generi per via della suddivisione in mezza latenza e completa latenza. Tra queste, nella mezza latenza non vi è una trasformazione mentale in forma dell'oggetto, bensì una modificazione dell'intelletto in forma della felicità, del dolore, della confusione relative a sé, altrimenti non si spiegherebbe il ricordo della felicità e quant'altro del momento di sonno profondo la cui forma è 'Io dormii felicemente'.¹²⁸ Questo è stato affermato da un aforisma di Vyāsa: 'Per esclusione, nello svenimento vi è una mezza unione' (BS III.2.10). D'altro canto nella latenza completa la generale mancanza di una qualche modificazione dell'intelletto è come nello stato di morte o affini, altrimenti non vi sarebbe tenuta logica del prossimo aforisma 'L'aspetto di *brahman* si ha nelle condizioni di contemplazione, sonno profondo e liberazione.' (SS V.16). [Se si sostiene] 'Quel completo sonno profondo ha l'aspetto di assenza di modificazioni mentali' l'Essere non è suo testimone, poiché egli è testimone delle sole modificazioni mentali, altrimenti [si presenterebbe il problema che] anche le impressioni mentali e altre proprietà dell'intelletto diverrebbero illuminabili dal testimone. Noi sosterrremo [invece] che la proprietà di essere testimone del sonno profondo e delle altre [condizioni] è la capacità di illuminare siffatte modificazioni dell'intelletto che sono in esso stesso [= nell'Essere] riflesse. Per questo motivo, l'Essere non ha bisogno di una trasformazione ai fini della cognizione ..."¹²⁹

¹²⁸ Vedremo, soprattutto nel prossimo capitolo, come questa formula dall'aspetto di ricordo, che si ha al risveglio dal sonno profondo e denominata *prasaṃdhāna*, indichi con esattezza quali siano stati i contenuti di *suṣupti*. Nel Vedānta la si cita come "*sukhaṃ aham asvāpsaṃ na kiṃcid avedīṣam*", "Io dormii felicemente, non conobbi nulla."

¹²⁹ Un volume da noi preso in esame, non molto attendibile, ma che tuttavia fornisce alcuni spunti originali. Secondo l'autore (ACHARYA, 1985: 383-390) Vijñāna Bhikṣu, interpretando *Sāṃkhyasūtra* (SS), fornirebbe una ricetta su come differenziare sonno profondo da *samādhi* e *mokṣa*. Egli indica che questi tre stati hanno fattori comuni: 1) *brahmarūpatā*: divenire della natura di *brahman*; 2) *upādhirahitvatva*: dissociazione con le aggiunte limitanti come piacere, dolore e dal corpo e dalla mente; 3) *cinmayabhāvatva*: cioè che dopo aver vagato in sogno la mente diviene conscia di sé stessa, l'intelletto smette di creare forme e, a causa di questa cessazione, la mente diviene una massa omogenea di coscienza, dalla quale ogni *vṛtti* e impressione sono escluse. In ogni modo, vi è una grande differenza tra i tre: i primi due sono *sabīja*, mentre la liberazione è *nirbīja*. Nel sonno profondo esistono ancora dei germi latenti di desiderio di ritornare alla condizione individuale rappresentata dalla condizione di veglia, per cui in questi due stati ciò che ci riporta alla veglia è assopito. VB paragona le impressioni latenti del sonno profondo ai canali circolari concentrici delle ammoniti fossili (*sālagrāmaśilā*). Se questo è vero per il sonno profondo, la cosa è applicabile pure al *samādhi*. Nel *samādhi* inferiore vi sono ancora tracce d'impressioni, ma non in quello superiore, in cui non v'è segno di memoria. Infatti, VB puntualizza che il Sé non è seggio di memoria e impressioni, bensì sono tali gli *upādhi*. Con la

In ambito dottrinale il *sūtra* che più ci interessa, anche perché capace di demarcare una linea di differenziazione tra il Sāṃkhya e l'Advaita Vedānta, è il già citato III.26 (LAYEK, 1990: 52): “*svapnajāgarābhyām iva māyikā 'māyikābhyām nobhayor muktiḥ puruṣasya// 26 //*”, “Come attraverso il sogno e la veglia che sono rispettivamente illusorio e non illusorio, la liberazione dell'Essenza non [viene] da entrambi (26).”

A questo proposito Aniruddha traccia uno spartiacque fondamentale, in modo molto chiaro, spostando il discorso su un tema tutto vedāntico, anche se condiviso dal Sāṃkhya, ovvero verso l'impossibilità di giungere alla meta ultima mediante la commistione (*samuccaya*) di due metodi opposti per natura, qualificazioni richieste e risultato finale, cioè *jñāna* e *karman*. L'autore individua nell'attività della veglia un corrispettivo della natura sempre cosciente e vigile del Sé mentre il sogno presenta un'analogia con la limitazione dell'anima individuale nella condizione legata dall'azione. Egli continua sostenendo che per avere una commistione, una mescolanza feconda è necessario che i due o più enti in questione siano presenti nello stesso tempo. Così non accade per quanto riguarda il sogno-azione e la veglia-conoscenza. Come il sogno si ha in un momento diverso dalla veglia, così la conoscenza o il desiderio verso essa albeggia nell'uomo quando la tendenza ad agire si sopisce:

“... *māyikaḥ svapnaḥ, amāyiko jāgaraḥ. svapnavat karma, jāgaravaj jñānam. tulyakālayor hi samuccayaḥ, na tu svapnajāgarayos tulyakālatvam. tasmān na jñānakarmasamuccayaḥ...*”

“... Il sogno è illusorio, la veglia non è illusoria. L'azione è come il sogno, come la veglia è la conoscenza. La commistione, infatti, si ha per due momenti uguali, ma il sogno e la veglia non hanno un tempo uguale, perciò non è possibile la commistione di conoscenza e azione ...”

Più elaborato, ma dello stesso stampo, è il commento di VB. Egli specificamente asserisce l'illusorietà del sogno rispetto alla veglia e, afferma

liberazione persino queste condizioni avventizie limitanti sono annichilite, lasciando il Sé nella sua condizione più pura, ossia come Conoscenza suprema e universale. Dunque, se dal *samādhi* e da *suṣupti* c'è ritorno, ciò non si può dire per la liberazione.

pure un minore *status* ontologico degli oggetti di veglia, caratterizzati da instabilità, origine e fine, rispetto all'inattaccabile immutabilità di *puruṣa*:

“... *samuccayavikalpayor abhāve dṛṣṭāntam āha - svapna-. yathā māyikāmāyikābhyām svapnajāgarapadārthābhyām anyonyasahakāribhāvenaikaḥ puruṣārtho na sambhavati, evam ubhayor māyikāmāyikayor anuṣṭhitayoḥ karmajñānayoḥ puruṣasya muktir api na yuktety arthaḥ. māyikatvaṃ cāsatyatvam, asthiratvam iti yāvat. tac ca svāpne 'rthe 'sti. jāgratpadārthas tu svāpnāpekṣayā satya eva kūṭastha-puruṣāpekṣayaivāsthiratvenāsasyatvād ataḥ svapnavilakṣaṇasnānādikārya-karaḥ. evaṃ karmāpy asthiratvāt prakṛtikāryatvāc ca māyikam. ātmā tu sthiratvād akāryatvāc cāmāyikaḥ. atas tayor anuṣṭhitakarmajñānayoḥ samānaphaladātṛtvam ayauktikam iti vilakṣaṇam eva kāryaṃ yuktam ...”*

“... A proposito della mancanza della [loro] commistione e alternanza [VB] presenta un esempio: *svapna*. Poiché non è possibile [realizzare] un unico fine del *puruṣa* mediante una modalità di cooperazione reciproca in virtù dei significati dei termini sogno e veglia che sono rispettivamente illusori e non illusori, allo stesso modo non è logicamente tenibile la liberazione del *puruṣa* quando vi sia una messa in pratica [commista] di entrambi, ciò che è illusorio e ciò che non è illusorio, vale a dire rispettivamente l'azione e la conoscenza. Tale è il senso. Allora l'illusorietà è menzogna, assenza di fissità e si dà nell'oggetto onirico. L'oggetto [percepito] durante la veglia, in confronto a quello [onirico], è certamente reale, [sebbene] vista la sua instabilità rispetto all'Essere immutabile¹³⁰ [può delinarsi] una sua non [totale] verità, perciò è quello l'attore di attività [empiriche] quali il lavaggio e altre simili, che è differente da [quanto accade] nel sogno. Così anche l'azione è illusoria poiché è instabile ed è un effetto [dovuto] alla Sostanza (*prakṛti*). D'altra parte il Sé non è illusorio perché è stabile e non è un effetto. Per tale ragione non è logicamente sostenibile il fatto che l'azione e la conoscenza praticate [congiuntamente] concedano uno stesso risultato, allora solo un effetto differente è sostenibile ...”

Appare subito chiaro da queste poche battute come vi sia una somiglianza di fondo con il Vedānta non duale della scuola Sāṃkhya, sebbene la differenza di fondo rimane. La comunanza di vedute è di certo con la natura illusoria (*māyika*)

¹³⁰ Il concetto di *kūṭastha* riferito al Sé riempie molte pagine di altrettanti trattati. In primo luogo ci piace ricordare la BG XV.16 in cui il *puruṣa* immutabile è definito come incorruttibile e indistruttibile (*akṣara*). Naturalmente, sia il Sāṃkhya sia il Vedānta Advaita, sono concordi nel considerare tale *ātman*. Ricordiamo in più solo la *Pañcadāśī* di Vidyāraṇya (XV sec.) VI.18-60.

del sogno, anche se balza più agli occhi la grande diversità nell'interpretazione del mondo empirico esperito in veglia, che a occhi Sāṃkhya è veritiero (*amāyika*) (LAYEK, 1990: 52).

Oltre a ciò resta da valutare un'altra identità di ottica con il Vedānta, concetto espresso mediante il sūtra successivo SS III.27: “*itarasyāpi nātyantikam/*”, “Anche dell'altro non c'è assoluta [non illusorietà]”, per il quale vale la pena di riprodurre sia la *Vṛtti* di Aniruddha, sia il commento di VB:

“... *pratyayatvāt svapnapratyayavaj jāgratpratyayasyāpi mithyātvam ity atrāha - itarasyāpi. svapnapratyayasyāpi nātyantikam mithyātvam, khapuṣpavat. na ca svātmāny api mithyātvam, anyathā svapna ity eva na syāt. na cātyantādr̥ṣe svapnaḥ, kintu jāgraddr̥ṣte 'rthe.*”

“Poiché la cognizione di veglia è una cognizione, come la cognizione di sogno allora vi è [la sua] falsità. A questo proposito [l'autore dell'aforisma] dice: '*itarasyāpi*'. Anche la cognizione onirica non partecipa del tutto della falsità, come nel caso di un fiore [che cresce] in cielo. Nemmeno nella sua natura c'è falsità [totale], altrimenti [dire] 'È un sogno' non sarebbe più possibile; neppure vi è un sogno a proposito di ciò che è assolutamente non visto, ma di un oggetto che è stato visto durante la veglia.”

Ora, il SPB sposta la discussione su un altro punto di vista. L'autore afferma che proprio giacché l'*ātman* in sé puro è considerato ente su cui meditare (*upāśya*), non si può escludere che vi siano delle qualità, non del tutto vere, sovrapposte alla sua vera natura:

“*nanv evam apy ātmopāsanākhyajñānena saha tattvajñānasya samuccayavikalpau syātām upāśyasyāmāyikatvād iti, tatrāha - itarasyā. itarasyāpy upāśyasya nātyantikam amāyikatvam upāśyātmany adhyastapadārthānām api praveśād ity arthaḥ.*”

“[Obbiezione:] Se così fosse, allora [si potrebbe sostenere che] insieme alla conoscenza che è chiamata la meditazione sul Sé, ci siano la commistione e l'alternanza della conoscenza dei [25] principi (*tattva*), per il fatto che l'oggetto della meditazione (*upāśya*) non è illusorio. A questo proposito [l'autore dell'aforisma] dice: '*itarasyāpi*'. Anche di un altro, ossia dell'oggetto della meditazione, non vi è un'assoluta non illusorietà, perché vi è la penetrazione

anche di enti sovrapposti sul Sé che è l'oggetto della meditazione. Questo è il significato.”

Infine, si può delineare un'ulteriore traccia comune con la veglia. Come in essa si esperiscono vari generi di cognizione a causa della mescolanza dei *guṇa*, allo stesso modo anche il sogno ha tre varietà principali, come abbiamo già visto per il sonno nei testi medici, cioè ci sono sogni *sāttvika*, *rājasa* e *tāmasa*. Questi tre generi di sogni sono esperiti da individui in cui domina la stessa qualità che dà il nome al sogno (TRIPĀTHĪ, R. N., 1987: 175).

II.5: YOGA

La scuola alleata e corrispondente (*samānatantra*) del Sāṃkhya è lo Yoga classico, come codificato dal ṛṣi Patañjali (circa tra il 350-400 [EIP, 2008, vol. 12: 21]).

All'inizio degli *Yogasūtra* (YS), testo principale del *darśana*, e precisamente nella prima sezione,¹³¹ I.4¹³² e I.5¹³³ si indica in cinque il numero delle modificazioni mentali (*vṛtti*) e la loro natura afflitta (*kliṣṭa*) e non afflitta (*akliṣṭa*) e poi v'è l'enunciazione vera e propria di esse menzionando i loro nomi: i mezzi di conoscenza (*pramāṇa*),¹³⁴ l'errore percettivo (*viparyaya*),¹³⁵ l'astrazione (*vikalpa*),¹³⁶ il sonno (*nidrā*) e il ricordo (*smṛti*).¹³⁷

¹³¹ Lo YS è suddiviso in quattro capitoli o quarti (*pada*): il primo dell'entasi (*samādhipada*), il secondo del metodo (*sādhana*), il terzo dei poteri sovranaturali (*vibhūtipada*) e il quarto dell'isolamento (*kaivalyapada*).

¹³² “*vṛttayah pañcatayyah kliṣṭākliṣṭāḥ*”. Le cinque modificazioni mentali sono i vortici interni che la pratica *yoga* mira a far cessare (YS I.2: “*yogaś cittavṛttinirodhaḥ*”). Ogni genere di modificazione ha due modi di presentarsi, come afflitta e come non afflitta. Una *vṛtti kliṣṭa* è una modificazione mentale che rafforza le cinque afflizioni (*kleśa*, YS II.3: “*avidyāsmītārāgadveṣābhīniveśāḥ kleśāḥ*”; YS II.3-9) ponendo degli ostacoli sulla via del praticante. Le modificazioni *akliṣṭa*, sono *vṛtti* che coltivate conducono all'eliminazione delle afflizioni e aiutano ad arrivare al successo nella via. Lo *yogin* dovrebbe impegnarsi ad annullare le *vṛtti kliṣṭa* con le *vṛtti akliṣṭa*, per poi estinguere (*nirodha*) anche queste ultime.

¹³³ “*pramāṇaviparyayavikalpanidrāsmṛtayah*”.

¹³⁴ YS I.7: “*pratyakṣānumānāgamāḥ pramāṇāni*”, lo Yoga riconosce tre validi mezzi di conoscenza: percezione diretta, inferenza e testimonianza autorevole.

¹³⁵ YS I.8: “*viparyayo mithyājñānam atadrūpapratīṣṭham*”, “L'errore percettivo è quella conoscenza fallace il cui fondamento è in una forma che non è quella [dell'oggetto percepito].”

¹³⁶ YS I.9: “*śabdajñānanupātī vastuśūnyo vikalpaḥ*”, “L'astrazione si ha insieme alla conoscenza verbale ed è vuota di un ente reale.” Quella *vṛtti* che si ha solo nell'immaginazione che sorge da un'enunciazione verbale senza alcuna corrispondenza nella realtà empirica con un oggetto, si dice astrazione. Per esempi si dice “*śaśaśṛṅga*”, “corno di lepre”: riusciamo a costruirci un'immagine mentale ma che non può avere corrispondente in un oggetto reale.

¹³⁷ YS I.11: “*anubhūtivīṣayāsampramoṣaḥ smṛtiḥ*”, “Il ricordo è la ritenzione di un oggetto già esperito.”

Vediamo appunto come l'aforisma I.10 si occupi del sonno, che come già più volte detto, è argomento gemello rispetto al nostro: “*abhāvapratyayālambanā vṛttir nidrā*”, “Il sonno è la modificazione mentale il cui oggetto è la cognizione di assenza.”

L'autore Vyāsa (metà del IV-V sec.) del primo commento, *Yogasūtrabhāṣya* (YSB) agli YS, descrive brevemente alcuni tratti del sonno considerandolo un genere di conoscenza la cui causa prima è il *tamas*, le cui caratteristiche ci riportano immediatamente a quanto abbiamo già detto e vedremo successivamente a proposito di *suṣupti*:¹³⁸

“... *sā ca saṃprabodhe pratyavamarśāt pratyayaviśeṣaḥ. katham? sukham aham asvāpsam, prasannaṃ me manaḥ prajñāṃ me viśāradīkaroti,*¹³⁹ *duḥkham aham asvāpsam styānaṃ me mano bhramaty anavasthitam, gāḍhaṃ mūḍho 'ham asvāpsam, gurūṇi me gātrāṇi, klāntaṃ me cittam alasaṃ muṣitaṃ iva tiṣṭhatīti. sa khalv ayaṃ prabuddhasya pratyavamarśo na syād asati pratyayānubhave. tadāśritāḥ smṛtayaś ca tadviśayā na syuḥ. tasmāt pratyayaviśeṣo nidrā. sā ca samādhāv itarapratyayavan niroddhavyeti ...*”¹⁴⁰

“... Quello [= il sonno] è una particolare cognizione per il pensiero che formula al risveglio. Come? ‘Io dormii felicemente, la mia mente era serena, ha purificato il mio intelletto’; [oppure] ‘Io dormii malamente, la mia mente appesantita vaga instabile’; [o ancora] ‘Io, privo di coscienza dormii profondamente, le mie membra sono pesanti, la mia mente era afflitta, se ne stava pigra come svanita.’ Se non ci fosse stata l’esperienza di una cognizione, questa riformulazione di colui che si è risvegliato non ci potrebbe essere; nemmeno ci potrebbero essere memorie fondate su essa [= tale cognizione], né che hanno essa come contenuto. Per questo motivo, il sonno è una particolare cognizione. Quello [= il sonno], come ogni altra cognizione nella contemplazione profonda [= enstasi, *samādhi*] deve essere estinta.”

¹³⁸ Corrado Pensa (1978 [1962]: 44, n. 1), nella sua traduzione del commento di Vyāsa, che seguiamo per fornire la nostra, indica in nota un particolare interessante. Sembra che VM, autore di un sub-commento al *bhāṣya* di Vyāsa conosciuto col titolo di *Tattvavaiśārādī*, sostenga che il termine *pratyaya* deve essere inteso nel significato di causa (*kāraṇa*), che è appunto il *tamas* dalla natura ottenebrante.

¹³⁹ VM glossa “*viśāradīkaroti*” con “*svacchīkaroti*”, mentre VB, nel suo *Yogavārttika* (YV) scrive “*sūkṣmārthapratibimbodbhgrāhiṇīṃ karoti*”.

¹⁴⁰ Nel testo scoperto nel 1958 e conosciuto come *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (YSBV) e attribuito a Śaṅkara stesso si esprime con forza il fatto che qui *nidrā* indica il sonno profondo: “*sā nidrā suṣuptāvasthā. nanu ca svapnāvasthā 'pi nidraiva - naiṣa doṣaḥ. 'svapnanidrājñānālambanaṃ vā' [I.38] iti sūtrakāreṇa bhedenopadiṣṭatvād iha suṣuptāvasthaiva nidrā 'bhipretā ... svapnasya cittavṛttitā svasaṃvedyeti ...*”

VM, nella sua *Tattvavaiśārādī* (TV) per prima cosa chiarisce il motivo della ripetizione del termine *ṛtti* che è sotto esame nella sezione. Secondo l'autore non vi è differenza di opinioni (*vipratipatti*) rispetto alla natura di modificazione mentale di *pramāṇa*, *viparyaya*, *vikalpa* e *smṛti*, allora nei loro *sūtra* di riferimento non c'è necessità di reiterare (*anuvāda*) il termine *ṛtti*. La diatriba sorge però per quanto concerne *nidrā*, in quanto non tutti gli attenti scrutatori (*parīkṣaka*) sono concordi nel valutarne la natura di modificazione mentale (*ṛttitva*). Il poligrafo glossatore continua:

“... *jāgratsvapnavṛttinām abhāvaḥ tasya pratyayaḥ kāraṇam*¹⁴¹ *buddhisattvācchādakaṃ tamaḥ, tad evāmbanaṃ viśayo yasyāḥ sā tathoktā ṛttir nidrā. buddhisattve hi triguṇe yadā sattvarajasī abhibhūya samastakaraṇāvarakam āvirasti tamas tadā buddher viśayākārapariṇām 'ābhāvād udbhūtatamomayīm buddhim avabudhyamānaḥ puruṣaḥ suṣupto 'ntaḥsaṃjñā ity ucyate ...*”¹⁴²

“... Si dice sonno quella cosiddetta modificazione mentale il cui supporto (*alambana*), ossia il cui oggetto è una cognizione (*prayaya*), cioè la causa della mancanza delle modificazioni quali quelle relative alla veglia e al sogno che è l'ottundimento (*tamas*) che ricopre la sostanza dell'intelletto. Quando nella sostanza dell'intelletto che ha tre qualità, il *tamas* che ricopre tutti i sensi, dopo aver sopraffatto il *sattva* e il *rajas*, sopravviene poi, per la mancanza della trasformazione della sostanza dell'intelletto nella forma dell'oggetto sensoriale, il *puruṣa* [= il Sé] assopito, che coglie la cognizione della natura di *tamas* che è sorta, è chiamato 'colui la cui consapevolezza è interna'¹⁴³ ... ”

Certamente però nello Yoga *darśana* non vi è chiarezza, o meglio non vi è accordo tra gli autori sulla natura “*rappresentative*” o “*presentative*” del sogno. Sembra che Vyāsa (*ad* YS I.11) legga nel sogno un tipo di ricordo, mentre la TV smentisce il *bhāṣya*, oppure rende più chiaro quale sia la vera intenzione di esso.

¹⁴¹ Anche lo YV è sostanzialmente dello stesso parere di VM, e in questo caso anche lui interpreta *pratyaya* come causa, in quanto è il luogo di origine” (*pratisaṃkramasthāna*).

¹⁴² Pressoché identico è il commento *Rājamārtanda* (RM) del re Bhoja o Bhojadeva (XI sec.), secondo il quale il sonno è una *ṛtti* della mente che non comprende l'esistenza degli oggetti esterni (MISHRA, 1929: 271). Bhoja commenta definendo il sonno: “*jāgratsvapnavṛttinām abhāvas tasya pratyayaḥ kāraṇam buddhisattvācchādakaṃ tamaḥ tadevā 'lambanaṃ viśayo yasyāḥ sā tathoktā ṛttir nidrā. buddhisattve hi triguṇe yadā sattvarajasī abhibhūya samastakaraṇāvarakam āvirasti tamas tadā buddher viśayākārapariṇāmābhāvād udbhūtatamomayīm buddhim avabudhyamānaḥ puruṣaḥ suṣupto 'ntaḥsaṃjñā ity ucyate.*” Si veda anche il capitolo I, paragrafo I.4.1 (pp. 55-56).

¹⁴³ Si confronti con *Māṇḍūkya Upaniṣad* 4 e 5.

Vyāsa, commentando la natura del ricordo, dice espressamente:

“... grāhyoparaktaḥ pratyayo grāhyagrahaṇobhayākāranirbhāsas tajiātīyakam saṃskāram ārabhate. sa saṃskāraḥ svavyaṅjakāñ janakas¹⁴⁴ tadākārām eva grāhyagrahaṇobhayātmikām smṛtiṃ janayati. tatra grahaṇākārapūrvā buddhiḥ. grāhyākārapūrvā smṛtiḥ. sā ca dvayī bhāvitasmartavyā cābhāvitasmartavyā ca. svapne bhāvitasmartavyā. jāgratsamaye tv abhāvitasmartavyeti ...”

“... La cognizione tinteggiata dall’oggetto ha come apparenza la forma di entrambi, sia l’oggetto colto, sia la cognizione [stessa] e dà inizio a un’impressione latente dello stesso genere. Quell’impressione latente che ha la stessa tinta di ciò che l’ha generata, produce un ricordo di quella forma che è connaturato sia dell’oggetto colto sia della cognizione. A questo punto l’esperienza diretta (*buddhi*)¹⁴⁵ prelude a una forma di cognizione, mentre il ricordo ha la forma dell’oggetto. Quest’ultimo è duplice: quello in cui ciò che è da rammentare è immaginato [= illusorio] e quello in cui ciò che è da rammentare non è immaginato [= è reale]. Nel sogno c’è [il ricordo] in cui ciò che è da rammentare è immaginato, mentre al momento della veglia c’è [il ricordo] in cui ciò che è da rammentare non è immaginato ...”

Rileggendo questi passi VM, rielabora quello che lui crede sia il vero messaggio di Vyāsa. Secondo lui il sogno non sarebbe da considerarsi un tipo di ricordo, anche se dal contenuto non reale, bensì un vero e proprio errore percettivo (*viparyaya*)¹⁴⁶ (MISHRA, U., 1929: 281):¹⁴⁷

“... nanv asti smṛter api saṃpramoṣaḥ. darśayati hi pitrāder atītasya deśakālāntarānubhūtasyānamubhūtacaradeśakālāntarasambandham svapna ity ata āha - sā ca dvayīti. bhāvitaḥ kalpitaḥ smartavyā yayā sā tathoktā. abhāvito ’kalpitaḥ

¹⁴⁴ VM legge “*vyaṅjakam*” come “*udbodhakam*”, “che risveglia”, e “*aṅjanam*” come “*phalābhīmukhīkaraṇam*”, “che conduce verso un risultato”.

¹⁴⁵ Intendiamo qui *buddhi* nel senso ristretto di *anubhava*.

¹⁴⁶ Per esempio si veda anche YSB ad IV.14: “... *jñānaparikalpanāmātraṃ vastu svapnaviṣayopamaṃ na paramārthato ’sti ...*” (SINHA, J. N., 1999 [1938]: 79).

¹⁴⁷ Si confronti con un’altra grande opera del poligrafo VM, il sub-commento al BSŚB, la *Bhāmatī* (ad II.2.29), nella quale egli afferma che tra veglia e sogno esiste un rapporto di contraddittore (*bādhaka*) e contraddetto (*bādhya*), cioè il sopravvenire della veglia contraddice il sogno, il che rende la cognizione onirica illusoria (*mithyā*). Non è altresì possibile che la cognizione di veglia possa essere contraddetta da quella onirica, poiché chi è contraddittore non può essere eliminato da quando aveva in precedenza contraddetto. E, allo stesso modo, un ente contraddetto non può contraddire ciò da cui era stato contraddetto.

pāramārthika iti yāvat. neyaṃ smṛtiḥ, api tu viparyayaḥ tallakṣaṇopapannatvāt. smṛtyābhāsatayā tu smṛtir uktā pramāṇābhāsam iva pramāṇam iti bhāvaḥ ...”

“... [Obbiezione:] ma se si dicesse che anche il ricordo è un’omissione. Infatti, il sogno mostra il rapporto con un altro tempo e un altro spazio di ciò che non era mai stato esperito di ciò che è stato esperito in un altro tempo e un altro spazio come per esempio il padre defunto o altri. [Risposta:] Perciò [il commentatore] dice: ‘*sā ca dvayī*’. Ciò mediante il quale quanto è da rammentarsi è *bhāvitaḥ* [che significa] immaginato, quello è cosiddetto. Allora *abhāvitaḥ* [significa] non immaginato, quindi reale. Questa [*bhāvitasmartavyā* = il sogno] non è un ricordo, bensì una percezione erronea, in quanto gli si applica la sua [= della percezione erronea] definizione. Poiché appare come un ricordo è detta ricordo, similmente ciò che appare come un mezzo di conoscenza [anche se non lo è] è detto mezzo di conoscenza. Questo è il senso ...”¹⁴⁸

Anche VB nello YV interviene nella questione di cosa s’intenda per *bhāvitasmartavyā*:

“... svapnadarśanam eva hi bhāvvyarthasūcakatayā śāstre siddham na tu jāgratkālīnā smṛtir iti. nanu svapne pūrvadṛṣṭatvāsmaraṇāt saṃskāramātrajanyatvābhāvāc ca katham smṛtitvam iti ced? na, aṃśatas tadubhayarūpatvasya svapnajñāneṣv api sattvāt tādṛśasya svapnāṃśasyaivātropanyāsād iti ...”

“... Nella scrittura è stabilito che la visione onirica è capace di informare a proposito di eventi futuri¹⁴⁹ e non il ricordo pertinente al tempo della veglia. [Obbiezione:] [Se si dicesse che] in sogno poiché non vi è ricordo di quanto è stato precedentemente esperito e perché vi è l’assenza della proprietà dell’essere nati dalle sole impressioni latenti, allora come può esserci [in esso] la proprietà di

¹⁴⁸ Umesh Mishra (1929: 281-282) riferisce a proposito di una nota (*tippana*) di un certo Bālarāma alla TV in cui si sottolinea quanto già affermato da VM: “... «If dream-consciousness is to be taken to be *Smṛti*, there can be no knowledge of the form of ‘This horse runs’ and similar other dream, nor can there be any recognition to a man who has got up from sleep, in the form ‘I saw a king’; for such forms of cognition are not found in *Smṛti*, which, on the other hand, assumes forms, – ‘That horse,’ or ‘I remembered a king,’ etc. Thus dream-consciousness is quite different from *Smṛti*.» He further quotes a *Śruti* ‘*Neyaṃ Smṛtir api tu viparyaya.*’ [BṛU] In his support he says that it has been so called only because of its remembrance with *Smṛti*. Again he says ‘iti is the very sense in which Śāṅkarācārya uses the word *Smṛti* in ‘*Smṛtir eṣā yat svapnadarśanam*’ [BSŚB ad II.2.29] ...” Nel suo commento in hindī, la curatrice dell’edizione da noi usata per i testi originali dello Yoga, Vimalā Karṇāṭaka (1992, VOL. 1: 217-218) imbastisce il medesimo discorso.

¹⁴⁹ Ancora lo stesso autore menzionato nella nota precedente (MISHRA, U., 1929: 307) ribadisce che il fatto che VB consideri la capacità dei sogni di veicolare informazioni su eventi futuri, la cosa implica un conseguente fondo di verità in essi.

essere un ricordo? [Risposta:] Non è così, in quanto anche nelle cognizioni oniriche c'è in parte l'essere della natura di entrambe quelle [= l'assenza di memoria di quanto già esperito e il non essere stati prodotti dalle impressioni latenti], ma è solo siffatta parte del sogno la quale trova qui la [propria] trattazione ...”

Ciò che comunque lo Yoga considera accadere nell'esperienza onirica è che, sebbene non vi sia la presentazione di un oggetto esterno, l'organo mentale (*citta*), grazie all'aiuto delle impressioni latenti (*saṃskāra*), assume un certo aspetto, si ha cioè una modificazione in forma di un oggetto del tutto mentale (DASGUPTA, 2005 [1930]: 272).

Negli YS troviamo una sola ricorrenza della parola *svapna* (I.38): “*svapnanidrājñānālaṃbanaṃ vā*”. Naturalmente questo *sūtra*, per avere un senso, ha bisogno di qualche aggiunta, un ritornare a presentarsi di termini già espressi da *sūtra* precedenti (*anuvṛtti*).¹⁵⁰ A tal cagione dall'aforisma I.34 prenderemo il termine “*sthitinibandhini*”¹⁵¹ e da I.37 la parola “*cittam*”,¹⁵² tanto da avere una iscrizione del *sūtra* come: “*svapnanidrājñānālaṃbanaṃ [cittam] vā [sthitinibandhini]*”, il cui significato è “Oppure [la mente] il cui oggetto è la conoscenza del sogno e del sonno [diviene salda].”

Purtroppo il commento di Vyāsa non aggiunge molto all'aforisma in questione, anche se sottolinea la tinteggiatura realizzativa del *sūtra* che appunto suggerisce una pratica allo *yogin*, quella che altrimenti è conosciuta come *yoganidrā*.¹⁵³

¹⁵⁰ Noto è il meccanismo dell'*anuvṛtti* nella grammatica pāṇiniana come spiega Varadarāja (XVII sec.) nella sua *vṛtti ad I.3.3 nel Laghusiddhāntakaumudī* (LSK): “*sūtreṣv adṛṣṭaṃ padaṃ sūtrāntarād anuvartanīyaṃ sarvatra*”, “il morfema che non è visibile negli aforismi, deve essere in ogni caso ripreso da un altro aforisma.” Nonostante ciò, il principio dell'*anuvṛtti* può essere tacitamente applicato a ogni componimento aforistico. La nozione sottostante a ciò è quella che aleggia in tutta la letteratura dottrinale, cioè che un'opera è un'unica grande frase (*mahāvākya*) mantenuta unita e coerente dal principio di unità o conformità di essa dall'inizio alla fine, una fusione sintattica (*ekavākyatā*).

¹⁵¹ Ovviamente nel *sūtra* I.34: “*viṣayavatī vā pravṛttir utpannā manasaḥ sthitinibandhini*” il termine “*sthitinibandhini*” è al femminile perché legato a *pravṛtti*, tuttavia nell'aforisma in esame deve essere trasformato al neutro “*sthitinibandhini*”.

¹⁵² L'intero aforisma recita così: “*vītarāgaviṣayaṃ vā cittam*”.

¹⁵³ In un'altra opera attribuita ancora a Śaṅkara, chiamata *Yogatārāvalī* (YT) due stanze (24-25) richiamano questa pratica: “*prataygvimarśātīśayena puṃsāṃ prācīnagandheṣu palāyiteṣu/ prādurbhavet kācid ajāḍyanidrā prapañcacintāṃ parivarjayantī// 24 // vicchinnaśaṅkalpavikalpamūle niḥśeṣanirmūlitakarmajāle/ niranantarābhyāsanitāntabhadrā sā jṛṃbhate yogini yoganidrā// 25 //*”, “Per via dell'enorme riflessione interiore per gli uomini, quando i vecchi profumi se ne sono fuggiti, sorge un certo sonno privo d'ottundimento, che è ben oltre il pensiero del mondo (24). Nello *yogin* che ha troncato la radice della volizione e dell'alternativa a essa, che ha sradicato interamente la rete delle azioni, [in costui] sorge quel sonno yoghico oltremodo propizio in virtù della pratica incessante (25).”

“... svapnajñānālaṃbanam vā nidrājñānālaṃbanam vā tadākāram yogināś cittam sthitipadam labhata iti ...”

“L’organo mentale dello *yogin* ottiene la condizione di stabilità quando ha la forma del contenuto della cognizione onirica o del contenuto della cognizione del sonno.”

Una questione degna di nota è che nelle *Upaniṣad* si compara spesso il sonno senza sogni all’intuizione dell’assoluto, in quanto in quella condizione ogni entità esterna e ogni dualità scompaiono,¹⁵⁴ mentre nello Yoga si prendono in considerazione come oggetti su cui focalizzare la mente per concentrarla tanto il sogno, nel quale non si ha alcuna cognizione esteriore ma solo interiore, quanto il sonno, dove sia la cognizione interiore, sia quella esteriore terminano. La cessazione delle modificazioni o fluttuazioni mentali può agevolmente essere ottenuta in quelle condizioni, in quanto la preclusione all’ambiente esterno e poi addirittura al sogno presuppone un numero e un’intensità grandemente inferiore di *vṛtti* (CHI, 2001, [1937, 1953] VOL. 3: 64-65).

VM, nella TV continua con un’immagine molto poetica nel suo solito stile elegante e cristallino, ricalzando sull’importanza del sogno nella pratica yogica:

“... svapnanidrājñānālaṃbanam vā. yadā khalv ayam svapne viviktavanasamñiveśavartinīm utkīrṇām iva candramaṇḍalāt komalamṛṇāśakalānukāribhir aṅgapratyaṅgair upetām abhijātacandrakāntamañimayīm atisurabhimālatimallikāmālāhārīṇīm manoharām bhagavato maheśvarasya pratimām ārādhayann eva prabuddhaḥ prasannamanās tadā tām eva svapnajñānālaṃbanībhūtām anucintayatas tasya tadekākāramanasas tatraiva cittam sthitipadam labhate. nidrā ceḥa sātṭvikī grahītavyā, yasyāḥ prabuddhasya ‘sukham aham asvāpsam’ iti pratyavamarśo bhavati. ekāgram hi tasyām mano bhavati. tāvan mātṛeṇa caktam - etad eva brahmavido brahmaṇo rūpam udāharanti susuptāvastheti. jñānam ca jñeyarahitam na śakyam gocarayitum iti jñeyam api gocarīkriyate ...”

Un’unica breve annotazione è che nel linguaggio yoghico talvolta *vāsanā* e *gandha* sono sinonimi, per cui col termine “profumo” s’intende l’insieme delle impressioni.

¹⁵⁴ Si vedano per esempio testi come BrU II.1.15-17; ChU VI.8.1, VIII.3.2; PrU IV.4 o le discussioni di studiosi (RANADE, 1986 [1926]: 125; DEUSSEN, 2000 [1919]: 248-249, 297-298).

“... Oppure [la mente] il cui oggetto è la conoscenza del sogno e del sonno [diviene salda]. Quando quello [= lo *yogin*] si desta con la mente serena proprio mentre stava adorando durante il sogno un’immagine del grande glorioso Signore Maheśvara, che sta in una foresta disertata [dall’uomo] ed è come se fosse scaturita dalla sfera lunare, dotata di membra e appendici corporee che in morbidezza seguono un filamento dello stelo del loto, forgiata dal prezioso gioiello *candrakānta*, che indossa una ghirlanda di profumatissimi fiori di gelsomino (*mālatī*) e *mallikā* [= *Jasminum Zambac*], affascinante, allora riflettendo poi proprio su quella [immagine] che è divenuta l’oggetto della sua cognizione onirica, quando la sua mente ha raggiunto una forma unica con quella, davvero in quel momento la sua mente attinge lo stato di stabilità. In questo caso, il sonno deve essere concepito come pervaso dalla qualità *sattva*, da quel [sonno] vi è la rammemorazione di chi si è ridestato come ‘Io dormii felicemente’. In quella condizione la sua mente si concentra su un unico punto. Allora per questo è stato detto solamente ciò: ‘Questa è davvero quella forma del supremo che ci illustrano i conoscitori del *brahman*, la condizione di sonno profondo ...’ Inoltre non è possibile cogliere una conoscenza priva dell’oggetto da conoscere, anche l’oggetto di conoscenza viene reso passibile di cognizione ...”

Anche il già citato *Rājamārtaṇḍa* (RM) del re Bhojadeva ci offre a questo punto un’analisi simile, con il *plus valore* della definizione di sogno (ABEGG, 1959: 16). Quando le facoltà sensoriali esterne hanno smesso di funzionare e si presenta una tendenza interna di *ātman* esclusivamente tesa al godimento, allora si ha il fenomeno denominato *svapna*:

“... *pratyastamitabāhyendriyavṛtter manomātreṇaiva yatra bhokṛtvam ātmanaḥ sa svapnaḥ. nidrā pūrvoktalakṣaṇā, tadālaṃbanaṃ svapnālaṃbanaṃ nidrālaṃbanaṃ vā jñānam ālaṃbyamānaṃ cetasaḥ sthitiṃ karoti ...*”

“... Lì dove per la cessazione della funzione dei sensi esterni vi è, mediante la sola mente, l’esperienza del Sé, quello è il sogno. Il sonno ha già visto fornita la propria definizione in precedenza [YS I.10]. Fondandosi su una conoscenza il cui

contenuto è quello, cioè il cui contenuto o è il sogno o che ha per contenuto il sonno, [lo *yogin*] raggiunge la stabilità dell'organo interno ...”¹⁵⁵

Lo YSBV aggiunge qualche particolare interessante alla trattazione dello YSB:

“ ... *evam svabhāvaṃ hi cittaṃ yadālaṃbate tadākāraṃ bhavati. svapne ca śabdādiviśayaśūnyaṃ jñānam. jñānasyāpi svabhāvo 'vabhāsakatā. tatrāpi jñānasvarūpam evālaṃbate. na tu smaryamāṇaviśayasvarpam. smaryamāṇenāpi viśayaṇa khalikāro dṛśyate. nidrājñānaṃ tu viśeṣāgrahaṇātmakam abhāvapratyayālaṃbanaṃ śāntam anantam anubhūyamānācalanadharmakam. tataś ca tadālaṃbanaṃ sac cittaṃ sthitipadaṃ labhata iti yuktam.*”

“... La mente ha una siffatta natura che acquisisce la forma di ciò [dell'oggetto] su cui si supporta. Nel sogno la conoscenza è priva di oggetti come il suono o altri; inoltre la natura della conoscenza è la capacità di illuminare. Anche in quel caso si fonda sulla natura della conoscenza, non la natura degli oggetti che sono ricordati. [Però] per via di un oggetto che è ricordato si vede [nella mente] un maltrattamento. D'altro canto la conoscenza del sonno profondo è della natura della mancanza di cognizione specifica e il suo oggetto è una cognizione di mancanza, [essa] è pacifica e infinita e ha come caratteristica l'esperienza dell'immutato. Dunque, è congruo che la mente che ha un tale contenuto attinge la condizione di stabilità.”

Vediamo poi che VB nello YV, prende direttamente dal commento di Vyāsa. Notiamo comunque che il punto di vista del *vārttikakāra* è differente da quello di VM. Egli, molto vicino a posizioni Ajātivādin e Vijñānavādin, sostiene che la mente che ha per oggetto il sogno vede anche lo stato di veglia come fosse un sogno:

“... *svapnanidrājñānālaṃbanaṃ vā. svapnajñānaṃ svapnarūpam jñānaṃ tadālaṃbanakaṃ cittaṃ prapañcajñāne svapnadṛṣṭimac cittaṃ iti yāvat. tathā cōktaṃ - dīrghasvapnam imaṃ viddhi dīrghaṃ vā cittavibhramam/ iti. iyaṃ ca dṛṣṭiḥ kāmādughatvādiguṇair vāci dhenudṛṣṭivat kṣaṇabhaṅguraviśayakatvādiguṇair*

¹⁵⁵ Layek (1990: 53, 55 n. 4) aggiunge una nota sul parere dello *Yogamañjarī* che definisce il sogno: “... when all sorts of external sensory-function is abandoned and the mind alone acts internally that is *svapna* ...”, “*bāhyasakalavṛttiparityāgena cetaso 'bhyantaravāhitā svapna iti yogamañjarī*”.

jāgradjñāne svapnadṛṣṭirūpeti. etad api vairāgyadvārā cittastharyahetur ity āśayaḥ. nidrājñānālaṃbanam ceti. nidrārūpaṃ jñānam evālaṃbanam yasya tat tathā sarvajīveṣu vismṛtātmakeṣu suṣuptadrṣṭimac cittam iti yāvat. tad uktam - brahmādyam sthāvarāntaṃ ca prasuptaṃ yasya māyayā/ tasya viṣṇoḥ prasādena yadi kaścit pramucyate// carācaram laya iva prasuptam iha paśyatām/ kiṃ mṛṣā vyavahāreṣu na viraktaṃ bhaven manaḥ// iti //¹⁵⁶ bhāṣyaṃ ca sugamam.”

“... Oppure [la mente] il cui oggetto è la conoscenza del sogno e del sonno [diviene salda]. La conoscenza del sogno [significa] la conoscenza che ha per forma il sogno, l’organo mentale che ha per contenuto quello, allora [questa] mente durante la cognizione del mondo [di veglia] ha [l’idea di scorgere] una visione di sogno. Così è stato detto: ‘Concepisci ciò come un lungo sogno o come una lunga percezione mentale erronea.’ Questa visione, provvista delle qualità quali l’averne come contenuto l’impermanenza e altri [concetti], come la visione di una vacca nella parola che è provvista delle proprietà quali quelle di poter [ottenere] qualsiasi oggetto desiderato (*kāmadughatva*), si ha nella cognizione di veglia ed è conforme alla visione onirica.¹⁵⁷ Anche questa, per mezzo del distacco è causa della stabilità dell’organo mentale. Questo è il significato. E [la mente] il cui oggetto è la conoscenza del sonno: [la conoscenza del sonno significa] la conoscenza che ha per forma proprio il sonno, colui che la possiede, [vale a dire che] allora [questa] mente ha una visione di sonno profondo su tutte le anime individuali che hanno obliato la loro vera natura. È stato detto ciò: ‘Colui per l’illusione del quale è assopito Brahmā per primo fino agli esseri inerti, se per la grazia di quel Viṣṇu qualcuno si libera, lascia che ivi veda [l’universo] degli esseri mobili e immobili assopito come durante la distruzione. [Il resto del] commento è facilmente comprensibile. A che proposito [concepire] la falsità nelle attività empiriche, quando la mente non diviene distaccata.’ [Il resto del] commento è facilmente comprensibile.”

È vero inoltre che la mente può utilizzare un qualsivoglia evento o operazione come oggetto (YS I.39).¹⁵⁸ L’unica entità che non può essere

¹⁵⁶ La citazione corrisponde pressappoco al *Garuḍa Purāṇa* I.224.6-7.

¹⁵⁷ Il senso della frase è che secondo questa particolare ottica ogni oggetto percepito durante la veglia è altrettanto illusorio di un oggetto onirico. L’esempio fornito a corroborare il punto di vista è che così come si scorge nella forza della parola un’entità, come la vacca divina Kāmadhenu, capace di soddisfare ogni aspirazione, allo stesso modo una visione alla quale ogni cosa appare transeunte come un’immagine onirica permette a chi la possiede di raggiungere ogni meta. Certamente la traduzione del sanscrito molto arzigogolato qui non è così semplice, sebbene il messaggio sia chiaro.

¹⁵⁸ L’aforisma recita così: “*yathābhimatadhyānād vā*”. Il re Bhojadeva introduce il *sūtra* affermando che dal momento che le propensioni degli esseri sono molteplici, lo *yogin* può raggiungere la meta

considerata come contenuto di pratiche meditative è il Sé, in quanto soggetto conoscitore, anche se questo suo essere soggetto non va inteso nel senso fenomenico di essere il possessore dell'ego, ossia chi sperimenta gli stati o coglie gli oggetti. Per questo motivo persino il Signore e altre entità divine possono divenire possibili oggetti di cognizione fenomenica, ma non il Sé, perché nella cognizione assoluta il Sé perde ogni traccia di dualità e si isola (*kevalin*)¹⁵⁹ (CHI, 2001, [1937, 1953] VOL. 3: 665).

II.6: PŪRVA MĪMĀMSĀ

Nella nostra breve carrellata dei cosiddetti “sistemi filosofici” siamo giunti a esaminare la posizione della scuola esegetica delle sezioni ritualistiche del *Veda*, baluardo dell'ortodossia brāhmaṇica, la Pūrva o Adhvara o Karma Mīmāṃsā.

Non nascondiamo che la Mīmāṃsā stessa potrebbe da sola essere il referente dell'argomento trattato, viste la complessità e le innumerevoli sfaccettature che la condizione onirica presenta in questa scuola. Sarà già noto agli studiosi che una delle sezione più complesse dello *Ślokavārtika* (ŚV) di Kumārila Bhaṭṭa (KB, VII sec.), il *Nirālaṃbanavāda* (NĀV), potrebbe da solo essere argomento di una tesi sul sogno. Il fulcro della questione sta nelle risposte dei Mīmāṃsaka alla dottrina buddhista del *nirālaṃbana* ossia che rivendica la totale mancanza da parte degli enti di un qualsiasi sostegno o fondamento, il che li rende poggiati sul nulla e pertanto anch'essi vuoti di realtà. Naturalmente, i Bauddha prediligono corroborare questa loro teoria mediante inferenza la quale cerca di provare l'inanità di ogni ente e cognizione sulla base dell'analogia con il sogno o la cognizione onirica (NĀV 23).

Idealmente la scuola, per soddisfare il suo proposito fondante, cioè il supportare il ritualismo vedico, si occupa con grande profondità e serietà di due

agognata meditando su un qualsiasi oggetto, purché lo faccia con fede e applicazione: “*nānārucitvāt prāṇinām yasmin kasmīṃścid vastuni yoginaḥ śraddhā bhavati, tasya dhyānenāpīṣṭasiddhir iti ...*”

¹⁵⁹ Si vedano anche altri passi degli YS come: II.18, 20, 25; III.50; IV.34. A questo proposito si esprime ancora la YT (15), dando una brillante descrizione dell'isolamento del *rājayoga*: “*aśeṣadrśyoyjhitadrīmayānām avasthitānām iha rājayoge/ na jāgaro naiva suuptibhāvah na jīvitam no maraṇam vicitram // 15 //*”, “Ivi, nella condizione di *rājayoga*, per [quegli *yogin*] che si sono stabiliti nella condizione di osservatore da cui ogni visione se n'è andata, [per costoro] né la veglia, neppure il sonno profondo, né tanto la vita e neanche la morte sono degne di nota.”

grandi sezioni speculative. Da una parte l'oggetto di studio è l'esegesi, mediante la quale si fornisce una metodologia interpretativa delle varie sentenze vediche (*vaidikavākya*), soprattutto le ingiunzioni (*vidhi*), col fine di comprendere, armonizzare e mettere in pratica ogni precetto vedico senza incorrere in vizi o errori. L'altra tendenza del *mīmāṃsānaya* è fornire fondamenti dottrinali e speculativi alle sezioni ritualistiche (CHATTERJEE – DATTA, 1984 [1939]: 315). In questo secondo gruppo di grande importanza sono di certo gli argomenti ontologici, metafisici ma soprattutto legati alla teoria della conoscenza, poiché questo è il campo su cui si dipana la diatriba dialettica con le scuole avversarie. È appunto in quest'ultimo segmento che si situa la discussione su *svapna* e *svapnapratyaya* all'interno della *Mīmāṃsā*.

Ritorniamo per un momento al nostro intendimento di fondo, ovvero il tentativo di collocare il pensiero relativo al sogno in ogni *darśana* all'interno delle due grandi parentesi che abbiamo proposto alla fine dell'introduzione, cioè se il sogno assomiglia o è più una forma di ricordo o un altro genere di cognizione.

Sembra che la *Mīmāṃsā* sia più incline a incasellare il fenomeno della cognizione onirica all'interno di quell'orizzonte che la considera non differente dal ricordo (*smṛti*),¹⁶⁰ sebbene vi siano delle differenze di vedute intestine alla scuola, per esempio Śabara Svāmin (ŚS, circa intorno al 350-400), nel suo commento ai *Jaimini* o *Mīmāṃsāsūtra* (MS), conosciuto come *Śābarabhāṣya* (ŚāB), sembra incline a considerare il sogno più come un errore percettivo (*viparyaya*), piuttosto che un ricordo. È altresì dominio comune che nella scuola già dal settimo/ottavo secolo si è consumato uno scisma, che ha dato origine a due scuole gemelle,¹⁶¹ anche se dai contorni ben definiti e diversi, ossia i seguaci di Prabhākara (PK, fine VII sec.), i Prābhākara appunto - conosciuto anche come Guru¹⁶² - e i seguaci di Kumārila, i Bhāṭṭa. Nonostante le differenze di posizione

¹⁶⁰ Si veda per esempio il capitolo *Śūnyavāda* dello *Ślokaṅkārikā* di Kumārila Bhaṭṭa. Nelle strofe 51-52 si dice che i ricordi, sogni e simili non sono prodotti dal contatto degli oggetti con le cognizioni. Essi sono cognizioni che esistono in un momento in cui il loro oggetto, il loro contenuto non c'è. Nei ricordi e nei sogni le cognizioni sono dovute alle impressioni subconscie, non a oggetti esterni (57) (SINHA J. N., 1999 [1938]: 105).

¹⁶¹ Esiste una terza scuola di Pūrva *Mīmāṃsā*, il cui stendardo è portato da Murāri Miśra (XII sec.), del quale però non si è conservata integralmente nemmeno un'opera. La terza scuola sarebbe differente dalle altre due, sia a sua dire sia per conferma da parte degli altri *Mīmāṃsaka*: "*murāres tṛtīyaḥ panthāḥ*".

¹⁶² Un racconto che i *paṇḍita* tradizionali amano narrare rispetto a Kumārila e Prabhākara mette in evidenza il loro rapporto e il perché del soprannome Guru di quest'ultimo. Tramandano che Prabhākara fosse un allievo di Kumārila. Un giorno, mentre leggevano e commentavano dei passi, il

su molti argomenti, sembra però che sulla trattazione del sogno non vi siano diversità sostanziali (MISHRA, U., 1929: 280).

Innanzitutto, anche se il bandolo della matassa sembra delinarsi intorno al *sūtra* di Jaimini (II sec. a. C.) I.1.5, abbiamo tra gli aforismi della *Mīmāṃsā* un'unica menzione diretta al sogno (XI.4.50): “*svapnanadītarāṇābhivarṣaṇāmedhyapratimantreṣu caivam*”, “E così è [anche] nelle risposte ai sogni, all’attraversamento di fiumi, all’eccessiva pioggia, a ciò che non è adatto al sacrificio (*amedhya*).”

A questo proposito ci viene in aiuto il monumentale dizionario di Kevalānanda Sarasvatī, il *Mīmāṃsākośa* (MĪK, 1992 [1956], VOL. 7: 4450) che cita una sua stessa opera che commenta direttamente i *sūtra* originali, il *Jaiminisūtravṛtti*:

“*jyotiṣṭome svapnasya nidrāyāḥ pratimantraṇe ‘tvam agne vratā asi ...’ iti mantrāḥ, nadītarāṇe ‘devīr āpaḥ ...’ iti, abhivarṣaṇe ‘undatīrojo dhatte ...’ iti, amedhyadarśane ‘abaddhaṃ cakṣuḥ ...’ iti. yadā tu ekasyāṃ rātrau pratibuddhaḥ punaḥ svapiti, anekasrotasasaṃ nadīṃ tarati, saṃtānena abhivṛṣyate, anekam amedhyam ekakālaṃ paśyati vā tadā mantrasya pratyekam āvṛttiḥ ādau sakṛd vā prayogaḥ iti vicāre siddhāntam āha. svapnasya nadītarāṇasya abhivarṣaṇasya amedhyasya ca pratimantreṣu ca evaṃ kaṇḍūyanavat mantrasya sakṛt prayogaḥ.*”¹⁶³

“Durante il sacrificio *jyotiṣṭoma* nella risposta al sogno, al sonno [si usa] il *mantra* ‘*tvam agne vratā asi ...*’ [RV VIII.11.1], nell’attraversare un fiume [il *mantra*] ‘*devīr āpaḥ ...*’, quando vi è pioggia eccessiva [il *mantra*] ‘*undatīrojo dhatte ...*’, quando si ha la visione di ciò che non è adatto al sacrificio [il *mantra*] ‘*abaddhaṃ cakṣuḥ ...*’ Quando in una stessa notte svegliatosi, dorme di nuovo, attraversa un fiume dalle

maestro si arenò su un passaggio “*tatra tunoktam, atra apinoktam*”. Sebbene continuasse a scervellarsi, non riuscì a risolvere il problema, cosicché fu costretto a rimandare la lezione al giorno successivo per riflettere con calma sul passaggio. La sera, mentre il maestro era al fiume a compiere i riti serali, Prabhākara andò a casa di Kumārila e dopo aver reso omaggio alla *gurupatni* chiese di poter vedere il manoscritto del maestro e poi se ne andò. Quando Kumārila tornò si rimise a riflettere sul passaggio incriminato e con grande sorpresa vide una nota al margine del libro, in corrispondenza del passo non compreso: “*tatra tunā, tuśabdena uktam, atra apinā apīśabdena uktam*”, “lì è stato detto con il *tu*, con la parola *tu*, qui è stato detto con *api*, con la parola *api*.” Immediatamente il passaggio fu chiaro. Egli chiese alla moglie chi avesse toccato il libro e lei rispose che per un attimo l’aveva guardato Prabhākara. Il giorno successivo Kumārila chiamò a sé il discepolo dicendogli che il suo studio era terminato e ora lui poteva fregiarsi dell’appellativo di maestro, Guru. Cosicché il punto di vista di Prabhākara è anche ricordato come il *gurumata*.

¹⁶³ Si veda ancora il MĪK (1992 [1956], VOL. 7: 4450) alla voce *svapnārtha*: “*mantra ‘tvam agne vratapā asi’ iti. kṛtsnam rātrim uddīśya asau mantram prayunkte. yadā pratibuddhaḥ punaḥ svapiti tadā mantrasya nāvṛttiḥ, jyotiṣṭome. (bhā. 11.4.17.50).*”

molte braccia, piove con un flusso continuo, oppure vede molteplici oggetti non adatti al sacrificio in un unico momento, allora ci si chiede se l'uso del *mantra* per ognuno è all'inizio o una volta sola. A questo proposito [Jaimini] enuncia la dottrina: nelle risposte al sogno, all'attraversamento di un fiume, all'eccessiva pioggia, alla visione di ciò che non è adatto al sacrificio, si ha l'uso del *mantra* una volta sola, proprio come [si fa con] l'atto di sfregarsi [le membra].”

Il passaggio in questione deve essere letto con altri *sūtra* che lo precedono (XI.4.47-49)¹⁶⁴ e comunque non è di interesse sostanziale nella nostra discussione che, come già anticipato, si sviluppa soprattutto attorno all'aforisma di Jaimini I.1.5:

“*autpattikas tu śabdasyārthena saṃbandhas tasya jñānam upadeśo 'vyatirekaś cārthe 'nupalabdhe tatpramāṇaṃ bādarāyaṇasyānapekṣatvāt.*”

“Mentre il rapporto della parola con il significato è connaturato,¹⁶⁵ l'istruzione è il mezzo di conoscenza di quello [= del *dharmā*] ed è senza vizio riguardo a un ente che non sia percepibile, è autorevole, poiché anche per Bādarāyaṇa è indipendente.”¹⁶⁶

Nella discussione di questo aforisma ŚS, citando lungamente il *Vṛttikāra*, delinea brevemente quali siano i mezzi di conoscenza validi per la Mīmāṃsā e ne descrive la natura. Naturalmente egli prende le mosse dalla percezione diretta (*pratyakṣa*). Secondo lui si dice percezione diretta quella conoscenza che sorge in un individuo in seguito al contatto sensoriale di un ente (*tatsaṃprayoga*, ŚV, NĀV 20).¹⁶⁷ In essa intervengono tre fattori fondanti (*tripuṭi*): il conoscitore

¹⁶⁴ Gli aforismi precedenti sono: “*ekasya vā guṇavidhir dravyaikatvāt tasmāt sakṛt prayogaḥ syāt// 47 //*”, “D'altra parte è l'ingiunzione della qualità di uno per via dell'essere una della sostanza, perciò l'usa sarà una volta sola (47)”; “*kaṇḍūyane pratyāṅgaṃkarmabhedāt syāt// 48 //*”, “Nell'atto di sfregare ogni parte del corpo a ragione della differenza dell'azione (48)”; infine “*api vā codanaikakālam aikakarmyaṃ syāt// 49 //*”, “Ciò accade allo stesso tempo dell'ingiunzione ed è un unico atto (49).” Tutto ciò è esposto al fine di chiarire che vi può essere solamente un'azione in un preciso momento e non una molteplicità di esse.

¹⁶⁵ Secondo ŚS *autpattika* significa “eterno”, “originale”, “naturale” (*svābhāvika*). Il termine sarebbe un derivativo secondario (*taddhitānta*) che alla parola *utpatti*, “nascita”, unisce il suffisso secondario (*taddhitapratyaya*) *dhak*. Questo connubio indicherebbe, come Purushottama Bilimoria (1990: 190) giustamente sottolinea “originating or arising instantaneously, inseparably, or without interruption.”

¹⁶⁶ L'indipendenza è data dal fatto di non fondarsi sulla percezione diretta (*pratyakṣa*) o sull'inferenza (*anumāna*).

¹⁶⁷ La conoscenza che non partecipi di questo schema, cioè il cui contenuto si altro dall'informazione pervenuta alla mente, quella deve essere considerata un errore percettivo, come accade nel caso in cui i sensi giungano in contatto con un pezzo di madreperla (*śukti*), ma la cognizione che si sta avendo è

(*pramātr*), l'ente da conoscere (*prameya*) e il mezzo per congiungere i due (*pramāṇa*).

Il discorso si fa ora davvero molto complesso. Dobbiamo considerare l'ambiente culturale di quell'epoca tra la fine del quarto e l'inizio del quinto secolo della nostra era. L'orizzonte dottrinale indiano era dominato, dalla parte ortodossa da un eccessivo ritualismo, che trovava il suo fondamento filosofico in uno spiccatissimo realismo. I detrattori dell'ortodossia, soprattutto i neonati buddhisti Mādhyamika e Yogācāra, con in testa Nāgārjuna (II-III sec.) e successivamente Vasubandhu (IV-V sec.), s'insinuarono ben profondamente all'interno delle strutture di pensiero brāhmaṇiche di allora, minandone le basi con una dialettica aggressivamente negativa, fondata sul rifiuto nel considerare reale qualsiasi ente.¹⁶⁸

Il cruccio buddhista è stabilire la dottrina della vacuità (*śūnyatā*) del mondo attraverso la co-produzione condizionata (*pratītyasamutpāda*): per fare ciò essi negano la realtà empirica di ogni ente postulando l'identità degli oggetti di veglia con quelli onirici (ŚV, NĀV 14-19).¹⁶⁹ Si sa che i buddhisti considerano retti mezzi di conoscenza solo la percezione diretta e l'inferenza. Con entrambi

quella di argento (*rajata*). Vediamo le parole dello stesso ŚS: "... tatsaṃprayoge puruṣasyendriyānām buddhijanma satpratyaḥsam. yadvīṣayaṃ jñānaṃ tenaiva saprayoga indriyānām. puruṣasya buddhijanma satpratyaḥsam. yad anyaviṣayajñānam anyasaṃprayoge bhavati na tat pratyaḥsam ..."

¹⁶⁸ Naturalmente, tutte le scuole ortodosse e in special modo Mīmāṃsā, Nyāya e Vedānta, si adoperarono a rispondere a tono alle critiche buddhiste. Sembra che comunque sia possibile, come è stato fatto da illustri studiosi nel passato, un preciso iter letterario di botta e risposta tra *āstika* e Baudha. Lo Śūnyavāda, soprattutto il *Vigrahavyāvartinī* di Nāgārjuna, si premurò di confutare le composizioni aforistiche di Gautama e Bādarāyaṇa. Con il sorgere dei commenti ai *sūtra*, in *primis Śābarabhāṣya* (ŚāB) e NyB, si risponde a tono alle critiche del Vijñānavāda. Diñnāga (480-540), nel *Pramāṇasamuccaya* e nell'*Ālambanaparīkṣā* confuta i commenti ortodossi. A sua volta Uddyotakara e Kumārila rispondono a Diñnāga, che è difeso dal suo più grande discepolo e interprete Dharmakīrti (530-600) nel *Pramāṇavārttika*. Ovviamente anche Ś, si frappono alle teorie di Diñnāga, mentre VM e Jayanta Bhaṭṭa rifiutano le posizioni di Dharmakīrti (VIJAYA RANI, 1982: 13-17).

¹⁶⁹ Nella *Viṃśatikā* della *Vijñaptimātratāsiddhi* spiega in primo luogo (16) come si debba trasportare l'idea della cognizione diretta di veglia anche in sogno: "*pratyaḥsabuddhiḥ svapnādau yathā sā ca yadā tadā ...*", "La cognizione della percezione diretta è come quella [che si verifica] in un sogno ..." (SFERRA, 2007: 357). La strofa successiva (17) recita così: "*uktaṃ yathā tadābhāsā vijñaptiḥ smaraṇaṃ tataḥ/ svapne drgviṣayābhāvaṃ nāprabuddho 'vagacchati/*", "Come è stato detto, la rappresentazione mentale ha l'apparenza di esso [oggetto]. La memoria dipende da essa. Chi non è risvegliato non comprende il non-essere degli oggetti che vede in sogno." L'auto-commento (*svavṛtti*) dello stesso Vasubandhu spiega, da un punto di vista realizzativo, l'equazione sogno-veglia. Secondo lui una persona dormiente non ha coscienza della falsità dei sogni, finché poi, risvegliatosi la comprende. Allo stesso modo un uomo sotto l'influenza delle impressioni latenti (*vāsanā*) causate da falsi *vikalpa*, non comprende l'irrealtà del mondo di fuori, finché non si risveglia a una conoscenza superiore. Questa conoscenza trascendentale è la conoscenza capace di svilire l'ordinaria cognizione di veglia, verificandone l'inanità. Allora veglia e sogno sono poste sullo stesso piano: "... *evaṃ vitathavikalpābhyāsavāsanānidrayā prasupto lokaḥ svapna ivābhūtam arthaṃ paśyann aprabuddhas tadābhāvaṃ yathāvan nāvagacchati. yadā tu tatpratipakṣalokottaranirvikalpajñānalābhāt prabuddho bhavati, tadā tatprṣṭhalabdhasuddhalaukikajñāna-saṃmukhībhāvād viṣayābhāvaṃ yathāvad avagacchatīti samānam etat ...*"

essi cercano di giocare la carta della confutazione dell'oggettività empirica, tuttavia in questo caso che a noi interessa si affidano al mezzo logico del sillogismo inferenziale. Secondo i Vijñānavādin ogni cognizione occorsa durante la veglia è priva di un reale sostrato, poiché è una cognizione proprio come le cognizioni oniriche.¹⁷⁰ nel sogno le cognizioni non si fondano saldamente su oggetti esterni. Nella veglia, quando si percepisce una colonna o quant'altro, anche quel fenomeno è una cognizione; per analogia con lo stato di sogno allora anche la cognizione di veglia è priva di conferma negli oggetti esterni, come accade per *svapnāvasthā* (SINHA, J. N., 1999 [1938]: 98). A questo punto interviene ŚS, che mentre cita un secondo Vṛttikāra,¹⁷¹ puntualizza la diversità effettiva tra le cognizioni di veglia e quelle oniriche:

“... nanu sarva eva nirāḷambanaḥ svapnavat pratyayaḥ. pratyayasya hi nirāḷambanatāsvabhāva upalakṣitaḥ svapne. jāgrato 'pi 'staṃbha' iti vā 'kuḍya' iti vā pratyaya eva bhavati. tasmāt so 'pi nirāḷambanaḥ. ucyate 'staṃbha' iti jāgrato buddhiḥ supariniścītā kathaṃ viparyasiṣyātīti. svapne 'py evam eva supariniścītā āsīt prāk prabodhanāt, na tatra kaścid viśeṣa iti cen? na, svapne viparyayadarśanād. aviparyayāc cetarasmīn. tatsāmānyād itaratrāpi bhaviṣyati iti cet? yadi pratyayatvāt svapnapratyayasya mithyābhāvaḥ, jāgratpratyasyāpi tathā bhavitum arhati. atha pratītiḥ tathābhāvasya hetuḥ, na śakyate 'pratyayād ayam anya' iti vaktum. anyatas tu svapnapratyayasya mithyābhāvo viparyayād avagataḥ. kuta iti cet? sanidrasya manaso daurbalyān nidrā mithyābhāvasya hetuḥ svapnātau svapnānte ca. suṣuptasya pratyayābhāva eva. acetayann eva hi suṣupta ity ucyate. tasmāi jāgrataḥ pratyayo na mithyēti. nanu jāgrato 'pi karaṇadoṣaḥ syāt? yadi syād, avagamyeta. svapnadarśanakāle 'pi nāvagamyata iti cet? tan na. prabuddho hy avagacchati 'nidrākrāntaṃ me mana āsīd' iti ...”

¹⁷⁰ Layek propone (1990: 56), senza indicare la fonte, ognuna delle cinque membra (*pañcāvayava*) del sillogismo (*nyāyavākya*) incriminato. L'ipotesi (*pratijñā*) è: tutte le cognizioni sono prive di oggetto corrispondente; la ragione logica (*hetu*) addotta è: poiché sono cognizioni; l'esempio (*udāharaṇa*) è: come le cognizioni oniriche, le quali sono sì cognizioni, ma senza corrispondenza con oggetti empirici; l'applicazione (*upanaya*) dell'esempio alla situazione presentata è: nello stato di veglia sorgono cognizioni di colonne, mura o altro che sono dello stesso tipo delle cognizioni oniriche; infine la conclusione (*nigamana*) è: per cui anche questa cognizione di veglia è senza corrispondenza con l'oggetto. Comunque sia, l'inferenza completa sembra essere tale: “sarvo 'pi jāgratpratyayo nirāḷambanaḥ pratyayatvāt, svapnapratyayavat”.

¹⁷¹ ŚS ci dà notizia di un primo Vṛttikāra già commentando i *Mīmāṃsāsūtra* (MS I.1.1 e I.1.4) probabilmente di nome Bhavadāsa, che potrebbe essere già stato citato e confutato da Diñnāga (480-540), per cui si situerebbe poco prima di quest'ultimo. Il secondo Vṛttikāra, citato nel commento ad MS I.1.5 sembra posizionabile circa una cinquantina d'anni prima di ŚS, ovvero tra il 300 e il 350 (VERPOORTEN, 1987: 7-8).

“... [Obbiezione:] [Se si dicesse:] ‘Ogni cognizione è invero priva di fondamento, come [la cognizione del] sogno’. Nel sogno, infatti, è indicato che la cognizione ha come natura l’essere priva di contenuto. Si ha anche una cognizione di veglia come ‘La colonna’, ‘il muro’, pertanto anche quella cognizione è priva di fondamento. [Dubbio del *siddhāntin*.] Si dice che la cognizione della veglia ‘la colonna’ sia ben stabilita, come [dunque] può diventare erronea? [Risposta del *pūrvapakṣin*.] Anche in sogno, prima del risveglio, allo stesso modo era ben stabilita; non vi è alcuna differenza a questo proposito. [Risposta del *siddhāntin*.] Non è così, poiché in sogno c’è una visione erronea, nell’altra [= nella veglia] [invece] non c’è errore. [Obbiezione:] [Se dicessimo, è] per la somiglianza con quella [= con la percezione onirica, che] sarà così anche nell’altra [= nella veglia]? [Risposta:] Se per il fatto di essere una cognizione la cognizione onirica ha una natura falsa, allora può essere lo stesso anche per la cognizione di veglia. Quindi, se la cognizione [di veglia] è causa di una tale natura [= illusoria], non si può dire ‘Questa [= la cognizione onirica] è altra dalla cognizione [di veglia].’ Mentre, d’altro canto, l’illusorietà della cognizione onirica si capisce dal suo erroneo modo di percepire. [Dubbio:] Da che cosa [si apprende ciò]? [Risposta:] Per la debolezza della mente addormentata, il sonno è la causa dell’illusorietà sia all’inizio del sogno, sia alla fine del sogno. Per chi è profondamente addormentato davvero non si presenta alcuna cognizione. Si dice ‘Non essendo cosciente è invero profondamente addormentato.’ Per questo motivo la cognizione di veglia non è falsa. [Obbiezione:] [Se si dicesse che] ci può essere un difetto sensoriale anche di chi veglia? [Risposta:] Se ci fosse, si capirebbe. [Obbiezione:] [Se si dicesse che] anche durante la visione onirica non si capisce? [Risposta:] [Allora risponderemmo che] ciò non è così, [infatti] l’individuo non appena è desto comprende ‘La mia mente era assalita dal sonno’ ...”

Ora, abbiamo visto come ŚS (*ad* I.1.5) sostenga che le cognizioni oniriche non sono false perché sono cognizioni, cosa che renderebbe false anche le cognizioni di veglia,¹⁷² bensì il *bhāṣyakāra* specifica che quando un uomo si

¹⁷² Espresso in termini più tecnici i buddhisti stanno cercando di provare il *probandum* della falsità (*mithyātva*) in due diversi *pakṣa*, *jāgratpratyaya* e *svapnapratyaya*, mediante un unico *probans*, *pratyayatva*, che effettivamente risiede in entrambi i *pakṣa*. Nonostante ciò, ŚS sembra contrapporre un’altra inferenza, la quale sarebbe capace di evidenziare il fatto che una cognizione onirica è illusoria poiché è contraddetta al risveglio, ossia ponendo come criterio (*prayojaka*) di falsità il *probans bādhitatva*: “*svapnapratyayo mithyā bādhitatvāt rajjusarpādivat*”. Dall’altra parte il *probans bādhitatva* non si riscontra nella cognizione di veglia, dove vi è al contrario come criterio *abādhitatva* o *satyatva*, pur rimanendo inalterata la proprietà *pratyayatva*. Allora nelle cognizioni oniriche il criterio definitivo di falsità è nel fatto che in esse manca la proprietà “*abādhitatvaviśiṣṭapratyayatva*”, che è però presente nelle cognizioni di veglia.

addormenta, la sua mente diventa debole (*durbala*) e per questo motivo egli percepisce i sogni: per questo la mente indebolita dal sonno è la causa della falsa apparizione (*mithyābhāva*) (KEITH, 1978 [1921]: 44-45).

Kumārila riprende la trattazione del NĀV con nuovo impulso e nuova forza. In primo luogo egli presenta il punto di vista Bauddha come permeato su una visione ontologica legata a due ranghi di realtà: la verità apparente (*saṃvṛtisatya*) e la verità assoluta (*paramārthasatya*).¹⁷³ Sarà facile paragonare ciò con gli Advaitin, che però riconoscono un terzo genere di realtà, cioè quella fenomenica del mondo empirico. I buddhisti sostengono l'impermanenza (*kṣaṇabhaṅguravāda*) di ogni ente, per cui non sentono la necessità di postulare l'esistenza di una realtà *vyāvahārika*, considerando che quanto è lo è veramente ed è reale, mentre quanto non c'è, non ha alcun tipo di permanenza ed è irreale (NĀV 10).¹⁷⁴ La negazione della realtà degli oggetti esterni (*bāhyārthāpahnava*) degli Yogācāra, è comunque riconducibile ai due *pramāṇa* utilizzati dai buddhisti: *pratyakṣa* e *anumāna*. Uno, appunto, si fonda sull'esame dell'oggetto stesso (*prameya*), l'altro si fonda su una discussione rispetto ai mezzi di conoscenza (NĀV 17).¹⁷⁵ Nel nostro caso però, KB avverte che il primo metodo sarà messo da parte e ci si concentrerà sul secondo (NĀV 18a).¹⁷⁶ Anche il secondo metodo conosce due varietà, ossia una per inferenza e l'altra è l'esame dell'applicabilità della percezione sensoriale. Nella fattispecie il tentativo è fatto mediante inferenza (NĀV 18b-19).¹⁷⁷ La percezione è detta essere quella cognizione che nasce dal contatto (*saṃprayoga*) dei sensi con i loro oggetti, però essa non è assolutamente reale (*na paramārthataḥ*); lo stesso genere di contatto

¹⁷³ Si vedano a questo proposito le *Mādhyamikakārikā* (MāK) di Nāgārjuna (XXIV.8): “*dve satye samupāsṛitya buddhānām dharmadeśanā/ lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ*”.

¹⁷⁴ L'autore del *Vārtika* pone alcuni distinguo sulle due scuole Mahāyāna: “*tatrārthasūnyavijñānaṃ yogācārāḥ samāsritāḥ/ tasyāpy abhāvam icchanti ye mādhyamikavādināḥ// 14 // tatra bāhyārthasūnyatvaṃ tulyaṃ dvayor api/ nivṛtyāsya tato jñāne tadvat saṃvṛtikalpanā// 15 // tasmāt sādharmaṇatvena tanmūlatvena cāpy ayam/ bāhyārthasadasadbhāve yatno bhāsyakṛtā kṛtāḥ// 16 //*” “Ivi gli Yogācāra sono fondati sulla cognizione vuota di contenuto, mentre quelli che sono i Mādhyamika sostengono l'assenza anche di quella (14). Tra questi, per entrambi identica è la vacuità degli oggetti esterni, poiché con la negazione di quella allo stesso modo si ha l'idea di falsità nella cognizione (15). Per tale ragione per questa comunanza e anche per il fatto di essere radicati su quella [negazione], il commentatore ha compiuto un sforzo a proposito della realtà o irrealtà degli oggetti esterni (16).”

¹⁷⁵ La strofa 17 recita così: “*bāhyārthāpahnave dvaidham eko 'rthasya parikṣānāt/ pramāṇam āsṛitāś caikas tatrāstāṃ yaḥ prameyataḥ//*” Il secondo argomento sembra quello utilizzato da Vasubandhu nelle strofe 11-15 della sua *Viṃśatikā*, interna alla *Vijñaptimātratāsiddhi* (VMS).

¹⁷⁶ NĀV 18a: “*pramāṇasthas tu mūlatvād ihedānīm parikṣyate//*”

¹⁷⁷ La duplice azione del secondo metodo è così spiegata: “*prastutaḥ sa dvidhā cātra prathamam tv anumānataḥ// 18 // pratyakṣabādhane cokte paścāt tacchaktyavekṣānāt/ tatrānumānam āhedam nanv iti asya ca saṃgatih// 19 //*” Il metodo dell'inferenza è senza dubbio quello dei logici Dīnāga prima e Dharmakīrti poi.

immaginario si ha pure nelle cognizioni oniriche. Per questa ragione non vi è un'effettiva e plausibile differenziazione tra una percezione di veglia e una cognizione occorsa in sogno (20-21).¹⁷⁸

I buddhisti iniziano il loro percorso demolitore appunto con un'inferenza (NĀV 23):

“*staṃbhādipratyayo mithyā pratyayatvāt tathā hi yaḥ/
pratyayaḥ sa mṛṣā dr̥ṣṭaḥ svapnādipratyayo yathā//*”

“La cognizione di una colonna o altro è falsa, poiché è una cognizione; così, infatti, qualsiasi sia la cognizione, questa è vista essere falsa, come la cognizione onirica o altre [simili].”

Abbiamo qui un'inferenza con le sue varie parti: il *pakṣa* è *staṃbhādipratyaya*, in cui la colonna fa le veci di un qualsiasi oggetto di veglia; la falsità (*mithyātva*) di questi enti è il *probandum* (*sādhya*); la proprietà di essere una cognizione (*pratyayatva*) è presentata come ragione logica, *probans* (*hetu*); poi viene mostrata la concomitanza invariabile positiva (*anvayavyāpti*) tra l'*hetu*, *pratyayatva* e il *sādhya*, *mithyātva*; per finire con l'esempio (*dr̥ṣṭānta*), in questo caso un'istanza positiva, cioè una circostanza in cui il *probandum* è già stato stabilito definitivamente (*sapakṣa*): la cognizione onirica. Evidentemente, i Vijñānavādin postulano la falsità di ogni genere di cognizione grazie all'inferenza “*sarvapatyayo nirāḷambanaḥ pratyayatvāt svapnapratyayavat*”, altrimenti non si spiegherebbe l'utilizzo del suddetto *probans*.¹⁷⁹ Comunque sia, dal punto di vista di KB siamo di fronte a vari errori logici, tra i quali la natura deviata (*vyabhicāra*) del *probans*, ossia quel *pseudo-probans* in cui non vi è una reale concomitanza invariabile tra lo *hetu* e il *sādhya*, in quanto essa ha dei casi in cui non mostra congruità (TABER, 1994: 28).¹⁸⁰

¹⁷⁸ NĀV 20-21: “*tatsaṃprayogajam nāma pratyakṣam iti bhāṣitam/ tatrendriyārthasambandhabhedo na paramārthataḥ// 20 // kalpitaḥ saṃprayogas tu svapnādāv api vidyate/ datadadyogajanyasya vibhāgas tena durlabha// 21 //*”

¹⁷⁹ Si vedano anche gli argomenti addotti da Uddyotakara contro il buddhismo idealista nel sub-commento al NySB ad IV.2.31-33.

¹⁸⁰ Sappiamo dell'esistenza di tre tipi di *savyabhicāri* o *anaikāntika hetvābhāsa*: troppo esteso (*sādhāraṇa*), troppo ristretto (*asādhāraṇa*) e inconclusivo (*anupasaṃhāri*). Quello di cui stiamo parlando sembra il primo tipo, ossia *sādhāraṇa*, la cui definizione è “*sādhyaḥbhāvavadvṛttiḥ sādharmaṇo 'naikāntikaḥ*” (TS, ATHALYE, 1988 [1897]: 44-45): “[Si dice] deviante troppo esteso [quel *probans*] che risiede anche lì dove il *probandum* non è presente.” Caratteristica (*rūpa*) propria della valida ragione logica (*saddhetu*) è risiedere lì dove sta il *probandum*, in quanto in essi vige un rapporto di *vyāpya-vyāpaka*, cioè lo *hetu* è

Oltre a ciò vi sono altri difetti della stessa inferenza. L'inferenza predica ogni genere di cognizione priva di contenuto e fondamento. KB, nei panni dell'obbiettivo, introduce la discussione seguente dicendo che se nell'inferenza usata nel commento di ŚS la parola "sarva" rende *pakṣa* anche le cognizioni oniriche, allora come si può proporre come *pakṣa staṃbhādi* (NĀV 24-25).¹⁸¹ In quest'inferenza vi è in una parte l'errore di provare quanto è già stato provato (*siddhasādhana*), dacché anche i seguaci della Mīmāṃsā considerano prive di fondamento le immagini delle cognizioni oniriche, che sono incluse nel *pakṣa*. Non si può considerare un esempio corretto (*dṛṣṭānta*) nemmeno il composto "svapnapratyaya", in quanto l'esempio deve di necessità essere differente dal *pakṣa*, però, come abbiamo testé visto, *svapnapratyaya* fa parte del *pakṣa* "sarvapratyaya". Un terzo difetto (*doṣa*) è l'inutilità (*vyartha*) dell'avverbio "eva", poiché considerando all'interno del *pakṣa* le cognizioni oniriche, esse non sono più da considerarsi terreno comune e argomento condiviso da entrambi i contendenti (*ubhayavādisiddha*).

KB continua cercando di vanificare ogni sforzo buddhista. Nell'inferenza proposta "sarvapratyayaḥ" è da consideranti il soggetto, il *pakṣa* cioè il *qualificandum* (*viśeṣya*); il termine "nirālambaḥ", il *sādhya*, funge invece da aggettivo, da *qualificans* (*viśeṣaṇa*) (TABER, 1994: 31-32). Vediamo ora cosa dice KB (NĀV 35):

"agrāhyatvāc ca bhedenā viśeṣaṇaviśeṣyayoh/
aprasiddhobhayatvaṃ vā vācyam anyatarasya vā/"

"Poiché il qualificante e il qualificato per la [loro] differenza non possono essere colti, deve essere espresso il mancato stabilimento di entrambi o di uno dei due."

In questo caso, "sarvapratyayaḥ" e "nirālambaḥ" devono essere entità da comprovarsi mediante una certa nozione e quella stessa, partecipando della natura di *pratyaya*, sarà priva di fondamento. Allora com'è possibile cercare di stabilire il *pakṣa* o il *sādhya* stesso sulla base di cognizioni prive di fondamento? I buddhisti cadono qui nella loro stessa trappola, in quanto tre sono i possibili

pervaso (*vyāpya*) dal pervasore *sādhya*, che deve risiedere in un numero maggiore di luoghi rispetto allo *hetu*.

¹⁸¹ "siddhasādhanabhāvāṃśe dṛṣṭāntābhāva eva ca/ mā bhūtām evasabdaś ca vyartha 'śeṣaprasadhāne// sarva eveti tenātra jāgradbuddhiparigrahaḥ/ svāṃśābhīyupagamāc cāpi bāhyagrāhyānivāraṇam/"

difetti: il mancato stabilimento del *pakṣa* (*pakṣāsiddhi*), il mancato stabilimento del *probandum* (*sādhyāprasiddhi*) o il mancato stabilimento di entrambi (*etadubhayāprasiddhi*). Ciò darebbe origine all'impossibilità da parte di un enunciatore (*vaktr*) o di un uditore (*śrotr*) di comprendere il contenuto delle cognizioni del qualificante e del qualificato, con una conseguente negazione della realtà di entrambi. Per questo l'argomento che equipara le cognizioni di veglia e di sogno cade da sé.¹⁸²

In ogni modo, senza continuare una discussione troppo tecnica e complicata che ci condurrebbe ben oltre i limiti del nostro lavoro,¹⁸³ l'importante è comprendere che KB confuta ogni tentativo dei Vijñānavadin di proporre l'equazione sogno-veglia, come vedremo farà anche Śaṅkara (BSŚB II.2.29).

Un'ultima sferzata KB la sferra (NĀV 79-80) col proporre un altro contro argomento (*pratihetu*) capace di vanificare (*satpratipakṣa*) quello presentato nell'inferenza buddhista:

*“itthaṃ sarveṣu pakṣeṣu vaktavyaṃ pratisāadhanam/
bāhyārthālambanā buddhir iti samyak ca dhīr iyam// 79 //
bādhakāpetabuddhitvād yathā svapnādibādhadhīh/
sāpi mithyeti ced brūyāt svapnādīnām abāadhanāt// 80 //”*

“Così, una contro-ragione deve essere enunciata in tutti i soggetti inferenziali: la cognizione che ha per contenuto un oggetto esterno, quella è una cognizione valida (79), poiché è una cognizione da cui è stata eliminata ogni contraddizione. Proprio come la cognizione [che si ha al risveglio]¹⁸⁴ della contraddizione del sogno o quant'altro (80).”

Ciò vale a dire che ogni cognizione ha come parte del suo contenuto la nozione dell'oggetto esterno. Risulta chiaro, dunque, che KB riduce a uno

¹⁸² Queste considerazioni sono contenute in NĀV 36-37: “*vaktrśrotroś ca yaj jñānaṃ viśeṣaṇaviśeṣayoh/
tannirālambanatvena svavāgbodho dvayor api// 36 // saṃbhavo na ca bhedasya viśeṣaṇaviśeṣayoh/
tasmān nirūpaṇaṃ nāsti pratijñārthasya śobhanam// 37 //”*

¹⁸³ Si consultino per completare più precisamente il quadro dialettico tra Mīmāṃsaka e Yogācāra J. N. Sinha (1999 [1938]: 117-124, 153, 160-161) e Vijaya Rani (1982: 179-181).

¹⁸⁴ Seguiamo per la traduzione Pārthasārathi Miśra (PSM, IX sec.) nel suo commento Nyāyaratnākara (NyRK): “... *svapnādīnām yā bādhikā dhīr jāgraddhīs tadvad iti.*”

pseudo-probans lo *hetu* usato dai Bauddha presentando di fronte a esso un altro *hetu* non viziato da difetti (*asatpratipakṣa*) (TABER, 1994: 41-42).¹⁸⁵

Un'ultima considerazione indicativa dell'atteggiamento dei Bhāṭṭa nei confronti della conoscenza sorta in sogno ci viene dal sub-commento di Pārthasārathinātha Mīśra (PSM, IX sec.) allo ŚV, intitolato *Nyāyaratnākara* (NyRK). KB, in NĀV 108-109a scrive:

*“sarvatrālaṃbanaṃ bāhyaṃ deśakālānyathātmakam/
janmany ekaṭra bhinne vā tathā kālāntare 'pi vā// 108 //
taddeśo vānyadeśo vā svapnajñānasya gocaraḥ/
alātacakre 'lātaṃ syāc chīghrabhramāṃsaṃskṛtam// 109 //”*

“In ogni caso il fondamento è un oggetto esterno, [anche se] la sua sostanza si dispiega in altro luogo e tempo. In questa stessa nascita, o in un'altra, oppure in un altro momento (108), questo luogo oppure un altro luogo è oggetto della cognizione onirica (109a) ...”

PSM commenta così le strofe (SINHA, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 310):

“... anantaradivasānubhūtasya svapne varttamānavad avagamāt smṛtir eva tāvat svapnajñānam iti niściyate, anyatrāpi smṛtitvam eva yuktam, tataś cāsmiṃ janmani ananubhūtasypī svapne dṛśyamānasya janmāntarādāv anubhavaḥ kalpyata iti ...”

“... Poiché in sogno la percezione di ciò che è stato esperito un altro giorno è come se fosse presente, la cognizione onirica è allora un ricordo invero: così si accerta; anche altrove [il suo] essere ricordo è davvero plausibile, inoltre anche per ciò che non è stato esperito in questa nascita, ma che è visto in sogno, se ne immagina l'esperienza in un'altra nascita, o altrove ...”

Oltre al commento allo ŚV, PSM scrive un'opera fondamentale del pensiero della scuola dei Bhāṭṭa, la *Śāstradīpikā* (ŚD), che fu in seguito variamente commentata. L'opera è un commento indipendente che cerca di gettare luce sullo

¹⁸⁵ Lo *asatpratipakṣatva* è una delle cinque caratteristiche (*pañcarūpa*) che un valido *probans* deve soddisfare. Tecnicamente, quando la caratteristica non è soddisfatta ci si trova di fronte a un *satpratipakṣa hetvābhāsa*: “*yasya sādhyābhāvasādhakam hetvantaram vidyate sa satpratipakṣaḥ*”, “[Si dice] controbattuto quel [*probans*] di cui esiste un altro *probans* che stabilisce la mancanza del *probandum* [relativo al primo *probans*].” (TS, ATHALYE, 1988 [1897]: 46).

ŚV.

Sempre commentando il MS I.1.5 (JHA, D. D. [ED.], 1988: 58) PSM espone il suo punto di vista (JHA, G. N., 1978 [1911]: 31-32; BHATT, 1962: 95-96):

“... *kathaṃ tarhi svapne, tatrāpi bāhyam eva deśakālāntaragatam adṛṣṭodbodhitasamskāravaśāt smaryamāṇaṃ nidrādūṣitamānaskatayā bhrāntyā saṃnihitadeśakālam iva manyate. viśpaṣṭaṃ caitad anantaradivasānubhūtasya svapne vartamānāvabhāsadarśanāt, anyatrāpi svapne tathāṅgīkartuṃ yuktam. śiraśchedo 'py anyatrāvagataḥ svasaṃbandhitayā doṣavaśād avagamyate. sarvatra saṃsargamātram asad evābhāsate. saṃsargiṇas tu santa eva. seyaṃ viparītakhyātir ucyate mīmāṃsakaḥ. asatkhyātivādinā tu saṃsargiṇo 'py apalapantīti viśeṣaḥ. śūktirajatavedane 'pi vidyamānaiva rajatatvajātir vidyamānasyaiva śūktikāśakalasyānātma-bhūtaivātmatayāvagamyate, tathā vandhyāsutādiṣv api vidyamāna eva sutaśabdārtho vandyānvitayatayā tatpadasaṃnidhidoṣād avagamyate ...”*

“... Come accade allora nel sogno? Anche lì [= nel sogno] proprio l’oggetto esterno, relativo a un altro luogo e tempo, che è ricordato in virtù delle impressioni latenti risvegliate dalla forza invisibile, per via dell’illusione della mente che è viziata dal sonno, è ritenuto come fosse in un luogo e in un tempo vicini. Oltremodo chiaro è che nel sogno vi è la visione di un’apparizione nel presente di ciò che è stato esperito il giorno precedente. È lecito accettare ciò anche altrove, oltre che nel sogno. [Per esempio], anche la decapitazione esperita altrove, a causa di un difetto [= il sogno], viene colta come fosse connessa a sé stessi. Ovunque la sola relazione appare davvero irreali, mentre gli enti correlati sono veri. I seguaci della Mīmāṃsā chiamano questa *viparītakhyāti*. I sostenitori della *asatkhyāti*¹⁸⁶ negano persino [l’esistenza de-] gli enti correlati: questa è la differenza [con i Mīmāṃsaka]. Pur essendo presente l’universale (*jāti*) dell’essere argento (*rajatatva*) nella cognizione dell’argento [apparente] sulla madreperla [vera], il frammento di madreperla, che pure è davvero presente e non è interno alla coscienza, è concepito come fosse forma di coscienza. Allo stesso modo accade anche nei casi come il figlio di una madre sterile o altri,¹⁸⁷ in cui il significato della parola figlio è esistente, poiché è costruito con [il termine] ‘sterile’ per il difetto della vicinanza a quel termine viene recepito [come irreali]

¹⁸⁶ Vedremo nel prossimo capitolo che si tratta degli Śūnyavādin.

¹⁸⁷ Si tratta di quella categoria di idee del tutto inesistenti conosciute mediante aggettivi come *tuccha*, *alīka*, *atyanta asat* o *vikalpa*, dei quali fanno parte il figlio di una madre sterile (*vandhyāputra*), il latte di tartaruga (*kūrmakṣīra*), il corno di lepre (*śaśaśṛṅga*), il fiore che cresce in cielo (*khaṇuṣpa*) e altri ancora.

...”

Siamo ora giunti alla brevissima trattazione dell'altro grande braccio della Pūrva Mīmāṃsā, ossia il Gurumata.¹⁸⁸

Anche secondo Prabhākara (PK) i sogni sono per lo più delle memorie di eventi o oggetti già passati. In questo PK non differisce da KB, anche se egli introduce un fattore suo proprio, che rivedremo poi nella trattazione della sua teoria dell'errore, l'*akhyāti*. L'elemento novello è definito come “oscuramento di memoria” (*smṛtipramoṣa*). Egli sostiene che le cognizioni oniriche sono effettivamente riproduzioni di eventi sperimentati durante la veglia, però proprio grazie al *lapsus* di memoria appaiono alla coscienza come fossero esperienze dirette. *Smṛtipramoṣa*, essendo letteralmente un furto di memoria, causa l'oblio del carattere rappresentativo dei ricordi, facendo sì che le immagini mnemoniche presentate alla coscienza vengano recepite come percezioni (JHA, G. N., 1978 [1911]: 31). Insomma, anche se le cognizioni oniriche sono di natura rappresentativa analoga alla memoria, per via del *lapsus*, appaiono come vere e proprie presentazioni novelle (SINHA, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 310-311, cfr. 312-313).

Detto questo ci sembra opportuno riportare brevemente la diatriba dialettica tra Yogācāra e Prābhākara sugli stessi argomenti già trattati. In questa sede però, PK sembra leggere la cognizione onirica più vicina all'errore percettivo, piuttosto che al ricordo, anche se non va dimenticata la peculiarità dell'*akhyāti* prabhākariana, ossia che nessuna cognizione è in verità erranea.

Il punto di partenza è sempre lo stesso: ogni cognizione è vuota del proprio contenuto, proprio come le cognizioni oniriche.¹⁸⁹ A questo PK ribatte che una percezione diretta, per essere tale necessita di un oggetto reale e di una facoltà percettiva che lo colga, facendo scaturire così una cognizione. Come si

¹⁸⁸ Purtroppo, in un primo momento, non siamo riusciti a reperire la *Bṛhatī* di Prabhākara, poi, quando reperita non c'è più stato il tempo per vagliarla con le dovute cautele, in quanto il testo, come ogni altra opera della Mīmāṃsā presenta grandi difficoltà. Ci limitiamo a descrivere in generale, con le fonti secondarie a nostra disposizione, il punto di vista prabhākariano. Un altro testo che non siamo riusciti a consultare è la *Prakaraṇapañcikā* (PrPa) di Śālikanātha Mīśra (ŚM, tra 800 e il 950), fedele discepolo e interprete di Prabhākara, nell'*editio princeps* della Benares Hindu University. Un valido sostituto, anche se è più un'opera antologica della PrPa è quella curata da K. T. Pandurangi (2004), pubblicata per i tipi dell'Indian Council of Philosophical Research di Delhi. Lì dove proponiamo i testi è grazie al progetto GRETEL (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages) dell'università di Göttingen e alle note delle fonti secondarie consultate.

¹⁸⁹ Il testo della *Bṛhatī* lo mutuiamo dalle note di Layek (1990: 64, n. 1), sebbene spesso gravemente scorretto: “*nanu sarva eva nirāḷambanaḥ svapnavat pratyayah, kutas tatsaṃprayuktatvam atatsaṃprayuktatvam vā, yena viśeṣeṇa pratyakṣāpratyakṣayor viśeṣa upalabhyate?*”

può allora sostenere l'assenza di fondamento di tutte le cognizioni? Il buddhista ribatte che è proprio grazie all'analisi di *svapnajñāna* che si può giungere alla suddetta conclusione.¹⁹⁰

Tuttavia, dice il Guru, questo non può essere il caso delle percezioni illusorie poiché ivi s'inserisce una cognizione sorta dal ricordo (*smṛtijñāna*): la brillantezza di una madreperla di fronte agli occhi fa sorgere il ricordo dell'argento che possiede un luccichio simile.¹⁹¹

Nel caso della cognizione onirica non sorge un ricordo relativo ad altri oggetti che siano esterni. Accade, solitamente, che la somiglianza di un oggetto ci fa ricordare un altro oggetto che possiede delle qualità analoghe. Ciò può accadere solo durante la veglia e non nel sogno, dove non c'è un vero e proprio oggetto, per questo motivo bisogna accettare che la conoscenza onirica è modellata sulle impressioni latenti.¹⁹² Una causa ha come unico scopo la produzione di effetti, non di distruggerli. Senza l'effettiva esistenza del mondo esterno non si può verificare se in una conoscenza onirica appaiono degli oggetti esistenti anche all'esterno, per questo non è scorretto considerare la causa dell'albeggiare di una cognizione onirica un certo oggetto, anche se indirettamente.¹⁹³ Per questo si può spingersi persino ad affermare che una nozione non è prodotta da un'impressione latente (*vāsanā*), ma dal contatto dei sensi con l'oggetto.¹⁹⁴ Prabhākara continua sostenendo che anche una cognizione erronea ha bisogno di una causa per sorgere e nella fattispecie *vyāmoha*, una confusione mentale, un'incertezza causa le impressioni mentali relative al mondo empirico, le quali, a loro volta, possono dare origine a una falsa cognizione (*mithyāpratyaya*).¹⁹⁵

È possibile che i sogni siano anche causati o da pensieri specifici (*cintā*) o ancora dalla forza invisibile (*adr̥ṣṭa*). La derivazione da quest'ultima è testimoniata

¹⁹⁰ “*katham punaḥ sarva eva nirālam̐banāḥ pratyayaḥ? pratyakṣasya hi nirālam̐banatā svabhāva upalakṣitaḥ svapne*” (IBID.: n. 2).

¹⁹¹ “*śuktikāyāṃ yad bhāsvavarūpaṃ cakṣuṣā paricchinnam tad rajatasṃter udbhodakam iti upapadyeta*” (IBID.: n. 4).

¹⁹² “*svapnādiṣu punaḥ kasyacid agrahaṇād arthāntare smṛtyudbhodaparīhārah*”, “*sadr̥śadarśanāt sadr̥śe r̥thāntare smṛter udbhodāḥ, svapne punaḥ kasyacid agrahaṇād itu uktam*”, “*tasmād vānānidandhanam eva idaṃ jñānajālam iti pratipadyāmahe*” (IBID.: n. 5-7).

¹⁹³ “*ucyate - kāryasiddhyartham hi kāraṇam kalpyate, na punaḥ kāryavinaśāya*”, “*svapnādiṣu ca bahir avabhāsā saṃvit, sā ca bāhyam artham antareṇa na saṃbhavati*”, “*yena ca vinā yad na saṃbhavati, tat tasya kāraṇam*”, “*tasmād artha eva kāraṇam iti yuktaṃ kalpayitum*” (IBID.: n. 10-13).

¹⁹⁴ “*nirālam̐banatā tu na eva saṃvedyate pratyakṣāvabodhena*”, “*tasmād akṣajam jñānam, na vāsanānimittam ity uktam. nanu ca pratibuddhasya svapnopalabdham mithyā*” (IBID.: n. 14-15).

¹⁹⁵ “*nanu ca akāraṇasya mithyāpratyayasya utpādo na ghaṭate*”, “*tad anuṅnye hi mithyājñānatā eva na syāt*”, “*tasmād vyāmohahetavo mithyāpratyayāḥ vyāmohāni bandhanās ca samsārikyo vāsanāḥ. ato vāsanā nibandhanam eva idaṃ jñānajālam uditam tattvavidbhīḥ*” (IBID.: 65, n. 17, 19-20).

dall'esperienza che talvolta si ha in sogno di eventi che procurano piacere o dolore. Per questo si può concludere che la cognizione onirica prodotta da *adr̥ṣṭa* è causata da un certo genere di pensieri (*kiṃciccintāhetuka*) ed è da considerarsi alla stregua della conoscenza della madreperla che si può avere al risveglio.¹⁹⁶ È in definitiva *smṛtipramoṣa* a determinare la falsità nel sogno: nel sonno, quando i sensi che non funzionano, la mente è sopraffatta dall'oblio che genera la falsità del sogno (LAYEK, 1990: 57-59).¹⁹⁷

Il seguace di Prabhākara Śālikanātha Miśra (ŚM, tra l'800 e il 950), invece, nella sua *Prakaraṇapañcikā* dice che la cognizione onirica è dovuta al risveglio delle impressioni latenti per via della forza invisibile (*adr̥ṣṭa*), quando un individuo dorme. Questa forza invisibile è altresì la causa della felicità o della pena che il sognatore esperisce nel sogno. Se nel sogno il sognatore gode di piaceri allora significa che le impressioni risvegliate sono mosse dalla parte meritoria (*dharma*) della sua forza invisibile. Al contrario le pene oniriche, proposte da impressioni che risvegliano dolore, sono originate dalle colpe (*adharmā*) del sognatore (MISHRA, U., 1929: 292). Nel terzo capitolo dell'opera troviamo un'esposizione della teoria dell'errore propria dei Prābhākara, l'*akhyāti*, con vari accenni al sogno. Certamente anche la cognizione onirica non fa differenza dalle altre cognizioni, ossia è valida (*yathārtha*) (III.1): “*yathārthaṃ sarvaṃ eveha vijñānam*”. Vediamo in specifico alcune considerazioni sul sogno, la relazione con l'*akhyāti* e la differenza con la *viparītakhyāti* di KB (III.44-47):

“*evaṃ svapne 'pi vastūni smaryamāṇāni santy api/
anubhūtāmśamoṣeṇa bhāsante gr̥hyamāṇavat// 44 //
grahaṇasya viśeṣo hi gr̥hītagrahaṇaṃ smṛtiḥ/
sā gr̥hītāmśamoṣeṇa gr̥hītir iva tiṣṭhati// 45 //
saṃskārod bodhahetuś ca tatrādr̥ṣṭaṃ prakalpyate/
viparītakhyātipakṣe 'py eṣā tulyā hi kalpanā// 46 //”*

“Così anche in sogno gli enti che pur sono ricordati, per l'offuscamento della parte direttamente esperita appaiono come fossero percepiti (44). Infatti, la differenza dalla percezione diretta è che il ricordo è una cognizione di ciò che è già stato colto, però quel [ricordo] se ne sta come fosse una percezione diretta,

¹⁹⁶ “*svapnādau api hi cintādr̥ṣṭādisaṃbhavāt, svapne 'pi sukhaduḥkham anubhūyate, sukhaduḥkhaḥetuś ca adr̥ṣṭam*”, “*ato 'dr̥ṣṭaḥetukam eva svapnādijñānaṃ kiṃcid cintādiḥetukam iti upapannaṃ śuktyādijñānatulyatvaṃ svapnādijñānasya*” (IBID.: n. 22-23).

¹⁹⁷ “*anyato hi svapnapratyayasya mithyābhāvaḥ iti pramoṣanimittaṃ darśayati*” (IBID.: n. 24).

per via dell'offuscamento della parte già esperita (45). A questo proposito, come causa del risveglio delle impressioni latenti è postulata la forza invisibile. Anche dal punto di vista della *viparītakhyāti* vi è lo stesso postulato (46).”

Come ogni altra cognizione, anche le cognizioni oniriche sono veritiere e sono della natura del ricordo. Non è possibile sognare qualcosa che non sia stato esperito in precedenza, anche se tale fatto non è realizzato nel sogno stesso. È questo il motivo per cui il sognatore ritiene di percepire per la prima volta quanto sta sperimentando in sogno, anche se le cognizioni avute in sogno non sono altro che ricordi scaturiti anch'essi dal sorgere delle impressioni latenti (*vāsanā*) stimulate dall'*adṛṣṭa*. Una cosa degna di nota è che se le cognizioni oniriche convogliano la visione di oggetti che erano stati colti correttamente in precedenza, anch'esse devono partecipare della stessa natura di validità (*yathārthya*) (PANDURANGI, K. T., 2004: 40-41).¹⁹⁸

Vorremo, infine, concludere con un argomento caro ai buddhisti, ma ripreso più volte anche dai baluardi dell'ortodossia, come Maṇḍana Mīśra (MaMi VIII sec.) e VM (*Bhāmatī* ad BSŚB III.2.1-2) per confutarlo. Si tratta del “sogno veritiero” (*satyasvapna*), ossia un tipo di sogni che inevitabilmente risponde a verità una volta che il sognatore si sveglia.

Vediamo ora come si sviluppa la questione del sogno in un passaggio del *Vidhiviveka* (ViVi) opera di MaMi:

“... *adhigatasvātantyam ca manaḥ svapne. na ca svapnajñānam smṛtiḥ. atadrūpatvāt. naitat sāram. tathā hi - arthāpekṣā mudhā tulyam anyākārapraveśanam/ dehino vartamānābhā svapne spaṣṭā 'pi hi smṛtiḥ//*¹⁹⁹ *caḥsurādayas tāvad vārttamānam eva śuktikāśakalādyarthaṃ darśayanti, tadapekṣaṇāt. anyathā vaiphalyāt tatsannidheḥ tadasannidhāv api rajatavedanaprāpteḥ. rajatatāvabhāsanam yadi na śuktiviśayam vartamānābhāsanam api tarhi nā 'vartamānagocaram. doṣatas tathātvam itarasyāpi tulyam. vartamāne cā 'vartamānā 'vabhāso nā 'vartamāne vartamānā 'vabhāsaḥ. arthasannidheḥ sāphalyāt. nedaṃ rajatam iti ca prasaktasya pratiśedhopapatteḥ.*

¹⁹⁸ Relativamente al dibattito con gli Yogācāra, ŚM, nell'PrPa sostiene che essi argomentano erroneamente che in sogno sono manifeste delle semplici idee, anzi c'è da dire che in sogno le cognizioni colgono immagini di oggetti esterni già percepiti: “*tatrāpi bahiravabhāsatvāt samvidah ...*” I sogni sono della natura di ricordi rivitalizzati dal risveglio delle *vāsanā* lasciate dalla precedente percezione degli oggetti empirici. Per questo le cognizioni oniriche colgono oggetti esterni percepiti precedentemente e ricordati durante il sonno. *Smṛtipramoṣa* è l'unico a cui addebitare il fatto che i ricordi onirici siano scambiati per percezioni (SINHA, J. N., 1999 [1938]: 166).

¹⁹⁹ VM nella *Nyāyakaṇikā* (NyKa) presenta la stessa strofa ma con un secondo emistichio ben differente: “... *doṣato varttamānātvaṃ svapne spaṣṭā api hi smṛtiḥ//*”

taimirikasya keṣoṅḍrābhaṃ jñānam ālokāṃśeṣv iti nārthāpekṣo vyabhicārah. svapne 'pi kiṃ smṛter vartamānā 'vabhāsatvam, uta manasaḥ svātantryam iti? smṛter vartamānā 'vabhāsatā yuktā. anantaradivasānubhūtasāvikalānadhikasya vispaṣṭasmṛteḥ vartamānavad vedanād doṣopaplavena. na tv adṛṣṭaṃ manasaḥ svātantryam. doṣatāś ca sāmārthyā 'tireko, doṣasya tadapanayanahetutvāt. satyasvapnadarśanaṃ tu yadi vartamānasya tathāgrahaṇāt tad adṛṣṭam. prabodhe svapnākhyānārthasamvādadarśanād dṛṣṭam iti cet? na. ākhyānasaṃvādābhāvāt. ākhyānasaṃvādas tu kākatālīyaḥ. bhaviṣyatas tu vartamānavad darśanaṃ kathaṃ satyam? mā bhūt satyam. asti tāvat svātantryaṃ manasaḥ. tad api tadvididhasyā 'nubhūtasya smarāṇam. itarathā manaso 'dṛṣṭasāmārthyasya kalpyatvāt. dharmaviśeṣaś ced yathārthadarśanaprasaṅgāt. tasya kāryaṃ praty adṛṣṭasāmārthyasya kalpyatvāt. yadi ca na smṛtiḥ svapnajñānaṃ pramāṇaṃ tarhi na pramāṇam api. bahis tathā grāhyasyā 'bhāvāt. na tarhi bahirarthe svatantraṃ manaḥ. svapne tasyāgrāhyatvāt. grāhyatve vā 'nubhūtasya grahaṇaṃ, tathā dṛṣṭatvāt. na doṣato 'dṛṣṭasāmārthyā 'tirekakaḷpanety ubhayathā na svatantraṃ bahir manaḥ ...”

“... [Obbiezione:] In sogno la mente acquisisce l'indipendenza [dai sensi]. La cognizione onirica non è un ricordo, poiché non ha la medesima conformazione. [Risposta:] Ciò non è vero, infatti: 'Inutile è il bisogno di un oggetto, lo stesso [dicasi] per la cognizione di un'altra forma; [sebbene] nel sogno l'apparizione di un essere corporeo sia chiara, quella è un ricordo.' In quel momento gli occhi e gli altri [sensi] mostrano gli oggetti, ossia il frammento di madreperla o altri, come fossero presenti, poiché hanno bisogno di essi altrimenti la vicinanza di quella [= della madreperla] sarebbe inutile,²⁰⁰ ma, per la sua mancanza di prossimità, si giunge alla cognizione dell'argento. Se però l'apparizione dell'argento non ha come contenuto la madreperla, allora anche l'apparizione di ciò che è presente non potrebbe avere come oggetto ciò che presente non è. Per difetto, tale caratteristica è la stessa anche per l'altro [cioè]: in ciò che è presente appare ciò che non è presente e in ciò che non è presente appare ciò che è presente. D'altra parte quando si arriva in prossimità dell'oggetto si ha successo, giacché la negazione di quanto è sotto esame come 'Questo non è argento!' diviene plausibile. Di contro, la devianza [dalla valida percezione] non ha bisogno di un oggetto [effettivo] per chi ha una vista indebolita dalla malattia, [infatti, costui ha] una cognizione in cui appare quel difetto che fa scorgere, in parti che sono ben illuminate, qualcosa di simile a un ciuffo di capelli (*keṣoṅḍrābha*). [Dubbio:] Forse anche in sogno il ricordo ha la proprietà di far apparire ciò che è presente

²⁰⁰ Interpretiamo i passi sulla base della NyKa, che in questo caso riporta: “*śuktikādyapekṣaṇāt. anyathā tanapekṣaṇe vaiphalyāt tasamnidheḥ śuktisanidhānasya ...*”

oppure si ha l'indipendenza della mente [dai sensi]? [Risposta:] L'effettiva proprietà di far apparire del ricordo è congrua, poiché, per la sparizione dei difetti, è come se fosse presente un ricordo alquanto chiaro che non è né più né meno di quanto è stato esperito il giorno precedente. Mentre, la forza invisibile non è l'indipendenza della mente [nei confronti degli oggetti esterni]. Per difetto, si ha una sovrabbondanza di capacità, dacché a causarne l'eliminazione è il difetto. *satyasvapnadarśanam tu yadi vartamānasya tathāgrahaṇāt tad adr̥ṣtam* D'altro canto, se si vedesse un sogno veritiero,²⁰¹ per una percezione tale di qualcosa di effettivamente presente, allora quella [visione] sarebbe [sarebbe da imputarsi al-] la forza invisibile. [Domanda:] Ma [se si dicesse che] quanto si vede al risveglio avviene per via della visione corrispondente con il racconto del sogno. [Risposta:] No, poiché non vi è corrispondenza con il racconto del sogno. La corrispondenza con il racconto è accidentale. Ma, come può essere vera la visione di qualcosa di futuro come fosse presente. [Domanda:] Che pure sia [ammessa] non essere verità, siccome in quella circostanza la mente è indipendente. [Risposta:] [No poiché] anche quello è un ricordo della molteplicità di ciò che è stato esperito, altrimenti si dovrebbe postulare una capacità della mente verso ciò che non è visibile. Se fosse una proprietà specifica, allora il problema sarebbe che quello è una visione veritiera, poiché si dovrebbe postulare per ogni effetto tale capacità in ciò che è invisibile. Se la cognizione onirica non è un ricordo allora anche un mezzo di conoscenza non è un mezzo di conoscenza, perché all'esterno non c'è un simile oggetto di cognizione. Per questo la mente non è indipendente a proposito di un oggetto esterno, infatti, quello non è percepibile in sogno. Se fosse percepibile allora la cognizione sarebbe di qualcosa di già esperito, poiché è stato così visto. La capacità verso ciò che è invisibile e relativa a un'immaginazione eccessiva non è per un difetto: in entrambi i casi la mente non è indipendente all'esterno ...”

La NyKa di VM dà un esempio di *satyasvapna* che probabilmente è una storia ascrivibile alla tradizione della scuola della *vijñaptimātratā* di Vasubandhu. La questione è che i buddhisti idealisti, sebbene per costoro il sogno sia solamente un'illustrazione per determinare l'illusorietà e la natura tutta interiore del paesaggio esteriore, considerano tuttavia l'esistenza di un sogno particolare, con proprietà uniche, che lo distinguono dagli altri generi di sogno.

²⁰¹ La NyKa spiega cosa si intenda per sogno veritiero: “*yadi manyeta 'sti khalu satyaṃ svapnadarśanam api. tad yathā. vallabhālimgitam ātmānam anubhūya svapne jāgarāyām api tathaiva paśyati. na caiyaṃ vartamānābhāsā smṛtir iti sāmpratam.*”

(HAYASHI, 2001: 564, n. 13-14).²⁰² Il termine ha due campi semantici differenti di utilizzo, ognuno dei quali si suddivide in altri contesti. *In primis*, si usa in relazione alla percezione degli *yogin* (*yogipratyakṣa*): rispetto alla conoscenza delle loro menti; rispetto a oggetti appartenenti al passato o al futuro e, inoltre, rispetto alla corrispondenza con gli oggetti. Il secondo troncone è in relazione alla dottrina del *vijñānamātra*, della sola esistenza della coscienza. Il sogno veritiero si userà allora in due contesti: rispetto alla non deviazione dalla verità (*avisaṃvāditva*)²⁰³ e rispetto ad alcune opposizioni alla non deviazione dalla verità di tale sogno veritiero²⁰⁴ (IBID.: 560).

Nonostante ciò, a noi interessa il fatto che VM confuti precisamente questo punto di vista degli Yogācāra:

“... yadā khalu svapne śuklamālyāṃbaradhara brāhmaṇāyanam āha - ‘somaśarmann āyuṣman pañcame ’hani prātar eva bhūpatir urvarāprāyabhuvā grāmavareṇa mānayaṣyati tvām iti, sa ca pañcame ’hani prātar eva tathā saṃmānitaḥ somaśarmā bhavati satyasvapnavān ity arthaḥ. nirākaroti - na. kasmāt? ākhyānasamvādābhāvāt. ākhyānena hi prabuddhaḥ somaśarmā smarann apy ākhyātāraṃ brāhmaṇāyaṃ na paśyati tatpraṇītātāṃ cā ’khyānasya smṛtyārūḍhasya manyate iti. maivaṃ bhūd ākhyānasamvādaḥ svapnasyāstīti, tathā ca satyatety ata āha - ākhyānasamvādas tu kākatalīyo daivaprāpto na svapnajñānaṃ pramāṇayati, yathāvidhasyaiva tatsāmagrikasya visaṃvādavato bahulam upalabdheḥ. samvādasya daivādhiṇatvāt ...”

“... Quando invero in sogno qualcuno vestito con vesti bianche e una ghirlanda bianca dice a un *brāhmaṇa* istruito: ‘O Somaśarman dalla lunga vita! Il re ti onorerà col dono di un villaggio dalla terra fertile proprio alla mattina del quinto

²⁰² Molteplici sono i riferimenti al sogno veritiero negli scritti di Dharmakīrti, come il *Nyāyabindu* o di Kamalaśīla nel suo commento al *Tattvasaṃgraha* di Śāntarākṣita *Tattvasaṃgrahapañjikā*. Si vedano anche il commento di Prajñākaragupta al *Pramāṇavārtika* di Dharmakīrti, intitolato *Pramāṇavārtikālaṃkāra*, nonché negli scritti di Ratnakīrti e Jñānaśrīmitra e la *Prajñāpāramitopadeśa* di Ratnākaraśānti (HAYASHI, 2001: 561-563).

²⁰³ Ratnākaraśānti riferisce del *satyasvapna* quando deve rispondere alla domanda: “perché lo stesso errore percettivo sorge in molte persone?” Egli risponde che si ha perché esistono delle impressioni più solide di altre (*dṛḍdhavāsanā*). Anche Dharmakīrti nel *Pramāṇaviniścaya* usa la stessa nozione. Egli divide i mezzi di valida conoscenza in due generi: dovuti a solide impressioni e pertanto compresi nell’ambito della verità ultima e altri sorti senza solide impressioni, applicabili al regno della verità convenzionale. Ratnākaraśānti conclude che i sogni veritieri sono causati dalle *dṛḍdhavāsanā* (HAYASHI, 2001: 563-564).

²⁰⁴ Alcuni buddhisti osteggiano questa nozione del sogno veritiero. Per esempio Śubhagupta, nella *Bāhyārthasiddhikārikā*, nega l’effettiva funzionalità (*arthakriyā*), in quanto criterio di realtà, al *satyasvapna*. Egli sostiene che se quel tipo di sogno fosse vero allora se ci fosse il sogno di un rapporto sessuale in un sogno veritiero e la sua funzione fosse effettiva, allora si dovrebbe avere un bimbo vero. Oltre al primo detrattore vi è Durvekamiśra nel suo commento al *Nyāyabinduṭīkā* di Dharmottara, il *Dharmottarapradīpa*. Secondo questi è sciocco assumere che un sogno veritiero possa avere un contenuto altrettanto reale (HAYASHI, 2001: 564).

giorno [da oggi].’ E, proprio al mattino del quinto giorno, egli è in tal modo onorato, così Somaśarman diviene qualcuno [che ha visto] un sogno veritiero. Questo è il significato. [Ora il testo] confuta [ciò]: No. [Domanda:] Perché? [Risposta:] Poiché non vi è corrispondenza con il racconto. Risvegliatosi proprio col racconto, Somaśarman, pur ricordando il *brāhmaṇa* istruito narratore, non lo scorge e considera il racconto, che ormai gli è salito alla memoria, come narrato da quello. E che così non sia! C’è la corrispondenza del racconto col sogno, per cui [ciò indica] la sua verità. Per [fuggire] questo [l’autore] dice: la corrispondenza con il racconto è accidentale, dovuta al caso e non rende autorevole la cognizione onirica, poiché in molti casi ci si trova di fronte a una mancanza di corrispondenza [con la realtà] di siffatto genere e che ha lo stesso complesso causale, invece la corrispondenza dipende dal caso ...”

A questo punto la nostra carrellata attraverso i *darśana* ortodossi può dirsi terminata. Altri riferimenti, soprattutto riguardanti le diatribe con l’Advaita Vedānta, saranno accennati in seguito.

CAPITOLO 3

STRUMENTI PER LO STUDIO DELL'ONIROLOGIA NELL'ADVAITA VEDĀNTA

III.1: GENESI DI UN'ANALISI

Ci si potrebbe chiedere, e a ragione, a che scopo prolungare una già lunga, anche se necessaria, trattazione. Sarà dunque d'uopo fornire qualche doverosa spiegazione sui motivi che ci hanno spinto a redigere questo capitolo in forma indipendente.

Innanzitutto, va detto che nella letteratura dei *darśana* sono presenti dei concetti espressi anche tramite massime e analogie tratte dalla vita ordinaria (*laukikanyāya*). Fra queste vi è il *dīpadahalīnyāya*, ovvero “l’analogia della lucerna posta sulla soglia” che è in grado di illuminare sia quanto sta all’interno di una stanza, sia quanto c’è all’esterno. Secondo questo *nyāya*, grazie alla conoscenza di una certa entità che si situa in una posizione intermedia rispetto ad altre due, si può avere una visione d’insieme di tutte le parti: quella esterna, la congiuntura e la parte interna.

Abbiamo visto in modo sommario e vedremo più compiutamente nella prima parte del quarto capitolo che il sogno è considerato la congiuntura (*saṃdhyasthāna*) di due differenti ambiti e mondi (*loka*) nel quale il *puruṣa* si situa al fine di osservare il mondo di là e il mondo di qua (BṛU IV.3.9).¹

Quest’idea è quella che ha mosso l’intera struttura del nostro elaborato e ha fatto sì che il sogno, la condizione di sogno, la cognizione onirica e gli oggetti onirici non fossero analizzati esclusivamente nel loro ambito e in sé e per sé. Si cercherà di esaminare *svapnāvasthā* con attenzione sia a quanto viene idealmente prima del sogno, cioè la veglia e quanto viene dopo, ossia il sonno profondo, anche se questa stessa organizzazione sequenziale non coglie nella sua interezza il fenomeno delle tre *avasthā*.

Questo breve capitolo ha due funzioni principali che sono strettamente connesse tra loro. *In primis* funge anch’esso da *saṃdhyā*, da congiuntura, o se si preferisce *saṃgati*, a quello che abbiamo scritto nelle fasi iniziali della tesi e nei primi due capitoli e,

¹ In quella situazione centrale, il *puruṣa* gode di maggiore libertà, è attore (*karṭṛ*) che crea (*śṛjate*) oggetti quali carri, animali e strade, vaga distaccato da ogni cosa esperita: “*asamgo hy ayam puruṣa*” (BṛU IV.3.16). Egli, infatti, passa da una condizione all’altra senza alcun attaccamento, proprio come un enorme pesce si muove nello specchio d’acqua in cui vive, nuotando da una sponda all’altra (FORT, 1990: 17-20). Secondo R. King, il sogno fornisce un più ampio livello di insegnamento sulla natura del Sé rispetto alla veglia (KING, 1997 [1995]: 62).

simultaneamente, da cornice a quanto investigheremo in questo e nei prossimi due capitoli. Il fattore connettivo è appunto nella *liaison* sia con il primo, sia con il secondo capitolo. Il primo di questi è stato introduttivo all'argomento onirico e ai passi successivi che hanno condotto le prime osservazioni e successive speculazioni sul sogno; il secondo capitolo, invece, oltre che lambire alcune questioni limitrofe all'argomento principale, ha voluto fornire un *survey* generale sulle posizioni e sugli atteggiamenti degli altri *darśana* ortodossi nei confronti del sogno.

Quello che abbiamo invece definito come “cornice” è l'altro motivo che ci ha spinti a stendere questo capitolo. Esistono come si vedrà, vari temi che sono indissolubilmente legati al fulcro del nostro esame. Taluni di questi punti sono ben noti e non richiederebbero spiegazioni particolari, per la gran copia di materiale accademico e divulgativo prodotto su di essi. Però, tali altre problematiche hanno bisogno di qualche ulteriore considerazione, non solo ai fini della trattazione generale, ma anche per veicolare a quelle che saranno le conclusioni. Oltre a questo il nostro argomentare ha cercato di porsi e di porre delle domande tentando di rispondervi mediante la trasmissione testuale o, laddove non fosse stato possibile, cercando di postulare una possibile risposta, per lo più nell'ottica tradizionale.² Sta di fatto che in questo capitolo si vogliono schematicamente fornire dei materiali e strumenti al fine di poter leggere con una visione d'insieme più penetrante e connettiva sia quanto è venuto prima sia quanto sarà presentato in seguito.

Probabilmente, ancora una volta, sorprenderà lo strumento ermeneutico, ossia la trattazione attraverso la cartina tornasole degli Advaitin successivi a Ś, di argomenti che già Ś aveva presentato o solamente accennato. Questa metodologia, come abbiamo chiarito nell'introduzione generale, oltre che da una scelta concettuale è dettata dal fatto che negli autori cronologicamente più vicini a noi si segue un *iter* e si usa un linguaggio certamente meno arcaico di quello di Ś, nonché le analisi sono più sistematiche, il che rende l'approccio, lo studio, la traduzione e la spiegazione più chiare.

Pertanto, sulla scorta di quanto detto, utilizzeremo vari testi di autori successivi a Ś stesso, ma ai cui la tradizione Advaita consegna interamente l'interpretazione e l'adattamento storico e concettuale del messaggio śaṅkariano.

² Non si deve certamente dimenticare una cosa fondamentale, che distingue l'India, la sua tradizione *in toto* e, in modo particolare, l'Advaita Vedānta, ossia che sebbene c'è da ammettere che il fasto e la grandezza dell'India antica e medievale sia considerevolmente rimaneggiato, tuttavia la tradizione *vivente* Advaita è ancora fortemente rappresentata tanto al sud quanto al nord dell'India.

Non ci si stupisca dunque se faremo convivere testi come il BSŚB, con il *Samkṣepa Śārīraka*, la *Pañcadaśī*, il *Vedāntasāra*, il *Siddhāntabindu*, l'*Advaitasiddhi*, il *Vedāntaparibhāṣā* e altri ancora.

III.2: MISCELLANEA ADVAITIKA

Per alcuni concetti, com'è costume dell'Advaita, saremo costretti anche in parte a ripeterci, tuttavia si noti che in ogni caso pure la ripetizione è parte integrante di un preciso percorso logico.

Abbiamo più volte visto che l'anima individuale (*jīva*) transita ogni giorno della sua vita attraverso tre stadi (*avasthā*): la veglia (*jāgrat*), il sogno (*svapna*) e il sonno profondo (*suṣupti*). Oltre, e diverso da questi, vi è un quarto stadio (*turīya/caturtha*), che è la naturale condizione pacifica (*śānta*), fausta (*śiva*) non duale (*advaita*) del Sé, l'*ātman* stesso, sempre identico, vigile testimone e immobile pervasore delle altre condizioni.

L'anima individuale (*vyāṣṭicaitanya*), assume appellativi distinti a seconda che la sua coscienza s'identifichi (*abhimānin*) ai ranghi ristretti di una condizione specifica: nella veglia si chiama *Viśva*, nel sogno *Taijasa* e nel sonno profondo *Prājña*. A ognuno di questi stadi corrisponde un corpo, formato da certe guaine, o involucri (*koṣa*). *Viśva* è il *jīva* identificato al mondo grossolano (*sthūla*) proprio della veglia, per cui possiede un corpo della stessa natura (*sthūlaśarīra*), formato dal solo involucro fatto di cibo (*annamayakoṣa*). Nello stato di sogno il Sé risplendente, *Taijasa* possiede un corpo sottile (*sūkṣma/limṅaśarīra*), costituito da tre diversi involucri: quello formato dai soffi vitali (*prāṇamayakoṣa*), quello fatto di mente (*manamayakoṣa*) e quello proprio dell'intelletto (*vijñānamayakoṣa*). Infine, a *Prājña* appartiene un corpo causale (*kāraṇaśarīra*), formato dall'involucro fatto di beatitudine (*ānandamayakoṣa*).

La PD (I.15-29) di *Vidyāraṇya*, come molti altri *prakaraṇa* vedāntici, descrive il processo di "quintuplicazione" (*pañcīkaraṇa*)³ degli elementi sottili, argomento che ci aiuta a comprendere la formazione dei corpi sottili e grossolani dalla sostanza causale.

³ Il BS II.4.30 "*trivṛt kurvata upadeśāt*", secondo l'interpretazione Advaitin difende la dottrina del *pañcīkaraṇa* secondo la quale il testo di ChU VI.3.3 "... *trivṛtaṃ trivṛtaṃ ekaikāṃ karavāṇi ...*", "... che io renda ognuno di questi [elementi] triplice ..." non sono menzionati *vāyu* e *ākāśa* perché si sa da altri passi scritturali quali TaiU II.1.1 che la terra, l'acqua e il fuoco sono stati manifestati per aggiunta di qualità dall'etere e dall'aria, quindi la loro inclusione è automatica ma non altrettanto la loro menzione, che può rimanere sottintesa. Si vedano le discussioni nel *Siddhāntabindu* (SB, ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 389-392) di Madhusūdana Sarasvatī (MS); nel VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 382-395) e VS (HIRIYANNA [ED.], 2004 [1929]: 4-7). Riassumendo, la quintuplicazione avviene quando la produzione sottile si è determinata completamente e, in conformità al dettame di manifestazione del *saṃkalpa* divino, ognuno dei

Secondo Vidyāraṇya, seguace del Vivaraṇaprasthāna, il riflesso di *brahman* cade sulla sostanza primordiale (*prakṛti*) entro la quale agiscono tre tendenze, tre qualità (*guṇa*): il *sattva*, il *rajas* e il *tamas* (PD I.15).⁴ Anche la *prakṛti* è duplice, a seconda che in essa ci sia un riflesso puro (*śuddha*) o impuro (*aviśuddha*) del *sattva* insito in essa stessa. Ciò dà origine rispettivamente alla divisione tra *māyā* e *avidyā*. Il Sé supremo riflesso in *māyā* è l'onnisciente Signore supremo che è capace di controllare quella stessa *māyā* (PD I.16).⁵ D'altro canto, quando lo stesso Sé si riflette sull'*avidyā*, allora il prodotto generato è il *jīva*, incapace di controllare la stessa ignoranza da cui è scaturito. Per via dell'estrema varietà (*vaicitrya*) delle gradazioni dell'impurità (*aviśuddhitārātamyā*) di questa sovrapposizione limitante (*upādhi*) conosciuta come *avidyā*, esistono innumerevoli generi (*anekadhā*) di *jīva*, a partire dagli esseri celesti fino alle forme di vita infime. Nell'ambito individualizzato del *jīva*, quest'ignoranza ne costituisce il corpo causale (*kāraṇaśarīra*) e appunto l'anima individuale che a quel corpo s'identifica (*abhimānin*), assumendo l'appellativo di Prājña (PD I.17).⁶ Da questo punto in poi dalla sostanza in cui predomina il *tamas* (*tamaḥpradhānaprakṛteḥ*) e per il desiderio o l'ordine iniziale del Signore (*īśvarājñayā*) e per permettere all'anima individuale di fruire di essi (*tadbhogāya*) sorgono i cinque elementi sottili (*apañcīkṛta*, PD I.18):⁷ l'etere (*viyat*), l'aria (*pavana*), il fuoco (*tejas*), l'acqua (*ambu*) e la terra (*bhū*). Questi cinque elementi, in quanto produzioni sono dotati di parti interne, ognuna delle quali corrisponde alle tendenze proprie dei *guṇa*. Dalle cinque parti dominate

cinque elementi sottili si divide prima in due parti. Poi di quei due mezzi se ne lascia una prima parte così com'è, mentre la seconda è suddivisa in quattro segmenti. Ogni elemento scambia uno dei quarti della seconda suddivisione con gli altri quattro, cosicché in ogni elemento grossolano vi sarà una mescolanza di metà dell'elemento originale e l'altra metà sarà divisa in quattro sezioni occupate rispettivamente dagli altri elementi. Īśvara produce già la natura degli elementi sottili con la tendenza alla quintuplicazione, che serve a far sì che le anime individuali possano fruire di essi e affinché dagli elementi grossolani nascano i corpi fisici che sono strumenti di fruizione (PD I.26-27): "*tadbhogāya punar bhogyabhogāyatanajanmane pañcīkaroti bhagavān pratyekaṃ viyadādikam// dvidhā vidhāya caikaikaṃ caturdhā prathamam punaḥ/ svasvetaradvatīyāmśair yojanāt pañca pañca te//*" Ognuno degli elementi quintuplicati (*pañcīkṛta*), pur non essendo puro ma nato da una mescolanza (*melana*) di cinque elementi, è comunque chiamato con il nome dell'elemento preponderante. Si veda la discussione di Ś ad BS II.4.22: "*vaiśeṣyāt tu tadvādas tadvādah*". Da questi elementi grossolani (*sthūlabhūta*) nascono i corpi grossolani (*sthūlaśarīra*) e altri prodotti derivati (*bhautika*).

⁴ "*cidānandamayabrahmapratibimbāsamānvitā/ tamorajaḥsattvagūṇā prakṛtir dvividhā ca sā//*" Il VP, invece, fa partire il tutto dal *saṃkalpa* della divinità suprema che la *śruti* ricorda in molti modi: "*tad aikṣata bahu syām prajāyeya ...*" (ChU VI.2.3); "*so 'kāmayata bahu syām prajāyeya ...*" (TaiU II.6.4). Da questa volizione, desiderio o determinazione iniziale hanno origine poi i cinque elementi (*mahābhūta*) sottili non quintuplicati (*apañcīkṛta*), come sono chiamati nel Vedānta, oppure i *tanmātra* del Sāṃkhya.

⁵ "*sattvaśuddhyaviśuddhibhyām māyāvidye ca te mate/ māyābimbo vaśīkṛtya tām syāt sarvajña īśvaraḥ//*"

⁶ "*avidyāvaśagas tv anyas tadvaicitryād anekadhā/ sā kāraṇaśarīraṃ syāt prājñas tatrābhimānavān//*"

⁷ "*tamaḥpradhānaprakṛtes tadbhogāyeśvarājñayā/ viyatpavanatejombubhuvo bhūtāni jajñire//*" Si noti che ognuno degli elementi sottili ha una specifica qualità (*guṇa*) in sé, che si somma anche alle qualità specifiche degli elementi che l'hanno preceduto, ossia che ne sono stati causa indiretta: l'etere allora possiederà il suono (*śabda*), l'aria il suono e la capacità di essere tattilmente percepito (*sparsā*), nel fuoco, oltre a *śabda* e *sparsā* si aggiunge la forma-colore (*rūpa*), nelle acque troviamo tutti e tre più la caratteristica peculiare di esse, la sapidità (*rasa*), infine nella terra, l'elemento più denso vi sono cinque qualità, le quattro già viste più la fragranza (*gandha*) (VP, DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 383-384). Il VS (HIRIYANNA [ED.], 2004 [1929]: 4) spiega questa integrazione e aggiunta delle qualità dell'elemento causante nell'elemento prodotto con l'espressione "*kāraṇagūṇaprakraṇa*".

dal *sattva* dei cinque elementi sottili sorgono in ordine (*kramāt*) le cinque facoltà intellettive (*jñānendriya*): l'udito (*śrotra*), il tatto (*tvag*), la vista (*akṣi*), il gusto (*rasana*) e l'olfatto (*ghrāṇa*).⁸ Da quelle stesse parti *sattvika* degli elementi sottili, si forma l'organo interno (*antaḥkaraṇa*) il quale, a seconda della sua funzione (*vṛttibhedena*) è duplice: la mente (*manas*), deputata a una riflessione (*vimarśa*) altalenante tra l'opzione (*vikalpa*) e la determinazione (*saṃkalpa*); poi vi è la funzione accertatrice (*niścayātmikā*) dell'intelletto (*buddhi*).⁹

Proseguendo poi con il processo, grazie alle cinque parti dominate dal *guṇa rajas* si formano le cinque facoltà d'azione (*karmendriya*): la parola (*vāk*), la facoltà prensile (*pāṇi*), la facoltà di deambulazione (*pāda*), l'organo escretorio (*pāyu*) e la facoltà riproduttiva (*upastha*).¹⁰ Poi ancora da quelle stesse parti pervase dal *rajas* nascono pure i cinque soffi vitali, ognuno dei quali con una precisa funzione (*vṛttibhedāt*): *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna* e *vyāna*.¹¹

Tutti questi 17 prodotti degli elementi sottili: l'intelletto, la mente, le cinque facoltà d'azione, le cinque facoltà conoscitive e i cinque soffi, contribuiscono tutti insieme a costituire il corpo sottile (*sūkṣmaśarīra*), conosciuto altresì con l'appellativo di *liṅgaśarīra*.¹²

Ora, dopo aver definito il corpo sottile e le sue componenti, non resta che spendere due parole sia per il singolo *jīva* individuale (*vyāṣṭi*) che s'identifica con esso e con le sue funzioni, sia per il principio universale (*samaṣṭi*) che vi corrisponde. Naturalmente, quando *Prājña*, che è appunto l'anima individuale la cui unica sovrapposizione è l'ignoranza, derivata dalla duplicazione di *prakṛti* in *māyā* e *avidyā*, s'identifica con un'altra condizione e

⁸ PD I.19: “*sattvāṃśaiḥ pañcabhis teṣāṃ kramād hīndriyapañcakam/ śrotratvagakṣirasanaḥghrāṇākhyam upajāyate//*” Si confronti anche con il VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 384-386; anche il SB ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 384) che aggiunge due questioni leggermente differenti dalla PD. La prima è che dalle parti dominate dal *sattva* degli elementi sottili sorgono le quattro funzioni dell'organo interno: *manas*, *buddhi*, *ahaṃkāra* e *citta*, ognuno dei quali con una divinità tutelare, *Candra*, *Caturmukha [=Brahmā]*, *Śaṃkara* e *Acyuta [= Viṣṇu]*. L'altra informazione riguarda le divinità “tutelari” (*adhiṣṭatṛdevatā*), ossia quei principi numinosi che fungono da fondamento sottile a entità altrimenti inerti. Allora la divinità correlata all'udito è *Dig*, al tatto è *Vātā*, alla vista è *Arka*, al gusto è *Varuṇa* e gli *Aśvin* all'olfatto. Ancora secondo il SB, nell'organo interno predomina una potenza di conoscenza mentre nei soffi vitali domina una potenza d'azione: “... *tasya ca jñānaśaktipradhāno 'mśo 'ntaḥkaraṇam. tac ca buddhir mana iti dvidhocyate. kriyāśaktipradhāno 'mśaḥ prāṇaḥ ...*” Il testo aggiunge inoltre che a seconda della predominanza di una potenza o dell'altra, appaiati a coppie corrispondenti, sorgono i *jñānendriya* e i *karmendriya* (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 379-380).

⁹ PD I.20: “*tair antaḥkaraṇaṃ sarvair vṛttibhedena taddvidhā/ mano vimarśarūpaṃ syād buddhiḥ syān niścayātmikā//*” Si veda inoltre il SB (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 378-379). Una sola questione che merita di essere chiarita è che il VS menziona esplicitamente che nel computo dei 17 elementi che costituiscono l'aggregato sottile, la funzione di ricordo (*citta*) e il senso dell'io (*ahaṃkāra*) ricordate dal VP, devono essere ricondotte rispettivamente alla mente e all'intelletto: “... *anayor [= manabuddhyoḥ] cittāhaṃkārayo 'ntarbhāvaḥ ...*” (HIRIYANNA [ED.], 2004 [1929]: 5).

¹⁰ PD I.21: “*rajoṃśaiḥ pañcabhis teṣāṃ kramād karmendriyāṇi tu/ vākpāṇipādapāyūpsthābhīdhānāni jajñire//*” Ancora il VP mostra la corrispondenza con il regno universale (*adhidaivika*) delle divinità tutelari rispettivamente con queste facoltà individuali (*adhyātmika*): *Agni*, *Indra*, *Upendra*, *Mṛtyu* e *Prajāpati* (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 386-387); analogo è il SB (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 383-384).

¹¹ PD I.22: “*taiḥ sarvaiḥ sahitaiḥ prāṇo vṛttibhedāt sa pañcadhā/ prāṇo 'pānaḥ samānaś codānavyānau ca te punaḥ//*” Si vedano inoltre il VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 387-388) e la discussione relativa al VS nella nota 32 del capitolo IV.II.

¹² PD I.23: “*buddhikarmendriyapṛāṇapañcakair manasā dhiyā/ śarīraṃ saptadaśabhiḥ sūkṣmaṃ talligam ucyate//*”

un altro corpo, cioè quello sottile, prende il nome di Taijasa. D'altro canto, sul versante *samaṣṭi* di questa corrispondenza, quello che nella condizione causale (*kāraṇāvasthā*) era Īśvara controllore di *māyā* e di cui la stessa *māyā* costituisce l'*upādhi*, diviene l'insieme sintetico e universale di tutte le possibilità sottili e prende il nome di Hiranyagarbha o Sūtrātman. Questo è tale poiché ha una conoscenza totale della sua identità con tutti (*sarveṣām*) gli aggregati sottili individuali (*svātmatādātmyavedanāt*), i vari Taijasa, mentre questi ultimi rimangono in un dominio relativo perché mancano di questa conoscenza (*tadabhāvāt*), per cui si sentono altri dal loro Signore.¹³

Prima di passare alla questione degli involucri o guaine (*kośa*) vale la pena di chiarire con un breve passo del VS (HIRIYANNA [ED.], 2004 [1929]: 5-6) le questioni testé menzionate, per lo più relative al corpo sottile, che è quello che più da vicino ci interessa:

“... atrāpy akhilaśūkṣmaśarīram ekabuddhiviśayatayā vanavaj jalāśayavad vā samaṣṭir anekabuddhiviśayatayā vṛkṣavaj jalavad vā vyaṣṭir api bhavati. etatsamaṣṭyupahitaṃ caitanyaṃ sūtrātmā hiraṇyagarbhah prāṇa iti cocyate sarvānususūtatvāj jñānecchākriyāsaktimadupahitavāc ca. asyaiśā samaṣṭiḥ sthūlaprapaṇcāpekṣayā sūkṣmatvāt sūkṣmaśarīraṃ vijñāmayādikośatrayaṃ jāgradvāsanāmayatvāt svapno 'ta eva sthūlaprapaṇcalayasthānam iti cocyate. etadvyaṣṭyupahitaṃ caitanyaṃ taijasa bhavati tejomayāntaḥkaraṇopahitavāt. asyāpīyaṃ vyaṣṭiḥ sthūlaśarīrāpekṣayā sūkṣatvād iti hetor eva sūkṣaśarīraṃ vijñānamayādikośatrayaṃ jāgradvāsanāmayatvāt svapno 'ta eva sthūlaśarīralayasthānam iti cocyate. etau sūtrātmataijasaḥ tadānīm manovṛttibhiḥ sūkṣmaviśayān anubhavataḥ 'praviviktabhuk taijasaḥ' [MāU 2] ityādīśruteḥ. atrāpi samaṣṭivyāṣṭyos tadupahitasūtrātmataijasaḥ vanavṛkṣavat tadavacchinnākāśavac ca jalāśayajalavat tadgatapratibimbākāśavac cābhedaḥ. evaṃ sūkṣmaśarīrotpattiḥ ...”

¹³ PD I.24-25: “*prājñas tatrābhīmānena taijasaṭvaṃ prapadyate/ hiraṇyagarbhatām īśas tayor vyaṣṭisamaṣṭitā// samaṣṭi īśaḥ sarveṣām svātmatādātmyavedanāt/ tadabhāvāt tato 'nye tu kathyante vyaṣṭisamjñāyā//*” Si veda anche il SB (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 370-372) in cui si mostra il triplice aspetto del *jīva* rispettivamente come il principio identificato con la condizione di veglia e limitato dall'*avidyā* e dai suoi prodotti come l'organo interno e il corpo grossolano, che si definisce *viśva* (“... *avidyāntaḥkaraṇasthūlaśarīrāvachchinno jāgradavasthābhīmānī viśvaḥ ...*”). Si viene a chiamare Taijasa quando, privo dell'identificazione con il corpo grossolano s'identifica invece con il sogno ed è provvisto delle stesse due condizioni limitanti quali *avidyā* e *antaḥkaraṇa* (“... *sa sthūlaśarīrābhīmānarahita upādhidvayopahitaḥ svapnābhīmānī taijasaḥ ...*”). Infine il terzo tipo di *jīva* è Prājña, privo sia del corpo grossolano sia dell'organo interno e condizionato solamente dall'ignoranza che è delimitata dal residuo latente dell'organo interno e s'identifica con il sonno profondo (“... *śarīrāntaḥkaraṇopādhidvayarahito 'ntaḥkaraṇasaṃskārāvachchinnavidyāmātropahitaḥ suṣuptyavasthābhīmānī prājñah ...*”). L'anima individuale è comunque la stessa nei tre stati e non vi è differenza nel *jīva* stesso poiché non ha delle aggiunte limitanti indipendenti. In ognuna delle *avasthā* vi è un numero definito di *upādhi*: nella veglia sono tre, due nel sogno e la sola *avidyā* nel sonno profondo, per questo tali aggiunte non sono indipendenti o mutualmente esclusive. Tuttavia, sebbene ci sia un'identità dell'anima individuale in ogni stato, per via di queste stesse condizioni avventizie secondarie, lo stesso *jīva* è chiamato con tre differenti epiteti: “... *eteṣām ca svatantrapādhībhedābhāvena svatantrabhedābhāve 'py avāntaropādhībhedād ekatve 'py avāntarabhedo vyavahriyate ...*” L'osservatore di tutto ciò (*sarvānusaṃdhātā*) il testimone (*sākṣin*) è il quarto (*turīya*), sempre identico a Sé stesso (*ekavidha*). Egli, sebbene gli si sovrappongono differenti generi di *upādhi*, non è toccato da alcuna differenza poiché il suo unico *upādhi* è il *sattva* che è sempre identico: “... *sākṣī tu sarvānusaṃdhātā sarvānugatas turīyākhyā ekavidha eva. tatopādhībhedanāpi na kvacid bhedaḥ, tadupādher ekarūpatvāt ...*”

“... Anche in questo caso, quando è oggetto di un'unica cognizione la totalità dei corpi sottili, allora, come una foresta o come uno specchio d'acqua, è totale, mentre quando è oggetto di molteplici cognizioni allora, come un albero o come dell'acqua [= una goccia d'acqua] è anche singolare.¹⁴ Questo *caitanya* condizionato da una simile totalità si dice Hiranyagarbha, Sūtrātman¹⁵ o Prāṇa, poiché è intrinseco in ogni cosa e perché è condizionato dalle potenze di conoscenza, volontà e azione. Questa totalità è definita in questo modo, cioè poiché rispetto allo sviluppo fenomenico grossolano è sottile, è il corpo sottile costituito delle tre guaine quali l'involucro fatto di coscienza e gli altri, e poiché è costituito dalle impressioni latenti della veglia è il sogno, per cui è il luogo di reintegrazione dello sviluppo fenomenico grossolano. Il *caitanya* condizionato da una simile singolarità è Tajasa, poiché è condizionato dall'organo interno sostanziato di luminosità. Anche questa sua singolarità è definita così, ossia per la stessa ragione secondo la quale rispetto allo sviluppo fenomenico grossolano è sottile, è il corpo sottile costituito delle tre guaine quali l'involucro fatto di coscienza e gli altri, e poiché è costituito dalle impressioni latenti della veglia è il sogno, per cui è il luogo di reintegrazione dello sviluppo fenomenico grossolano. In quella circostanza entrambi, il Sūtrātman e Tajasa, esperiscono mediante le modificazioni della mente degli oggetti sottili, come [affermando] dalla *śruti*: ‘... Tajasa che fruisce di enti sottili ...’ Anche in questo caso come avviene per la foresta e l'albero e per l'etere da essi delimitato, oppure per lo specchio d'acqua e la goccia d'acqua e l'etere in essi riflesso,¹⁶ non vi è differenza tra la totalità e la singolarità e tra il Sūtrātman e Tajasa che sono da queste [= totalità e singolarità, rispettivamente] condizionati. Tale è l'origine del corpo sottile ...”

La PD (I.28-29) continua scendendo ancora nella concretizzazione degli elementi sottili nel dominio fisico (*brahmāṇḍa*), quindi gli elementi grossolani e i loro prodotti (*bhautika*), che vanno dai sette mondi (*bhuvana*) inferi (*pātāla*) ai sette mondi superni (*sva*),¹⁷

¹⁴ Nel VS si usa già prima, parlando dell'ignoranza (HIRIYANNA [ED.], 2004 [1929]: 3), di questi passi l'analogia della foresta e del singolo albero o dello specchio d'acqua e la singola goccia d'acqua per spiegare il rapporto tra totale e singolare.

¹⁵ Nel SB (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 386-387) MS indica un differenza di natura tra Hiranyagarbha e Sūtrātman. Mentre il primo è dominato dalla potenza di conoscenza (*jñānaśaktiprādhānyena*), il secondo lo è dalla potenza d'azione (*kriyāśaktiprādhānyena*).

¹⁶ Questo passaggio necessita di due brevi spiegazioni. La prima è che l'etere si differenzia solo per via delle sue sovrapposizioni limitanti (*upādhi*), non per sua natura, in quanto unico e onnipervadente. L'etere, così sovrapposto (*upādheya*), è limitato da vari fattori anche se, una volta caduti quegli agenti limitanti, la sua unicità è nuovamente riaffermata. Solitamente, nei testi vedāntici si parla del *ghaṭākāśa*, inserito nel *maṭhākāśa* che non differisce da *mahākāśa* se non per via di qualche condizione avventizia. Il secondo chiarimento sta nel fatto che gli Advaitin considerano percepibili anche enti sottili quali il tempo e l'etere. Nella fattispecie si percepisce in uno specchio d'acqua il riflesso dei corpi celesti, il sole, la luna o le stelle, o anche le nubi e si inferisce che essi non possono stare sospesi nel vuoto, quindi sono incastonati nell'etere che viene riflesso insieme a essi.

¹⁷ Il VS (HIRIYANNA [ED.], 2004 [1929]: 6) e il VP (DVIVEDI, P. N. [ED.], 2000: 392-393) propongono anche l'elenco dei sette mondi inferi: *atala* (*pātāla* per VP), *vitala*, *sutala*, *talātala* (per VP e *rasātala* per VS), *rasātala* (*talātala* per VS), *mahātala* e *pātāla* (l'ultimo mondo infero è *mahātala* per VP); come pure dei mondi superiori: *bhū*, *bhuvā* (*antarīkṣa* per VP), *sva*, *mahar*, *janas*, *tapas* e *satya*.

passando ovviamente per la terra (*bhū*), ove quello che era Hiraṇyagarbha, con la sua nuova identificazione con la totalità grossolana assume il nome di Vaiśvānara, mentre nel complesso fisico individuale Taijasa diviene Viśva, identificandosi al corpo grossolano (*sthūlaśarīra*) e assolutamente privo di visione interiore perché volto solo alla fruizione degli oggetti.¹⁸

In seguito questi esseri, assunto un corpo grossolano, sono sottoposti a bisogni animaleschi per soddisfarne le brame, cosicché agiscono per fruire e fruiscono agendo, restando costretti nel vortice di nascite e morti (PD I.30). Tale prigionia si ha finché qualcuno non estrae i malcapitati dall'impeto della corrente e li poggia al sicuro sulla riva (I.31).¹⁹ Questo maestro (*ācārya*) insegna loro come distinguere la loro vera natura dalle cinque guaine che avvolgono il Sé (*pañcakośavivekena*).

Ritorniamo brevemente a un argomento qui sopra accennato e che ancora rivedremo nel prossimo capitolo (IV.I, pp. 343-344), ossia i cinque *kośa*:²⁰

*“annaṃ prāṇo mano buddhir ānandaś ceti pañca te/
kośās tair āvṛtaḥ svātmā vismṛtyā saṃsṛtiṃ vrajet// 33 //
syāt pañcikṛtabhūtotho dehaḥ sthūlo ’nnasaṃjñakaḥ/
liṅge tu rājasaiḥ prāṇaiḥ prāṇaḥ karmendriyaiḥ saha// 34 //
sāttvikair dhīndriyaiḥ sākaṃ vimarsātmā manomayaḥ/
tair eva sākaṃ vijñānamayo dhīr niścayātmikā// 35 //
kāraṇe sattvam ānandamayo modādivṛttibhiḥ/
tattatkośais tu tādātmyād ātmā tattanmayo brave// 36 //”*

“Questi sono i cinque involucri: il cibo, il soffio vitale, la mente, l'intelletto e la beatitudine. Da questi il proprio Sé è ricoperto e per la dimenticanza [del Sé, l'anima individuale] entra nel vortice del divenire (33). Il corpo grossolano, sorto dagli elementi quintuplicati, ha come appellativo [involucro fatto di] cibo, mentre nel [corpo] sottile vi è [l'involucro fatto di] soffio vitale, [costituito] dai soffi vitali [prodotti dalle parti] dominate dal *rajas* [degli elementi sottili] insieme alle facoltà di azione (34). L'[involucro] fatto di mente ha la natura riflessiva ed è [originato dalla mente] insieme alle facoltà intellettive [prodotte dalle parti] dominate dal

¹⁸ *“tair aṇḍas tatra bhuvanaṃ bhogyabhogāśrayodbhavaḥ/ hiraṇyagarbhaḥ sthūle ’smin dehe vaiśvānaro bhavet// taijasaḥ viśvatāṃ yātā devatiryannarādayaḥ te parāgdarśinaḥ pratyaktattvabodhavivarjitāḥ//”*

¹⁹ *“kurute karma bhogāya karma kartuṃ ca bhujjate/ nadyāṃ kītā ivāvartād āvartāntaram āsu te/ vrajanto janmano janma labhante naiva nirvṛtiṃ// 30 // satkarmaṇiparipākāt te karuṇānidhinoddhṛtāḥ/ prāpya tīratarucchāyāṃ viśrāmyanti yathāsukham// 31 // upadeśam avāpyaivam ācāryāt tattvadarśinaḥ/ pañcakośavivekena labhante nirvṛtiṃ parām// 32 //”*

²⁰ Si vedano le trattazioni di Ś nel *bhāṣya ad TaiU II.2.1-II.2.6 e III.2.1-III.2.6 e BSŚB I.1.12-19*, in cui il commentatore introduce il concetto di *kośa*, guaina, involucro entro i quali e identificandosi ai quali, sta il Sé come un spada entro il suo fodero, immagine che spesso vedremo nel prossimo capitolo per evidenziare l'assoluta distinzione del Sé dagli elementi avventizi, tanto fisici quanto sottili (CHI, 2001 [1953]: 589-601).

sattva [degli elementi sottili]; insieme a questi stessi l'intelletto caratterizzato dall'accertamento costituisce [l'involucro] fatto d'intelletto (35). Nel [corpo] causale il *sattva* insieme alle modificazioni mentali quali la gioia e altre simili è [l'involucro] fatto di beatitudine. Il Sé, per l'identificazione con ognuno di questi involucri diviene sostanziato di ognuno di essi (36) ...”

Vediamo dunque che vi è una strettissima relazione tra i cinque *kośa* e i tre corpi, laddove l'*annamayakośa* non è che il corpo grossolano, mentre il corpo sottile è formato da tre involucri, *prāṇamayakośa*, *manomayakośa* e *vijñānamayakośa*;²¹ infine il corpo causale costituito dall'ignoranza e dalla gioia indifferenziata causata da essa è l'*ānandamayakośa*.²²

Nella PD si è accennata la discriminazione tra i vari involucri e il Sé immutabile che ne è avviluppato. Alcuni versi successivi (I.37-42), che si collocano prima della discussione relativa alla purificazione da elementi estranei nel vero significato dei termini *tat* e *tvam* (*padārthasodhana*) nel *mahāvākya* “*tat tvam asi*”. Ivi, si fa riferimento a una tecnica molto nota nell'Advaita, sulla quale torneremo anche più avanti, cioè l'*avayavyatireka*. I due termini, sebbene siano per lo più utilizzati nella determinazione di rapporti causali (*kāryakāraṇabhāva*) e relazioni che presuppongono dei mezzi e un fine (*sādhyasāadhanabhāva*), tuttavia sono anche utilizzati nell'Advaita nel senso di continuità (*anvaya*) e discontinuità (*vyatireka*). Senza entrare nel complesso intrico dell'interpretazione dei *mahāvākya* (CARDONA, 1981: 92-96), questa stessa tecnica dell'*anvavyatireka* ha varie estensioni,²³ sia con l'apofatismo della negazione di quanto non è reale (*atadvyāvṛtti*) mediante il celebre

²¹ Si veda il VS (HIRIYANNA [ED.], 2004 [1929]: 5) nel quale si spiegano anche i predomini di una particolare delle tre *śakti* in uno dei tre *kośa* che contribuiscono a formare il corpo sottile. Pertanto nel *prāṇamayakośa* domina la *kriyāśakti*, nel *manomayakośa* la *icchāśakti* e nel *vijñānamayakośa* la *jñānaśakti*: “... *idam prāṇādīpañcakam karmendriyaiḥ sahitam sat prāṇamayakośo bhavati. asya kriyātmakatvena rajośakāryatvam. eteṣu kośeṣu madhye vijñānamayo jñānaśaktimān kartṛrūpaḥ. manomayaḥ icchāśaktimān karaṇarūpaḥ. prāṇamayaḥ kriyāśaktimān kāryarūpaḥ. yogyatvād evam eteṣāṃ vibhāga iti varṇayanti. etatkośatrayam militam sat sūkṣmaśarīram ity ucyate ...*”

²² In un importante articolo, “*Liṅga-Kośa*” (1966: 6-13) Kamleswar Bhattacharya puntualizza delle questioni riguardo alla dottrina vedāntica antica dei *kośa*. Egli, a ragione (1966: 9), sostiene che nella TaiU II e III non si nomina il termine *kośa*. Nonostante ciò le interpretazioni śaṅkariane usano il termine. Il dotto Bhattacharya afferma ancora che nella dottrina derivata dalla TaiU non vi sono cinque *kośa*, ma solo quattro, in quanto *ānandamaya* è considerato il Sé. I quattro altri *kośa* rappresentano: “... at the same time, the different grades of the manifestation of the Absolute, and the different steps in the progressive quest of the human mind for the Absolute ...” L'*ānandamaya* non è un involucro ma *ātman* stesso nella sua pienezza. Già nella BrU IV.3.32 il sonno profondo è idealizzato come la dimora suprema del Sé (*paramā gatiḥ*) e la beatitudine è propria a quella condizione. In seguito si pensò che la condizione di *śusupti* non poteva essere considerata come assoluta e definitiva, poiché in sé conteneva i germi della manifestazione di sogno e veglia, per cui si postulò un quarto stato assolutamente distinto dai tre. Questa degradazione del sonno profondo condusse a considerare l'*ānandamaya* come il quinto *kośa*, il più profondo. Ś stesso (BSŚB I.1-12-19; III.3.11-13) sembra aver considerato queste possibilità, anche se infine opta per porre il Sé oltre *ānandamayakośa*. Si veda anche il commento ad MāU 5. Senza nulla togliere all'interpretazione di Bhattacharya, dissentiamo solamente sul fatto dell'introduzione successiva di *turiya*, ampiamente presente in MāU, anche se bisogna ammettere che non se ne trova traccia nelle *Upaniṣad* considerate più antiche.

²³ Ricordiamo solamente che il SB (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 429-430) conta quattro tipi di *anvavyatireka*: *ḍṛkḍṛśyānvavyatireka*, *sākṣisākṣyānvavyatireka*, *āgamāpāyitadavadhyanvavyatireka* e *duḥkhiparamapremāspadānvavyatireka*.

“*neti neti*” (BrU II.3.11), ma soprattutto nel metodo dell’*adhyāropāpavāda*, l’attribuzione e la successiva negazione di essa, che vedremo in seguito. Tendenzialmente, anche Ś usa i due termini con l’intenzione di comunicare la continuità o la discontinuità di un qualche ente, mediante le quali si raggiunge poi la discriminazione (*viveka*). W. Halbfass (1992 [1991]: 166-167) sottolinea giustamente che gli stessi termini possono essere sostituiti da *vyabhicara* e *avyabhicara* (US II.89 [MAYEDA ED., 2006 [1973] VOL. 1: 210]),²⁴ non usati però nel loro senso logico; inoltre Ś enfatizza anche la persistente assenza di deviazione dall’essenza del sonno profondo (US II.93; US I.18.97). Proprio in questo caso vediamo l’utilizzo della terminologia in questione legata alle *avasthā* e in particolare alla descrizione della relazione tra il quarto (*turīya*) e gli altri tre stati. Il primo è l’*ātman* stesso che mai devia dalla propria natura, mentre gli altri stati sono legati a precise condizioni, quindi accidentali, avventizi (*āgantuka*). Infatti, spesso Ś afferma che la conoscenza mai lascia non accompagnato l’oggetto della conoscenza (*jñeya*): “... *na jñānaṃ vyabhicarati kadācid jñeyam ...*” (Ś ad PrU VI.2; HALBFASS, 1992 [1991]: 167-168).

Questo stesso percorso è ribattuto dai versi di Vidyāraṇya. Egli dimostra come la tecnica dell’*anvayavyatireka* aiuti a separare i cinque *kośa* dal puro Sé e quindi a realizzare il *brahman* nella sua natura più immacolata (CARDONA, 1981: 93):

“*anvayavyatirekābhyāṃ pañcakośavivekataḥ/
svātmānaṃ tata uddhṛtya paraṃ brahma prapadyate// 37 //
abhāne sthūladehasya svaṇe yadbhānam ātmanaḥ/
so ’nvayo vyatirekas tadbhāne ’nyānavabhasanam// 38 //
liṅgabhāne suṣuptau syād ātmano bhānam anvayaḥ/
vyatirekas tu tadbhāne liṅgasyābhānam ucyate// 39 //
tadvivekādviviktāḥ syuḥ kośāḥ prāṇamanodhiyaḥ/
te hi tatra guṇāvasthābheda mātrāt pṛthakkr̥tāḥ// 40 //
suṣuptyabhābe bhānaṃ tu samādhāv ātmano ’nvayaḥ/
vyatirekas tv ātmabhāne suṣuptyanavabhāsanam// 41 //
yathā muñjād iṣīkaivam ātmā yuktyā samuddhṛtaḥ/
śarīratritayād dhīraiḥ paraṃ brahmaiva jāyate// 42 //”*

“Grazie alla discriminazione dai cinque involucri mediante i metodi della continuità e discontinuità, dopo aver separato il proprio Sé da quelli, si attinge il supremo *brahman* (37). Quando nel sogno non vi è cognizione del corpo grossolano, quella cognizione del Sé è la

²⁴ Si veda la nota n. 4 del capitolo IV.II. Si vedano comunque le illuminanti discussioni di Halbfass (1992 [1991]: 162-180) e di George Cardona (1981: 79-104).

continuità, mentre la discontinuità è la non cognizione degli altri quando si ha conoscenza di Quello [= del Sé] (38). Quando poi nel sonno profondo non vi è la cognizione del corpo sottile, allora quella cognizione è la continuità del Sé, mentre la discontinuità si dice essere la non percezione del corpo sottile quando si coglie Quello (39). Per la discriminazione da quello [= dal corpo sottile] gli involucri del soffio vitale, della mente e dell'intelletto sono distinti [dal Sé]; infatti, quegli [involucri] sono ivi [= nel corpo sottile stesso] discriminati per la sola differenziazione nella sistemazione dei *guṇa* (40).²⁵ Quando nel *samādhi* non si ha la cognizione del sonno profondo la percezione del Sé è la continuità, mentre la discontinuità è la non cognizione del sonno profondo quando vi è la percezione del Sé (41). Come dall'erba *muñja* si estrae lo stelo interno, così mediante il ragionamento i saggi separano il Sé dal trittico dei corpi e si realizza il *brahman* (42) ...”

Da questi versi e dalle considerazioni sopra proposte vediamo come vi sia uno strettissimo rapporto tra i tre corpi, i cinque involucri e le tre condizioni. Anche se abbiamo visto che le condizioni e tre corpi hanno dei riverberi nell'ambito universale, tuttavia tutto questo è solitamente utilizzato per definire nel suo aspetto condizionato il *jīva* che, come afferma Dharmarāja (DVIVEDĪ, P. N., 2000: 414), può anche essere definito come possessore delle tre condizioni di veglia, sogno e sonno profondo: “... *jāgratsvapnasuṣuptirūpāvasthtrayavān ...*”²⁶

²⁵ Il commentatore della PD Rāmākṛṣṇa ci aiuta a interpretare il testo. In *primis*, *tadvivekā* è letto come “*tasya liṅgaśarīrasya vivekā* *vivecanāt ...*” e poi naturalmente il commentatore chiarisce che gli involucri sono distinti dal Sé: “*prāṇamanodhiyaḥ etannāmākāḥ kośāḥ viviktāḥ ātmanaḥ pṛthakkr̥tāḥ syuḥ ...*” In aggiunta, ci viene fornita una chiave di lettura della seconda parte del verso. Nel corpo sottile la differenziazione tra un *kośa* e l'altro si ha esclusivamente per una differente predominanza di due dei tre *guṇa*, cioè *sattva* e *rajas*, che determinano una particolare condizione: “*hi yasmāt kāraṇāt te prāṇamayādayaḥ tatra tasmiml liṅgaśarīre guṇāvasthābhedamātrāt guṇayoḥ sattvarajasor avasthābhedamātrād guṇapradhānabhāvenāvasthāviśeṣād eva pṛthakkr̥tāḥ, bhedenā nirḍiṣṭāḥ.*”

²⁶ L'affermazione del VP s'inserisce in un più ampio discorso che prima definisce le differenze tra l'anima individuale e il supremo (*jīva* *parabheda*) e poi nella natura del *jīva* all'interno della scuola Advaita del Vivaraṇaprasthāna o Pratibimbavāda. Nel particolare orizzonte dottrinale del Vivaraṇa si distinguono due indirizzi principali: la teoria dell'unica anima individuale (*ekajīvavāda*) e delle molteplici anime individuali (*anekajīvavāda*). Secondo la prima l'anima individuale va definita come “il riflesso nell'ignoranza [della conoscenza universale]”, “... *ekajīvavāde avidyāpratibimbo jīvaḥ ...*” (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 412). Nella seconda teoria invece “... il *jīva* è il riflesso nell'organo interno [della conoscenza universale]”, “... *anekajīvavāde antaḥkaranapratibimbo jīvaḥ ...*” (IBID.: 414). Un'altra nota interessante è aggiunta dal SB (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 348-349) che nella migliore tradizione vedāntica divide in due categorie (*padārtha*) l'universo: il veggente (*dr̥k*) e l'oggetto visto (*dr̥śya*). Il *dr̥k* è uno (*eka*), il Sé, la realtà suprema, costantemente identico a Sé stesso, che però per via di varie aggiunte limitanti assume tre differenti nomenclature: *īśvara*, *jīva* e *sākṣin* (“... *tatra dr̥kpadārtha ātmā pāramārthika eka eva sarvadaikarūpo 'py upādhibhedena trividhaḥ - īśvaro jīvaḥ sākṣī ceti ...*”). L'altro *padārtha* è l'osservato, *dr̥śya*, l'oggetto visto, l'oggetto inerte, che è invece l'ignoranza e il suo prodotto, che dall'ignoranza è pervaso, cioè l'universo fenomenico: “... *avidyātatyāyatatkāryātmakāḥ prapañco dr̥śyapadārthaḥ ...*” Sebbene questo *dr̥śya* sia lungi dall'essere realmente esistente, gli si attribuisce una realtà empirica. Questo, spesso descritto alla stregua di un ente onirico, ha una certa utilità nell'*upāsana*: “... *tasya cāpāramārthikatve 'pi vyāvahārikasattābhyupagamān na svāpnikapadārthavan nirūpaṇaṃ vyartham, upāsanaṁ tadupayogād iti ...*” (IBID.: 372).

Lasciamo ora da parte la discussione sulla veglia e, in conclusione di questo primo paragrafo, ci occuperemo sommariamente del sonno profondo che domina il corpo causale, con delle considerazioni novelle, ossia che proponiamo in questa circostanza.

Vedremo anche nel capitolo successivo che la BrU IV.3.21-33 si occupa del sonno profondo e della sua natura. Lo stesso avviene anche nel BSŚB.²⁷ La trattazione di snocciola attorno a un unico *adhikaraṇa*, denominato *tadabhāvādhikaraṇa* costituito da due aforismi III.2.7-8. L'analisi si apre con il quesito a proposito di dove risieda il *jīva* durante il sonno profondo: nei canali sottili (*nāḍī*), nel cosiddetto "pericardio", il *purītat* oppure nel supremo Sé? (III.2.7).

La risposta del *siddhāntin* è che, in certe circostanze, il *jīva* risiede in entrambe le prime due opzioni, ma essenzialmente nel supremo *brahman*. Il *pūrvapakṣin* chiede ancora come si faccia a essere sicuri che il Sé che si risveglia dal sonno profondo sia lo stesso che entra in esso. Non vi può essere assicurazione effettiva a questo proposito, non più di quanto si possa affermare di poter estrarre la stessa goccia d'acqua una volta che la si è fatta cadere in un lago. Ś risponde che ci sono parecchie ragioni che ci conducono ad affermare che è lo stesso *jīva* che si addormenta a risvegliarsi. In primo luogo, la persona che si è destata dal sonno profondo ricomincia le proprie attività da dove le aveva interrotte prima di coricarsi; egli ricorda le esperienze e le conoscenze avute in precedenza. Oltre a questo, se fosse come paventa l'obbiettore, un'anima individuale potrebbe liberarsi solamente cadendo addormentato, cosa che causerebbe l'inermità di ogni ingiunzione o proibizione scritturale. La goccia d'acqua lasciata in un lago si dissolve completamente in esso, poiché quella goccia è pura tanto quanto il lago, è priva cioè di ogni aggiunta condizionante, cosa che ci potrebbe aiutare a identificarla anche dentro il lago. L'anima individuale, invece, rimane condizionata dagli *upādhi* anche quando si dissolve nel *brahman* durante il sonno profondo. Per questo motivo, conclude Ś, l'analogia non è calzante (Potter, 1998 [1981]: 172-173).

Ś stesso però scrive di una certa grande approssimazione del sonno profondo alla vera natura del Sé (BSŚB III.2.7; SARASWATHI, SATCHIDNANDENDRA, 1998 [1973]: 45-46):

“... *api ca na kadācij jīvasya brahmaṇā saṃpattir nāsti, svarūpasyānapāyitvāt. svapnajāgaritayos tu upādhisamparkavaśāt pararūpāpattim ivāpekṣya tadupaśamāt suṣupte svarūpāpattir vakṣyate ...*”

²⁷ Si veda anche BSŚB IV.4.16, nonché vari passi upaniṣadici: PrU IV.2, IV.4, 6; ChU VI.8.1-2, VIII.3.2, VIII.6.3; BrU II.1.15-17, 19; (RANADE, R. D., 1986 [1926]: 88-91; FORT, 1990: 55-61; CHI, 2001 [1953]: 226-230). Rimandiamo inoltre all'articolo di A. O. Fort interamente dedicato a *suṣupti*, apparso negli Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute (1980: 221-228) e l'intera monografia del 2004 di Aravind Sharma “*Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*”.

“... Inoltre non è mai che per l'anima individuale non vi sia l'unità con il *brahman*, poiché la natura intrinseca non può essere alienata. Però, per via del contatto con le aggiunte limitanti nelle condizioni di veglia e di sogno, rispetto a [una situazione in cui] è come se vi fosse l'attingimento di una natura estranea, a causa della dissoluzione di essa [= della natura estranea], nel sogno profondo si parlerà dell'ottenimento della propria natura intrinseca ...”

È proprio a cagione di quest'unione (*saṃpatti*) che l'anima individuale non conosce più nulla in modo distintivo (BSŚB III.2.7):²⁸ “... *sati saṃpannas tāvat tadekatvān na vijānātīti yuktam ...*”, “... Immerso nell'Essere allora per via di quell'unità non conosce in modo distintivo. [Quest'affermazione] è congrua ...”²⁹

Il sonno profondo è trattato spesso come fosse il precursore della beatitudine di *brahman*. Nel sonno, chiamato pure *saṃprasāda*, sereno riposo, gioiosa serenità, l'individuo diviene tranquillo, senza che emergano le impressioni, senza sogni, pura coscienza (*prāñña*), auto-luminoso, beato. Anche Sureśvara, nel suo *Vārtika* al commento di Ś alla BṛU (BṛUBV IV.3.974-6, 983, 1360 e ss. e 1403) punta sulla descrizione della natura incondizionata del sonno: ivi il Sé è separato dall'ignoranza, desideri e azioni, non c'è rapporto con il corpo o gli oggetti sensoriali. Egli usa le immagini già in BṛU IV.3: in *suṣupti* non si conosce nulla, proprio come quando due innamorati sono uniti nell'abbraccio dell'amplesso (BṛU IV.3.21); il Sé è come un falco che sta senza desideri, volando in stallo, dopo aver vagato – in sogno e veglia (BṛU IV.3.18); o come un pesce che, distaccato, passa da una sponda all'altra della riva di un fiume (BṛU IV.3.19). Non vi è nel sonno profondo una conoscenza particolare (*viśeṣajñāna*), ma si conosce ogni cosa in modo indifferenziato, senza distinzione (*prajñānaghana*, MāU 3), ove si ha solo una coscienza, pervasiva e illuminante di tutta la condizione causale. Il sonno è il seme, la causa delle altre condizioni. Ciò mostra la sua posizione primaria, così come la sua connessione con l'ignoranza causale. Quest'ultima affermazione determina un'ambiguità nella descrizione di *suṣupti*, infatti Sureśvara talvolta dice che lì non c'è ignoranza, talaltra dice che l'ignoranza pervade il sonno profondo (FORT, 1987: 162-163).

²⁸ Si vedano anche BSŚB II.1.9, III.2.8-10, poi ChU VI.8.1-7, VI.9.1-4 e VIII.11.1-3, nonché la discussione di Svāmī Saccidānandendra Sarasvatī relativa a BṛU IV.3.21-32 (1997 [1989]: 98-100).

²⁹ VM nella sua *Bhāmatī ad BSŚB III.2.7* fuga ogni dubbio residuo: “... *atha tu paramātmaiva nāḍīpurītatsṛptidvārā suṣuptisthānam, tato viparītajñānanivṛtteḥ, asti mātrayā paramātmabhāva upayogaḥ. tayā hi tāvat eṣa jīvas tadavasthāno bhavati kevalam. tattvajñānābhāvena samūlakāṣam avidyāyāḥ sakāśāt jāgratsvapnalakṣaṇam jīvasya vyutthānam bhavati ...*”, “... Oltre a ciò, però, il supremo *ātman*, attraverso la penetrazione nei canali sottili e nel pericardio, è lo stato di sonno profondo e di seguito, per l'eliminazione della conoscenza erronea, vi è il beneficio di una parziale realizzazione del supremo Sé. Per via di questa, infatti, l'anima individuale rimane isolata in quella condizione però, per via della mancanza della conoscenza della realtà e per la presenza dell'ignoranza insieme alla sua radice, si ha il ritorno caratterizzato dalla veglia e dal sonno dell'anima individuale ...”

Innumerevoli sono anche le circostanze in cui Ś ha usato l'esempio del sonno profondo per illustrare la condizione della liberazione. Tuttavia, nei suoi scritti, non vi è mai una vera e propria identificazione del sogno profondo con la *mukti*. Il realizzato è eternamente libero dai tre corpi e dalle tre condizioni, ha troncato ogni identificazione con i cinque involucri e rimane assolutamente privo di qualsiasi legame. D'altra parte, *suṣupti* è una condizione e in quanto tale non può essere incondizionata, per cui è essa stessa legame (*bandhana*). Il solo punto in cui Ś insiste per tracciare una semplice analogia tra *suṣupti* e *mukti* è che in entrambe il Sé rimane senza alcun tipo di legame particolare quali gioie e dolori, parenti, amici, famigliari o quant'altro. Però quest'analogia è limitata nel tempo: il *jīva* si risveglia da *suṣupti*, ripiombando nel caos del divenire, mentre il realizzato non è più preda del *saṃsāra* e la sua realizzazione non ha fine.

Non si dimentichino, per esempio, le definizioni forniteci dagli Advaitin successivi (VP, DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 425): "... *suṣuptir nāmāvidyāgocarā 'vidyāvṛtṭyavasthā ...*", "... il sonno profondo è quella condizione in cui c'è una modificazione dell'ignoranza che ha come oggetto l'ignoranza stessa ..." (TRIPĀTHĪ, R. N., 1987: 14).

Nel SB (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 416-424) MS fornisce comunque una definizione ben precisa di *suṣupti*, collegandola con gli altri stati di coscienza:³⁰

"... *evaṃ jāgratsvapnabhogadvayena śrāntasya jīvasya tadubhayakāraṇakarmakṣaye jñānaśaktyavacchinnasya savāsanāntaḥkaraṇasya kāraṇātmanā 'vasthāne sati viśramasthānaṃ suṣuptyavasthā. 'na kiṃcid avedīṣam iti kāraṇamātropalaṃbhaḥ suṣuptiḥ. tatra jāgratsvapnabhogyapadārthajñānābhāve 'pi sāksyākāraṇ sukḥākāraṇ avasthā 'jñānākāraṇ cāvidyāyā vṛttitrayam abhyupeyate. ahaṃkārahāvāc ca naikā viśiṣṭavṛttiḥ, suṣuptyabhāvavaprasaṃgāc ca ... iha ca 'sukham aham asvāpsam, na kiṃcid avedīṣam' iti suptotthitasya parāmarśāt. ananubhave parāmarśānupapatteḥ. antaḥkaraṇoparāgakālīnānubhavajanyatvābhāvāc ca na tattollekhābhāve 'pi smarānatvānupapattiḥ. smarāne tattollekhāniyamābhāvāc ca. jāgraddāśāyām asvāpsam ity anubhavānupapatteś ca. liṃgābhāvenāśrayāsiddhyā cānumanasyāsaṃbhāvāt. ahaṃkāras tu utthānasamaya evānubhūyate. suṣuptau līnatvena tasyānanubhūtatvāt smarānānupapatteḥ ..."*

"... Così quando si ha l'esaurimento del *karman* [= dei frutti dell'azione] che è causa di entrambi quelli [stati] e quando vi è la permanenza nella condizione causale dell'organo interno insieme alle sue impressioni latenti, che è qualificato dalla potenza di conoscenza si ha la condizione di sonno profondo è il luogo di riposo per l'anima individuale che è esausta dalla duplice fruizione della veglia e del sogno. [Come si evince dal ricordo] 'Non conobbi nulla ...' il

³⁰ Si confronti anche con l'analisi del VS (HIRIYANNA [ED.], 2004 [1929]: 3).

sonno profondo è la cognizione della sola causa [= il corpo causale costituito dall'ignoranza]. Ivi, pur non essendoci la cognizione degli enti fruibili della veglia e del sogno, si accetta una triplice modificazione dell'ignoranza, in forma del testimone, in forma di felicità e in forma di ignoranza di quella condizione. Inoltre, per la mancanza del senso dell'io non vi è una sola modificazione [dell'organo interno] qualificata (*viśiṣṭavṛtti*),³¹ [se ci fosse il senso dell'ego] non potrebbe darsi il sonno profondo ... Poiché, a questo proposito, colui che si è destato dal sonno ha un ricordo: 'Io dormii felicemente, io non conobbi nulla.' Se non ci fosse un'esperienza diretta [nel sonno profondo] non vi sarebbe possibilità di ricordo. Inoltre, poiché manca la proprietà dell'essere sorti da un'esperienza diretta contemporanea alla tinteggiatura [= alla *vṛtti*] dell'organo interno, non vi è un'incongruenza con l'essere ricordo, pur mancando la menzione della *tattā*.³² Nel ricordo, invece, non vi è alcuna regola rispetto alla menzione specifica [a quanto sia la] 'lontananza' (*tattā*). Inoltre, nella condizione di veglia l'esperienza diretta 'Io dormii ...' non è possibile [come percezione]. Non è possibile neppure l'inferenza, poiché manca il *probans* (*liṅga* = *hetu*) e il soggetto inferenziale (*āśraya* = *pakṣa*) non è stabilito.³³ Infatti, il senso dell'io viene percepito al momento del risveglio: esso, essendo assorbito durante il sonno profondo, non può essere esperito, per cui non è possibile il suo ricordo ..."³⁴

³¹ Per *viśiṣṭavṛtti* si intende un tipo di modificazione dell'organo interno che sia una cognizione qualificata, ovvero con un qualificante (*viśeṣaṇa*), un qualificato (*viśeṣya*) e un rapporto tra i due (*saṃsarga*), come potrebbe essere: "Io conosco un vaso" ("*aham ghaṭam jānāmi*"). Dove il vaso è il qualificante, la conoscenza è il qualificato e il rapporto tra i due è ciò che permette l'affermazione stessa del soggetto conoscitore di conoscere. Nel sonno profondo non esiste il senso dell'io che faccia da collante a un qualificato e un qualificante.

³² *Tat* indica il pronome relativo "quello" che si può usare per qualcuno o qualcosa lontano sia nel tempo sia nello spazio, per cui può adattarsi facilmente all'oggetto di un ricordo, che per sua natura è lontano. *Tattā* è il suo astratto e indica l'astrazione del contenuto di ogni possibile ricordo. Evidentemente il termine è intraducibile in italiano, in inglese si potrebbe tentare con "that-ness".

³³ In un'inferenza tre sono le cose fondamentali: un soggetto inferenziale, ossia un *pakṣa* sul quale siano presenti un *probans* (*hetu*) e un *probandum* (*sādhya*). Mediante il ragionamento inferenziale si deve cercare di provare la presenza del *probandum* nel *pakṣa* mediante un *probans*. Evidentemente, la situazione richiede che almeno due dei tre elementi siano direttamente percepibili: il *probans* e il *pakṣa*, pena l'impossibilità di procedere con l'inferenza. Poniamo che nell'esempio classico dell'inferenza "Il monte è pervaso dal fuoco perché c'è fumo ..." ("*parvato vahnimān dhūmāt*") il monte (*parvata*) è il *pakṣa*, il fumo (*dhūma*) è l'*hetu* e il *sādhya* è fuoco (*vahni*). Qui sul monte si vede un filo di fumo e s'inferisce la presenza del fuoco, perché laddove c'è fumo c'è anche fuoco ("*yatra yatra dhūmas tatra tatra vahniḥ*"). Poniamo che non potessimo vedere direttamente o non ci fosse il fumo e nello stesso tempo non ci fosse neanche il monte dalla cima del quale esce il fumo. Come si potrebbe allora inferire il fuoco? Oppure, laddove il *pakṣa* non fosse comprovato da un qualche *pramāṇa*, o che fosse un ente inesistente come nell'esempio classico: "il loro del cielo è profumato, poiché è un loto" (TS, ATHALYE, 1988 [1897]: 46-47: "*gaganāravindaṃ surabhir aravidatvāt sarojāravindavat*"). Non serve di certo dire che il loto del cielo non esiste, per cui il *pakṣa* stesso, il sostegno primario dell'inferenza viene a cadere. Ora, nel nostro caso non è presente alcun *liṅga*, ossia ragione o segno distintivo che vi sia stato un sonno nel passato poiché, una volta che gli occhi siano chiusi, non vi è più conoscenza e ci si assopisce, pertanto cade la possibilità di avere un *probans*. Ma non solo il *pakṣa* qui non è stabilito. Se noi dovessimo abbozzare quest'inferenza la sua forma relativa a *pakṣa* e *sādhya* sarebbe "*aham svāpavān*" ("io dormii"), però abbiamo visto che esiste una mutua opposizione tra *aham* e *svāpa*, tra io e sonno, in quanto nel sonno profondo scompare ogni traccia di ego, per cui non è possibile una contemporaneità dei due. Per tale motivo *aham*, il *pakṣa* dell'ipotetica inferenza, non esiste durante il sonno, per cui è *asiddha* (SB1, ABHYANKAR ŚĀSTRĪ, V., [ED.], 1986 [1928]: 122).

³⁴ Il ricordo qui si riferisce al fatto che mentre nell'inferenza comune è possibile anche inferire che il monte è pervaso dal fuoco per via del fumo che si vede, anche in seguito quando il monte (*pakṣa*) non è più direttamente percepibile ma solo oggetto di un ricordo. Qui invece, nel sonno profondo il senso dell'io è assorbito nella sua causa

Va ricordato anche che lo stesso SB, commentando l'espressione “*suṣuptyekasiddhaḥ*”, “l'unico accertato nel sonno profondo ...” del primo *śloka* del *Daśasloki* (DŚ) afferma che il Sé è il testimone del sonno profondo. Se così non fosse la consueta rimembranza (*parāmarśa*) che si ha al risveglio “*sukham aham asvāpsam na kiṃcid avedīṣam*” non potrebbe darsi. In *suṣupti*, quando la quadripartizione conoscitore, mezzo di conoscenza, conoscenza e oggetto conosciuto smette e devia dalla sua continuità, l'unico che può testimoniare la presenza o l'assenza non è altri che il Sé, sempre presente e mai deviante dalla propria natura di conoscenza (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 135-138).³⁵

Un ultimo quesito al quale vorremmo rispondere è il seguente. Abbiamo visto e vedremo successivamente che nel sonno profondo ogni ente esterno sia fisico, sia psichico è riassorbito e ogni cosa cessa di esistere per il dormiente: “... *suṣuptikāle sakale vilīne tamo 'bhibhūtaḥ sukhārūpam eti*”, “... Quando nel sonno profondo ogni cosa è riassorbita allora [l'anima individuale] sopraffatto dalla tenebra [= dall'ignoranza] attinge una natura di felicità.” (*Kaivalya Upāniṣad* I.13). Abbiamo letto che il sonno profondo corrisponde all'involucro fatto di beatitudine e al corpo causale, dal quale scaturiscono per aggiunta di accidenti tutti gli altri elementi costitutivi del *jīva*. Nel sonno profondo sappiamo che si ritira tutto l'aggregato psichico, cioè il corpo sottile s'immerge nel corpo causale. Il corpo sottile è formato da tre involucri: *prāṇamayakośa*, *manomayakośa* e *vijñānamayakośa*. Mentre gli ultimi due hanno evidentemente cessato la loro attività, i cinque soffi vitali, di cui è costituito il *prāṇamayakośa*, rimangono desti e attivi, pena la morte del corpo fisico. Allora, ci si chiede, com'è possibile una reintegrazione parziale del corpo sottile nella propria causa? Si ha la sensazione che durante il sonno profondo, la mente lasci il corpo fisico sotto il controllo del soffio, penetrando nei canali sottili chiamati *hitā*.

Ś stesso in due circostanze (*ad* PrU IV.3-4 e BSŚB I.3.8)³⁶ fornisce una spiegazione. Il caso più interessante e riassuntivo è il commento upaniṣadico. Nel passaggio precedente (PrU IV.2) il saggio Pippalāda spiega a Gārgya che una volta che l'essere (*eṣa puruṣaḥ*) è giunto al sonno profondo né ode (*na śṛṇoti*), né vede (*na paśyati*), non percepisce profumi (*na jighrati*), non gusta (*na rasayate*), non tocca (*na sparśate*), non parla (*na abhivadate*), non prende (*na ādatte*), non prova piacere fisico (*na ānandayate*), non espelle nulla (*na visṛjate*) e non si muove (*na iyāyate*), ma semplicemente dorme (*svapīti*). Subito dopo l'U (IV.3) con una

per cui non lo si può esperire. Poi, al risveglio non si può nemmeno inferirne la presenza grazie al suo ricordo, perché nel sonno profondo non è mai stato oggetto d'esperienza.

³⁵ “*āyam arthaḥ - ātmanah suṣuptisākṣītvān na tatra tadabhāvaḥ. anyathā 'mūḍho 'ham āsam' iti parāmarśanupapatteḥ. mātrmānamitameyānām vyabhicāritve 'pi tadbhābhāvasākṣīṇaḥ kālatraye 'py avyabhicārāt ...*”

³⁶ Sullo stesso argomento si vedano anche ChU VI.8.1-2 e VIII.3.2; BrU II.1.15-17, 19.

similitudine afferma: “*prāṇāgnaya evaitasmin pure jāgrati ...*”, “i soffi che sono i fuochi invero vegliano in questa città ...”, laddove il soffio discendente (*apāna*) è assimilato al fuoco domestico (*gārhapatyā*), il soffio che si muove in tutte le direzioni (*vyāna*) è il fuoco delle oblazioni ai Mani (*anvāhāryapacana = dakṣiṇāgni*), il fuoco per le oblazioni agli dei (*āhavanīya*) è il soffio ascendente (*prāṇa*), poiché è scaturito (*praṇīyate*)³⁷ dal fuoco domestico, e per via di tale origine (*praṇayanāt*) si chiama così. Il soffio *samāna* è così chiamato perché conduce egualmente (*samaṃ nayati*) le due oblazioni (*āhutī*), cioè l’inspirazione (*ucchvāsa*) e l’espiazione (*niḥśvāsa*); di questo sacrificio la mente è il sacrificatore (*yajamāna*) e il risultato desiderato del sacrificio (*iṣṭaphala*) è il soffio *udāna* poiché conduce (*gamayati*) quotidianamente (*aharahaḥ*) il sacrificante [= la mente] al *brahman* (PrU IV.4).

Ś spiega la similitudine chiarendo che come durante il sacrificio *agnihotra* si da origine, cioè si accende il fuoco *āhavanīya* dal fuoco *gārhapatyā*, allo stesso modo pare che nel corpo del dormiente il *prāṇa* si muova attraverso la bocca e le narici, in quanto si origina dall’attività dell’*apāna*. Invece il *vyāna*, che dal cuore si fuoriesce attraverso il canale sottile di destra (*dakṣiṇasūśiradvāreṇa*) è il *dakṣiṇāgni*, cioè l’*anvāhāryapacana*, il fuoco rivolto a meridione e usato per le oblazioni ai defunti.³⁸ Ś continua spiegando che come lo *hotṛ* nell’*agnihotra* è quel celebrante che reca al fuoco equamente due oblazioni principali,³⁹ allo stesso modo il soffio *samāna* mantiene un costante equilibrio tra l’espiazione e l’inspirazione, favorendo la vita e il sostentamento corporeo.⁴⁰ La mente è poi assimilata al sacrificante, poiché come lo *yajamāna* esplica la sua attività rimanendo a capo dell’aggregato psico-fisico e rimane sveglia dopo aver versato i sensi esterni insieme ai loro oggetti, negli ardenti, cioè vigili fuochi del *prāṇa* poi, questa stessa mente, resta protesa al conseguimento col *brahman* proprio come il sacrificatore che agogna i cieli quale il frutto dell’*agnihotra*. Infine, il frutto desiderato del sacrificio corrisponde all’*udāna*, poiché questo soffio conduce all’ottenimento del frutto. Difatti, il sacrificante identificato con la mente è condotto ogni giorno durante il sonno profondo all’immutabile *brahman* da questo *udāna*, come fosse il

³⁷ Si fa qui un gioco di parole tipico dei *nurukti* upaniṣadici ove con la radice *ni*, “condurre” prefissata da *pra* si vuole intendere un senso affine a “produrre, estrarre, trarre”.

³⁸ Ś ad PrU IV.3: “... *yasmād gārhapatyād agner agnihotrakāla itato ’gniḥ āhavanīyaḥ praṇīyate praṇayanāt praṇīyate ’smād iti praṇayano gārhapatyō ’gniḥ. tathā sūptasyāpānavṛtteḥ praṇīyata iva prāṇo mukhanāsikābhyāṃ samcaraty ata āhavanīyasthānīyaḥ prāṇaḥ. vyānas tu ḥṛdayād dakṣiṇasūśiradvāreṇa nirgamād dakṣiṇadiksambandhād anvāhāryapacano dakṣiṇāgniḥ.*”

³⁹ Nel rito giornaliero dell’*agnihotra* le oblazioni principali sono due e ognuna è rivolta a uno dei due fuochi principali, il *gārhapatyā* e l’*āhavanīya*.

⁴⁰ Ś ad PrU IV.4: “*ya yasmād ucchvāsaniḥśvāsau agnihotrāhutī iva nityaṃ dvitvasāmānyād eva tv etāv āhutī samaṃ sāmeyena śārīrasthitibhāvāya nayati yo vāyur agnisthānīyo ’pi hotā cāhutyor netrītvāt. ko ’sau sa samānaḥ ...*” Ś afferma inoltre che per colui che conosce anche il sonno è pari a un *agnihotra*, da questo si deve intendere che il saggio non è qualcuno che non compie azioni, infatti, continua Ś ricordando la BṛU, tutti gli elementi che formano il corpo del saggio, anche mentre questi dorme, eseguono per lui il sacrificio: “*ataś ca viduṣaḥ svāpo ’py agnihotrahavanam eva. tasmād vidvān nākarmīty evaṃ mantavya ity abhiprāyaḥ sarvadā sarvāṇi bhūtāni vicinvanty api svapata iti hi vājaseneyake ...*”

mondo celeste, dopo che esso ha sottratto la mente anche al vortice delle immagini oniriche.⁴¹

Ś qui, più che fornirci un perché della persistenza dei soffi nel sonno profondo, ci fornisce una spiegazione della loro utilità in quella circostanza. Quella che noi abbiamo trovato come vera e propria spiegazione è nel VP, che s'inserisce nella discussione relativa ai quattro tipi di *pralaya*, già citata nel secondo capitolo (pp. 109-111) (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 396-398):

“... tatra nityaḥ pralayaḥ suṣuptiḥ, tasyāḥ sakalakāryyapralayarūpatvāt. dharmādharmapūrvasaṃskārāṇāṃ ca tadā kāraṇātmanāvasthānam. tena suptotthitasya na sukhaduḥkhādyanupapattiḥ, na vā smaraṇānupapattiḥ. na ca suṣuptāv antaḥkaraṇasya vināśena tadadhīnaprāṇādikriyānupapattiḥ, vastutaḥ śvāsādyabhāve 'pi tadupalabdheḥ puruṣāntaravibhramamātratvāt, suṣuptaśārīropalaṃbhavat. na caivaṃ suptasya paretād aviśeṣaḥ, suptasya hi liṅgaśārīraṃ saṃskārātmanātraiva varttate paretasya tu lokāntara iti vilakṣaṇyāt. yad vā antaḥkaraṇasya dve śakti jñānaśaktiḥ kriyāśaktiś ceti. tatra jñānaśaktiviśiṣṭāntaḥkaraṇasya suṣuptau vināśo, na kriyāśaktiviśiṣṭasyeti prāṇādyavasthānam aviruddham ...”

“... Tra questi la dissoluzione giornaliera è il sonno profondo, poiché esso è della natura della dissoluzione di ogni effetto. In quel momento vi è la permanenza nella condizione causale dei meriti, dei demeriti e delle impressioni latenti, pertanto non vi è incongruenza con [il ritrovare] piacere, dolore e quant'altro per chi si è levato dal sonno e nemmeno è incongruo il ricordo [di questi stessi]. Neppure [si dica] che, siccome nel sonno profondo vi è l'annullamento dell'organo interno, non è possibile l'attività del *prāṇa* e degli altri [soffi vitali] che dipendono da esso [= dall'organo interno]; perché, in realtà, anche in assenza della respirazione ecc., la percezione di ciò [= della respirazione] è solamente un errore percettivo di un'altra persona [che osserva l'uomo assopito], proprio come la percezione del corpo del dormiente. Neppure [si può dire che] non vi è differenza tra un addormentato e un trapassato. In effetti, vi è una distinzione, [mentre] il corpo sottile di un dormiente resta proprio lì in forma d'impressione residua, [quello] di un morto va all'altro mondo. Oppure [si deve postulare che] esistono due potenze dell'organo interno: la potenza di conoscenza e la potenza d'azione. Tra queste, durante il sonno profondo, vi è un annullamento dell'organo interno caratterizzato dalla potenza di conoscenza, non di quello caratterizzato dalla potenza d'azione. Ergo non è contraddittoria la persistenza del *prāṇa* e degli altri [soffi vitali] ...”

⁴¹ “... atra jāgratsu prāṇāgniṣu upasaṃhr̥tya bāhyakaraṇāni viśayāṃś ca agnihotrāphalam iva svargam brahma jigamiṣur mano ha vāva yajamāno jāgarti yajamānavat kāryakaraṇeṣu prādhānyena saṃvyavahārāt svargam iva brahma prati pratisthitatvād yajamāno manaḥ kalpyate. iṣṭaphalam yāgaphalam evodāno vāyuḥ. udānanimittatvād iṣṭaphalaprāpte. katham? sa udāno manākhyam yajamānam svapnavṛttirūpād api pracyāvyaḥarahaḥ suṣuptikāle svargam iva brahmākṣaram gamayati. ato yāgaphalasthāniya udānaḥ.”

Sebbene la prima parte della risposta fornitaci da Dharmarāja possa sembrare quantomeno strana e francamente poco condivisibile, nella seconda si evince un effettivo tentativo di risolvere l'apparente incongruenza.⁴²

III.3: LA VEGLIA E LA PERCEZIONE DIRETTA NELL'ADVAITA VEDĀNTA

Nel presentare la ragione che ci ha condotto a redigere questo capitolo che funge da ponte, ci siamo riferiti al *dīpadehalinyāya*. Allo scopo di soddisfare questa connessione concettuale abbiamo scritto a proposito del sonno profondo. Ora, per completare il cerchio attorno al sogno non ci resta che proporre alcune riflessioni sull'argomento oceanico della veglia (*jāgrtāvasthā/jāgarāṇa*).

Va da sé che l'argomento è davvero enorme, per cui ci limiteremo a sommarie considerazioni, prendendo come punto di riferimento quanto della veglia è utile sapere rispetto al sogno, inserendola sia nel panorama delle tre *avasthā*, sia come condizione indipendente, entro la quale si gioca gran parte della vita di ogni essere.

Anche se non ci sembra il caso di penetrare questioni troppo tecniche, ossia le diatribe tra *darśana* ortodossi ed eterodossi, così come non v'è intenzione di trattare le polemiche intestine alle scuole dell'Advaita, quali l'Abhāsavāda, il Pratibimbavāda e l'Avacchedavāda, che sono questioni di grande difficoltà e tecnicismo esasperato che ci condurrebbero den lontano dal solco di questo capitolo.

Naturalmente, è sotto gli occhi di tutti che la condizione di veglia è uno stato in cui si fa esperienza del mondo sia fisico sia psichico, mantenendo comunque anche quest'ultimo legato al suo riverbero esterno. In questa condizione l'anima individuale (*viśva*), identificata al suo corpo fisico (*sthūlaśarīra*) congruente con l'*annamayakośa*, fa esperienza del mondo circostante.⁴³

Un primo chiarimento specifico lo forniamo usando le parole di Dharmarāja (VP, DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 415-416):

“ ... jāgraddaśā nāma indriyajanyajñānāvasthā. avasthāntare indriyābhāvān nātivyaṅgīḥ.
indriyajanyajñānaṃ cāntaḥkaraṇavṛttī svarūpajñāsyānādītīvāt ... ”

⁴² Si vedano anche le riflessioni di U. Mishra (1929: 319-321) relative a *suṣupti*.

⁴³ Vi è una breve ma esaustiva analisi nel VS (HIRIYANNA [ED.], 2004 [1929]: 6-7).

fruibile, il mondo grossolano (*mūrta*) chiamato *Virāt* può essere oggetto d'esperienza attraverso i sei tipi di mezzi di conoscenza a cominciare dalla percezione diretta.⁴⁷ Questi [= l'anima individuale] si dice *Viśva* poiché è penetrato nel corpo e nei sensi o quant'altro o perché [li] ha pervasi, infatti si ricorda⁴⁸ [la derivazione del termine dalla radice] *viś* [che significa] 'entrare' e [dalla radice] *viṣ* [che significa] 'pervadere'. Qui, sebbene *Viśva* possa esperire anche enti sottili e indifferenziati grazie all'inferenza⁴⁹ e altri [mezzi di conoscenza], tuttavia, per via della regola '... da parte di *Viśva* viene conosciuto tutto [l'universo] empirico...', siccome vi è la sua identificazione con la sovrapposizione avventizia che è il corpo grossolano, non si ha [una sua] pervasione anche delle altre [due] condizioni. Poiché, inoltre, le cognizioni come quelle dell'argento sulla madreperla e altre [simili] non sono sorte da una valida cognizione e, pur essendo il loro oggetto non di natura empirica, tuttavia è plausibile il loro essere proprie della condizione di veglia in quanto sono contemporanee all'attività sensoriale ..."

In questa circostanza sembra che il testo indichi come fruitore del mondo di veglia l'anima individuale come *Viśva*, che appunto fa esperienza di *Virāt*, che qui è appunto la totalità di quanto esiste di grossolano.

Una breve spiegazione pare necessaria. Nel passo citato si fa esplicita menzione di una regola (*niyama*) secondo la quale solo *Viśva* è in grado di cogliere il mondo fenomenico. La ragione che si adduce a questo è che nello stato di veglia il *jīva* s'identifica con il corpo grossolano e tutto le limitazioni che ciò comporta. La questione è che il *jīva* assolve il ruolo di soggetto conoscitore del mondo empirico ed è protagonista del processo cognitivo (*pramāṭr*) solamente nella veglia. Premettendo che il Vedānta considera, oltre alla preesistenza dell'effetto nella causa (*satkāryavāda*) e l'illusorietà dell'effetto rispetto alla causa (*vivartavāda*), anche la presenza della causa nell'effetto. Gli *upādhi* più impalpabili del *jīva*, quelli relativi alla condizione sottile e a quella causale, sono l'uno causa dell'altro per

come validi dall'Advaita Vedānta. Vedremo tra breve che nella percezione diretta la modificazione dell'intelletto in forma di un qualsiasi oggetto sensibile si ha al momento dell'attività sensoriale ed è pertanto nata da quell'attività. Lo stesso lo si deve considerare per l'inferenza ove la modificazione mentale rappresentata dal *probandum*, nell'esempio classico il fuoco, è anch'essa, anche se in senso indiretto, sorta dall'azione degli *indriya*, attraverso la percezione del *pakṣa* e dell'*hetu*. Lo stesso dicasi per gli altri *pramāṇa* tutti considerati *pratyakṣopajīvyā*, dipendenti per la loro esistenza dalla percezione diretta. Nel sonno, invece, questa definizione non si applica, perché la via sensoriale è preclusa e la mente vaga a suo piacimento.

⁴⁷ Gli altri *pramāṇa* accettati da Advaitin e Bhāṭṭa Mīmāṃsaka sono: l'inferenza (*anumāna*), la comparazione (*upamāna*), la testimonianza verbale (*śabda*), l'assunzione (*arthāpatti*) e la non-percezione (*anupalabdhi*). Il VP, nelle sue prime sei *Pariccheda* si occupa di ognuno di questi in modo approfondito.

⁴⁸ Il termine *smaraṇāt* si riferisce al fatto che le radici nella forma presentata dal testo si ritrovano nel *Dhātupāṭha* che la tradizione attribuisce a Pāṇini, che è evidentemente un testo della *smṛti*, nell'accezione più ampia del termine.

⁴⁹ Il *jīva*, come *Viśva*, dopo aver fatto esperienza degli oggetti grossolani, è in grado di inferire da essi le loro cause sottili oniriche e dalle cause sottili quelle indifferenziate e non manifeste della condizione causale del sonno profondo (SB1, ABHYANKAR ŚĀSTRĪ, V., [ED.], 1986 [1928]: 106).

cui il causale penetra il sottile e il sottile penetra nel grossolano e non viceversa. Pertanto, entro il Viśva che esperisce il mondo di veglia sono presenti (*astitvamātra*), in modo latente come aggiunte limitanti, la sua potenzialità di essere Taijasa (*taijasatva*) e la sua proprietà di divenire Prājña (*prājñatva*), anche se stando in *jāgrtavasthā* non può essere inteso come protagonista di un processo cognitivo (*pramātr*) di queste due condizioni. Lo stesso si può dire quando si esperisce la condizione sottile onirica e l'anima individuale diviene Taijasa. Ivi, il *jīva* si è liberato del corpo grossolano, ma pesa ancora sulle sue spalle l'*upādhi* della condizione causale e di *prājñatva*, anche se ora può essere considerato *pramātr* di *svapnāvasthā*. Divenuto, infine, Prājña il *jīva* si libera anche dell'aggiunta sottile e gode della condizione causale, ove, dimentico delle altre due *avasthā*, è nuovamente un *pramātr*, però di quella condizione particolare (SB1, ABHYANKAR ŚĀSTRĪ, V. [ED.], 1986 [1928]: 106-107).

L'anima individuale è dunque *pramātr* in ogni singola condizione, anche se in senso stretto, questo termine si affianca in modo più armonico a Viśva, che meditante vari generi di mezzi di conoscenza (*pramāṇa*) esperisce degli oggetti (*prameya*) e di questi ha una conoscenza che, come vedremo, può essere valida (*pramīti/pramā*) o erronea (*apramā*).

A questo punto però è necessario proporre delle altre considerazioni. Com'è possibile che il supremo Sé divenga *pramātr*? Come si attua il processo cognitivo durante la veglia? Quanti tipi di percezione ci sono?

Per cercare di rispondere a queste domande, come hanno fatto gli stessi seguaci dell'Advaita nel corso dei secoli, useremo questo e i paragrafi successivi.

Gli Advaitin ritengono che vera (*satya*) sia un'unica realtà, inalterabile (*akṣara*), infinita (*ananta*): il *brahman* (TaiU II.1.1: "... *satyaṃ jñānam anantaṃ brahma ...*"). Ogni loro moto è teso alla conoscenza (*jñāna*) di Quello (*tat*) e si volge esclusivamente alla realizzazione (*sākṣātkāra/anubhūti*) di quel principio assoluto (*bhūman*). Tuttavia, benché il reame assoluto preveda l'esistenza di un'unica realtà, il mondo empirico, nel quale ogni individuo si trova prima di riconoscere la propria natura, è sottoposto a condizioni ben precise.

Ogni cognizione (*jñāna/dhi/buddhi*) ha in sé tre fattori fondamentali (*tripuṭi*): un conoscitore (*pramātr*), un oggetto da conoscere (*prameya*) e un mezzo valido per acquisire la conoscenza (*pramāṇa*). Ogni cognizione corretta (*pramā*), scaturisce da un processo rigoroso, durante il quale un soggetto conoscitore coglie un ente attraverso una modalità particolare. Lo strumento per giungere alla conoscenza valida (*yathārtha*) di un oggetto si indica col termine *pramāṇa*: "*pramākaraṇaṃ pramāṇam ...*" (VS, DVIVEDĪ, P. N. [ED.] 2000: 22). Il VP propone, altresì, una definizione di *pramā*: "... *pramātvam*

anadhigatābādhitārthaviṣayakajñānatvam”, “La cognizione corretta è quella conoscenza che coglie un oggetto non conosciuto in precedenza e non contraddicibile [successivamente]” (IBID.: 22-23).⁵⁰

Nell'Advaita si accettano sei *pramāṇa*, anche se qui introdurremo la sola percezione diretta (*pratyakṣa*). Secondo la BṛU (III.4.1) solamente il *brahman* è sempre immediatamente presente e direttamente percepibile: “... *yat sākṣād aparokṣāt brahma ...*” La luce del principio illumina l'universo intero tanto che ogni atto cognitivo è l'espressione della pura conoscenza attraverso un modo mentale (*vṛtti*). In questo panorama si distinguono due tipi di conoscenza: la conoscenza pura e perfetta, che è l'assoluto stesso (*svarūpajñāna*) e la conoscenza empirica, mediata dall'atto cognitivo stesso, che si estrinseca attraverso le trasformazioni mentali (*vṛttijñāna*) ed è capace di eliminare solo l'ignoranza relativa a un certo oggetto (PELLEGRINI, 2009: 73-74).⁵¹ Quest'affermazione presta il fianco a un *pūrvapakṣin* che il VP esterna in questo modo (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 46-49):

“... *nanu caitanyam anādi tat katham cakṣurādes tatkarāṇatvena pramāṇatvam iti. ucyate. caitanyasyānāditve 'pi tadabhivyañjakāntaḥkaraṇavṛttir indriyasannikarṣādīnā jāyata iti vṛttiviśiṣṭam caitanyam ādimad ity ucyate jñānāvachchedakatvāc ca vṛttau jñānatvopacārah. tad uktaṁ vivaraṇe 'antaḥkaraṇavṛttau jñānatvopacārād' iti ...*”

“... [Obbiezione:] Però *caitanya* è privo d'origine, allora com'è possibile affermare l'essere mezzi di corretta conoscenza della vista e degli altri [sensi] quando essi ne [= di *caitanya*] sono

⁵⁰ Nella definizione il termine *anadhigata*, “non precedentemente conosciuto”, vuole escludere qualsiasi ente, oggetto di ricordo (*smṛtivyāvṛtta*). Il termine *abādhita*, invece, scansa la definizione dal trascinare nella conoscenza erronea (*bhramajñāna*), la quale è contraddetta. Una delle cause più plausibili per l'esclusione di *smṛti*, da *pramā*, è la sua natura mediata, riprodotta. Infatti, come sostiene anche il TS (ATHALYE, 1988 [1897]: 21-22), la memoria è “*samskāramātrajanyaṁ jñānam*”, “una cognizione nata solo dalle impressioni latenti” e, queste impressioni, sono state accumulate nell'organo interno (*antaḥkaraṇa*) grazie a una precedente esperienza diretta (*pūrvānubhava*), per cui la novità di una conoscenza appare essere un suo aspetto fondamentale (DATTA, D. M., 1997 [1930]: 18-21).

⁵¹ Traduciamo e tradurremo la parola *vṛtti* come “trasformazione mentale” o “trasformazione dell'organo interno”, basandoci sulla definizione del VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 63): “... *tathā taijasam antaḥkaraṇam api cakṣurādidvārā nirgatya ghaṭādiviyadeśam gatvā ghaṭādiviṣayākāreṇa pariṇamate, sa eva pariṇāmo vṛttir ity ucyate ...*” Oltre a ciò, si veda sempre il VP (IBID.: 48-49) che, citando BṛU I.5.3, spiega come la *vṛtti* (= *dhi*) sia una proprietà della mente, ossia dell'organo interno. La natura della *vṛtti* è anche molto cangiante. Nonostante ciò, una volta che un oggetto particolare è divenuto il contenuto della *vṛtti* essa rimarrà forgiata a immagine e somiglianza di quell'oggetto fintanto che non vi sia la percezione di un altro oggetto e, di conseguenza, una nuova *vṛtti* della forma di questo. Nell'Advaita, infatti, si considera che in un momento l'intelletto può essere occupato da uno e soltanto un pensiero. Nel VP (IBID.: 30-31) è scritto: “... *kiṁ ca siddhānte dhārāvāhikabuddhisthale na jñānabhedah, kintu yāvad ghaṭasphuraṇam tāvad ghaṭākārāntaḥkaraṇavṛttir ekaiva, na tu nānā, vṛtteḥ svavirodhivṛtyutpattiparyantaṁ sthāyitvābhyupagamāt ...*”, “... Inoltre, nella [nostra] dottrina non vi è differenza di cognizione nemmeno nel caso della cognizione con continuo flusso di un unico contenuto, bensì finché si ha la rivelazione di un vaso, fino ad allora la modificazione dell'organo interno che ha la forma del vaso è una sola, non di certo molteplice, poiché si accetta la permanenza di un'unica modificazione finché non sorge un'altra modificazione a essa contraria ...” La *dhārāvāhikabuddhi* è quel tipo di cognizione in serie che ha come contenuto un unico oggetto, finché non interviene una cognizione differente a bloccarla, per esempio: “*ayaṁ ghaṭaḥ, ayaṁ ghaṭaḥ, ayaṁ ghaṭaḥ, ...*”

gli strumenti? [Risposta:] Si risponde che sebbene *caitanya* sia privo d'origine, la modificazione dell'organo interno che lo [= *caitanya*] rivela sorge dal contatto sensoriale o quant'altro, pertanto si dice che *caitanya* qualificato dalla modificazione mentale ha un'origine e poiché [la modificazione mentale] è capace di delimitare la conoscenza, allora si fa un uso secondario [del termine] conoscenza riguardo alla modificazione mentale. Questo è stato affermato nel *Vivaraṇa*:⁵² ‘... poiché vi è un uso secondario del termine conoscenza in riferimento alla modificazione dell'organo interno ...’ ...”

Per via della sua natura stessa la conoscenza quale *vṛtti* è estremamente mutevole, in quanto si modella a seconda della miriade di oggetti che coglie (*vastutantra*).⁵³ La conoscenza suprema invece, seppure illimitata, unica, indivisibile e privo d'attributi nel processo cognitivo si riflette in molteplici modalità, così da essere delimitata (*avacchinna*) da varie limitazioni o qualificazioni (*avacchedaka*).

Questo tritico (*tripuṭi*), in termini vedāntici, si esprime così: il *pramāṭr*, diventa *antaḥkaraṇāvacchinnacaitanya*, “*caitanya* delimitato dall'organo interno”, *pramāṇa* è *antaḥkaraṇāvṛtavyavacchinnacaitanya*, “*caitanya* delimitato dal mutamento dell'organo interno”, mentre *viṣayāvacchinnacaitanya*, “*caitanya* delimitato dall'oggetto”, è il *prameya* (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 61-62).

Ma come può *caitanya* essere indicato come *avacchinna*, poi da un semplice aggregato psichico, come l'organo interno?

Innanzitutto, si deve pure ricordare che quando nell'Advaita Vedānta parliamo di *caitanya*, esso può assumere connotati apparentemente limitati solo nel suo dominio *vyāvahārika*, non di certo nella sua costante ed eterna realtà *pāramārthika*. In più, l'Advaita pretende per sé il posto supremo di legittimo interprete delle *Upaniṣad* e se la BṛU (III.4.1)

⁵² Il *Pañcapādikāvivaraṇa* è il testo principale di Prakāśātman (fine X sec.) che iniziò la scuola intestina all'Advaita rivale della Bhāmatīprasthāna iniziata da VM, che prende le mosse dal testo stesso e si viene a titolare *Vivaraṇaprasthāna* e la dottrina più rappresentativa di questa è il *Pratibimbavāda*.

⁵³ Ś, commentando il BS I.1.2 scrive “... *vikalpanās tu puruṣabuddhyapekṣāḥ. na vastuyāthātmyajñānaṃ puruṣabuddhyapekṣam. kiṃ tarhi? vastutantram eva tat. na hi sthāṇāv ekasmin sthāṇur vā puruṣo 'nyo veti tattvajñānaṃ bhavati. tatra puruṣo 'nyo veti mithyajñānaṃ, sthāṇur eveti tattvajñānaṃ, vastutantratvāt. evaṃ bhūtavastuviṣayāṇaṃ prāmānyaṃ vastutantram. tatraivaṃ sati brahmajñānaṃ api vastutantram eva, bhūtavastuviṣayatvāt ...*”, “... Le alternative sono determinate dall'intelletto dell'uomo, mentre la conoscenza secondo verità di un ente non dipende dall'intelletto di un uomo. [Domanda:] [Da] cosa [dipende] dunque? [Risposta:] Quella dipende solo dall'ente. Di certo [l'affermazione] a proposito di un unico tronco ‘Questo è un tronco, una persona o altro?’ non è una conoscenza veritiera. Ivi ‘... è una persona o altro?’ è una conoscenza falsa, mentre ‘Questo è un tronco!’ è una conoscenza valida, poiché coincide con la natura dell'ente stesso. Ugualmente, la validità [della conoscenza] i cui oggetti sono enti già sempre reali (*bhūtavastu* = *siddhavastu* [= *brahman*]) dipende dalla natura dell'ente; a questo proposito, dunque, stando così le cose anche la conoscenza del *brahman* dipende dal principio [conosciuto], poiché ha come contenuto un'entità sempre esistente ...” In un altro contesto (BGŚB ad II.16) Ś si trova a dover inquadrare il reale (*sat*) attraverso una modalità certamente peculiare, ossia definendo la percezione veridica in termini di assenza di mutamenti, cosicché una cognizione che non devia dalla natura del suo contenuto è reale, mentre se devia non lo è. In un simile contesto, nel BSŚB II.1.11 sottolinea che la conoscenza corretta (*samyajjñāna*) un natura unica (*ekarūpā*) poiché dipende dall'oggetto piuttosto che dalla volizione del percettore (BROOKS, 1969: 389).

ruggisce “... *yat sākṣād aparokṣāt brahma...*”, allora la valutazione vedāntica si ricalca su questo perentorio monito della scrittura. Per questo motivo ciò che percepiamo e ogni altra cosa non può che essere il *brahman*, *śuddhacaitanya*. Allora anche l'oggetto percepito, il percettore e il *medium* percettivo devono essere tali. Ma, se fossero solo *caitanya* sarebbero indivisi, non percepibili distintamente, tanto da rendere inspiegabile la percezione diretta. Allora interviene un qualcosa a delimitare, anche se in modo fittizio, l'onnipervadenza e l'indivisibilità di *caitanya*. Questo agente limitante, secondo i casi, è un *avacchedaka*.

La questione è che esistono tre tipi di *avacchedaka*, limitatori o delimitatori, che rendono qualcosa *avacchinna*, limitato o delimitato. Per cui, un *avacchedaka* è ciò che delimita la funzione o il campo d'azione di un ente, rendendolo differente da un altro ente. Si contano tre *avacchedaka*: *viśeṣaṇa*, il qualificante, *upādhi*, la sovrapposizione avventizia e *upalakṣaṇa*, un indicatore, un qualcosa che distingue un ente da un altro ma che non si trova in contatto con l'ente in questione al momento della sua percezione.⁵⁴

La conoscenza che si dice *vṛttijñāna* in quanto cognizione partecipa della natura luminosa della conoscenza stessa e per espletare la sua funzione illuminante ha bisogno di un tramite, ossia l'*antaḥkaraṇa*.⁵⁵ In questo caso, l'*antaḥkaraṇa* è l'*upādhi* di *caitanya*, che lo rende, illusoriamente condizionato (*upahita*) o limitato (*avacchinna*). Si consideri l'esempio

⁵⁴ Sebbene il VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 115-116: “... *viśeṣaṇam ca kāryānvayivyāvartakam. upādhiś ca kāryānvayivyāvartako vartamānaś ca ...*”) dia una spiegazione più semplicistica, anche se sufficiente, il Prof. Pārasanātha Dvivedī e il Prof. Rāma Kīśora Tripāṭhī con cui abbiamo studiato il VP, ci hanno fornito delle definizioni (*lakṣaṇa*) più complesse e convincenti dei tre *avacchedaka*, nonché la seguente derivazione: “*avachināṭti anyebhyo vyāvartayati ity avacchedakāḥ. sa trividhaḥ - viśeṣaṇam upādhir upalakṣaṇam ceti. vidyamānatve sati vidheyānvayitve sati itaravyāvartakam viśeṣaṇam. yathā nīlo ghataḥ. vidyamānatve sati vidheyānvayitve sati itaravyāvartakam upādhiḥ. yathā karṇaśaṣṭkulyavacchinnaṃ nabhaṃ śrotam. avidyamānatve sati vidheyānvayitve sati itaravyāvartakam upalakṣaṇam. yathā kākavanto devadattasya grhāḥ.*”, “Il limitatore divide, separa dagli altri. Esso è di tre generi: il qualificante, la condizione avventizia e l'indicatore. Il qualificante è il [limitatore] che è in grado di distinguere dagli altri [enti] quando [l'ente a cui si applica è] caratterizzato dalla [sua] presenza e dalla [sua] relazione con l'ente, come [per esempio] un vaso blu [= oppure “scuro”]. La condizione avventizia è il [limitatore] che è in grado di distinguere dagli altri [enti] quando [l'ente a cui si applica è] caratterizzato dalla [sua] presenza e dalla [sua] mancanza di relazione con l'ente, come [per esempio] l'udito è l'etere delimitato dal condotto auricolare dell'orecchio. L'indicatore è il [limitatore] che è in grado di distinguere dagli altri [enti] quando [l'ente a cui si applica] non è caratterizzato dalla [sua] presenza e dalla [sua] mancanza di relazione con l'ente, come [per esempio] la casa di Devadatta è quella con un corvo.” Mentre nel primo caso il blu è una qualificazione effettiva del vaso ed è indissolubile dal vaso stesso, tanto che rimarrà finché il vaso rimarrà. Nel caso dell'esempio dell'*upādhi* si dice udito l'etere delimitato dai contorni del condotto auricolare, ma quando questo perimetro sarà eliminato, l'etere ritornerà nella sua forma illimitata e priva di condizionamenti. Infine, il terzo è un esempio in cui il corvo sulla casa di Devadatta è stato presente solo al momento di una prima percezione, ma né aveva qualche relazione duratura e specifica con essa, né costituisce una qualità propria di essa. Una volta volato via non ve ne sarà più traccia. Tuttavia, nel momento in cui qualcuno ha visto per la prima volta la casa di Devadatta e su di essa un corvo appollaiato, si ricorderà di quella per il corvo che aveva visto quell'unica volta, fermo restando il fatto che il corvo potrebbe non rivedersi più. Una sola nota tecnica è che nell'esempio dell'*upalakṣaṇa* si è usata la forma al maschile del termine *grha*, “casa” (solitamente al neutro) e, quando la parola si declina in questo genere possiede solo il plurale (*nityabahuvacana*).

⁵⁵ Rispetto alla natura dell'*antaḥkaraṇa* non è semplice evincere una teoria complessiva in Ś anche se vi troviamo già la quadripartizione delle funzioni (BSŚB II.3.6) o l'uso per esso stesso di quattro differenti nomenclature (BSŚB II.4.6): *manas*, *buddhi*, *vijñāna* o *ahaṃkāra* e *citta*. Si vedano i passi corrispondenti in VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 97-98). Per la discussione relativa a *manas* come *indriya* o meno rimandiamo ancora al VP (IBID.: 55-57), Mayeda (1968-69: 225-228), Bilimoria (1980: 36-37), D. M. Datta (1998 [1930]: 40-61) e B. Gupta (1995 [1991]: 154-156).

dell'etere. L'etere contenuto in un vaso A, non è differente dall'etere contenuto in un vaso B, perché entrambi sono pervasivi e unici, tuttavia a causa della diversità dei due vasi, dei due limitatori (*upādhi*), anche un ente illimitato come l'etere, diviene limitato (*upādheya*) e appare molteplice, diversificato e provvisto di parti. Insomma, è a causa dell'*upādhi* che l'*upādheya* appare diviso e confinato.

In questo panorama, spesso in polemica con altri *darśana* e in modo particolare col Nyāya, l'Advaita Vedānta presenta vari tipi e suddivisioni di percezione diretta.

Prima di considerare la percezione mediante le lenti del VP, sarà opportuno proporre una digressione su *pratyakṣa* nell'Advaita in generale.

I maestri Advaitin antichi non si curarono dell'aspetto empirico della conoscenza (*vṛttijñāna*), ma rimasero arroccati esclusivamente nella roccaforte non duale della metafisica, con l'unico cruccio di stabilire l'illusorietà del mondo e la realizzazione dell'identità col supremo. Secondo S. N. Dasgupta (1991 [1922], VOL. 2: 105-106) Prakāśātman fu il primo a spiegare il processo percettivo in termini vedāntici. In seguito, grande precisione e completezza fu raggiunta da MS e Dharmarāja.

Ś, pur non occupandosi direttamente del cosiddetto *pramāṇasāstra*, accetta che la conoscenza empirica sorga dai mezzi di conoscenza e, come abbiamo anticipato qui sopra, dipende dalla natura dell'oggetto sensibile (*vastutantra*) e non da un capriccio dell'uomo (*puruṣatantra*) e da una particolare ingiunzione (*codanātantra*) (BSŚB I.1.2, I.1.4). Egli riconosce inoltre il senso dei mezzi di conoscenza, sostenendo che ogni cosa (*sarvaṇadārtha*) è stabilita (*siddhi*) attraverso la testimonianza autorevole (*śabda*), l'inferenza (*anumiti*) e altri mezzi di conoscenza (UpS II.18.133).⁵⁶ Il Sé è invece di per Sé stabilito per sua propria natura (*svapramāṇaka*, *svataḥsiddha*), per cui non dipende da alcun mezzo di conoscenza, relegato al dominio dell'ignoranza (*avidyāvātviṣaya*, *adhyāśabhāṣya* ad BSŚB I.1.1). Cionondimeno i *pramāṇa* sono utilizzati al fine di saperne di più sulla natura di *ātman* (US II.18.134) e anche degli enti differenti da *ātman* (*anātman*, US I.2.93), anche se egli non si dà pena allo scopo di proporre una definizione (MAYEDA, 1968-1969: 221-223).

Giungendo poi alla visione di Dharmarāja, questi al fine di mostrare un più accurato e completo processo percettivo, fornisce un criterio (*prayojaka*), una caratteristica di definizione (*tantra*), che non è, come vogliono i Naiyāyika, il contatto dei sensi con i loro

⁵⁶ Ś in alcuni passaggi del BSŚB (I.3.8, III.2.24, IV.4.20) accetta la percezione diretta e l'inferenza come mezzi di conoscenza, anche se lì esse sembrano avere un significato considerevolmente differente, cioè rappresentano rispettivamente la *śruti* e la *smṛti*. Prakāśātman invece ne usa quattro principali: *pratyakṣa*, *anumāna*, *arthāpatti* e *śabda*. Solo MS e poi Dharmarāja ne indicheranno chiaramente sei. In Ś non si comprende con precisione quanti e quali siano i mezzi di conoscenza, anche se se ne contano come certi tre: *pratyakṣa*, *anumāna* e *śabda* (MAYEDA, 1968-69: 223-224).

oggetti,⁵⁷ bensì la non differenza, l'identità (*abheda*) tra vari tipi e gradi di *caitanya* condizionato.⁵⁸ Per essere precisi, il processo del VP possiede due distinte fasi o criteri di percezione, cioè la determinazione del carattere percettivo tanto della cognizione stessa (*jñānagatapratyakṣatva*), quanto dell'oggetto (*viṣayagatapratyakṣatva*) (BILIMORIA, 1980: 35-36).

La percepibilità della cognizione (*jñānagatapratyakṣatva*) ha come criterio fondamentale (*prayojaka*) l'unione (*abheda*) di questi tre modi di *caitanya*.⁵⁹ La modificazione dell'organo interno esce attraverso i canali dei sensi e si congiunge all'oggetto, lo pervade e mutandosi nella forma di quello (*viṣayādyākārapariṇama*), elimina la patina di ignoranza che lo avvolgeva (*āvaraṇabhamaṅga*).⁶⁰ In questo processo, l'organo interno non può disgiungersi

⁵⁷ La complessa teoria della percezione Naiyāyika, riassunta dal TS (ATHALYE, 1988 [1897]: 29-34) si fonda su due definizioni. La prima è quella più conosciuta è: "... *indriyārthasamṅnikarṣajanyaṃ jñānaṃ pratyakṣam ...*", "... La percezione diretta è quella conoscenza che sorge dal contatto dei sensi con gli oggetti ..." Questa definizione però esclude (*avyāpta*) l'eterna percezione di Īśvara e degli *yogin* realizzati che, al fine di conoscere ogni cosa perfettamente e simultaneamente, non hanno alcun bisogno di strumenti percettivi quali le facoltà sensoriali. La seconda definizione, proposta nella *Tattvacintāmaṇi* da Gaṅgeśopādhyāya, è comune anche a essi (*īśvarapratyakṣasādhāraṇa*): "... *jñānākaraṇakaṃ jñānaṃ pratyakṣam*", "la percezione diretta è quella conoscenza che non ha un'altra conoscenza come strumento ..." Questa definizione indica che ogni altra cognizione sorta dagli tre *pramāṇa* differenti dal *pratyakṣa* ha bisogno di una base, di uno strumento su cui fondarsi che è proprio la percezione diretta. Evidentemente, per esistere, la percezione diretta non può avere bisogno della percezione diretta (TS/NB, IBID.: 30-31). I Naiyāyika, comunque, partendo da NySBV di Udyotakara svilupparono la prima teoria mostrando sei differenti tipi di contatto sensoriale: *saṃyoga*, *saṃyuktasamavāya*, *saṃyuktasamavetasamavāya*, *samavāya*, *samavetasamavāya* e *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva*.

⁵⁸ VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 101): "... *na nīndriyajanyatvaṃ pratyakṣatve tantraṃ dūṣitatvāt. kintu yogyavarṭtamānaviśayakatve sati pramāṇacaitanyasya viṣayacaitanyābhinnatvam ity uktam ...*"

⁵⁹ Il termine *prayojaka* indica il criterio, ossia le condizioni o le circostanze entro le quali può avvenire qualcosa. Nell'Advaita sia la conoscenza nel senso di modificazione mentale, cioè *antaḥkaraṇavṛttyavacchinnacaitanya*, sia l'oggetto (*viśaya*), sono percepibili. La prima percezione avviene quando semplicemente diciamo "Questo è un vaso" (*ayaṃ ghaṭaḥ*), in quanto questa conoscenza stessa viene percepita. Ma anche il contenuto di questa cognizione, ossia il vaso è anch'esso percepito. Il nocciolo della discussione si svolge attorno alla diatriba con i Naiyāyika rispetto a *vyavasāya*, la prima percezione o impressione che si ha di un oggetto "*ayaṃ ghaṭaḥ*" e la successiva cognizione che si ha di conoscere quell'oggetto (*anuvyavasāya*): "*ghaṭam ahaṃ jānāmi*" (si veda la nota 99 del capitolo II). Per gli Advaitin questo non si può sostenere, in quanto la conoscenza (*caitanya*) onnipervasiva, che si trova simultaneamente nell'oggetto, nell'*antaḥkaraṇa* e nella *vṛtti*, percepisce ogni cosa per prima. In verità in *caitanya* non esiste alcun tipo di differenziazione (*bheda*), suddivisione o parte (*avayava*), però, quando si sovrappongono degli *upādhi* esso diviene tripartito, come qui sopra descritto. Quando però avviene l'unificazione (*abheda*) tra *pramāṇacaitanya* e *viṣayacaitanya* in quel momento si ha la percezione anche della cognizione (*jñānapratyakṣa*). In questo momento si conosce non solo l'oggetto ma anche di conoscere l'oggetto (*jñāto ghaṭaḥ*, *ghaṭam ahaṃ jānāmi*, *ghaṭajñānavān ahaṃ*). Comunque, la definizione del testo è la seguente (VP, DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 101): "... *yogyavartamānaviśayatve sati pramāṇacaitanyasya viṣayacaitanyābhinnatvam ...*" e il suggestivo esempio che si dà della situazione recita così (IBID.: 63): "... *tatra yathā taḍāgodakam chidrān nirgatya kulyātmanā kedārān praviśya tadvad eva catuṣkoṇādyākāraṃ bhavati, tathā taijasam antaḥkaraṇam api cakṣurādidvārā nirgatya ghaṭādiviśayadeśam gatvā ghaṭādiviśayākāreṇa pariṇamate, sa eva pariṇāmo vṛttir ity ucyate ...*", "... A questo proposito è come l'acqua di un bacino dopo essere uscita da un'apertura ed essendo penetrata attraverso i canali di irrigazione nei campi assume un aspetto quadrangolare [= congruente alla forma dei campi stessi], allo stesso modo anche il luminoso organo interno, essendo fuoriuscito attraverso i canali della vista e degli altri [sensi] ed essendo giunto al luogo dell'oggetto, [che può essere] un vaso o quant'altro si tramuta nella forma dell'oggetto, cioè del vaso o altro ancora. Quella modificazione si dice *vṛtti* ..."

⁶⁰ Mentre nella nota 51 è stata presentata la natura della *vṛtti*, qui si fa riferimento alla funzione della *vṛtti*. L'eliminazione della copertura d'ignoranza che avvolgeva l'oggetto da parte della modificazione dell'organo mentale è appunto il motivo del postulare la *vṛtti* da parte della scuola Advaita interna al Pratibimbavāda, conosciuta come *ekajīvavāda*, per cui l'anima individuale è "*caitanya* condizionato [= limitato] dall'ignoranza": "... *sā cāntaḥkaraṇavṛttir āvaraṇābhībhavārthety ekam matam. tathā hi avidyopahitacaitanyasya jīvastvapakṣe ...*" L'altro punto di vista mantiene che la *vṛtti* serve a fine di stabilire una connessione tra il *pramāṇ* e il *prameya* e questa causa, perorata da un altro punto di vista Advaitin non meglio specificato, prevede la definizione del *jīva* come "l'anima individuale illimitata è

dalla sua modalità, per cui, già all'uscita, *vr̥t̥tyavacchinnacaitanya* e *antaḥkaraṇāvacchinnacaitanya* sono una sola cosa. Poi, quando queste due si congiungono a “caitanya qualificato dall'oggetto” (*prameyacaitanya*), si ha la percezione (MAYEDA, 1968-1969: 228-229; BILIMORIA, 1980: 38-39).

Completiamo brevemente questa carrellata sulla percezione saltando a piedi pari il complesso discorso sulla validità (*prāmāṇya*) intrinseca (*svataḥ*) o estrinseca (*parataḥ*) della conoscenza, ma proseguendo sul medesimo solco tracciato dal VP che adatta, a nostro avviso fedelmente, un complesso percorso di adattamento della dialettica alle dottrine vedāntiche.

Qualche riga più su abbiamo accennato al secondo genere di percepibilità menzionato nel VP, la percepibilità relativa all'oggetto *viṣayagatapratyakṣatva*. Il VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 85-86), fedele alla questione principale della unicità e indivisibilità di *caitanya*, presenta in questi termini la definizione di *viṣayagatapratyakṣatva*: “... *ghaṭāder viṣayasya pratyakṣatvaṃ pramātrabhinnatvam ...*”, “... La percepibilità dell'oggetto, quale il vaso o altri ancora è la non differenza dal percettore ...” quando per non differenza dal percettore è anch'essa intesa in senso tecnicamente e squisitamente vedāntico:

“... *pramātrabhedo nāma na tāvad aikyaṃ kintu pramāṭṛsattātīktasattākarvābhāvaḥ. tathā ca ghaṭādeḥ svāvacchinnacaitanyādhyastatayā viṣayacaitanyasattaiva ghaṭādisattā adhiṣṭhānasattātiriktatāyā āropitasattāyā anaṃgīkārāt. viṣayacaitanyaṃ ca pūrvoktaprakāreṇa pramāṭṛcaitanyaṃ eveti pramāṭṛcaitanyaiva ghaṭādyadhiṣṭhānatayā pramāṭṛsattaiva ghaṭādisattā nānyeti siddhaṃ ghaṭāder aparokṣatvam ...*”

“... La non differenza dal percettore non è l'unità con esso bensì la mancanza del possesso di un'esistenza differente dall'esistenza del percettore. Così, siccome il vaso e altri oggetti sono sovrapposti su *caitanya* delimitato da essi stessi, invero l'esistenza della consapevolezza dell'oggetto è l'esistenza dei vasi o quant'altro, poiché non è accettata l'esistenza dell'esistenza dell'oggetto sovrapposto indipendente dal proprio fondamento ...”

In questo caso sembra quasi di leggere un'affermazione Vijñānavādin, ove l'esistenza dell'ente percepito dipende unicamente dal percettore interno, il riflesso di *caitanya*

caitanya avente come sovrapposizione limitante l'ignoranza”: “... *saṃbandhārthā vr̥ttir ity apara matam. tatrāvidyopādḥiko 'paricchinno jīvaḥ ...*” (VP, DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 416-418).

sull'organo interno (*cidābhāsa*).⁶¹ Nonostante, però, la somiglianza con il punto di vista Yogācāra, si staglia comunque una differenza sostanziale. La natura realmente empirica degli oggetti esteriori non viene negata, bensì si afferma con decisione che allo scopo di cogliere un oggetto è fondamentale la presenza attenta e vigile del soggetto conoscitore, pena la mancata percezione. È osservato anche nella vita di tutti i giorni che se qualcuno ha i propri pensieri altrove non si rende conto di quanto gli accade di fronte. Ma il VP, oltre a quest'atteggiamento che potremmo definire psicologico, pone un effettivo precetto dottrinale. Ogni cosa, sia essa manifestazione fisica, psichica o causale è sovrapposta sul Sé e non è assolutamente accettabile l'esistenza indipendente dal suo sostrato, dal suo fondamento (*adhiṣṭhāna*)⁶² di un ente sovrapposto.

Prima di passare ad altro argomento, vorremmo anche menzionare anche qualche altro genere di percezione nominata dagli Advaitin.⁶³

Dharmarāja riconosce (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 98-100), come i Naiyāyika,⁶⁴ altri due tipi di percezione, quella indeterminata (*nirvikalpaka*) e quella determinata (*savikalpaka*).

⁶¹ Un altro concetto importante, che solamente menzioniamo è quello concernente *ābhāsa* “riflesso, falsa apparenza”, di cui i termini *pratibimba* (US II.5.4), *praticchāyā* (BrṚŚB IV.3.7), *chāyā* (US II.12.6, II.14.33) rappresentano dei sinonimi. Quando il riflesso dell'auto-luminoso Sé (*caitanyapratibimba*, US II.5.4) pervade l'intelletto che, per sua natura, è inerte ma dotato di capacità d'azione, allora *buddhi*, per via di quel riflesso, appare falsamente (*ābhāsa*) come il conoscitore dotato di consapevolezza (*bodha*). A questo punto l'intelletto, illuminato dal Sé, è in grado di percepire gli oggetti esterni (US II.18.155, 157). Nonostante ciò, come il volto riflesso da uno specchio è differente dal volto stesso, così il Sé è differente dal suo riflesso sullo specchio limpido dell'intelletto (US II.18.32-33, 40-46, 87) (MAYEDA, 1968-69: 232-233). Nel VP il termine *cidābhāsa*, ossia ancora il riflesso di *brahmacaityana* sull'organo interno, sembra anche congruente con la *vṛtti*. Esso, infatti, fuoriesce insieme all'*antaḥkaraṇa* e si modella trasformandosi una volta venuto a contatto con il dato percettivo, identificandosi con esso (BILIMORIA, 1980: 38). Si veda anche la lunga e dettagliata trattazione di S. Timalina (2006: 69-101) e l'articolo di A. O. Fort su questo stesso concetto nella PD (2000: 497-510).

⁶² Nel contesto della discussione dell'*adhyāsa*, Sarvajñātman nel suo Saśā (I.31-36) si trova a dover rispondere a un'obiezione relativa alla mutua sovrapposizione (*itaretarādhyāsa*) del mondo fenomenico e del Sé (I.31 e III.239). Se, dunque, ogni cosa che sia sovrapposta è successivamente negata, come avviene nel caso dell'argento sovrapposto all'elemento “*idam*” (questo) della madreperla, allora se l'*ātman* e l'esistenza fenomenica sono mutualmente sovrapposti, ne segue che saranno entrambi negati e quindi si avrà solo il vuoto. Sarvajñātman ovvia a questa difficoltà distinguendo tra *adhiṣṭhāna* e *ādḥāra*. L'elemento presentato in relazione all'oggetto sovrapposto è detto *ādḥāra*, mentre l'elemento di cui si ha una percezione erronea, la quale conduce alla presentazione di un altro ente rispetto a quello che ci sta di fronte, è detto *adhiṣṭhāna*. L'*ādḥāra* è dunque, nella percezione erronea dell'argento sulla madreperla “*idam rajatam*” (“questo è argento”), il “questo” (*idam*) connesso con l'argento illusorio, mentre l'*adhiṣṭhāna* è la vera madreperla la cui conoscenza pone fine all'allucinazione ma che non appare mai in essa. Difatti, fintanto che percepiamo l'argento illusorio non si può cogliere la madreperla, poiché la percezione di essa cancella l'argento. L'*ādḥāra* funge dunque da nesso tra l'argento falso e la madreperla vera, per cui l'oggetto dell'ignoranza specifica relativa alla madreperla è identico alla base reale dell'illusione (GUPTA, 1995 [1991]: 128-129).

⁶³ Ricordiamo, succintamente, anche la suddivisione del VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 146-151) in conoscenze percettive risultanti dal contatto sensoriale (*indriyajanya*) e quelle scaturite senza il contatto dei sensi (*indriyājanya*), come la percezione di piacere, dolore o quant'altro (*sukhādiratyakṣa*), corrispondenti rispettivamente alla percezione esterna (*bāhyapratyakṣa*) e interna (*āntarapratyakṣa*) o mentale (*mānasapratyakṣa*) del Nyāya (MAYEDA, 1968-69: 229).

⁶⁴ Anche i seguaci del Nyāya accettano questa suddivisione della percezione diretta (ATHALYE, 1988 [1897]: 29-31): “... *indriyārthasamnikarṣajanyaṃ jñānaṃ pratyakṣam. taddvidham nirvikalpakaṃ savikalpakaṃ ceti. tatra viśprakāraṇaṃ jñānaṃ nirvikalpakaṃ yathedaṃ kiṃcit. saprakāraṇaṃ jñānaṃ savikalpakaṃ yathā dītho 'yaṃ, brāhmaṇo 'yaṃ śyāmo 'yam iti ...*”, “... La percezione diretta è quella conoscenza sorta dal contatto dei sensi con i loro oggetti. Quella è di due tipi: indeterminata e determinata. Tra questi due la conoscenza indeterminata è priva di qualificazione, come [per esempio] ‘Questo è qualcosa ...’; la conoscenza determinata è invece provvista di una qualificazione, come [per

Quest'ultima è un tipo di conoscenza capace di veicolare la particolare relazione tra qualificato (*viśeṣaṇa*) e qualificante (*viśeṣya*) ed è dunque: “*vaiśiṣṭhyāvagāhi jñānam*”, come “Io percepisco il vaso” (*ghaṭam ahaṃ jñāmi*); la percezione diretta indeterminata è invece priva della capacità di veicolare la relazione (*saṃsarga*) tra *viśeṣaṇa* e *viśeṣya* (*saṃsargānavagāhi jñānam*), come accade nell'esempio del riconoscimento (*pratyabhijñā*): “Questo è quel Devadatta!” (*so 'yaṃ devadattaḥ*).⁶⁵

L'ultimo genere di percezione diretta peculiare del VP (DVIVEDĪ, P. N., 2000: 114-115, 129-133) è l'ulteriore duplice suddivisione in percezione dovuta al *jīvasākṣin* e la percezione dovuta all'*īśvarasākṣin* (CHATTERJEE – DRAVID, 1979: 28-29; FORT, 1984: 285-286), che però non si riscontra nei lavori di Ś.

Il testo, prima di analizzare cosa siano quei due tipi di *pratyakṣa* definisce i due concetti ai quali è legata la percezione diretta in questo senso. Tanto il *jīva*, quanto *īśvara*, sono entrambi forme di *caitanya*, anche se sono qualificate (*avacchinna/viśiṣṭha*) in modo differente. D'altra parte il testimone, l'eterno e immobile osservatore (*sākṣin*) associato a ognuno dei due è, a seconda della circostanza, condizionato (*upahita*) in modo differente.

La definizione che si fornisce del *jīva* è “*jīvo nāmāntaḥkaraṇāvachchinnacaitanyam*”, “... l'anima individuale è *caitanya* delimitato dall'organo interno ...”, mentre il suo testimone è “... *tatsākṣi tv antaḥkaraṇopahitacaitanyam* ...”, “... il suo testimone, invece, è la *caitanya* condizionato dall'organo interno ...” La partita si gioca sulla differenza tra qualificazione o attributo (*viśeṣaṇa*) e condizione limitante avventizia (*upādhi*) nei termini che abbiamo

esempio] ‘Questo è Dittha [= nome proprio], questo è un *brāhmaṇa*, questo è scuro.’ ...” Mentre nel Nyāya l'accento rispetto ai due tipi di percezione è posto alla cognizione del *prakāra* ossia del modo qualificante proprio dell'oggetto sensibile; nell'Advaita si pone l'accento sul rapporto (*vaiśiṣṭhya = saṃbandha*) tra la qualificazione e l'ente che ne è qualificato. In ogni modo, le prospettive sono molto simili. La *Nyāyabodhinī* al TS (TS/NB, IBID.: 31) aggiunge che la percezione determinata è dunque una conoscenza priva di modalità qualificante (*prakāratā*) che è diversa, per cui un quarto tipo di contenuto (*catuṛthī vaśayatā*), dai tre modelli contenutistici proposti dal Nyāya per predicare una conoscenza qualificata: giudizio espresso sulla base del qualificante (*prakāratāniṣṭhaviśayatā*), giudizio espresso sulla base del qualificato (*viśeṣyatāniṣṭhaviśayatā*) e giudizio espresso sulla base del rapporto tra i due (*saṃsargatāniṣṭhaviśayatā*). La percezione indeterminata è priva di tutti e tre i canoni. Oltre a questa suddivisione, il Nyāya accetta anche un'altra divisione in percezione diretta ordinaria (*laukika*) e straordinaria (*alaukika*). Il primo caso è appunto quello dei sei tipi di percezione sopra (n. 57) menzionati, mentre il secondo caso comprende tre generi di percezione, criticati e non condivisi dagli Advaitin, fatta eccezione per l'ultimo. Abbiamo dunque, nel commento alla *Kārikāvalī* intitolato *Nyāyasiddhāntamuktāvalī* (ad I.63-65), la *sāmānyalakṣaṇasannikarṣa, jñānalakṣaṇapratyāsatti* e *yogajasannikarṣa* (MATILAL, 1961: 286-292). Si veda qui sotto la nota n. 181.

⁶⁵ L'esempio addotto da Dharmarāja è unico nella storia dell'Advaita Vedānta, in quanto secondo lui anche la conoscenza sorta da un riconoscimento è del tutto percettiva nel suo carattere, per cui anche il riconoscimento della propria natura, ossia quella conoscenza sorta dall'ascolto (*śravaṇa*) e dalla comprensione profondo del *mahāvākya* “*tat tvam asi*” (ChU VI.8.7 e ss.) è di natura percettiva. Secondo alcuni maestri Advaita se questo punto di vista dovesse affermarsi si incorrerebbe in un grosso errore, poiché la conoscenza si avrebbe direttamente con l'audizione del *mahāvākya* sicché la riflessione su di esso (*manana*) e la costante meditazione sul suo significato (*nidhidhyāsana*) predicate dalla *śruti* (BṛU II.4.5, IV.5.6) sfocerebbero nell'inutilità (*vaiyarthyaṭṭi*), conclusione intollerabile per gli Advaitin, ortodossi interpreti del *jñānakāṇḍa*.

accennato qui sopra (nota 54) e se l'organo interno costituisce il *viśeṣaṇa* o l'*upādhi* dell'anima individuale (“*antaḥkaraṇasya viśeṣaṇasyopādhivābhyām anayor bhedaḥ ...*”).

L'organo interno è, per sua natura, inerte (*jaḍa*) e privo di consapevolezza propria (*acetana*). Quand'anche sembri possederla, gli viene dal riflesso della luce di *ātman*. Per questo motivo la relazione tra *caitanya* e *antaḥkaraṇa* è solamente che quest'ultimo in qualche modo qualifica *caitanya*, limitandolo tanto da renderlo *jīva*. Di contro, quando si parla dell'anima individuale conscia di qualcosa, si sta predicando il Sé attraverso l'ente di cui esso è testimone. In definitiva questo contenuto è oggetto di *caitanya* stesso e non dell'organo interno che è fattore differenziante del Sé, pertanto *ātman* come testimone si definisce attraverso un *upādhi*, una condizione accidentale e avventizia piuttosto che una caratteristica permanente come potrebbe essere una qualificazione (*viśeṣaṇa*) (POTTER, 1988: 111).⁶⁶

Il *jīva*, appunto, non è altri che *caitanya*, anche se profondamente legato all'organo interno che ne costituisce un attributo qualificante. Il testimone, d'altro canto, è essenzialmente l'immutabile spettatore di tutti i cambiamenti di ogni singolo *jīva*. Se non si ammettesse che ogni *jīvasākṣin* è osservatore solo di un singolo *jīva*, si dovrebbe accettare la scomoda posizione per cui ciò che è percepito da un persona viene riconosciuto o ricordato anche da un'altra.⁶⁷ Il *sākṣin* è l'elemento puro di ogni cognizione, conosce ogni cosa e assiste a ogni evento, è auto-luminoso. L'anima individuale è, per via della sua caratteristica qualificazione, analoga a un oggetto percepibile, ossia può essere il contenuto di una cognizione di quello stesso *sākṣin*. Un grande studioso e *paṇḍita* del passato, il Prof. Hiriyanna (1993 [1932]: 343-344) ha scritto che mentre il *jīva* è *caitanya* come immanente all'*antaḥkaraṇa*, il *sākṣin* è *caitanya* come trascendente lo stesso. Infatti, il *jīva* agisce e quindi è soggetto a trasformazioni e cambiamenti, dei quali non può essere conscio per cui non può esserne l'osservatore. In definitiva, il senso per cui si dice che l'*antaḥkaraṇa* è un attributo qualificante dell'anima individuale è perché questo entra a farne parte sostanziale, vale a dire che finché c'è l'*antaḥkaraṇa* c'è il *jīva*. D'altro canto l'associazione del *jīvasākṣin* con l'organo interno è solo al fine di differenziare il *sākṣin* di una particolare

⁶⁶ Un'annotazione utile a comprendere la natura della distinzione in esame è proposta da Pārasanātha Dvivedī nella sua edizione del VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 114 n. 1). Egli scrive che la distinzione (*bheda*) tra *jīva* e *jīvasākṣin* è come quella che si ha quando una stessa persona è sia cuoco (*pācaka* = *viśeṣaṇa*) sia lettore (*pāṭhaka* = *upādhi*). Non vi è distinzione nella persona (*vyaktibheda*), bensì la distinzione si ha solamente nelle due differenti mansioni o caratteristiche, *pācakatva* e *pāṭhakatva*. Allo stesso modo vi è un unico organo interno che può essere un *viśeṣaṇa* sia un *upādhi*, cosicché non vi è differenza effettiva tra il *jīva* e il *jīvasākṣin* ma solo tra le due proprietà che li caratterizzano ossia *jīvatva* (= *viśeṣaṇa*) e *sākṣitva* (= *upādhi*).

⁶⁷ Nel VP queste posizioni sono espresse mediante queste parole: “... *prakṛte cāntaḥkaraṇasya jaḍatayā viśayabhāsakatvāyogena viśayabhāsakacaitanyopādhitvam. ayaṃ ca jīvasākṣī pratyātmaṃ nānā, ekatve caitrasyāvagate maitrasyāpy anusamdhānaprasaṃgaḥ ...*”

individualità rispetto a un'altra e non entra nella costituzione né essenziale né sostanziale del *sākṣin* (GUPTA, B., 1995 [1991]: 70-71, 237-240).

Abbiamo l'altra parte della distinzione, ossia *īśvara* e *īśvarasākṣin* (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 117, 131):

“... *īśvarasākṣī tu māyopahitaṃ caitanyam. tac caikaṃ tadupādhibhūtamāyāyā ekatvāt ...*⁶⁸ *tac cānādi tadupādher māyāyā anāditvāt. māyāvacchinnaṃ caitanyaṃ parameśvaraḥ. māyāyā viśeṣaṇatve īśvaratvam upādhitve sākṣitvam itīśvaratvasākṣitvayor bhedaḥ, na tu dharminor īśvarasākṣinor bhedaḥ ...*”

“... Il testimone del Signore è *caitanya* condizionato dalla *māyā*; quella [consapevolezza] è una, poiché una è la *māyā* che ne costituisce la condizione avventizia ... Quella è altresì senza origine, poiché senza origine è la *māyā* che ne costituisce la condizione avventizia.⁶⁹ Il supremo signore è *caitanya* limitato dalla *māyā*. Quando la *māyā* si presenta come un qualificazione allora si ha la proprietà di essere Signore (*īśvaratva*), mentre quando si presenta come condizione avventizia si ha la proprietà di essere testimone (*sākṣitva*), per cui la differenza è tra l' *īśvaratva* e *sākṣitva*, mentre non vi è differenza tra i possessori di queste proprietà (*dharmin*) ossia il Signore e il testimone ...”

In questo passaggio vediamo riproposta la stessa distinzione tra *viśeṣaṇa* e *upādhi*, ovvero in un caso *māyā* è un attributo qualificante del Signore mentre nell'altro caso è solo una condizione avventizia e transeunte. Non vi è differenza sostanziale tra i due principi (*dharmin*), bensì la differenza effettiva è solo tra le proprietà che li separano (*dharma*), cioè *īśvaratva* e *sākṣitva*. Una cosa da aggiungere è che mentre l'anima individuale attinge lo stato di testimone una volta realizzata la sua natura pura, dissipando ogni tenebra dell'ignoranza, il Signore è invece eternamente libero (GUPTA, B., 1995 [1991]: 70-71, 240-243).

Ora, vista la distinzione tra *jīva* e *jīvasākṣin* e *īśvara* e *īśvarasākṣin*, il testo afferma la differenza dei due generi di conoscenza percezione diretta (*pratyakṣajñānadvaividhyam*)

⁶⁸ Il testo del VP chiarisce che *māyā*, il potere manifestante e illusorio che *Īśvara* controlla è uno e uno solo, a dispetto di apparenti contraddizioni con la *śruti* (BṛU II.5.19): “... *indro māyābhiḥ pururūpa īyate ...*” ove la desinenza di strumentale plurale attaccata alla parola *māyā* definisce solamente una molteplicità di potenze di *māyā* e il suo essere caratterizzata dalle tendenze intrinseche di *sattva*, *rajas* e *tamas*. Infatti, varie solo i passaggi scritturali che predicano l'unicità di *māyā*: ŚvU IV.1, IV.5, *Viṣṇu Purāna* V.17.15.

⁶⁹ Nell'Advaita Vedānta sono riconosciute sei principi senza origine (*anādi*): “*jīva īśo viśuddhā cit tathā jīveśayor bhidā/ avidyā taccitayor yogāḥ ṣaḍ asmākam anādayaḥ//*”, “L'anima individuale, il signore, la pura conoscenza e la differenza tra il signore e l'anima individuale, l'ignoranza e l'unione tra essa e la conoscenza. Questi sono i nostri [= degli Advaitin] sei principi senza origine.” Il verso lo abbiamo trovato citato nel primo volume (Ed. 2000, p. 82) del commento *Bālābodhinī* di Yogendranath Bagchi all'*Advaitasiddhi* (AS) di MS, anche se è molto noto e menzionato tra i *paṇḍita*.

dipendenti dal duplice genere di *sākṣin* (*sākṣidvaividhyena*). Tutto ciò, però, sembra ricondurci a una ripetizione della prima distinzione ossia *jñānagatapratyakṣatva* e *viṣayagatapratyakṣatva*, in quanto il VP scrive (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 133):

“... partyakṣatvaṃ ca jñeyagataṃ jñaptigataṃ ca nirūpitam. tatra jñaptigatapratyakṣatvasya sāmānyalakṣaṇaṃ citava eva ... tattadviṣayāṃśe partyakṣatvaṃ pūrvoktam ...”

“... La percepibilità è stata descritta come relativa all’oggetto di conoscenza e come relativa alla cognizione. Tra queste la definizione generale della percepibilità relativa alla cognizione è l’essere *caitanya* stesso ... mentre la percepibilità relativa a una parte di questo o quell’oggetto è stata precedentemente espressa ...”

L’unica sottigliezza differenziante è che qui la percepibilità relativa alla cognizione è considerata conoscenza stessa, *cittva*, come sinonimo di *caitanya*, ossia, se volgiamo la stessa natura veggente del testimone. Tutto ciò ci riporta all’inizio della discussione, con l’epitome della BṛU (III.4.1) “... yat sākṣād aparokṣāt brahma...”, che costringe Dharmarāja ad affermare che nell’Advaita Vedānta l’unica e vera conoscenza mediante percezione diretta non è altri che *caitanya*: “... pratyakṣapramā tv atra caitanyam eva ...” (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 45).

Una breve parentesi che ci connette ai prossimi paragrafi riguarda gli enti conosciuti come *kevalasākṣibhāsyā* o *kevalasākṣivedyā*,⁷⁰ ossia quelle entità che si colgono senza l’ausilio delle facoltà sensoriali, ma solo tramite una percezione interna, proprio grazie al testimone.

La funzione osservatrice del *sākṣin* non ovvia alla necessità di postulare una modificazione dell’organo interno. Essere un oggetto del *sākṣin* indica l’essere conosciuto senza il bisogno dell’intervento di un *pramāṇa*, ma non necessariamente di essere conosciuto senza una *vṛtti* dell’*antaḥkaraṇa*.⁷¹ Comunque anche tra le *vṛtti* se ne contano di due tipi. Una dell’organo interno e l’altra dell’ignoranza (*avidyāvṛtti*). La prima è appunto l’elemento dell’individualità che, oltre a quanto abbiamo già detto, si presenta in forma di io. La seconda invece è quella responsabile della cognizione dell’argento (*rajata*) sulla madreperla (*śukti*), ove in realtà esso non è presente. L’argento illusorio è sovrapposto (*adhyasta*) su *viṣayacaitanya* che, essendo essenzialmente identico a *sākṣicaitanya*, determina

⁷⁰ Probabilmente, la prima definizione (*lakṣaṇa*) applicabile a questi concetti va ricondotta al commento al PPV: “... sākṣivedyatayā, manomātragamyatayā vā ’parokṣa ity arthaḥ ...”, “... è direttamente percepibile perché conoscibile mediante il testimone oppure poiché è conoscibile solo attraverso la mente. Questo è il senso ...” Si veda Padmapādācārya (ŚĀSTRĪ, SUBRAHMAṆYA, 1992: 243).

⁷¹ Riassumiamo qui sopra in poche battute queste righe del VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 90-91): “... eva cāntaḥkaraṇataddharmādīnām kevalasākṣivedyatve ’pi tattadākāravṛtṭyabhupagamēnokalakṣaṇasya tatrāpi sattvāt nāvyaṅṅti. na cāntaḥkaraṇataddharmādīnām vṛttiviṣayatvābhyupagame kevalasākṣivedyatvābhyupagamavirodha iti vācyam, na hi vṛttim vinā sākṣiviṣayatvaṃ kevalasākṣivedyatvaṃ kintv indriyānumānādīpramāṇavyāpāram antareṇa sākṣiviṣayatvaṃ ...”

che l'argento illusorio sia nello stesso tempo sovrapposto anche a quest'ultimo. Tale è il motivo per cui gli Advaitin sostengono che l'oggetto di una percezione erronea, come l'argento o il serpente sulla fune, è rivelato esclusivamente dal testimone (*kevalasākṣibhāsyā*). Lo stesso vale per altre cose, come tutti gli esempi di allucinazione visiva, come il miraggio (*marumarīkā*), l'azzurro del cielo (*gaganamālinya*) o le percezioni interne come quelle di felicità o pena (*sukhaduḥkha*), il merito o il demerito (*dharmādharma*), le *vṛtti* e l'organo interno stesso e le sue proprietà (CHATTERJEA, 2008 [1982]: 21),⁷² l'*avidyā* e l'*avidyāvṛtti*,⁷³ come anche il sogno (PELLEGRINI, 2009: 81; TRIPĀṬHĪ, R. K., 1998: 97-99). Tutto ciò che è percepito solamente dal *sākṣin* e non dal *pramāṭṛ* è illusorio e apparente (*prātibhāsika*).⁷⁴ La necessità di postulare un'*avidyāvṛtti* è perché, sebbene l'argento illusorio sia direttamente rivelato dal testimone, *sākṣin* non diviene identico al falso argento, altrimenti avremmo un'esclamazione "*ahaṃ rajatam*" ("io sono l'argento"), cosa che avviene in casi di percezione interna, come "*ahaṃ sukhi*" ("io sono felice"). Mentre, in questo ultimo caso, è necessario l'intervento di una *vṛtti* in forma di io (*ahaṃākāravṛtti*) e non si può ammettere l'identità tra l'io e l'argento illusorio mediante una *vṛtti* (TRIPĀṬHĪ, R. K., 1998: 90-94).

Infine, è ben nota l'affermazione del *Pañcapādikavivarāṇa* (PPV, ŚĀSTRĪ, SUBHRAMAṆYA [ED.], 1992: 52): "... sarvaṃ jñātatayā ajñātatayā vā sākṣicaitanyasya viśayaḥ ...",⁷⁵ "... ogni cosa, sia pure essa nota o sia essa ignota, è oggetto della conoscenza del testimone ..." Il fatto stesso che ogni nostro moto mentale, desiderio, paura, dubbio o altri ancora, ci sia immediatamente noto è prova che quanto avviene in quel momento nell'*antaḥkaraṇa* è direttamente legato al testimone. Una cognizione deve, di necessità, possedere un

⁷² Ancora qualche testimonianza di ciò in alcune righe successive del testo (IBID.: 91): "... ata eva ca prātibhāsikarajatasthale rajatākār vidyāvṛtīḥ sāmpradāyikair aṃgīkṛtā ... tathā cāntaḥkaraṇataddharmādiṣu kevasākṣivedyeṣu ..."

⁷³ MS afferma si ripetutamente che l'ignoranza (*avidyā/ajñāna*) è conosciuta dal *sākṣin* (*sākṣivedya*). In questo modo il *sākṣin* non limitato in alcun modo dall'oggetto, piuttosto rivela tutti gli oggetti, inclusa l'ignoranza stessa. Si veda la elaborata trattazione dell'AS (AS1, ŚĀSTRĪ, A. K., [ED.], 1997 [1937]: 557-558). Fort (1984: 285) si pone un quesito interessante: "... What is not entirely clear is how a fitness can observe (or grasp) ignorance as an object while being fundamentally linked with it ..." Sull'argomento si veda anche S. N. Dasgupta (1991 [1922], VOL. 4: 263-275, 290-294 e 307), secondo il quale non esiste *sākṣin* senza *avidyāvṛtti*.

⁷⁴ L'ottimo volume di A. K. Chatterjee e R. R. Dravid (1979: 44) riporta: "... Sākṣī has to be accepted as self-luminous. In the waking life things can be revealed by external light, which however is absent in dreams and yet the dream-contents are illuminated. This is possible only by the light of the self. And anything that is known by the *sākṣī* alone, and not by the *pramāṭā* as well, is illusory. *Sākṣī* is pure consciousness. Internal states like happiness etc, which are directly revealed by *sākṣī*, should have been impersonal and not individualized. This does not happen since intellect (*antaḥkaraṇa*) is imposed on *sākṣī* consciousness so that the contents are apportioned to the individual *jīvas* into which the *sākṣī* is split." Le sensazioni interne come piacere e dolore non possono essere percepite dal *pramāṭṛ*, ma solo dal *sākṣin*. Il soggetto conoscitore è sovrapposto sul *sākṣin* e per questo tale sovrapposizione presenta quegli stati mentali come appartenessero al testimone, stampigliandolo con la nozione dell'io.

⁷⁵ Il testo del PPV continua stabilendo la diretta possibilità di percepire l'ignoranza: "... tatra jñātatayā viśayaḥ pramānavyavadhānam apekṣate, anyas tu sāmānyākāreṇa viśayākāreṇa vājñānavyāvartakatayā sadā bhāsata ity upapattisahitam ajñānapratyakṣaṃ bhārūpam evātmany ajñānam gamayātī siddham ..."

contenuto, un oggetto. Ergo, l'oggetto della cognizione è rivelato dal *sākṣin* e la relazione richiesta ha per tramite la *vṛtti*. Il *sākṣin* è consapevole degli oggetti e anche delle cognizioni che hanno quegli oggetti come contenuto, per questo si dice che è consapevole di ogni cosa in quanto conosciuta (*jñāta*). Una delle condizioni che abbiamo visto per *pramā*, la valida conoscenza, è *anadhigatatva*, ossia che l'oggetto, prima dell'azione dei *pramāṇa*, sia stato presente come non conosciuto (*ajñāta*). Prima che una conoscenza sorga a rivelare l'oggetto, il *sākṣin* è consapevole anche del fatto che l'oggetto in questione è sconosciuto. Questo modo di esprimersi ha come contraltare all'affermazione che il *sākṣin* è consapevole dell'ignoranza e dell'oggetto ancora ignoto che essa pervade. In questo momento il *sākṣin* conosce il *viśaya* come non ancora conosciuto, poiché non vi è ancora alcuna *vṛtti* che abbia assunto il suo aspetto (GUPTA, B., 1995 [1991]: 72).

III.4: SĀKṢIN, IL TESTIMONE IMMOBILE

Nel nostro esame a più riprese è stato menzionato o anche marginalmente toccato l'argomento del *sākṣin*, appunto il testimone, il veggente immobile, questione davvero enorme e centrale nell'Advaita Vedānta, e per questo trattata da penne ben più capaci in svariate sedi, per tale motivo proporremo solo poche riflessioni e spunti.

Diversamente dal buddhismo idealista, l'Advaita Vedānta conserva in ogni sua manifestazione una patina realista. In un ambito empirico non si afferma mai che il soggetto conoscitore sia l'unica realtà, bensì l'oggetto conosciuto è egualmente reale. Esiste inoltre una duplice indagine sulla natura del fondamento sul quale ogni dualità poggia. In primo luogo si investiga sulla base del mondo fenomenico, cioè sul principio sottostante a esso che convoglia la propria realtà agli oggetti, grazie al quale essi divengono percepibili. L'altro filone di analisi è l'approfondimento sul soggetto cosciente, ossia le complessità coinvolte nel processo conoscitivo, vale a dire un'indagine sui vari livelli mediante i quali il Sé si presenta. Certamente varie domande sorgono da queste considerazioni: cos'è il Sé? Come si può sostenere che il soggetto cosciente sia il Sé? In che senso esso è distinto dagli oggetti? Come fa a rivelare gli oggetti?

A queste domande l'Advaita risponde con la dottrina del *sākṣin*,⁷⁶ il Sé come testimone, ossia quel principio che si pone dietro ogni atto cognitivo, che brilla di luce propria, che è

⁷⁶ Il termine etimologicamente ricorda una percezione diretta o immediata, oppure anche l'agente di una siffatta percezione. Abbiamo un *sūtra* di Pāṇini (V.2.91) che fornisce l'idea di quest'immediatezza: "*sākṣād draṣṭari*

privo di ogni relazione, ciò che rivela ininterrottamente ogni cosa, che veglia quando ogni altro elemento dorme. Il *sākṣin* rivela contemporaneamente non solo il fondamento del mondo empirico ma anche quello della nozione di “io” (*aḥampratyaya*), fungendo da ponte tra la realtà fenomenica e quella metafisica (CHATTARJEA, 2008 [1982]: 9; CHATTARJEE – DRAVID, 1979: 4). Il *sākṣin* è quel principio presente in ogni individuo che osserva ogni esperienza e ogni trasformazione senza mai prendervi parte. Ognuna di queste modificazioni non è che una *vṛtti* dell'*antaḥkaraṇa*, di cui questi è lo spettatore passivo e consapevole.

Il termine però non si trova nelle *Upaniṣad* considerate più antiche, tuttavia in esse esistono una serie di termini e dottrine che certamente preludono a quell'uso specifico della parola. Per esempio abbiamo il passaggio già citato della BṛU (III.4.1) “... *yat sākṣād aparokṣāt brahma ...*”, o il famoso passo della MuU (III.1.1) e ŚvU (IV.6) in cui due uccelli dal bel piumaggio sono appollaiati sullo stesso ramo e mentre uno dei due mangia i frutti gustosi della pianta l'altro osserva senza intervenire.⁷⁷ Alcuni concetti gemelli sono però quelli del veggente (*draṣṭṛ*), del conoscitore (*viññāṭṛ*, BṛU III.4.2), del controllore interiore (*antaryāmin*, BṛU III.7.23), di colui che è luce a Sé stesso (*ātmajyoti*, BṛU IV.3.6), l'auto-luminoso (*svayaṃjyoti*, BṛU IV.3.9). Un primo presentarsi del termine stesso nella sua forma si ha nella SvU (VI.11),⁷⁸ passaggio che già ricalca precisamente l'ottica Advaitin nei confronti della dottrina del *sākṣin*:

“*eko devaḥ sarvabhūteṣu gūḍhaḥ sarvavyāpī sarvabhūtāntarātmā/
karmādhyakṣaḥ sarvabhūtādhivāsaḥ sākṣī cetaḥ kevalo nirguṇaś ca//*”

“Una è la divinità celata in tutti gli esseri, onnipervadente, il Sé interiore degli esseri tutti, sovrintendente alle attività, risiedente in tutte le creature, il testimone consapevole, assoluto e senza qualità.”

La ChU VIII.11.1 riflette sulla continuità del Sé. Questo è immortale (*amṛta*) e perdura in tutti gli stati: vede mediante gli occhi, è altresì colui che sogna senza l'ausilio dei sensi ed è anche colui che non sogna nel sonno profondo, durante il quale rimane sempre presente. Naturalmente, non possiamo né vogliamo entrare ulteriormente nella trattazione

saṃjñāyām”. Questo indica che qualsiasi soggetto implicato in questa percezione immediata, sia esso in termini giuridici o propri della teoria della conoscenza, è da considerarsi un testimone.

⁷⁷ “*dvā suparṇā sayujā sakhāyā samānaṃ vṛkṣaṃ pariśasvajāte/ tayoṛ anyāḥ pippalaṃ svādv aty anaśann anyo abhicākaśīti//*”

⁷⁸ Si veda anche la *Maitrī Upaniṣad* VI.16: “*hotā bhoktā havir mantro yajño viṣṇuḥ prajāpatiḥ/ sarvaḥ kaścit prabhuḥ sākṣī yo 'muṣṣmin bhāti maṇḍale//*”

upaniṣadica del *sākṣin*, cosa che richiederebbe un'analisi successiva anche dei commenti di Ś, soprattutto alla BrU.⁷⁹

Ś, in ogni modo, nell'*adhyāsbhāṣya* introduce la questione presentando il soggetto conoscitore (*viṣayin*) e l'oggetto (*viṣaya*) come due categorie dell'esperienza opposte l'una all'altra tanto quanto la luce alla tenebra. Il retroterra di questa distinzione presuppone una confusione atavica tra questi due ambiti. La discriminazione il conoscitore e l'oggetto conosciuto (*dr̥gdr̥śyaviveka*) è la realizzazione fondamentale sulla quale si fonda l'edificio dottrinale Advaita. La differenza tra queste due categorie salta maggiormente agli occhi se si cerca di analizzare come si presenta la consapevolezza di sé. Per esempio, estendendo il nostro senso di appartenenza ai nostri cari, si può essere disturbati o felici quando questi siano a loro volta disturbati o felici; oppure ci si identifica con un aspetto fisico, sensoriale o psichico. Secondo Ś tutti questi aspetti ci pervengono come contenuti oggettivi di un'esperienza, per cui devono essere distinti dal Sé. Infatti, dietro a tutte queste esperienze, brilla il Sé come testimone e, pertanto, differente dall'ego, il Sé interiore (*pratyakātman*). Per tale ragione Ś parla del Sé interiore come del testimone di ogni moto proprio dell'intelletto su cui il soggetto individuale, identificato alla nozione dell'io, è sovrapposto (CHATTERJEA, 2008 [1982]: 10): "... *evam ahaṃpratyayinam aśeṣasvapracārasākṣiṇi pratyagātmany adhyasya ...*" (BSŚB *adhyāsbhāṣya*).

Ś, ancora, si riferisce al *sākṣin* anche nel commento al BS e nell'US⁸⁰ considerandolo un aspetto del Sé, l'eterno e auto-luminoso testimone della mente, delle sue modificazioni e dei sensi.

Per esempio nel BSŚB egli afferma che il Sé è il testimone della nozione dell'io ed è differente dall'agente, non solo questa ma è anche l'osservatore immobile delle tre condizioni di coscienza (BSŚB II.1.9), mentre (BSŚB III.2.23) *brahman* possiede la proprietà di essere testimone (*sākṣitva*) di ogni oggetto (*dr̥śya*) ed evento (*sākṣya*). Vedremo come nel commento ad BS II.2.28-30 tratti l'argomento con maggiori dettagli. Ivi, egli afferma che

⁷⁹ Nonostante la dottrina del testimone aleggi chiaramente in varie sezioni del commento alla BrU, il termine *sākṣin* non è mai menzionato in tutto il testo. Uno dei motivi è la reticenza di Ś nell'usare termini che non siano già presenti nella *śruti* stessa. Si noti che nemmeno in passi come BrU IV.3.6-9, ove si discute la *ātmajyotiṣ* o in BrU IV.3.9, con l'analisi del *svayamjyotiṣṭva* del Sé, il *sākṣin* viene mai menzionato. Lo stesso dicasi per BrU I.4.10 e III.4.2 ove due generi di visione sono analizzati, *lokadr̥ṣṭi* e *ātmadr̥ṣṭi*, e neanche in questi passaggi l'eterno, auto-luminoso veggente è mai chiamato *sākṣin*, ma solo Sé. Secondo alcuni studiosi (FORT, 1984: 280) ciò confermerebbe la stretta relazione tra il Sé e *sākṣin*, indicando in quest'ultimo un aspetto di *ātman*. Per quanto riguarda la posizione di Sureśvara, non solo nella sua opera indipendente, la *Naiṣkarmyasiddhi*, ma soprattutto nella BrUBV si veda ancora Fort (IBID.: 280-281).

⁸⁰ Nell'US il termine *sākṣin* è usato invece liberamente, per cui Ś ne fornisce un'idea ben più chiara. Nel testo il Sé è ripetutamente chiamato il testimone dell'intelletto (*dhī*, *buddhi*) e le sue modificazioni. Egli, riprendendo la SvU VI.11, afferma che il *sākṣin* è puro, non duale e privo di qualità. Sebbene sia simile al concetto di *draṣṭṛ*, il *sākṣin* è meno legato di quello alla visione di ogni giorno (*dr̥ṣṭi*). Nel verso I.XV.4 arriva a sostenere che mentre il *sākṣin* è differente da ogni attività mentale, il *draṣṭṛ* è differente da ogni oggetto particolare.

oltre ogni cognizione particolare (*pratyaya*), esiste una consapevolezza immutabile. Il testimone e le cognizioni sono per nature differenti l'uno dalle altre e, per via di questa differenza, si fonda anche la relazione percettore-percepito. Il Sé, diversamente dalle cognizioni, è auto-stabilito (*svayaṃsiddha*) e innegabile, per questo il solo *sākṣin* è il fondamento (*adhiṣṭhāna*) inalterabile di ogni cognizione.⁸¹

Per Ś il *sākṣin* è in particolar modo il conoscitore (*bodhṛ, cetṛ*), l'osservatore, in opposizione all'attore. La pura osservazione del testimone non ha rapporti con i mutamenti (*avikāra*) e le attività (*akriya, akāraka*), poiché è solo l'intelletto limitato che si trasforma. In definitiva Andrew O. Fort individua tre punti maggiori riguardo alla concezione śaṃkariana del *sākṣin*. Il primo è che il *sākṣin* è un aspetto dell'eterno e immutabile Sé; poi è differente dall'organo interno e tutte le sue funzioni e modificazioni. Infine, il *sākṣin* osserva le nozioni dell'intelletto come pure gli oggetti interni (FORT, 1984: 279-280).⁸²

Per quanto concerne il Sé non vi può essere alcuna evidenza percettiva, poiché la percezione dipende dagli oggetti e gli oggetti sono costituiti di *upādhi*. Il Sé non può essere percepito come sono percepiti gli oggetti (BrU III.4.2).⁸³ Il Sé percepito come coscienza dell'io è limitato in quanto è un riflesso nelle condizioni limitanti quali l'intelletto, come testimoniato da giudizi quali "Io sono felice!". In verità, il Sé non è mai condizionato dalla felicità o quant'altro, in quanto qualità come *sukha* e altre sono percepibili (*drśya*), diversamente da *ātman*, che è *adrśya*. Ovviamente, il soggetto è differente da ciò che esso percepisce, sebbene al *sākṣin* si applichino delle funzioni come l'essere veggente della visione (*drṣṭer draṣṭṛ*), nel senso che esso mai devia da questa sua peculiarità. Questa visione ha due varietà: una empirica e transeunte e quella eterna (*nitya*). Quest'ultima viene a galla durante l'esperienza onirica, dove ogni altra capacità visiva ordinaria è sopita. Questa visione (*drṣṭi*) ininterrotta e auto-luminosa è identica al testimone costante degli altri generi di visione mutevole, come quelle di veglia e sogno. La visione empirica ha comunque alle sue spalle una visione superiore che, associandosi con essa, fa sì che vi sia un trasferimento fittizio (*upacarita*) dell'attribuzione empirica anche alla visione intrinseca e interiore. Per

⁸¹ La discussione riguardante la percezione del BSŚB II.3.32 e 40 fa luce sul ruolo del *sākṣin*. Si discute riguardo la natura del conoscitore, che secondo Ś è solamente una limitazione avventizia (*upādhi*) del Sé, ossia del testimone. L'*antahkaraṇa* registra solamente le manifestazioni che sorgono dai sensi, mentre l'attenzione (*avadhāna*) o la non attenzione a questi dati sensoriali, è ciò che viaria nella percezione (*upalabdhi*). Per questo l'intelletto è la causa dell'apparente cambiamento e dell'apparente diversità. Il Sé, invece, è il costante conoscitore (*cetāyatṛ*), il testimone dell'intelletto ed è esso stesso la base della percezione. Si veda il secondo capitolo della monografia di Bina Gupta (1998: 17-32) "The Advaita Notion of Sākṣin (Witness-Consciousness): Its Anticipations in the Upaniṣads and Gauḍapāda".

⁸² Rimandiamo anche per le concezioni di Ś sul testimone a Bina Gupta (IBID.: 33-56).

⁸³ "na drṣṭer draṣṭāraṃ paśyeh, na śruteḥ śrotāraṃ śṅṅuyāḥ, na mater mantāraṃ manvīthāḥ, na vijñāter vijñātāraṃ vijñāniyāḥ ..." Si veda anche il celebre mantra della KeU II.3: "yasyāmataṃ tasya mataṃ mataṃ yasya na veda saḥ/ avijñātāṃ vijñātāṃ vijñāta avijñātām/".

cui il veggente non cessa mai di essere testimone: “... *na hi draṣṭur drṣṭeḥ viparilopo vidyate 'vināśitvāt ...*” (BrU IV.3.23). Per questo la visione intrinseca ed eterna è la base su cui si sviluppa la visione empirica, per cui la prima non può essere oggetto della visione della seconda. Vedremo come questo sia spiegato metaforicamente dalla BrU IV.3.9 ove il Sé è detto esistere tra due mondi, quello di qui (*ihaloka*), ossia la veglia e l'altro mondo (*paraloka*), il sonno. Il sogno si situa tra questi due, posizione che permette un'agevole transizione dall'uno all'altro. Ivi, mancando ogni tipo d'illuminazione esterna, le immagini oniriche sono illuminate e rivelate dalla stessa natura luminosa del Sé. L'anima individuale, in quella circostanza, con un corpo fatto di impressioni latenti (*vāsanāmayaśarīra*), per via di queste è vittima di piaceri e dolori. Egli stesso è comunque la luce che mai si spegne (*aluptadrṅksvabhāva*). Per tale ragione nel sogno l'auto-luminosità del Sé diviene ancora più trasparente, come Ś stesso avrà da affermare, come una spada sguainata dal suo fodero (CHATTERJEE – DRAVID, 1979: 14-15).

Saltando molto più avanti temporalmente, vediamo come uno tra gli esponenti più di spicco dell'Advaita del XVI secolo considera la dottrina del *sākṣin*: MS.⁸⁴

Nelle due opere principali di MS, il SB e il suo indiscusso capolavoro l'AS, l'analisi del *sākṣin* prende le mosse dalla trattazione della relazione di quest'ultimo con l'*avidyā*. Secondo MS *sākṣin* è eterno, non duale e immutabile (*kūṭastha*), il conoscitore e il veggente non visto, il principio che illumina ed è altro dal mondo oggettivo (SB, ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 135-145) ed anche distinto dalle tre condizioni (IBID.: 442). Come fecero molti suoi predecessori, anche MS enfatizza il fatto che il *sākṣin* è invariabile e non deviante (*avyabhicāra*) in quanto è l'osservatore della triade di conoscitore, conoscenza e conosciuto. Il soggetto conoscitore (*pramāṭr*) non è in grado di assistere ai suoi propri mutamenti (*vikāra*), mentre il percepibile non è invece dotato di capacità di visione e, poiché il *pramāṭr* è anch'esso soggetto a trasformazione è percepibile.⁸⁵ Oltre a questo nel SB sostiene che il *sākṣin* acquisisce la funzione di essere soggetto conoscitore (*pramāṭrtva*) per via di un accrescimento di *upādhi*: “... *sākṣiṇa eva cādhikopādhiviśiṣṭasya pramāṭrtvāt ...*” (IBID.: 434).⁸⁶

⁸⁴ Un minimo, seppur sufficiente, sguardo d'insieme di Dharmarāja sul concetto di *sākṣin* è già stato fornito nel paragrafo precedente. Oltre a quanto detto si confronti con lo scritto di Tara Chatterjea (2008 [1982]: 11-12) e quella di Bina Gupta (1995 [1991]: 54-71) e la ben più estesa analisi della stessa autrice (1998: 57-112 e 113-144).

⁸⁵ SB (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 139-143): “... *vikāritvena svavikārasākṣitvānupapatteḥ drṣṭasya draṣṭṛtvābhāvāt. pramāṭuś ca pariṇāmitvena drṣyatvāt ekasya kūṭasthasyaiva sarvasākṣitvāt ...*”

⁸⁶ MS cita anche due strofe dal BrUBV III.4.54-55: “*māṭmānaprabhede 'pi pratidehaṃ na bhidyate/ sākṣi bāhyārthavad yasmāt sa ātmety ucyate tataḥ// 54 // vyabhicāro mitho yadvat pramāṭrādeḥ svasākṣikah/ sarvamātrādyabhāvārthasākṣitvān na tathātmanah// 55 //*”, “Pur essendoci una differenza tra conoscitori e mezzi di conoscenza come anche tra oggetti esterni, il testimone non differisce in ogni corpo, pertanto è detto essere il Sé (54). Così come c'è una mutua devianza tra il conoscitore e altri elementi [= il conosciuto e la conoscenza] che sono oggetti della testimonianza di Sé, così non

Nell'AS (AS1, ŚĀSTRĪ, A. K. [ED.], 1997 [1937]: 395), in un contesto che spiega la natura della percezione del testimone, si puntualizza palesemente che il puro *caitanya* diviene testimone a causa di certe condizioni avventizie (GUPTA, 1998: 171):

“... *nanu sākṣipratyakṣaṃ na bādhyam doṣājanyatvāt, pratyuta śrutijanitādvaitajñānam eva bādhyam ... ceti. na, caitanyasya svarūpato doṣājanyatve 'pi tadavacchedakāyā avidyāvṛtter doṣajanyatvāt tatpratiphalitacaitanyasyaiva sākṣipadārthatvāt ...*”

“... [Obbiezione:] Se si obietta che la percezione del testimone, non essendo sorta da un difetto, non è contraddicibile, mentre lo è la conoscenza della non dualità scaturita dalla *śruti* ... [Risposta:] [Noi ribattiamo che] non è così, sebbene, nella sua vera natura, *caitanya* non sia sorta da un difetto, però quando è limitato da ciò, vale a dire dalla modificazione dell'ignoranza, è dunque causata da un difetto, poiché il principio del testimone è invero *caitanya* riflesso su quella modificazione ...”

MS chiarisce ulteriormente le sue affermazioni mediante l'ausilio di un'altra obiezione (AS1, ŚĀSTRĪ, A. K. [ED.], 1997 [1937]: 753-754):

“... *nanu katham dṛgrūpasya brahmaṇaḥ sākṣaddraṣṭrtvarūpaṃ sākṣitvam? 'sākṣāddraṣṭari samjñāyām' ity anuśāsanād iti cet, avidyātatkāryānyatarapratiphalitacaitanyasyaiva sākṣitvāt. tathā ca dṛgrūpasyāpi upādhinā draṣṭrtvam ...*”

“... [Obbiezione:] Se si chiedesse com'è possibile che il *brahman*, che è della natura della visione sia il testimone della natura dell'immediato osservatore? Come dall'insegnamento: '[Il suffisso *ini*] va dopo la parola *sākṣāt*, nel senso di testimone diretto, quando la parola [così formata] è un sostantivo.' (A, V.2.91). [Risposta:] Replichiamo che, poiché il testimone è invero *caitanya* riflesso su uno dei due, ossia l'ignoranza o un suo prodotto, allora benché [il *brahman*] sia della natura della visione, diviene il veggente per via di una condizione avventizia ...”

D'altra parte lo stesso autore, stavolta nel SB, scrive che il *jīva*, *īśvara* e il *sākṣin* sono lo stesso Sé e sono visti come tre principi solo per via di differenti generi di aggiunte limitanti (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 349-350).⁸⁷ In questa stessa circostanza MS propone anche una

c'è una simile [devianza] per il Sé, poiché è il testimone dell'assenza di tutto ciò, ossia il conoscitore e gli altri [= conosciuto e conoscenza] (55).”

⁸⁷ In *primis* il testo fa una grande suddivisione generale in due principi (*padārtha*): veggente (*dṛk*) e visto (*dṛśya*), entro i quali possono includersi tutte le altre suddivisioni proposte da altri pensatori. Viene spontaneo anche l'accostamento con il *viśaya* e il *viśayin* dell'*adhyāśabhāṣya*: “... *asmin mate padārtho dvidvidhaḥ, dṛk dṛśyaṃ ca. anyeṣāṃ vādirikalpitānāṃ padārthānāṃ atraivāntarbhāvāt ...*” Il veggente, che è il Sé, si presenta con tre suddivisioni, appunto

definizione del *sākṣin*, dividendo nelle due correnti principali all'interno della scuola del Vivaraṇa. Secondo la visione che interpreta *īśvara* come il riflesso (*pratibimba*) di *brahman* nell'ignoranza, allora il *sākṣin* è *caitanya* stesso, l'originale da cui parte il riflesso (*bimba*): "... *avidyāpratibimbiesvarapakṣe bimbacaitanyaṃ sākṣī ...*" Nell'altra ottica, che vede *īśvara* come l'originale (*bimba*), il *sākṣin* è l'esaminatore dell'immagine stessa (FORT, 1984: 284):⁸⁸

"... *bimbeśvapakṣe tu bimbapratibimbamukhānugatamukhasvarūpavaj jīveśvarānugata-sarvānusamdhatrcaitanyaṃ sākṣīty ucyate. vārtikakāramate tv īśvara eva sākṣīti dvaividhyam eva jīveśvarabhedena dṛśaḥ ...*"

"... Mentre, nell'ottica del Signore come originale (*bimba*) si dice testimone *caitanya* che esamina ogni cosa che sia relativa all'anima individuale come al Signore, come il vero aspetto del volto è in relazione tanto al volto originale quanto a quello riflesso. Dal punto di vista dell'autore del *Vārtika* [= Suresvarācārya] il testimone è di certo il Signore, per cui il veggente è solo duplice, per via della divisione in anima individuale e Signore ..."

Riguardo al rapporto del *sākṣin* con l'ignoranza, Sanjukta Gupta (1966: 134-138) sostiene che MS sembra usare il termine in due sensi: come realtà metafisica e come atto conoscitivo, epistemologico afferma l'autrice. In ultima analisi il *sākṣin* non è che *ātmacaitanya* metafisicamente vero ed eterno. Tuttavia, nella sua manifestazione relativa all'atto cognitivo è "epistemologicamente" limitato dalla *avidyāvṛtti*, il che significa che il *sākṣin* sorge e tramonta solo in concomitanza con questa *vṛtti*. Come si è già detto, L'*avidyāvṛtti* è una trasformazione o modalità dell'ignoranza e non dell'organo interno, come le *vṛtti* comuni. Una delle caratteristiche proprie dell'*avidyāvṛtti* è che, diversamente dall'*antaḥkaraṇāvṛtti* essa non cessa mai, né nel sonno, né negli stati d'incoscienza.

il Signore, l'anima individuale e il testimone. Il primo ha come aggiunta limitante l'ignoranza causale. Il secondo invece, l'anima individuale è condizionata dall'ignoranza delimitata dall'organo interno e dalle sue impressioni residue: "... *tatra dṛṣṭpadārthaḥ ātmā pāramārthika ekaḥ sarvadaikarūpo 'py aupādhikabhedena trividhaḥ, īśvaro jīvas sākṣī ceti. tatra kāraṇībhūtājñānopādhir īśvaraḥ. antaḥkaraṇatatsamskārāvachchinājñānopahito jīvaḥ ...*"

⁸⁸ Il SB prosegue indicando anche una triplice divisione classica di *īśvara* prima (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 350-351, 365-367), in forma maschile (*pumākāra*) e dovuta alla predominanza di un preciso *guṇa*. Avremo allora Viṣṇu il conservatore (*pālayitr*), Brahmā il manifestatore (*sraṣṭr*) e di Rudra il distruttore (*saṃhartṛ*); oppure in forma femminile (*stryākāra*) come Śrī [= Lakṣmī], Bhārati [= Sarasvatī] e Bhavānī [= Umā, Pārvatī]: "... *tatreśvaro 'pi trividhaḥ. svopādhībhūtāvidyāguṇatrayabhedena viṣṇubrahmārudrabhedāt. kāraṇībhūtasattvagūṇāvacchinno viṣṇuḥ pālayitā. kāraṇībhūtarajaupahito brahmā sraṣṭā. hiraṇyagarbhas tu mahābhūtakāraṇatvābhāvāt na brahmā, tathāpi sthūlabhūtasraṣṭṛtvāt kvacid brahmety upacaryate. kāraṇībhūtatamaupahito rudraḥ saṃhartā. evaṃ caikasyaiva caturbhujacaturmukhapañcamukhādya pumākārāḥ śrībhāratiḥbhavānyādyās ca stryākārā anye ca matsyakūrmādayo 'nantāvatārā līlayaivāvirbhavanti bhaktānugrahārtham ity avadheyam - cinmayasyādvatīyasya niṣkalasyāśarīraṇaḥ/ upāsakānāṃ kāryārtham brahmaṇo rūpakalpanā//*" Subito di seguito troviamo anche la già nota suddivisione in tre dell'anima individuale in Viśva, Taijasa e Prājña (IBID.: 370-372): "... *jīvo 'pi trividhaḥ. svopādhīyavāntarabhedena viśvataijasaprajñabhedāt ...*"

Per concludere, vi è un comune denominatore in tutti gli autori Advaitin, da GP fino a Dharmarāja, che individua nel *sākṣin* il principio per nulla differente dal Sé, da *caitanya*, per cui non duale, auto-luminoso, eterno, non deviante. Il *sākṣin* è assolutamente differente da ogni moto dell'organo interno, così come dall'*antaḥkaraṇa* stesso; differente altresì dalla triade *pramāṭr*, *prameya* e *pramāṇa*. L'appellativo di cui si fregia rispecchia la sua funzione di immobile osservatore, non solo dei fenomeni esteriori, bensì anche della realtà interna psichica relativa alle modalità mentali di veglia e del sogno, così come il dominio causale del sonno profondo. Non è altri che il *sākṣin* a essere il testimone dell'*avidyāvṛtti* e dell'*avidyā* che si evincono dall'esclamazione del ricordo di quanto si è percepito durante il sonno profondo: "... non conobbi nulla" ("*na kiṃcid avedīṣam*"). Un'ombra di *upādhi* è gettata su di lui dagli autori più recenti, come MS e Dharmarāja, che tuttavia esprimono conclusioni differenti, seppur connesse, riguardo al *sākṣin*. Per MS *sākṣin* è il passivo osservatore, in qualche modo, implicato nella dualità per via di fattori avventizi, l'ultima vestigia dell'individualità che sottende a ogni atto cognitivo. Per Dharmarāja, invece, il *sākṣin* è il principio luminoso, *caitanya* stesso (FORT, 1984: 287).⁸⁹

In definitiva, il *sākṣin* è il fondamento stesso dell'individualità, il principio di essa che però non ne partecipa; per tale ragione esso, nel processo cognitivo e percettivo, è la realtà luminosa che rivela ogni ambito, dal grossolano al causale, passando per il sottile, ossia ciò che permette al *pramāṭr* di essere tale (TRIPĀṬHĪ, R. K., 1998: 84-90).

III.5: ADHYĀSA, SATTĀTRAYA E MITHYĀTVA

Siamo qui giunti al cuore pulsante dell'edificio dottrinale dell'Advaita. In questo paragrafo, oltre a toccare uno dei metodi più cari al Vedānta non-duale quale l'assunzione e la sua successiva negazione (*adhyāropāpavāda*),⁹⁰ penetreremo nell'analisi del concetto di sovrapposizione (*adhyāsa/adhyāropa*) che reca con sé l'apertura enorme a dottrine come quella del triplice livello ontologico della realtà (*sattātraya*) e ha come figlio legittimo il

⁸⁹ Evitiamo di appesantire ulteriormente lo scritto trattando anche le implicazioni del *sākṣin* nella percezione degli enti di veglia, di sogno e di quelli illusori. Per questo rimandiamo ancora alle opere già citate, con particolare attenzione al lavoro di Chatterjee e Dravid (1979: 16-44).

⁹⁰ Il metodo o l'analogia (*nyāya*) dell'*adhyāropāpavāda* è fondamentale per comprendere il procedere speculativo dell'Advaita, senza una seppur basilare comprensione di esso non è possibile penetrare il messaggio vedāntico per chicchessia. Molte delle numerose opere del grande Advaitin del XX sec., Saccidānandendra Sarasvatī sono dedicate alla discussione di questo metodo, a partire dal suo *magnum opus*, il *Vedāntaprakriyāpratyabhijñā*, che noi abbiamo utilizzato per lo più nella resa inglese di J. Alston "*The Method of Vedānta*". Si veda anche la trattazione del *Bhuvaneśalaukikanyāyasāhasrī* (SHARMA, T. D., 1989: 25-27).

concetto di falsità che va di pari passo con la cosiddetta teoria dell'errore. In questo panorama s'incastonano altre nozioni anch'esse altrettanto pregnanti: il *vivartavāda*, il *pariṇāmavāda* e l'enorme parentesi concernente l'ignoranza (*ajñāna/avidyā*) e la *māyā*.

Come in altri frangenti del nostro lavoro e come nelle corde di questo capitolo, ci limiteremo a presentare gli argomenti accennati al fine di mettere in una luce più chiara l'uso che di questi si fa nell'intera tradizione dell'Advaita e come essi s'inseriscono nel tema della *svapnāvasthā*.

Cominciamo col prendere in considerazione il metodo dell'*adhyāropāpavāda*, il quale è appunto una deliberata assunzione in un ente di attributi e qualificazioni al fine di individuarlo con precisione, per poi passare a negare quelle stesse attribuzioni fittizie da quello stesso. Il concetto prende le mosse da una strofa (*kārikā*) citata già da Ś (ad BG XIII.13; *Sarvavedāntasiddhāntasārasaṃgraha* 295)⁹¹ e Maṇḍana Mīśra nella *Brahmasiddhi* (SASTRI, K. S. [Ed.], 1937: 26)⁹² il cui autore sembra essere l'antico Vedāntin Sundara Pāṇḍya⁹³ (RAO, 1979: 13-14): “*adhyāropāpavādābhyāṃ niṣprapañcaṃ prapañcyate ...*”, “attraverso l'[iniziale] assunzione e la [successiva] negazione, ciò che è privo di sviluppo viene sviluppato ...” Secondo Sundara Pāṇḍya non esiste altro metodo più efficace per attingere la conoscenza suprema. Il supremo *brahman*, poiché privo di ogni segno distintivo, può essere colto solo mediante il metodo della sovrapposizione (*adhyāropa*) su di esso di una serie di attributi e accidenti che non gli appartengono effettivamente. Poi, quando mediante questi appigli si è giunti a isolare il supremo, si passa via via all'eliminazione (*apavāda*) di ogni impropria attribuzione. Naturalmente, questo è un *escamotage* per giungere alla conoscenza, e i due

⁹¹ “*ity uktvābhimukhīkr̥tya śiṣyaṃ karuṇayā guruḥ/ adhyāropāpavādābhyāṃ niṣprapañcaṃ prapañcayan//*”

⁹² Maṇḍana Mīśra cita il passo al fine di suggellare con esso il suo punto di vista rispetto al metodo apofatico della tradizione upaniṣadica: “*neti neti*” (BrU III.9.26). Il metodo sembra altresì essere stato in uso anche nel buddhismo Śūnyavāda ove *saṃvṛti*, essa stessa ignoranza, sovrapposizione e illusione, è pure la causa della cognizione erronea. Questo non è solo la mancata comprensione della verità, ma la proiezione di qualcosa di irreali sulla verità. Tuttavia, il fenomeno *saṃvṛti* è l'unico ponte per giungere al supremo (*paramārtha/nirvāṇa*). Nāgārjuna afferma (MaK XXIV.10) che l'assoluto non può essere spiegato senza fare ricorso a mezzi empirici come il linguaggio. Tuttavia, una volta penetrati nel *nirvāṇa* tutto ciò perde anche l'unica utilità che aveva. Sebbene *saṃvṛti* distorca e fallisca nel rappresentare il supremo, tuttavia può essere usata come simbolo di esso, attribuendo deliberatamente dei segni distintivi lì dove non ce ne sono (*Bodhicaryāvatāra* IX.2). Questo metodo è chiamato anche tra i Mādhyamika “*adhyāropāpavāda*” (ROODURMUN, 2002: 263-264).

⁹³ Quest'antico Advaitin, difficilmente databile anche se con tutta probabilità il suo periodo di *floruit* è da considerarsi nel VI-VII sec., fu autore di un'opera non giunta dal titolo *Vārtika*. Il testo sarebbe una glossa al commento all'opera di un altro grande maestro pre-Ś, Upavarṣa che scrisse una *Śārīrakamīmāṃsāvṛtti* al BS. Sembra che oltre che per varie strofe che Ś spesso cita (BSŚB I.1.4) l'autore fu famoso perché portò a sei il numero dei *pramāṇa* ammessi nel Vedānta, come ordinarie sorgenti di conoscenza (RAO, 1979: 13), ove Upavarṣa sembra essersi limitato a considerarne quattro come il Nyāya (ROODURMUN, 2002: 16-17). Sundara Pāṇḍya afferma altresì che i comuni mezzi di conoscenza non sono utili per realizzare il Sé, ma anche perdono ogni loro validità una volta che il Sé sia realizzato. In questo contesto egli introduce il metodo sotto esame.

strumenti complementari che permettono di attingerla non ne partecipano (ROODURMUN, 2002: 17).⁹⁴

Ś, commentando il capitolo XIII (*kṣetrakṣetrajñayoga*) della BG, nei versi 12-13⁹⁵ trova l'occasione giusta per mostrare l'uso Advaitin dell'*adhyāropāvāda*. Il capitolo parte con la distinzione tra il campo (*kṣetra*), ossia il complesso psico-fisico (BG XIII.1-2, 3-6) e il suo conoscitore (*kṣetrajña*), l'anima individuale (BG XIII.1-2, 12-17). Il *brahman* ha due generi di *prakṛti*, una superiore (*parā*) e una inferiore (*aparā*). La prima e superiore è lo *kṣetrajña*, vigile conoscitore di ogni moto dello *kṣetra*, composto di tre e diviso in otto elementi.⁹⁶ Nel verso XIII.12 Kṛṣṇa parla del *brahman* come differente da *sat* e *asat*, mentre nello *śloka* successivo si dice che le membra del supremo sono estese in ogni dove. Ś, per spiegare che ognuna di queste attribuzioni non appartiene veramente allo *kṣetrajña*, sostiene che esso, nella sua natura essenziale, è assolutamente privo di ogni differenziazione causata dalle aggiunte limitanti:

“... *sarvaprāṇikaraṇopādhibhiḥ kṣetrajñāstitvaṃ vibhāvyaṭe. kṣetrajñāś ca kṣetropādhitā ucyate. kṣetraṃ ca pāṇipādādibhir anekadhā bhinnam. kṣetropādhibhedakṛtaṃ viśeṣajātaṃ mithyā eva kṣetrajñasya iti tadapanayanena jñeyatvaṃ uktam 'na sat tan nāsad ucyate' iti ...*”

“... L'esistenza del conoscitore del campo è mostrata mediante le aggiunte limitanti dei sensi degli esseri viventi tutti. Il conoscitore del campo è definito [tale] perché condizionato dal campo. Il campo è suddiviso in molti modi, mediante mani, piedi e quant'altro. L'insieme delle differenziazioni del conoscitore del campo, dovuto alla suddivisione delle condizioni limitanti

⁹⁴ Lo stesso metodo dell'*adhyāropāvāda* ha un'estensione o, se vogliamo, un *alter ego* nell'*arundhatīpradarśananyāya*, “l'analogia del mostrare la stella Arundhatī” e nel *sākhācandranyāya*, “l'analogia del ramo e della luna” (SHARMA, T. D., 1989: 27-28). Nel primo caso la scena è questa: un uomo per mostrare a un altro la stella Arundhatī, notoriamente difficile da individuare, che si trova accanto al grande carro dell'orsa maggiore (*saptarṣi*) mostra prima una stella più grande accanto ad Arundhatī affinché l'occhio vi giunga senza pena. Poi individuata quella stella più visibile si fa in modo che l'individuo sposti l'occhio da lì alla stella più piccola che le sta accanto e che è Arundhatī. Allo stesso modo, le U e il Vedānta *in toto*, insegnano in sequenza che la natura di *ātman* è, a partire dalla grossolanità dell'*annamayakośa*, sempre più sottile e, dopo aver negato i cinque involucri, giungono a identificare il Sé come ciò che ne è oltre ed è privo di essi. L'altra analogia è quella in cui il digito lunare che appare nel secondo giorno della quindicina chiara (*dvitīyāśuklapakṣa*) è molto difficile da vedere. Chiunque l'abbia scorto desidera mostrare a un altro quella visione di buon auspicio. Il digito, nell'orizzonte del cielo, sembra stagliarsi al di sotto del ramo di un albero, anche se la distanza tra i due è enorme. Tuttavia, per mostrare la posizione del falcetto lunare si usa il ramo e si dice sotto il ramo c'è la luna di *dvitīyā*. Dopo aver mostrato e aver negato l'*annamaya* e gli altri quattro *kośa*, anche questo *nyāya* serve a identificare la trascendenza del Sé rispetto ai cinque involucri.

⁹⁵ “*jñeyam yat tat pravakṣyāmi yaj jñātvāmṛtam aśnute/ anādimat paraṃ brahma na sat tan nāsad ucyate// 12 // sarvataḥ pāṇipādāṃ tatsarvato 'kṣīsiromukham/ sarvataḥ śrūtimal loka sarvam āvṛtya tiṣṭhati// 13 //*”, “Ti rivelerò ciò che deve essere conosciuto, avendo realizzato il quale si ottiene l'immortalità: il supremo *brahman* privo d'origine che si dice non essere né Essere né non-Essere (12). Quello ha da ogni parte mani e piedi, da ogni parte ha occhi, teste e bocche, da ogni parte orecchi, sovrasta ogni cosa avendola avvolta (12).”

⁹⁶ Si veda il settimo capitolo della BG in cui (VII.4-5) si parla delle due nature del supremo. La prima e inferiore consta di otto sezioni: i cinque elementi, la mente, l'intelletto e il senso dell'io. Quella superiore è invece il *jīva* stesso.

del campo, è invero falso. Al fine di eliminare ciò è stata espressa la proprietà di essere conoscibile così 'è detto essere, né essere né non essere ...' ..."

Tutta la varietà pertinente allo *kṣetra* e che si attribuisce allo *kṣetrājña* è illusoria, poiché quest'ultimo è invero privo di ogni sovrapposizione e puro. Non è possibile identificarlo con categorie come *sat* e *asat*, che qui indicano manifestato (*vyakta*) e non manifestato (*avyakta*), perché esse sono applicabili a enti come i vasi e altri del genere: "... *na ghaṭādivad ubhayabuddhyanugatapratyayaviṣayam ...*" (BGŚB ad XIII.12), in quanto anche la KeU (I.3) predica per il Sé l'impossibilità di essere conosciuto attraverso le strette maglie delle categorie di conoscibile o non conoscibile, bensì afferma come Esso è altro da ciò: "... *anyad eva tadviditād atho aviditād adhi ...*", per cui è esprimibile sola per via *negativa* e non dalle parole comuni, poiché non è un ente comune da conoscersi empiricamente (*aviṣayatvāt*) in quanto è non-duale (*advayatvāt*). Per cui ha ragione, secondo Ś ("... *na kenacit śabdena ucyate ...*"), la TaiU (II.4.9) a urlare: "... *yato vāco nivartante aprāpya manasā saha ...*", "... ciò da cui, non avendolo colto, le parole si ritraggono insieme alla mente ..." Prosegue ancora Ś:

"... *upādhikṛtaṃ mithyārūpam api astitvādhigamāya jñeyadharmavad parikalpya ucyate sarvataḥ pāṇipādam ityādi. tathā hi sampradāyavidāṃ vacanam - 'adhyāropāpavādābhyāṃ niṣprapañcam prapañcyate' iti ...*"

"... Ciò che è causato dalle condizioni avventizie pur essendo ciò una forma illusoria, [tuttavia] per far comprendere l'esistenza [del conoscitore del campo] lo si esprime avendolo immaginato come provvisto di proprietà conoscibili: 'Quello ha da ogni parte mani e piedi ...' Oltre a ciò, vi è l'affermazione di un conoscitore della tradizione: 'attraverso l'[iniziale] assunzione e la [successiva] negazione, ciò che è privo di sviluppo viene sviluppato' ..."

Da queste considerazioni risulta chiaro come attraverso il metodo dell'*adhyāropāpavāda*, che Ś utilizza commentando i versi che vanno da BG XIII.12 a XIII.16, si negano le attribuzioni dello *kṣetra* nello *kṣetrājña*, poi si afferma con forza il radicamento dello *kṣetra* nello *kṣetrājña* e infine si annulla lo *kṣetra* nel conoscitore del campo.

Saltando molte generazioni di maestri e discepoli arriviamo al VS (HIRIYANNA, 2004 [1929]: 2-3, 8-9) che nella sua interpretazione del metodo inserisce spunti di grande importanza:

“... *asarpabhūte rajjau sarpāropavad vastuny avastvāropo 'dhyāropaḥ. vastu saccidānandādvayaṃ brahma. ajñānādisakalajaḍasamūho 'vastu. ajñānaṃ sadasadbhyām anirvacanīyaṃ triguṇātmakaṃ jñānavirodhi bhāvarūpaṃ yatkiṃcid iti vadanty aham ajña ityādy anubhavāt 'devātmasaktim svaguṇair nigūḍām ...' ityādiśrutis ca*⁹⁷ ... *apavādo nāma rajjuvivantasya sarpasya rajjumātratvavad vastuvivantasyāvastuno 'jñānādeḥ prapañcasya vastumātratvam. tad uktam - 'satattvato 'nyathāprathā vikāra ity udarītaḥ. atattvato 'nyathāprathā vivarta ity udāhṛta' iti ...*”⁹⁸

“... Come la falsa sovrapposizione del serpente su una corda che non è divenuta serpente, l'*adhyāropa* è l'attribuzione di ciò che non è reale sulla realtà. La realtà è il *brahman*, essere, conoscenza e beatitudine, privo di dualità; ciò che è altro dalla realtà è invece l'insieme di tutto ciò che inerte come l'ignoranza e altro. L'ignoranza è altro dall'essere e dal non essere, è indefinibile, sostanziata delle tre qualità, opposta alla conoscenza, dalla natura positiva, per cui la definiscono 'che è qualcosa', per via dell'esperienza 'io sono ignorante ...' e il passaggio scritturale '... La potenza del Sé che è la divinità, celata nelle proprie qualità ...' (SvU I.3) ... Come per il serpente il fatto di essere solo corda, che è una falsa trasformazione della corda, la negazione è il solo essere il principio dello sviluppo fenomenico come l'ignoranza e altro, ossia la non realtà che è una falsa trasformazione della realtà. Questo è stato detto: 'La trasformazione effettiva (*vikāra = pariṇāma*) è un presentarsi altrimenti provvisto di realtà,

⁹⁷ Ci limitiamo a chiarire un paio di questioni relative all'ignoranza (*ajñāna*), che pure è argomento centrale dell'Advaita. Non vi è un preciso accordo tra gli autori rispetto al fatto se vi sia differenza o meno tra *ajñāna*, *avidyā*, *māyā* e *mithyā*. Anche il termine *adhyāsa* potrebbe rientrare in questa considerazione, in quanto talvolta è usato come sinonimo di *avidyā*, talaltra come effetto di essa. Sta di fatto che il testo del kaśmīro Sadānanda Yogīndra, il VS (HIRIYANNA, 2004 [1929]: 3), afferma che sebbene sia una, in senso empirico, a seconda si applichi all'individualità (*vyāṣṭi*) o alla totalità (*samaṣṭi*), diviene molteplice (*aneka*) o unica (*eka*). Risulta opposta alla conoscenza, poiché solo essa è in grado di neutralizzarla. Vedremo appunto come MS stesso nell'AS (ŚĀSTRĪ, A. K. [ED.], 1997 [1937]: 160) considererà la terza delle cinque definizioni di falsità (*mithyātva*): "*jñānavivartyatvam*". È inoltre impossibile da definire come *sat* o come *asat*, come assolutamente vera o del tutto irreali. Se fosse assolutamente reale non scomparirebbe mai, mentre se fosse irreali non ne avrebbe mai esperienza. Però, si sa che scompare e se ne ha un'esperienza diretta mediante il testimone. Allora è differente (*vilakṣaṇa*) sia da *sat* sia da *asat* (*sadasadbhyām*) ed è dunque indefinibile e indicibile (*anirvacanīya*). L'altro grande argomento è il fatto che *ajñāna*, in quanto causa materiale (*upādānakāraṇa*) della trasformazione effettiva (*pariṇāma*) non può essere considerata un'assenza (*abhāva*) di conoscenza (*jñāna*), per cui una categoria negativa (*abhāvarūpa*) come fanno i Naiyāyika, in quanto per l'Advaita e la Mīmāṃsā ritualista, ogni causa deve essere di necessità un'entità positiva (MIŚRA, D. S., 1974: 301-304). Sulla stessa linea c'è il bel articolo di S. Revathy (1992: 99-115) "*Śruti and arthāpatti in Respect to Avidyā*". Ricordiamo la discussione analoga di Citsukha nella TP (YOGĪNDRĀNANDA [ED.], 1985 [1974]: 49-56, 58-60: "*anādi bhāvarūpaṃ yad vijñānena vilīyate ...*") riguardo alla natura positiva della tenebra (*tamaso bhāvarūpatva*), che contrasta la concezione del Nyāya per il quale la tenebra è solo mancanza di luce (SWAMI, PRAJÑĀNĀNANDA, 2002 [1971]: 188-192). Soprattutto i seguaci della scuola Avacchedavādin, divisero l'ignoranza in due grandi categorie: l'ignoranza originale e primordiale (*mūlājñāna*) cioè l'ignoranza concernente il supremo stesso e l'ignoranza relativa (*tūlājñāna*), ossia l'ignoranza relativa ogni singola errore cognitivo, agli effetti dell'ignoranza "capitale". Si ricordi che il termine *tūla* indica il baccello che è il frutto della pianta del cotone. In questo contesto il sogno è considerato effetto di *tūlājñāna*.

⁹⁸ La seconda parte del testo (VS, HIRIYANNA, 2004 [1929]: 8-9) presenta alcune considerazioni su quali siano i sostrati rispettivi di ognuno dei domini fenomenici, per cui la sfera grossolana ha il suo sostegno nel sottile, il sottile nel causale e il causale nel *brahman turīya*. L'analisi prosegue con le considerazioni concernenti il *mahāvākya* "*tat tvam asi*" (ChU VI.8.7), che si aprono con questa sentenza: "... *ābhyām adhyāropāpavādābhyām tattvampadārthasodhanam api siddham bhavati ...*", "... Mediante questi due, ossia l'attribuzione e la [successiva] negazione [di essa] diviene stabilita anche la purificazione del significato dei termini 'Tu' e 'Quello' ..."

così è stato definito; mentre la trasformazione falsa (*vivarta*) è stata definita un presentarsi altrimenti sprovvisto di realtà ...”⁹⁹

Va comunque notato che sebbene il significato tecnico in cui finora ci siamo riferiti ad *adhyāropa* sia quasi del tutto sovrapponibile con il termine *adhyāsa*, nonostante ciò l'uso e l'analisi di questo termine nella tradizione Advaita assume delle fattezze e sfumature peculiari.

Si badi bene che quando diciamo che il concetto di sovrapposizione fu perno della dottrina Advaita, non vogliamo con ciò dimenticare che lo stesso concetto si ritrova anche nel Sāṃkhya. L'*adhyāsa*, letto nel senso che un qualcosa si sovra impone su qualcos'altro che è sostanzialmente differente, è concezione comune a ogni *darśana*, in specifico per quanto concerne l'errore percettivo. Premesso che la realtà fondamentale del Vedānta non duale è una, mentre per il Sāṃkhya sono due, nel Sāṃkhya la sovrapposizione ha caratteristiche congruenti a quelle dell'Advaita.¹⁰⁰ Nel Sāṃkhya i due principi (*tattva*) a confrontarsi per la loro opposta natura sono *prakṛti* e *puruṣa*, i quali sono appunto per questo protagonisti della sovrapposizione di uno sull'altro (*dharmyadhyāsa*) e delle caratteristiche di uno sull'altro (*dharmādhyāsa*). La cosa avviene press'a poco così: nell'affermazione “io sono questo” il termine “io” si riferisce al soggetto, al Sé, ossia *puruṣa*, mentre questo alla sostanza, *prakṛti*. L'identificazione di questi due enti, fondamentalmente opposti, è la base dell'errore. Secondo Daya Krishna (2006: 371-372) l'*adhyāsa* vedāntica andrebbe vista altrimenti: “io non sono questo”, ove “io” corrisponde evidentemente al Sé, al soggetto conoscitore, cioè l'anima individuale, mentre “questo” è l'oggetto, la natura, questa volta però nella sua forma essenziale, ossia il *brahman* stesso.¹⁰¹

⁹⁹ Due tra i concetti relativi alla causalità più importanti del pensiero indiano sono *vivarta* e *pariṇāma* o *vikāra*. Dal punto di vista dell'Advaita Vedānta è comune intendimento che questo mondo, tanto empirico (*vyāvahārika*) quanto apparente (*prātibhāsika*), sia un *vivarta*, ossia un mutamento illusorio di *brahman* e un mutamento effettivo, un *pariṇāma* di *māyā*, *avidyā*. Il VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 155) scrive: “... *pariṇāmo nāmopādānasamasattākāryyāpattiḥ. vivarto nāmopādānaviśamasattākāryyāpattiḥ* ...”, “... il mutamento effettivo è il sorgere di un effetto della medesima realtà della sua causa materiale; il mutamento illusorio è il sorgere di un effetto di una differente realtà rispetto alla sua causa materiale ...” Vediamo ora di armonizzare le definizioni proposte con la concezione dell'Advaita. Il mondo è un *vivarta* di *brahman* nel senso che la realtà assoluta di *brahman* è diversa (*viśama*) dalla realtà propria dell'universo fenomenico, che può essere *prātibhāsika* o *vyāvahārika*. D'altro canto *māyā* possiede un livello di realtà ontologica *vyāvahārika* e anche il mondo è *vyāvahārika* (o tutt'al più *prātibhāsika*), pertanto ha una realtà (*sattā*) pari a quella del proprio effetto. Ricordiamo l'importantissimo studio monografico di P. Hacker “*Vivarta*” apparso nel 1953, interamente dedicato all'argomento.

¹⁰⁰ Va detto che il termine *adhyāsa* non si ritrova né nelle *Upaniṣad* né nei BS. Oltre al Sāṃkhya e ai Buddha, però era nozione nota sia ai Pañcarātra sia ai Pāśupata (RAO, 2002: 88-89).

¹⁰¹ Il punto di vista di Daya Krishna è di certo degno di nota. Nel suo articolo, in parte a ragione, sostiene che le fondamenta su cui si erige l'edificio dottrinale dell'Advaita non sono affatto vedāntiche. A parte che, come vedremo, Ś stesso afferma che riguardo al fatto che nell'errore percettivo in definitiva non si fa che scambiare un oggetto per un altro, e su ciò vi è accordo tra tutti i pensatori. Già con questo Ś dice che non è un concetto nuovo. La questione è che nell'Advaita l'importanza enorme dell'*adhyāsa* è perché senza postulare questa non si comprende come il

Veniamo ora alla trattazione centrale, che si interseca su due ambiti, quello della dottrina della triplice realtà (*sattātraya*) e dell'*adhyāsa* vera e propria, per sfociare infine nella concezione di *mithyātva*.

Abbiamo più volte ricordato che il Vedānta non duale, sebbene mantenga fede a un'unica realtà assoluta (*pāramāthika*), il *nirguṇa brahman*, tuttavia, dimostrando un grado eccezionale di comprensione della realtà, è costretto ad ammettere l'esistenza di altri livelli ontologici del reale. Per l'Advaita assolutamente reale significa eterno e nella fattispecie *trikālābādhyam* "ciò che non è contraddicibile nel triplice tempo", ossia quella verità assoluta (*paramārthasat*) che non viene mai negata da alcun'altro principio, mentre la conoscenza di ciò (*brahmajñāna*) è capace di contraddire ogni altra conoscenza finita (BROOKS, 1969: 390). Nonostante questo sia l'unico apice di realtà a cui gli Advaitin aspirano ad ascendere, essi sono costretti a infondere varie sfumature nelle loro concezioni del reale.¹⁰² La parola sanscrita in uso è solitamente *sat*, in contrasto con *asat*. Di fronte all'unico che può fregiarsi a ragione dell'appellativo *sat*, l'innegabile *brahman*, ogni altro livello ontologico è comunque da considerarsi *asat*, poiché è in ultima analisi contraddicibile. Però, anche all'interno del termine *asat* vanno distinti vari livelli.¹⁰³ Ci sarà quindi un livello assolutamente e irrimediabilmente irreali (*tuccha/tūcchikālikā*), come il figlio di una madre sterile (*vandhyāputra*), il corno di lepre (*śaśaśṛṅga*), il latte di tartaruga (*kūrmakṣīra*), il fiore in cielo (*khapuspa*) e molti altri esempi (POTTER, 1991 [1962]: 166, 223; DASGUPTA, 1998 [1922], VOL. 2: 2).¹⁰⁴

principio purissimo possa rivestirsi di condizioni limitanti quali l'io e il mio. Solo postulando la sovrapposizione reciproca è possibile dare una spiegazione Advaitin all'uso empirico dei *pramāṇa* da parte di un *pramāṭṛ* che coglie dei *prameya*, non altrimenti. Di più, gli sviluppi nella scuola di Ś sono enormi e oltretutto veicolano nuovo vigore nella concezione dell'*anirvacanīyatā*, questione del tutto specifica dell'Advaita. Oltre a ciò, l'esempio che porta Daya Krishna, è anch'esso condivisibile solo in parte e dopo aver sorvolato le implicazioni principali dell'*adhyāsa*. Egli sostiene giustamente che "Io non sono questo" è frutto della sovrapposizione. Invero, la sovrapposizione in quanto *avidyā* è responsabile di questo giudizio qualora il "questo" sia da considerarsi come il puro *brahman*. D'altro canto le false attribuzioni come "Io sono magro, grasso, cieco, zoppo, felice, infelice ..." oppure "Mia è questa casa, questa famiglia, questo corpo ..." sono esempi di come nel Vedānta di Ś l'*adhyāsa* sia direttamente sperimentabile.

¹⁰² Il termine può, infatti, essere letto come genuino, opposto a falso, oppure naturale come opposto ad artificiale, ma anche non illusorio, non immaginario, permanente ed esistente.

¹⁰³ P. Hacker (1995b [1952]: 138-139) divide sapientemente in varie caselle la problematica. In un primo livello riconosce l'opposizione di due termini *satya* e *asatya*. In seconda battuta mette a confronto cinque parole: *sat*, *asat*, *sadasat*, *anirvacanīya* e *pañcamaparakāra*; infine parla del triplice livello ontologico: *paramārthasat*, *vyāvahārikasat* e *prātibhāsikasat*. Mentre per il primo caso *satya* e *sat* non siano distinguibili agli occhi degli Advaitin, lo stesso non può dirsi di *asatya* e *asat*, che risultano ben differenziati: ciò che davvero non esiste è *asat*, mentre *asatya* è qualcosa privo delle caratteristiche proprie del *sat*, ma che può avere un certo grado di realtà. Nell'uso comune *asatya* significa "non vero", "falso" o "non veramente esistente" e, anche per questo, non ha alcuna possibilità di emergere di fronte alla realtà vera, però non può essere negata a priori, in quanto possiede una seppur minima esistenza (HACKER, 1995b: 139-140). Si veda anche Eliot Deutsch (1969: 15-26).

¹⁰⁴ Nell'AS (ŚĀSTRĪ, A. K. [ED.], 1997 [1937]: 50-51), MS fornisce una definizione molto puntuale di questo genere di cose: "... kvacid apy upādhanu sattvena pratīyamānatvānadhikaraṇatvam asattvam ...", "... Essere irreali è il non essere [un ente] percepito come esistente in un qualsiasi sostrato ..." La concezione ha delle analogie sconcertanti con il *nirupākhyā* dei Mādhyamika e la *vikalpavṛtti* dello Yoga (YS 1.9): "*śabdajñānānupātī vastuśūnyo vikalpaḥ*". Il *vikalpa*,

Accanto a questo vi sono però due livelli di realtà, l'uno capace di contraddire l'altro. Il primo di questi e più debole è la realtà apparente (*prātibhāsika*) poiché illusoria, il cui corpo resiste finché la si percepisce e non oltre (*pratītimātraśarīratva*).¹⁰⁵ Tale è la realtà propria degli errori percettivi come l'argento sovrapposto o scambiato per la madreperla (*śuktirūpya*) o la fune scambiata per un serpente (*sarparajju*). Il sogno appartiene a questo genere di realtà. Questa esistenza fittizia non è del tutto irreali come può essere il figlio di una madre sterile, non è nemmeno totalmente reale, come il *brahman*. Allora Ś (BSŚB I.1.5, I.4.3, II.1.14, II.1.27) stesso considerò questo genere di enti impossibili da imprigionare entro le parentesi sia della realtà (*tattva*), sia di ciò che è altro dalla realtà (*anyatva*), l'irrealtà (*atattva*).¹⁰⁶ Oppure, come si espressero i suoi successori, né essere (*sat*) né non essere (*asat*), differente (*vilakṣaṇa*) dall'essere e dal non-essere (*sadasadbhyām/sattvāsattvābhyām*), pertanto *anirvacanīya*, ineffabile, indefinibile, indeterminabile.¹⁰⁷ Hacker (1995b: 140-144), riprendendo l'autore dell'*Iṣṭasiddhi Vimuktātman* (X-XI sec.) e il suo successore Ānandabodha Bhaṭṭāraka (XI sec.) col suo *Nyāyamakaranda*, ricorda pure il "quinto modo" (*pañcamaparakāra*), differente appunto da essere, non essere, da essere e non essere insieme (*ubhayarūpa*) e anche dalla negazione di entrambi.¹⁰⁸

infatti, è quel genere di *cittavṛtti* il cui contenuto non corrisponde a un reale oggetto, che sorge solo da una parola (*śabda*) e una cognizione (*jñāna*). In una qualsiasi cognizione si distinguono tre fattori: una parola, un significato di essa e una cognizione (*jñāna/vṛtti*) risultante dalla parola. Nelle parole come "corno di lepre" si ode la parola e di conseguenza sorge anche una cognizione mentale corrispondente, la quale però non ha alcuna corrispondenza con la realtà. Si veda anche Brooks (1969: 392)

¹⁰⁵ Un'ulteriore definizione della *prātibhāsikasattā* è "*brahmajñānetarajñānabādhyatvaṃ prātibhāsikatvaṃ*", "L'essere la realtà apparente è l'essere contraddicibile da una conoscenza che è altra rispetto alla conoscenza di *brahman*". Sulla stessa onda è anche la definizione della *vyāvahārikasattā*: "*brahmajñānabādhyatvaṃ vyāvahārikatvaṃ*", "L'essere la realtà empirica è l'essere contraddicibile dalla conoscenza di *brahman*" (SWAMI, PRAJÑĀNĀNANDA, 2002 [1971]: 202-203). Comunque il *lakṣaṇa* della *vyāvahārikasattā* che i *pañḍita* sono soliti prediligere è: "*brahmapramātiriktapramā bādhaditvatve sati cidbhinnaṃ sadrūpaṃ vyāvahārikatvaṃ*", "L'essere empirico è l'essere di natura reale, differente dal *brahman* [cit] quando non sia soggetto a contraddizione da parte di una valida conoscenza differente dalla conoscenza di *brahman*."

¹⁰⁶ L'intera formula usata da Ś per indicare l'indeterminabilità è quasi sempre "*tattvānyatvābhyām anirvacanīyam*" e si trova in quattro differenti contesti: "... *tattvānyatvābhyām anirvacanīye nāmarūpe avyākṛte vyācīkṛsite* ..." (BSŚB I.1.5); "... *avyaktā hi sāmāyā tattvānyatvanirūpaṇasyāśakyatvāt* ..." (BSŚB I.4.3); "... *sarvajñasyeśvarasyātmabhūta ivāvidyākalpite nāmarūpe tattvānyatvābhyām anirvacanīye saṃsāraprapañcabijabhūte sarvajñasyeśvarasya māyāśaktiḥ prakṛtir iti ca śrutismṛtyor abhilapyete* ..." (BSŚB II.1.4) e "... *avidyākalpitenā ca nāmarūpalakṣaṇena rūpabhedenā vyākṛtāvyaḥkṛtātmakena tattvānyatvābhyām anirvacanīyena brahma pariṇāmādisarvavyavahārāspadatva pratipadyate* ..." (BSŚB II.1.27) (HACKER, 1995a [1950]: 71-73). Questo concetto di andare oltre sia all'essere sia al non essere prende le mosse dal celebre *Nāsadīyasūkta* (RV X.129.1): "*nāsad āsīn no sad āsīt tadānīm* ...", "Allora né vi era non-essere, né essere vi era essere ..."

¹⁰⁷ Rammentare al lettore il parallelismo con il *catuṣkoṭi*, il cosiddetto "tetralema" buddhista è d'obbligo. Anche in questo caso Nāgārjuna (MaK XXII.11) confuta quattro alternative rispetto alla natura della vacuità (*śūnya*). La trattazione Śūnyavādin è comunque legata alla dottrina del *pratītyasamutpāda* (MaK XVIII.10; XXIV.14, 18, 36, 40), la cosiddetta "coproduzione condizionata" e l'accettazione di due realtà, quella fittizia e convenzionale (*saṃvṛtisatya*) e quella suprema (*paramārthasatya*) (MaK XXIV.8). In quest'ottica la realtà assoluta del Buddhismo corrisponde alla *pāramārthikasattā* dell'Advaita, mentre *saṃvṛtisatya* corrisponde congiuntamente alle realtà *prātibhāsika* e *vyāvahārika* (STRENG, 1971: 262-271). Si veda anche C. Conio (1971: 91-94).

¹⁰⁸ Il succitato è per Vimuktātman un modo dell'esistenza che si presenta quando si è in transizione tra lo stato di legame a quello di liberazione, in cui si è eliminata l'ignoranza, ma deve ancora sorgere l'istante successivo la ove albeggia la conoscenza (HACKER, 1995b: 144). Questa posizione è evidentemente in disaccordo con Citsukha (TP, IV.8),

Questo tipo di realtà apparente può essere negato e sostituito dalla più solida realtà empirica (*vyāvahārikasattā*), propria del mondo fenomenico. Anche questo tipo di realtà può sottostare alle stesse caratteristiche di indefinibilità di quella *prātibhāsika*, anche se è, da una prospettiva dialettica, necessario distinguere le due. Va detto, infatti, che senza una netta separazione tra la *pāramārthikasattā* e la *vyāvahārikasattā* da un lato e la *vyāvahārikasattā* e la *prātibhāsikasattā* dall'altro, la relazione di sovrapposizione (*adhyāsa*) di cui si parlerà e che è la ragione dell'illusorietà del mondo, rimarrebbe inesplicabile (BROOKS, 1969: 396). La realtà apparente è alquanto fugace ed è contraddetta (*bādhita*) da quella empirica, la quale, a sua volta, è soggetta a termine solo a seguito della realizzazione del supremo (DEUTSCH, 1969: 32-33; BROOKS, 1969: 393-394).

La realtà del mondo fenomenico, sebbene sempre sferzata dalla propria caducità intrinseca, rimane invariata finché la conoscenza suprema non ne mina le fondamenta (BSŚB II.1.14):

“... *sarvavyavahārāṇām eva prāg brahmātmavijñānāt satyatvopapatteḥ, svapnavyavahārasyeva prāg prabodhāt ...*”

“... Risulta plausibile la veridicità di ognuna delle attività [ed entità] empiriche prima della conoscenza del Sé come *brahman*, come prima del risveglio [la veridicità] delle attività [ed entità] oniriche ...”¹⁰⁹

Un'ultima cosa che va ribadita a questo proposito è che Ś, nei suoi commentari, difficilmente asserisce che il mondo è un sogno,¹¹⁰ mentre è solito affermare che l'esistenza

secondo il quale il Sé non è che l'eliminazione dell'illusione: “... *nivṛttir ātmā mohasya ...*”; il disaccordo sembra essere anche con Maṇḍana Mīśra, per il quale il tramonto dell'ignoranza è equivalente e simultaneo alla liberazione, ossia al sorgere della conoscenza: “... *avidyāstamayo mokṣaḥ ...*” (BS, SASTRI, K. S. [ED.], 1937: 119) e “... *vidyaiva ca avidyānivṛttiḥ ...*” (IBID.: 121). Vale la pena di ricordare che l'ottimo e pionieristico Hacker discusse anche alcuni passaggi dell'*Iṣṭasiddhi* riguardo ai tre livelli di realtà, entro i quali pullulano riferimenti all'aderenza alla realtà apparente del sogno (HACKER, 1995b: 145-149).

¹⁰⁹ Ancora Ś ad BS I.1.4 scrive: “... *mithyājñānāpāyaś ca brahmatmaikatvavijñānād bhavati ...*”, “... l'annientamento della conoscenza falsa avviene con la realizzazione dell'unità del Sé e del *brahman* ...” Lo stesso concetto è espresso dal VP (DVIVEDI, P. N. [ED.], 2000: 40-41) “... *nanu siddhānte ghaṭāder mithyātvena bādhitatvāt tajjñānam katham pramāṇam? ucyate - brahmasāksātkārānantaram hi ghaṭādīnām bādhaḥ 'yatra tv asya sarvam ātmavābhūt tat kena kaṃ payet' iti śruteḥ. na tu saṃsāradasāyām bādhaḥ 'yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaram paśyati' iti śruteḥ ...*”, “... [Obbiezione:] Però nella [vostra = degli Advaitin] dottrina, per via della falsità dei vasi e degli altri oggetti essi sono contraddetti, quindi come può essere la loro conoscenza una valida conoscenza? [Risposta:] Si risponde che solo dopo la realizzazione del *brahman* si ha la contraddizione dei vasi e degli altri [enti], come [affermato] dalla *śruti*: ‘... ma laddove per costui ogni cosa è divenuta il Sé, allora [chi] mediante cosa e che cosa potrebbe vedere?...’; non di certo la [loro] contraddizione si ha durante il permanere del divenire: ‘Laddove è come se ci fosse dualità, lì dunque uno vede l'altro...’, così [dice un passaggio] della *śruti* ...” (si veda la nota 28 del capitolo 5).

¹¹⁰ Piuttosto, Ś svariate volte compara l'ignoranza o il mondo con il sogno, ma fa questo solo per puntualizzare che la somiglianza tra il sogno e l'illusione stessa che è *māyā*. Al modo in cui il sogno è contraddetto dal risveglio, per cui

fenomenica, in tutte le sue componenti è sovrapposta sul *brahman*, per cui è privo di una realtà assoluta e l'unica realtà che gli si addice proviene dall'inestricabile sovrapposizione con la realtà del suo fondamento (*adhiṣṭhāna*), il *brahman* (SWAMI, PRAJÑĀNĀNANDA, 2002 [1971]: 201).¹¹¹

Concludendo brevemente questa parentesi sul *sattātraya*, è nostra convinzione che questo trittico sia passibile di varie letture. Da una parte la triplice suddivisione come presentata in tutta la tradizione è vera. D'altro canto però si possono ridurre i livelli di *sattā* a due, in due maniere. Da una parte avremo una realtà assoluta e dall'altra le due realtà, empirica e apparente, che si congiungono a formare un'unica possibilità. La differenza sta nel fatto che, come accade per gli Śūnyavādin e GP, la *vyāvahārikasattā* può immergersi nella *prātibhāsikasattā* creando un tutt'uno (SHARMA, A., 2006: 147-148), oppure, la seconda opzione è che la *prātibhāsikasattā* si annulli nella *vyāvahārikasattā*. Penetrando ancora più in profondità si può affermare che la realtà è una e unica, la sola *pāramārthika*, poiché di fronte alla sua infinità ogni altro genere di realtà scompare. Nell'Advaita Vedānta ogni cosa è sovrapposta sul *brahman*¹¹² e, se qualcosa venisse immaginato come indipendente da *brahman*, sarebbe privo di ogni realtà, perché la realtà degli enti sovrapposti non è loro connaturata, bensì è proiettata dal loro fondamento.

Tutte queste delucidazioni ci conducono naturalmente a trattare più precisamente il concetto di sovrapposizione, *adhyāsa*.

Ogni studioso dei *darśana* e in specifico della speculazione Advaita, per avere delle risposte su svariati argomenti cari al Vedānta, non può prescindere dall'esame dell'*incipit* del BSŚB, il celeberrimo *adhyāsabhāṣya*.¹¹³ Questo è anche ciò che noi intendiamo proporre, anche se l'*adhyāsa* è argomento sviscerato in ogni trattato vedāntico.

si ritiene falso, così la realtà fenomenica, anch'essa illusoria perché prodotto di *māyā*, è annichilita dalla conoscenza suprema e, pertanto, fasulla (SWAMI, PRAJÑĀNĀNANDA, 2002 [1971]: 201-202).

¹¹¹ A questo proposito si veda il VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 242-243): "... *trividham sattvam. pāramārthikasattvam brahmaṇaḥ, vyāvahārikam sattvam ākāśādeḥ, prātibhāsikam sattvam śuktirajatādeḥ. tathā ca ghaṭaḥ sann iti pratyakṣasya vyāvahārikasattvaviśayatvena prāmānyam asmin pakṣe ca ghaṭāder brahmaṇi niṣedho na svarūpeṇa, kintu pāramārthikatvenaiveti ...*", "... La realtà è triplice: la realtà assoluta è del *brahman*, la realtà empirica è dell'etere e degli altri [elementi] e la realtà apparente è dell'argento sulla madreperla e altri simili. Inoltre, la validità di questa percezione diretta 'Il vaso è' si ha poiché essa è oggetto della realtà empirica. Secondo questa opzione, la negazione del vaso e altri [enti] in *brahman* non è secondo la loro natura [che è fenomenica], bensì solo rispetto all'assoluta realtà ..."

¹¹² Un'eco di questa concezione, spostata sul versante dell'auto-luminosità, si ha nella sentenza upaniṣadica (KaU V.15/II.2.15; MuU II.2.10; SvU VI.14): "... *tam eva bhāntam anubhāti sarvam, tasya bhāsā sarvam idaṃ vibhāti ...*", "... essendoci quello solo che splende ogni cosa risplende, per la sua luce tutto questo splende ..."

¹¹³ Sebbene l'*adhyāsabhāṣya* costituisca l'introduzione al commento ai BS, tuttavia, per la sua importanza, può assumere una dimensione indipendente. Ramachandra Rao (2002: 88-89, 99-100) ne propone una struttura interna del tutto condivisibile: una presentazione del problema (*pratijñābhāṣya*), la natura della sovrapposizione (*lakṣaṇabhāṣya*), un approccio razionale al problema (*upapatti* o *saṃbhāvanābhāṣya*), le prove della sovrapposizione (*pramāṇabhāṣya*) e le affermazioni conclusive (*upasamhārabhāṣya*), nel quale Ś lascia intendere che il concetto è implicito alla tradizione vedāntica.

Il cruccio primario degli Advaitin è provare che la molteplicità e la caducità del mondo non sono reali. Vero è solo ciò che si pone a fondamento inalterabile del continuo divenire del *saṃsāra*: il *brahman* o l'*ātman*, che in Ś sono termini usati senza distinzione. La conoscenza di questo principio supremo conduce all'annullamento della molteplicità. Il metodo che Ś consiglia per attingere questo risultato è l'esame dell'esperienza quotidiana, con le sue tre differenti condizioni: mentre esse vanno e vengono, l'unico loro testimone è il Sé, costante e pertanto reale, in opposizione ai fenomeni mutevoli. Il motivo per cui questo Sé non viene realizzato è perché vi sono varie distrazioni che ci allontanano dal sua vera natura, le quali sono tutte prodotte di un unico agente, l'*adhyāsa*. La comprensione di ciò e la successiva eliminazione fa pervenire alla conoscenza liberatrice, che è il tema centrale del BS e del suo commento (SARMA, S. E. R., 1984: 399-400).

Il punto di partenza è che l'intero BS offre una prospettiva del tutto conoscitiva agli Advaitin, per cui nella più stretta osservanza commentariale ortodossa,¹¹⁴ al fine di offrire un'idea completa di *jñāna* nelle sue sfaccettature, è necessario fornire anche dei parametri sul contrario di essa, ossia *avidyā*. In effetti, sembra che Ś consideri i termini *adhyāsa* e *avidyā* come sinonimi.¹¹⁵

Ś apre il testo con un dubbio, se davvero quel concetto che si cela sotto la parola *adhyāsa* sia effettivamente esistente o al contrario solo un'invenzione degli Advaitin. Vedremo come Ś risponda che l'*adhyāsa* è contenuto comune nell'esperienza di ognuno, qualcosa che è difficile da provare logicamente, ma che ogni essere può sperimentare:

“yuṣmadasmatpratyayagocarayor viṣayaviṣayiṅos tamaḥprakāśavad viruddhasvabhāvayor itaretarabhāvānupapattau siddhāyāṃ taddharmāṅām api sutarām itaretarabhāvānīpattir ity ato 'smatpratyayagocare viṣayiṅi cidātmake yuṣmatpratyayagocarasya viṣayasya taddharmāṅām cādhyāsaḥ, tadviparyayaṅa viṣayiṅas taddharmāṅām ca viṣaye 'dhyāso mithyeti bhavitum yuktam. tathāpy¹¹⁶ anyonyasminn anyonyātmakatām anyonyadharmāṅś cādhyasyetaretarāvivekena,

¹¹⁴ Ci riferiamo alla *Mīmāṃsā*, dove si afferma che per inquadrare nella sua completezza la natura del *dharma*, bisogna comprendere anche il suo opposto, l'*adharmā*. La parola *avidyā* non è comunque così ricorrente nelle *Upaniṣad* (KaU I.2.4-5, MuU I.2.8, MaU 7, 9) anche se la si usa quasi invariabilmente come opposto (*pratyogin*) del termine *vidyā*.

¹¹⁵ La nostra traduzione di *adhyāsa* (*adhi + vas*) è per lo più con il termine “sovrapposizione” anche se la cosa non è così semplice. Il campo semantico abbracciato è affine anche a idee tipo “falsa attribuzione, cognizione scorretta, proiezione”. P. Deussen traduce come “illegitimate transference”. Altri sinonimi sanscriti sono *adhyāropa*, *avidyā*, *viparyaya*, *moha*, *bhrānti*, *bhrama*, *tamas* (RAO, 2002: 89). Sembra comunque che per i seguaci della scuola del Pratibimbavāda, a partire già da Padmapāda, vi sia una distinzione tra *avidyā* e *adhyāsa*, ove la prima è causa del secondo. La *Bhāmatī* di VM, invece, anche se non si esprime chiaramente a questo proposito, sembra ricalcare la posizione stessa di Ś, in cui i due termini sembrano ricalcare il medesimo principio (HASURAKAR, 1999 [1958]: 182-183).

¹¹⁶ VM e altri commentatori leggono l'intero passaggio anteponendo l'avverbio “*yadyapi*”, “sebbene”, che è in un rapporto di invariabile e reciproco completamento (*nityasāpekṣa*) con l'indeclinabile “*tathāpi*”, “tuttavia”.

atyantaviviktayor dharmadharminor mithyājñānanimittaḥ satyāṅṛte mithunīkṛtya, aham idam mamedam iti naisargiko 'yaṃ lokavyavahārah ..."

“Quando sia comprovata l'impossibilità della reciproca sovrapposizione tra oggetto (*viṣaya*)¹¹⁷ e soggetto conoscitore (*viṣayin*), che sono i contenuti [rispettivi] delle cognizioni 'tu' e 'io'¹¹⁸ e le cui nature sono contrastanti come la tenebra e la luce, allora ancor più chiara¹¹⁹ è l'impossibilità della reciproca sovrapposizione delle loro proprietà. Pertanto, la sovrapposizione dell'oggetto che è il contenuto della cognizione 'tu' e delle sue proprietà sul soggetto conoscitore che è il contenuto della cognizione 'io' ed è della natura della conoscenza e, di contro, la sovrapposizione del soggetto conoscitore e delle sue proprietà sull'oggetto è plausibilmente [considerata] fasulla. Tuttavia, avendo sovrapposto l'uno sull'altro la reciproca natura e le reciproche proprietà, per via della reciproca mancanza di discriminazione tra le proprietà (*dharma*) e i loro possessori (*dharmin*) che sono alquanto distinti, avendo congiunto (*mithunīkaraṇa*) la verità (*satya*) e la menzogna (*aṅṛta*) si ha questo naturale (*naisargika*)¹²⁰ uso comune delle persone (*lokavyavahāra*), la cui causa (*nimitta* =

¹¹⁷ Molto interessante è l'etimo e la derivazione del termine *viṣaya* nella *Bhāmatī* (BSŚBB, ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 4). Tale *nirukti* è comunque utilizzato da VM anche in altre sue opere (STK, NyVTṬ) e parte dalla radice “*ṣiñ bandhane*”, che significa “legare, bloccare”, a cui si antepone l'*upasarga* “*vi*”. Ciò determina una riflessione che VM propone, cioè gli oggetti, che non sono solo gli enti sensibili, bensì anche l'aggregato psico-fisico, avvilluppano e legano il Sé dalla natura conoscitiva e lo rendono identificabile attraverso la loro stessa natura, ossia lo costringono ad assomigliare a loro: “... *citsvabhāvāva ātmā viṣayī, jaḍasvabhāvā buddhīndriyadehādiviṣayā viṣayāḥ. ete hi cidātmānaṃ visinvanti, avadhnanti, svena rūpeṇa nirūpaṇīyaṃ kurvanti ...*”

¹¹⁸ Spontaneamente, si sarebbe propensi a considerare un maggiore contrasto tra l'io (*aham*) e il “quello” (*idam*), piuttosto che con il tu. Però gli *ācārya* commentatori spigano che esiste un più alto grado di opposizione tra il tu e l'io in quanto i loro significati sono molto lontani, per cui è più semplice rappresentare l'*anātman* con il contenuto della cognizione *yuṣmat*, “tu” e l'*ātman* con il contenuto della cognizione *asmāt*, “io”, come spiega la *Ratnaprabhā* (BSŚBRP, ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 4): “... *atra yuṣmadasmātpadayoḥ ekārthavācītvābhāvāt, anātmanāṃ yuṣmadarthānāṃ bahutvād asmadarthacaitanyasyāpi bahutvāt ...*” Lo stesso scrive VP (BSŚBB, IBID.: 4), secondo il quale il vero opposto (*pratyogin*) di *aham* è *tvam*, non *idam*, perché è possibile incontrare frasi e giudizi come “noi siamo questo; io sono questo ...”, mentre è molto più difficile trovarsi di fronte a sentenze come “noi siamo te; io sono te ...”, per cui la differenza più marcata è tra *aham* e *tvam*: “... *idamasmatpratyayagocarator iti vaktavye yuṣmadgrahaṇam atyantabhedopalakṣaṇārtham. yathāhaṃkārapratīyogī tvamkāro naivaim idamkārah, ete vayam ime vayam āsmaha iti bahulam prayogadarśanāt ...*” (RAO, 2002: 103-104). L'estrema differenza (*atyantabhedā*) tra “io” e “tu” a cui fa riferimento VM ha, secondo BSŚBRP (ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 5), tre componenti diversificanti: una differenza di natura (*svarūpabhedā*), una differenza di cognizione (*pratītibhedā*) e una differenza di uso comune (*vyavahārabhedā*). Per quanto riguarda la prima il soggetto è interiore, mentre l'oggetto (*pratyak*) è sempre esteriore (*parāk*); la percezione che si ha dell'uno è come l'io cosciente, mentre l'altro è sempre differente e inerte, per cui il soggetto percepisce mentre l'oggetto viene percepito (*drśyatayā*). Infine, la terza differenza è spiegata come un avvilluppano del Sé interiore da parte dell'*ahaṃkāra*, cioè dell'oggetto, che determina il giudizio “Io sono l'agente” (*aham kartā*), invece la funzione del soggetto è di eliminare tutto ciò che è *anātman* attraverso la convinzione espressa dal *mahāvākya* “*aham brahāsmi*” (BṛU, 1.4.10): “... *tatra yuṣmadasmātpadābhyāṃ parākpratyaktvena ātmānātmanor vastuto virodha uktaḥ. pratyayapadena pratīto virodha uktaḥ. pratīyata iti pratyayo 'haṃkāradir anātmā drśyatayā bhāti. ātmā tu pratītvāt pratyayaḥ svaprakāśatayā bhāti. gocarapadena vyavahārato virodha uktaḥ. yuṣmadarthaḥ pratyagātmāntiraskāren karttāham ityādivyavahāragocaraḥ. asmadarthas tv anātmāpravilāpena 'aham brahāsmīti' vyavahāragocara iti tridhā virodhaḥ sphuṭīkṛtaḥ ...*”

¹¹⁹ Il fatto che già il *dharmin*, il possessore dei *dharma*, sia sovrapposto, non può che convogliare all'affermazione che i *dharma* che gli appartengono sono, di conseguenza, ancor più chiaramente (*sutarām*) sovrapposti uno sull'altro.

¹²⁰ L'aggettivo termine indica un qualcosa di *svābhāvika*, “connaturato, innato, naturale”, perché coesistente al sostantivo stesso a cui si applica. Ciò indica che l'*adhyāsa* è senza inizio, perché connaturata alla manifestazione stessa. VP (BSŚBB, ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 10) scrive che appunto questo genere di uso e nozione è senza età, per cui innato e, se esso è innato, tanto più lo è la sua causa, la sovrapposizione: “... *svābhāviko 'nādir ayaṃ vyavahārah.*”

upādāna) è l'ignoranza dell'illusione (*mithyājñāna*) [che assume tali fattezze].¹²¹ 'Io sono questo ... Questo è mio ...' ..."

Pur senza stare a vagliare le varie posizioni dei glossatori di Ś, vale la pena di spendere alcune riflessioni su questi e i passaggi successivi.

L'uomo passa attraverso tre tipi di esperienza (*anubhava*) quotidiana: quella del mondo esterno, soggetto alle leggi di tempo e spazio, quella del proprio corpo e quella di sé stesso. La prima e la seconda sono indicate da espressioni come "questo" (*idam*) e "tu" (*tvam*).¹²² La terza ha invece come modalità espressiva "io" (*aham*), che è l'unica maniera in cui il linguaggio possa esprimere il Sé interiore.

Tuttavia, il Sé non è l'io, bensì il principio inalterabile che sottende alla cognizione dell'io (*asmatpratyaya*) che, per effetto della sovrapposizione, è proiettato sull'aggregato psico-fisico e il mondo (*yuṣmatpratyaya*), ovvero si ha quindi un'apparente commistione del reame assoluto (*pāramārthika*) con il fenomenico (*vyāvahārika*), cosicché il Sé infinito ed eterno appare come limitato e mortale. Il proposito della *śārīrakamīmāṃsā* di Ś è proprio l'indagine nelle radici di questa fittizia trasformazione, con l'unico scopo di eliminarla per rivedere il vero volto della realtà.

vyāvahārānāditayā tatkāraṇasyādhyāsasyānāditoktā, ..." Va notato comunque, come sottolinea Rao (2002: 108) citando un passo sanscrito, che per alcuni il termine *naisargika* è certamente leggibile come *anādi* ma non *svābhāvika*, perché se l'*adhyāsa* fosse davvero *svābhāvika*, cioè inscindibile dalla natura stessa del Sé, non sarebbe possibile eliminarla: "*naisargikapadena anāditvaṃ vivakṣitaṃ na svabhāvatvam. naisargikatve caitanyavat svabhāvatve na ucchedyatāsambhavāt.*"

¹²¹ Traduciamo qui "l'ignoranza dell'illusione" il composto *mithyājñāna*-, conformandoci alle glosse *Ratnaprabhā* BSŚBRP e il *Nyāyanirṇaya* (BSŚBNN) interpretano diversamente. Per loro l'illusione è determinata dall'ignoranza: "... *mithyā ca tadajñānaṃ ca tannimittam upādānaṃ yasya sa ...*" (BSŚBRP, ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 10) e "... *mithyā ca tadajñānaṃ ca tannimittam upādānaṃ yasya so 'dhyāsaṃ tathā ...*" (BSŚBNN, *IBID.*: 10). Si ricordi comunque che anche una traduzione come "conoscenza illusoria" sarebbe stata accettabile e sostenibile dottrinalmente.

¹²² S. Phillips (1987: 11-12, 20 n. 41 e 44) affronta il problema del *locus* (*adhiṣṭhāna/ālabhana/āśraya*) dell'illusione dal punto di vista di *Padmapāda* (PP) e della sua *Pañcapādikā*. Egli, in polemica con gli Śūnyavādin, afferma che certamente un'illusione abbisogna di un supporto reale, ponendo anche un argomento linguistico, cioè un giudizio che esprime una cognizione contraddicibile, non manca di fare riferimento al *locus* dove avviene il mutamento fittizio. Nell'esperienza ordinaria, il supporto dell'oggetto di una cognizione può essere o un ente fisico esterno (*jaḍaka*) o interno, come nel caso dei sogni. PP, discutendo i sogni come un caso d'illusione, afferma che non si vuole soffermare sulla questione di interno (*antar*) o esterno (*bahir*), bensì il suo punto è di difendere la posizione da un punto di vista metafisico, che sia i sogni, sia le esperienze di veglia hanno in *caitanya* il loro supporto. Phillips traduce: "Even in the waking state [as well as in dreaming] the immediacy [of consciousness – '*aparokṣatā*'] that involves [external] objects is not to be distinguished from inner immediate experience (*anubhava*) – [at least not] according to [any] cognition that is valid – for they are presented in the same way. Thus an object even in the waking state is experienced invariably (*eva*) as intimately associated with inner immediate experience. Otherwise the presentation of the material world would be impossibile. As a pot that is covered (*avagunṭhita*) by darkness is not presented [to cognition] without the [counter-]covering (*avagunṭhana*) of the light of a lamp, so it is here." Secondo i seguaci del *Pratibimbavāda* (in opposizione a VM e agli *Avacchedavādin*, per i quali l'ignoranza è fondata sul *jīva* [*jīvāśrītāvidyāvāda*]) il supporto di *māyā*, dell'ignoranza cosmica è il Sé, è *brahman* (*brahmāśrītāvidyāvāda*), la cui assolutezza vigila come *āśraya* di ogni cosa. Sebbene l'esteriorità di un *locus* nella condizione di veglia sia passibile di contraddizione, un *locus* reale permane anche dopo l'ultima negazione. Per questo PP enfatizza l'importanza di un *adhiṣṭhāna* in tutti i generi di cognizione. Si veda anche *Saccidānandendra Sarasvatī* (1997 [1989]: 398-400).

L'*adhyāsa*, nel suo senso più preciso che andremo a spiegare a breve, al fine di compiersi pienamente ha bisogno di un sostrato. Infatti, senza la madreperla non è possibile cogliere l'argento illusorio. Il Sé è appunto il fondamento su cui sorge l'illusione dell'io. Ma c'è di più. Al fine di poter scambiare il sostrato per l'oggetto sovrapposto (*adhyāsta*) vi deve essere una certa somiglianza (*sādrśya*) tra i due; per esempio si scambia la madreperla per argento perché entrambi luccicano. Però, il punto di vista dell'obbiettivo con cui Ś apre il *bhāṣya* al BS, ragionevolmente puntualizza che il Sé, il soggetto (*viṣayin*) è luce (*prakāśa*), mentre il non Sé, l'oggetto (*viṣaya*) è tenebra (*tamas*), entità impossibili da paragonare o accostare perché estremamente contrastanti (*atyantaviruddha*).

Il Sé come soggetto è un *dharmin*, ossia il possessore di determinate caratteristiche (*dharma*) e proprietà: è consapevole (*cetana*), auto-luminoso (*svayamprakāśa*) ed eterno (*nitya*). Il suo contrario, il non-Sé (*anātman*) è anch'esso un *dharmin*, però, come oggetto, è un coacervo di differenti caratteristiche per cui è inerte (*jaḍa/acetana*) e transeunte (*anitya*). In questa distinzione si ha una prima divisione interna dell'*adhyāsa*. Esiste una sovrapposizione dei *dharmin* (*dharmyadhyāsa*) e una sovrapposizione dei *dharma* (*dharmādhyāsa*). Per cui, la sovrapposizione reciproca (*anyonyādhyāsa/itaretarādhyāsa*) del Sé sul non-Sé e viceversa è un esempio di *dharmyadhyāsa*, mentre *dharmādhyāsa* è la sovrapposizione reciproca delle proprietà del Sé sul non-Sé e del non-Sé sul Sé. Un altro esempio di *dharmādhyāsa* è anche nell'esempio classico del fiore di ibisco (*jaṇakusuma*) posto accanto a una gemma di cristallo (*sphaṭika*). In questo caso il rossore (*lalimā*) del fiore si proietta sulla pura trasparenza (*svacchatā*) del cristallo facendolo apparire rosso, ossia diverso da com'è realmente. Certo questo è un esempio di *dharmādhyāsa*, però la sovrapposizione che sottende a ciò è quella in cui il fiore si riflette sul cristallo, i quali sono appunto i rispettivi possessori (*dharmyadhyāsa*) delle proprietà del rossore e della trasparenza. Per questo senza *dharmyadhyāsa* non è possibile *dharmādhyāsa* (GUPTA, B., 1995 [1991]: 152-154).¹²³

¹²³ Il VP mostra questo tipo di sovrapposizione con un esempio analogo all'argento sulla madreperla o alla serpe sulla fune. Ciò introduce anche la questione più complessa della sovrapposizione non causata da aggiunte limitanti (*nirupādhikādhyāsa*) e quella causata dalle aggiunte limitanti (*sopādhikādhyāsa*). Vediamo prima il passo del VP (DVIVEDI, P. N. [Ed.], 2000: 49-52) che spiega con un esempio classico, come si può spiegare l'accostamento di caratteristiche proprie dell'organo interno esperite come fossero appartenenti al Sé: "... nanu kāmāder antaḥkaraṇadharmatve 'ham icchāmy ahaṃ jānāmy ahaṃ bibhemītyādy anubhava ātmadharmatvam avagāhamānaḥ katham upapadyate? ucyate ayaḥpiṇḍasya dagdhṛtvābhāve 'pi dagdhṛtvāśrayavahnitādātmyādhyāsād yathā 'yo dahatīti vyavahāras tathā sukhādyākārapariṇāmyantaḥkaraṇaikyādhyāsād ahaṃ sukhī ahaṃ duḥkḥityādivyavahāro jāyate ...", "... [Obbiezione:] Però se il desiderio e altri simili fossero proprietà dell'organo interno, allora come si spiegherebbe l'esperienza che li coglie come caratteristiche del Sé: 'Io desidero, io conosco, io temo ...'? [Risposta:] Si ribatte che come nel caso di un pezzo di ferro, che pur è privo di capacità di ardere, per via della falsa identificazione con il fuoco che è il seggio stesso della capacità di ardere si ha un uso comune come 'Il ferro arde!', allo stesso modo a causa della sovrapposizione unificante con l'organo interno che muta nelle forme di felicità e quant'altro, sorge un'esperienza

Oltre a questa suddivisione intestina al concetto di *adhyāsa* se ne riscontrano altre. Una che menzioniamo *an passant* è quella in *svarūpādhyāsa* e *saṃsargādhyāsa*. Il primo caso è il classico esempio dell'errore percettivo e consiste nella sovrapposizione di un oggetto illusorio su qualcosa di reale, per esempio il serpente sulla corda o l'argento sulla madreperla. Dello stesso tipo è la sovrapposizione dell'ignoranza e del mondo empirico su *brahman*, come esempio di errore di fondo. Il *saṃsargādhyāsa* è invece la sovrapposizione di un attributo su un oggetto ove a essere falsa è la relazione. Pertanto, nell'esempio del *japākusuma*, avremo la falsa attribuzione del rossore (*lalimā*) appartenente al fiore di ibisco al cristallo (*sphaṭika*) in prossimità del quale è posto. Questi due oggetti entrano in una relazione fittizia.

Come già anticipa la nota 123 di qui sopra, vi sono altri due generi di *adhyāsa* che si possono tranquillamente appaiare a quelli testé descritti, cioè la sovrapposizione dell'ente (*arthādhyāsa*) e la sovrapposizione della cognizione (*jñānādhyāsa*).¹²⁴

Quando si sovrappone l'argento (*rajata/rūpya*) alla madreperla (*śukti*) giungendo a esclamare “Questo è argento!” (*idaṃ rajatam*) abbiamo un fenomeno di *jñānādhyāsa*. Però, non è possibile giungere a una conoscenza senza che vi sia un oggetto di essa. per questo, come si vedrà, l'Advaita sostiene che di fronte a chi è vittima dell'illusione sorge effettivamente un argento di natura indefinibile (*anirvacanīya*) che gli permette di dire “*idaṃ rajatam*”. Se questo non accadesse, non si potrebbe spiegare il moto dell'individuo che si reca laddove pensa si trovi l'argento per raccogliarlo (*viśaṃvādipravṛtti*). Allo stesso modo, sottolineano gli Advaitin, l'intero universo che è sovrapposto all'*ātman-brahman* è accettato come esistente, anche se il suo grado di realtà non è quello assoluto del *brahman*. Nella prima parte dell'enunciato che Ś mette in bocca all'obbiettore, dall'inizio a “*sutarām itaretarabhāvānipapattiḥ ...*” è illustrato il *jñānādhyāsa*. La seconda parte del primo passo, da “*ity*

come ‘io sono felice, io sono addolorato ...’ e altre simili ...” Ritorniamo ora per un attimo alla suddivisione in *nirupādhikādhyāsa*, i cui esempi sono l'argento sulla madreperla e la serpe sulla fune e *sopādhikādhyāsa*, illustrata dal pezzo di ferro incandescente, da esclamazioni come “io desidero” e altre simili e dall'esempio della doppia luna. Ś non accenna a questa distinzione, però è discussa da Padmapāda per il quale la prima scompare non appena sorge la corretta conoscenza, mentre la seconda persiste finché l'*upādhi* è presente. In ogni modo, la definizione di Ś si presta a due differenti coperture e aspetti della sovrapposizione: scambiare un ente per un altro, come avviene con *śuktirūpya* e cogliere un oggetto in modo differente da quanto esso è in realtà, come avviene nel caso dell'individuo colpito da itterizia che vede ogni cosa gialla che, percependo una conchiglia bianca, esclama “la conchiglia è gialla” (“*pītaḥ śaṃkhā*”). Nel primo caso si attribuisce la natura di un ente su un altro e si è di fronte alla sovrapposizione dell'oggetto (*arthādhyāsa*), mentre nel secondo si attribuiscono gli attributi di un ente a un altro e ciò viene a chiamarsi sovrapposizione della cognizione (*jñānādhyāsa*). Scambiare un tronco per un uomo o il *brahman* per molteplice è un esempio di *arthādhyāsa* e, il cristallo che appare rosso per la vicinanza con il fiore di ibisco o la conchiglia che appare gialla al malato di itterizia, sono esempi di *jñānādhyāsa* (GUPTA, B., 1995 [1991]: 163-165 n. 22). Si veda ancora B. Gupta per alcune riflessioni su *sopādhikādhyāsa* per VM (IBID.: 164-165, n. 24-25).

¹²⁴ Chiaramente lo *svarūpādhyāsa* corrisponde all'*arthādhyāsa* e il *saṃsargādhyāsa* al *jñānādhyāsa*.

ato 'smatpratyayagocare ..." fino a " ... mithyeti bhavitum yuktam ..." si riferisce invece all'arthādhyāsa.¹²⁵

Comunque sia, l'oppositore è immediatamente contraddetto da Ś, non per la modalità con cui ha riportato la natura della dottrina dell'adhyāsa dell'Advaita Vedānta, bensì perché egli sostiene che quell'adhyāsa è una mera invenzione degli Advaitin. Ś gli risponde che tale sovrapposizione è cosa naturale ed esperibile da tutti mediante le espressioni comunemente usate dalle persone "Io sono questo o quell'altro ..." oppure "Questo è mio, quell'altro è mio ...".¹²⁶ Proprio qui si evince la sovrapposizione, dall'affermazione relativa alla "copula", cioè dall'unione che Ś dice avvenire tra la verità (satya), ossia l'imperituro ātman e la menzogna (anṛta), l'intero mondo fenomenico, vale a dire congiungere due dharmin che sono di per sé impossibili da appaiare (RAO, 2002: 109-111).¹²⁷

Continuiamo ora, ahimè brevemente, con il cuore stesso dell'adhyāsabhāṣya: la definizione (lakṣaṇa) e la discussione sulla natura della sovrapposizione:

"... ko 'yam adhyāso nāmeti. ucyate - smṛtirūpaḥ paratra pūrvadrṣṭāvabhāsaḥ. taṃ kecid anyatrānyadharmādhyāsa iti vadanti. kecit tu yatra yadadhyāsaḥ tadvivekāgrahanibandhano bhrama iti. anye tu yatra yadadhyāsaḥ tasyaiva viparītdharmatvakalpanām ācakṣate iti. sarvathāpi tv

¹²⁵ Prakāśātman (XIII-XIV sec.), autore del Pañcapādikāvivarāṇa e fondatore della scuola interna all'Advaita conosciuta come Vivaraṇaprasthāna, riprendendo dei termini che usò GP, afferma che l'avidyā è differente da agrahaṇa e da anyathāgrahaṇa ed è in contatto con il brahman al modo in cui il colore blu è sovrapposto al cielo. Secondo lui la falsa apparenza e la cognizione di essa sono dovuti all'indicibile ignoranza (anīrvacanīyāvidyā), che opera nella forma di tre differenti cidābhāsa (Viśva, Taijasa e Prājña) nelle tre condizioni di coscienza (jāgrat, svapna e susupti) dando origine a tre diversi gradi dell'essere, caratterizzati da tre variegiate condizioni di pensiero. Anche Prakāśātman, a questo proposito, parla dei due tipi di adhyāsa correlati, arthādhyāsa e jñānādhyāsa, in relazione all'affermazione di Ś rispetto all'anyonyādhyāsa. Secondo il Vivaraṇakāra, l'ente sovrapposto non è irreali, poiché ciò che è irreali non potrebbe mai e poi mai apparire come presente; così finché non sorge la conoscenza l'ignoranza permane, che non è irreali, ma viene eliminata all'albeggiare di jñāna, confermando che avidyā è illusoria solo dal punto di vista pāramārthika (ROODURMUN, 2002: 41).

¹²⁶ Il termine lokavyavahāra, è inteso da VM (BSŚBB, ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 9) al modo in cui noi lo traduciamo, ossia come l'insieme degli usi linguistici adottati dalle persone comuni: "... lokavyavahāro lokānām vyavahārah, sa cāyam aham iti vyapadeśah ..." La BSŚBRP e il BSŚBNN danno spiegazioni più complesse e concettuali, legando rispettivamente il termine loka alla sovrapposizione tra il soggetto e una qualche attribuzione, come avviene nell'arthādhyāsa e poi, inserendo il composto lokaviśaya riferito a vyavahāra, indicando così un'identificazione che ha come oggetto una qualche sfaccettatura del mondo che riporta al jñānādhyāsa: "... lokyate manuṣyo 'ham iti abhimanyata iti lokah - arthādhyāsaḥ. tadviśayo vyavahāro 'bhimāna iti jñānādhyāso darśitaḥ ..." (BSŚBRP, IBID.: 9) e "... lokyate manuṣyo 'ham iti jñāyata iti jñānopasarjano 'rthādhyāso lokaviśayo vyavahāra iti arthopasarjano jñānādhyāsaḥ coktaḥ ..." (BSŚBNN, IBID.: 9).

¹²⁷ Un espediente grammaticale sottolinea il fatto che l'unione dei due ambiti non è certamente assoluta. Si tratta del suffisso (pratyaya) cvi il cui significato è specificato nel Vārtika di Kātyāyana all'A (V.4.50: "kṛbhvastiyoge sampadyakartari cviḥ"): "abhūtatadbhūva iti vaktavyam". Il pratyaya cvi (la cui unica testimonianza è la "i" risultante) si applicherebbe al sostantivo che si pone in composizione con le radici kṛ, bhū e as, laddove un qualcosa che non era in un certo modo subisce una trasformazione tale da farlo essere così come si presenta. Nel caso in esame il cvi si applica al sostantivo mithuna, indicando che quest'unione tra vero e falso non è assoluta ma solo fenomenica. VM (BSŚBB, ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 9-10) afferma proprio questo: "... satyam cidātmā, anṛtaṃ buddhīndriyadehādi, te dve dharminī mithunīkṛtya yugalīkṛtye arthaḥ. na ca samvṛtiparamārthasatoḥ pāramārthikaṃ mithunam astīti abhūtatadbhāvārthasya dveḥ prayogaḥ ..."

anyasyānyadharmāvabhāsātām na vyabharati. tathā ca loke 'nubhavaḥ - śuktikā hi rajatavad avabhāsate, ekaś candraḥ sadvitīyavad iti ..."

"... [Domanda:] Che cos'è dunque questa sovrapposizione? [Risposta:] Si risponde che la sovrapposizione è un'apparizione che ha forma di ricordo di un oggetto precedentemente visto altrove.¹²⁸ Alcuni definiscono ciò come la sovrapposizione che si ha altrove delle caratteristiche di qualcos'altro.¹²⁹ Alcuni altri, invece, [dicono che] laddove si ha una sovrapposizione su qualcosa, quella è un errore percettivo che dipende dalla mancata cognizione della distinzione tra questi [due enti].¹³⁰ Mentre, altri ancora affermano che laddove vi sia una sovrapposizione su qualcosa, s'immaginano per questo delle proprietà opposte.¹³¹ In ogni modo, comunque non vi è deviazione dall'esserci un'apparizione di proprietà altrui su un altro [ente]. Così si ha anche l'esperienza nel mondo: 'la madre perla appare come l'argento' o 'una sola luna [appare] come fosse due' ..."¹³²

Ś, in due differenti passaggi (ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]:10-13, 24), definisce in altrettanti modi la sovrapposizione: "... *smṛtirūpaḥ paratra pūrvadṛṣṭāvabhāsaḥ ...*", "la sovrapposizione è un'apparizione che ha forma di ricordo di un oggetto precedentemente visto altrove". La seconda definizione, chiamata "asserzione sintetica" (*saṃkṣepābhidhāna*), che richiama e parafrasa la prima, è più generale e non ricorre alla somiglianza con il ricordo: "... *atasmin tadbuddhiḥ ...*", "... la cognizione di un oggetto su ciò che tale oggetto non è ...", e si applica perfettamente a tutti gli esempi di errore percettivo.¹³³

Vale la pena di spendere alcune considerazioni su un *lakṣaṇa* tanto importante per l'Advaita, al quale si può applicare, oltre alle istanze di errore percettivo, anche il sogno.

¹²⁸ In questo caso Ś fornisce la definizione di *adhyāsa* accettata dagli Advaitin, che predicano l'*anirvacanīyakhyāti*. Vedremo in dettaglio questa teoria nel paragrafo successivo.

¹²⁹ I commentatori attribuiscono questo tipo di concezione al Nyāya e Vaiśeṣika, sostenitori dell'*anyathākhyāti* e alla Pūrva Mīmāṃsā dei Bhāṭṭa, la cui teoria dell'errore è di poco differente dall'*anyathākhyāti* e viene nominata *viparītakhyāti*. Non solo, ma la BSŚBRP (ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 13) aggiunge che anche i Vijñānavādin sostenitori dell'*ātmakhyāti* possono essere inclusi in questa descrizione.

¹³⁰ Qui sono rappresentati chiaramente gli *akhyātivādin* della scuola della Pūrva Mīmāṃsā dei seguaci di Prabhākara.

¹³¹ Infine, questa definizione si applica agli Śūnyavādin che difendono l'*asatkhyāti*.

¹³² Ricordiamo che il primo esempio corrisponde al *nirupādhikādhyaśa* e il secondo al *sopādhikādhyaśa*.

¹³³ Ś discute brevemente questa definizione solo in seguito dicendo che la sovrapposizione determina un tale obnubilamento che chiunque vi sia sottoposto si rallegra o addolora a seconda della felicità o del dolore di figli, famigliari e amici, per cui si sovrappongono proprietà esterne (*bāhyadharmā*) sul Sé, ma anche proprietà del corpo (*dehadharma*) come la grassezza (*sthūlatva*), la magrezza (*kṛśatva*), il colore della pelle (*gauratva/śyāmatva*) e attività specifiche. Queste ultime, a nostro avviso, possono anche essere considerate un'identificazione con le proprietà dei sensi d'azione (*karmendriya*): "io vado" (*ahaṃ gacchāmi*), "io sto fermo" (*ahaṃ tiṣṭhāmi*), "io zoppico" (*ahaṃ lamghayāmi*), ecc. Ancora, ci può essere un'identificazione con le proprietà dei sensi di conoscenza (*indriyadharmā*): "io sono muto" (*ahaṃ mūkaḥ*), "io sono cieco" (*ahaṃ andhaḥ*), "io sono impotente" (*ahaṃ klībaḥ*), "io sono sordo" (*ahaṃ badhiraḥ*); o con le proprietà dell'organo interno (*antaḥkaraṇadharmā*), quali il desiderio (*kāma*), l'immaginazione (*saṃkalpa*), il dubbio (*vicikitsā*) o quant'altro (ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 24-25).

Si ricordi che il termine centrale della definizione (*saṃkṣiptalakṣaṇa*) è *avabhāsa* “apparizione, apparenza”, che è praticamente un sinonimo di *mithyājñāna* (BSŚBB: “... *etāvātā mithyājñānam ity uktaṃ bhavati ...*”). VM (IBID.: 11) fornisce due opzioni di significato altrettanto valide: “... *avasanno 'vamato vā bhāso 'vabhāsaḥ ...*”, “... *avabhāsa* è un'apparenza che è terminata o deprecata ...”, ove la terminazione implica l'ostruzione (*uccheda*) o l'inibizione della sovrapposizione al sorgere di un processo mentale differente rispetto a quello coinvolto nell'apparenza illusoria. La deprecazione indica la produzione di un'inabilità di funzioni (RAO, 2002: 115). Inoltre, l'idea che sottende a questi difetti è che la deprecabilità e la fine di tale *avabhāsa* si ha mediante un'altra cognizione capace di contraddirla: “*pratyayāntarabādhaś cāsyā avasādo 'vamāno vā*” (SARASVATĪ, SATCHIDĀNANDENDRA, 1997 [1989]: 552).

Grande importanza ha anche la prima parte della definizione: *smṛtirupaḥ*.¹³⁴ Di questa VM propone delle interessanti riflessioni anche per il nostro argomento principale, in quanto egli dimostra che la definizione si estende anche a coprire la cognizione onirica (IBID. 554-555):

“... *smṛte rūpam iva rūpam asyeti smṛtirupaḥ. asaṃnihitaviṣayatvaṃ ca smṛtirūpatvam, saṃnihitaviṣayaṃ ca pratyabhijñānaṃ samīcīnam iti nātvīyāptiḥ. nāvīyāptiḥ, svapnajñānasyāpi smṛtīvibhramarūpasyaivaṃrūpatvāt. atrāpi hi smaryamāṇe pitrādaḥ nidropaplavavaśād asaṃnidhānāparāmarśe, tatra tatra pūrvadṛṣṭasyaiva saṃnihitadeśakālatvasya samāropaḥ ...*”

“... *Smṛtirūpa* è ciò che ha una natura che è come la natura del ricordo. La proprietà di possedere la natura del ricordo è la proprietà di avere un oggetto non prossimo e il riconoscimento, che è valido, ha un oggetto vicino, per questo non c'è un'eccessiva pervasione (*ativyāpti*) [nel riconoscimento].¹³⁵ Non vi è neppure una pervasione insufficiente

¹³⁴ La BSŚBRP (ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 11-12) offre importanti ragguagli. Per Govindānanda il ricordo a cui si fa riferimento è quello veritiero dell'argento (*smaryamāṇa*), che si risveglia di fronte alla madreperla che luccica, per cui è solo un falso ricordo, perché ora non vi è un vero argento a risvegliarlo. Il testo fornisce altresì una parafrasi interessante e chiara, quando dice che *smṛtirūpa*, in definitiva, significa “simile all'oggetto del [precedente] ricordo” (*smaryamāṇasadṛśa*). Con l'enunciazione della somiglianza si esclude l'identità, per cui ciò che è oggetto di ricordo e l'oggetto sovrapposto (*āropyasya*) sono differenti (*bhedāt*): “... *smṛtirūpa iti. smaryate iti smṛtiḥ, satyarajatādiḥ tasya rūpam iva rūpam asyeti smṛtirūpaḥ. smaryamāṇasadṛśa ity arthaḥ. sādṛśyoktyā smaryamāṇād āropyasya bhedāt, nānyathākhyātir ity uktaṃ bhavati ...*” Più avanti il testo (IBID.: 13) modella l'intera definizione della sovrapposizione sia all'*arthādhyāsa* sia al *jñānādhyāsa*. Mentre nel primo caso l'apparenza è simile all'oggetto ricordato, nel secondo caso la somiglianza si ha con il ricordo stesso: “... *tatrārthādhyāse smaryamāṇasadṛśaḥ paratra pūrvadarśanād avabhāsyata iti yojanā. jñānādhyāse tu smṛtisadṛśaḥ paratra pūrvadarśanād avabhāsa iti vākyam yojanīyam iti saṃkṣepaḥ ...*”

¹³⁵ Si veda la nota 145 del capitolo 5. Qui, il problema è che nella conoscenza sorta da un riconoscimento vi sono due elementi contrastanti che si fondono e ne formano uno armonico. Solitamente, si vede dinnanzi ciò che si era osservato altrove tempo addietro. Qui il ricordo che si conserva di un altro luogo e di un altro momento è risvegliato e trasformato insieme alla percezione diretta in ciò che si definisce riconoscimento, che è un tipo di valida percezione diretta. Proprio questa sua validità e il fatto che l'oggetto del riconoscimento sia prossimo a colui che lo percepisce evitano che la definizione della sovrapposizione si estenda erroneamente su *pratyabhijñā*.

(*avyāpti*), poiché anche la cognizione onirica ha la medesima natura della natura [che si attribuisce] al ricordo erraneo.¹³⁶ Anche in questo caso, infatti, sebbene il padre e altri [parenti] siano ricordati, tuttavia, a causa dell'immersione nel sonno non si ha il ricordo della loro lontananza, e c'è talvolta l'attribuzione di un luogo e un tempo vicino proprio di ciò che è stato visto in precedenza ...”¹³⁷

La definizione di *adhyāsa* si applica anche al sogno in quanto anch'esso è un'apparizione di qualcosa che è stato visto precedentemente altrove, ossia sorto dalle impressioni residue della condizione di veglia e perché è *smṛtirūpa*, ossia simile a un ricordo, per cui non un ricordo vero e proprio. Sebbene talvolta anche Ś e i suoi successori abbiano considerato il sogno ricordo erraneo, anche se *sui generis*, esiste comunque tra sogno e ricordo una grande differenza: il primo è immediato, mentre il secondo è mediato.

Oltre alla discussione delle *khyāti* il resto della definizione *paratra*, “altrove” e *pūrvadṛṣṭa*, “visto in precedenza”.¹³⁸

¹³⁶ Si ricordi quanto detto nel capitolo 2 e si vedano i capitoli successivi, ove talvolta il sogno è considerato un ricordo sorto da una percezione erronea, per cui anch'esso non risponde al vero al pari dell'*anubhava* da cui si è generato.

¹³⁷ Anche il BSŚBNN (ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 12-13), seguendo da vicino la *Pañcapādikā*, produce delle indicazioni di grande valore, che ci permettono di individuare le tracce sia di *arthādhyāsa*, sia di *jñānādhyāsa* mentre s'interpreta in due modi differenti il composto *smṛtirūpa*. L'analisi ha come base due differenti aforismi di Pāṇini che (normalmente ingiungono il suffisso *ghāñ*), insieme al *sūtra* “*striyām ktin*” (A, III.3.94), ingiungono il suffisso femminile *ktin* (di cui resta solo *ti* che nel nostro caso si applica alla radice *smṛ*). Il primo *sūtra* è “*bhāve*” (A, III.3.18) e il secondo è “*akartari ca kārake saṃjñāyām*” (A, III.3.19). Nel caso in cui il suffisso *ktin* attaccato a *smṛti* sia usato nel significato stesso della radice (*dhātvartha*) allora si ha *jñānādhyāsa* (“*smaraṇaṃ smṛtiḥ ... smṛte rūpam iva ...*”), poiché ciò che è simile al ricordo non è un ricordo, giacché in quel momento non vi è la cognizione veritiera di ciò che è stato esperito in precedenza. Quando invece *ktin* è usato insieme a sostantivi che non si presentino al nominativo (*akartari*) ma in qualsiasi altro caso (*kārake*), allora si parla di *arthādhyāsa* (“*smaryate iti smṛtiḥ ... smaryamāṇasya rūpam iva*”), poiché ciò che è simile all'oggetto ricordato non è, in quel frangente, ricordato, perché è chiaramente di fronte agli occhi: “... *smaryata iti smṛtiḥ - smaryamāṇo rthaḥ. 'bhāve' 'akartari ca kārake saṃjñāyām' iti sūtradvayam adhikṛtya 'striyām ktin' iti sūtreṇa bhāve, kartṛvyatirikte ca kārake karmādaḥ saṃjñāyām asaṃjñāyām ca ktinvidhānāt, akartari ceti cakārasya saṃjñāvyabhicārthatvāṅgikārāt. smaryamāṇasya rūpam iva rūpam asyeti smṛtirūpo na tu smaryata eva, spaṣṭaṃ purovasthanatvena bhānāt. jñānapakṣe smaraṇaṃ smṛtiḥ, bhāve ktinvidhānāt. smṛte rūpam iva rūpam asyeti smṛtirūpo na smṛtir eva pūrvānubhūtasya tathā 'bhānāt, smṛtirūpatā doṣādityatrayatvāt, tādr̥gdhīviṣayatvād vā ...*”

¹³⁸ Ancora il BSŚBNN (ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 12), che ancora riprende la *Pañcapādikā*, afferma che in entrambi i generi di sovrapposizione, generalmente con il termine *paratra* si intende indicare un fondamento della cognizione erronea che sia passibile di percezione e, anche di natura differente rispetto all'oggetto che su di esso si sovrappone: “... *adhyāsadvaye 'pi paratreṭi sāmānyato dhīyogyam adhiṣṭhānam ...*” Dal lato dell'*arthādhyāsa* abbiamo l'affermazione che *avabhāsa* è l'oggetto apparso che è differente dalla percezione di prima: “... *arthapakṣe 'vabhāsyata ity avabhāsaḥ paraś cāsāv avabhāsaś ceti ...*” cioè l'argento che è apparso dal gioielliere è qualcosa d'altro rispetto all'argento apparso sulla madreperla. Dal lato del *jñānādhyāsa*, invece è l'apparizione delle due differenti circostanze a differire: una è di un argento empirico (*vyāvahārika*), l'altra è di un argento illusorio (*prātibhāsika*): “... *tathā jñānapakṣe 'vabhāsanam avabhāsaḥ parasyāvabhāsaḥ parāvabhāsaḥ ...*” Se il termine *paratra* non fosse specificato s'incorrerebbe nell'errore di sovrapporre a un oggetto visto precedentemente, un vaso per esempio, un altro oggetto della stessa natura, un altro vaso o un panno (le due edizioni che abbiamo a disposizione del BSŚBNN riportano due differenti letture, una con *ghaṭa*, l'altra con *paṭa*), e l'apparizione sarebbe di questo, il che significherebbe che la natura dell'oggetto sovrapposto non sarebbe più apparente, ma empirica e la cognizione sarebbe non più simile a un ricordo, ma una percezione o un riconoscimento: “... *tāvaty ukte ghaṭāt parasya ghaṭasyāvabhāsaḥ [paṭasyāvabhāsaḥ], sa cāvabhāsamāno 'dhyāsaḥ syāt, tannivṛttaye paratreṭi ...*”

Il primo dei due termini, *paratra*, indica che l'*incipit* della sovrapposizione deve essere ricercato anche in un altro oggetto. Se, infatti, un individuo non avesse mai visto l'argento o un serpente, non potrebbe essere vittima dell'illusione nelle forme che conosciamo. Pertanto, la parola enfatizza la realtà (*satyatā*) dell'oggetto sul quale la sovrapposizione ha luogo (BSŚBB: “*āropaviṣayaṃ satyam*”). L'apparizione è illusoria ma non la base su cui ha luogo. La *Pañcapādikā*, invece, con il termine *paratra* intende l'apparizione di un altro oggetto (*parasya avabhāsamānatā*), per cui sia *paratra* sia *smṛtirūpa* sono qualificazioni di *avabhāsa*.¹³⁹ Qui, il concetto da enfatizzare è che qualcosa appare su qualcos'altro che non ha una natura identica al primo (RAO, 2002: 115-116).

Infine, il composto *pūrvadṛṣṭa* (BSŚBB: “... *pūrvadṛṣṭasyāvabhāsaḥ pūrvadṛṣṭāvabhāsaḥ* ...”; ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 11) suggerisce che una cognizione precedente è la causa dell'apparenza. Anche la *Pañcapādikā* esprime lo stesso concetto con altre modalità, ribadendo la necessità che l'ente che appare nell'illusione deve essere già stato oggetto d'esperienza diretta, per cui per l'*adhyāsa* è necessario un bagaglio di impressioni latenti il cui contenuto sia anche l'oggetto che si sovrapporrà. Ciò conduce entrambi gli orizzonti dottrinali Advaitin, il *Bhāmatīprasthāna* e il *Vivaraṇaprasthāna*, a modellare l'*arthādhyāsa* e il *jñānādhyāsa* anche sul sogno e sulla cognizione onirica rispettivamente.

Il testo di Ś prosegue spiegando come avviene praticamente che *ātman*, di per sé privo di ogni relazione con mondo (“*asaṃgo hy ayam puruṣaḥ*” BṛU IV.3.15-16; “*asaṃgo nahi sajjate*” BṛU III.9.26, IV.5.15), divenga il soggetto della sovrapposizione:

“ ... *katham punaḥ pratyagātmany aviṣaye 'dhyāso viṣayataddharmāṇaṃ. sarvo hi puro 'vasthite viṣaye viṣayāntaram adhyasyati, yuṣmatpratyayāpetasya ca pratyagātmano 'viṣayatvaṃ bravīṣi. ucyate - na tāvad ayam ekāntenāviṣayaḥ, asmatpratyayaviṣayatvāt, aparokṣatvāc ca pratyagātmaprasiddheḥ. na cāyam asti niyamaḥ puro 'vasthita eva viṣaye viṣayāntaram adhyasitavyam iti. apratyakṣe 'pi hy ākāśe bālās talamalinatādy adhyasyanti. evam aviruddhaḥ pratyagātmany apy anātmādhyāsaḥ. tam etam evamlakṣaṇam adhyāsaṃ paṇḍitā avidyeti manyante. tadvivekena ca vastusvarūpāvadhāraṇaṃ vidyām āhuḥ. tatraivaṃ sati yatra yadadhyāsaḥ tatkr̥tena doṣeṇa guṇeṇa vā 'ṇumātreṇāpi sa na saṃbadhyate, tam etam avidyākhyam ātmānātmanor itaretarādhyāsaṃ puraskṛtya sarve pramāṇaprameyavyavahārā laukikā vaidikāś ca pravṛttāḥ sarvāṇi ca śāstrāṇi vidhipraṭiṣedhamokṣaparāṇi. katham punar avidyāvadvaiṣayāṇi pratyakṣādīni pramāṇāṇi śāstrāṇi ceti. ucyate - dehendriyādiṣv ahaṃmamābhīmānarahitasya pramāṇānupapattau pramāṇapravṛtṭyanupapatteḥ. na hīndriyāṇy anupādāya pratyakṣādivyavahāraḥ saṃbhavati. na*

¹³⁹ Sia *Pañcapādikā* sia *Bhāmatī* sono concordi nell'accettare che il termine *paratra* serve anche a negare la validità dell'*asatkhyāti*, mentre *smṛtirūpa* a minare le fondamenta delle due cosiddette *satkhyāti* dei *darśana* di marcata tendenza realista: *anyathākhyāti* e *akhyāti*.

cādhiṣṭhānam antareṇendriyāṇāṃ vyavahāraḥ saṃbhavati. na cānadyastātmabhāvena dehena kaścīd vyāpriyate. na caitasmin sarvasmin asati asaṃgasyātmanaḥ pramāṭṛtvam upapadyate. na ca pramāṭṛtvam antareṇa pramāṇapravṛttir asti. tasmād avidyāvadviṣayāṇy eva pratyakṣādīni pramāṇāni śāstrāṇi ca ...”

“... [Obbiezione:] Ma com'è possibile la sovrapposizione dell'oggetto e delle sue proprietà sul Sé interiore¹⁴⁰ che non è un oggetto. Ognuno, difatti, sovrappone un altro oggetto sull'oggetto che gli sta d'innanzi¹⁴¹ e tu affermi che il Sé interiore, privo della cognizione del 'tu', non è un oggetto? [Risposta:] Si risponde che dunque quello non è invariabilmente un non-oggetto, in quanto è il contenuto della cognizione dell'io e poiché è ben noto che il Sé interiore è direttamente percepibile. Inoltre, non vi è una regola¹⁴² tale per cui si possa sovrapporre solamente su un oggetto che sta d'innanzi un altro oggetto. In effetti, pur essendo l'etere non direttamente percepibile, gli ignoranti vi sovrappongono le idee di concavità, impurità e altre, allo stesso modo si ha pure la sovrapposizione del non-Sé sul Sé interiore. I saggi considerano quella, che è questa sovrapposizione che è di siffatta natura, come l'ignoranza,¹⁴³ mentre, per distinguerla da quella, chiamano conoscenza l'accertamento della vera natura delle cose. Stando così i fatti a quel proposito, laddove si ha la sovrapposizione su qualcosa, quel qualcosa non è toccato minimamente dal difetto o dalla virtù causati da essa [= dalla cosa sovrapposta]. Avendo così presupposto questa che è ciò che è chiamata ignoranza, la mutua sovrapposizione del Sé e del non-Sé, sono originati tutti i comportamenti relativi ai mezzi di conoscenza e ai loro oggetti, sia secolari sia vedici e tutte le scritture che riguardano le ingiunzioni, le proibizioni e la liberazione. [Obbiezione:] Di nuovo, com'è possibile che i mezzi di conoscenza, a partire dalla percezione diretta e gli altri e le scritture siano oggetti di colui che è ignorante? [Risposta:] Si risponde che quando non sia postulabile la proprietà di essere il soggetto conoscitore per colui che è privo dell'identificazione con l'io e il mio rispetto al corpo e ai sensi e quant'altro, non è plausibile [per costui] l'azione dei mezzi di conoscenza; inoltre non è nemmeno possibile l'attività della percezione diretta e degli altri senza aver presupposto le facoltà sensoriali; non è neanche possibile l'attività delle facoltà sensoriali senza un loro fondamento, inoltre nessuno si adopera ad agire senza un corpo su cui sia stata sovrapposta la natura del Sé. Oltretutto, se tutto ciò non fosse vero, non si spiegherebbe l'essere soggetto conoscitore per il Sé privo di legame e, senza la proprietà di essere il

¹⁴⁰ La derivazione tradizionale, spiegata dal compianto *ācārya paṇḍita* Prof. Pārasanātha Dvivedī, del termine *pratyak*, “interiore”, applicato ad *ātman* è tesa a evidenziare l'auto-luminosità del Sé: “*pratīpaṃ viparītam [anātmabhyo viṣayebhyaḥ] āñcati, jānāti, prakāśate iti pratyak*”, cioè “Si dice interiore ciò che brilla, conosce, riluce differentemente, in modo contrario [rispetto al non Sé che sono gli oggetti]”. Simile è anche la spiegazione della BSŚBB.

¹⁴¹ Con questa formula s'intende l'oggetto direttamente percepibile.

¹⁴² Nei trattati dei *darśana* col termine *niyama* si intende solitamente *sahacāryaniyama*, ossia la concomitanza invariabile (*vyāpti*), che in questo caso, sebbene fallace, assumerebbe queste fattezze: “*yo viṣayāntarādhyāsaḥ, sa puro 'vasthite eva viṣaye bhavati*”.

¹⁴³ Questo è il passaggio già menzionato in cui Ś espressamente sembra affermare l'identità di *adhyāsa* e *avidyā*, come sostengono i seguaci dell'Avacchedavāda, in opposizione ai Pratiḥimbavādin.

soggetto conoscitore, non vi è propensione verso i mezzi di conoscenza. Ergo, i mezzi di conoscenza con la percezione diretta in testa e anche le scritture sono oggetto di coloro che sono vittime dell'ignoranza ...”

Certo non possiamo più dilungarci sul concetto di *adhyāsa*, anche perché la parte più importante è rappresentata dalla definizione, che abbiamo brevemente analizzato. Prima di passare alle ultime parti di questo paragrafo, ricordiamo che i succitati passi śaṃkariani rappresentano una risposta degli obiettori rispetto alla possibilità (*saṃbhāvanā*) di ammettere o meno la sovrapposizione che, se il Sé non fosse inteso nel suo aspetto limitato e legato all'individualità, sarebbe inammissibile. Ś ci informa però che, come avviene nell'esempio dell'argento sulla madreperla, dove la madreperla è assolutamente indifferente alla proiezione fasulla dell'argento, così il supporto di una qualsiasi sovrapposizione non è assolutamente toccato da quale che sia l'ente o dalle sue proprietà che vi si sovra impongono. Tuttavia, senza che il Sé sia considerato *pramāṭṛ* non si può spiegare alcun genere di attività conoscitiva che riguardi le *vṛtti*. Ma l'esistenza stessa del *jīva* in quanto soggetto conoscitore, poggia sull'identificazione con l'ego, quando si abbia a che fare con *dharmyadhyāsa*, e con il “mio” rispetto a *dharmādhyāsa*. Quando anche uno solo dei tre principi cognitivi costantemente correlati come *pramāṭṛ* trovi la sua ragione di sussistere, immediatamente gli altri membri di questa relazione devono di necessità essere simultaneamente presenti. Un *pramāṭṛ* non è indipendente (BSŚBB, ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 20-21), ma è tale quando è in grado, mediante dei *pramāṇa*, di cogliere dei *prameya* e da essi acquisire una *pramīti*. Il processo conoscitivo, però, non è per chi già conosce, anche quando riguardi argomenti ed entità vediche o anche legate al mondo profano. Per questo, è colui che si sente ignorante o comunque privo di qualcosa che si mette in azione o cerca di imparare ciò che ignorava, non di certo colui che è privo di desiderio alcuno (*akāmāhata*) e che già è saggio. Per questo i *pramāṇa*, che qui rappresentano l'*incipit* di ogni azione o processo cognitivo e gli *śāstra*¹⁴⁴ che illustrano l'aspetto vedico sono a esclusivo uso degli ignoranti (*avidyāvadvīṣaya*).¹⁴⁵

¹⁴⁴ Ś menziona tre oggetti delle scritture: le ingiunzioni (*vidhi*), le proibizioni (*pratiśedha*) e la liberazione (*mokṣa*). Evidentemente i primi due sono legati alla sezione rituale del *Veda*, mentre il terzo alla sezione conoscitiva, cioè le *Upaniṣad*.

¹⁴⁵ Dopo aver addotto alcune ragioni Ś ribadisce che, finché non si sia raggiunta la conoscenza del Sé, che è conoscibile dal solo Vedānta, privo di fame e sete e qualsiasi altra debolezza umana, a cui è estranea ogni differenziazione dovuta alle divisioni di casta, che è immobile perché non partecipa del divenire (*asaṃsarin*) e che non ha alcuna qualificazione per l'attività, sia essa vedica o secolare, perché inutile per lui “... na vedāntavedyam aśanāyādyatītam apetabrahmakṣatrādibhedam asaṃsāryātmataṭṭvam adhikāre 'pekṣyate, anupayogāt ...”, fino ad allora non è possibile sottrarsi ai dettami scritturali che adattano alle esigenze dell'ignorante, al fine di condurlo oltre l'ignoranza: “... prāk ca tathābhūtātmavijñānāt pravartamānaṃ śāstraṃ avidyāvadvīṣayatvaṃ nātivartate ...” (si veda anche

Ma qual è la ragione (*hetu*) che induce Ś a erigere questo complesso edificio dottrinale. Egli stesso ce lo spiega: “... *paśvādibhiś cāvīśeṣāt ...*”, “... poiché non vi è differenza rispetto agli animali e altri ...” Dopo questa sentenza lapidaria, Ś prosegue affermando che, effettivamente, le reazioni istintive degli uomini e degli animali a stimoli piacevoli (*anukūla*) o meno (*pratikūla*), sono le medesime.¹⁴⁶

Infine, abbiamo nelle ultime righe dell'*adhyāsabhāṣya* un riepilogo di quanto detto finora, con l'esplicita dichiarazione d'intenti del Vedānta, anch'esso destinato agli ignoranti, ma che sono provvisti del desiderio di eliminare questa sovrapposizione, la causa di ogni loro miseria:

“... *evam ahaṃpratyayinam aśeṣavapracārasākṣiṇi pratyagātmany adhyasya, taṃ ca pratyagātmānaṃ sarvasākṣiṇaṃ tadviparyayeṅāntaḥkaraṇādiṣv adhyasyati. evam ayam anādir ananto naisargiko 'dhyāso mithyāpratyayarūpaḥ kartṛtvabhokṛtvapravartakaḥ sarvalokapratyakṣaḥ. asyānarthahetoḥ prahāṇāya ātmaikatvavidyāpratipattaye sarve vedāntā ārabhyante ...*”

“... Così sovrapponendo il soggetto che possiede la nozione dell'io¹⁴⁷ sul Sé interiore che è il testimone di tutti i propri movimenti [dell'organo interno]¹⁴⁸ e di contro, sovrappone anche quel Sé interiore, testimone di tutto sull'organo interno e altri [componenti psico-fisici]. Dunque questa sovrapposizione che è senza origine e senza fine, innata, che ha la forma di una cognizione illusoria e che è pone in opera il senso di essere agente e di essere fruitore, è direttamente percepibile da tutte le persone. Tutte le *Upaniṣad* hanno inizio per l'eliminazione definitiva di questa causa delle miserie e al fine di rivelare¹⁴⁹ la conoscenza riguardante l'unità del Sé¹⁵⁰ ...”

BSŚB I.1.4, I.1.5 e II.1.14) Per questo ingiunzioni quali “il *brāhmaṇa* sacrifici.” sono possibili solo quando sul Sé si sovrappongono idee di appartenenza a una casta, a uno stadio di vita, a un'età e a una condizione particolare: “... *tathā hi 'brāhmaṇo yajeta' ityādīni sāstrāṇi ātmani varṇāśramavayo 'vasthādiviśeṣādhyāsam āśritya pravartante ...*” (ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 21-24).

¹⁴⁶ Qui s'inserisce il famoso passaggio in cui Ś descrive il diverso comportamento di un animale di fronte a qualcuno urlante, con un bastone in mano che vuole fargli del male fuggono (*nivartante*), mentre quando qualcuno gli si avvicina docilmente con del cibo nella mano essi gli si appropinquano (*pravartante*). Lo stesso si scorge nel comportamento umano. La differenza tra i due è che mentre gli animali si muovono senza ragione e per istinto, gli uomini antepongono una ragione e non agiscono istintivamente. Si veda direttamente il passaggio di Ś (ŚĀSTRĪ, J. L., 2000 [1980]: 21).

¹⁴⁷ Con l'espressione *ahaṃpratyayinam* ci si riferisce al soggetto conoscitore, al *pramāṭṛ*, che protagonista dell'identificazione con l'io.

¹⁴⁸ Il termine *-svapracāra-*, utilizzato all'interno del composto *aśeṣavapracārasākṣiṇi*, indica con *sva* l'organo interno, *antaḥkaraṇa* e con *pracāra* [= *prasāra*] lo sviluppo stesso dell'organo interno, che sono le *vṛtti*.

¹⁴⁹ Il termine *pratipatti* può indicare sia rivelazione di qualcosa, sia l'ottenimento (*prāpti*), come afferma VM, come anche la conoscenza stessa, ossia l'immediata realizzazione.

¹⁵⁰ La conoscenza dell'unità del Sé è attingere uno stato in cui la molteplicità che si sovrappone sul Sé sia definitivamente svanita. Un'espressione simile si ritrova in BSŚB I.2.8 ove si Ś scrive che “... esiste una differenza tra la conoscenza falsa e quella corretta: la fruizione [del mondo fenomenico] è immaginata per via della conoscenza falsa, mentre l'unità è vista grazie alla conoscenza corretta ...”, “... *viśeṣo hi bhavati mithyājñānasamyagjñānayoḥ. mithyājñānalpita upabhogaḥ, samyagjñānadṛṣṭam ekatvam ...*”

Un'ultima parentesi a questo paragrafo va aperta per amor di completezza, rispetto a un concetto di grande importanza in tutto l'Advaita, ma che nei successori di Ś trovò grande sviluppo, fino al coronamento intellettuale e dialettico in MS. Ci riferiamo al concetto di *mithyā* o *mithyātva*,¹⁵¹ che come abbiamo visto è sinonimo di *adhyāsa*.

L'analisi parte ancora dall'osservazione dell'inferenza classica dell'Advaita Vedānta la quale ha come scopo il suggellare definitivamente l'illusorietà del mondo fenomenico (*mithyātvānumāna*).

La prima attestazione di quest'inferenza risale al testo *Nyāyaratnadīpāvalī* di Ānandabodha Bhaṭṭāraka (XII sec.): "... *vivādapadaṃ mithyā dṛśyatvād, yad itthaṃ tat tathā, yathobhayavādyavivādapadaṃ rajataṃ, tathaitat tat tathā ...*", "L'oggetto della discussione è falso, poiché è percepibile, infatti ciò che è siffatto [percepibile] (*itthaṃ*) tale è altresì falso, come l'argento, che è l'oggetto accettato concordemente da entrambi i partecipanti al dibattito (*vādin*) allora, se questo [l'argento] è tale [allora anche] quello [= l'oggetto della discussione ovvero l'universo] è così."¹⁵²

Nell'inferenza in questione il *probandum* (*sādhyā*) è *mithyātva*, concetto lo cui esistenza deve essere provata nel *locus* dell'inferenza (*pakṣa*), qui l'universo, mediante un *probans* (*hetu*). Nel caso in esame, a sostegno della tesi vi sono tre *probans*: la percepibilità (*dṛśyatva*), l'essere inerte (*jaḍatva*) e la limitatezza (*paricchinnatva*).

Da definizione si sa che il *pakṣa* è "*saṃdigdhasādhyavān ...*", "il luogo in cui si sospetta sia presente il *probandum ...*" (ATHALYE, 1988 [1897]: 43). In ogni modo, accanto al *pakṣa* esiste una cosiddetta "istanza simile" (*sapakṣa*), nella quale l'esistenza del *sādhyā* è già stata provata (*siddha*) in diverse condizioni e mediante altri mezzi di conoscenza (*nīścitasādhyavān*).¹⁵³ Nel corpo dell'inferenza questo si vede, nuovamente, con l'esempio

¹⁵¹ La parola *mithyā* è, secondo Brooks (1969: 386), una contrazione di *mithūyā*, derivato dalla radice *mith* che ha tre significati principali "unire, accoppiare", "incontrare" o "alternare". La parola *mithyā* nella sua accezione conosciuta deriverebbe dall'uso avverbale del terzo senso proposto, quando si utilizza il termine collegandolo al comportamento umano, per cui significherebbe "contrariamente, in senso inverso, impropriamente, erroneamente" poi, per estensione, il senso si applica alla forma nominale "falso", fino a "errato" o "percepito erroneamente".

¹⁵² Si veda a questo proposito la prima pagina dell'edizione oramai più che secolare (1901) della *Kāśī Saṃskṛta Series* (Chawkhamba Sanskrit Series) "*Nyāyamakarandaḥ ācāryacitsukhamuniviracitavyākhyopetaḥ. Pramāṇamālā nyāyadīpāvalī ca*" curata da Bālārām Udaseen Swāmī. In seguito MS, riprendendo due *probandum* (*hetu*) cari alla tradizione Advaita, li aggiunge a quello già proposto da Ānandabodha, cosicché la sua inferenza diviene: "*vimataṃ mithyā dṛśyatvād, jaḍatvāt, paricchinnatvāt śūktirūpyavat*", "L'oggetto della disputa è falso poiché è percepibile, poiché è inerte, poiché è limitato, come l'argento [sovrapposto] alla madreperla". In quest'inferenza il termine *vimataṃ*, che rappresenta il *locus* (*pakṣa*), è glossato come *vipratipattiviśiṣṭam* o *vipratipannam*. Si veda l'AS1 di MS (1997 [1937]: 30-31).

¹⁵³ Al fine di chiarire il concetto di esempio nella teoria classica dell'inferenza si veda l'illuminante articolo di Ernst Prets, "*Example and Exemplification in Early Nyāya and Vaiśeṣika*" (2004: 197-224), nell'ottimo volume "*The Role of the Example (dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*" apparso a Vienna con la curatela di due tra i massimi specialisti di logica viventi, Shoryu Katsura ed Ernst Steinkellner.

(*dr̥ṣṭānta*) in questo caso rappresentato dall'argento nella madreperla, grazie al quale la tesi (*pratijñā*) fornita con i primi due membri, *pakṣa* e *sādhyā*, evita d'incespicare nel cosiddetto *viśeṣaṇāsiddhi* o *sādhyāsiddhi doṣa*, ovvero il difetto dell'infondatezza del qualificante o del *probandum*. Secondo i logici indiani, senza citare un esempio (*dr̥ṣṭānta*) non si può in alcun modo supportare una premessa (*pratijñā*).¹⁵⁴

Come spesso accade, i teorici dell'*Advaita* al fine di provare la fondatezza della concomitanza invariabile (*vyāpti*) tra i tre *probans* dell'inferenza testé citata e il *probandum* *mithyātva*, usano ugualmente come *dr̥ṣṭānta* un preciso genere di entità, ossia quelle che si dicono “percepibili solo mediante il testimone” (*kevalasākṣibhāsyā*) e senza l'ausilio dei sensi. La cognizione mediata dal testimone è diretta e intuitiva, perché non coinvolge alcuna relazione, come invece avviene con tutte le altre funzioni del soggetto conoscitore (*pramātr*). Abbiamo già detto che a questa categoria di *padārtha* appartengono anche la felicità e il dolore (*sukhaduḥkha*), il merito e il demerito (*dharmādharmā*), l'organo interno (*antaḥkaraṇa*) e le modalità proprie dell'organo interno (*antaḥkaraṇavṛtti*). Non ultimi tasselli di questo puzzle, e di certo i più utili al mio ragionamento, sono tutti i cosiddetti enti illusori (*prātibhāsika*), la cui realtà coincide con la durata della loro apparizione (*pratītimātraśārīratva*): l'argento sulla madreperla (*śuktirūpya*), la serpe sulla fune (*rajjusarpa*), il miraggio (*marumarīcikā*), l'azzurro del cielo (*gaganamālinya*), così come i sogni (*svapna*),¹⁵⁵ la cui cognizione, mediata dal testimone, diretta e intuitiva, è esclusivamente interiore, priva cioè dell'intervento mediatore delle facoltà sensoriali perché non coinvolge alcuna relazione, come invece avviene con tutte le altre funzioni del soggetto conoscitore (*pramātr*).¹⁵⁶

Detto questo, va ricordato che per far sì che il *sādhyāsiddhi doṣa* sia del tutto scongiurato, bisogna anche fornire una definizione (*lakṣaṇa*) della natura del *probandum*, qui la falsità stessa (*mithyātva*), al fine di renderlo noto e, se necessario, uniformarlo al *dr̥ṣṭānta*.

Per soddisfare questa necessità gli *advaitācārya* hanno fornito molte definizioni in

¹⁵⁴ Il *locus* o soggetto di una qualsivoglia inferenza (*pakṣa*) viene pure indicato come il qualificato (*viśeṣya*) o la base (*āśraya*) per altre due entità, ovvero *sādhyā* e *hetu*, le quale devono essere entrambe presenti nel *pakṣa*, per cui sono conosciute anche come *viśeṣaṇa* del *pakṣa* (TORELLA, 2008: 40).

¹⁵⁵ Il *Pañcapādikāvivarāṇa* (ŚĀSTRĪ, SUBRAHMANYA, [ED.] 1992: 69) afferma espressamente che la falsità di enti come il corpo e altri, caratterizzati da una serie di difetti e non ultimo che questi enti solo immaginati, può essere inferita mediante una serie di *probans* come il fatto di essere oggetto di fruizione, di essere oggetto di conoscenza e altri ancora; e, in questa inferenza, l'esempio potrebbe benissimo essere il sogno: “... *śarīrādīpadārthascarūpasya mithyākalpitakarṭṛbhokṭṛpramātrdoṣasaṃyuktātmārthatayaiva kāryatayā prameyatayā dveṣyatayā ca tādarthyenaiva sṛṣṭatvāt svarūpeṇāpi mithyātvaṃ svapnadṛṣṭāntenānumātum śakyata ity ...*” Poi la glossa *Tattvadīpana* propone quest'inferenza: “... *vimatam kalpitam kalpitopakaraṇatvāt svapnāptacchatrādivat ...*”

¹⁵⁶ T. R. V. Murti, in una sua recensione, “*The Six Ways of Knowing*”, citando il *Vedāntaparibhāṣā* (2000. 170), attesta che la conoscenza diretta da parte del testimone, non è né falsa, né vera “... (*sākṣijñānasya satyāsatyaviśayatayā*) while that of the *pramātr* implies the application of a standard ...” (COWARD, [ED.], 1983: 122-123). Questo dà la cifra di quanto il sogno e ogni altro genere di *bhrama*, siano da considerarsi *anirvacanīya*, *prātibhāsika* e perciò *mithyā*.

altrettanti testi. L'AS di MS ha il merito, non solo di aver riunito i cinque *lakṣaṇa* principali, ma anche di averli nuovamente discussi e liberati dai dubbi e i difetti sorti attraverso i secoli. Queste definizioni sono enunciati indipendenti l'uno dall'altro ed egualmente validi. Ovviamente, quando varie definizioni esprimono uno stesso *definiendum* (*lakṣya*) allora appaiono simili anche se ciò da cui si deve astenersi è l'incorrere in difetti come l'inutile ripetizione (*punaruktadoṣa*).¹⁵⁷

La prima di queste definizioni di falsità (*prathamamithyātva*) riprese e analizzate da MS nell'AS è mutuata dalla *Pañcapādikā* di Padmapāda (PP) che, come cita MS (AS, ŚĀSTRĪ, A. K., [ED.], 1997 [1937]: 48), scrive: "... *mithyāśabdo 'nirvacanīyatāvacaṇaḥ ...*", "... il termine *mithyā* è l'enunciazione dell'indescrivibilità ..." (ŚĀSTRĪ, SUBRAHMAṆYA, [ED.], 1992: 42-43). Proprio per questo PP, parafrasando il senso della parola *anirvacanīya*, afferma che la falsità (*mithyātva*) è *sadasadanadhikaraṇatva*, definizione infine presentata e difesa da MS come: "... *sadasadanadhikaraṇatvam anirvacyatvaṃ mithyātvam ...*", "... La falsità è l'indescrivibilità la cui forma è l'impossibilità di essere il supporto tanto dell'essere quanto del non essere ..."

Abbiamo già ricordato che MS (AS, ŚĀSTRĪ, A. K., [ED.], 1997 [1937]: 50-51) stesso fissa la definizione di assolutamente reale (*sat*) e di assolutamente irreali (*asat*) rispettivamente in "... *trikālābādhyatvaṃ sattvam ...*", "... La realtà è l'essere impossibile da contraddire nei tre tempi ..." e "... *kvacid apy upādḥau sattvena pratīyamānattvānadhikaraṇatvam asattvam ...*", "... L'irrealtà è il non essere supporto della possibilità di essere colto come esistente in un qualsiasi sostrato ..." La nozione di falsità, come intesa dalla prima definizione, è dunque il classico distanziarsi dalle due estremità di assoluta verità e assoluta irrealtà, per porsi in modo differente da entrambi, per cui impossibile da esprimere (GUPTA, S., 1966: 25-26).

La seconda definizione (*dvitīyamithyātva*) è senza dubbio la più complessa ed è da noi stata discussa in altra sede (PELLEGRINI, [forthcoming]), però la proponiamo comunque in modo riassuntivo, senza entrare nei complessi tecnicismi del dibattito. La definizione è presa dal *Pañcapādikāvivaraṇa* di Prakāśātman (ŚĀSTRĪ, SUBRAHMAṆYA, [ED.], 1992: 106-107):¹⁵⁸ "... *pratīpannopādḥau traikālikaniṣedhapratīyogitvaṃ mithyātvam ...*", "... La falsità è l'essere il contro-positivo dell'assenza nei tre tempi di un'entità sullo [stesso] fondamento (*upādhi*)¹⁵⁹

¹⁵⁷ Il NyS (V.2.1) pone all'undicesimo posto tra i punti di sconfitta (*nigrahasthāna*) il *punarukta*. Due aforismi successivi (V.2.14-15) affermano che il difetto non si ha solo quando si usa la medesima parola, bensì anche usando differenti parole quando il concetto espresso sia lo stesso (PRETS, 2004: 440-441).

¹⁵⁸ Il testo di Prakāśātman scorre così: "... *pratīpannopādḥav abhāvapratiyogitvam eva mithyātvam nāma. tac ca bādḥakajñāne rajataṃ pratīpannopādḥāv abhāvapratiyogitvāyā 'vabhāsata iti pratyakṣam ity āha - ten ahi tasyeti. bādḥakajñānasiddhasya pratīpannopādḥāv abhāvapratiyogitvalakṣaṇasya mithyātvasya punaḥ svaśabdena parāmarśāc ca mithyātvam ity āha - nedam rajataṃ mithyaiveti ...*"

¹⁵⁹ Il termine *upādhi* è qui usato nel senso di "fondamento, sostrato, supporto, locus", quindi in modo del tutto unico. Questo utilizzo sembra comunque essere recepito senza sorprese dagli Advaitin, che non sentono il bisogno di spiegarlo, fino al difficile su-commento *Viṭṭhaleśī* alla glossa dell'AS conosciuta come *Laghucandrikā*. La derivazione

in cui [essa] è percepita ...” (AS, ŚĀSTRĪ, A. K., [ED.], 1997 [1937]: 94). Il messaggio che MS, e prima di lui Prakāśātman vogliono trasmettere è che un qualcosa è considerato *mithyā*, falso se fosse colto nel medesimo luogo in cui, in seguito, si coglie anche la sua assoluta assenza (*atyantābhāva*).¹⁶⁰ Nell'esempio dell'argento sulla madreperla l'argento (*rajata*) è il contro-positivo (*pratiyogin*)¹⁶¹ della sua stessa assenza (*abhāva*), ossia è l'oggetto della propria mancanza che si apprende proprio sulla madreperla (*śukti*), dove lo si era precedentemente colto (*pratipanna*).¹⁶² Similmente, per gli Advaitin, la stessa definizione si applica anche al mondo: la costante assenza dell'universo è predicata sullo stesso *brahman* che funge da fondamento dell'universo stesso, come testimonia il passaggio upaniṣadico (BṛU IV.4.19, KaU II.1.11) “... *neha nānāsti kiṃcana* ...”, “... ivi non vi è alcuna molteplicità ...”

La terza definizione di falsità (*tṛtīyamithyātva*) è ancora opera del *vivaraṇācārya* Prakāśātman (ŚĀSTRĪ, SUBRAHMAṆYA, [ED.], 1992: 244)¹⁶³ e si ritrova comunque in molti altri autori dell'Advaita,¹⁶⁴ poiché è la definizione più immediatamente proponibile di falsità (AS, ŚĀSTRĪ, A. K., [ED.], 1997 [1937]: 160): “*jñānanivartyatvaṃ vā mithyātvam* ...”, “Oppure, la falsità è la proprietà di essere contraddetto dalla conoscenza ...” (GUPTA, S., 1966: 29-31).

La quarta definizione (*caturthamithyātva*),¹⁶⁵ creata da Citsukha (YOGĪNDRĀNANDA, [ED.], 1985 [1974]: 69-68), è presentata da MS (AS, ŚĀSTRĪ, A. K., [ED.], 1997 [1937]: 182) come: “... *svāśrayaniṣṭhātyantābhāvapratiyogitvaṃ vā mithyātvam* ...”, “... Oppure, la falsità è l'essere il contro-positivo della costante assenza che risiede nello stesso *locus* [dell'ente presentato] ...”¹⁶⁶

proposta è: “... *upa samīpe ādhīyate 'sminn ity upādhir iti* ...” Il prefisso *upa* è interpretato come “vicino”, o meglio “sopra”, mentre l'altro prefisso che si frappone, *ā*, può essere interpretato come *samantāt*, a veicolare un senso di interezza e completezza, mentre la radice *dhā* significa “porre, mettere”, per cui il senso è che si tratta di ciò sul quale si pone qualcosa (PELLEGRINI, [forthcoming]).

¹⁶⁰ La mancanza o assenza costante (*atyantābhāva*) è definita, tra gli altri, dal TS (ATHALYE, [ED.], 1988 [1897]: 62) come: “... *traikālikasamsargāvachinnapratiyogitāko 'tyantābhāvaḥ* ...”, “... L'assenza costante è [quell'assenza] il cui contro-positivo è delimitato da una relazione con il triplice tempo ...”, che in termini differenti dal tecnicismo del Navya Nyāya significa un'assenza il cui oggetto non è mai presente.

¹⁶¹ Il termine *pratiyogin*, che come la maggior parte degli indologi fa, traduciamo come “contro-positivo” è un concetto estraneo alla logica aristotelica e successiva. Rappresenta l'oggetto di una mancanza, ossia ciò che non c'è. la definizione più immediata è: “*yasyābhāvaḥ tat pratiyogi*”.

¹⁶² Con la parola *pratipanna* “colto, percepito” l'autore vuole enfatizzare il fatto che l'ente illusorio ha comunque un certo grado di realtà, quella apparente, o addirittura quella empirica, ma è lungi dalla categoria di elementi assolutamente irreali (*tuccha*), i quali non possono mai essere colti o percepiti.

¹⁶³ Prakāśātman scrive: “... *puruṣākāṃkṣāyā anarthanivṛtṭiṣayatyānānarthasyaivāvidyātvena jñānanivartyatvaṃ vaktavyam* ...”

¹⁶⁴ La definizione rassomiglia da vicino alla definizione di Citsukha di *ajñāna* e a una successiva affermazione (YOGĪNDRĀNANDA, [ED.], 1985 [1974]: 97, 102): “... *anāditve sati bhāvarūpaṃ vijñānanirasyam ajñānam iti lakṣaṇam iha vivakṣitam ... jñānanivartye māyāśabdaprayogadarśanāt* ...”

¹⁶⁵ Se ne veda anche la discussione nel VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 239-240): “... *mithyātvam ca svāśrayatvenābhimatayāvanniṣṭhātyantābhāvapratiyogitvam. abhimatapadam asaṃbhavavāraṇāya, yāvatpadam arthāntaravāraṇāya* ...”

¹⁶⁶ Sostanzialmente questa definizione è quasi identica alla seconda, per cui, per non incorrere nel difetto della ripetizione, MS propone un'emendazione differenziando le parti del qualificante (*viśeṣaṇa*) e del qualificato (*viśeṣya*)

La paternità della quinta e ultima definizione (*pañcamamithyātva*) di falsità, va ascritta ad Ānandabodha Bhaṭṭāraka nella sua *Nyāyadīpāvalī* (UDASEEN, B. R., [ED.], 1901: 1).¹⁶⁷ MS (AS, ŚĀSTRĪ, A. K., [ED.], 1997 [1937]: 195) però, adatta il testo alla sua sensibilità, fino a giungere a questa definizione: “*sadviviktatvaṃ vā mithyātvam ...*”, “Oppure, la falsità è l’essere distinti dalla vero ...” (GUPTA, S., 1966: 32-33).

III.6: KHYĀTIVĀDA E SOGNO¹⁶⁸

Nel paragrafo precedente abbiamo posto le premesse per una trattazione, per quanto possibile, soddisfacente sulla teoria dell’errore. Questo sguardo d’insieme vaglierà *in primis* e come punto di partenza la cosiddetta “teoria dell’errore” propria dell’Advaita Vedānta che, anche rispetto al sogno (*svapna*),¹⁶⁹ scruta la problematica con un atteggiamento inconfondibile, strettamente coerente con i propri assiomi costitutivi.

La conoscenza, sebbene nel suo aspetto assoluto sia pura (*śuddha*), nel mondo fenomenico e in determinate circostanze può anche proporsi erroneamente (*apramā*) tradendo la realtà (*ayathārtha/mithyāpratyaya*). Questa situazione si palesa nei classici esempi della serpe sulla fune, dell’argento sulla madreperla, dei sogni, quando alla *vṛtti* dell’organo interno si sostituisce un altro genere di *vṛtti* propria della nescienza (*avidyāvṛtti*), che sorge quando l’ignoranza vela il sé, mutandosi in una molteplicità di trasformazioni (GUPTA, B., 1998: 57-60).

L’errore percettivo (*bhrama*) e la sua successiva contraddizione (*bādha/niṣedha*) si situano in questo contesto, che la letteratura classica dei *darśana* variamente interpreta, indicandolo come *khyātivāda*.

Per T. M. P. Mahadevan (2004 [1938]: 69) il sorgere dell’errore percettivo (*bhrama*) e della sua successiva contraddizione (*niṣedha*), è spiegato diversamente dalle varie scuole

della definizione, per arrivare a questo significato (AS, ŚĀSTRĪ, A. K., [ED.], 1997 [1937]: 182-183): “... *svātyantābhāvādhikaraṇa eva pratiyamānattvam ...*”, “... [la falsità è] la proprietà di poter essere colto proprio nello stesso sostrato della propria assenza costante ...” Rimandiamo ancora al paragrafo *sāmikṣā* del nostro lavoro in via di pubblicazione per nel *Journal of Indian Philosophy* (PELLEGRINI [forthcoming]).

¹⁶⁷ Il testo riporta: “... *satyavivekasya mithyābhāvasya sādhyatvān nāprasiddhaviśeṣaṇatā, nāpasiddhānto ’pi, satyam abādhyam, bādhyam mithyeti tadvivekaḥ ...*”

¹⁶⁸ Questa ricostruzione prende le mosse da un nostro articolo apparso nel secondo volume dei Quaderni di Studi Indo-mediterranei (2009: 71-89), in un volume monografico interamente dedicato al sogno: “*Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo*”.

¹⁶⁹ Visto che la nostra breve analisi si baserà soprattutto sul VP, ricordiamo la definizione che Dharmarāja (VP, DVIVEDĪ, P. N., 2000: 415) fornisce della condizione di sogno: “... *indriyājanyaviṣayagocarāparokṣāntahkaraṇavṛttyavasthā svapnāvasthā ...*”, “... La condizione di sogno è quella condizione in cui una modificazione dell’organo interno coglie immediatamente un oggetto senza l’ausilio dei sensi ...” La glossa *Maṇiprabhā* precisa che *indriyājanya*, significa *āgantukadoṣajanya*, “nato da un difetto avventizio”, nel caso del sogno il difetto è il sonno (*nidrādoṣa*).

di pensiero. Egli per le cinque principali modalità suggerisce una preliminare suddivisione in due classi. Da una parte si raggruppano le teorie secondo le quali il prodotto della percezione erronea è un mero *nihil*, l'*asatkhyāti*, il cui unico esempio è il punto di vista *Mādhyamika*. Dall'altro lato della barricata abbiamo tre *satkhyāti*, ovvero concezioni secondo cui il risultato di *bhrānti* è reale. Esse sono rappresentate dalla *ātmakhyāti* degli *Yogācāra*, l'*akhyāti* della *Prābhākara Mīmāṃsā* e l'*anyathākhyāti* del *Nyāya*, o altrimenti la *viparītakhyāti* dei *Bhāṭṭa Mīmāṃsaka*. In verità, per noi la suddivisione dovrebbe riconoscere tre classi, in quanto l'*anirvācanīyakhyāti* degli *Advaitin* si discosta sia dal giudizio conforme a *sat*, sia a quello *asat*. L'entità così carpita possiede un livello ontologico di realtà perdurante tanto quanto la sua cognizione, impossibile da predicarsi entro le parentesi di *sat* e *asat*, pertanto un *quid* indefinibile (*sadasadvilakṣaṇānirvācanīya*).

Ogni punto di vista, ha una condotta dibattimentale comune: lascia che gli oppositori si annullino tra loro, mettendo in evidenza le reciproche incongruenze e impossibilità, per poi, infine, sventolare la bandiera di vittoria su degli avversari oramai ridotti ai minimi termini. Così, a seconda dell'orizzonte dottrinale del testo che ci troviamo ad affrontare, una *khyāti* prevarrà sulle altre quattro (PELLEGRINI, 2009: 74-75).

Innanzitutto, si deve introdurre la problematica applicandola (*samanvaya*) all'esempio classico con il quale queste teorie sono chiarite. Esso può riguardare indistintamente la percezione dell'argento sulla madre perla (*śuktirūpya*) o della serpe sulla corda (*sarparajju*). In un primo momento, chiunque si trovi in particolari condizioni, può scambiare un ente per un altro e considerarlo tale finché non intervenga una conoscenza contraria a negare il primo giudizio. Tali condizioni sono svariate: un difetto sensoriale (*indriyadoṣa*), una qualità propria dell'oggetto percepito comune a un altro oggetto (*sādrśyādiprameyadoṣa*), oppure delle tendenze, o meglio, dei residui psichici latenti (*saṃskārādipramāṭṛgatadoṣa*), quali possono essere il desiderio o la paura per esempio. In un secondo momento, percepiamo quell'entità come qualcosa di diverso da quanto è in verità e, di conseguenza, abbiamo delle reazioni. A seconda di quelle reazioni e del contesto in cui ci si trova, il primo giudizio erroneo può mutare grazie alla cognizione della vera natura dell'oggetto che sta dinnanzi a noi (*purovarttin*).

Per chiarire quanto teorizzato, riportiamo questi dati adattandoli all'esempio più usato nei testi: la madreperla (*śukti*) scambiata per argento (*rajata*).

Un uomo giunge in una stanza nella penombra (*ardhāndhakāra*), vede in lontananza (*dūrastha*) qualcosa che luccica (*cākacikyādi*), tuttavia il suo senso della vista (*caḥsurindriya*) non riesce a determinare con esattezza l'entità dell'oggetto. Questo sfolgorio dell'oggetto

che gli si para d'innanzi, risveglia (*udbhāva*) in lui delle impressioni latenti (*vāsanā/saṃskāra*) di un qualche oggetto che possiede le medesime caratteristiche (*ekadeśasādrśya*), che l'individuo ha visto precedentemente (*pūrvadr̥ṣṭa*). Questo risveglio si accompagna a delle tendenze intrinseche e innate (*rāgataḥ prāpta*) presenti nella sua mente, quali il desiderio di ricchezza o la bramosia o quant'altro dello stesso genere (*kāmādi*). Tutti questi fattori determinano in lui la nascita dell'idea che quell'oggetto sia argento, che egli desidera e ha visto, in precedenza, in un mercato (*āpaṇastha*). Così egli determina: “*idaṃ rajatam*”, “questo è argento”. Questa cognizione, sebbene sia erronea, lo conduce a un'azione (*pravṛtti*) conforme a quanto ha colto: egli vuole impossessarsi dell'argento e va verso di esso per raccogliarlo (*viśaṃvādipravṛtti*). Quando poi lo solleva, si accorge che l'oggetto non era quanto si era prefigurato, bensì un oggetto privo di valore, con solo qualche caratteristica in comune con l'argento. Egli ha raccolto, infatti, un pezzo di madreperla (*śukti*) e, resosi conto della beffa, esclama: “*nedam rajatam, iyaṃ śuktiḥ*”, “questo non è argento, questa è madreperla”, contraddicendo il giudizio precedente (*bādhakajñāna*) (PELEGRINI, 2009: 75).¹⁷⁰ Sulle cause, sulla natura e le dinamiche di questo errore percettivo (*bhrama/bhrānti*), si leggono le dispute (*vipratipatti*) più appassionanti tra le varie scuole. Questo dibattito permette di dare nuovo combustibile alla speculazione sulla “teoria dell'errore” e, per questa ragione, l'errore percettivo (*bhrama*) e la sua contraddizione (*bādha*) si situano in un contesto imprescindibile per la letteratura dei *darśana*, che è noto con l'appellativo di *khyātivāda*.¹⁷¹

Cinque sono le principali e più antiche teorie dell'errore nella filosofia classica indiana: *asatkhyāti*, *ātmakhyāti*, *akhyāti*, *anyathākhyāti* e *anirvacanīyakhyāti*.¹⁷²

¹⁷⁰ Proprio in questo punto si ha la convergenza del sogno nei cosiddetti *kevalasākṣibhāsyapadārtha*, ed è per questa stessa ragione che come esempio dell'illusorietà dell'universo potremmo trovare persino il sogno il quale è ingannevole per definizione.

¹⁷¹ Il termine *khyāti* indica in generale “fama”, “reputazione”. Tuttavia si usa solitamente col significato di “conoscenza”, come testimoniato dal *Śīsupālavadha* (IV.55) di Magha, dove il termine *khyāti* è glossato da Mallinātha come “... *khyātiṃ jñānam* ...”. Nonostante ciò, nell'ambito specifico a cui faccio riferimento, sembra assumere la valenza particolare di “errore percettivo” (DUQUETTE – RAMASUBRAMANIAN, 2009: 333). Ricordo che quelle elencate nel testo sono le cinque *khyāti* classiche. A queste molte altre vengono aggiunte: la *sadkhyāti* dei *Jaina*, o la *yathārthakhyāti* dei *Viśiṣṭādvaitin*, la *sadasadkhyāti* dei *Sāṃkhya*, come pure la *Abhinavānyathākhyāti* dei *Mādhva*. Si vedano gli articoli di M. Hiriyanna apparsi come i primi sei capitoli di *Indian Philosophical Studies I & II* (2001 [1957]: 1-64) tra i quali ricordiamo degli studi specifici sulla teoria dell'errore nel *Nyāya* (18-24), nella *Mīmāṃsā* (31-38), nel *Sāṃkhya* (25-30) e nel punto di vista di *Rāmānuja* (53-64).

¹⁷² Vi sono un paio di famosi versi sanscriti, di cui non si traccia mai la provenienza che riassume così le cinque teorie dell'errore (*khyātivāda*) più conosciute: “*ātmakhyātir asatkhyātir akhyātiḥ khyātir anyathā/ tathānirvacanākhyātir ity etat khyātipañcakam// yogācārā mādhyaṃikās tathā mīmāṃsakā api/ naiyāyikā māyinaś ca pañca khyātiḥ kramāj jaguḥ//*” Nonostante l'appartenenza dei due versi sia sconosciuta, il primo emistichio corrisponde precisamente al primo emistichio del primo verso di un testo fondamentale per lo studio dell'errore percettivo, il *Vibhramaviveka* di Maṇḍana Mīśra: “*ātmakhyātir asatkhyātir akhyātiḥ khyātir anyathā/ pariśakāṇāṃ vibhrāntau vivādāt sā vivicyate// 1 //*” Il testo è stato edito da un unico manoscritto nel lontano 1932, anche se ad oggi il lavoro di gran lunga più valido sull'argomento e sul testo rimane quello di Lambert Schmithausen: Maṇḍanamīśra's *Vibhramavivekaḥ*, con uno studio

Cominciamo ora la nostra breve carrellata con la più estrema delle *khyāti*: l'*asatkhyāti* dei Mādhyamika. Secondo costoro, ogni cosa (*sarva*) è vuota (*śūnya*), irreali (*asat*), priva di una natura propria (*niḥsvabhava*). Se l'universo è privo di realtà, lo stesso deve intendersi per l'errore percettivo, il quale si palesa come un'ennesima falsa e vuota cognizione di un'entità anch'essa *asat* (RAO, S., 1998: 49-53). Secondo costoro, l'illusione, è l'apprendimento di un'entità irreali, come se fosse reale. I Mādhyamika si spingono oltre nella loro trattazione, sottolineando il fatto che pure l'argento che sta nel negozio dell'orafo, come ogni altro ente, è in verità vuoto di realtà. Il termine *asat* si riferisce a ogni genere di cognizione. Esclamando "*idaṃ rajatam*", si presentano due differenti entità: l'*idamaṃśa*, che è la parte indicata nella frase dal termine "questo" e che coglie direttamente l'oggetto posto di fronte (*purovartittva*), e una seconda entità, appunto l'oggetto di cui si è falsamente avuta conoscenza (*āropyāṃśa*). Entrambe queste parti – l'argento e la madreperla -, nonché la relazione (*saṃbandha*) tra la madre perla e il falso argento, sono irreali (*asat*) e non sono altro che una mera concettualizzazione (*kalpanā*) (BHATT, G. P., 1962: 101-102). L'illusione, come ogni altra cognizione apparentemente valida, può aversi anche senza bisogno di un sostrato fondante (*adhiṣṭhāna*), come accade nel caso del *keśoṇḍraka*.¹⁷³ Essa consiste nel fatto che l'*asat* viene erroneamente percepito come *sat* (KAR, 1990: 87-88). Si può ben capire che, se persino l'oggetto che funge da sostrato a *bhrama* è considerato *asat*, allora la conoscenza sorta durante un sogno non può di certo essere un'eccezione. Anche Nāgārjuna stesso nelle MaK (VII.34) equipara il sogno all'illusione (*māyā*), a una costruzione mentale senza supporto (*gandharvanagara*).¹⁷⁴ Tuttavia, per lo scopo di questa riflessione la visione di Śāntarakṣita (725-788 d. C.) è di certo più utile ed esaustiva. In effetti, il noto autore del *Tattvasaṃgraha* (TaS) scrive che la conoscenza sorta durante lo stato onirico è una conoscenza mentale, la quale per nascere non richiede l'ausilio dei sensi, bensì è causata da una conoscenza precedente (*pūrvabuddhi*), ossia una conoscenza propria dello

sull'evoluzione della teoria indiana dell'errore percettivo ("Mit einer studie zur Entwicklung der Indischen Irrtumslehre"), pubblicato a Vienna nel 1965 per i tipi dell'Accademia delle Scienze Austriaca (Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften).

¹⁷³ Il *keśoṇḍraka* o *keśoṇḍuka* è anch'esso un esempio di errore percettivo. Il termine significa letteralmente "nodo di capelli" e indica quelle apparizioni indecifrabili e scomposte che s'intravedono mentre gli occhi sono chiusi (MAHADEVAN, T. M. P., 2006: 92). Il termine viene riportato da Vasubandhu nella *Viṃśatika* (1) (TABER, 1994: 29). Oltre a ciò anche Bhasarvajña nel suo auto commento al *Nyāyasāra*, il *Nyāyabhūṣaṇa* (YOGĪNDRĀNANDA, [ED.] 1968:), lo nomina in connessione al sogno: "... *keśoṇḍukakajñāne 'pi avidyāmānaḥ keśasamūhaḥ sadākāratayā pratibhāti ...*", "... Anche rispetto alla cognizione del ciuffo di capelli, ove il nodo di capelli anche se non è presente appare come fosse reale ..." Anche il *Tattvadīpana*, glossa del *Pañcapādikāvivarāṇa* (ŚĀSTRĪ, SUBRAHMANYA, [ED.] 1992: 103) chiarisce di cosa si tratta: "... *hastena nayanasaṃmārjanam keśoṇḍrakādibhramanimittam ...*", "... lo sfregare ben bene l'occhio con la mano è causa dell'allucinazione del ciuffo di capelli o quant'altro ..."

¹⁷⁴ MaK VII.34: "*yathā māyā yathā svapno gandharvanagaraṃ yathā/ tathotpādistathā sthānam tathā bhaṅga udāhṛtam//*", "Come un'illusione, come un sogno, come 'un castello in aria', allo stesso modo è esemplificata la produzione, così il perdurare e così la distruzione."

stato di veglia, che diviene la causa materiale (*upādānakāraṇa*) della *svāpnajñāna*.¹⁷⁵ Questa cognizione, però non è veridica, anche se non la si può valutare come assolutamente erronea, in quanto la sua causa materiale è una conoscenza prodotta da un oggetto esistente (LAYEK, 1990: 80-83).

La seconda *khyāti* è l'*ātmakhyāti*, dei buddhisti idealisti (*vijñānavāda*) Yogācāra.¹⁷⁶

In accordo a questa scuola, il conoscitore (*pramātr*) è un flusso continuo d'idee subconscie indipendenti l'una dall'altra e di natura istantanea (*kṣaṇika*). La coscienza (*vijñāna*) è la sola realtà metafisica. Per questo gli Yogācāra spiegano l'errore percettivo in modo solipsistico, come mera esternalizzazione di un'idea soggettiva. Nella fattispecie, nell'esempio tradizionale *śuktirūpya*, la particolare cognizione dell'argento si presenta come un oggetto esterno. Esso non è assolutamente irreali, come mantengono gli *Śūnyavādin*, bensì ha realtà solo come modo interiore. L'errore avviene nel credere un'entità esterna come avente realtà ontologica propria. Nell'illusione, pertanto, un'idea istantanea riconosce sé stessa come esterna (BHATT, G. P., 1962: 101-102; MAHADEVAN, T. M. P., 2006 [1938]: 75-76, 77-80). Quando l'individuo raccoglie la madreperla, esclama "*nedam rajamtam*", allora l'unica cosa a essere negata è "l'essere questo" (*idamta*), ossia l'esteriorità dell'argento, non l'argento di per sé, che rimane interiormente plausibile (BALASUBRAMANIAN, R., 1976: 82-88).

In ogni modo, la trattazione del sogno e della conoscenza onirica da parte degli Yogācāra sembra in qualche modo differire dalla loro forma di *khyāti*. Infatti, lo stesso Ś nel commento all'aforisma "*vaidharmyāc ca na svapnādivat*" (BS II.2.29), aveva fatto notare che l'idea dei *Vijñānavādin* riflette un'assoluta equivalenza tra veglia e sogno, come testimoniato da Dharmapala, commentatore dell'*Ālambanaparīkṣā* di Dīnāga (VI sec.). Secondo questi la conoscenza onirica può essere addotta a provare che persino la coscienza non ha un supporto effettivo nel mondo esteriore e, proprio alla stregua di *svāpnajñāna*, è priva di un oggetto esistente all'esterno (LAYEK, 1990: 81-82). Comunque, Dharmakīrti, nel suo *Pramāṇavārtika* osserva che la conoscenza avvenuta nel sogno non è associata a un oggetto vero e proprio, per cui la cognizione derivante non può di certo dirsi valida.¹⁷⁷

¹⁷⁵ "*svatantrā mānasī buddhiścakṣurādyanapekṣaṇāt/ svopādānabalenaiva svapnādāviva varttate// 1929 //*", "Una cognizione mentale è indipendente, poiché non ha bisogno della vista e degli altri sensi. Essa dipende solamente dalla propria causa materiale, proprio come [avviene] nel sogno" (TaS, 2006 [1968]: 462).

¹⁷⁶ Secondo Bijayanand Kar (1990: 69) anche *Vaiḥāsika* e *Sautrāntika* sono sostenitori della medesima *khyāti* con delle piccole differenze, tuttavia la nostra analisi si focalizza sui *Vijñānavādin*.

¹⁷⁷ Il *Pramāṇavārtika* (PV, II.15), che interpretiamo grazie al commento di Prajñākaragupta, riporta: "*sarvajñānārthavattvāc cet svapnādāvanyathekṣaṇāt/ ayuktaṃ na ca saṃskārānnīlādipratibhāsataḥ//*". Dharmakīrti presuppone una concomitanza invariabile (*vyāpti*): "*yadyajñānam tattadarthavat*", "ciò che è conoscenza, tutto ciò ha un oggetto", altrimenti espressa come "*sarvaṃ jñānam sālambanam*", "ogni cognizione possiede un supporto". Secondo lui, però, questa *vyāpti* non funziona in questo caso, ovvero è contraddetta (*vyabhicarita*), poiché considerandola valida cadrebbe ogni differenziazione (*vibhāga*) tra ciò che correttamente percepito e ciò che non è

L'*akhyāti* è sostenuta dalla scuola ritualistica della *Pūrva Mīmāṃsā* fondata da Prabhākara (VIII sec.).

Śālikanātha (VIII-IX sec.), principale discepolo di Prabhākara, nella sua *Prakaraṇapañcikā* (III.1) sostiene: “*yathārthaṃ sarvaṃ eveha vijñānam iti*”, “Qui, in verità, ogni cognizione è veritiera” (PANDURANGI, K. T., 2004: 33). Secondo i seguaci di questa teoria, con *akhyāti* s'intende un'“assenza di conoscenza” (*jñānābhāva*), in quanto è impossibile che una cognizione carpisca un oggetto e contemporaneamente sia priva di validità.

L'opinione di questi Mīmāṃsaka è che un'illusione non può essere considerata una cognizione unitaria, piuttosto si tratta di un giudizio composito, nel quale intervengono per lo meno due distinte nozioni. L'errore sta nella mancata comprensione dell'indipendenza delle due cognizioni. *Bhrama* non è un concetto negativo, un'assenza (*abhāvātmaka*); non la si deve considerare come uno sbaglio, bensì alla stregua di un'omissione.

Vediamo l'applicazione in *śuktirūpya*. In quel caso è la madreperla a trovarsi di fronte all'individuo, ma, siccome è il solo argento a venir carpito, il vero contenuto (*viṣaya*) della cognizione non può che essere quest'ultimo. Nel giudizio “*idaṃ rajatam*”, due sono le componenti costitutive: la prima comprende il “questo” (*idamaṃśa*) ed è una percezione diretta (*pratyakṣajñāna*). Il *cakṣurindriya*, raccolta l'informazione *idaṃ*, si ritrae. La seconda parte, relativa a *rajatam*, non riguarda *pratyakṣa* in quanto l'argento non è presente, ma vi è solo un ricordo (*smaraṇamātra*) di un argento visto altrove. Queste due cognizioni sono intrinsecamente *yathārtha*, però, a causa della confusione intervenuta tra la cognizione percettiva (*anubhāvātmaka*) e quella mnemonica (*smaraṇātmaka*) e per via del *lapsus* di memoria (*smṛtipramoṣa*) intercorso tra l'oggetto percepito, “*idaṃ*”, e quello ricordato, “*rajata*”, avviene un oscuramento della *idaṃtā*, che risulta nel mancato riconoscimento della diversità tra le due cognizioni (*vivekāgraha*) (BALASUBRAMANIAN, 1976: 39-57; POTTER, 1991 [1962]: 197-200).¹⁷⁸

La cognizione di Prabhākara del sogno è, per molti versi, congruente alla sua *akhyāti*. Sempre secondo Prabhākara, in una cognizione onirica, ciò che è colto è un oggetto esterno

tale (*bhrāntābhrānta*). Se si dovesse argomentare che ogni conoscenza non può che avere un fondamento dal quale scaturisce: “*sakalasya sālambanatvāt*”, allora, proprio per questo motivo, la conoscenza onirica (*svāpnajñāna*), in quanto *nirālamba* non può essere concepita come valida. In ogni modo, la conoscenza onirica, pur essendo priva di un certo supporto, è comunque indicata come conoscenza o come cognizione, proprio come ogni cognizione prodotta durante lo stato di veglia, perché anche in essa vi è la possibilità di cogliere un oggetto antistante: “... *purovarttigrahaṇasya dṛṣṭatvāt tasya cānyatṛpi dṛṣṭatvāt*...” Resta comunque da tenere presente che, la cognizione onirica non può nemmeno essere confusa con l'errore percettivo (*viparyaya*). In effetti, l'errore percettivo è una cognizione e, perciò, possiede un *ālambana*, sebbene questo supporto e la cognizione che ne deriva mostrino differenti qualificazioni (*prakāra*). D'altro canto, *svāpnajñāna* è *nirālamba*, per cui priva di supporto. In conclusione, secondo Prajñākaragupta, Dharmakīrti intende che la *vyāpti* iniziale è inconcludente (*anaikāntika*): “*tasmāt svāpnādāvanaikāntikatvamanyathā darśanāt*...” (YOGĪNDRĀNANDA, [ED.], 1991: 468-469).

¹⁷⁸ In forza di questo *bhedājñāna*, questa teoria è conosciuta anche come *vivekākhyāti* (RAO, S., 1998: 95).

percepito altrove nel passato e ricordato durante il sonno. Sebbene in quel momento l'oggetto non sia riconosciuto come contenuto di un'esperienza precedente, tuttavia, grazie a un oscuramento della memoria (*smṛtipramoṣa*), esso appare come fosse colto in quel preciso istante. Per quanto concerne l'oggetto in sé, la cognizione è valida perché l'oggetto fu davvero percepito nel passato. La non validità della cognizione è data dal mal interpretare quel ricordo come fosse una cognizione appena percepita. Tale confusione pare derivare solo dal sonno, per cui *svāpnajñāna* non è mendace di per sé, ma la sua invalidità deriva da condizioni accessorie (SINHA, J. N., 2008 [1958], VOL. 3: 123-124).

L'altra grande scuola della Pūrva Mīmāṃsā, guidata da Kumārila Bhaṭṭa (VIII sec.) insieme ai realisti del Nyāya-Vaiśeṣika, accettano la cosiddetta *anyathākhyāti* o *viparītakhyāti*.¹⁷⁹

Solitamente si attribuisce l'*anyathākhyāti* al Nyāya-Vaiśeṣika e la *viparītakhyāti* ai Bhāṭṭa. Le due teorie sono pressoché identiche, siccome l'idea di fondo è che un oggetto esistente viene colto diversamente (*anyathā*) o contrariamente (*viparīta*), rispetto a com'è in realtà (RAO, S., 1998:).¹⁸⁰ A ogni modo, oltre alla semplice denominazione, c'è qualche altra differenza tra i due sistemi. Kumārila non accetta l'uso del termine *pratyakṣa* in giudizi che riguardano l'inerenza (*samavāya*) dell'universale (*jāti*) "essere argento" (*rajatatva*) nell'individuo (*vyakti*) argento. Questo particolare conduce al fulcro della discussione tra le due dottrine, che riguarda appunto l'inerenza: i Naiyāyika la accettano come categoria indipendente (*padārtha*) e come fondamentale tipologia di relazione (*saṃbandha*). I Bhāṭṭa, invece, rifiutano la definizione e l'indipendenza stessa dell'inerenza, postulando al suo posto un'unità nella diversità (*tādātmya*) (POTTER, 1991 [1962]: 204-205, 210-211).

Secondo il Nyāya-Vaiśeṣika ogni cognizione sottostà alla natura dell'oggetto colto (*jñeyādhīnajñāna*). Quando i logici indagano sul carattere sulla natura dell'argento sulla madreperla, asseriscono che l'oggetto che sta di fronte, il "questo", ossia *śukti*, è carpito mediante una normale percezione diretta (*laukikasannikarṣa*). D'altro canto, la percezione dell'argento è frutto di un'operazione straordinaria (*alaukikasannikarṣa*), di una particolare relazione esclusivamente noetica (*jñānalakṣaṇasannikarṣa*),¹⁸¹ che si stabilisce tra i sensi e il

¹⁷⁹ La terza scuola di Pūrva Mīmāṃsā ebbe come teorico Murāri Mīśra (XI-XII sec.), vicino, comunque, al punto di vista dei Bhāṭṭa per quanto concerne la teoria dell'errore. Questa scuola ebbe particolare sviluppo, introducendo il concetto di un dio personale, in un sistema, che fino ad allora aveva sempre accantonato l'idea.

¹⁸⁰ Per un approfondimento sul tema della *viparītakhyāti* si vedano i testi di Srinivasa Rao (1998: 59-85) e B. Kar (1990: 44-53).

¹⁸¹ Sappiamo che esistono tre tipi di percezione straordinaria (*alaukikasannikarṣa*): *sāmānyalakṣaṇapratyāsatti*, *jñānalakṣaṇapratyāsatti* e *yogajapratyāsatti*. I Naiyāyika affermano che quando percepiamo un particolare oggetto, non percepiamo solo l'oggetto in quanto tale, ma anche l'universale (*sāmānya*) che in esso inerisce (*samaveta*). Per esempio, se si percepisce un vaso (*ghaṭa*), si coglie anche il *ghaṭatva* che in esso inerisce. Tuttavia, non vi è un contatto diretto tra i sensi e *ghaṭatva*. Quest'ultima proprietà è appresa in modo non immediato, ma per ricordo, solo quando si

loro oggetto (ROODURMUN, 2002: 52-53).¹⁸² La caratteristica propria dell'argento (*rajatatva*) che sta in un altro luogo, viene associata con *idam*, che sta d'innanzi. Ciò conduce a esclamare: “*idaṃ rajatam*”. Per i Naiyāyika sia la madreperla, sia l'argento che si trova in un altro luogo, sono reali (*sat*). L'errore nasce dal porre una relazione tra il *purovarttin* “questo”, con l'argento venduto nel negozio dell'orafo (*āpaṇastha*). La frase “*nedam rajatam*”, predica solamente che la relazione (*saṃsarga*) instaurata tra i due oggetti è fasulla (BALASUBRAMANIAN, 1976: 59; MAHADEVAN, T. M. P., 2006 [1938]: 84-85).

Udayanācārya nella sua *Kiraṇāvalī* affronta il problema. Secondo lui la percezione erronea propria della condizione di veglia e il sogno vanno distinti, in quanto la prima è prodotta dai sensi vigili, mentre nel sogno i sensi sono dormienti e inattivi. Tuttavia egli ammette che le cognizioni oniriche sono percezioni illusorie, per il fatto che colgono oggetti non presenti in quel momento e in quel luogo. Anche l'autore del *Nyāyakandalī*, Śrīdhara, osserva che le cognizioni oniriche sorgono da vari fattori: disordini interni, impressioni latenti, mediante l'intromissione di agenti alieni quali i meriti e le colpe. Esse sono puramente illusorie perché impongono una forma esteriore su un'entità del tutto interiore. Comunque, in definitiva, l'unico motivo per cui si può differenziare *svapna* da *bhrama*, è perché il primo accade durante il sonno, mentre il secondo è fenomeno tipico della veglia.¹⁸³

Il Nyāya, ci pare, resta abbastanza chiaro nel distinguere l'errore percettivo dal sogno, in quanto quest'ultimo ha per lo più natura di ricordo. Per tale ragione l'*anyathākhyāti* non è del tutto idonea per spiegare che tipo di illusorietà e invalidità si nasconde nel sogno.

Infine gli Advaitin, fedeli all'*anirvacanīyakhyaṭi*, considerano l'errore percettivo e

sarà già percepito almeno un vaso. Questo genere di contatto sensoriale straordinario si dice *sāmānyalakṣaṇapratyāsatti* (MATILAL, 1966: 290-291). La percezione yogica è quella degli *yogin* che scorgono eventi ed enti oltre il dominio sensoriale e avviene solo grazie a pratiche di concentrazione e per via di meriti speciali (*adṛṣṭa*) (IBID.: 291). Infine, quella che ci interessa più da vicino è *jñānalakṣaṇapratyāsatti* e che gli Advaitin rifiutano vigorosamente. Questo tipo di percezione fuori dal comune è quando un tipo di cognizione dà origine a un'altra cognizione di diversa entità. Per esempio, se vediamo da lontano, un pezzo di sandalo, immediatamente affermiamo anche che il sandalo è profumato (*surabhi candanam*). Il profumo del sandalo, che si trova a distanza, non può di certo essere percepito con la vista, ma solo con l'olfatto; tuttavia è troppo lontano perché l'olfatto ci arrivi. Come si ha allora la percezione olfattiva del profumo? I logici spiegano ciò mediante *jñānalakṣaṇapratyāsatti* (GUPTA, B., 1995 [1991]: 161, n. 3; MATILAL, 1966: 288-289; SINHA, J. N., 2008 [1958], VOL. 1: 88).

¹⁸² Una cognizione che ha per oggetto la madreperla (*śukti*) ha come modo qualificante “l'essere madreperla” (*śuktitvaprakāra*), mentre una cognizione che ha per oggetto l'argento (*rajata*) è *rajatatvaprakāra*: entrambe sono *pramā*. Le proprietà *rajatatva* e *śuktitva* sono due caratteristiche generali (*dharma*) presenti rispettivamente in *rajata* e *śukti*, mediante un'eterna relazione d'inerenza (*samavāyasambandha*). Però, quando si ha cognizione del *rajata* guardando *śukti*, il *jñāna* relativo alla madreperla sarà *rajatatvaprakāra*. Si coglie di un oggetto (*śukti*), una modalità (*prakāra*), che è propria di un altro oggetto (*rajata*): questa è una conoscenza erronea (*apramā*). Secondo Kumārila ogni cognizione è determinata da una caratteristica (*dharma*), che indica (*bodhaka*) una particolarità (*viśiṣṭatā*), che il Nyāya chiama *prakāratā* (RAO, S., 1998: 59-66).

¹⁸³ “*yadyapi saṃskārapātāvāddhātudoṣādadrṣṭādvā samāropitabāhyasvarūpaḥ svapnapratyayo bhavannatasmimstaditi bhāvādviparyayaḥ, tathāpyavasthāviśeṣabhāvitatvāt pṛthaguktaḥ*”, (NYK, VYAS, [ED.], 1991: 122-123) e si veda Jadunath Sinha (2008 [1958], VOL. 3: 122-123).

l'illusione come *pratibhāsa*, ovvero un *quid né reale* come *brahman*, né irreali (*alīka*), come il figlio di una madre sterile (*vandhyāputra*); perciò *bhrama* è indeterminabile (*anirvacanīya*). Infatti, se la *bhrānti* fosse vera, non potrebbe essere contraddetta e se fosse totalmente irreali, non potrebbe essere percepita. Quindi *śuktirūpya* è da considerarsi *anirvacanīya*. Ivi la causa materiale (*upādānakāraṇa*) dell'argento è l'ignoranza (*avidyā*) la quale, in virtù della corrispondenza (*tādātmya*) tra effetto e causa (*kāryakāraṇa*) propria del *Vedānta* non-duale, non può che essere altrettanto indeterminabile (ROODURMUN, 2002: 114-115). Per cui, nel luogo in cui si esperisce la sovrapposizione (*adhyaṛopa*) dell'argento sulla madreperla, una causa materiale indeterminabile manifesta un oggetto indeterminabile su un sostrato (*adhiṣṭhāna*), legando la prima al secondo, con una relazione anch'essa indeterminabile (RAO, S., 1998: 103-118). I non-dualisti, si spingono oltre: per loro anche l'*adhiṣṭhāna* (la madreperla)¹⁸⁴ dell'argento illusorio è indeterminabile, anche se quest'indeterminabilità differisce da quella dell'argento (POTTER, 1991 [1962]: 222).¹⁸⁵

Per esempio, l'argento dipende per la sua esistenza dalla madreperla, sulla quale è proiettato. Se non vi fosse *śukti*, l'argento non potrebbe essere colto. Insomma, secondo gli Advaitin, la madreperla è dotata di un livello di esistenza più solido dell'argento illusorio. Nel *Vedānta* di Ś, la realtà (*sattā*) propria dell'universo è quella empirica (*vyāvahārika*), mentre quella dell'argento e degli altri oggetti nati da un'esclusiva modalità di *avidyā*, è una realtà ontologica illusoria (*prātibhāsika*), riscontrabile solo fintanto che quelle entità vengono percepite (*pratītikālika*). Gli oggetti visti in sogno, appartengono a quest'ultimo livello, sono illusori, perché contraddetti dalla veglia (POTTER, 1991 [1962]: 166-167, 223). Come l'esperienza onirica anche tutte le altre entità proprie del livello *prātibhāsika*, godono di una certa realtà finché non giunge una cognizione empirica (*vyāvahārika*) capace di confutarle: nel caso del sogno sarà il ridestarsi (*prabodha*), mentre per l'argento illusorio, sarà il riconoscimento della madreperla.

Sappiamo che gli oggetti che percepiamo durante l'esperienza ordinaria di veglia sono

¹⁸⁴ Qui scriviamo che il sostrato dell'argento illusorio è *śukti*. Tuttavia, per la precisione, il *Vedānta* non-duale ammette un unico e solo *adhiṣṭhāna*, in quanto fondamento inalterabile su cui sorgono due tipi di illusione: *bhrama* e *prapañca*. Il vero sostrato di *rajata*, allora, è *caitanya* limitato dalla "madreperlità" (*śuktivāvacchinnacaitanya*).

¹⁸⁵ Nel *pratyakṣapariccheda* del VP (DVIVEDĪ, P. N., [ED.], 2000: 133-173), Dharmarāja Adhvarīndra apre un'interessante parentesi sulla natura e le cause dell'errore percettivo. Secondo l'autore, l'argento illusorio non nascerebbe dall'insieme di cause comuni, bensì da un'entità assolutamente distinta da esse (*vilakṣaṇa*). Colui che ha dei difetti visivi, quali la cataratta, pur vedendo di fronte a sé una madreperla, a causa del luccichio di quella, nel suo organo interno (*antaḥkaraṇa*) nasce una modificazione che riflette la coscienza limitata da *idam*. In seguito quella stessa *vṛtti*, come suo costume, fuoriesce e si unisce con "caitanya limitato dal questo" (*idamavacchinnacaitanya*) e a "caitanya associato al soggetto conoscitore" (*pramāṭṛcaitanya*). Allora, l'ignoranza primordiale, che ha qui aspetto di madreperla e che si fonda su *caitanya* associato all'oggetto, diviene un tutt'uno con *caitanya* associato al soggetto conoscitore che, unita ai difetti della vista e aiutata dalle *vāsanā* dell'argento risvegliate dal luccichio, si muta in un oggetto che appare tale, generando una cognizione apparente di *rajata* (PELLEGRINI, 2009: 79, n. 16).

dotati di una realtà e durata differente rispetto agli oggetti della percezione erronea. L'inadeguatezza temporale di *bhrama* è sintomatica di una transitorietà più profonda di quanto lo siano i comuni *viṣaya*, quali i vasi (*ghaṭādi*), come rammenta Dharmarāja (DVIVEDĪ, P. N., 2000: 171) apostrofando i logici:

“... *tvanmate satyatvāviśeṣe 'pi keṣāñcit kṣaṇikatvaṃ keṣāñcit sthāyitvaṃ ity atra yadeva niyāmakam tadeva svabhāvaviśeṣādikam mamāpi ...*”

“... Anche secondo il tuo pensiero, sebbene [tutti gli oggetti] siano egualmente reali, tuttavia alcuni sono istantanei, altri duraturi, per cui qualunque sia il criterio [che tu assumi], quale la natura particolare [di un ente] o quant'altro, lo stesso vale per me ...”

Seguendo questo tracciato, si riscontra che il VP (DVIVEDĪ, P. N., [ED.], 2000: 172-183) offre una trattazione tanto breve quanto interessante della teoria vedāntica legata all'esperienza onirica (FORT, 1987: 173-174). In apertura alla disamina Dharmarāja afferma:

“... *ghaṭādyadhyāse 'vidyaiva doṣatvena hetuḥ śuktirūpyādhyāse tu kācādayo 'pi doṣāḥ. tathā cāgantukadoṣajanyatvaṃ prātibhāsikatve prayojakam ...*”

“... Per quanto riguarda la sovrapposizione del vaso e degli altri oggetti [empirici], la causa, in quanto difetto, è di certo l'ignoranza, mentre per quanto riguarda la sovrapposizione dell'argento [apparente] sulla madreperla, anche le distorsioni della vista come la cataratta (*kāca*) e altre, sono [da considerarsi] difetti. Allora il sorgere da un difetto avventizio è criterio [sufficiente] nella [determinazione] dell'illusorietà ...”

Subito di seguito la discussione si porta sul sogno (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 147): “... *ata eva svapnopalabdharathādīnām āgantukanidradoṣajanyatvāt prātibhāsikatvam ...*”, “... Pertanto, poiché anche i carri e gli altri oggetti [ricordati nell'*Upaniṣad*] percepiti durante il sogno, sono sorti dal difetto avventizio del sonno, risultano illusori ...”¹⁸⁶

Di seguito, l'autore mette in bocca a un oppositore (*pūrvapakṣin*) Naiyāyika una riserva, secondo la quale la percezione onirica è un tipo di ricordo (MISHRA, U., 1929: 223-278;

¹⁸⁶ Il testo fa riferimento al passaggio della BṛU (IV.3.9-10) nel quale si tratta la natura dell'essere (*puruṣa*) durante la condizione di sogno: “... *atrāyaṃ puruṣaḥ svayaṃ jyotir bhavati*”, “... qui quell'essere è luce di per sé” e “... *na tatra rathā na rathayogā na panthāno bhavantyatha rathān rathayogān pathaḥ srjate ...*”, ‘Lì né vi sono carri, né animali aggiogati a essi, né strade, perciò egli crea carri, animali aggiogati ai carri e le strade...’. Si veda nuovamente (DUQUETTE - RAMASUBRAMANIAN, 2009: 342-434). Nella prima parte del prossimo capitolo tratteremo il passo con dovizia di particolari.

DVIVEDĪ, P. N., [ED.], 2000: 147):

“... *nanu svapnasthale pūrvānubhūtarathādeḥ smaraṇamātraiva vyavahāropapattau na rathādisrṣṭikalpanaṃ gauravāditi cet ...*”

“... [Obbiezione:] Però nella condizione di sogno, siccome di certo i carri e gli altri oggetti esperiti in precedenza sono solo un ricordo, è possibile trattarli come empirici, perciò l'assunto della manifestazione di essi è un'inutile pesantezza? ...”

La risposta di Dharmarāja è diretta e non si fa attendere (DVIVEDĪ, P. N., 2000: 147-149):

“... *na, rathādeḥ smṛtimātrābhypagame 'rathaṃ paśyāmi' 'svapne ratham adrākṣam' ityādy anubhavavirodhāpatteḥ. 'atha rathān rathayogān pathaḥ srjate' [BṛU IV.3.10] iti rathādisrṣṭipratipādakaśrutivirodhāpatteś ca. tasmāc chuktirūpyavat svapnopalabdharathādayo 'pi prātibhāsikāḥ yāvat prātibhāsamavatiṣṭhante ...*”

“... [Risposta:] No, in quanto accettando la [natura di] solo ricordo per i carri e gli altri oggetti, sorgerebbe un problema di contrasto con le esperienze dirette quali 'io vedo un carro' oppure, 'nel sogno io vidi un carro'; nonché vi sarebbe una contraddizione col passaggio testuale che predica la manifestazione [onirica] dei carri, eccetera: 'E in seguito crea i carri, gli animali aggiogati a essi e le strade...' (BṛU IV.3.10). Come l'argento sulla madreperla, quindi, anche i carri e tutti gli altri oggetti colti nel sogno sono illusori, ovvero rimangono finché sussiste l'illusione ...”¹⁸⁷

Il *pūrvapakṣin* obietta (GUPTA, B. 1995 [1991]: 278-286; DVIVEDĪ, P. N., [ED.], 2000: 177):

“... *nanu svapne rathādyadhiṣṭhānatayopalabhyamānadeśaviśeṣasyāpi tadāsannikṣṭatayā anirvacanīyaprātibhāsikadeśo 'bhypagantavyas tathā cādhyāsaḥ kutreti cet ...*”

“... [Obbiezione:] Però nel sogno, poiché il luogo particolare che si esperisce come sostrato dei carri e degli altri oggetti onirici, in quel momento non è in contatto con i sensi, allora bisognerà ammettere l'esistenza di un luogo illusorio e indescrivibile. Allora, dove ha luogo la sovrapposizione [dei carri]? ...”

¹⁸⁷ Nel sub-commento intitolato *Maṇiprabhā*, Amaradāsa (XVIII sec.) chiarisce (DVIVEDĪ, P. N., [ED.], 2000: 175-176): “... *nidrādoṣanivṛttikāle 'pi 'svapne ratham adrākṣam' ity eva pratītir na tu rathādikaṃ smṛtāv ānityata uktapratyayavyavahārasya smṛtimātratvena nopapattir iti bhāvaḥ ...*”, “Quando persino il difetto del sonno si ritrae, la cognizione [residua] è 'nel sogno vidi un carro', non di certo 'ho ricordato un carro e altri oggetti', pertanto non vi è tenuta logica dell'uso comune di detta cognizione esclusivamente come ricordo. Questo è il senso ...”

Il *siddhāntin*, anche questa volta, non tarda a replicare (DVIVEDĪ, P. N., [ED.], 2000: 177-181):

“... na, caitanyasya svayaṃprakāśasya rathādyadhiṣṭhānavāt. pratīyamāno hi rathādirastītyeva pratīyata iti sadrūpeṇa prakāśamānaṃ caitanyam evādhiṣṭhānam. deśaviśeṣo 'pi cidadhyastah prātibhāsikaḥ, rathādāv indriyagrāhyatvam api prātibhāsikaṃ tadā sarvendriyāṅām uparamāt ... svāpnagajādayaḥ sākṣanmāyāpariṇāmā iti kecit antaḥkaraṇadvārā tatpariṇāmā ity anye ...”

“... [Risposta:] Non è così, poiché il sostrato dei carri, eccetera è la conoscenza auto-luminosa. In verità, così vengono esperiti: ‘i carri e quant’altro, colti [nel sogno], esistono’ e *caitanya* che si manifesta in forma di *sat* è certamente il [loro] sostrato. Il luogo particolare, pure è sovrapposto su *caitanya*, [perciò] illusorio. In più, anche la capacità di essere carpiti dai sensi, insita nei carri e negli altri oggetti, è illusoria in quanto, in quella cognizione, tutti i sensi sono ritratti ... Tutti gli elefanti¹⁸⁸ e gli altri enti propri del sogno sono un diretto reale mutamento di *māyā*, per alcuni. Per altri sono una trasformazione di *māyā* attraverso l’organo interno ...”¹⁸⁹

MS (SB1, ŚĀSTRĪ, T., [ED.] 1989 [1927]: 401-403) tratta la questione della causa del sogno, con toni analoghi a quanto osservato nel VP, però aggiungendo informazioni ulteriori:

“... tatra mana eva gajaturagādyākāreṇa vivartate avidyāvṛtṭyā ca jñāyate iti kecit. avidyaiva śuktirajatādivat svapnādyarthākāreṇa pariṇate jñāyate cāvidyāvṛtṭyetyanye. kaḥ pakṣaḥ śreyān? uttaraḥ. avidyāyā eva sarvatrāpy arthādhyāsajñānādhyāsopādānavena kḷptatvāt manogatavāsanānimittatvena kvacin manaḥpariṇamatvavyapadeśāt. nanu manasas tadā dṛśyākārapariṇāmānabhyupagame draṣṭritvasaṃbhavena ātmanaḥ svayaṃjyotiṣṭvāsiddhir iti cet? na, bahirindriyāvṛtṭyabhāvena tadānīṃ manaso 'grāhakatvāt, tatsahakāreṇaiva tasya grāhakatvaniyamāt.

¹⁸⁸ In tutte le edizioni del testo finora esaminate troviamo un brusco cambiamento: prima si parlava di carri, ora di elefanti. L’importante è comprendere che per l’autore *ratha* e *gaja*, sono analoghi, in quanto illusorie manifestazioni oniriche.

¹⁸⁹ Nel seguito di questa discussione Dharmarāja introduce il punto di vista peculiare al VP stesso della distinzione tra *nivṛtti* e *bādha*, solitamente considerati sinonimi. Egli lo fa per rispondere a coloro che ritengono che sia *śuddhacaitanya* il sostrato degli enti onirici, per cui, quando esso non fosse realizzato, ciò risulterebbe nel proseguimento degli eventi e oggetti di sogno anche nella veglia. Allora Dharmarāja afferma che la distruzione dell’effetto è di due tipi, qualche volta insieme alla causa materiale (*upādāna*) e questo si dice *bādha* “annullamento” e qualche altra l’effetto è distrutto e rimane però la sua causa materiale, allora ci troviamo di fronte a una *nivṛtti* “ritrazione, cancellazione” (DVIVEDĪ, P. N., [ED.], 2000: 182): “... nanu gajādeḥ śuddhacaitanyādhasatve idānīṃ tatsākṣātkārābhāvena jāgaraṇe 'pi svāpnopalabdhaḥgajādaya anuvarteran. ucyate. kāryavināśo hi dvividha. kaścīd upādānena saha, kaścīd tu vidyamāne evopādāne. ādyo bādhaḥ, dvitīyas tu nivṛtṭiḥ ...”

savṛttikāntaḥkaraṇāvacchinnasyaiva caitanyasya pramātrtvaniyamāt tadā 'ntaḥkaraṇasattve 'pi pramātrabhāvaḥ ..."

“... Secondo alcuni, in quella condizione la mente stessa assume la forma illusoria di elefanti, cavalli, eccetera ed è conosciuta mediante una trasformazione dell'ignoranza. Secondo altri, invece, l'ignoranza stessa si muta nella forma di sogno e affini, come avviene per l'argento sulla madreperla ed è conosciuta mediante una trasformazione della stessa ignoranza. Qual è il punto di vista migliore? Il secondo, poiché l'ignoranza è concepita ovunque come la causa materiale della sovrapposizione degli oggetti [illusori] (*athādhyāsa*) e della sovrapposizione della cognizione [illusoria] (*jñānādhyāsa*);¹⁹⁰ inoltre, in qualche occasione si predica il mutamento della mente [negli oggetti illusori], poiché esso [= il mutamento] ha come causa efficiente le impressioni latenti che stanno nella mente. [Obbiezione:] Però, se in quella circostanza non si accetta il mutamento [nella condizione di sogno] in forma degli enti percepibili della mente, dunque, poichè [essa] diviene l'osservatore, si giungerebbe all'impossibilità di provare l'auto-luminosità del Sé?¹⁹¹ [Risposta:] Non è così, perché in quella situazione, per via della mancanza delle funzioni sensoriali, la mente non può cogliere nulla. È una regola precisa che la sua [= della mente] capacità di cogliere c'è solo grazie al loro [= della facoltà sensoriali] aiuto; inoltre è regola che *caitanya* assume la caratteristica di essere un soggetto conoscitore solo quando è delimitato dall'organo interno provvisto delle sue modificazioni,¹⁹² però lì [= nel sogno], pur essendo presente l'organo interno, non c'è [l'anima individuale come] soggetto conoscitore (*pramātr*) ...”

In conclusione a queste considerazioni, proponiamo alcuni passaggi ancora del SB (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 400-416) in concomitanza del commento all'ottavo śloka del *Daśaślokī* di Ś che, immediatamente prima di quanto proposto qui sopra, definiscono la condizione di sogno (*svapnāvasthā*) distinguendola dal sogno (*svapna*). L'una è la condizione in cui si penetra addormentandosi quando si è liberi dall'identificazione con il corpo grossolano e dall'anima individuale come Viśva, come anche dall'attività sensoriale. Il sogno è invece la fruizione degli oggetti onirici stessi, prodotti dalle impressioni latenti nella condizione di sogno:

¹⁹⁰ Per una breve, ma sistematica, analisi del sogno come esempio di *adhyāsa*, rimandiamo a R. K. Tripāṭhī (1996: 425-427).

¹⁹¹ Ciò conduce a due differenti errori. La contraddizione o, peggio, l'errore della *śruti* (BṛU IV.3.9) conduce in essa la mancanza di autorevolezza (*aprāmāṇyāpatti*), nonché gli Advaitin ottengono un risultato opposto rispetto a quello per cui si erano messi a dibattere (*arthāntara*), ossia provare mediante il sogno la non auto-luminosità del Sé.

¹⁹² Ricordiamo solo una sottile differenza, ossia che il *sākṣin*, conoscitivamente “attivo” durante il sogno è definito come “*avidyāvacchinnacaitanyam*”, “*caitanya* delimitato dall'ignoranza”, mentre il *jīva*, che è il *pramātr* della condizione di veglia è definito “*antaḥkaraṇāvacchinnacaitanyam*”, “*caitanya* delimitato dall'organo interno”.

“... *evaṃ jāgradbhogajanakakarmakṣaye svāpnabhogajanakakarmodaye ca sati nidrākhyayā tāmasyā vṛtṭyā sthūladehābhīmāne dūrīkrte sarvendriyeṣu devatānugrahābhāvād*¹⁹³ *nirvyāpāratayā līneṣu viśvo 'pi līna ity ucyate, tadā ca svāpnāvasthā. tatrāntaḥkaraṇagatavāsanānimitta indriyavṛtṭyabhāvakālīno 'rthopalaṃbhaḥ svapnaḥ ...*”

“... Così, quando s’annulla l’attività che produce la fruizione durante la veglia e sorge l’attività che genera la fruizione onirica, avendo allontanato l’identificazione con il corpo grossolano mediante una *vṛtti* dominata dal *tamas* che si chiama sonno e quando poi tutte le facoltà sensoriali, per la mancanza della grazia delle divinità poiché prive di funzione, si ritraggono e anche Viśva si ritrae, allora si ha quella si dice la condizione di sogno. In questa [condizione] poi il sogno è la percezione degli oggetti la cui causa sono le impressioni latenti che stanno nell’organo interno, al momento in cui non vi è l’attività dei sensi ...”

Il sogno è evidentemente un esempio d’illusione, una sovrapposizione e come tale ha bisogno di un sostrato, un *locus*, un fondamento vero su cui poggiare, poiché non vi è illusione o errore percettivo che non poggi su un *adhiṣṭhāna* il cui grado di realtà sia superiore a quello dell’ente sovrapposto.

Secondo gli esponenti della scuola non-dualista del *Vivaraṇa*, ai quali spesso Dharmarāja si rifà, il sostrato su cui si sviluppano l’esperienza onirica e l’errore percettivo è *caitanya* come testimone (*sākṣicaitanya*) (GUPTA, B., 1995 [1991]: 298). Durante il sogno non sono presenti né, come si diceva, le facoltà sensoriali, né i loro oggetti (*viśaya*), ciononostante *svapna* non è un ricordo, giacché ogni oggetto è colto immediatamente. Tuttavia, il soggetto conoscitore proprio del mondo di veglia (*viśva*) è differente dal soggetto che percepisce il mondo del sogno (*taijasa*).¹⁹⁴ Ognuno dei due *pramāṭr* è condizionato nelle proprie cognizioni da difetti avventizi (*āgantuka*) e dalle impressioni latenti accumulate nel suo stato di coscienza (FORT, 1987: 173-174). Vediamo cosa dice di nuovo il SB a questo proposito (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 403-406, 412, 416):

“... *kim adhiṣṭhānaṃ svapnādhyāsasya? mano 'vacchinnam jīvacaitanyam ity eke. mūlājñānāvachchinnam brahmacaitanyam ity apare. kiṃ śreyah? matabhedenobhayam api. tathā hi - jāgradbodhena svapnabhramanivṛtṭyabhyupagamād adhiṣṭhānajñānād eva ca bhramanivṛtṭer*

¹⁹³ Il commento *Nārāyaṇī* della *Nyāyaratnāvalī* scrive che “senza la grazia delle divinità” (*devatānugrahābhāva*) significa che per un breve periodo viene meno lo stimolo che le rispettive divinità tutelari dei sensi inviano a essi: “... *tattatdindriyādhiṣṭhātrdevatāpreṇābhāvāt ...*” (SB1, ŚĀSTRĪ, T., [ED.] 1989 [1927]: 401).

¹⁹⁴ Di valore è anche la spiegazione del termine *Taijasa* da parte di MS (SB1, ŚĀSTRĪ, T., [ED.] 1989 [1927]: 416): “... *atra ca svāpnikapadārthabhoktā taijasa ity ucyate, pittākhyatejahpradhānavāt. ādityādiḥyotir antareṇāpi bhāśakatvād iti vā ...*”, “... Ivi *Taijasa* si dice il fruitore degli enti onirici, poiché [in esso] prevale il fulgore che è chiamato bile, oppure perché ha la capacità di risplendere anche senza la luce del sole ...”

brahmacaitanyasya cādhiṣṭhānatve saṃsāradaśāyāṃ tadbhānābhāvād, jñāne vā sarvadvaitanivṛtter na jāgradbodhāt svapnanivṛtṭiḥ syāt. 'sa hi kartā' [BrU IV.3.10] iti jīvakartṛtvaśruter ākāsādīprapañcavat sarvasādhāraṇatvāpatteś ca, na mūlājñānāvachinnaṃ brahmacaitanyam adhiṣṭhānam. nanu jīvacaitanyasyānāvṛtatvena sarvadā bhāsamānatvāt katham adhiṣṭhānatvam? satyam, tatrāpi svapnādhyāsānukūlavāyahārikasaṃghātābhānavirodhyavasthājñānābhyupagamāt. svapnadaśāyāṃ cāhaṃ manuṣya ity ādīprātītikasaṃghātāntarabhānābhyupagamāt. śāyāyāṃ svapimi iti śāyāntarabhānavat. bhānasāmagryabhāvaś ca tulya eva ... jīvacaitanyam evādhiṣṭhānam iti pakṣe na ko 'pi doṣaḥ ... yadā punar brahmajñānād evājñānanivṛtṭyabhyupamas tadā rajjvāṃ daṇḍabhrameṇa sarpabhramatirodhānavad adhiṣṭhānajñānābhāve 'pi jāgradbhrameṇa svapnabhramatirobhāvopapatter brahmacaitanyam eva svapnādhiṣṭhānam iti pakṣe 'pi na kaścid doṣaḥ. pratijīvaṃ svapnādhyāsāsādhāraṇyaṃ tu manogatavāsanānām asādhāraṇyād eva ... tasmān na pakṣadvaye 'pi kāpy anupapattīḥ ..."

“... [Domanda:] Qual è il fondamento della sovrapposizione del sogno? Alcuni dicono *caitanya* come anima individuale delimitata dalla mente. Altri, invece, *caitanya*, che è il *brahman* delimitata dall'ignoranza primordiale. Qual è il migliore? [Risposta:] Entrambi, a seconda della differenza delle opinioni. Infatti, è così.¹⁹⁵ Poiché, con la conoscenza della veglia, si accetta la ritrazione dell'illusione del sogno e la fine dell'errore percettivo a causa della conoscenza del [suo] sostrato, allora se *caitanya*, che è il *brahman*, fosse il fondamento, dacché nella situazione del divenire non lo si conosce e, se ve ne è la conoscenza termina l'intera dualità, allora [in tale circostanza], [al riemergere della] coscienza di veglia il sogno non terminerebbe. Inoltre, per via del passaggio scritturale [che afferma] l'essere agente dell'anima individuale 'Quello è invero il creatore [degli enti onirici] ...', ci si troverebbe a fronteggiare il problema che [anche il contenuto onirico] diverrebbe comune a tutti come lo sviluppo fenomenico dell'etere e degli altri elementi,¹⁹⁶ allora *caitanya*, che è il *brahman* delimitato dall'ignoranza primordiale non è il fondamento [del sogno]. [Obbiezione:]¹⁹⁷ Però, dal momento che la consapevolezza dell'anima individuale, essendo non ricoperta,¹⁹⁸ è costantemente manifesta, allora come può

¹⁹⁵ Ora MS scredita la seconda ipotesi in favore della prima. Si ricordi che il dibattito sta avvenendo all'interno della scuola Advaita. La cosa ricorda da vicino il dibattito tra Avacchedavādin e Pratibimbavādin su chi sia il fondamento dell'ignoranza. Si sa che per VM e l'intero Avacchedavāda è il *brahman*, mentre per Prakāśātman e i suoi seguaci del Pratibimbavāda è il *jīva*.

¹⁹⁶ Qui s'intende dire che gli elementi (*bhūta*) e il mondo forgiato da essi (*bhautika*) sono manifestazioni provenienti da Īśvara e sono fruibili e percepibili da tutti gli esseri, perché sono comuni per tutti (*sarvasādhāraṇa*). Ora abbiamo visto che il *brahman*, quando è delimitato o condizionato dall'ignoranza primordiale, è appunto Īśvara. Se Īśvara fosse anche il fondamento e il creatore degli enti onirici, essi sarebbero comuni a tutti gli esseri come lo sono gli enti empirici. Però questo certamente non avviene.

¹⁹⁷ L'obbiezione viene dai sostenitori della prima ipotesi, ossia che è il *jīva* il sostrato del sogno.

¹⁹⁸ Un primo punto per capire cosa s'intende con *anāvṛtatvena* è che il *jīva* è tale perché empiricamente connesso per via di un indissolubile legame con l'organo interno. Abbiamo visto, inoltre, che nell'aggregato psico-fisico il *sākṣin* veglia costantemente. Si ricorderà anche che all'inizio si era parlato della manifestazione sottile e della quintuplicazione degli elementi. Le porzioni dominate dal *sattva*, puro e trasparente, degli elementi sottili sono le responsabili della produzione dell'organo interno. Pertanto, per il fatto di essere puro e trasparente (*svaccha*) l'*antaḥkaraṇa* non costituisce una vera e propria copertura (*āvaraṇa*) del *jīva*. Per questo il *jīva*, che è

essere il fondamento [dell'illusione onirica]? [Risposta:] È vero [quanto dici], però si accetta un'ignoranza condizionale che è favorevole alla sovrapposizione del sogno ed è contraria alla conoscenza del complesso empirico,¹⁹⁹ poiché [la cognizione] 'io sono un uomo' nella condizione di sogno si ammette come conoscenza di un complesso differente [rispetto quello empirico della veglia] che è apparente e anche 'Io dormo sul letto' [tale cognizione onirica] è come la conoscenza di un letto differente [rispetto a quello della veglia].²⁰⁰ La mancanza del complesso causale (*sāmagrī*) per [arrivare alla] conoscenza è davvero uguale [in entrambi i casi] ...²⁰¹ Dunque *caitanya*, come anima individuale è invero il fondamento [del sogno], in quest'ottica non vi è alcun vizio. Quando,²⁰² poi si accetta che l'eliminazione dell'ignoranza si ha solamente dalla conoscenza di *brahman*, allora, pur mancando la conoscenza del sostrato, al modo in cui si sostituisce l'illusione del serpente sulla corda, con l'illusione del bastone,²⁰³ è perciò anche possibile nascondere l'illusione del sogno attraverso l'illusione della veglia, dunque *caitanya*, che è il *brahman*, [delimitato dall'ignoranza primordiale] è il fondamento del sogno. Anche in quest'opzione non vi è alcun difetto. Dunque, d'altro canto, giacché vi è invero una differenza delle impressioni latenti proprie della mente, per ogni anima individuale vi è differenza anche nelle sovrapposizioni oniriche²⁰⁴ ... Ergo, non vi alcuna incongruenza in entrambe le alternative ..."²⁰⁵

antaḥkaraṇāvacchinna Caitanya resta privo di copertura vera e propria da parte dell'ignoranza, che a livello del suo prodotto *antaḥkaraṇa* è trasparente e non è sufficiente a ricoprire la natura conoscitiva del Sé, che resta vigile testimone di ogni cosa. Ivi, l'anima individuale si dice che è *anāvṛta*. Per questo le *Upaniṣad* sostengono che solo mediante *buddhi*, la funzione più pura dell'organo interno, quando essa sia resa penetrante e purificata dall'*upāsana*, si può realizzare il *brahman*: "... *manasaivānudraṣṭavyam ...*" (BṛU IV.4.19) e "... *manasaivedam āptavyam ...*" (KaU II.1.11); questo è ciò che nel lessico tecnico Advaitin si dice *vṛttivyāpyatva*, cioè la possibilità cogliere il *brahman* attraverso la sola *vṛtti* dell'*antaḥkaraṇa*. D'altro canto, la natura di conoscenza del *brahman* è sempre ricoperta dall'ignoranza primordiale, per questo gli esseri non lo realizzano. Quindi, solo il *brahman* che è ricoperto dall'ignoranza può essere il fondamento dell'illusione onirica.

¹⁹⁹ In sogno esiste un particolare tipo d'ignoranza condizionale, cioè legata a una condizione precisa, che è il responsabile della proiezione onirica. Contemporaneamente, quest'ignoranza impedisce che sorga una qualsiasi conoscenza empirica, cioè legata alla veglia. Il senso qui è che tale ignoranza propria del sogno è differente dall'ignoranza relativa alla veglia, altrimenti non si potrebbe spiegare la differenza tra sogno e veglia.

²⁰⁰ La cognizione onirica "Io dormo sul letto" ha come contenuto un letto che è differente dal letto su cui si dorme nella condizione di veglia.

²⁰¹ Evitiamo di entrare troppo in profondità in questioni molto tecniche, che ci condurrebbero a esplorare campi che volevamo tenere fuori in questa sede. Non è escluso che in futuro ci impegneremo in uno studio più sistematico sull'Advaita Vedānta post-śaṅkariano.

²⁰² Da qui in poi la teoria difesa e discussa e la seconda, cioè che è *brahmacaitanya* il fondamento su cui si basa l'illusione onirica.

²⁰³ Di solito l'esempio classico è quello del serpente sovrapposto alla corda. Ma possono darsi altri tipi di illusione sulla stessa corda, ognuno dei quali presenta dei punti di analogia con il fondamento, la corda stessa. Avremo dunque possibilità di scambiare la corda per un bastone, una riga d'acqua, e molto ancora. Tutto dipende dal tipo di impressioni che si risvegliano nel soggetto conoscitore alla vista dell'oggetto empirico.

²⁰⁴ A questo punto, terminata l'esposizione della seconda, s'inserisce una terza alternativa, che sembra mediare tra le due. Talvolta negli *śāstra* si dice anche che *caitanya*, che è il *brahman*, delimitato dalla mente è il fondamento del sogno, poiché in questo caso l'ignoranza condizionale è in grado di espletare la sua funzione di copertura (*āvaraṇa*): "... *manovacchinnaṃ brahmacaitanyam eva vā dhiṣṭhānam. etasmin pakṣe 'vasthā jñānasyaivāvarakatvāṅgikārān na kā 'py anupapattiḥ. ata eva śāstreṣu kvacit kvacit tathā vyapadeśaḥ ...*"

²⁰⁵ Un'interessante opposizione si leva (ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 413-416). Ma se il sostrato del sogno è *manovacchinna jīvacaitanyam*, allora perché non si ha la cognizione "*ahaṃ gajāḥ*" ("io sono un elefante") e non "*ayaṃ gajāḥ*" ("questo è un elefante") in quanto l'ente sovrapposto, l'elefante, e il suo sostrato, l'io (*ahaṃ*), si presentano in

È cosa esperibile da ogni uomo che la percezione onirica, anche quando appare reale durante il sogno stesso, viene di certo contraddetta al risveglio. Lo *svapna* è molto simile a *smṛti*, poiché tutti e due scaturiscono dal risveglio d'impressioni latenti (*saṃskāra*). Va notato però che il sogno appare più dinamico e rappresentativo, mentre il ricordo riprende un episodio passato riconducendolo a un'esperienza interna e limitata, la quale solamente presenta alla mente quanto è già accaduto.

Problematiche affini a quelle a cui MS cerca di rispondere, sono anche argomento di riflessione per l'altra grande opera di Vidyāraṇya, il *Vivaraṇaprameyasamgraha* (VPS, DVIVEDĪ, P. N., [Ed.], 2005: 162-164). Il testo rappresenta una disamina su tutti gli argomenti più importanti trattati nel *Pañcapādikāvivaraṇa*. Anche lì, in varie sezioni, troviamo una trattazione interessante del sogno, che merita di essere riportata e commentata:

“... nanv astv evaṃ mithyārajatajñānaṃ bhramaḥ. svapnapadārthajñānaṃ tu na pramāṇam, bādhitatvāt. nāpi smṛtiḥ, aparokṣatvāt. nāpi bhramaḥ, tallakṣaṇābhāvāt. bhramasya hi kāraṇatritayasyajanyatvaṃ taṭhasthalakṣaṇam. na hi tat svapne 'sti, nidrākhyadoṣasyādrṣṭodbuddhasaṃskārasya ca sattve 'pi tṛtīyasya saṃprayogasyābhāvāt. nāpi svarūpalakṣaṇam paratra parāvabhāsa ity evaṃrūpaṃ tatra saṃbhavati, paratrety uktasyādhiṣṭhānasyābhāvāt. tatas tvatpakṣe svapnapratyayasya kā gatiḥ iti. ucyate - saṃprayogo hi jāgaraṇe bāhyaśuktīdamamśādigocarāntaḥkaraṇavṛttyutpādakaḥ, antaḥkaraṇasya dehād bahirasvātantryāt. svapne tu dehasyāntar antaḥkaraṇam svatantratvāt svayam eva pravarttiṣyata iti nāsti saṃprayogāpekṣā. tato jāgaraṇe svapne 'py antaḥkaraṇavṛttir eva tṛtīyaṃ kāraṇam. adhiṣṭhānam api sarvatra vṛttyavacchinnaṃ caitanyam eva. śuktīdamamśādisaṃprayogasyaiva

posizione omogenea (*sāmānādhikarāṇya*), cioè con lo stesso caso grammaticale, entrambi al nominativo, proprio come accade nella circostanza dell'argento sulla madreperla: “*idaṃ rajatam*”. Anche qui entrambi i componenti sono al nominativo, dove *idaṃ* è il sostrato mentre *rajatam* è l'oggetto sovrapposto (*adhyasta*). La risposta è molto tecnica. La cognizione “*ahaṃ gajaḥ*” non si dà perché il senso dell'io (*ahaṃkāra*), come la madreperla, è il limitatore, il qualificante del fondamento (*adhiṣṭhānāvachchedaka*) della percezione onirica. Allora, per la ragione per cui non si ha un'illusione “*śuktī rajatam*” (“la madreperla è argento”) non si ha una cognizione onirica che sia “*ahaṃ gajaḥ*” (“io sono un elefante”), in quanto la cognizione dell'io, come la cognizione della madreperla, sono entrambe contrarie e capaci di annullare ogni illusione. Nell'errore percettivo dell'argento sulla madreperla, “*idaṃ*” non si oppone all'apparizione dell'argento illusorio. Nel sogno, poi, tanto la cognizione di “*ayam*”, come quella di “*gajaḥ*” sono entrambe sovrapposte, immaginate (*kalpita* = *adhyasta*), poiché in quella circostanza non vi è alcun ente che soddisfi la stessa funzione di “*idaṃ*” nell'errore percettivo di veglia. Infatti, ambedue sono negate al risveglio, mentre ciò che rimane è il fondamento di *caitanya*. Durante la veglia, invece, si vede che la cognizione erronea “*idaṃ rajatam*” è differente da quella valida “*iyam śuktiḥ*”. Il Saśā (I.36) afferma chiaramente che “*adhyastam eva hi parisphurati bhrameṣu ...*”, “Difatti, nelle illusioni appare esclusivamente l'oggetto sovrapposto ...” Certo è che sebbene nell'illusione la parte *idaṃ* della madreperla è comunque rivelata (*śuktīdamamśābhāna*), tuttavia la realtà della porzione *idaṃ* (*idaṃamśasatyatvam*) non è la condizione essenziale (*na ... prayojakam adhyāse*) per la produzione dell'illusione, bensì la condizione è che vi sia un sostrato reale (*adhiṣṭhānasatyatva*). Nell'esempio dell'argento sulla madreperla il vero sostrato non è la madreperla, *idaṃ*, ma *caitanya* associato alla madreperla (*śuktīcaitanya*), che è però ancora ignoto (*ajñātam*). Nel sogno accade lo stesso (*iva atra api*) il sostrato (*adhiṣṭhāna*) è la consapevolezza del testimone (*sākṣīcaitanya*).

janakaḥ anyathā nirviṣayasya saṃprayogasyānutpatteḥ, adhiṣṭhānacaitanyāvachedakopādhivāt. tato yathā jāgarāṇe saṃprayogajanyavṛttyabhivyakte śūktīdamamaṣāvachchinne caitanye sthitā 'vidyā rajatākāreṇa vivartate tathā svapne 'pi dehasyānatar antaḥkaraṇavṛttau nidrādidoṣopaplutāyām abhivyakte vṛttyavacchinnacaitanye sthitā 'vidyā 'dṛṣṭodbodhitānānāviṣayasamaṣkārasahitā prapañcākāreṇa vivarttatām ..."

“... [Obbiezione] Che allora la conoscenza dell'argento illusorio sia pure un siffatto errore percettivo,²⁰⁶ poi la conoscenza di un ente onirico non è un valido mezzo di conoscenza, poiché è contraddetta,²⁰⁷ non è neanche un ricordo, poiché ha carattere d'immediatezza.²⁰⁸ Neppure un errore percettivo, perché in essa non si applica la sua [= dell'errore percettivo] definizione.²⁰⁹ La definizione secondaria dell'errore percettivo è la caratteristica di essere generato dalla triplice causa:²¹⁰ quella [definizione della percezione erronea] non si applica al sogno, in quanto pur essendoci il difetto chiamato sonno e l'impressione latente risvegliata dalla potenza invisibile,²¹¹ manca il contatto sensoriale. Ivi, neppure una definizione essenziale di tal fatta 'L'apparenza di un ente su di un altro [ente] (*paratra*)' è possibile, infatti [nel sogno] è assente il fondamento, espresso [dalla parola] *paratra*. Allora, secondo il tuo [= dell'Advaitin] punto di vista, qual è la posizione della cognizione del sogno? [Risposta:] Si risponde che nella veglia il contatto determina la modificazione dell'organo interno che ha come oggetto la madreperla esteriore che [nella percezione erronea] è la parte del 'questo' (*idam*). Difatti, l'organo interno non è indipendente al di fuori del corpo; nel sogno, invece, all'interno del corpo l'organo interno è indipendente e si attiverà da sé, così non c'è necessità

²⁰⁶ Qui il testo parte da un dubbio dell'obbiettore che propone il *taṭasthalakṣaṇa* della conoscenza illusoria, quale apparenza (*avabhāsa*) nata dalla concomitanza di tre concause: il contatto sensoriale (*indriyasamprayoga*), l'impressione latente di un oggetto che si è in precedenza esperito (*pūrvānubhūtasamkāra*) e il difetto avventizio (*āgantukadoṣa*). Di seguito, esprime anche lo *svarūpalakṣaṇa* della falsa conoscenza, la quale è, per certi versi, analoga a quella proposta da Ś nell'*adhyāsabhāṣya* (“*atasmin tadbuddhiḥ*”): l'apparenza di un certo ente su di un altro ente. Per il *pūrvapakṣin* entrambe le definizioni sono macchiate dal difetto della poca pervasione (*avyāpti*) ai danni della conoscenza propria dei sogni, poiché nel sogno mancano sia il contatto sensoriale, sia il fondamento stesso per esso. Di contro, non si può certo dire che la conoscenza onirica rivesta il ruolo di *pramāṇa*, infatti, in essa si applica la definizione della percezione erronea (*bhrama*). Pertanto il senso del dubbio espresso riguarda l'imbarazzo nel porre in un ambito ben definito la conoscenza onirica.

²⁰⁷ La contraddizione si ha, naturalmente, al risveglio, per cui la conoscenza di un ente nel sogno pecca di scarsa durata e insufficiente validità.

²⁰⁸ Il ricordo è un tipo di conoscenza sorta dal risveglio d'impressioni latenti di un oggetto o evento che è stato precedentemente esperito, per cui la percezione che si ha è di un oggetto non presente, per questo mediata. Il sogno, invece, sebbene sia anch'esso determinato dalle impressioni latenti lasciate dalla condizione di veglia, vede in sé la percezione di oggetti presenti al momento del sogno, sebbene onirici e illusori. Per questo la natura di quest'atto percettivo è immediata.

²⁰⁹ La definizione è appunto *kāraṇatritayajanyatvaṃ bhramasya lakṣaṇam*, che, in questa forma, esprime solo l'aspetto secondario del *definiendum* (*lakṣya*). Il VP/MP/ŚM (DVIVEDĪ, P. N, [Ed.], 2000: 371) fornisce la definizione del *taṭasthalakṣaṇa*: “*taṭasthalakṣaṇam nāma yāval lakṣyakālam anavasthitatve sati yadvyāvarttakam tad eva*”, “Si dice definizione periferica proprio quella [definizione] che pur non sussistendo per tutta la durata della [permanenza] del *definiendum* è ciò che diversifica [da un altro ente].”

²¹⁰ Rimandiamo alla nota 206 di qui sopra.

²¹¹ Il potere invisibile è l'*adṛṣṭa*, ovvero l'insieme delle attività ingiunte dal *Veda* i cui frutti sono fausti (*dharma*) e l'agire contrariamente ai precetti vedici, che produce effetti infausti e demerito (*adharma*).

di contatto. Da ciò [si evince] che la modificazione dell'organo interno è la terza causa [di conoscenza] sia durante la veglia, sia pure durante il sogno.²¹² Anche il fondamento è ovunque [nella veglia come nel sogno] *caitanya* limitato dalla modificazione mentale. Però, la parte del 'questo' e quant'altro relativa alla madreperla, produce davvero il contatto con la vista e gli altri [sensi], altrimenti non sarebbe opinabile un contatto privo di oggetto, perché la condizione avventizia (*upādhi*) è ciò che delimita *caitanya* in quanto fondamento. Perciò, come nella veglia l'ignoranza sita in *caitanya*, delimitato dalla parte del 'questo' propria della madreperla che è rivelata dalla modificazione mentale sorta dal contatto [sensoriale], si trasforma [illusoriamente assumendo] l'aspetto di argento. Allo stesso modo anche nel sogno all'interno del corpo, che l'ignoranza muti pure nella forma del mondo [onirico], [essa] che sta in *caitanya* delimitato dalla modificazione mentale e che si manifesta nella modificazione dell'organo interno la quale è sopraffatta dai difetti quali il sonno e altri ed è affiancata dalle impressioni latenti di molteplici oggetti risvegliate dalla potenza invisibile ..."²¹³

In conclusione, l'obbiettivo prefissoci era di mostrare come per certi versi la teoria delle *khyāti* corra parallela a quella della percezione onirica. Partendo da una quasi assoluta congruenza del Vedānta Advaita tra l'*anirvacanīyakhyāti* e lo *svāpnajñāna* dovuta all'appartenenza alla categoria *sākṣibhāsyā* sia di *bhrama* sia di *svapna*, abbiamo riscontrato una forte analogia anche nella scuola di Prabhākara, come pure nelle concezioni degli Śūnyavādin. L'equazione, però, non è del tutto invariabile, in quanto scuole come il Nyāya e la Bhāṭṭa Mīmāṃsā, hanno concezioni ben differenti per quanto riguarda la teoria dell'errore rispetto alla ottica relativa alla cognizione onirica.

Nell'Advaita, come si è cercato di mostrare, il sogno assomiglia più da vicino a una cognizione erronea, seppure tra i due vi sia una differenza notevole: in *bhrama*, i sensi, guidati da una mente sveglia, si congiungono con l'oggetto esterno. Questo fattore non si presenta nello *svapna*, poiché in esso i sensi si ritraggono. Nonostante ciò, non si può ignorare che al risveglio ogni oggetto e ogni esperienza onirica, per quanto realistici siano stati durante il sogno, scompaiono non lasciando talvolta dietro di sé nemmeno un ricordo. Tale caratteristica, di essere negati da una cognizione successiva di differente rango ontologico, produce un'effettiva analogia con la cognizione erronea.

²¹² Sia durante la veglia, sia durante il sogno la funzione della terza causa, il contatto dei sensi con l'oggetto (*indriyasamprayoga*) è svolto dalla *vṛtti* dell'organo interno.

²¹³ Lasciamo da parte alcune altre considerazioni più tecniche rispetto all'*adhiṣṭhāna* del sogno che il VPS, rispondendo a varie obiezioni, propone di seguito.

III.7: DRṢṬISRṢṬIVĀDA E SATPABHŪMIKĀ

Siamo infine giunti alla conclusione di questo capitolo connettivo. Alcune precisazioni sono state fatte, molto è stato per forza di cose tralasciato o solo accennato, anche se non ci sentiamo ancora di chiudere, anzi vorremmo proporre fugacemente un paio di argomenti.

Questi due, sebbene apparentemente distanti, trovano un punto di collegamento in svariati ambiti, ma in primo luogo in alcuni testi dell'Advaita Vedānta, in varie delle sue sfumature, anche non śaṃkariane. Ci riferiamo alle dottrine del Drṣṭisrṣṭivāda e dei sette livelli di conoscenza (*jñānasaptabhūmikā*).

Su entrambi i punti non potremo dilungarci, anche se alcune brevi considerazioni vanno esposte. Solitamente, il Drṣṭisrṣṭivāda²¹⁴ è associato per lo più alla figura di Prakāśānanda (1550-1620) che redasse il trattato dal *Vedāntasiddhāntamuktāvalī*.²¹⁵ Tra le altre posizioni uniche dell'autore, vi troviamo il Drṣṭisrṣṭivāda nella sua versione più estrema, ossia l'intera manifestazione è solo frutto di una visione, di una cognizione e non è che sogno. Prakāśānanda non è da solo, esistono delle tracce della dottrina già in precedenza, oltre che Ś stesso,²¹⁶ suoi predecessori, come Maṇḍana Mīśra (CHENET, 1998, VOL. 1: 76-77) o successori come Vimuktātman (XII-XIII sec.), Amālananda (XIV sec.) e Vidyāraṇya, oppure ancora altri autori successivi, i cui nomi più illustri sono quelli di Appaya Dīkṣita (1550-1622) e il già più volte citato MS.²¹⁷

Non va dimenticato però, tra queste fonti lo *Yogavāśiṣṭha Mahārāmāyaṇa* o *Mokṣopaya* (YV/MU) che, sebbene spesso sia su punti di vista differenti alla scuola Advaita di Ś,²¹⁸

²¹⁴ Accanto al Drṣṭisrṣṭivāda esiste la dottrina dello Srṣṭidrṣṭivāda. Questa seconda dottrina accetta che le entità esistano indipendentemente dalla percezione e la consapevolezza di esse si basa sul loro essere fenomeniche: "*srṣṭau satyām drṣṭir jñānam*", "Quando la manifestazione esiste vi è la visione, o la conoscenza ..." Timalsina (2006: 33-35), basandosi su un sub-commento del XX sec. di un certo Devadatta Śarmā sulla *Gūḍārthadīpikā* di MS, conosciuta come *Gūḍārthatattvāloka*, suggerisce una decina di punti dottrinali fondanti. Lo SD accetta che il mondo sia una trasformazione dell'ignoranza sostanziata delle tre qualità, ove la volontà del Signore è la causa strumentale mentre l'*adrṣṭa* è la con-causa strumentale. Le entità hanno un'esistenza fenomenica e poiché permangono a lungo possono essere riconosciute da vari soggetti conoscitori, pertanto esse sono ben distinte dai sogni; esse sono sovrapposte al *brahman* non duale. Vi è anche una terza categoria di realtà (*prātītika*), quella delle percezioni erronee e dei sogni, mentre le altre due sono quella empirica e quella assoluta (HIRIYANNA, 1993 [1932]: 367).

²¹⁵ Un punto di vista per cui Prakāśānanda è molto discusso è una conseguenza di una sua interpretazione estremista dell'Ekajīvavāda, che confluisce nella sua opinione che essendoci un solo *jīva*, diviso in molteplici complessi psico-fisici, una volta che questo si è liberato tutti dovrebbero liberarsi (*sarvamukti*). Tuttavia si vede che gli esseri viventi, avviluppati dall'ignoranza, soffrono e gioiscono. Ciò significa che quell'unico *jīva* universale non si è ancora liberato e per questo nessuno è libero. I passaggi che sostengono che i saggi del passato erano realizzati sono solo enunciazioni laudatorie (*arthavāda*) per far ricordare a quell'unico *jīva* che la *mukti* è possibile.

²¹⁶ Si veda la nota n. 51 del capitolo 5. Si veda l'intera opera di S. Timalsina (2006: 20-42, 43-54, 69-101, 102-138, 139-146, 147-169, 195-200).

²¹⁷ Oltre ad alcune affermazioni nel SB, l'intero capitolo 36 del primo *pariccheda* dell'AS è interamente dedicato all'argomento.

²¹⁸ Per esempio per la questione focale per Ś che la liberazione è ottenibile solo grazie alla conoscenza, mentre egli rigetta vigorosamente in più occasioni la commistione di conoscenza e azione (*jñānakarmasamuccaya*) come mezzo di

insieme alla *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* (VSM), fu una delle opere più incisive dall'orizzonte *Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivādin* (III.15.11; DASGUPTA, S. N., 1991 [1922], VOL. 2: 231).²¹⁹ Si ricordi poi che sembra ormai quasi dato certo che lo YV/MU trova la sua area di sviluppo nella regione del Kaśmīr, ove vari testi fecero circolare questa o simili idee, come le opere afferenti alle varie scuole śivaite dello Spanda, Trika e Pratyabhijñā o le loro propaggini più marcatamente brāhmaṇiche di cui il *Tripurarahasya* è testimonianza.

Il *Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda* è la dottrina secondo la quale gli oggetti che si considerano empirici sono una manifestazione della sola percezione soggettiva e non vi è alcun fenomeno empirico a parte le cognizioni soggettive. Gli individui sono molteplici e l'apparenza del mondo non è un'illusione identica per tutti questi individui, bensì ognuno di essi crea una sua propria idea di mondo, mentre non vi è alcun dato oggettivo che possa costituire un terreno comune per individuare un'illusione identica per tutti. Per esempio, se dieci persone differenti fossero messe a confronto con la visione di una corda nella penombra, ognuna di esse avrebbe una visione differente: qualcuno vedrebbe un bastone, qualcuno una fune, qualcuno un serpente, qualche altro una linea d'acqua, e così via. Ciò che è comune è solo il fatto che vi è un'illusione. I fenomeni oggettivi, di contro, sono modificazioni dell'ignoranza primordiale (*ajñāna*), mentre l'esperienza individuale è dovuta all'*avidyā* soggettiva o alle impressioni latenti, vale a dire prodotti della stessa *avidyā*. C'è da precisare che, sebbene il *Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda* e il *Vijñānavāda* buddhista appaiano vicinissimi, bisogna ricordare che nel buddhismo idealista non è ammesso alcun Sé eterno e costante, mentre l'Advaita del *Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda* è concorde nell'ammettere *brahman* come la sola ed eterna realtà immutabile, ove si sovrappongono le nozioni e gli oggetti illusori.

Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda è un tipo di attitudine adatto ad Advaitin di più elevato rango (*uttamādhikārin*)²²⁰ perché, in definitiva, con la stessa sigla della dottrina si vuole intendere che la realtà del mondo è meramente simultanea e coestesa alla sua percezione, un'ottica

realizzazione. Lo YV/MU, invece, già dalle prime battute (I [*Vairāgyaprakaraṇa*] 7-8) si mostra di diverso avviso, sostenendo che come gli uccelli per volare hanno bisogno di entrambe le ali, così l'uomo giunge a realizzare la meta suprema grazie a conoscenza e azione. Non è possibile attingere la liberazione solo grazie all'azione o solo grazie alla conoscenza, ma esclusivamente con l'unione di entrambe le vie: "*ubhābhyām eva pakṣābhyām yathā khe pakṣiṇām gatiḥ/ tathaiva jñānakarmabhyām jāyate paramaṃ padam// kevalāt karmaṇo jñānān nahi mokṣo 'bhijāyate/ kimtūbhābhyām bheven mokṣaḥ sādhanam tūbhayam viduḥ//*".

²¹⁹ Il punto di vista prende le mosse da passaggi upaniṣadici, come "*neha nānāsti kiṃcana*", "*neti neti*" e altri simili procurando delle interpretazioni proprie. Poi, oltre allo YV/MU fonti chiare sono anche l'*Ajativāda* delle GK e, di certo, la letteratura *Vijñānavādin*.

²²⁰ Citando B. L. Atreya, W. Doniger (2005 [1984]: 175) scrive: "... Il solipsismo sembra essere la conseguenza inevitabile dell'idealismo. E vi sono stati filosofi in India, i *dr̥ṣṭi-sr̥ṣṭi-vādin* [coloro che sostengono che il vedere precede il creare], i quali hanno considerato il solipsismo la dottrina più coerente. Di fatto, nessuna confutazione logica del vero solipsismo è possibile ... Il solipsista viene confutato perché non è pienamente consapevole del significato e delle implicazioni della parola «mio» e «io» ... Scoprendo il vero «io», egli scoprirà che l'«io» è nientemeno che la Totalità Assoluta vista attraverso la finestra di un particolare ed esclusivo punto di osservazione. L'«io» è la Coscienza Assoluta nella quale il mondo intero è presente sotto forma di idea ..."

che qualcuno ha voluto definire in termini più consoni alla filosofia occidentale come “*esse est percipi*” (SHARMA, A., 2006: 72, 85).²²¹ Quando questo punto di vista, che spesso è congruente con quello Ajātivādin (YV/MU, III.13.50, III.15.14), è certamente molto elevato e vicino a quello supremo. Potremmo considerarlo alla stregua della considerazione che facemmo parlando di *sattātraya*, quando dei tre gradi di realtà li riducemmo a due, assoluto e altro dall'assoluto. In effetti, il *Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda* afferma che sia le entità oniriche, sia gli errori percettivi appaiono fintanto che non sono contraddetti e perciò sono differenti dall'assoluta irrealtà (*tuccha*). Tuttavia, non temono di affermare che il mondo empirico ha lo stesso grado di realtà dei sogni (VSM 18-19).

A questo proposito si prenda atto di alcune precisazioni. P. Hacker (1953: 223-225) analizza la figura di Prakāśānanda,²²² specialmente riguardo al *vivarta*. Egli sostiene che termini spesso usati dall'autore della VSM, come *pratītimātra* (“sola cognizione”) o *vijñānamātra* (“sola coscienza”), sono analoghi all'uso che di questi concetti si fa tra gli Yogācāra. Nonostante ciò, quando Prakāśānanda usa *vijñānamātra*, non lo fa nel senso strettamente buddhista di coscienza momentanea, bensì si riferisce al Sé nel suo aspetto conoscitivo, tutt'altro che istantaneo. Lo stesso uso sembra quello di *dr̥ṣṭimātra*, intendendo con esso l'esclusiva natura conoscitiva del Sé. Talvolta però, questo termine ha un significato anche affine a *pratītimātra*, che invece evidenzia la natura del mondo, che non è che una mera cognizione, qualcosa che è proiettato dalla sola ignoranza. Allora, in questo caso, anche il significato del termine *vijñānamātra* riprende le sue sfumature buddhiste, rappresentando la coscienza momentanea.²²³ Tuttavia, Prakāśānanda sembra applicare questi termini a due differenti momenti della consapevolezza di un Advaitin. In uno stadio iniziale si rigetta la differenza tra gli oggetti colti e la cognizione stessa e poi questo stesso esercizio dovrebbe condurre a comprendere che la realtà del mondo non è che la realtà del Sé, e quando si coglie il Sé quello è ogni cosa (VSM 56).²²⁴

Il passo iniziale cancella dunque la differenza tra gli oggetti e la conoscenza corrispondente (VSM 18-19):

²²¹ Arvind Sharma (2006: 84-86), citando come ideatore P. T. Raju, riporta che esistono tre tipi di *Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda*. Nella prima sia il mondo sia l'ignoranza sono prodotti della mente dell'anima individuale, senza sensi e contatto con gli oggetti esterni, proprio come la mente produce gli enti onirici. Nel secondo tipo la percezione del *jīva* crea il mondo, ma non l'ignoranza, e questa corrisponderebbe, secondo Sharma, alla teoria di Berkeley sopra citata: “*esse est percipi*” (DAS, 1977: 159-160). Nella terza versione vi è un'altra variante. La percezione non è la stessa manifestazione, ma è simultanea a essa. Questo punto di vista è però vero solo per coloro che hanno oramai realizzato il *brahman* e il mondo si ricorda solo come un'illusione.

²²² Sebbene Prakāśānanda sia il campione del *Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda*, nella VSM tale sigla non appare mai, ma appaiono solo i termini succitati: *pratītimātra* (17, 18), *vijñānamātra* (19), *dr̥ṣṭimātra* (22, 23, 34) (TIMALSINA, 2006: 118).

²²³ Per un'idea introduttiva sulle analogie del *Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda* con il *Vijñānavāda* si veda Alex Wayman (1965: 65-73).

²²⁴ “*ātmasattaiva dvaitasya sattā nāny yatas tataḥ/ ātmany eva jagat sarvaṃ dr̥ṣṭe dr̥ṣṭm śrute śrutam/*”.

“*pratyetavyapratītyoś ca bhedaḥ prāmāṇika kutah/
 pratītimātram evaitad bhāti viśvaṃ carācaram// 18 //*
*jñānajñeyaprabhedena yathā svapnaṃ pratīyate/
 vijñānamātram evaitat tathā jāgraccarācaram// 19 //*”

“Come può essere sorta da corretti mezzi di conoscenza la differenza tra l’oggetto colto e la cognizione? Invero, quest’universo di esseri monili e immobili appare solo come cognizione (18). Al modo in cui un sogno si coglie per via della distinzione tra conoscenza e oggetto della conoscenza, così quest’universo di esseri mobili e immobili è solamente una cognizione (19).”

Poi, quest’atteggiamento protrattosi a livello fenomenico, conduce alla convinzione che ciò di cui si ha esperienza non è altri che *vijñāna*, che è *caitanya* stesso, manifestatosi illusoriamente per via del suo *vivarta*. Con questo si passa al secondo livello, ove ogni differenza tra le cognizioni cade, perché l’unica cosa colta è sempre e invariabilmente *vijñāna*, finché non sorge la piena consapevolezza che il mondo fenomenico è solo un costruito mentale e l’unica realtà è il solo Sé (TIMALSINA, 2006: 119-120).

Come si era già accennato tra le righe, il divario tra *vyāvahārikasattā* e *prātibhāsikasattā* si assottiglia di molto nel *Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda*, tanto da portare, in casi estremi, fino a una sovrapposizione dei due ambiti. Questa è certamente una tendenza che accomuna il *Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda* degli autori già citati con l’*Ajātivāda* di GP. Comunque sia, il *main stream* dei *Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivādadin* accetta il fatto che *dr̥ṣṭi* e *pratīti* siano sinonimi, non solo nel senso di “cognizione, percezione, visione”, ma nel senso più esteso di “apparenza”. Al modo in cui finché non appare la cognizione “*idaṃ rajataṃ*” sulla madreperla non esiste alcun argento, ugualmente le entità fenomeniche continuano a esistere finché non si giunge alla conoscenza della verità non-duale. Fintanto che esperiamo una modificazione dell’organo interno (*vṛtti*) che coglie uno e un unico oggetto, non vi è alcun modo di provare che anche gli altri oggetti esistono. Per questo un oggetto si origina (*sṛṣṭa*) solo al momento in cui è percepito e, in seguito il riconoscimento di quell’oggetto, si ha solo al momento del riconoscimento stesso. Ogni cognizione è simile a un errore percettivo o a una cognizione onirica. Anche i passaggi della *śruti* che predicano la manifestazione degli elementi e dagli elementi l’universo, sono paragonabili ai passi scritturali che descrivono le bizzarrie della manifestazione onirica. Insomma, ogni tipo di conoscenza che non sia quella del *brahman* è definitivamente illusoria (IBID.: 35-37).

Un'altra cosa da esporre è che, come si diceva, il *Drṣṭisrṣṭivāda* è considerato un modello per Advaitin avanzati, poiché in esso sembra vi sia un obliamento della distinzione tra empirico e illusorio. Questo però non è del tutto vero, o se lo è, lo è in questi termini: tanto il lato *vyāvahārika*, quanto quello *prātibhāsika* dipendono esclusivamente dalla cognizione che se ne ha. Il mondo empirico è causato dall'ignoranza primordiale, mentre nel mondo della realtà apparente, oltre ad *avidyā*, intervengono anche delle altre cause o dei difetti avventizi e ausiliari. Anche se gli Advaitin affermano che nel mondo empirico bisogna ammettere vari fattori coinvolti nella percezione erronea, i *Drṣṭisrṣṭivādin* però, guardano ciò con un sorriso di superiorità. La ragione di ciò è che il vero *Drṣṭisrṣṭivādin* è colui che è a un passo dalla realizzazione, che ha appreso virtualmente l'insegnamento supremo e possiede una conoscenza virtuale (*parokṣajñāna*), la quale può tramutarsi in effettiva (*aparokṣajñāna*) da un momento all'altro.²²⁵ Il *Drṣṭisrṣṭivādin* ha compreso appieno la discriminazione vigente tra verità (*satya*) e menzogna (*anṛta*), la cui congiunzione (*mithunībhāva*) aveva determinato la sovrapposizione del non-Sé sul Sé e viceversa. L'illusione non è che un'impropria identificazione di ciò che è *pāramārthika* con ciò che è *apāramārthika* (DAS, 1977: 155).

Il *Drṣṭisrṣṭivāda* fa grande uso della metafora del sogno e, di conseguenza, anche degli enti illusori. Ogni ente visibile (*drśya*) è illusorio come gli enti onirici. Alcuni, come abbiamo visto nel secondo capitolo, affermano che il sogno però è un tipo di ricordo e come tale riprende degli oggetti reali percepiti durante la veglia. A questo i *Drṣṭisrṣṭivādin* ribattono che gli enti onirici esistono solo per il sognatore e stanno solamente di fronte a lui. Com'è noto, qualsiasi ente che sta di fronte a colui che lo percepisce direttamente non può essere considerato il contenuto di un ricordo, per questo anche il sogno, colto direttamente dal sognatore, non è un tipo di ricordo, per via della sua immediatezza. Sebbene gli oggetti onirici non siano esperiti tramite i sensi, inattivi durante il sogno, abbiamo visto che gli Advaitin considerano questo genere di *viśaya* come rivelati dall'auto-luminosità del Sé testimone, che non conosce attraverso i comuni *pramāṇa*. Al risveglio, poi, si ha questo tipo di considerazione mnemonica (*parāmarśa*), questo ricordo: "Io ho sognato questo o quello". Se questo è un ricordo, deve per forza provenire da un'esperienza diretta (*anubhava*). Per cui il sogno deve essere di quella natura, ossia una cognizione o percezione diretta e

²²⁵ Il *Drṣṭisrṣṭivādin* ottimo è colui che non conosce più tramite i mezzi di conoscenza, ma la sua realizzazione della verità ultima lo ha condotto a conoscere ogni cosa simultaneamente, istantaneamente e senza intromissioni razionali.

immediata del soggetto conoscitore (*pramātr*) identificatosi con lo stato di sogno (*taijasa*).²²⁶ La cosa centrale è che nel sogno, come nell'errore percettivo, il principale responsabile delle visioni di cui si fa esperienza è l'*avidyāvṛtti*. Oltre a ciò, in un sogno si possono vedere degli oggetti o esseri mai esperiti durante la veglia. Come può essere quindi un semplice ricordo? Come abbiamo più volte ricordato, non vanno ovviamente scordate le impressioni latenti della veglia, le quali possono appartenere sia all'esistenza che il sognatore sta vivendo, sia a un'esistenza precedente. Queste si possono considerare la valvola istigatrice di sogni unici, come il taglio della propria testa o eventi comunque mai vissuti.

Vedremo nell'ultimo paragrafo del capitolo 5 che Ś, in qualche caso,²²⁷ sostiene che il sogno sia un tipo di ricordo, distinguendo dalle esperienze di veglia con l'affermazione che la falsità delle esperienze di veglia non può essere pari a quelle oniriche. Ma qui il centro del suo discorso è *in primis* la confutazione delle teorie dei Vijñānavādin, per i quali il mondo di sogno e di veglia sono identici, nel senso che non esiste nulla che non sia solo una cognizione, fondata su un sabbioso flusso momentaneo d'impressioni istantanee. Inoltre, ciò non implica che Ś pensi veramente all'identità tra sogni e ricordi. Il suo intendimento è indicare che tutto è un'illusione (BSŚB III.2.3) e l'esperienza onirica, come l'esperienza di veglia, non fanno eccezione a questo "dogma". Tanto il mondo empirico, quanto quello apparente saranno prima o dopo oggetti della contraddizione, perché prodotti dell'ignoranza. Ma, mentre il mondo apparente lo è da parte del mondo empirico, quest'ultimo è contraddicibile dalla sola conoscenza di *brahman* (IBID.: 155-157).

Ora, si è detto che altro grande baluardo del Dṛṣṭisrṣṭivāda è lo YV/MU, che però si discosta dall'Advaita "ufficiale" śaṅkariano.

Nello YV/MU (VI.55.39-41) si sostiene che il *jīva* e ogni sua condizione individuale collassa con la distruzione delle impressioni latenti dell'esperienza soggettiva. La nozione retrostante all'anima individuale permette di ammettere una pluralità di *jīva*, paragonati alle onde di un unico oceano, con una sottile patina della dottrina che fu dell'antico Vedāntin Bhartṛprapañca (V-VI sec. ?), dell'identità nella differenza (*bhedābheda*).

La colonna portante del Dṛṣṭisrṣṭivāda dello YV/MU (VI.175.55) è che il Sé conosce per sua propria natura e, quando percepisce, coglie Sé stesso come fosse un oggetto: "... *ātmānam evādau dṛśyam ity eva paśyati ...*" Però, poiché questo costrutto non è reale, questo

²²⁶ Il VP sostiene proprio questo (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 175): "... *rathādeḥ smṛtimātrābhyupagame 'ratham paśyami' 'svapne ratham adrākṣam' ityādy anubhavavirodhāpatteḥ ...*"

²²⁷ BSŚB II.2.29: "... *api ca smṛtir eṣā yatsvapnadarśanam ... anubhavatā ...*" Anche un'altra opera attribuita a Ś sembra essere una fonte importante per lo sviluppo del Dṛṣṭisrṣṭivāda, cioè il *Śataślokī*. Secondo Timalina (2006: 93, n. 70) i contenuti e lo stile dell'opera sembrano far naufragare la sua paternità śaṅkariana. Egli, riprendendo un'ipotesi del fecondo P. Hacker, afferma che, come fa il colofone dell'opera, essa potrebbe essere di Śaṅkara Bhagavatpāda, da distinguersi da Ś.

modello si può comparare agilmente con l'idea di apparenza (*abhāsa*) propria di GP, ove nulla realmente si origina, ma si tratta di tutta un'apparenza. Vedremo nel prossimo capitolo che GP presenta sotto due differenti ma complementari prospettive questo atteggiamento. In primo luogo, accettando l'Ajātivāda con il conseguente rifiuto di ogni origine veritiera e poi accettando che ogni apparizione illusoria è alla stregua di un sogno. L'Advaita successivo si spostò leggermente da queste posizioni così totalitarie, o affermando che l'*abhāsa* ha due tipi di interpretazione, tanto empirica, quanto apparente, oppure accettando insindacabilmente i tre livelli di realtà. Lo YV/MU si costruisce adattandosi al modello che da una parte nega la manifestazione in nome di una realtà ben più alta e, dall'altra, presenta la realtà in termini binari: o fenomenica o assoluta. Lo sviluppo fenomenico si origina e infine si annulla solamente nel puro *sat* (YV/MU III.1.10-11). Questa manifestazione può essere comparata con i costrutti mentali, ove l'unica differenza riscontrabile è simile a quella tra l'oro e i monili forgiati da esso (YV/MU III.1.17-18; III.2.51; III.7.40; III.9.31). L'esempio succitato, quello delle onde e del mare, come anche l'analogia con il sogno e il mondo onirico, sono presenti in gran copia lungo tutto il testo. Ciò suggerisce che entrambi i modelli potrebbero essere compatibili con il messaggio dello YV/MU. Difatti, tanto il testo in questione, quanto gli autori principali dell'Advaita, mantengono una certa distinzione solo laddove vi sia una situazione di relazione tra docente (*deśika*) e discente (*deśya*), nella quale è necessario postulare una differenziazione, che però è tutt'altro che in disaccordo con la dottrina centrale dell'Advaita (TIMALSINA, 2006: 92-93).

Aleggia in tutto lo YV/MU un'unica atmosfera misteriosa e rarefatta, entro la quale giocano un ruolo di primo piano l'immaginazione creatrice (*kalpanā*) e in particolare all'immaginazione onirica.²²⁸ Lungo il testo, il sogno appare come il polo opposto del *samādhi*, nel senso che in esso la mente proietta un'intera fantasmagoria di parvenze da cui si lascia catturare come da una concatenazione reale di eventi. Pertanto, si può anche sostenere che lo YV/MU non cerca di opporre il sogno allo stato di veglia, ma piuttosto di svalutarli entrambi di fronte al *samādhi*. Il risveglio empirico è da considerarsi non tanto un riemergere sulla superficie del mondo oggettivo, quanto il passaggio a una forma di sogno

²²⁸ In vari miti e storie narrate dallo YV/MU il demiurgo Brahmā gioca un ruolo mediatore fra l'assoluto impassibile e la manifestazione (IV.44). Questa figura rappresenta la forma già condizionata che il *brahman* assume quando, sognando, immagina il mondo. Egli poi proietta in sogno la vasta molteplicità delle creature e al tempo stesso la scena cosmica nella quale le fa evolvere. Se il mondo fenomenico non fosse altro che un groviglio di sogni elaborati da innumerevoli anime individuali, si presenterebbe come oscuro caos. Brahmā svolge la funzione di sognatore per antonomasia, i cui sogni collegano e coordinano reciprocamente i sogni della miriade di anime individuali (HULIN, 2009 [1988]: 14-15).

più lungo (HULIN, 2009 [1988]: 11).²²⁹ Da uno stato all'altro la differenza è solo di grado, di livello, non di natura, perché in ambo i casi quella che viene esercitata è un'unica e identica attività di proiezione di forme, qui più indeterminata e labile, là più nitida e costante (YV/MU III.57; IV.31).

Pertanto, la dualità tra spettatore e spettacolo non ha nulla di assoluto. Essa si instaura e si consolida esclusivamente nella misura in cui la mente perde di vista la sua capacità di proiettare. Non appena la recupera, l'illusione della dualità si dilegua immediatamente (YV/MU II.18.27).²³⁰

La dualità, seppure apparente, reca con sé l'apparire di soggetti e oggetti di cognizione. L'ignoranza determina, altresì, la tendenza all'identificarsi dei soggetti con gli oggetti, sviluppando durante questa coabitazione un senso dell'io (*ahaṃkāra*). Questo è certamente il punto di svolta. L'apparizione spontanea nella coscienza, nella mente del soggetto conoscitore cambia ruolo, divenendo un mondo apparentemente solido, colmo di piaceri e dolori. Solo con una conoscenza che comprenda che il mondo non c'è mai stato (*atyantābhāva*), simile alla conoscenza che sulla madreperla l'argento non c'è, non c'era e mai ci sarà, ritornando così all'inizio, al punto di distacco, prima che il soggetto percettore divenisse tale, solo allora la mente cessa di funzionare e la liberazione sorge spontanea. Ivi il mondo, la somma delle esperienze di veglia diviene dello stesso stato ontologico del sogno: sebbene appaia non è reale. L'unica differenza tra i due stati è che *jāgrat* è, come si diceva in precedenza, un lungo sogno (*dīrghasvapna*), anche solo dall'angolo visuale del soggetto conoscitore (HANNEDER, 2009: 66-67).²³¹

In definitiva, siamo d'accordo con chi ha scritto che l'analogia del sogno ha due distinti significati nello YV/MU: la simultaneità e coesistenza dell'apparizione degli enti e la loro esistenza e che l'esistenza è solo un concetto privo di un oggetto esterno corrispondente (TIMALSINA, 2006: 84).

Sappiamo anche che l'intera tradizione che fa capo allo YV/MU, di cui fa parte anche una versione ridotta e indipendente di esso, chiamata *Laghuyogavāsiṣṭha* (LYV) fu fonte

²²⁹ Si veda YV/MU (IV.16.27, SLAJE [CR. ED.], 2002: 126): “*jīvo yadvāsanāsāras tad evāntaḥ prapaśyati/ svapna evātra dṛṣṭānto dīrghasvapnas tu idaṃ jagat//*”, “L'anima individuale di qualsiasi impressione residua sia l'essenza, quella la scorge al suo interno. A questo proposito l'esempio è di certo il sogno, mentre quest'universo è un lungo sogno.” Si compari questo passaggio con il BṛUBV IV.3.1512 e 129 e con la ŚiD II.7 (TIMALSINA, 2006: 181, n. 83).

²³⁰ Questi passaggi che proponiamo sono solo di collegamento all'ultima parte che ci preme trattare, quella delle *saptabhūmikā*. Per una visione e analisi dettagliata dei miti in cui il sogno è utilizzato rimandiamo all'edizione italiana del volume di W. Doniger, “Sogni, Illusioni e altre realtà” (2005), vera e propria miniera di dati e informazioni utili, anche se le interpretazioni sono spesso lungi dall'essere condivisibili. Ricordiamo per esempio la storia del re Lavaṇa divenuto *caṇḍāla*, la storia del *brāhmaṇa* Gādhī e molte altre ancora.

²³¹ Una breve disamina sulle tre *avasthā* ci viene da YV/MU IV.19.8-32 (SLAJE [CR. ED.], 2002: 147-155).

primaria per la redazione di un testo importantissimo di Vidyāraṇya, il *Jivanmuktiviveka* (JMV).²³²

Proprio nell'analisi della liberazione (*mukti*) e delle varie sue divisioni lo YV/MU, oltre a conformarsi al punto di vista dominante dell'Advaita, indicando nel *turīya* la condizione del *jīvanmukta*, si spinge oltre, probabilmente influenzato dall'ambiente kaśmīro di provenienza, indicando nel *turīyātita*, "oltre il quarto", il grado di realizzazione del *videhamukta*. Questa connessione con le tre *avasthā* (= veglia, sogno e sonno profondo) di prigionia e le due di libertà trova ancora un altro terreno di analogia, ossia con i sette stadi della conoscenza (*saptajñānabhūmikā*), conosciuti anche come sette stadi dello Yoga (*saptayogabhūmikā*).²³³

Prima però di terminare questo paragrafo con le *saptabhūmikā* dello YV/MU, vi sono molte *Upaniṣad* cosiddette minori o settarie che riportano questa stessa dottrina e suddivisione, anche se le nomenclature spesso non corrispondono.²³⁴

Nell'*Akṣyupaniṣad* (AkU, UpS, 1996 [1970]: 510-513) troviamo questi sette nomi: *virāga*, *vicāra*, *asaṃsarga*, *svapna*, *suṣupti*, *turīya* e *videhamuktatā*.

Nel primo stadio (AkU 4-9), *virāga* praticando la purezza sorgono varie virtù legate al *sattva* (BG XIV.5-18). L'individuo, a questo punto, è sempre felice, agisce sempre per il bene e aborra le colpe; questi dice la verità con dolcezza, sempre attento alla circostanza, seguendo costantemente i dettami scritturali. La seconda *bhūmikā* è *vicāra* (AkU 10-14), ossia in essa l'uomo si distacca dai difetti del *rajas* e sviluppa una sempre crescente discriminazione (*viveka*). Questi, impegnato a seguire i dettami scritturali, è sempre immerso nella concentrazione (*dhāraṇā*) e nella meditazione (*dhyāna*). Grazie a questa sua spontanea aderenza al *dharma*, compie senza tema ciò che va fatto e allontana ciò che va allontanato e, senza fatica, comprende tutto ciò che va compreso; questi è costantemente impegnato a vincere su nemici quali l'ego, la gelosia, l'avidità, l'attaccamento. Il terzo livello è denominato *asaṃsarga* (AkU 14-19), poiché pone l'accento sulla pratica del non

²³² La menzione del LYV (III.9.113-114) dei i sette stadi di conoscenza è citata da JMV nelle prime battute del IV capitolo "Lo scopo della liberazione" che è interamente interessante per l'argomento qui sopra accennato.

²³³ Il termine *bhūmi* indica la terra, il terreno, anche se nella terminologia tecnica dello Yoga assume valenze specifiche come "stadio, livello". Un aforisma importante è YS I.30: "*alabdhabhūmikātvaṃ samādhībhūmer alābhaḥ*", e Vyāsa interpreta il composto negativo *alabdhabhūmikātva* come il fallimento di attingere il *samādhi*. Il termine *bhūmi* si ritrova associato al numero sette anche in un altro *sūtra* (YS II.27): "*tasya saptadhā prāntabhūmiḥ prajñā*". In quest'ultimo caso l'associazione con le *bhūmikā* appare spontanea. Questa parola deriva da *bhūmi* a cui si aggiunge il suffisso *kan* (= *ka*). I commentatori dello YS, hanno comunque classificato le sette *bhūmikā* in due categorie: le quattro *kāryavimukti* e le tre *cittavimukti* (SHARMA, T. R., 1975: 281).

²³⁴ Nelle *Upaniṣad*, però, la parola pare significare non limite o stadio, ma comportamento o atteggiamento dell'uomo che ha intrapreso il cammino verso la liberazione o che è giunto alla meta finale. Le *Upaniṣad* coinvolte sono in primo luogo l'*Akṣyupaniṣad* che descrive le *bhūmikā* in dettaglio e poi l'*Atharvaśikhopaniṣad*, la *Mahopaniṣad* (V.23-35), l'*Annapurṇopaniṣad*, *Varāhupaniṣad* (IV.2.3-10) e la *Pañgalopaniṣad* (II.13) (IBID.).

attaccamento.²³⁵ A questo piano il *sādhaka* è sempre più impegnato nelle austerità (*tapas*), rimanendo equanime e sereno in qualsiasi situazione.²³⁶ Il quarto stadio è denominato *svapna* (AkU 23-26), perché in esso, con la pratica delle tre *bhūmikā* precedenti, l'ignoranza viene distrutta, facendo sì che un senso di equanimità sorga indisturbato. In questo momento il praticante si è realizzato, la non dualità è stabilita e la dualità è cancellata come fosse un sogno. Per costui ogni visione esteriore è, infatti, pari a una visione onirica. Questa è la condizione che il Vedānta classico chiama *turīya*. La quinta *bhūmikā* è *suṣupti* (AkU 32-36). In essa la mente (*citta*) scompare come una nuvola invernale e l'unica cosa che permane è il *brahman*, mentre non si ha più percezione né cognizione del mondo di veglia. Ogni residuo di dualità sparisce. Chiunque giunga a questo livello appare sempre svegliato e dormiente, sebbene al suo interno stia godendo della sua condizione non duale. Il sesto piano è *turīya* (AkU 37-39) ove non vi è più né *sat*, né *asat*; ogni residuo è per sempre eliminato e resta solo una purissima conoscenza.²³⁷ L'ultima e settima *bhūmikā* è la *videhamuktātā* (AkU 40-41), indescrivibile attraverso le parole e supremamente pacifica.²³⁸

Tra le *Upaniṣad* minori la più vicina allo YV/MU è la *Mahopaniṣad* (MU), che comunque pare influenzata dalla AkU. In effetti, i versi di MU V.23-35 sono molto simili a YV/MU III.18.5-15, ove la lista delle *bhūmikā* è la seguente: *śubhecchā*, *vicāraṇā*, *tanumānasī*, *sattvāpatti*, *asaṃsarga*, *padārthabhāvanā* e *turyagā* (SHARMA, T. R., 1975: 282-285).²³⁹

Surendranath Dasgupta identificò tre passaggi nel testo dello YV/MU in cui si parla di queste *yogabhūmikā*: III.118.1-16, VI.120 e VI.126 (DASGUPTA, S. N., 1991 [1922], VOL. 2: 264-

²³⁵ Si confronti con BG II.47-48.

²³⁶ Questa *bhūmikā* ha due divisioni intestine (AkU 20-23): il non attaccamento ordinario (*sāmānya*) in cui il praticante si esercita a distaccarsi dall'idea di essere agente e fruitore; ponendo tutto nelle mani del Signore si allontana da ogni piacere e sollazzo. Il secondo non attaccamento è migliore (*śreṣṭha*), perché egli sente di non essere l'agente delle azioni, ma che ogni cosa è compiuta dalla volontà del Signore. Egli siede in silenzio, perdendo ogni attaccamento alla parola, con una mente ferma e tranquilla.

²³⁷ Anche nella *Atharvaśikhopaniṣad* (III.2) e altre cosiddette *Śaivopaniṣad* i quattro stati comunemente conosciuti trovano alcune descrizioni. Ivi, si predilige presentare il processo di dissoluzione progressiva di una condizione nell'altra da cui la prima proviene, mediante la meditazione sulle quattro *mātrā* del *praṇava*: *a*, *u*, *m* e l'inaudibile *ardhamātrā*.

²³⁸ L'AkU descrive l'ultima *bhūmikā* in soli due versi, mentre l'*Annapūrnopaniṣad* (APU, UpS, 1996 [1970]: 493-509; II.26-31) parla di *videhamukti*, distaccandola dalle altre *bhūmikā*. Lì si dice che il liberato in vita (*jīvanmukta*) è costantemente rinchiuso nella beatitudine di Sé; la sua mente è annullata, non si cura di nulla al presente, non spera per il futuro e non ricorda il passato. Le altre *bhūmikā* sono trattate più avanti nel testo. La prima è *vairāgya* che favorisce il desiderio di liberarsi (APU V.81); la seconda è *vicāraṇā*; la terza *saṃbhāvanā*; la quarta è *vilāpinī*, nella quale tutte le *vāsanā* sono rimosse (APU, V.82); la quinta è *suṣupti*, ove chi vi giunge pare mezzo addormentato (APU V.83); la sesta è *turyagā* ove si sperimenta una condizione paragonabile al completo sonno profondo nei confronti del mondo (APU V.84). Infine, la settima e più elevata (*prauḍha*) è *turyātītā* (V.85) ove tre sono le grandiosità: possibilità infinite (*kṣamatā*), purezza assoluta (*svacchatā*) e serenità totale (*saumya*). Nella stessa APU (V.86-87) le prime tre *bhūmikā* sono considerate veglia (*jāgrat*), ancora la quarta *vilāpinī* è sogno (*svapna*), ove appunto il mondo appare come un sogno, mentre la quinta è pari al sonno profondo (*suṣupti*).

²³⁹ Anche nella *Varāhopaniṣad* (IV.2.3-10), corrispondenti a MU V.23-35 e YV/MU III.118.5-15- troviamo le stesse *bhūmikā*, con l'unica sostituzione della quinta *asaṃsarga* con il sinonimo *asaṃsakti*.

267).²⁴⁰ Tuttavia, nell'ambito del grande progetto tedesco del MU, Jurgen Hanneder e Walter Slaje hanno individuato altri passi assolutamente significativi. In primo luogo vi è un passo in prosa dell'*Utpattiprakaraṇa* (III.122) ove i primi due stadi iniziali sono chiamati i livelli di discernimento (*vivekabhūmi*). Lo stadio di *śubhecchā* è una pura aspirazione a seguire le orme dei saggi e degli *śāstra*, cosa che lo conduce al progressivo indebolimento e assottigliamento delle *vāsanā* nella seconda *bhūmikā*, chiamata *tanumānasī*. Ora il praticante diventa a tutti gli effetti uno *yogin* e, con la riduzione delle impressioni latenti, acquisisce una certa conoscenza (*sattvāpatti*) e si distacca dalle azioni, raggiungendo *asaṃsakti*. Proseguendo, per il fatto che la sua mente è inattiva, egli non la cura (*abhāvitamanaska*) e si trova in una condizione in bilico tra sonno e veglia. Questa è la condizione *abhāvanī*, in contrasto con le due precedenti *yogabhūmi*. Ora lo *yogin* è oramai privo di pensieri e totalmente assorbito nel Sé, cosa che lo conduce al *turya* e alla condizione di liberato in vita (HANNEDER, 2009: 70-72).

Il secondo passaggio, non ancora studiato, è in poesia e fa parte del *Nirvāṇaprakaraṇa* ed è scomposto in varie sezioni.²⁴¹ Esso è senza dubbio la trattazione più dettagliata delle *yogabhūmikā* e si ritrova solo nella trasmissione del MU, non dello YV, che lo ha soppiantato con la trattazione più concisa del LYV.

In questi passi Rāma interroga Vasiṣṭha sui sette stadi della saggezza e le loro caratteristiche. Vasiṣṭha risponde che la radice del suo insegnamento mira alla distruzione dell'ignoranza. L'essere umano, da quando nasce è vittima di un costante stato di sonno (*suṣupti*), per fuggire al quale deve cominciare a focalizzarsi sui vari oggetti che lo circondano; da questa pratica l'intelletto si risveglia e comincia ad acquisire conoscenze, fino a diventare un uomo compiuto. Come tale egli può dedicarsi alle azioni (*pravṛtta*) o ritrarsene (*nivṛtta*) e allora diviene un essere desideroso di liberazione (*mumukṣu*), egli a questo punto è colui che può intraprendere il cammino attraverso le *yogabhūmi*. Distaccatosi dal mondo, egli comincia a riflettere (*vicāravān*) sul modo di liberarsi incontrando saggi e studiando gli *śāstra*. Ora egli è considerato un *ārya*. Nel secondo stadio, *vicāra*, continuando sulla via che aveva intrapreso egli acquisisce un discernimento nei confronti del mondo, divenendo così *bhūmikāvān*. Servendo i maestri e i saggi egli

²⁴⁰ Dasgupta (1991 [1922], VOL. 2: 266) afferma che siccome ci sono sette stadi, ci devono essere anche sette nomi per l'essere che è giunto a questi stadi, a seconda della forza o debolezza delle impressioni latenti: *svapnajāgara*, *saṃkalpajāgara*, *kevalajāgrasthita*, *cirājjāgrasthita*, *ghanajāgrasthita*, *jāgratsvapnasthita* e *kṣīnajāgaraka* (VI.207). Più avanti nel testo (VI.262) un intero capitolo è dedicato all'identità di veglia e sogno.

²⁴¹ La discussione relativa alle prime tre *bhūmikā* si attua dal capitolo VI.140.1-50, fino al VI.141.1-47; la quarta *bhūmikā* appare in VI.148.8-10, VI.152.9-10 e VI.153.1-4, 8-9 e 29; la quinta comprende VI.154.1-7, 20-21; la sesta VI.155.1-12 e la settima VI.156.1-14 (HANNEDER, 2009: 73-81). All'inizio del capitolo VI.148.8-10 la narrazione si apre con un *excursus* su coloro che sono caduti dalla via dello Yoga, analoga a BG VI.41. Altre sezioni riguardanti i sette stadi, che purtroppo non tratteremo, sono sempre nel *Nirvāṇaprakaraṇa*: VI.125.29-34 e 35-37, che Hanneder confronta con III.118.1-16 (IBID.: 84-86, 86-88).

comprende il messaggio delle scritture con i loro più intimi insegnamenti (*sarahasyam*) e penetra la terza *bhūmikā* caratterizzata dal distacco (*asaṃsaṃgātmikā*).²⁴² Raggiunto l'apice del terzo stadio, il *sādhaka* pur agendo non è toccato dalla sua azione e rimane interiormente imperturbato. Nel capitolo VI.148 Vasiṣṭha afferma che la realtà è divisa in sette stadi categorizzati in cinque condizioni spirituali. I primi tre stadi corrispondono alla veglia (*jāgrat*), perché in essi lo *yogin* percepisce il mondo empirico della veglia. Con la pratica dei primi tre stadi, man mano l'ignoranza si affievolisce e la vera conoscenza comincia ad albeggiare, quando lo *yogin* penetra nella quarta *yogabhūmikā* (VI.153.1-2) considerando egualmente ogni cosa, poiché egli ha raggiunto la non-dualità. Egli, in questo stadio, percepisce la manifestazione come un grande sogno (VI.153.3), è come fosse mezzo addormentato e si comporta come un bimbo (VI.153.4-5). Per tale ragione, questa quarta *bhūmikā* corrisponde a *svapna*. Il capitolo VI.154 descrive il quinto livello, ove si giunge alla corrispondenza con *suṣupti*, nel quale lo *yogin* permane in una condizione di perfetto essere (*sattvāvaśeṣa*) ove coglie solo una pacifica massa di conoscenza ed è completamente rivolto all'interno di sé. Egli, sebbene appaia attivo, è ormai assopito per il mondo. Ora ogni *vāsanā* è distrutta, tanto che la pratica di questo stadio conduce direttamente al sesto, *turya*, corrispondente al "quarto stato", ove ogni attività mentale è terminata, non vi sono più né impressioni latenti e nemmeno un senso dell'io (*ahaṃkāra*). Ora il realizzato è libero tanto dalla dualità, quanto dall'unità, assolutamente indipendente (*svatantra/svarājya*) e guarda ogni cosa come qualcuno che da un monte vede le terre sottostanti, egli è un *jīvanmukta*. Infine, nel *sarga* 157 del medesimo *Nirvāṇaprakaraṇa*, troviamo la settima e ultima *bhūmikā*, lo stato di *videhamukta*, la meta più elevata, il *brahman* purissimo e non-duale, una condizione ineffabile, ove ogni definizione cade priva di senso, per cui lo si indica solo col termine *turyātīta* (HENNEDER, 2009: 81-84).²⁴³

Anche se i nomi delle varie *bhūmikā* mutano, ciò che a noi interessa è, in primo luogo l'utilizzo delle *avasthā* come differenti momenti della realizzazione spirituale e poi l'uso specifico della *bhūmikā* in cui l'individuo, oramai liberato, realizza la non dualità e l'illusorietà del mondo, che in quel momento gli pare un sogno. Lo stesso atteggiamento lo vedremo in BG II.69, alla fine della seconda parte del capitolo 4. Il liberato dorme al mondo,

²⁴² Anche qui, come nell'AkU (20-23), troviamo due tipi di non-attaccamento: quello ordinario (*sāmānya*) e quello ottimo (*śreṣṭha*), che è il culmine della terza *bhūmikā*.

²⁴³ Vedremo in seguito che la *Turiyātītvadhūta Upaniṣad* (UpS: 473 [ringraziamo il Prof. Antonio Rigopoulos per la segnalazione]), descrivendo la condizione del liberato in vita riporta molteplici caratteristiche, tra le quali: "... *sarvadā divānaktasamatvenāsvapnaḥ* ..." , "... Sempre, giorno e notte ugualmente privo di sonno ..." , ivi il passaggio rammenta il fatto che il liberato è sempre vigile, in quanto il suo sonno, il suo obnubilamento alla conoscenza è definitivamente terminato. Il termine chiave è *asvapna*, che noi traduciamo genericamente "privo di sonno, senza sonno". Si veda la nota 17 del capitolo IV.I.

che per lui è pari a un sogno, ma è oltremodo vigile e consapevole della sua natura non duale.

CAPITOLO 4

(I PARTE)

SVAPNA: LA CONDIZIONE ONIRICA NELLE UPANIṢAD E NELLE INTERPRETAZIONI ADVAITA (1)

IV.I.1: SAṂGATI

La connessione (*saṁgati*) è parte fondamentale di un qualsiasi trattato dottrinale, perché in un testo permette di carpire il legame sottostante due capitoli o due argomenti, l'uno successivo all'altro.

Seguendo tale linea concettuale, questo breve paragrafo ha la pretesa di collegare quanto scritto nei precedenti capitoli con quanto stiamo per introdurre. Abbiamo visto nel primo capitolo lo sviluppo dell'idea di sogno, in varie delle sue componenti e classificazioni: il brutto sogno, l'incubo, i sogni profetici e premonitori, le cause dei sogni e gli usi che di essi si facevano in antichità. Abbiamo brevemente tentato una summa dottrinale rispetto al sogno, la condizione di sogno e le cognizioni oniriche, inquadrandole in un contesto più ampio, quale quello della *avasthācatuṣṭaya*. Siamo passati poi a riassumere il *main trend* dei cinque *darśana* ortodossi antagonisti dell'Advaita Vedānta, al fine che determinate posizioni di questo *śāstra* potessero essere comprese con più scioltezza, dopo aver preso visione dei punti di vista contrari. La cosa dovrebbe facilitare, inoltre, anche la lettura dei testi che da qui in poi proporremo, riuscendo a identificare con maggiore sicurezza chi e perché sta sollevando un dubbio o un'obiezione.

Il terzo capitolo, poi, vuole essere il tessuto connettivo tra la parte generale della tesi, con la parte più specifica e localizzata, fornendo una cornice ad ampio raggio dei maggiori temi connessi alla teoria del sogno nel Vedānta, ognuno dei quali potrebbe già di per sé essere argomento di volumi monumentali.

In questo capitolo intendiamo sviluppare quel punto che nel primo capitolo avevamo lasciato in sospeso, proprio per il taglio specificamente vedāntico della nostra discussione.

Si ricorderà che avevamo diviso in tre fasi lo studio dell'oniologia in India, dalle sue origini vediche fino ai testi medici e astrologici. Trattando della prima fase avevamo detto che la sua origine coincideva appunto già con alcuni inni delle fasi più arcaiche del ṚV, fino a lambire l'alba della speculazione upaniṣadica.

Ecco, quella lacuna nel primo capitolo intende essere colmata qui, nonché, questo completamento mira a penetrare più in profondità nelle concezioni della tradizione commentariale dell'Advaita, in quanto, com'è noto fin dall'antichità i termini *Upaniṣad* e *Vedānta* sono stati letti come sinonimi, come ricorda il lapidario *incipit* del *Vedāntasāra* (VS): “*vedānto nāma upaniṣat pramāṇam tadupakārīṇi śārīrakasūtrādīni ca ...*”, “Il *Vedānta* è il mezzo di conoscenza delle *Upaniṣad*, e complementari a esso ci sono gli aforismi riguardanti il Sé incarnato e altri [testi, quali la *Bhagavad Gītā*] ...”

È per seguire questo percorso prima sulle *Upaniṣad* e poi sulla BG che intraprendiamo la stesura di questo quarto capitolo, che presenta quattro parti principali: la prima riguarda varie *Upaniṣad* in cui il sogno è trattato più o meno ampiamente; nella seconda tratteremo la BṛU, mentre nella terza vedremo la *Māṇḍūkya Upaniṣad* (MāU) con le *Gauḍapāda Kārikā* (GK/MK). Nell'ultima parte vedremo brevemente come la *Bhagavad Gītā* (BG) approcci l'argomento. Ovviamente, ogni trattazione sarà letta alla luce dei commenti śaṅkariani.

Questa suddivisione è data dal contenuto peculiare di ognuna delle parti. Mentre nella prima sezione si parla delle U che si occupano solo marginalmente del sogno, nella seconda e nella terza, rispettivamente BṛU (IV.3) e MāU con GK la posizione che assume il sogno è senza dubbio di primo piano. L'ultima parte, riguardante la BG, è tale perché in essa i riferimenti a *svapna* sono minimi, anche nei commenti però, per il fatto che la BG è investita della funzione di *smṛtiprasthāna*, è stato doveroso accennarvi, visto che la nostra analisi è per lo più focalizzata sulla *prasthānatrayī*. Oltre a ciò, è comune il fatto che la BG sia anche conosciuta come *Gītōpaniṣad*, per il grande utilizzo di materiale upaniṣadico in essa e

per il contenuto decisamente simile alle U, per lo più poetiche. Questo ci ha fatto optare per l'annessione del testo in questo capitolo, ma con un'analisi ridotta, anche se come vedremo le sfumature e il messaggio in essa espressi sono tra gli insegnamenti più centrali dell'Advaita.

A un primo esame contenutistico appaiono nella BṛU (IV.3) e nella MāU con le GK due distinti ma complementari approcci al sogno. Nella BṛU (IV.3) l'esame è volto a utilizzare il sogno, ma anche il sonno profondo, come un tipo particolare di condizione e cognizione, capace di veicolare la conoscenza del Sé come auto-luminoso, distinguendolo da tutti i prodotti dell'ignoranza. Nella MāU, ma soprattutto nelle GK, la tendenza è l'esame delle differenze e analogie tra sogno, veglia e sonno profondo, soffermandosi però sull'identità definitiva di veglia e sogno, allo scopo di stabilire l'illusorietà del mondo visto con gli occhi di chi è sveglio, proprio come fosse un sogno: GP analizza la coscienza onirica per stabilire l'Ajāti e mostrare che tutto ciò che appare sono false entità (TIMALSINA: 2006: 26).

Visto che però non si sono presentate le generalità del sogno dal punto di vista strettamente Advaita, prima di arrivare alla carrellata testuale sarà bene introdurre concettualmente, più che storicamente, il fenomeno onirico anche nel Vedānta śaṃkariano.

Va detto *in primis* che la tradizione Advaita ha solitamente indirizzato lo studio dell'oniologia in contesti di analisi o difesa di specifiche dottrine come la natura dell'errore percettivo, la percezione del solo testimone, la falsità, i vari gradi ontologici di realtà, l'auto-luminosità del Sé e lo stesso Sé (INDICH, 1995 [1980]: 82-83).¹

L'Advaita Vedānta descrive il sogno in due modi primari, cioè gli stessi due per cui abbiamo visto un certo dibattito nelle altre scuole

¹ J. N. Sinha (2008 [1934], VOL. 1: 308-323), che più volte abbiamo citato e consultato, divide in sei i punti di vista relativi al sogno. I primi teorici, di cui abbiamo parlato nel capitolo 2, considerano i sogni esperienze con fattezze vivide come la percezione che partecipano di una "presentative nature". Il secondo punto di vista presenta un aspetto molto più simile alla memoria e pertanto una natura rappresentativa dei sogni. La terza teoria mantiene che i sogni costituiscono la soddisfazione di desideri (BṛU III.3.19) e riflettono il grado di attaccamento di un uomo a un oggetto (BSŚB III.2.4), cosicché l'ignoranza e le brame motivano le cognizioni oniriche piacevoli e spiacevoli, che sono i risultati rispettivi di meriti e demeriti (ChU VI.8.1). Il quinto approccio ai sogni è come fenomeni profetici e veridici, dove ancora i meriti e le colpe dell'individuo hanno grande rilevanza rispetto alla natura della visione onirica. La quinta teoria descrive i sogni cosiddetti telepatici e non è considerata dagli Avaitin. La sesta e ultima, invece, è il sogno nel sogno, considerato dai seguaci dell'Advaita una sorta di ricordo (INDICH, 1995 [1980]: 82-83).

(capitolo 2): come creazione mentale o anche come ricordo delle esperienze passate della veglia. Sebbene questa differenza appaia non riconciliabile negli altri punti di vista, nell'Advaita si è tentato di armonizzare le due visioni. In certi casi, infatti, l'origine dei sogni è vista nella condizione di veglia, anche se essi sono una ricostruzione *sui generis* di quella.²

Quando i sensi che convogliano i dati acquisiti dal contatto con gli oggetti, cessano la loro attività e si penetra in un orizzonte del tutto mentale, quello stato si dice *svapnāvasthā*, “condizione di sogno”. In questa situazione, mediante il corpo sottile, l'anima individuale nel suo aspetto luminoso (*taijasa*) esperisce oggetti la cui natura è congruente con le impressioni latenti immagazzinate dalle esperienze di veglia. Nel sogno l'anima individuale gode di maggiore libertà e indipendenza. In uno stato in cui in definitiva non ci sono oggetti empirici, il *jīva* stesso, mediante il materiale a sua disposizione, crea i propri oggetti di fruizione.³ Nel sogno l'identità con l'aggregato corporeo fisico è sopraffatta da una *tāmasī vṛtti* propria di *avidyā*, che crea il sogno. Anche qui l'identificazione col corpo non cessa, però il corpo in questione è ora quello sottile (*liṅga/sūkṣmaśarīra*).

È importante notare immediatamente che tanto Ś, quanto GP non sono interessati ad alcuna delle tre condizioni di coscienza come fini a sé stesse e nemmeno alla descrizione delle loro funzioni psicologiche e, in special modo, ciò vale per il sogno. Lo stesso susseguirsi quotidiano dei tre stati è una materia d'esame per gli Advaitin, secondo i quali quei tre stati si muovono come perle infilate su un unico filo, differente da esse, senza il quale esse si disperderebbero, rimarrebbero prive di fondamento. Quell'unica realtà è per l'Advaita l'*ātman-brahman*, immutabile, eterno e

² Per alcune considerazioni sulla veglia e le concezioni Advaita legate a essa rimandiamo al capitolo 3.

³ Abegg (1959: 11) riporta un verso del *Mahābhārata* (XII.276.24) molto indicativo e riassuntivo rispetto alla natura del sogno: “*indriyāṇām uparame mano 'nuparataṃ yadi/ sevate viṣayān eva tad vidyāt svapnadarśanam//*”, “Quando i sensi si ritirano se una mente non ritratta fruisce solo degli oggetti, si conosca ciò come una visione onirica.” Anche lo YV/MU IV.19.33 fornisce una definizione di sogno: “*anākrāntendriyacchidro yataḥ kṣubdho 'ntareva saḥ/ saṃvidānubhavaty āśu sa svapnaḥ iti kathyate//*”, F. Chenet (1998, vol. 1: 148) traduce così il verso: “On nomme rêve l'état d'expérience dans lequel, en l'absence de toute stimulation provenant des orifices des sens physiques (litt.: les orifices des sens n'étant plus assaillis), la conscience, sujette à une excitation (de nature exclusivement interne), perçoit rapidement (des objets) à l'intérieur d'elle-même.”

auto-luminoso. Questo è la meta ultima alla quale i seguaci di Ś aspirano. La descrizione dei tre stati ha come principale scopo la loro differenziazione dal principio indistruttibile che li collega. Considerare ogni genere di limitazione come vera è, per Ś, l'ignoranza che si estrinseca nella sovrapposizione del vero su ciò che vero non è e viceversa (*itaretarādhyāsa*). Tanto la veglia, quanto il sogno ci seducono fino a farci considerare delle apparenze limitate e transitorie come fossero reali. Nel sonno profondo, invece, buona parte delle barriere e dei legami cadono; lì la coscienza è unica, serena e beata, molto vicina alla condizione di *ātman*.⁴ Il problema retrostante alla coscienza individuale che s'identifica a ognuno dei tre stati è che appunto ognuno di questi è strettamente legato e limitato al suo dominio, non permettendo di distinguere ciò che in essi si ripresenta e non muta, rispetto a quanto non è continuo e decade (FORT, 1985: 377).

Uno dei motivi per cui la condizione di sogno e, con essa, i molteplici usi metaforici e illustrativi dell'esperienza e cognizione onirica, ci pare così importante è perché più delle altre ci insegna l'illusorietà del mondo; il sonno profondo è invece più una metafora dello stato incondizionato di *ātman*, quando l'illusorietà del mondo è già stata realizzata. Ciò risulterà chiaro dall'esame di colui che assume il ruolo di soggetto conoscitore nel sogno. Nessun individuo, o meglio dire davvero pochi, crede che nel sogno vi sia una vera connessione con il corpo fisico o con i sensi. Tuttavia mentre ci si offre d'innanzi l'esperienza onirica, l'anima individuale, identificatasi a quella condizione, sembra il soggetto fruitore di quanto sperimenta lì: sembra che lì egli veda, oda, pensi, agisca e conosca. Proprio da questi fatti, riconosciuti quasi unanimemente come illusori, è possibile tracciare un filo conduttore anche con la veglia. Anche durante la veglia il soggetto conoscitore agisce, ascolta, vede e conosce (PrU IV.9), oppure, come vogliono gli Advaitin, sembra farlo. Proprio perché il *jīva* è un soggetto conoscitore individuale che, mediante attività, mezzi e sensazioni simili, sperimenta oggetti analoghi sia in sogno sia in veglia, si deve

⁴ A. O. Fort (1980: 221-228) in un suo brillante articolo "*The Concept of Suṣupta in Advaita Vedānta*" afferma che il rango del sonno profondo è ben più elevato del sonno e del sogno dal punto di vista analogico, perché questo terzo stato è in grado di rivelare con maggior chiarezza degli altri due quale sia la condizione illimitata di *brahman*.

giungere alla conclusione che siccome il sogno è chiaramente illusorio, tale deve essere anche la veglia, perché zeppa di sovrapposizioni limitanti. Ciò è testimoniato dal fatto che la *śruti* afferma che il Sé s’immerge nella sua vera condizione durante il sonno profondo (ChU VI.8.1), nel quale nulla resta di quanto si era visto né in sogno, né in veglia (BṛU IV.3.22-32) (SARASWATI, SATCHIDĀNANDENDRA, 1997 [1989]: 96-97).⁵

Ancora Fort (1985: 378) afferma che Ś presenta tre differenti punti di vista relativi al sogno, ognuno dei quali è collegato con gli altri: i sogni sono creazioni mentali, queste creazioni mentali sono largamente ma non completamente derivate dalla veglia e quando li si considerino differenti dalla veglia, possiedono un grado ontologico inferiore a quella.

Secondo la prima ottica, della quale si è diffusamente discusso, gli enti onirici non sono altro che *vāsanā* prodotte dalle multiformi esperienze vissute in *jāgrat*. Il processo, come vedremo nei brani di Ś, sembra partire dalle modificazioni mentali (*vṛtti*) le quali scaturiscono dal processo percettivo di veglia e producono un bagaglio d’impressioni che poi andranno a forgiare l’ente onirico. Certamente, l’eminenza grigia responsabile di tutto ciò è l’*avidyā* (BṛU IV.3.9-13, ChU VIII.12.3). Per esempio, nel commento a MāU IV, Ś indica i sogni con l’appellativo di vibrazioni (*spandana*) della mente che si modella per via degli stimoli di attività, desideri e ignoranza. Tali stimoli causano le esperienze oniriche di *sukha* e *duḥkha*. Ś ribadisce spesso che gli oggetti ivi percepiti sono solo impressioni psichiche illuminate dalla luce del Sé. In un passo della

⁵ Questo è chiaramente espresso, oltre che come vedremo in BSŚB III.2.3 e 7, anche in BSŚB II.3.40: “... *yathā tu takṣā loke vāsyādikaraṇahastah kartā duḥkhī bhavati, sa eva svagrhaṃ prāpto vimuktavāsyādikaraṇaḥ svastho nirvṛtto nirvyāpārah sukhī bhavaty evam avidyāpratyupasthāpitadvaitasaṃprkta ātmā svapnajāgaritāvasthayoḥ kartā duḥkhī bhavati sa tacchramāpanuttaye svam ātmānaṃ paraṃ brahma praviśya vimuktakāryakaraṇasaṃghāto kartā sukhī bhavati saṃprasādāvasthāyām. tathā muktyavasthāyām apy avidyādhvāntaṃ vidyāpradīpena vidhūyātmaiva kevalo nirvṛttaḥ sukhī bhavati ...*”, “... Come nel mondo un falegname che ha in mano attrezzi come la scure o altri, [quando] è un agente è infelice, poi quando ritorna a casa propria, liberatosi dagli attrezzi come la scure e gli altri torna in sé [= nel suo proprio ambiente] e senza alcuna attività è felice. Allo stesso modo il Sé, commisto alla dualità presentata dall’ignoranza, è infelice perché agente nelle condizioni di sogno e di veglia. Egli stesso poi, per allontanare la stanchezza derivata da ciò, penetrando nel suo Sé, [vale a dire] nel supremo *brahman*, liberatosi del complesso psico-fisico, [quanto è] non agente è felice nella condizione di gioiosa serenità [= nel sonno profondo]. Similmente, anche nella condizione della liberazione il Sé, dopo aver completamente dipanato la tenebra dell’ignoranza mediante il lume della conoscenza diventato solo [= isolato, uno] è felice ...”

Upadeśasahasrī (US I.14.8)⁶ esprime chiaramente un concetto fondamentale e unitario rispetto alla natura del fenomeno onirico, gli oggetti onirici e la cognizione onirica:

*“karaṇaṃ karma kartā ca kriyā svapne phalaṃ ca dhīḥ/
jāgraty evaṃ yato draṣṭā tasmāt tato ’nyathā//”*

“Nel sogno l’intelletto [= l’organo interno] diviene strumento, agente, attore e azione; poiché [l’organo interno] è tale anche nella veglia, allora il veggente è altro da quello.”

Nonostante ciò, le creazioni oniriche sono comunque ben differenti dalla veglia. Tutto nel sogno è un’apparenza, una falsità, ci sembra solo di compiere azioni, viaggiare, parlare, essere uccisi (BrU IV.3.20) o di esperire oggetti come carri, elefanti o quant’altro (MK II.1-2, 7-8, IV.35-37). Vediamo ancora un esempio dalla US (I.11.10-11; I.15.24):

*“yā mähārajanādyās tā vāsanāḥ svapnadarsībhiḥ/
anubhūyanta eveha tato ’nyaḥ kevalo dṛśiḥ// 10 //
kośād iva viniṣkr̥ṣṭaḥ kāryakāraṇavarjitaḥ/
yathāsir dṛśyate svapne tadvad boddhā svayaṃprabhāḥ// 11 //
mānase tu gr̥he vyaktā avidyākarmavāsanāḥ/
paśyaṃs taijasa ātmoktaḥ svayaṃjyotiḥprakāśitāḥ// XV.24 //”*

“Le impressioni latenti, quali la veste di color oca⁷ sono esperite solo dai sognatori. Ivi, il veggente è differente da ciò (10). Come si vede una spada che è come estratta dal fodero,⁸ allo stesso modo nel sogno [si vede] il conoscitore auto-luminoso è privo di oggetti e cause (11) ... [In sogno] il Sé, chiamato Taijasa, guarda [lett.: ‘sta guardando’] le impressioni delle azioni

⁶ L’intero capitolo I.14 della US descrive il rapporto tra memoria e sogno. Si veda la traduzione annotata di S. Mayeda (2006 [1979], vol. 2: 136-141).

⁷ Mayeda (IBID.: 128, n. 8) scova il riferimento upaniṣadico a quanto scrive Ś. Nella BrU II.3.1-6 (cfr. anche US I.14.48) sono descritte due aspetti di *brahman*, cioè con forma e senza forma, mortale e immortale. BrU II.3.6 riporta che l’aspetto senza forma è come una veste color oca-zafferano (*mahārājanaṃ vāsaḥ*), la lana bianca (*pāṇḍvāvika*), il rosso coleottero Indragopa, una fiamma di fuoco (*agnyarci*), il loto (*puṇḍarīka*) o un improvviso lampo (*sakṛdvidyuta*). Ś spiega il passaggio dicendo che il senza forma è il corpo sottile le cui forme particolari sono le impressioni latenti, mentre la veste color oca e le altre cose sono anch’esse *vāsanā*.

⁸ Vedremo qui di seguito come Ś ami usare questa metafora (ŚB ad BrU IV.3.10 e 20).

dovute all'ignoranza, manifestatesi nella dimora della mente e illuminate dall'auto-luminoso (24).”

Quindi come già si sarà ben compreso, le immagini oniriche nascono proprio da quanto il sognatore conosce, teme, pensa o vede nella veglia, per questo sono considerate dei riflessi (*pratibimba*) di esperienze di veglia, siano esse attività, pensieri o altro, pii o empi (BSŚB II.2.4, ChU VI.8.1). Se affermassimo questo in altri termini, le immagini oniriche potrebbero tranquillamente essere accostate ai ricordi, che sono anch'essi scaturiti da esperienze precedenti. Ś menziona spesso la somiglianza, senza che mai sia identità, tra ricordo e sogno.⁹ Certamente la comunanza sta nel fatto che entrambe le cognizioni si poggiano su qualcosa di già visto durante la veglia, però il sogno ha carattere apparentemente immediato e avviene durante il sonno, mentre il ricordo è mediato e avviene mentre si è svegli.¹⁰ In questo (BṛU IV.3.9) e anche nel prossimo capitolo 5 (BSŚB III.2.4) vedremo anche alcuni accenni di Ś al sogno come indicatore di eventi futuri (FORT, 1985: 378-379).

Tra gli Advaitin recenziatori vi è una differenza di vedute rispetto a cosa sia la causa materiale degli oggetti onirici (TRIPĀṬHĪ, R. N., 1987: 201-205). Per alcuni, come Sureśvara, gli *svapnaviṣaya* sono delle modificazioni mentali che hanno per oggetto le impressioni di esperienze precedenti. Per altri, invece, è l'ignoranza stessa che trasforma sé stessa sia nell'oggetto onirico sia nella cognizione di esso. Altra questione dibattuta all'interno del Vedānta non-duale riguarda il fondamento, il sostrato (*adhiṣṭhāna*) dei fenomeni onirici: per alcuni è l'anima individuale in quanto coscienza limitata dall'organo interno; per altri è il *brahman* nella sua forma inferiore limitata dall'ignoranza primordiale; altri ancora, analogamente ai primi, considerano il puro *brahman*, specificato dalla

⁹ Si vedano a questo proposito BṛU II.1.8, IV.3.6, 9-10; MK IV.34 e US I.14.1, 17-18 e 26 (FORT, 1985: 385, n. 10).

¹⁰ Il sempre brillante Arvind Sharma solleva una critica alla moderna ricerca onirologica (2006: 153): "... Yet another limitation of the application of modern dream researches to the metaphor of 'world as dream' would arise if we were to argue that dream experiences may have meaningfulness in their own right – apart from their connection to the state of waking. It is easy to see why this would be valid if we viewed empirical existence as consisting of three distinct states of consciousness – waking, dreaming and deep sleep. But if the *entire* range of empirical experience is equated with dreaming, as in the case with the metaphor of the world as dream – then the true significance of dream only lies in the context of waking from it ...”

mente, come il *locus* dei sogni. Per l'analogia della prima e terza teoria, le opzioni si riducono a due: la prima vede il *jīva* la seconda il *brahman* condizionato da *avidyā* come il *locus* onirico. L'importante punto di distinzione tra le due è che per la prima, avvocata dai seguaci del Pratibimbavāda, quando l'individuo si sveglia ogni oggetto onirico è cancellato, in quanto il *jīva* nella veglia riconosce sé stesso. Per la terza teoria, dei seguaci dell'Avacchedavāda, non vi è un'effettiva cancellazione (*bādha*), poiché l'*adhiṣṭhāna* caratterizzato dall'ignoranza continua a essere ignoto. Ci troviamo di fronte allora a una semplice remissione o cessazione (*nivṛtti*), ma non a una completa eliminazione dell'oggetto onirico. Sembra che il propugnatore del secondo punto di vista qui sopra riportato sia l'Abhāsavāda di Sureśvara, secondo il quale ogni fenomeno concernente le tre condizioni di coscienza non è che l'apparizione di una sola realtà assoluta. Nonostante il suo fondamento sia pur sempre il *brahman* associato all'ignoranza, si può spiegare la grande varietà onirica per il fatto che ogni individuo porta con sé il proprio bagaglio di impressioni (UPADHYAYA, V. P., 1999: 126-128).

Per esempio Ś stesso, nel suo commento alla GK II.1, asserisce che sebbene in sogno si abbia un'esperienza di enti prodotti dall'attività mentale, proprio a causa della loro locazione unicamente nella mente sono da considerarsi falsi. Questi oggetti onirici sono appunto creati a seguito degli stimoli delle impressioni residue (Ś *ad* BṛU IV.3.10). Non è da relegare a notizia di poco conto che vari testi continuino a parlare di percezione onirica. In effetti, facendo ciò essi enfatizzano la natura diretta e immediata del fenomeno *svapna*.¹¹ In altre parole, sebbene il sogno sia di per sé falso, il suo contenuto è esperito con la vivacità e la nettezza delle esperienze di veglia. Ś afferma anche, che sebbene il contenuto onirico *in toto* sia contraddetto dal risveglio, cionondimeno l'esperienza del sogno

¹¹ Talvolta Ś sembra anche abbracciare la teoria del sogno come fenomeno rappresentativo secondo la quale il contenuto onirico consiste in un ricordo di oggetti esperiti durante la veglia e ripresentatisi in forma di impressione mentale. Infatti egli, commentando il BS II.2.29, sentenza che quanto percepiamo in sogno è dovuto alla memoria mentre l'esperienza di veglia è una percezione diretta. Per spiegare poi il mescolarsi di varie entità nel sogno come corni e lepri o altri, gli Advaitin introducono la creatività e la capacità immaginativa (*kalpanā*) della mente che si fonda su impressioni fornite dal bagaglio dei ricordi. La mente gode di grande libertà in questo stato e, di converso, sembra molto più distaccata dagli oggetti onirici di quanto avvenga nella veglia con i rispettivi oggetti. Ivi, l'anima individuale crea gli oggetti e poi ne è testimone.

rimane un fatto che travalica le barriere vigenti tra veglia e sogno, in quanto permane la conoscenza che si è avuta di volare o quant'altro. Da ciò Ś segue due conclusioni. Per prima cosa egli sostiene che il contenuto dei sogni è in sogno tanto vero quanto il contenuto delle esperienze di veglia è reale per il vegliante, perché quel contenuto dell'esperienza onirica è contraddetto esclusivamente dal risveglio (Ś *ad* ChU VIII.5.4). Ciò ci conduce a vedere il sogno e la veglia come due domini differenti e discontinui, ognuno indipendente dall'altro, in cui l'unico filo connettivo è il Sé onnipresente. L'altro punto a cui giunge Ś è che l'esperienza percettiva del sogno è tanto reale quanto l'esperienza di veglia. Tuttavia questa realtà di cui partecipano egualmente entrambe le esperienze è quella apparente (*prātibhāsika*), per cui entrambe sono allo stesso modo illusorie, diciamo che è solo una questione di tempo (Ś *ad* GK II.5).¹²

IV.I.2: UPANIṢADVICĀRA I: SPIGOLATURE UPANIṢADICHE

Nelle *Upaniṣad* (U) notevoli sono i riferimenti e le riflessioni sul sogno e le *avasthā* tutte. Solo basandosi su di esse numerose monografie potrebbero essere scritte.¹³

Una possibile introduzione soggiacente alla visione d'insieme propria dei testi upaniṣadici che trattano della triplice condizione del Sé, potrebbe riferire che questi tre stati sono dominio dell'esperienza di ogni essere, in quanto li attraversa tutti e tre quotidianamente. Un individuo di

¹² Secondo U. Mishra (1929: 282-283) Ś (*ad* BṛU IV.3.34) afferma che il sogno è un effetto dell'ignoranza (*avidyākāryaṃ svapna eva*) e Sureśvara (Sur) aggiunge che è sorto da *māyā* (BṛUBV 943-944), dove ĀG sembra corroborare la tesi che Sur non consideri il sogno come un ricordo. Poi ancora Ś sosterebbe (*ad* BṛU IV.3.9) che il sogno non è una percezione di qualcosa di nuovo, ma sembra più un ricordo di quanto è stato visto altrove. Purtroppo però questa citazione di Mishra ("*na ca svapno nāmāpūrvaṃ darśanam. pūrvadr̥ṣṭasmṛtir hi svapnaḥ prāyeṇa*") [si tratta invece di BSŚB IV.3.9, si veda anche III.2.6]) non c'è nel testo di Ś. Mishra continua citando il BṛUBV di Sur (V.85) secondo il quale l'impressione attaccatasi all'intelletto sorge dal *karma*, cioè dall'*adr̥ṣṭa* e appare come ricordo, da ciò Mishra evince, in contraddizione con quanto aveva già detto di Sur citando ĀG, che il sogno non è differente dal ricordo. Purtroppo, anche se si tratta di un classico dell'onirologia filosofica, anche il testo qui esaminato è da prendersi con le pinze in più di un'occasione. Si vedano anche la p. 293 dove Mishra aggiunge che la *Ratnaprabhā* di Govindānanda al BSŚB sostiene il punto di vista di Sur. Infine, il testo riporta anche l'ottica della *Vidvanmanorañjanī* sul *Vedāntasāra* secondo la quale il sogno non è un ricordo: "*na svapnaḥ smṛtiḥ*".

¹³ Una discussione dettagliata sui quattro stati appare anche in YV/MU IV.19.9-33.

giorno è attivo, i suoi sensi sono vigili e la sua mente rielabora freneticamente tutti gli impulsi venuti per mezzo delle facoltà sensoriali, per cui ogni genere di cognizione, dubbio o accertamento si appoggia sulla loro instancabile attività. Con l'avvento del sonno, l'aggregato fisico e i sensi si assopiscono e l'essere vivente penetra in un altro mondo, quello dei sogni, nel quale operano un altro corpo e altri mezzi conoscitivi, capaci di carpire oggetti esclusivamente mentali; è possibile vedere vari sogni in una stessa notte, sia nella fase di entrata nel sogno, sia ritornandovi dopo aver dormito profondamente. Il comune denominatore di tutti questi è comunque il loro essere sogni (*svapnatva*) e il non essere riconosciuti come tali dal sognatore, che, mentre ne ha esperienza diretta, li vive come fossero una realtà pragmatica: piangendo, ridendo, gioendo e agendo nei modi più diversi. Quando questi s'immerge (*apīta*) ancora più in sé (*svam*), è sopraffatto dal sonno profondo (ChU VI.8.1), durante il quale tutte le attività, sia sensoriali, sia mentali sono sospese e ogni consapevolezza legata all'aggregato psico-fisico scompare (ChU VIII.11.2).

Il punto di vista tradizionale dell'Advaita Vedānta vede attraverso la propria e peculiare lente tutti i passi upaniṣadici legati al nostro argomento, vivisezionandoli attraverso le solite cesoie del metodo della sovrapposizione e successiva distinzione (*adhyāropāpavāda*), conosciuto anche come continuità e discontinuità (*anvaya-vyatireka*).¹⁴ Infatti, esaminando il contenuto di ognuna delle tre condizioni, o dei cinque involucri, o dei tre corpi, e scartando da tutto ciò il transeunte e l'impermanente, l'esaminatore giunge lì dove il solo *ātman* riluce, privo di contaminazioni (SARASWATI, SATCHIDANANDENDRA, 1971: 103-104). Questo è l'atteggiamento con il quale gli *Advaitin* leggono ogni frase riguardante gli stati di coscienza.

Nelle *Upaniṣad* minori, quali la *Mahopaniṣad* (MU), la *Śārīrakopaniṣad* (ŚāU) e la *Yogaśikhapaniṣad* (YŚU) e altre ci sono riferimenti a *svapna*, relativamente alla trattazione delle tre condizioni di coscienza. La MU (IV.16),¹⁵ in una discussione relativa ai sette stadi dell'ignoranza (*sapta-*

¹⁴ *Pañcadaśī* I.37-43. Si veda il capitolo 3, pp. 240-245.

¹⁵ Non è corretto il riferimento di Layek (1990: 100) a V.16, piuttosto si tratta di IV.16. Per i riferimenti alle U minori utilizziamo: UpS = *Upaniṣatsamgrahaḥ*. Edited by Jagadīśa Śāstrī. Delhi: Motilal Banarsidass, nella fattispecie pp. 427-453.

ajñāna-bhūmi), correla questi ultimi alle *avasthā*, definendo poi il sogno (HANNEDER, 2009: 90):¹⁶

“*alpakālaṃ mayā dr̥ṣṭam etad na udeti yatra hi/
parāmarśaḥ prabuddhasya sa svapna iti kathyate//*”

“Si dice sogno quella considerazione di chi si ridesta: ‘Ciò è stato da me visto per breve tempo’ e che non sorge in una qualsiasi [circostanza].”¹⁷

A questo punto s’inserisce un passaggio illuminante della *Kaṭha Upaniṣad* (KaU IV.4/ II.1.4)¹⁸ rispetto alle condizioni di veglia e sogno (STUHRMANN, 2009: 41):¹⁹

¹⁶ Un unico altro esempio di trattazione delle sette *ajñānabhūmi* è YV/MU III.117.1-22 dove Vasiṣṭha enumera questi stadi a Rāma, aggiungendo che le condizioni intermedie sono innumerevoli. Mentre la liberazione è intesa come permanere nella propria vera natura (*svarūpāvasthiti*), il dimenticare la propria natura è l’ignoranza, che corrisponde alla percezione della sola egoità (*ahamtvavedana*). Dal verso 11 il saggio elenca i sette stadi: 1) *bījajāgrat*, ove il mondo sta in una condizione seminale; 2) *jāgrat*, la condizione in cui chi è puro comincia ad avere coscienza del mondo e dell’io; 3) *mahājāgrat*, la percezione che l’illusione del mondo è propria del soggetto conoscente; 4) *jāgratsvapna*, l’interiore stato di immaginazione di qualcuno che non è né completamente assopito né rivolto all’esterno; 5) *svapna*, è l’impressione residua dopo il risveglio di aver esperito nel sonno degli enti mai visti prima, per cui irreali; 6) *svapnajāgrat*, quando il mondo onirico diviene un nuovo stato di veglia, l’individuo si identifica con questo stadio; 7) *susupta*, in questo momento l’anima abbandona le sei condizioni precedenti e conosce le sue future sofferenze. Questi sette stadi dell’ignoranza sembrano descrivere un intero *bhavacakra*, dall’emergere del mondo, passando per le sue vicissitudini quali veglia e sogno, fino a spegnersi in una specie di sonno profondo (HANNEDER, 2009: 90-96). Ognuno di questi stadi ha altresì una corrispondenza pratica e narrativa nello YV/MU.

¹⁷ Tra le altre, cosiddette, U minori troviamo riferimenti in *Brahmabindu Upaniṣad* (BbU) 11 (UpS: 141): “*eka evātmā mantavyo jāgratsvapnasusuptiṣu/ sthānatrayād vyatītasya punar janma na vidyate//*”, “Uno solo deve essere considerato il Sé nelle condizioni di veglia, sogno e sonno profondo: non si conosce più una nuova nascita per colui che è andato oltre i tre stati.” *Kaivalya Upaniṣad* (KU) 13 e 17 (UpS: 142): “*svapne sa jīvaḥ sukhaduḥkhabhoktā svamāyayā kalpitajīvaloke/ susuptikāle sakale vilīne tamo ’bhibhūtaḥ sukarūpam eti//... triṣu dhāmasu yad bhogyam bhoktā bhogaś ca yad bhavet/ tebhya vilakṣaṇaḥ sāksī cinmātro ’ham sadāśivaḥ//*”, “Nel sogno quell’anima individuale per la sua propria illusione creatrice fruisce piaceri e dolori che ha immaginato nel mondo della vita [di veglia]; al momento del sonno profondo, quando ogni cosa si è ritratta, sopraffatto dalla tenebra attinge una natura felice. Quello che nei tre domini è il fruibile, il fruitore e il fruire, da questi io sono differente, il testimone, sola conoscenza, eternamente sereno.” La *Turiyātītāvadhūta Upaniṣad* (UpS: 473 [ringraziamo il Prof. Antonio Rigopoulos per la segnalazione]), descrivendo la condizione del liberato in vita riporta molteplici caratteristiche, tra le quali: “... *sarvadā divānaktasamatvenāsvapnaḥ ...*”, “... Sempre, di giorno e di notte ugualmente privo di sonno ...”, ivi il passaggio rammenta il fatto che il liberato è sempre vigile, in quanto il suo sonno, il suo obnubilamento alla conoscenza è definitivamente terminato. Il termine chiave è *asvapna*, che noi traduciamo genericamente “privo di sonno, senza sonno”, anche se, con un ragionamento più propriamente vedāntico avremmo potuto interpretare come “senza sogno”, poiché questo mondo che pur ha la medesima consistenza di un sogno, appare reale all’essere ordinario, mentre per il liberato è come un sogno, nel quale egli più non cade.

¹⁸ Sempre la KaU (VI.5/II.3.5) fa un altro riferimento al sogno, all’interno di un discorso (VI.4/II.3.4) riferentesi alla conoscenza del *brahman* prima che il corpo mortale cada: “*yathādarśe tathātmani yathā svapne tathā pīṭhloke/ yathāpsu parīva dadr̥ṣe tathā gandharvaloke chāyātapyor iva*

“svapnāntaṃ jāgaritāntaṃ cobhau yenānupaśyati/
mahāntaṃ vibhum ātmānaṃ matvā dhīro na śocati//”

“Quel saggio fermo che avendo riflettuto sul grande, pervadente Sé, mediante il quale egli scorge entrambi, lo stato di sogno e lo stato della veglia, costui non s’addolora.”

brahmaloke//”, “Come in uno specchio, così in sé, come nel sogno così nel mondo degli antenati; come nelle acque [qualcosa] appare come fosse visibile, così nel mondo dei Gandharva, come nell’ombra e nella luce, così nel mondo di *brahman*.” Innanzitutto, il passaggio presenta un’ambiguità di traduzione nel termine “*ātmani*”. Come sappiamo il termine *ātman* può essere interpretato in tre differenti modi: corpo, mente e principio spirituale interiore. Ivi ci troviamo in questa situazione dubbia. Tra i più illustri e precisi esempi di resa citiamo: Olivelle (1998: 401) che traduce il termine come corpo, Paul Deussen (1990 [1897], part I: 297) “corporeality” e così anche Pio Filippini-Ronconi (1995 [1960]: 512). Nonostante ciò, ci sentiamo di concordare con Ś, il quale, nella migliore tradizione vedantica, interpreta il termine nel senso d’intelletto o aggregato psichico in quanto ente puro di natura, cioè quel luogo in cui sia più facile il baluginare del riflesso della conoscenza di *brahman*, proprio come in uno specchio immacolato si riflette chiaramente il volto di chi vi sta di fronte: “*yathādarśe pratibimbabhūtam ātmānaṃ paśyati loko ’tyantaviviktaṃ tahehātmani svabuddhau ādarśavan nirmalībhtāyāṃ viviktaṃ ātmano darśanaṃ bhavatīty arthaḥ*”. In ogni modo, l’enigmatico passaggio in questione mette in risalto la chiarezza della visione del Sé nell’intelletto, in contrasto alle immagini sfuggenti, nebbiose e sfuocate del sogno o del mondo degli antenati, in quanto ivi il *jīva* rimane, suo malgrado e senza possibilità di scampo, in balia degli effetti delle azioni compiute durante la vita di veglia: “*yathā svapne ’viviktaṃ jāgradvāsanodbhūtaṃ tathā pitṛloke ’viviktaṃ eva darśanam ātmanaḥ karmaphalopabhogāsaktatvāt ...*”

¹⁹ Un’altra U dello *Yajurveda* (YV) nero (*kṛṣṇa*), la *Maitri* o *Maitrāyaṇīya/Maitreya Upaniṣad* (MaiU) propone due passi riguardanti gli stati del Sé. Il primo è in VI.4, con una chiara allusione ai tre *pāda* di *ātman* e le tre *mātrā* del *praṇava* tutto legato appunto all’*udgītha*, l’*om*, il canto del *Sāmaveda* (SV) intonato dal sacerdote *udgātar*. L’altro chiaro riferimento è VII.11, nel quale enumerati i primi tre stati con le rispettive peculiarità, si afferma la supremazia del quarto vediamolo nella traduzione di P. Filippini-Ronconi (1995 [1960]: 610): “... Colui che è dotato di occhi, che in sogno si muove [*svapnacārī*, {allusione al movimento e all’azione del *jīva* in sogno}], colui che è addormentato e colui che è al di là del sonno: fra questi quattro diversi < stati > di costui, il quarto è il massimo. Nei primi tre < quarti > si muove un quarto del *brahman* e nel restante gli altri < tre > quarti. Duplice < appare > l’essenza del Grande Sé [*mahātman*] per il fatto che fruisce del vero e del non vero [*satyānṛta*]. Duplice è invero l’essenza del Grande Sé.” Oltre a questi due ve n’è un terzo (VI.25) che A. M. Esnoul (1959: 213) ricorda come riguardante il quarto stato, oltre il sogno e il sonno senza sogni, una condizione in cui si sperimenta lo *yoga*, ossia l’identità suprema con il *brahman*. Vediamo nella stessa traduzione della Esnoul: “Celui qui, les sens absorbés comme en sommeil profond, d’une pensée tout fait à purifiée, installé au plus profond des sens, contemple celui qu’on nomme OM, le guide à l’aspect lumineux, le sans-sommeil, le sans-vieillesse. Le sans-mort, le sans-douleur, il devient lui aussi, dit-on, celui qu’on nomme OM, le guide à l’aspect lumineux, le sans-sommeil, le sans-vieillesse. Le sans-mort, le sans-douleur.” L’ultimo passo, omissso dalla Esnoul lo proponiamo nella traduzione di P. Filippini-Ronconi (1995 [1960]: 586): “Così dice < la *śruti* >: ‘Per il fatto che egli unifica [*ekadhā yunakti* = congiunge] al *prāṇa* ed allo *Om* tutto < il molteplice >, e < per il fatto che essi > vengono congiunti [*yuñjate*], si denomina questo < atto > congiunzione [*yoga*] suprema.’ L’unità del *prāṇa* e della mente, nonché dei sensi, e la rinuncia a tutte le condizioni < di esistenza >, ecco ciò che si considera come ‘unione’ [*yoga*].” Si veda anche R. Stuhmann (2009: 42, n. 89) riferentesi a MaiU (IV.2) in cui si fa una precisa affermazione di falsità della visione onirica, inserendola in un contesto che tratta la condizione dell’anima individuale legata al mondo: “... *svapna iva mithyādarśanaṃ kadālīgarbha ivāsāram ...*”, “come il sogno una visione falsa, come l’interno del banana privo di consistenza ...” (FORT, 1990: 22-23).

In questo passo troviamo due termini abbastanza utilizzati nei periodi successivi, cioè *svapnānta* e *jāgaritānta*, letteralmente “la fine del sogno” e “la fine della veglia”.²⁰

Ś, invece, glossa i termini intendendo il secondo membro del composto “*anta*”, come significante “nel mezzo”, così ciò che sta nel mezzo, o nel sogno sono gli enti onirici, i quali sono gli oggetti della percezione di quel particolare stato:

“... *svapnāntaṃ svapnamadhyaṃ svapnavijñeyam ity arthas tathā jāgaritāntaṃ jāgaritamadhyaṃ jāgaritavijñeyam ca ...*”

“... Il significato di *svapnānta* è ciò che sta nel mezzo del sogno, ciò che è conoscibile nel sogno, mentre *jāgaritānta* è ciò che sta nel mezzo della veglia, ciò che è conoscibile nella veglia ...”

Questa coordinazione delle due condizioni rivela che il Sé, la cui natura conoscitiva illumina entrambi gli stati ed è differente da ambedue, non è soggetto al piacere e al dolore o a qualsiasi altra coppia di opposti propria delle suddette condizioni (SARASWATI SATCHIDANANDENDRA, 1971: 104-105).²¹

Nella quarta domanda della PrU, Sauryāseṇī Gārgya interroga il saggio Paippalāda su quanti organi in un uomo sono sopraffatti dal sonno (*svapanti*), quali rimangono desti (*jāgrati*), qual è la divinità (*deva*) che percepisce i sogni, a chi compete la beatitudine del sonno profondo e, infine, durante *suṣupti* dove si riassorbono tutti. La domanda riferita al sonno è precisa: “*katara eṣa devaḥ svapnān paśyati*”, “Quale è, tra i due, questa divinità che vede i sogni?”. Ś spiega così la questione dei due: “*karataḥ kāryakaraṇayor eṣa devaḥ svapnān paśyati?*”, “Quale dei due, tra [il gruppo] degli effetti e [il gruppo] degli strumenti [= i sensi], è questa divinità che vede i sogni?” Certo *karaṇa*, il complesso sensoriale, compresa la mente, si riferisce alla prima delle richieste di Sauryāseṇī Gārgya,

²⁰ Olivelle (1998: 393) interpreta come “... both the states of sleep and of being awake; ...”, come anche Pio Filippini-Ronconi (1995 [1960]: 505) e Deussen (1990 [1897], PART 1: 291).

²¹ Queste considerazioni sono, nell’ambito della nostra discussione, il preludio e l’introduzione alla trattazione di BṛU IV.3. Ancora in BṛU II.1.15-19 Gārgya e Ajātaśatru discutono su cosa accade alla coscienza di un uomo dormiente (FORT, 1990: 17-18; ESNOWL, 1959: 211-212).

mentre *kārya*, si riferisce all'aggregato corporeo (*śarīra*) oppure ai soffi vitali (*prāṇa*), come specifica Ānanda Giri (ĀG, XIII sec.): “*kāryaṃ śarīraṃ prāṇo vā karaṇāni mana ādīni*”. Subito dopo queste precisazioni Ś parte a definire il sogno, chiedendosi chi ne sia il responsabile:

“... *svapno nāma jāgraddarśanān nivr̥ttasya jāgradvad antaḥśarīre yad darśanam. tat kiṃ kāryalakṣaṇena devena nirvartyate, kiṃ vā karaṇalakṣaṇena kenacid ...*”

“... Il sogno è quella visione come [quella] della veglia [che si ha] all'interno del corpo di chi si è ritirato dalla visione di veglia. Quella, appunto, è forse prodotta da una divinità la cui caratteristica è l'effetto, oppure forse da una la cui caratteristica è lo strumento? ...”²²

Detto questo cominciano a sorgere dei dubbi. Se tutte le facoltà sensoriali sono ritratte e non funzionano, allora come si acquisisce conoscenza (LAYEK, 1990: 101)? La PrU (IV.5) fornisce una risposta che stabilisce i prodromi della teoria conoscitiva legata alla condizione onirica. Sebbene nella grande maggioranza dei casi i sogni siano meramente una replica *sui generis* e sbiadita della veglia, occasionalmente implicano pure una generazione novella (RANADE, 1986 [1926]: 91; ABEGG, 1959: 10-11):

“... *atraiṣa devaḥ svapne mahimānam anubhavati. yad dṛṣṭaṃ dṛṣṭam anupaśyati. śrutam śrutam evārtham anuśṛṇoti. deśadigantaraīś ca pratyānubhūtaṃ punaḥ punaḥ pratyānubhavati. dṛṣṭaṃ cādṛṣṭam ca śrutam cāśrutam cānubhūtaṃ cānanubhūta ca sac cāsac ca sarvaṃ paśyati sarvaḥ paśyati ...*”

“... Lì, nel sogno questa divinità sperimenta la [sua] grandezza: tutto ciò che ha visto, lo rivede; risente ogni suono che ha udito; ancora egli esperisce nuovamente ciò che ha esperito in altri luoghi e direzioni. [Essendo] il tutto

²² La discussione procede appunto con delle brevi puntualizzazioni su quanto accade alla fine dell'attività propria di veglia e sogno, a chi è dovuta quella felicità che sgorga spontanea e senza ostacoli. In quel momento di serenità privo dei fermenti di *jāgrat* e *svapna*, dove vanno a unificarsi le facoltà sensoriali? In PrU IV.2 Paippalāda risponderà che come i raggi del sole sorgono e si riuniscono al tramonto nella sfera solare, allo stesso modo tutte le facoltà sorgono e tramontano nell'unica divinità superna che è la mente. In questa situazione di sonno sia le facoltà conoscitive (*jñānendriya*) sia quelle d'attività (*karmendriya*) sono assopite. Lì l'uomo non ode, non vede, non fiuta, non gusta, non tocca, non parla, non prende, non prova piacere, non emette seme, non si muove, poiché egli dorme (*svapiti*). Nella cittadella del corpo ora vegliano i fuochi dei cinque *prāṇa* (PrU IV.3).

egli vede: egli vede 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 ...”

Il passo indicherebbe che durante il sogno solo la mente lavora, tramite la quale si ha la conoscenza onirica. Ś si dilunga molto nel commento, sottolineando anche la posizione mediana del sogno, come vedremo nella BrU (ESNOUL, 1959: 210-211), nonché ribadisce l’estraneità del Sé, come conoscitore del campo (*kṣetrajña*, [BG XIII]), a ogni genere di condizione, introducendo così la dottrina dell’auto-luminosità di *ātman* (*svayaṃjyotiṣṭva*). La mente nel sogno mantiene sia la sua caratteristica di acquisizione di dati e riformulazione di essi, sia si trasforma negli oggetti stessi percepiti, per cui conoscitore (*viṣayin*) e cosa conosciuta (*viṣaya*) sono rappresentati da un unico attore:

“... atroparateṣu śrotrādiṣu deharakṣāyai jāgratsu prāṇādivāyuṣu prāk suṣuptipratipatteḥ etasmin antarāla **eṣa devo** ’rkaraśmivat svātmani saṃhr̥tasrotrādikaraṇaḥ svapne **mahimānaṃ** vibhūtiṃ viṣayaviṣayilakṣaṇam anekātmabhāvagamanam **anubhavati** pratipadyate. nanu mahimānubhave karaṇaṃ mano ’nubhavitus tatkathaṃ svātantryeṇānubhavati ity ycyate svatanthro hi kṣetrajñaḥ. naiṣa doṣaḥ, kṣetrajñasya svātantryasya manaupādhikṛtatvān na hi kṣetrajñaḥ paramārthataḥ svataḥ svapiti jāgarti vā. manaupādhikṛtam eva tasya jāgaraṇaṃ svapnaś cety uktaṃ vājasaneyake ‘sadhiḥ svapno bhūtvā dhyāyatīva lelayatīva’ [BrU IV.3.7]²³ ityādi. tasmān manaso vibhūtyanubhave svātantryavacanaṃ nyāyyam eva. manaupādhisahitave svapnakāle kṣetrajñasya svayaṃjyotiṣṭvaṃ bādhyeteti kecit. tan na, śrutyarthāparijñānakṛtā bhrāntis teṣām. yasmāt svayaṃjyotiṣṭvādivyavahāro ’py āmoksāntaḥ sarvo ’vidyāviṣaya eva manaādyupādhijanitaḥ. ‘yatra vā anyad iva syāt tatrānyo’nyat paśyet’ [BrU IV.3.31] ‘mātrāsaṃsargas tv asya bhavati’, ‘yatra tv asya sarvam ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyet’ [BrU II.4.14] ityādiśrutibhyaḥ. ato mandabrahmavidām eveyam āśaṃkā na tu ekātmaavidām ...”

“... In questo intermezzo in cui l’udito e gli altri sensi si sono ritirati e mentre, per la salvaguardia del corpo sono vigili il *prāṇa* e gli altri soffi, prima dell’entrata nel sonno profondo, questa divinità, che ha reintegrato

²³ In verità nella BrU (IV.3.7) il testo si presenta: “*dhyāyatīva lelayatīva sa hi svapno bhūtvā ...*”

in Sé l'udito e le altre facoltà come i raggi nel sole, questi durante il sogno esperisce la sua gloria, [cioè] acquisisce il potere di penetrare molteplici nature, [essendo] caratterizzato dal [suo proprio] divenire sia oggetto sia soggetto [conoscente]. [Obbiezione:] Però la mente, nell'esperienza di quella gloria, è lo strumento di colui che sperimenta, allora come si può dire che esperisce indipendentemente, per il fatto che indipendente è solo il conoscitore del campo (*kṣetrajña*)?²⁴ [Risposta:] Questo non è un errore, infatti l'indipendenza del conoscitore del campo è dovuta alla sovrapposizione avventizia della mente. Per la verità il conoscitore del campo di per sé né dorme e neppure veglia: la sua veglia e il suo sogno sono dovuti alla mente. Questo è riportato nella scrittura dei seguaci [della recensione vedica] *Vājasaneya*, e altri [simili]:²⁵ '[Egli] essendo divenuto insieme all'intelletto [= l'*antaḥkaraṇa in toto*] il sogno [stesso], è come se pensasse, è come se agisse ...' A tal cagione è davvero logicamente sostenibile l'asserzione d'indipendenza della mente nell'esperire la gloria. Alcuni [sostengono che] se [si accettasse] l'accompagnamento del conoscitore del campo alla sovrapposizione avventizia della mente nella condizione onirica, ciò comprometterebbe [la sua] auto-luminosità. Questa [posizione] non [è corretta], perché la confusione di costoro proviene dall'ignoranza relativa al significato scritturale; difatti, ogni uso linguistico ordinario a partire dall'auto-luminosità e altri, fino alla liberazione [stessa], [essendo] generato dalla mente e da altre analoghe sovrapposizioni avventizie, tutto ciò è certamente oggetto dell'ignoranza, come [affermano] questi e altri passaggi della *śruti*: 'Lì ove vi sia come un'altra cosa, ivi qualcuno può vedere qualcos'altro ...', '... ma di questo [Sé] non vi è legame con gli oggetti (*mātra*)',²⁶ '... mentre dove per chi ogni cosa è divenuta il Sé, allora mediante cosa può vedere chi?'.²⁷ Pertanto questo

²⁴ Il capitolo XIII della BG è interamente dedicato all'opposizione e interazione del campo (*kṣetra*) e del conoscitore del campo (*kṣetrajña*). Il *bhagavān* Kṛṣṇa in XIII.1 afferma subito cosa sia il campo, ovvero il corpo e il suo conoscitore: "*idaṃ śarīraṃ kaunteya kṣetram ity abhidhīyate/ etad yo veti taṃ prāhuḥ kṣetrajña iti tadvidah//*" Il verso successivo (XIII.2) afferma chiaramente chi sia il conoscitore del campo, ossia Kṛṣṇa afferma di essere lui all'interno di ogni corpo, il conoscitore di esso, la divinità che sta all'interno di ogni essere. Solo la conoscenza discriminativa del campo e del suo conoscitore è vera conoscenza: "*kṣetrajñaṃ cāpi māṃ viddhi saevakṣetreṣu bhārata/ kṣetrakṣetrajñayor jñānaṃ yat taj jñānaṃ mataṃ mama//*".

²⁵ Si tratta, com'è ovvio, della *sākhā Mādhyandina* o *Vājasaneya* dello *Śukla Yajurveda*.

²⁶ Si veda BG II.14 in cui si usa lo stesso termine "*mātrā*" per indicare gli oggetti sensoriali.

²⁷ La domanda è, ovviamente, retorica e indica quella condizione in cui l'identità del *mumukṣu* è ormai avvenuta sicché egli non vede più dualità, per cui il trittico conoscitore, conoscenza e oggetto conoscibile per lui ha perso ogni valore.

dubbio è formulato da coloro che poco conoscono il *brahman*, non da coloro che ne conoscono l'unità con il Sé ...”²⁸

Ś poi risponde ad altri dubbi secondo i quali le affermazioni sopra riportate renderebbero senza senso l'asserzione della BṛU (IV.3.9) rispetto all'auto-luminosità di *ātman*. L'*ācārya* risponde che la critica è di ben poco conto. Infatti, l'affermazione dell'auto-luminosità del Sé sarebbe ancora più dissennata se esso fosse davvero limitato dentro la regione del cuore, come si dice in BṛU (II.1.17).²⁹ Il *pūrvapakṣin* ribadisce che sebbene quanto affermato da Ś corrisponda a verità, il fatto stesso che nel sogno la mente non ci sia e si provi un certo isolamento, metà del peso (*ardham ... bhārasya*), ossia buona parte dell'ostacolo che impediva la chiara percezione della natura auto-luminosità della mente è ormai rimosso. A questo però Ś ribatte che non è vero che metà dell'ostacolo è stato eliminato, perché anche in quella condizione l'anima individuale mantiene un legame con il canale sottile denominato *purītat*, come afferma la stessa BṛU (II.1.19): “... *purītati śete ...*”, “... giace nel canale *purītat* [= il pericardio] ...” Di fronte a questa insistenza Bhagavatpāda spiega definitivamente il senso dell'auto-luminosità (PrU IV.5):

“... *evaṃ tarhi śṛṇu śrutyarthaṃ hitvā sarvaṃ abhimānaṃ na tv abhimānena varṣāsatēnāpi śrutyartha jñātum śakyate sarvaiḥ paṇḍitamanyaiḥ. yathā - hṛdayākāśe purītati nāḍiṣu ca svapatas tatsaṃbandhābhāvāt tato vivicya darśayitum śakyata ity ātmanaḥ svayaṃjyotiṣṭvaṃ na bādhyate. evaṃ manasy avidyākāmakarmanimittodbhūtavāsanāvati karmanimittā vāsanāvidyayānyad vastvantaram iva paśyataḥ sarvakāryakaraṇebhyo praviviktasya draṣṭur vāsanābhyo dr̥ṣyarūpābhyo 'nyatvena svayaṃjyotiṣṭvaṃ sudarpitenāpi tārkiyeṇa na vārayitum śakyate. tasmāt sādḥuktaṃ manasi pralīneṣu karaṇeṣu apralīne na manasi manomayaḥ svapnān paśyatīti. kathaṃ mahimānam anubhavatīty ucyate, yan mitraṃ putrādi vā pūrvam dr̥ṣṭam tadvāsanāvāsitaḥ putramitrādivāsanāsamudbhūtaṃ putraṃ mitram iva vāvidyayā paśyatīty evaṃ manyate. tathā śrutyarthaṃ tadvāsanayānuśṛṇotīva. deśadigantaraiś ca deśāntarair digantaraiś ca pratyānubhūtaṃ punaḥ punas tat*

²⁸ Nei testi vedāntici si fa riferimento a più riprese di tre tipi di *adhikārin* alla conoscenza: quelli inferiori (*manda/adhaḥ*), quelli mediani (*madhya*) e quelli superiori (*uttama*).

²⁹ Il testo recita: “... *ya eṣo 'ntarhṛdaya ākāśas tasmīn śete ...*”, “... Quello che è lo spazio dentro al cuore, in quello egli giace ...”

pratyanubhavatīvāvidyayā tathā dr̥ṣṭam cāsmiñ janmany adr̥ṣṭam janmantaradr̥ṣṭam ity arthaḥ. atyantādr̥ṣṭe vāsanānupapatteḥ. evaṃ śrutam cāśrutam cānubhūtam cāsmiñ janmani kevalena manasā anananubhūtam ca manasaiva janmāntare 'nubhūtam ity arthaḥ. sac ca paramārthodakādi, asac ca marīcyukakādi. kiṃ bahunoktānuktaṃ sarvaṃ paśyati. sarvaḥ paśyati sarvamanovāsanopādhiḥ sann evaṃ sarvakaraṇātmā manodevaḥ svapnān paśyati //5//”

“... Bene allora, dopo aver abbandonato ogni genere di presunzione, ascolta il significato della *śruti*. Infatti, con la presunzione non è possibile per coloro che si ritengono eruditi comprendere il significato della *śruti* nemmeno in cento anni. Al modo in cui è possibile mostrare, distinguendolo da ciò, che [durante il sogno] il [Sé] dormiente all'interno dello spazio o nei canali sottili [come] il *purītat* non ha alcun legame con essi, e dunque l'auto-luminosità del Sé non si compromette, allo stesso modo, pur essendoci [nel sogno ancora]³⁰ la mente dotata di impressioni sorte a causa dell'ignoranza, dei desideri e delle azioni, anche il logico più arrogante non potrebbe negare l'auto-luminosità [del Sé], assolutamente distinto dal complesso del corpo e dei sensi che,³¹ a causa dell'ignoranza, vede l'impressione che ha causa nell'azione come fosse altro [da Sé], cioè un altro oggetto. Comunque questo osservatore è altro dalle impressioni il cui aspetto è quello del mondo percepibile (*dr̥śya*).³² Per questo è stato ben detto che quando le facoltà sensoriali sono ritratte nella mente, ma la

³⁰ L'accezione concessiva con cui leggiamo il locativo assoluto ci viene dalla puntuale precisazione di Ānanda Giri: “*manasīti, saty apīti śeṣaḥ ...*”

³¹ Si veda il BŚB III.3.54: “... *na cātyantaṃ dehasyopalabdḥāv upayogo 'pi dr̥śyate niśceṣṭe 'py asmin dehe svapne nānāvidhopalabdhidarśanāt. tasmād anavadyaṃ dehavatiriktasyātmano 'stivam.*”, “... nemmeno si vede un'esclusiva utilità del corpo nella percezione, ebbene, nel sogno pure in questo corpo privo di moto si riscontra una cognizione multiforme. Per questo motivo è innegabile l'esistenza del Sé distinto dal corpo ...”

³² In questi passi da una parte è sottolineata la differenza tra il soggetto veggente e il mondo osservato, dall'altra la loro fusione nel mondo del sogno, che però non è colta a causa dell'ignoranza. Si menziona anche il fatto che i logici, fondandosi sulla loro idea di un'autorevolezza estrinseca della conoscenza (*parataḥprāmānya*), considerano la conoscenza non direttamente percepibile ma mediante una cognizione successiva (*anuvyavasāya*). Questo pregiudica, per costoro, anche l'auto-luminosità del Sé, che essi non ritengono esatta, ma anzi vi trovano difetti, perché considerano la luminosità del Sé come dipendente da una seconda cognizione (*parādḥinaprakṣatva*). Ānanda Giri spiega così il passo: “... *tathā pratītiṃ vinā svapne bhogāsiddheḥ svapnabhogapradakarmanimittavaśāj jāgrati gajādinām idaṃtayā 'nubhavena tadvāsanānām api tathaiṅvānubhavārhatvena tadvāsanārūpāvidyāvaśāc ca vāsanāśrayasya manasa idaṃtayaiṅva vastvantaravat pratītir ity arthaḥ. idaṃ ca viśeṣaṇam manaso viśayatvena viśayitvāsaṃbhavād viśayiṅa ātmana eva prakāśarūpatvam iti vaktum. jāgratyādikāryajyotiṣaṃ cakṣurādikāraṇajyotiṣaṃ ca sattvena tatsaṃkīrṇatvenā 'tmanaḥ svayaṃjyotiṣṭvaṃ durbodham svapne tu tadabhāvāt subodham iti vaktum sarvakāryetyādi viśeṣaṇam. svapna ādityādikāryakaraṇajyotiṣaṃ bhāsamānatve 'pi teṣāṃ vāsanāmātratvād dr̥śyatvāc ca viśayaprakāśanāsāmarthyam iti vaktum vāsanābhya ityādi viśeṣaṇam ...*”

mente non è ritirata, [il Sé] sostanziato di mente vede i sogni. [Obbiezione:] In che modo esperisce la gloria? [Risposta:] Si dice: [un individuo] pervaso dalle impressioni latenti di quell'ente un amico, un figlio o altro che è stato visto in precedenza e [in sogno] per ignoranza è come se scorgesse [nuovamente] quel figlio o quell'amico, sorti dalle impressioni latenti del [vero] figlio o del [vero] amico. Così egli ritiene. Allo stesso modo, è come se, sotto l'influenza delle loro impressioni, in seguito udisse il significato già udito; inoltre ciò che è stato esperito in *deśadigantaraiḥ*, cioè in luoghi differenti e in direzioni spaziali differenti, è come se per via dell'ignoranza si percepisse ancora e ancora quello stesso, per cui ciò che è stato visto in questa nascita e quanto non è stato visto, ossia che è stato visto in un'altra nascita. Questo è il senso. Non è possibile avere un'impressione latente di qualcosa che mai si è visto [= né in questa, né in altre nascite]. Così ciò che è stato udito e ciò che non è stato udito, ciò che in questa nascita è stato esperito dalla sola mente e non è stato esperito dalla mente, cioè che è stato esperito proprio dalla mente in un'altra nascita. Tale è il significato. Il reale, cioè la vera acqua o altro e l'irreale, l'acqua di un miraggio o simili; Che cosa ancora? vede ciò che è stato detto e ciò che non è stato detto: *sarvaḥ paśyati* [significa] essendo [divenuto] la sovrapposizione avventizia delle impressioni mentali tutte. Così la divinità della mente la cui natura è di tutti gli organi, vede i sogni (5).”

Di seguito la PrU (IV.6) asserisce che quando la divinità della mente, sopraffatta da un caldo splendore (*tejas*), non percepisce più alcuno stimolo, non prova nessun desiderio, allora più nessun sogno ha luogo:

“... *sa yadā tejasābhibhūto bhavati. atraīṣa devaḥ svapnān na paśyati. atha tadaitasmiñ charīra etat sukhaṃ bhavati ...*”

“... Allora egli è sopraffatto dallo splendore; lì questa divinità non vede sogni, allora in questo corpo vi è tale piacere ...”³³

³³ Ś spiega che quando la divinità della mente è saturata dal caldo splendore solare, assimilato al fluido vitale che scorre nei canali sottili, mentre gli accessi delle impressioni latenti sono bloccati, allora la mente, insieme alle facoltà di percezione si raccolgono nel cuore. Lì, la mente non percepisce più i sogni, in quanto l'accesso delle visioni è ostruito dallo splendore e in questo stato emerge la pura consapevolezza che, pervadendo l'intero corpo, determina una permanenza nella sua natura beata: “... *nanv evaṃ sati 'atrāyaṃ puruṣaḥ svayaṃjyotiḥ' iti viśeṣaṇam anarthakaṃ bhavati. atrocyaṭe, atyaḷpam idam ucyaṭe 'ya eṣo 'ntarḥṛdaya ākāśas tasmīñ śete' ity antarḥṛdayaparicchede sutarāṃ svayaṃjyotiṣṭvaṃ bādhyata. satyaṃ evaṃ ayaṃ doṣo yady api*

L'*Aitareya Upaniṣad* (AiU, I.3.12)³⁴ puntualizza un particolare a proposito delle tre dimore del Sé, di grande presa per tutta l'interpretazione del reale nell'Advaita successivo (ABEGG, 1959: 10; LAYEK, 1990: 100):

“... *sa etam eva sīmānaṃ vidāryaitayā dvārā prāpadyata. saiṣa vidṛtir*³⁵ *nāma dvās tad etan nāndanam. tasya traya āvasathās trayah svapnā ayam āvasatho 'yam āvasatho 'yam āvasatha iti.*”

“... Questi avendo invero perforato quel confine giunse attraverso quella porta. Quella porta porta il nome ‘fessura’ e quella è la beatitudine; di quella sono le tre dimore, i tre sonni: questa è [una] dimora, questa è [un'altra] dimora e questa è [una terza] dimora.”³⁶

Vediamo, com'è nostra abitudine in questa sede, quale sia l'opinione di Ś rispetto a quest'assimilazione e come egli la legga e interpreti. L'antefatto è di certo AiU I.3.11, laddove il Signore non si

syātsvapne kevalatayā svayamjyotiṣṭvenārdham tāvad apanītam bhārasyeti cet. na, tatrāpi 'purītati śete' iti śruteḥ purītannādisambandhād atrāpi puruṣasya svayamjyotiṣṭvenārdhabhārāpanayābhiprāyo mṛṣaiva. kathaṃ tarhi 'atrāyaṃ puruṣaḥ svayamjyotiḥ' iti. anyasākhātvād anapekṣā sā śrutir iti cet. na, arthaikatvasyeṣṭatvād eko hy ātmā sarvavedāntānām artho vijijñāpayiṣito bubhutsitaś ca tasmād yuktā svapna ātmanaḥ svayamjyotiṣṭvopapattir vaktum. śruter yathārthyatattvaprakāśakatvāt ...”

³⁴ Un'altra U del *Ṛgveda* (RV), la *Kauṣītaki Upaniṣad* (KauU) IV.2 fa un breve accenno al sogno, molto simile a BrU II.1.1-19. Il passo riguarda una menzione fatta da Gārgya Bālāki sulla natura di vari *puruṣa*, che egli identifica sia con l'*ātman*, sia col *brahman*. Otto di essi appartengono alla sfera cosmica, otto rappresentano diverse concezioni sul Sé. Il re Ajāsatru rifugge da queste teorie, in quanto solo parti di verità, o addirittura errori. In questo panorama si situa la nostra *kaṇḍikā* di cui citiamo una famosa e recente traduzione (BODEWITZ, 2002: 57-61): “In the sun the lofty [*br̥hat*] one, in the moon food, in the lightning splendour, in thunder noise, in wind Indra Vaikuṅṭha, in space the full, in fire the conquering one in the waters truth. So far concerning the cosmic entities. And now the microcosmic aspect. In the mirror the image (soul), in the shadow the double ('Doppelgänger'), in the echo the external soul, in the sound (following a walking man) death, in a dream (*svapna*) Yama (the god of death), in the body Prajāpati, in the right eye the (*puruṣa*) of speech, in the left eye the (*puruṣa*) of truth.” In una nota Bodewitz (IBID.: 61, n. 209) aggiunge che sebbene *svapna* significhi anche sonno, come da altri tradotto, non va dimenticato che nei tempi vedici spesso le visioni oniriche erano associate alla morte o annunciavano essa, oppure correlate all'anima dei parenti deceduti. Si veda anche il passaggio III.3 della medesima U, che riguarda l'importanza del *prāṇa* identificato con il Sé e la condizione del Sé nel sonno profondo, ove non vede alcun sogno, in cui tutte le facoltà, insieme ai loro oggetti corrispondenti si riuniscono e rientrano in quello: la voce con tutti i nomi, la vista con le forme, l'udito con i suoni, la mente con i pensieri. Quando poi l'uomo si risveglia allora, come le scintille di un fuoco sprizzano in tutte le direzioni, così le varie facoltà riprendono posto nelle loro sedi rispettive (ESNOUL, 1959: 211).

³⁵ Molti leggono il termine anche come *vidṛti*, col medesimo significato.

³⁶ Per leggere correttamente questo passo per noi è valida l'interpretazione di Olivelle (1998: 321), altrimenti l'affermazione precedente di triplicità del sonno perderebbe valore.

capacità di come il complesso psico-fisico possa sostenersi senza di lui, cosicché considera quale sia l'orifizio più opportuno per penetrare quel corpo. Ivi, s'inserisce la nostra sezione (*kaṇḍikā*), in cui *īśvara*, come appunto dice Ś, fendendo la sommità del capo accede nel corpo. Il *bhāṣyakāra* chiarisce pure il perché questa fenditura è detta "beatitudine" (*nāndana*) e non quelle in cui dimorano i sensi (*golaka*). Queste non sono perfette, in quanto costituiscono i percorsi di entità sottoposte all'*ātman*, come i soffi o le percezioni, mentre il foro occipitale è varco proprio del solo *parameśvara*, pertanto è fonte di gioia eccelsa. Continua Ś:

"... *tasyaivaṃ sṛṣṭvā praviṣṭasya jīvenātmanā rājña iva puram traya āvasathāḥ. jāgaritakāla indriyasthānaṃ dakṣiṇaṃ cakṣuḥ, svapnakāle 'ntarmanaḥ, susuptikāle hrdayākāśa ity etat. vakṣyamānā vā traya āvasathāḥ, pitṛśarīraṃ mātrgarbhāśayaḥ svaṃ ca śarīraṃ iti. traya svapnā jāgratsvapnasuṣuptyākhyāḥ. nanu jāgaritaṃ prabodharūpatvān na svapnaḥ. naivam, svapna eva. katham? paramārthasvātmprabodhābhāvāt svapnavad asadvastudarśanāc ca ayam evāvasathaś cakṣur dakṣiṇaṃ prathamāḥ, mano 'ntaraṃ dvitīyaḥ, hrdayākāśas tṛtīyaḥ. ayam āvasatha ity uktānukīrtanam eva. teṣu hy ayam āvasatheṣu paryāyeṇātmabhāvena vartamāno 'vidyayā dīrghakālaṃ gāḍhaprasuptaḥ svābhāvikyā na prabudhyate 'nekaśatasahasrānarthasaṃnipātaja-duḥkhamudgarābhighātānubhavair api."*

"... 'Di quello' [= del Signore] che dopo aver creato così [= l'aggregato corporeo] che [lo] ha penetrato in quanto anima individuale,³⁷ come un re [che è entrato] nella [propria] città, [ove] vi sono tre dimore. Nel momento della veglia l'occhio destro è la sede delle facoltà, durante il momento del sogno è all'interno della mente,³⁸ nel tempo del sonno profondo lo spazio

³⁷ Questo passo ricorda da vicino ChU VI.3.2: "... *anena jīvenā 'tmanā 'nupraviśya nāmarūpe vyākaraṇāni.*"

³⁸ Ānanda Giri e la *Dīpikā* di Vidyāraṇya ci forniscono qualche informazione in più. In *primis* dice ĀG che il seggio della mente è la zona della gola: "*manaso 'dhikaraṇaṃ kaṇṭhasthānaṃ ity arthaḥ ...*" A questo la *Dīpikā* aggiunge un passaggio dalla *Brahma Upaniṣad* (BrU, UpS: 168-169) e dalla *Kaivalya Upaniṣad* (KU, 12b-14b; UpS: 142-144). Il testo di Vidyāraṇya, dopo aver citato i due passaggi upaniṣadici, afferma: "*nanu jāgaraṇasusuptayoḥ svapnād anyatve trayaḥ svapnā ity ayuktam iti cet. na. svapnalakṣaṇopetavāt. vidyamānavastutattvaṃ tirodhāya samutpanno 'nyathā pratibhāsaḥ svapna iti tallakṣaṇam. jāgaraṇasusuptayor api vidyamānasya brahmatattvasya tirodhānenānyathābhūtasya jīvatattvasya cāvabhāsa ity asti tallakṣaṇam. tasmāl lokasiddhasya svapnasyaikatve 'pi lakṣaṇasiddhāḥ svapnās trayaḥ ...*", "... [Obbiezione:] Però, per il fatto che la veglia e il sonno profondo sono altro dal sonno 'le tre condizioni di sonno' [quest'affermazione] non è congrua. [Risposta:] Non è così, poiché [entrambe] sono dotate delle caratteristiche del

[all'interno] del cuore: questo è quanto. Oppure, stanno per essere enunciate le tre dimore: il corpo paterno, il grembo della madre e il proprio corpo.³⁹ I tre stati di sogno sono chiamati: la veglia, il sogno e il sonno profondo.⁴⁰ [Obbiezione:] Però la condizione di veglia non è di certo un sogno, poiché ha la natura di consapevolezza. [Risposta:] Non è così, è invero un sogno.⁴¹ [Domanda:] In che modo? [Risposta:] Anche [la veglia] è come un sogno perché non vi è consapevolezza del proprio Sé come realtà suprema e perché vi è la visione di enti non reali. [Tra queste] questa dimora, l'occhio destro è la prima, l'interno della mente è la seconda e la

sogno. Ecco la sua definizione: il sogno è l'apparizione di un altro tipo sorta dopo che l'effettiva realtà di un ente è stata oscurata. Anche nella veglia e nel sonno profondo vi è l'apparizione del principio dell'anima individuale che è divenuto di altro tipo per l'oscuramento della effettiva realtà del *brahman*; per cui si applica la sua [= del sogno] definizione. Pertanto, pur essendo uno solo il sogno che è ben noto alle persone, le tre condizioni di sogno sono stabilite [tali] per definizione ...”

³⁹ Ancora la *Dīpikā* di Vidyāraṇya spiega queste tre dimore. Secondo lui esistono due generi di divenire, uno legato al vivere comune della quotidianità (*dainamḍinavyavahāra*) e uno legato a un'altra nascita (*janmāntarasvīkāra*), che sarebbe quello delle tre condizioni accennate nel commento di Ś e di cui AiU II si occupa: “... traya āvasathā ity anena piṭṣarīramātrīsarīrasvasarīrarūpāṇi trīṇi sthānāni ca vivakṣyante. tathā coparitanādhyaye prapañcayisyate. saṃsāro dvidvidhaḥ - dainamḍinavyavahāro janmāntarasvīkāras ceti. tatra dainamḍinavyavahārasya netrādīni sthānāni janmāntaravyavahārasya tu piṭṣarīrādīsthānāni vivekaḥ ...”

⁴⁰ Nella nota 38 si sono ricordate due *Upaniṣad* citate dalla *Dīpikā*. In primo luogo Vidyāraṇya introduce il passo della KU (12b-14b) dicendo che in essa le tre condizioni di peregrinazione dell'anima individuale sono trattate come i divertimenti compiuti in tre diversi palazzi da un sovrano: “*jāgaritādīnām mahārājasya prāsādatrayakriḍāvaj jīvakriḍārūpatvaṃ kaivalyopanīṣady āmnāyate ...*” Quindi il testo della KU recita così: “... *stryannapānādivicitrabhogaiḥ sa eva jāgratparitṛptim eti// 12b // svapne sa jīvaḥ sukhaduḥkhabhoktā svamāyayā kalpitaviśvaloke/suṣuptikāle sakale vilīne tamobhibhūtaḥ sukharūpam eti// 13 // punas ca janmāntarakarmayogāt sa eva jīvaḥ svapiti prabuddhaḥ/ puratraye kriḍati yaś ca jīvas tatas tu jātaṃ sakalam vicitram/ 14b /*”, “... Egli di certo giunge all'appagamento nella veglia grazie a godimenti molteplici quali le donne, il cibo, le bevande e altri simili (12b). Quella stessa anima individuale nel sogno, in un mondo tutto immaginato dal suo stesso potere creativo, è fruitore di piaceri e dolori; nel tempo del sonno profondo, quando ogni cosa si è ritirata, egli, sopraffatto dall'oscurità, attinge un aspetto di felicità (13). Ancora poi, per l'unione con [i frutti delle] azioni di altre nascite, quello stesso Sé individuale dorme e poi si risveglia; quel *jīva* gioca nelle tre città, da lui è nata tutta la molteplicità ...” Abbiamo poi la seconda *Upaniṣad* citata dalla *Dīpikā*, la BrU, di cui proponiamo brevemente, oltre a quello citato da Vidyāraṇya, anche altri passaggi interessanti che ricorderanno l'introduzione del nostro secondo capitolo: “*athāsya puruṣasya catvāri sthānāni bhavanti. nābhir hṛdayaṃ kaṇṭhaṃ mūrdheti. tatra catuṣpādaṃ brahma vibhāti. jāgaritaṃ svapnaṃ suṣuptaṃ turīyaṃ iti. jāgarite brahmā svapne viṣṇuḥ suṣuptau rudras turīyaṃ paramākṣaram ... ūrṇanābhir yathā tantūn srjate saṃharaty api. jāgratsvapne tathā jīvo gacchaty āgacchate punaḥ ... netrastaṃ jāgrataṃ vidyāt kaṇṭhe svapnaṃ vinirdīset/ suṣuptaṃ hṛdayasthaṃ tu turīyaṃ mūrdhni saṃsthitam// ...*”, “Ora, di questo essere vi sono quattro sedi: l'ombelico, il cuore, la gola e il foro occipitale. Ivi, rifugge il *brahman* dai quattro piedi: la veglia, il sogno, il sonno profondo e il quarto. Nella veglia vi è Brahmā, nel sogno Viṣṇu, nel sonno profondo Rudra e il quarto è il supremo incorruttibile [stesso] ... Come un ragno emette e ritrae le ragnatele, allo stesso modo l'anima individuale va e torna continuamente nella veglia e nel sogno ... Si conosca la veglia come stante nell'occhio, il sogno si indichi nella gola, il sonno profondo è sito nel cuore, mentre il quarto è situato nel foro occipitale ...”

⁴¹ Ānanda Giri specifica che non si tratta di un'identificazione, che produrrebbe uno sconfinamento nel punto di vista Vijñānavādin, ma di un'assimilazione, un'analogia: “*svapnatulyā ity arthaḥ. jāgrad ity upalakṣaṇaṃ piṭrādīsarīratrayaṃ cety api draṣṭavyam ...*”

terza è lo spazio all'interno del cuore. 'ayam āvasathah' [questo passaggio] [ripetuto tre volte] è solo per ribadire (*anukīrtana*) quanto già detto.⁴² Egli [= l'anima individuale] presente alternatamente (*parāyāṇa*) in quelle dimore come fosse lui stesso (*ātmabhāvena*), per lungo tempo profondamente assopito a causa di un'innata ignoranza, non si risveglia nemmeno per le esperienze delle ferite provocate dalla mazza del dolore sorto dall'accadimento di molteplici centinaia di migliaia di sciagure."

In questo caso l'uso della parola *svapna* è alquanto peculiare, per non dire unico. Esso definisce tutti e tre gli stati di coscienza. La questione non può che essere apposta a rimarcare che di fronte al risveglio alla totalità, le tre condizioni transitorie condividono lo stesso *status* ontologico, cioè sono tutte ugualmente avvolte dalla tenebra dell'ignoranza, qui illustrata con la metafora del sonno (KEITH, 1970 [1925]: 568).⁴³

Questa illustrazione metaforica è, a nostro parere, centrale per comprendere non solo la dottrina upaniṣadica del sogno, ma fondamentale per focalizzare l'ottica con cui nell'Advaita Vedānta si esamina *svapna*. Senza dubbio in questo caso abbiamo uno degli atteggiamenti metafisici più importanti dell'Advaita di fronte al sogno, molto più determinante di altri dedicati alla definizione del sogno o alla trattazione quasi "psicologica" delle cognizioni oniriche: ogni condizione ordinaria e relativa è assolutamente nulla, fasulla di fronte all'assoluta verità del Supremo, proprio come un sogno che, per quanto piacevole, rimane del tutto apparente e illusorio di fronte alla realtà fenomenica.⁴⁴

Tutti i passaggi fin qui riportati "danno il la" agli Advaitin, che per rimarcare che solo il *brahman* è reale, si servono della ben nota metafora dell'irrealtà onirica al fine di provare che pure la realtà empirica di veglia,

⁴² ĀG spiega l'uso della parola *āvasatha*, più arcaica ma corrispondente ad *avasthā*, che significa letteralmente "abitazione", anche se usata qui nel senso di dimora o condizione sensoriale, ovvero si deve intendere nel significato previsto dal commento mediante la funzione secondaria, che scarta il significato primario e letterale per accettare quello direttamente connesso a esso: " *nanv āvasathaśabdasya gr̥haviśeṣavācīna katham aksyādiṣu prayoga ity āśamkhyā* " *vasathasthasyevaīṣu sthitasya dr̥ghanidrādarśanāt teṣu sukhaṃ suptasyeva śīghraprabodhādarśanād gaṇyā vṛttyā 'vasathatvam āha - teṣu hy ayam iti ...*"

⁴³ La stessa identificazione appartiene anche all'*Aitareya Āraṇyaka* (AiĀ II.4.3). Per una breve disamina sul passaggio si veda Keith (1995 [1909]: 230, n. 10).

⁴⁴ Non ci riferiamo qui alle poche pagine dedicate da W. Doniger alle U (2005 [1984]: 36-38, 40) poiché sono pressoché riportate le considerazioni e i riferimenti di A. M. Esnoul (1959: 210-214) e Alex Wayman (1967: 10).

alla stregua di *svapna* è falsa. In effetti, lo sviluppo onirico si annulla una volta che il sognatore si desta. Secondo la YśU (IV.9-12) la vera conoscenza è quella condizione che rimane inalterata in ogni circostanza, per la quale non sorge mai una conoscenza negatrice (*bādhakajñāna*). Al contrario, una qualsiasi cognizione o percezione seguita da una conoscenza contraddittoria risulta essere falsa, proprio come accade per la conoscenza onirica (LAYEK, 1990: 99, 105):

“*yad ajñānād bhaved dvaitam itarat tat prapaśyati/
 ātmatvena tadā sarvaṃ netarat tatra cāṅv api// 9 //
 anubhūto 'py ayaṃ loko vyavahāraḥ samo 'pi san/
 asadrūpo yathā svapna uttarakṣaṇabādhitaḥ// 10 //
 svapne jāgaritaṃ nāsti jāgare svapnatā nahi/
 dvayam eva laye nāsti layo 'pi hy anayor na ca// 11 //
 trayam eva bhaven mithyā guṇatrayavinirmitam/
 asya draṣṭā guṇātīto nityo hy eṣa cidātmakaḥ// 12 //”*

“Quando dall’ignoranza scaturisce la dualità allora si scorge l’altro, [mentre] quando [si scorge] ogni cosa come il Sé, in quella condizione non vi è altro e nemmeno in seguito (9). Questo mondo, pur essendo percepito, pur essendo capace di attività empirica, è irreali come il sogno, contraddetto l’istante successivo (10). Nella condizione di sogno non c’è veglia, mentre nella condizione di veglia non c’è condizione di sogno. Entrambe non ci sono nella [loro] dissoluzione e neppure di loro c’è la loro dissoluzione (11). Le tre, sorte dalla triplice qualità della sostanza prima, sono di certo illusione, mentre l’osservatore di ciò è oltre i *guṇa*, eterno infatti, esso è sostanziato di conoscenza (12).”⁴⁵

⁴⁵ La YśU (IV.13-24) conclude nel modo seguente il capitolo: “*yadvan mṛdi ghaṭabhrāntiḥ śuktau hi rajatasthitiḥ/ tadvad brahmaṇi jīvatvaṃ vīkṣamāṇe vinaśyati// 13 // yathā mṛdi ghaṭo nāma kanake kuṇḍalābhīdhā/ śuktau hi rajatakhyātir jīvaśabdas tathā pare// 14 // yathaiva vyomni nīlatvaṃ yathā nīraṃ maruṣṭhale/ puruṣatvaṃ yathā sthāṇau tadvad viśvaṃ cidātmani// 15 // yathaiva sūnyo vetālo gandharvāṇāṃ puram yathā/ yathākāśe dvicandratvaṃ tadvat satye jagatsthitiḥ// 16 // yathā taraṅgakallolair jalam eva sphuraty alam/ ghaṭanāmnā yathā pṛthvī paṭanāmnā hi tantavaḥ// 17 // jagannāmnā cid ābhāti sarvaṃ brahmaiva kevalam/ yathā vāndhyāsuto nāsti yathā nāsti jagatsthitiḥ// 18 // yathā nāsti nabhovrkṣas tathā nāsti jagatsthitiḥ/ grhyamāṇe ghaṭe yadvan mṛttikā bhāti vai balāt// 19 // vīkṣamāṇe prapañce tu brahmaivābhāti bhāsuram/ sadaivātmā viśuddho 'sti hy aśuddho bhāti vai sadā// 20 // yathaiva dvividhā rajjur jñānino 'jñānino 'nīśam/ yathaiva mṛnmayāḥ kumbhas tadvad deho 'pi cinmayāḥ// 21 // ātmānātmaviveko 'yaṃ mudhaiva kriyate budhaiḥ/ sarpatvena yathā rajjū rajatvena śuktikā// 22 // vinirñīta vimūdhena dehatvena tathā 'tmatā/ ghaṭatvena yathā pṛthvī jalatvena marīcikā// 23 // grhatvena hi kāṣṭhāni khaḍgatvenaiva lohatā/ tadvad ātmani dehatvaṃ paśyaty ajñānayogataḥ // 24 // iti //”*, “Come quando nell’argilla si ha l’illusione del vaso e nella madreperla l’esserci dell’argento, così quando si realizza il *brahman* l’essere anima individuale

Ora,⁴⁶ prima di giungere a esaminare *svapna* nelle due U che più si dilungano e lo utilizzano come metafora, cioè BṛU e MāU, vediamo un'altra grande U, questa volta della tradizione del *Sāmaveda*, la *Chāndogya Upaniṣad*.

Apriamo la disamina con un passaggio che anche abbiamo già visto nel primo capitolo (p. 14) e che vedremo ancora nel commento di Ś al BS (III.2.2). La prima *kaṇḍikā*, inserita in un contesto di glorificazione del *prāṇa* come il più antico (*jyeṣṭha*) e il migliore (*śreṣṭha*) tra tutte le facoltà dell'aggregato psico-fisico (ChU V.1), è l'ultima di una sezione che fa riferimento a un rito. In ChU V.2 il narratore del racconto, Satyakāma Jābāla, di fronte a Gośruti Vaiyāghrapadya aggiunge le direttive per conseguire un'iniziazione sacrificale (*dīkṣā*) al fine di conseguire un grande fine (*mahaj jigamiṣed*): nel giorno di luna nuova o una notte di luna piena si dovrebbe preparare del latte cagliato mescolandolo a miele e ai succhi di varie erbe, oblandolo poi con del burro chiarificato a beneficio del migliore e più antico: “*jyeṣṭhāya śreṣṭhāya svāhā*”. Dopo varie altre offerte al fuoco, il sacrificante si ritrae leggermente e, dopo un saluto offerto allo stesso *prāṇa*, augurandosi di poter partecipare delle stesse sue eccellenze deve bere il resto della pozione. Ne beve un sorso ogni qual volta recita un quarto (*pada*) di una strofa (*rc*) vedica. La *kaṇḍikā* V.2.7/8 termina con delle

scompare (13). Al modo in cui l'argilla prende il nome di vaso, l'oro l'appellativo di orecchino, la madreperla si conosce come argento, così il supremo la parola anima individuale (14). Come nel cielo l'essere azzurro e come nel deserto l'acqua o nel tronco l'essere uomo, allo stesso modo nel Sé che è conoscenza [appare] l'universo (15). Proprio come il vuoto, un fantasma, la città dei Gandharva, come in cielo l'apparizione di due lune, alla stessa maniera sulla verità [appare] il perdurare del mondo (16). Come dalle onde e increspature si ha conoscenza della sola acqua, come col nome di vaso la terra o col nome di veste i fili (17), col nome di universo appare la conoscenza suprema, tutto è in verità il solo *brahman*, come non esiste il figlio di una madre sterile, così non vi è la presenza del mondo (18), come non c'è un albero in cielo, allo stesso modo non c'è il perdurare del mondo, come quando si percepisce il vaso, per forza appare l'argilla (19); ancora quando si esperisce il mondo appare il *brahman* splendente. Il Sé sempre è purissimo, eppure sembra costantemente impuro (20). Come incessantemente la corda appare duplice, per il conoscitore e l'ignorante [di essa], come il vaso è fatto di argilla, così il corpo è fatto di coscienza (21). Dai saggi invano è fatta questa distinzione tra Sé e non-sé: al modo in cui il serpente [è determinato] come corda o la madreperla come argento (22) analogamente dallo stolto l'essere Sé è concepito come il corpo, o ancora la terra come vaso oppure il miraggio come acqua (23), delle assi come una casa o l'essere ferro come una spada così, per il contatto con l'ignoranza, egli vede il corpo nel Sé (24).”

⁴⁶ A. O. Fort offre un'importante strumento per lo studio delle *avasthā* nelle U cosiddette minori, nella terza appendice del suo famoso volume “*The Self and Its States*”, laddove egli lista dei riferimenti al *turīya* in 23 testi upaniṣadici (1990: 133-136). Per altri riferimenti più specifici a *svapna* nelle U minori si veda R. N. Tripāthī (1987: 166-167).

altre indicazioni per il sacrificante che sedutosi su una pelle o sul terreno sacrificale stesso a ovest del fuoco dovrebbe frenare la parola e “*sa yadi striyaṃ paśyēt samṛddhaṃ karmeti vidyāt ...*”, “... se egli vedesse una donna, sappia che il rito è riuscito ...” Ś aggiunge che la visione deve essere nei sogni “*svapneṣu*”, così da legittimare l’ultima *kaṇḍikā*, secondo la quale, come scrive Ś, la visione di una donna o simili in sogno è propizia (*stryādiprasāstasvapnadarśana*) (STUHRMANN, 2009: 27; ABEGG, 1959: 12):

“... *tad eṣa śloko – yadā karmasu kāmyeṣu striyaṃ svapneṣu paśyati. samṛddhiṃ tatra jānīyāt tasmīn svapnanidarśane tasmīn svapnanidarśane.*”⁴⁷

“... Perciò c’è questo verso: ‘Quando qualcuno vede nei sogni una donna, durante i riti per ottenere [la soddisfazione di] un desiderio, allora riconosca in ciò il successo, in quella visione di sogno, in quella visione di sogno ...’”⁴⁸

In un’altra situazione (FORT, 1990: 20-22),⁴⁹ quella dell’insegnamento di Prajāpati a Indra e Virocana (ChU VIII.7-12). Entrambi, sia il campione degli dei Indra, sia quello degli asura Virocana, sono desiderosi di

⁴⁷ Vi è un passaggio parallelo in BṛU VI.3.

⁴⁸ Si vedano anche alcune frasi centrali del commento di Ś *ad* ChU VI.8.2 ove si ribadisce la centralità del *prāṇa* per l’attività e il funzionamento dei sensi e del corpo, in veglia come anche nel sogno. Oltre a ciò, si ricordi ChU VIII.3.4 in cui si fa riferimento alla beatitudine (*saṃprasāda*) propria del sonno profondo.

⁴⁹ Sempre ChU VIII.4.1 fa un’interessante affermazione rispetto al Sé come *setu*, sia un ponte, collegamento tra due diverse sponde, sia una diga, una barriera che permette che mai vi siano confusioni tra i differenti domini: “*atha ya ātmā sa setur vidhṛtir eṣāṃ lokānām asaṃbhedāya naitaṃ setum ahorātre tarato na jarā na mṛtyur na śoko na sukṛtaṃ na duṣkṛtaṃ sarve pāpmāno ’to nivartante ’patahāpāpmā hy eṣa brahmalokaḥ// 1 //*”, “Ora quel Sé quello è un ponte, una barriera affinché non vi sia una reciproca collisione tra questi mondi. Il giorno e la notte non attraversano questo ponte, neppure la vecchiaia, né la morte, né la pena, neanche buone e cattive azioni; da qui tutte le colpe tornano indietro: questo mondo di *brahman*, infatti, è libero da colpa.” Ś sostiene che in questo passaggio si riprende il discorso precedente su *saṃprasāda*, specificandone la natura e le caratteristiche, al fine di connetterlo con il *brahmacarya*: “... *uktalakṣaṇo yaḥ saṃprasādas tasya vakṣyamāṇair uktaḥ ca guṇaiḥ punaḥ stūyate brahmacaryasādhanasambandhārtham ...*” Ancora poi in ChU VIII.6.1-3 si parla dei canali sottili (*nāḍī*) di color zafferano, bianco, blu, giallo e rosso che escono dal cuore, corrispondenti al sole, anch’esso degli stessi colori. Come una via principale (*mahāpatha*) collega due villaggi, allo stesso modo i raggi del sole collegano il mondo di lassù con il mondo di qui. In questo modo i raggi solari penetrano nei canali sottili. Quando si è completamente addormentati, in piena calma, in un sonno che non conosce sogni significa che si è scivolati via attraverso questi canali sottili: in quel momento non si è toccati da alcuna colpa, infatti, si è allora provvisti di *tejas*: “*tad yatraitat suptaḥ samastah saṃprasannaḥ svapnaṃ na vijānāty āsu tadā nāḍīsu srpto bhavati taṃ na kaścana pāpmā sprṣati tejasā hi tadā saṃpanno bhavati// 3 //*” (ESNOUL, 1959: 212-213). Ś spende due parole per indicare cosa sia il sogno: “... *ata eva svapnaṃ viṣayākārābhāsaṃ mānasaṃ svapnapratyayaṃ na vijānāti nānubhacatīty arthaḥ ...*”, “... Perciò non conosce, non esperisce il sogno, cioè la cognizione onirica che è un’apparizione in forma dell’oggetto [tutta] mentale. Questo è il significato ...”

comprendere da Prajāpati la vera natura del Sé. Per istruirli Prajāpati richiede che si fermino nel suo eremo per trentadue anni, mantenendo la castità e servendolo. Trascorsi gli anni, il maestro dona l'insegnamento: l'*ātman* è quell'essere che si vede nell'occhio (ChU VIII.7.4): "... *ya eṣo 'kṣiṇi puruṣo dṛśyata eṣa ātmeti ...*" (CONIO, 1979: 288). A entrambi è fatto guardare entro un catino pieno d'acqua la loro immagine, prima coperti delle vesti da discente, poi gli vengono fatte indossare belle vesti e ornamenti ed essi di nuovo si vedono riflessi, gli stessi di prima ma ben vestiti. Prajāpati allora formula l'insegnamento: quello che essi vedono, il corpo quello è l'immortalità, l'assenza di paura, il *brahman*. Avuto l'insegnamento essi entrambi si congedano dal *guru*, che li guarda allontanarsi, rimpiangendo la loro insufficiente comprensione. Trai i due però Virocana è soddisfatto dell'insegnamento, che trasmette anche agli altri *asura* (ChU VIII.8.1-5). Indra però, prima di ritornare dagli dei, riflette: "Come può essere il corpo il Sé? Se esso fosse mutilato, distrutto allora anche il Sé dovrebbe patire la stessa sorte? In questo non c'è consolazione." Cosicché Indra torna dal maestro lamentando un'insoddisfazione per l'insegnamento. Il maestro ammette che l'insegnamento su *ātman* non era tutto lì, ma chiede a Indra di fermarsi altri trentadue anni (ChU VIII.9.1-3).

In seguito Prajāpati conferisce il nuovo ammaestramento (ChU VIII.10.1) (ABEGG, 1959: 7):

"... *ya eṣa svapne mahīyamānaś caraty eṣa ātmeti hovācaitad amṛtam abhayam etad brahmeti ...*"

".... Colui che glorificato si muove nel sogno, questi è il Sé: questo è immortalità, è assenza di paura, questo è *brahman* ..."

Ś aggiunge solo poche note:

"... *yaḥ svapne mahīyamānaḥ stryādibhiḥ pūjyamānaś caraty anekavidhān svapnabhogān anubhavatīty arthaḥ ...*"

"... Colui che in sogno glorificato, servito da donne e altri si muove, cioè esperisce godimenti onirici di molte specie. Tale è il senso ..."

Ma il racconto non finisce qui perché, sebbene Indra in un primo tempo se ne va soddisfatto, meditabondo continua a riflettere sull'*upadeśa*, ma non vi trova ancora una volta consolazione. Torna dal maestro e nuovamente si ripete l'*īter*: Il maestro annuisce, fa fermare il discepolo trentadue anni al termine dei quali insegna (ChU VIII.10.2-4). Ora, secondo un percorso intuibile, l'attenzione di Prajāpati va più a fondo (ChU VIII.11.1) (CONIO, 1979: 288-289):

“... *tad yatraitat suptaḥ samastaḥ saṃprasannaḥ svapnaṃ na vijānāty eṣa ātmeti hovācāitad amṛtam abhayam etad brahmeti ...*”

“... Quando allora è interamente addormentato, completamente sereno e non conosce alcun sogno, questi è il Sé: questo è immortalità, è assenza di paura, questo è *brahman* ...”

Abbiamo visto come Prajāpati sia partito con l'identificazione del Sé prima con il corpo stesso, cioè con il dominio di veglia, poi con la libertà del mondo onirico e infine con la beata serenità del sonno profondo, spingendosi sempre più in profondità con i suoi insegnamenti, previo esame delle effettive qualifiche del discepolo. Ma ancora Indra non è appagato, perché l'*ātman*, come descritto dal maestro non conosce sé stesso, non conosce nulla, per cui non vi è benessere in ciò. Di nuovo il sovrano delle divinità torna dal capostipite di tutte le creature insoddisfatto, per essere istruito una volta per tutte. Prajāpati ancora dà ragione a Indra e gli chiede di fermarsi cinque anni questa volta (ChU VIII.11.2-3). Infine, dopo cento-undici anni di *brahmacarya* Prajāpati conferisce l'insegnamento finale, che qui proponiamo nella bella traduzione di P. Olivelle (ChU VIII.12.1-5, 1998: 285-286):

“This body, Maghavan, is mortal; it is in the grip of death. So it is the abode of this immortal and nonbodily self. One who has a body is in the grip of joy and sorrow, and there is no freedom from joy and sorrow for one who has a body. Joy and sorrow, however, do not affect one who has no body (1). The wind is without a body, and so are the rain-cloud, lightning, and

thunder. These are without bodies. Now, as these, after they rise up from space up above and reach the highest light, emerge in their own true appearance, (2) in the very same way, this deeply serene one, after he rises up from this body and reaches the highest light, emerges in his own true appearance. He is the highest person. He roams about there, laughing, playing, and enjoying himself with women, carriages, or relatives, without remembering the appendage that is this body. The lifebreath is yoked to this body, as a draft animal to a cart (3). Now, when this sight here gazes into space, that is the seeing person, the faculty of sight enables one to see. The one who is aware: ‘Let me smell this’ – that is the self; the faculty of smell enables him to smell ... (4). The one who is aware: ‘Let me think about this’ – that is the self; the mind is his divine faculty of sight. This very self rejoices a sit perceives with his mind, with that divine sight, these objects of desire found in the world of *brahman* (5) ...”

Quest’ultimo capitolo sembra appunto riferire dell’insegnamento di *turīya*, ivi identificato col termine *aśarīratva*, da parte di Prajāpati, che eliminati in successione gli stadi preparatori, termina con l’istruzione sulla vera natura del Sé.

La nostra lettura dei capitoli trova una breve ma sufficiente conferma in Ś *ad* ChU VIII.12.1:

“... *taccharīram asya samprasādasya tristhānatayā gamyamānasyāmṛtasya maraṇādidehendriyamanodharmavarjitasyety ...*”

“... Quel corpo è [il seggio] di quella perfetta serenità che è comprensibile dai tre stati, dell’immortale che è privo delle caratteristiche quali la morte e altre proprie del corpo, dei sensi e della mente ...”

In seguito, nel discutere una polemica,⁵⁰ Ś offre ancora qualche informazione sulla propria concezione onirologica:

⁵⁰ La diatriba si svolge sul fatto che secondo alcuni il primo insegnamento di Prajāpati: “*ya eṣo ’akṣiṇi puruṣo dṛśyate*” si dovrebbe evincere il *chāyāpuruṣa*, come nelle istruzioni relative a *svapna* e *suṣupti* sono intesi altri generi di *puruṣa*, piuttosto che il *paramapuruṣa*, *paramātman*. Tuttavia, questo punto di vista non sta bene a Ś. Secondo lui l’insegnamento sul *chāyāpuruṣa* presagisce solamente quello sul *paramātman* che è estremamente difficile a conoscersi (*durvijñeya*), per cui come accade spesso si indica un qualcosa di prossimo al nostro obiettivo per poi, individuata la meta, negare quanto prima si era affermato.

“... yadyapi svapne sadhīr bhavati tathāpi na dhīḥ svapnabhogopalabdhim prati karanatvaṃ bhajate. kiṃ tarhi? paṭacitravaj jāgradvāsanāśrayā dṛśyaiva dhīr bhavatīti na draṣṭuḥ svayaṃ jyotiṣṭvabādhah syāt. kiṃcānyat, jāgratsvapnayor bhūtāni cātmānaṃ ca jānatīmāni bhūtāny ayam aham asmīti prāptau satyāṃ pratiṣedho yuktaḥ syānn āha khalv ayam ityādi. tathā cetanasyaivāvidyānimitayo saśarīratve sati priyāpriyayor apahatir nāstīty uktvā tasyaivāśarīrasya sato vidyāyāṃ satyāṃ sa śarīratve prāptayoḥ pratiṣedho yukto śarīraṃ vāva santaṃ na priyāpriye sprśata iti. ekaś cātmā svapnabuddhāntayor mahāmastyavad asaṃgaḥ sañcaratīti śrutyantare siddham ...”

“... Sebbene in sogno [il Sé] è con il complesso mentale, tuttavia l’organo mentale non partecipa della strumentalità nei confronti dell’ottenimento delle fruizioni oniriche. [Obbiezione:] Che cosa c’è allora? [Risposta:] Come una tela dipinta la mente diviene l’oggetto percepibile che è la base delle impressioni latenti della veglia, pertanto non vi è un ostacolo alla natura auto-luminosa del veggente. E ancora, quello [= il veggente, nella veglia e nel sogno] riconosce gli elementi e sé stesso: ‘Questi sono gli elementi, questo sono io’; [mentre] la negazione è possibile dopo aver inteso ciò [nel sonno profondo], per questo afferma ‘Certamente, questo [non riconosce né gli elementi né, sé stesso]’ (ChU VIII.11.2)]’ ecc. Allo stesso modo, avendo detto che fintanto che permane il corpo⁵¹ l’essere cosciente non esperisce l’eliminazione di quanto è caro [= desiderabile] e quanto non è caro [= non desiderabile] che hanno come causa l’ignoranza. Quando poi si attinge la conoscenza per quello stesso che è divenuto senza corpo, quella stessa eliminazione di quelle due entità acquisite, [il desiderabile e il non desiderabile] con la corporeità, è appropriata: ‘di certo essendo senza corpo ciò che è desiderabile e ciò che non è desiderabile non [lo] toccano’ (ChU VIII.12.1). In un altro passaggio della śruti [BrU IV.3.18] è stato provato che l’unico Sé, senza attaccamenti, si muove come un grande pesce tra il sogno e la veglia ...”⁵²

⁵¹ Bisogna intendersi con corporeità ogni genere di legame che ci inchioda al triplice corpo: grossolano, sottile e causale; mentre, l’assenza di essa implica la condizione libera propria della meta ultima. Si veda la discussione in BSŚB I.1.4.

⁵² Un’ultima questione da segnalare riguardo la ChU è trattata nel bhāṣya ad VIII.12.3, in cui si riferisce la natura non manifesta (avyakta) dell’uttamapurusa legato al samprasāda del sonno profondo e la natura manifesta (vyakta) degli altri due puruṣa legati alla veglia uno, l’akṣipurusa e al sogno l’altro, lo svapnapuruṣa.

IV.I.3: UPANIṢADVICĀRA II: LA TRADIZIONE DELLA BṚHADĀRAṆYAKA UPANIṢAD

Nonostante una delle trattazioni più importanti dell'intero panorama letterario indiano sul sogno sia presente nella BṚU IV.3, vorremmo accennare prima ad altri passaggi del medesimo testo, taluni significativi al nostro argomento stesso, tali altri utili per un comprensione più ampia dello stesso, che ci serviranno anche in altre occasioni.⁵³

Tra questi ci piace segnalare un dialogo svoltosi, nel miglior stile upaniṣadico, tra il re Ajātaśatru di Kāśī e Dṛpṭabālāki Gārgya (BṚU II.1.1-20), molto simile a quello già menzionato in KauU IV.2, riguardante la natura del sonno profondo (FORT, 1990: 17-18).

Gārgya propone una serie di enti identificandoli al *brahman*,⁵⁴ ma il saggio re li rifiuta tutti,⁵⁵ finché è lui a chiedere se quanto aveva da insegnare il *brāhmaṇa* si limitasse a tanto. Dopo aver annuito, dunque, Gārgya chiese di essere istruito dal sovrano (II.1.14). Entrambi si alzarono e andarono presso un uomo addormentato e il re s'indirizzò a lui così: “*bṛhan pāṇaravāsaḥ soma rājan*”, “O grande, o tu dalle vesti bianche, o Soma, o re!”, ma quello non si destò. Allora il re lo scosse con la mano e l'uomo riprese conoscenza (II.1.15). A questo punto Ajātaśatru formula la sua domanda (II.1.16):

⁵³ Uno di questi passi, molto importanti per l'intera trattazione, ma non direttamente connessi col sogno, è in BṚU I.5.3 che elenca tutte le proprietà, o meglio, funzioni da cui si plasma la mente: “... *kāmaḥ saṃkalpo vicikitsā śraddhā 'śraddhādḥṛtir adḥṛtir hrīr dhūr bhūr ity etat sarvaṃ mana eva ...*”, “... il desiderio, l'immaginazione, il dubbio, la fede, la mancanza di fede, la fermezza, la mancanza di fermezza, il pudore, l'intelligenza, la paura: tutto ciò è la mente ...” Tra queste ci piace ricordare che in seguito Dharmarāja considererà *dhī* sinonimo di *vṛtti* (VP, DVIVEDĪ, P. N. [Ed.], 2000: 49): “*dhīśabdena vṛttirūpajñānābhidhānam.*”

⁵⁴ Dapprima il saggio enumera l'essere nel sole (II.1.2), poi nella luna (II.1.3), e ancora nel lampo (II.1.4), nello spazio (II.1.5), nel vento (II.1.6), nel fuoco (II.1.7), nelle acque (II.1.8), nello specchio (II.1.9), nel suono (II.1.10), nei punti cardinali (II.1.11), l'essere fatto d'ombra (II.1.12), fino l'essere che sta nel corpo (II.1.13).

⁵⁵ Nelle obiezioni di Ajātaśatru si riscontra sempre la stessa formula: “*mā maitasmin saṃvadiṣṭhāḥ*”, “non mi parlare di questo”, la quale è seguita dalle varie interpretazioni che il sapiente sovrano dà degli enti enumerati da Gārgya: l'essere nel sole è il sovrano, capo degli esseri il re (II.1.2); l'essere nella luna è il grande, il re, Soma dal bianco vestito (II.1.3); l'essere nel lampo è né più né meno che un essere splendente (II.1.4); l'essere nello spazio è pieno, non evolvendosi (II.1.5); l'essere nel vento è Indra Vaikuṇṭha, come l'armata invincibile (II.1.6); l'essere nel fuoco è l'irresistibile (*viśāsahi*) (II.1.7); l'essere nelle acque è il riflesso (*pratirūpa*) (II.1.8); l'essere nello specchio è il rilucente (*rociṣṇu*) (II.1.9); il suono è il soffio vitale (*asu*) (II.1.10); l'essere nei punti cardinali è il compagno inseparabile (II.1.11); l'essere fatto d'ombra è Mṛtyu, la morte (II.1.12); l'essere nel corpo è solo un essere dotato di corpo (II.1.13).

“... sa hovācājātaśatrur yatraiṣa etat supto 'bhūd ya eṣa vijñanamayaḥ puruṣaḥ
kvaiṣa tadābhūt kuta etad āgād iti tad u ha na mene gārgyaḥ ...”

“... Quello stesso Ajātaśatru disse: ‘Qui questo che fu addormentato, quello
che è quest’essere sostanziato di coscienza dove fu egli allora? Donde è
giunto?’ Però nulla seppe Gārgya ...”

Allora è lo stesso sovrano a rispondere (II.1.17-20) istruendo
definitivamente Gārgya (ESNOUL, 1959: 211-212):

“sa hovācājātaśatrur yatraiṣa etat supto 'bhūd ya eṣa vijñanamayaḥ puruṣas tad
eṣāṃ prāṇānāṃ vijñānena vijñānam ādāya ya eṣo 'ntarḥṛdaya ākāśas tasmiñ chete
tāni yadā gr̥hṇāty atha haitat puruṣaḥ svapiti nāma tadgr̥hīta eva prāṇo bhavati
gr̥hītā vāg gr̥hītaṃ cakṣur gr̥hītaṃ śrotraṃ gr̥hītaṃ manaḥ// 17 //
sa yatraitat svapnyayā carati te hāsya lokās tad uteva mahārājo bhavaty uteva
mahābrāhmaṇa utevaccāvacaṃ nigacchati sa yathā mahārājo jānapadān gr̥hītvā
sve janapade yathākāmaṃ parivartetaivam evaiṣa etat prāṇān gr̥hītvā sve śarīre
yathākāmaṃ parivartate// 18 //⁵⁶

⁵⁶ Ś, simulando un dubbio, introduce il commento a questa *kaṇḍikā* con alcune considerazioni sul sogno: “... nanu darśanalakṣaṇāyāṃ svapnāvasthāyāṃ kāryakaraṇaviyoge 'pi saṃsāradharmitvam asya dṛśyate. yathā ca jāgarite sukhī duḥkhī bandhuviyuktaḥ śocati muhyate ca, tasmāc chokamohadharmavān evāyam. nāsya śokamohādayaḥ sukhaduḥkhādayaś ca kāryakaraṇasaṃyogajanitabhṛāntyādhyāropitā iti. na mṛṣātvāt ...”, “... [Obbiezione:] Però nella condizione di sogno che ha la natura di visione, pur essendoci la separazione dal corpo e dai sensi, si vede pure il suo [= dell’anima individuale] soggetto al divenire. Difatti, come avviene nella condizione di veglia egli è felice, addolorato, separato dai compagni, soffre ed è confuso, per cui egli è dotato di caratteristiche come il dolore e il turbamento. Dunque, il dolore e il turbamento o quant’altro e la felicità e l’infelicità [nella veglia e nel sogno] non sono a lui sovrapposte per via dell’errore prodotto dall’unione col corpo e con i sensi. [Risposta]: No, poiché [il sogno] è una falsità ...” Continua Ś: “... sa prakṛta ātmā yatra yasmin kāle darśanalakṣaṇayā svapnyayā svapnavṛtṭyā carati vartate tadā te hāsya lokāḥ karmaphalāni ...” “... Quello, il Sé di cui si sta parlando lì, in quel momento attraverso il sogno che ha la natura di visione si muove, cioè sta con la modificazione mentale del sogno, allora quei suoi mondi, ossia i frutti delle azioni ...” Infine, dopo alcune disquisizioni sull’esistenza o meno dei frutti delle azioni in sogno come in veglia, Ś conclude affermando la purezza del *vijñānamaya puruṣa*: “... tasmāt svapne mṛṣādhyāropitā evātmabhūtavena lokā avidyamānā eva santaḥ tathā jāgarite 'pi, iti pratyetyayam. tasmād viśuddho 'kriyākāraḥ kaphalātmako vijñānamaya ity etat siddham. yasmād dṛśyante dṛṣṭur viśayabhūtāḥ kriyākāraḥ kaphalātmakāḥ kāryakaraṇalakṣaṇā lokāḥ, tathā svapne 'pi, tasmād anyo 'sau dṛśyebhyaḥ svapnajāgaritalokebhyo draṣṭā vijñānamayo viśuddhaḥ.”, “... Pertanto, poiché quei frutti delle azioni nella condizione di sogno non sono presenti nella natura di *ātman* sono sovrapposti falsamente, così anche nella condizione di veglia: così bisogna comprendere. Per questo è comprovato che [l’essere] sostanziato di consapevolezza, la cui natura è priva di azione, attore e frutto dell’azione, è puro. Infatti, i mondi [= i frutti delle azioni] caratterizzati dal corpo e dai sensi la cui natura è di azione, attore e risultati dell’azione sono intesi come oggetti, quell’osservatore, così accade anche in sogno, quindi questo veggente è altro dagli enti percepibili dei frutti delle azioni di sogno e veglia, è fatto di consapevolezza e puro.”

atha yadā susupto bhavati yadā na kasyacana veda hitā nāma nāḍyo dvāsaptatiḥ sahasrāṇi hṛdayāt purītatam abhipraṣṭhante tābhiḥ pratyavasṛpya purītati ete sa yathā kumāro vā mahārājo vā mahābrāhmaṇo vātighnīm ānandasya gatvā śayītaivam evaiṣa etac chete// 19 //

sa yathorṇanābhis tantanoccareḍ yathāgneḥ kṣudrā visphuliṅgā vyuccaranty evam evāsmād ātmanaḥ sarve prāṇāḥ sarve lokāḥ sarve devāḥ sarvāṇi bhūtāni vyuccaranti tasyopaniṣat satyasya satyam iti prāṇā vai satyaṃ teṣāṃ eṣa satyam// 20 //”

“Quello stesso Ajātaśatru disse: ‘Qui questo che era addormentato, quello è quest’essere sostanziato di coscienza allora giace in quello che è lo spazio all’interno del cuore, dopo aver ritirato la coscienza delle facoltà vitali mediante la consapevolezza avendo. Fintanto che egli li trattiene, allora si dice che quell’uomo dorme: da lui è trattenuto il *prāṇa*, è trattenuta la parola, è trattenuta la vista, è trattenuto l’udito, è trattenuta la mente (17). Quando pure egli si muove attraverso il sogno, quei mondi divengono suoi. Egli diviene come fosse un grande re, oppure come fosse un grande *brāhmaṇa*, oppure è come se se ne andasse per regioni superne o infime. Come se un grande re avendo preso i sudditi a seguito, a suo piacimento si aggirasse nel suo regno, così egli, avendo preso con sé quelle facoltà, a suo piacimento s’aggira per il proprio corpo (18). Poi, quando [un individuo] è profondamente addormentato e quando non conosce davvero nulla, allora i 72000 canali sottili di nome *hitā*, dal cuore partono alla volta del pericardio (*purītat*). Egli, essendo fluito con quelle riposa nel pericardio. Costui, come un fanciullo, oppure come un grande re o come un grande *brāhmaṇa*, riposasse all’apice estremo della beatitudine, proprio così egli stesso riposa (19). Egli come un ragno si sollevi per mezzo della ragnatela, come le piccole scintille del fuoco si sollevano, similmente da questo Sé si sollevano tutti i soffi, tutti i mondi, tutte le divinità, tutti gli esseri. Il suo insegnamento segreto (*upaniṣad*) è ‘verità della verità’: i soffi vitali sono la verità, questo [Sé] è la loro verità (20).”

Commentando questi passi Ś, compara gli oggetti di percezione dieretta con quelli onirici. Una questione che comunque va tenuta in considerazione, come Kokilewar Śāstrī ci ricorda (1936: 58), è che la semplice comparazione non rende di per sé l’ente fenomenico qualcosa di falso, o ancor di più, d’irreale. Secondo il dotto Śāstrī, anche in questo caso

Ś coglie il vero senso della similitudine. Per esempio, se in sogno si diviene re, circondati da mille attendenti, servitori e dalla corte, allora il Sé, identificandosi a quella situazione dimentica la sua natura separata dalla regalità e quanto ciò comporta. Lo stesso, dice Ś, avviene durante la veglia. Ciò evidenzia la somiglianza dei due stati. In entrambi, difatti, l'individuo fallisce nel discernere come gli stati e le circostanze che giungono di fronte a lui, le esperienze effimere e transitorie siano assolutamente distinti dalla sua natura che è il Sé immutabile, non toccato da alcuno dei mutamenti che avvengono di fronte a esso. Śāstrī continua poi affermando che certamente l'identificazione compiuta tra il Sé e le condizioni passeggiere è falsa, è dovuta a una falsa concezione ed è per questo che Ś considera le identificazioni occorse in entrambi gli stati come false e illusorie. Egli termina la sua digressione con sostenendo qualcosa che ci pare degno di riflessione, ma con cui non siamo d'accordo, poiché in questo modo sembra che Ś, in un certo senso, consideri reali gli stati che sono solo sovrapposizioni e, come tali, sono per definizione illusori (SASTRI, K., 1936: 58-59):

“He [= Ś] does not call these successively changing states which come over us during our waking and dreaming experiences to be false; he, on the other hand, regards the Self as *affected* by those states to be false ...”

Comunque egli identifica il problema con l'interpretazione di due termini: *mṛṣā* e *avidyamāna*.⁵⁷ Secondo Śāstrī, Ś non parla dell'irrealtà o falsità degli oggetti di veglia, come quelli di sogno. Secondo lui si devono connettere rispettivamente i termini *mṛṣā* con *adhyāropitā* e *avidyamāna* con *ātmabhūtatvena*. Il senso, per lo studioso, è che in entrambi gli stati, sogno e veglia, si esperiscono degli oggetti che noi naturalmente imponiamo, sovrapponiamo sul Sé, in un modo così deciso e profondo che il Sé viene interamente ridotto a essi, tanto da ignorare la sua esistenza separata e distinta e gli oggetti sembrano divenire l'unica realtà.

Continuando ora la nostra panoramica generale sulle U, arriviamo ora a uno dei due noccioli centrali della discussione upaniṣadica, quello

⁵⁷ Il passo di Ś al quale egli si riferisce è nuovamente (ŚB ad BṛU II.1.18): “*tasmāt svapne, mṛṣādhyāropitā eva, ātmabhūtatvena lokā avidyamānā eva santah. tathā jāgarite 'pi iti pratyetyam ...*”

dove la condizione di sogno è la condizione centrale in cui risiede l'essenza dell'individuo, perché ivi la sua auto-luminosità (*svayaṃjyotiṣṭva*) è direttamente realizzabile. Stiamo parlando appunto di BṛU IV.3. Vediamo il testo dall'inizio del suo svolgimento.

L'insegnamento si apre con il veggente Yājñavalkya che fa visita al re di Videha Janaka. Già essi si erano incontrati, come narrano i *brāhmaṇa* precedenti al quarto *adhyāya* (BṛU IV.1-2).⁵⁸

Ś, introducendo il testo, ricorda che nel secondo *brāhmaṇa*, parlando di Idha, egli aveva fatto riferimento alla liberazione differita (*kramamukti*) del praticante e, proprio lì, si era accennato alle quattro *avasthā*: *jāgarita*, *svapna*, *suṣṭi* e *turiya*.⁵⁹ Ora, continua l'*ācārya*, grazie alla discussione sulla veglia, sonno eccetera l'obbiettivo dell'U è differente:⁶⁰

⁵⁸ In BṛU IV.1 Janaka, a cui Yājñavalkya ha fatto visita, racconta quali tipi di istruzioni abbia egli acquisito da vari saggi. Il *ṛṣi* però trova incompleto ognuno degli insegnamenti, fornendo una sua lettura. Da IV.2 egli fornisce il suo proprio ammaestramento al sovrano: Indha, il fiammante, questo è il nome dell'essere che sta nell'occhio destro. Egli è altresì chiamato misteriosamente (*parokṣeṇa*) Indra, perché e come se agli dei fosse caro quanto è ascoso, mentre aborrisce ciò che è palese: "*parokṣapriyā iva hi devāḥ pratyakṣadviṣaḥ*" (IV.2.2). L'essere che, invece, appare nell'occhio sinistro è la sposa di Indra, Virātī; essi s'incontrano nello spazio interno al cuore e ivi si nutrono di una massa rossa, quella specie di rete che sta lì dentro è la loro veste, seguono la via della vena sottile che sale sopra il cuore. Come un capello diviso in mille sezioni i canali sottili, benefici (*hitā*), che partono dal cuore, conducono nutrimento sottile, del quale si nutre il Sé (IV.2.3). Ogni punto cardinale corrisponde a un *prāṇa*, un soffio vitale o una facoltà: i soffi vitali anteriori, quelli di destra, quelli posteriori, quelli di sinistra, quelli di sopra e quelli di sotto, corrispondono rispettivamente all'oriente, al meridione, all'occidente, al settentrione, allo zenith e al nādir. Il Sé è esprimibile solo mediante negazione "*neti neti*", in quanto inafferrabile, inattaccabile, senza legame è l'assenza di paura (IV.2.4). Ricordiamo solo le ultime parole del veggente che dopo l'insegnamento chiede a Janaka: "... *abhayaṃ vai janaka prāpto 'si ...*", "... Hai davvero attinto, o Janaka, l'assenza di paura ..." Rispetto a quest'affermazione Saccidānandendra Sarasvatī (1997 [1989]: 245-246) solleva un'interessante problema. Dopo l'affermazione di Yājñavalkya che insegna a Janaka il dissolvimento in successione di ognuna delle tre *avasthā* inferiori in *turiya* che culmina con l'*atadvyāvṛtti* "*neti neti*", il saggio chiede al re se egli avesse attinto ora l'assenza di paura, cioè la condizione non duale. La risposta del sovrano è strana "O Yājñavalkya, che la condizione senza tema possa su di te giungere! ..." Qui lo Svāmī si chiede ma com'è possibile che il discepolo Janaka auspichi per il maestro Yājñavalkya una condizione pari alla sua? A questo proposito Ś, ma soprattutto Sur (BṛUBV IV.2.95-109), citano e confutano la posizione di Bhartṛprapañca che replica a questo dubbio dicendo che Yājñavalkya è liberato in vita, ma non ha ancora piena consapevolezza di ciò. Inoltre, la liberazione in vita (*jīvanmukti*) prevede ancora un corpo, mentre la liberazione assoluta e il dissolvimento in *brahman* è senza corpo (*videhamukti*). Sureśvara ribatte che non è così, Yājñavalkya è un maestro competente e realizzato. Janaka non avrebbe pronunciato l'intera frase se ciò non fosse stato: "O Yājñavalkya, che la condizione senza tema possa su di te giungere! O tu che sei riverito, che mi ha reso capace di conoscere la condizione senza paura!" Oltre a ciò, per chi ha conosciuto il *brahman* durante la vita il fatto che vi sia o meno un corpo non cambia nulla nella sua realizzazione, in più solo la liberazione in vita può dirsi vera liberazione.

⁵⁹ "... *atra ca jāgratsvapnasuṣṭaturiyāṇy upanyastāny aprasaṃgena - indhaḥ, praviviktāhārataḥ, sarve prāṇāḥ, sa eṣa neti netī ...*"

⁶⁰ Vidyāraṇya nel *Bṛhadāraṇyakavārtikasāra* (BṛVS) presenta così il terzo *brāhmaṇa* del quarto *adhyāya* della BṛU: "*ṛtīyabrāhmaṇe svapnasuṣṭyor ativistṛtiḥ/ kriyate tau hi dṛṣṭāntau paralokavimokṣayoh// 1 //*", "Nel terzo *brāhmaṇa* ci si dilunga su sogno e sonno profondo, infatti

“... idānīm jāgratsvapnādidvāreṇaiva mahatā tarkeṇa vistarato ’dhigamaḥ kartavyaḥ, abhayaṃ prāpayitavyam, sadbhāvaś cātmano vipratipattyāśaṃkānirākaraṇadvāreṇa - vyatiriktatvaṃ śuddhatvaṃ svayaṃjyotiṣtvam aluptaśaktisvarūpatvaṃ niratiśayānandatvasvābhāvyaṃ advaitatvaṃ cādhigantavyam itīdam ārabhyate ...”⁶¹

“... Ora proprio per mezzo della veglia, del sogno e delle altre [condizioni] con una logica stringente si deve produrre ampiamente la comprensione, si deve far attingere l’assenza di paura e l’esistenza stessa del Sé mediante la cancellazione dei dubbi [sorti] dalle visioni opposte. Allora si devono comprendere la diversità, la purezza, l’auto-luminosità, l’essere connaturato di una potenza inestinguibile, la natura di beatitudine assoluta, la non-dualità [del Sé]; per questo motivo ha inizio questo [brāhmaṇa] ...”⁶²

Un *upadeśa* ulteriore di Yājñavalkya si attua a seguito di una sua successiva visita, nella quale costoro discorrono dell’*agnihotra*. Compiaciuto, il saggio, concede un dono a Janaka (*tasmai ha yājñavalkyo varam dadau*), che sceglie (*vavre*) di poterlo interrogare a proprio piacimento (*kāmapraśnam*) (BṛU IV.3.1).⁶³

Il quesito del sovrano di Videha “da il la” a tutta la disquisizione sulla natura auto-luminosa del Sé, cardine di molteplici alterca speculativi in tutta la storia letteraria dell’Advaita Vedānta (IV.3.2) (FORT, 1990: 18-20):

questi due sono esempi dell’altro mondo [= *svarga*] e della liberazione (1).” L’analogia sta nel fatto che nel sogno si esperiscono oggetti onirici mediante un corpo e sensi anch’essi onirici, del tutto differenti da quelli fisici. Allo stesso modo nello *svarga* i piaceri sperimentati sono appannaggio di un corpo celeste, del tutto differente da quello che si aveva durante la vita terrestre (DVIVEDĪ, H. H. K., 1999, VOL. 4: 1998).

⁶¹ Si confronti con il *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāya Vārtika* (BṛUBV) 5-8 di Sureśvara (Sur, IX sec.) al *Jyotir Brāhmaṇa* (IV.3). Dal verso 5 si osserva che *indha*, *tajasa*, *sausupta* e *turīya* siano appunto in corrispondenza di veglia, sogno, sonno profondo e quarto, come già si era visto a proposito della *Dīpikā ad AiU* I.3.12.

⁶² Altre due stanze (31-32) del BṛVS ribadiscono lo scopo centrale della sezione e l’uso del sogno in essa: “*etādṛśyā avidyāyā vicāreṇa nirṭtaye/ ātmaiva jyotir asyeti svapnādhībhāsakam// bhāsyam svapnasusuptyādi yasmin bhāne prakalpitaṃ/ tad bhānam tatsvarūpatvād ātmasabdena bhānyate/*” Grazie alla riflessione [sulla vera natura del Sé] per la cancellazione di siffatta ignoranza ‘Solo il Sé è la sua luce’ disse [Yājñavalkya], al fine di illuminare il sogno e le altre [condizioni] (31). In tale cognizione [= nel Sé auto-luminoso] sono immaginati enti conoscibili come il sogno, il sonno profondo e altri: quella è conoscenza poiché è della natura di quello [= del Sé auto-luminoso] che è conosciuto tramite il termine *ātman* (32)”

⁶³ Nello ŚBr, del quale la BṛU è l’ultima parte, la numerazione parte da XI.6.1.

“yājñavalkya kiṃ jyotir ayaṃ puruṣa iti. ādityajyotiḥ samrāḍ iti hovācādityenaivāyaṃ jyotiṣāste palyayate karma kurute vipalyetīty evam evaitad yājñavalkya// 2 //”

“ ‘O Yājñavalkya cos’è luce a quest’uomo⁶⁴? ‘La luce del sole, o sovrano universale.’ Egli rispose: ‘Per la luce che è invero il sole, egli siede, s’aggira qua e là, compie l’attività e torna indietro.’ ‘Questo è proprio così o Yājñavalkya’ (2).”

Il re continua, chiedendo ancora cosa succede quando il sole, alla fine del suo corso giornaliero, tramonta. Varie sono le entità che ordinatamente si succedono: la luna, il fuoco e la voce (IV.3.3-5):

“astam ita āditye yājñavalkya kiṃ jyotir evāyaṃ puruṣa iti. candramā evāsyā jyotir bhavatīti candramasaivāyaṃ jyotiṣāste palyayate karma kurute vipalyetīty evam evaitad yājñavalkya// 3 //”

astam ita āditye yājñavalkya candramasy astam ite kiṃ jyotir evāyaṃ puruṣa ity agnir evāsyā jyotir bhavatīti agninaivāyaṃ jyotiṣāste palyayate karma kurute vipalyetīty evam evaitad yājñavalkya// 4 //”

astam ita āditye yājñavalkya candramasy astam ite śānte ’gnau kiṃ jyotir evāyaṃ puruṣa iti vāg evāsyā jyotir bhavatīti vācaivāyaṃ jyotiṣāste palyayate karma kurute vipalyetīty tasmād vai samrāḍ api yatra svaḥ pāṇir na vinirjñāyate ’tha yatra vāg uccaraty upaiva tatra nyetīty evam evaitad yājñavalkya// 5 //”

“... ‘Quando il sole è tramontato, o Yājñavalkya cos’è luce a quest’uomo?’ ‘La luna diviene la sua luce. Con la luna invero egli siede, s’aggira qua e là, compie l’attività e torna indietro.’ ‘Questo 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. Con il fuoco invero egli siede, s’aggira qua e là, compie l’attività e torna indietro.’ ‘Questo 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.⁶⁵ Con la parola invero

⁶⁴ Leggiamo uomo perché Ś specifica che qui ci si interroga a proposito dell’essere dotato di aggregato psico-fisico, di testa, mani e altre membra: “*ayaṃ prākṛtaḥ kāryakaraṇasamghātarūpaḥ śiraḥpānyādīmān puruṣaḥ pṛcchate ...*”

⁶⁵ Bhagavatpāda Ś chiarisce il perché della parola (vāc), cioè il suono (śabda) sia da considerarsi come una luce: “*śānte ’gnau vāg jyotiḥ, vāg iti śabdaḥ parigrhyate, śabdena viṣayeṇa*

egli siede, s'aggira qua e là, compie l'attività e torna indietro.' 'Perciò, o sovrano universale, anche laddove non si scorge neanche la propria mano, in quel momento lì dove [qualcuno] emette una voce, proprio in quel luogo [qualcun altro] si avvicina (*upa-ni-eti*).⁶⁶ Questo è proprio così, o Yājñavalkya' (5)."⁶⁷

La spiegazione di Yājñavalkya diviene sempre più sottile e si spinge verso il centro pulsante di tutto l'edificio speculativo costruito intorno alla condizione onirica (IV.3.6):

śrotram indriyaṃ dīpyate śrotrendriye sampradīpte manasi viveka upajāyate, tena manasā bāhyāṃ ceṣṭāṃ pratipadyate - 'manasā hy eva paśyati manasā śṛṇoti' [BṛU 1.5.3] iti brāhmaṇam ..., "Quando il fuoco è spento la parola è luce. [Col termine] 'parola' s'intende il suono: col suono, che è un oggetto sensoriale, s'accende la facoltà uditiva; quando la facoltà uditiva si è accesa nella mente sorge una discriminazione; con quella mente si giunge all'attività esterna, come [afferma] il *brāhmaṇa*: 'Solo con la mente invero vede, con la mente ascolta' ..."

⁶⁶ Sebbene la parola non sia comunemente (*aprasiddha*) considerata una luce, Ś spiega il meccanismo mediante il quale, nel buio più totale l'uomo è in grado di orientarsi col solo lume della parola: "... *yatra yasmin kāle prāvṛṣi prāyeṇa meghāndhakāre sarvajyotiḥ pratyastamaye svo 'pi pāñir hasto na viśpaṣṭaṃ vijñāyate - atha tasmin kāle sarvaceṣṭānirodhe prāpte bāhyajyotiṣo 'bhāvād yatra vāg uccarati, śvā vā bhaṣati, gardabho vā rauti, upaiva tatra nyeti - tena śabdena jyotiṣā śreotramanasor nairantaryaṃ bhavati, tena jyotiṣkāryatvaṃ vāk pratipadyate, tena vācā jyotiṣopanyety eva upagacchaty eva tatra saṃnihito bhavatiṭy arthaḥ, tatra ca karma kurute, vipalyeti. tatra vāgjyotiṣo grahaṇaṃ gandhādīnām upalakṣaṇārtham, gandhādibhir api hi ghrāṇādiṣv anugrhīteṣu pravṛttinivṛtyādayo bhavanti, tena tair apy anugraho bhavati kāryakaraṇasaṃghātasya ...*", "... *yatra durante una pioggia torrenziale quando nel buio delle nubi quasi ogni luce si è spenta e nemmeno la propria pāñi, mano non si distingue chiaramente, atha, allora in quel momento, quando si è giunti al fermare ogni attività per la mancanza di una luce esterna, lì dove [qualcuno] emette una voce, o un cane abbaia, o un asino raglia, lì ci si avvicina; per quel suono, che è una luce, non vi è interruzione tra l'udito e la mente, da ciò la parola giunge a espletare la funzione della luce. Grazie a quella parola che è lume, [l'uomo] upanyeti certamente si avvicina, diviene prossimo, poi ivi fa il suo lavoro e torna indietro. Laddove s'intende come luce la parola lo si fa per includere anche l'odore e gli altri [oggetti sensoriali], infatti dopo che l'olfatto e gli altri [sensi] sono stati attivati dagli odori e degli altri [oggetti sensoriali] sorgono il moto verso un'attività o l'astensione da essa. Quindi, anche mediante quelli si ha l'attività del complesso di corpo e sensi ...*" Questi ultimi passaggi sono ribaditi anche dal BṛUBV 51, mentre l'intera *kaṇḍikā* e il commento di IV.3.5 si estende da BṛUBV 50-68.

⁶⁷ Sur, nel BṛUBV riporta (55): "*smṛtisvapnasamādhāne puruṣasya samīkṣyate/ ceṣṭātaḥ pūrvavat tasya jyotiḥ tatrānumīyate//*", "Nel dare spiegazione del ricordo e del sogno di un uomo, dunque si indica la sua attività come prima [= nella veglia] e allora viene inferita la luce." Nel sogno, pur non essendovi una luce ben nota a tutti, si ha una certa attività. Grazie a quest'attività visibile, si può formulare un'inferenza che tende a provare la luce anche nel sogno mediante il *probans* dell'attività (seguiamo ĀG). All'interno dello stesso discorso troviamo un'altra strofa (58): "*kūṭasthānityayor bhāsor madhyavartī pumān ayam/ vānmanahkāyakarmāṇi sarvadaiva prapadyate//*", "Quest'uomo sta nel mezzo delle due luci, quella immutabile e quella effimera e, di certo, compie costantemente attività verbali, mentali e fisiche." La strofa 68 conferma quanto detto nella 66: "*pumpravṛttir iyaṃ liṅgaṃ yathoktajyotiṣo bhavet/ sarvatrāvyabhicāritvāt tathā svapnādibhūmiṣu//*", "tale attività dell'uomo sia il segno della luce che è stata così descritta; poiché ovunque non vi è deviazione, così accade anche nelle condizioni di sogno e le altre." *Liṅgam* è un sinonimo di *hetu*, di *probans*, che è ancora l'attività dell'uomo, tanto nella veglia quanto nel sogno. L'attività è illuminata da una luce che è quella del Sé, che appunto è presente sempre in ogni condizione (JOG - HINO, 2001: 19). Si veda anche BṛVS ad IV.3 (23-25).

*“astam ita āditye yājñavalkya candramasy astam ite śānte ’gnau śāntāyām vāci
kiṃ jyotir evāyaṃ puruṣa iti ātmaivāsya jyotir bhavatīti ātmanaivāyaṃ jyotiṣāste
palyayate karma kurute vipalyetīty// 6 //”*

“Quando il sole è tramontato, o Yājñavalkya, quando la luna è tramontata, quando il fuoco è spento, quando la parola si è quietata, cos’è luce a quest’uomo?” ‘Solo il Sé diviene la sua luce. Mediante la luce del Sé invero egli siede, s’aggira qua e là, compie l’attività e torna indietro.’ (6).”

Śaṅkara, commentando questo passaggio, dopo aver ribadito la chiarezza tipica della condizione di veglia in cui tutte le facoltà sensoriali, coordinate dalla mente, sono vigili e pronte a carpire il dato esterno, ragiona sulle modalità con cui si acquisiscono informazioni, dati e cognizioni negli stati di sogno e sonno profondo. Ivi, sia in *svapna*, sia in *susupti*, i sensi sono sopiti, cosa illumina allora ogni attività e cognizione in ambedue queste *avasthā*?

*“... tasmāt te vayaṃ manyāmahe - sarvabāhyajyotiḥpratyastamaye ’pi
svapnasusuptikāle jāgarite ca tāḍṛgavasthāyām svāvayavasamghāta-
vyatiriktenaiva jyotiṣā jyotiṣkāryasiddhir asyeti, ḍṛśyate ca svapne
jyotiṣkāryasiddhiḥ - bandhusaṃgamanaviyogadarśanaṃ deśāntaragamanādi ca,
susuptāc cotthānam - ‘sukham aham asvāpsaṃ na kiṃcid avedīṣam’ iti, tasmād
asti vyatiriktaṃ kim api jyotiḥ⁶⁸ ... tasmān nūnam antaḥsthaṃ jyotir ity
avagamyate. kiṃ ca ādityādijyotir vilakṣaṇaṃ tad abhautikaṃ ca, sa eva hetur yac
cakṣur ādyagrāhyatvam, ādityādivat ...”*

“... Perciò noi consideriamo: pur tramontando ogni genere di luce esteriore, tanto durante il sogno, quanto durante il sonno profondo, come anche nella veglia capitando questa situazione, per quel [uomo] la funzione della luce si stabilisce mediante una luce che è certamente differente dall’insieme delle sue parti. In sogno si ha la riprova della funzione della luce: si ha la visione dell’incontro o della separazione da un amico, l’andata

⁶⁸ Arriviamo qui direttamente alla conclusione della riflessione di Ś. Nel mezzo di essa egli era arrivato per esclusione (*pariśeṣāt*) a dimostrare la necessità di postulare una luce interna a sogno e sonno profondo, ossia il Sé, differente dal corpo e dai sensi, capace di illuminare corpo e sensi. Questo, come le luci esterne del sole, della luna, è assolutamente indipendente nell’illuminare sé stesso, è cioè auto-luminoso, non dipendente da altre luci nell’espletare la sua natura splendente.

in un altro luogo o altri simili; inoltre c'è il risveglio dal sonno profondo: 'Io dormii felicemente, nulla conobbi!' Per queste ragioni c'è una qualche luce differente ... Dunque, si evince che la luce è sicuramente interiore; inoltre è differente dalla luce del sole e altri [astri], infatti quella è prodotto degli elementi. Tale è la ragione per cui [la luce del Sé] non è carpibile dalla vista e dagli altri [sensi], come la luce del sole ...”

Saltando varie diatribe dialettiche, non essenziali nella nostra trattazione, continuiamo a riportare le informazioni che Ś ci fornisce a proposito del sogno, che s'inserisce nella questione concernente il raffronto tra *svapna* e *smṛti*:

“... *svapnasmṛtyor dṛṣṭasyaiva darśanāt. yad uktaṃ svabhāvavādinā dehasyaiva darśanādikriyā na vyatiriktasyeti, tan na. yadi hi dehasyaiva darśanādikriyā svapne dṛṣṭasyaiva darśanaṃ na syāt, andhaḥ svapnaṃ paśyan dṛṣṭapūrvam eva paśyati na śākadvīpādigatam adṣṭarūpam, tataś caitat siddhaṃ bhavati - yaḥ svapne paśyati dṛṣṭapūrvam vastu, sa eva pūrvam vidyamāne cakṣuṣy adrākṣīt, na deha iti, dehaś ced draṣṭā, sa yenādrākṣīt tasminn uddhṛte cakṣuṣi svapne tad eva dṛṣṭapūrvam na payet. asti ca loke prasiddhiḥ - pūrvam dṛṣṭam mayā himavataḥ śṛṅgam adyāhaṃ svapne 'drākṣam ity uddhṛtacakṣuṣām andhānām api yaḥ svapnadṛk sa eva draṣṭā, na deha ity avagamyate. tathā smṛtau draṣṭṛsmartror ekatve sati ya eva draṣṭā sa eva smartā. yadā caivaṃ tadā nimīlitākṣo 'pi smaran dṛṣṭapūrvam yad rūpaṃ tad dṛṣṭavad eva paśyatīti. tasmād yan nimīlitaṃ tan na draṣṭṛ yan nimīlite cakṣuṣi smarad rūpaṃ paśyati tad evānimīlite 'pi cakṣuṣi draṣṭṛ āsīd ity avagamyate. mṛte ca dehe 'vikalasyaiva ca rūpādidarśanābhāvāt - dehasyaiva draṣṭṛtve mṛte 'pi darśanādikriyā syāt. tasmād yadapāye dehe darśanaṃ na bhavati, yadbhāve ca bhavati, tad darśanādikriyakarṭṛ na deha ity avagamyate ...”⁶⁹*

⁶⁹ Nella più pura tradizione vedantica Ś continua a escludere quanto è estraneo al veggente, come i sensi e tutto il complesso psico-fisico (*kāryakaraṇsaṃghāta*). L'intenzione è di giungere a provare che la luce del Sé è interiore e non è visibile dall'occhio, proprio come la luce del sole. Per giungere a questa conclusione Ś usa un'inferenza che ha questo aspetto: “*ātmajyotiḥ antaḥstham āditydivac cakṣurādibhir adṛśyatvāt*”, “La luce del Sé è interiore poiché come il sole non è visibile dall'occhio ecc.” Quest'inferenza, tuttavia, ha un difetto. Il *probans*, *adṛśyatva*, è deviante (*vyabhicārin*) negli stessi occhi, in quanto anche gli occhi non possono essere visti dagli occhi. Per eliminare questo difetto Ś è costretto ad aggiungere una qualificazione al *probans*: “*ātmajyotiḥ antaḥstham cakṣurādibhyo 'nyatve sati cakṣurādibhir adṛśyatvāt*”, “La luce del Sé è interiore, poiché essendo differente dagli occhi stessi e da altri enti simili, non è [comunque] visibile dall'occhio ecc.” Queste considerazioni conducono Ś a concludere: “... *tasmād asti vyatiriktaṃ cāntaḥstham jyotiḥ ātmeti*”, “... Dunque la luce differente e interiore è il Sé.”

“... Nel sogno e nel ricordo si ha la visione di quanto è già stato visto. Quanto è stato affermato dai sostenitori della natura propria,⁷⁰ vale a dire le capacità di vedere o le altre come relative al corpo, non di qualcosa di differente. Ma ciò non è [sostenibile]; difatti se la capacità di vedere, come le altre, fosse del corpo, allora durante il sogno non si avrebbe la visione di ciò che è già stato visto. Un cieco sognando vede invero ciò che ha visto in precedenza, non di certo una forma che non ha mai visto, [per esempio] qualcosa concernente lo Śakadvīpa.⁷¹ Da ciò si ha la prova che in sogno chi vede una cosa già vista e proprio costui vede in precedenza [quella cosa] quando la sua vista era vigile, non il corpo. Se il corpo fosse il vedente allora il mezzo con cui vede, vale a dire quando in sogno la vista fosse estinta, non potrebbe vedere ciò che ha visto prima. Nel mondo c'è poi una convezione anche per i ciechi la cui vista è sradicata: ‘Quella stessa vetta dell’Himālaya che in precedenza vidi, oggi io l’ho vista in sogno.’⁷² Per questo si capisce che anche quando la vista sia stata sradicata, chi vede i sogni è il veggente e non il corpo. Lo stesso accade per quanto riguarda il ricordo, infatti, c'è un'unità tra il vedente e il ricordante: chi vede è invero colui che ricorda. Dunque, quand'è così, allora anche chi chiude gli occhi ricordando quella forma che ha visto prima, la rivede quella come fosse ciò che già ha visto. Pertanto si comprende che ciò che è stato ostruito non è il veggente, ma colui che quando gli occhi sono chiusi vede una forma ricordandola: egli stesso era il veggente anche quando gli occhi erano aperti. Inoltre, quando il corpo è morto non vi è alcuna visione di forme o altro per colui che non ha più mutazioni: se la proprietà di vedere fosse del corpo, allora questa capacità di vedere ci dovrebbe essere anche da morto. Quindi si deve concludere⁷³ che l'attore dell'azione di vedere e altre simili

⁷⁰ Gli *svabhāvavādin* sono i Cārvāka, che sostengono che tutto ciò che accade nel corpo è attributo del corpo stesso e avviene per sua propria natura, senza che vi siano principi invisibili a governarne e guidarne la crescita, i movimenti o quant'altro. Anche la consapevolezza è un attributo visibile dello stesso corpo.

⁷¹ Secondo la geografia simbolica la superficie terrestre si dispiega dalle pendici del monte Meru, che come un gigantesco loto sta al centro di essa. Dal monte si dividono sette *dvīpa*, isole o placche, ognuna delle quali è caratterizzata dalla crescita di un particolare albero, pianta, arbusto o animale: *jambudvīpa*, *plakṣadvīpa*, *śālmalīdvīpa*, *kuśādvīpa*, *krauñcadvīpa*, *śakadvīpa* e *puṣkaradvīpa* (BhP V.15.5).

⁷² Matthew Clark (2006: 151 n. 19) riferisce di questo e anche di altri passaggi śāṅkariani: BS II.3.14 e III.1.8 ove per esempio la grandine e la neve che si sciolgono. Si veda BṛUBV 262-265.

⁷³ Si noti anche la struttura tipica del rapporto causale (*kāryakāraṇabhāva*) passibile di determinazione solo attraverso una solida relazione di concomitanza positiva (*anvaya*: *yat sattve tat sattvam*) e negativa (*vyatireka*: *yadabhāve tadabhāvah*), che vediamo esplicitata nelle ultime righe della traduzione proposta.

non è il corpo, poiché quando esso non c'è, nel corpo non c'è la visione, mentre quando questi è presente, [è presente] anche [la vista] ...”⁷⁴

Sureśvarācārya (Sur), nelle stanze 220-223 del suo BṛUBV *ad* BṛUB IV.3.6 afferma che il corpo della condizione di sogno potrebbe risultare tanto vero quanto il corpo della condizione di veglia (JOG-HINO, 2001: 68-69). Questa considerazione matura da un altro verso precedente (217). Quando l'anima individuale è identificata alla condizione *taijasa* e al corpo sottile e si vive nel corpo onirico, il sogno sembra assumere le tinte di realtà. Il sogno è vero per il sognatore, come la veglia è vera per il vegliante. I due mondi, sebbene successivi, hanno come unico contatto il Sé che li pervade entrambi. Questo Sé, però, finché non giunge alla conoscenza ultima è via via costretto da differenti condizioni limitanti (*upādhi*) a seconda dello stato in cui si trova, con il quale egli si identifica, arrivando a considerarlo reale.⁷⁵

*“nāpi svapnānubhūteś ca mithyātvam svapnavan matam/
bodhānubhavavat tasyā bādhako nekṣyate yataḥ// 217 //
jāgraccharīravac cet syāt svapnakāyo 'pi bhūtataḥ/
satyabhūtaikahetutvān mithyātvamṃ tasya kimkṛtam// 220 //
satyo vā yadi vā mithyā svapnadeho 'bhyupeyate/
citer avyabhicāritvāt tathāpiṣṭam prasidhyati// 221 //
tasmān nṛhastidehādu jāgratsvapnādibhūmiṣu/
bhinnāḥ śarīrataḥ siddhaḥ pramātā pratyabhijñayā// 222 //
deśakālavayojātirūpaśaktyādibhedataḥ/
dehe na pratyabhijñā syāt jāte smartari yujyate// 223 //”*

“Non è nemmeno considerata la falsità, come fosse un sogno, dell'esperienza onirica poiché non vi è alcun negatore di quella

⁷⁴ Le stanze di BṛUBV che vanno da 69 a 275 espongono il commento di Ś a questa *kaṇḍikā*. Nello specifico il verso 192 recita: “*draṣṭṛdarśanadrśyāms ca yaḥ svapne prasamīkṣate/ tadabhāvam suṣupte ca sa ātmety abhyupeyatām/*”, “Si accetti che nel sogno colui che ben scorge il veggente, la visione e il visibile e nel sonno profondo la loro mancanza, questi è il Sé.” Si confronti con BṛVS 65.

⁷⁵ Naturalmente, l'esposizione di Sur dei tre stati non è certo volta a predicarne l'esistenza effettiva. Nella migliore tradizione Advaita si procede col classico metodo di *adhyāropa-apavāda*, cioè al fine di comunicare la vera natura illimitata del Sé, nei gradi preliminari dell'insegnamento se ne parla sovrapponendovi via via i tre stati e poi, dopo un esame critico, si rivela immediatamente l'eterno Sé, privo di ogni condizione cangiante (SARASVATĪ, SATCHIDĀNANDENDRA, 1999 [1989]: 348).

[esperienza], come per quanto concerne l'esperienza di veglia (217) ... Se anche il corpo onirico, come il corpo di veglia, [è prodotto] dagli elementi, allora come si fa a determinare la sua irrealtà se l'unica causa della sua origine è vera? (220). Se si accetta che sia vero oppure falso il corpo onirico, per la continuità della consapevolezza, anche in quel caso si comprova ciò che [da noi] è desiderato (221). Perciò nei corpi di un uomo, di un elefante o quant'altro, nelle condizioni di veglia, sogno e le altre, per via del riconoscimento il conoscitore è provato essere differente dal corpo (222).⁷⁶ Il riconoscimento non avviene sulla scorta di luogo, tempo, età, specie, aspetto e capacità, bensì è plausibile nel caso si abbia un ricordo della [propria] nascita (223).”

I riferimenti dottrinali al sogno che più ci competono, perché racchiudono *in nuce* le concezioni vedāntiche su di esso, sono le seguenti, le quali saranno poi oggetto di studio dell'illustre consesso di commentatori, sub-commentatori e interpreti successivi. Certo è che la posizione mediana del sogno e la sua utilità dottrinale nella spiegazione dei concetti di *sākṣin* e di *svayaṃprakāśatva*, sono di primaria importanza in tutto l'apparato Advaitin. L'introduzione vera e propria a ciò comincia nella BrU IV.3.7, passo nel quale si sottolinea un particolare che verrà spesso ripreso nel corso della trattazione, ossia come l'essere sognante o il Sé nella condizione *svapna* vada da questo all'altro mondo (LAYEK, 1990: 16-17):

“*katama ātmeti yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu hr̥dy antarjyotiḥ puruṣaḥ sa samānaḥ sann ubhau lokāv anusañcarati dhyāyatīva lelāyatīva sa hi svapno*⁷⁷
bhūtvemaṃ lokam atikrāmati mṛtyo rūpāṇi// 7 //”

“... ‘Quale di questi è il Sé?’ [Chiese Janaka]. [Rispose Yajñavalkya:] ‘Colui che è la luce interiore nel cuore, l'essere che è sostanziato di coscienza tra le facoltà vitali, quello essendo comune [per ambedue] si muove in

⁷⁶ ĀG propone la struttura del riconoscimento, cioè l'uomo che si è assopito si risveglia tale quale: “*yaḥ suptaḥ so 'haṃ jāgarmi*”. Lo stesso fa Vidyāraṇya nel BrVS secondo il quale il riconoscimento permette di carpire il Sé come differente dal corpo: “*yaḥ svapnadeham adrākṣaṃ so 'haṃ paśyāmy ado vapuḥ/ ity eṣā pratyabhijñā 'nyam ātmānaṃ gamayed yadi// 49 //*”

⁷⁷ Secondo il BrVS 118 nel passaggio scritturale “*sa hi svapno*” l'indeclinabile “*hi*” mostrerebbe la ragione per cui la riflessione (*dhyāna*) e le altre attività immaginate per il Sé siano irreali: “*dhyānādīnām avastutve sa hi svapno iti śrutiḥ/ hetum āha sa ātmā 'yaṃ svapno bhavati dhīvaśāt//*”

entrambi i mondi; egli è come se pensasse, come se agisse, quello essendosi assopito [sognando] trascende questo mondo, le forme della morte' (7).”

Il testo di qui sopra introduce la qualifica di *vijñānamaya* alla luce del Sé, o se si vuole, al Sé in quanto luce. Nell'Advaita Vedānta è nota la dottrina dei cinque involucri o guaine, di cui abbiamo fatto qualche accenno nel capitolo precedente, che si sviluppa a partire dalla *Bhṛguvallī* della TaiU (III). L'U non menziona il termine *kośa*, utilizzato poi solo dai commentatori, bensì è Varuṇa, che per istruire Bhṛgu elenca, partendo dal più grossolano al più rarefatto, cinque entità che sono via via riconosciute come *brahman*.⁷⁸ Ś poi, con una metafora a lui cara, vede i cinque interpreta questi cinque enti come involucri idealmente concentrici i quali, al modo in cui una vagina cela la vera fattura della lama di una spada, sono come guaine che nascondono la vera natura del Sé, differente da tutti questi, ma che se ne identifica (*abhimānin*) man mano. Durante la veglia l'uomo, che ha una natura individuale di Viśva, s'identifica al corpo grossolano (*sthūlaśarīra*) e all'involucro fatto di cibo (*annamayakośa*, TaiU III.2.2); nel sogno però è il corpo sottile (*sūkṣmaśarīra*) a essere oggetto d'identificazione con *jīva* di natura splendente, luminosa (*taijasa*), che coinvolge tre differenti *kośa*: quello fatto dei soffi vitali (*prāṇamayakośa*, TaiU III.2.3), quello fatto della mente (*manomayakośa*, TaiU III.2.4) e quello sostanziato dell'intelletto, della coscienza discriminatrice (*vijñānamayakośa*, TaiU III.2.5). Infine, nel sonno profondo un'anima individuale di nome Prājña s'identifica con un corpo causale (*kāraṇaśarīra*), una realtà dominata dalla beatitudine derivante dall'inerzia dell'ignoranza, per cui la guaina prenderà il nome di involucro fatto di beatitudine (*ānandamayakośa*, TaiU III.2.6), oltre al quale vi è il Sé illimitato (PELLEGRINI, 2009: 72). Ma ancora di più in specifico, lo definisce sempre la “liana” (*vallī*) precedente della stessa TaiU, cioè la *Brahmānandavallī* (II.4.1). Secondo la scrittura l'*ātman vijñānamaya* è distinto e più profondo del Sé fatto di mente, di pensiero discorsivo (*manomayātman*), da cui quest'ultimo è riempito: “*tasmād vā etasmān manomayāt anyo 'ntara ātmā vijñānamayaḥ*.

⁷⁸ Ringrazio il Prof. Gianni Torcinovich per il prezioso commento in proposito.

tenaiṣa pūrṇaḥ ...” (WITZ, 1998: 365-369).⁷⁹ Bene, in quest’ambito dominato dalla cosiddetta *antarjyotividyā* si situa la nozione di *vijñānamaya* del *Jyotir Brāhmaṇa*.

Nonostante l’atavica ignoranza faccia in modo che il Sé s’identifichi con l’aggregato psico-fisico, la luce di *ātman* nel suo stato più cristallino è inaccessibile a qualsiasi organo di conoscenza della condizione di veglia (TaiU II.4.1: “*yato vāco nivartante aprāpya manasā saha*”). Tuttavia, la luce del Sé penetra l’intera esperienza dell’individuo condotto dall’intelletto, tanto da diventare quasi impossibile districare il Sé da ciò che Sé non è (*anātman*). Per questa stessa ragione, il testo di Br̥U IV.3.7 esibisce tutto ciò come se fosse un’apparizione onirica, mediante le parole: “... *sa samānaḥ sann ubhau lokāv anusañcarati ...*” (ALSTON, 2004 [1980]: 112-113; CONIO, 1979: 283).

Vediamo, a questo proposito, la chiara esposizione della *Dīpikā* di Vidyāraṇya, che riprende tutti i temi trattati da Ś, ma in modo più succinto, mondandola da varie diatribe (VIDYĀRAṆYA, 1986: 90-91):

“... *he rājan ya ātmā tvayā prṣṭaḥ so ’yaṃ vijñānamayaḥ, vijñāyate ’neneti vyutpatteḥ vijñānam buddhis⁸⁰ tanmayas tatprāyo vijñānamayaḥ⁸¹ puruṣo nityaṃ*

⁷⁹ Sebbene le considerazioni di Klaus Witz (1998: 365-394) siano per certi versi di notevole interesse, non ci sentiamo di condividere le fantasiose conclusioni alle quali giunge e i collegamenti troppo spinti a quelle che lui chiama OBEs “Out of Body Experiences”, basandosi su un’interpretazione altrettanto semplicistica e limitata di sogno come “clairvoyant sleep” che A. K. Coomaraswamy (1977: 51) propone in un suo seppur dotto saggio “*Recollection Indian and Platonic*”.

⁸⁰ Vediamo alcuni brevi passaggi del commento di Ś: “... *yo ’yam ity ātmanaḥ pratyakṣatvān nirdeśaḥ, vijñānamayo vijñānaprāyo buddhivijñānopādhisamṣparkāvivekāḍ vijñānamaya ity ucyate – buddhivijñānasamṣṛkta eva hi yasmād upalabhyate, rāhur iva candrādityasamṣṛktaḥ. buddhir hi sarvārthakaraṇam, tamasīva pradīpaḥ puro ’vasthitaḥ, ’manasā hy eva paśyati manasā śṛṇoti’ iti hy uktam, buddhivijñānālokaviśiṣṭam eva hi sarvaṃ viśayajātam upalabhyate, puro ’vasthitapradīpālokaviśiṣṭam iva tamasi. dvāramātrāṇi tv anyāni karaṇāni buddheḥ, tasmāt tenaiva viśeṣyate – vijñānamaya iti ...*”, “... *yo ’yam*, tale indicazione è per la diretta percepibilità del Sé. *Vijñānamaya*, [indica] l’abbondanza di consapevolezza, in quanto non vi è discriminazione rispetto al contatto con l’aggiunta limitante di *vijñāna* che è l’intelletto, allora si dice fatto di coscienza; poiché si esperisce invero [il Sé] connesso all’intelletto che è l’intelletto, proprio come Rāhu [= il nodo lunare] è connesso con la luna e il sole. L’intelletto è lo strumento per ogni cosa come una lampada posta innanzi [lo è] per l’oscurità, infatti è stato detto: ‘Di certo vede con la mente, con la mente ode.’ Difatti, si ha esperienza di tutto quanto è un oggetto come qualificato dalla luce della coscienza che è l’intelletto, come nell’oscurità [si ha esperienza di un oggetto] che sia qualificato dalla luce della lampada posta d’innanzi. Gli altri sensi sono solo delle porte per l’intelletto, per questo motivo [il Sé] è qualificato da esso [= dall’intelletto] come *vijñānamaya ...*” Si veda anche Br̥UBV 308-329, mentre del Br̥VS 90-92 (GUPTA, B., 1998: 22-23).

⁸¹ Il suffisso secondario (*taddhitapratyaya*) *mayat* si usa per lo più in quattro circostanze. La prima prende le mosse dal *sūtra* di Pāṇini IV.3.82 “*mayat ca*” nel senso di “*tataḥ āgataḥ*”, “venuto da lì” e si usa post-ponendolo a parole che intendono causa o l’essere umano: “*samamayam*,

pūrṇa ity arthaḥ. 'puruṣa evedaṃ sarvam' iti śruteḥ. prāṇeṣv iti sāmīpyalakṣaṇā saptamī vijñānamayasya tadvyatirekapradarśanārthā. yo hi yeṣu bhavati sa tadvyatirikta eva bhavati. ataḥ prāṇeṣv iti prāṇebhyo vyatirikta ity arthaḥ. evaṃ prāṇasamīpastho vijñānamaya ity ukte prāṇasājātyaṃ tasya syād ato viśinasti -
hṛdy antarjyotir *iti. hṛcchabdo māṃsapinḍaviṣayas tātsthyād atra hṛcchabdena lakṣaṇayā buddhir ucyate. hṛdi buddāv antarvartamānaṃ jyotir ātmā ātmanaivāyaṃ jyotiṣāsta ity ādau tasyaiva jyotiṣtvena prakṛtatvāt. pūrṇo buddhidarpaṇābhivyaktaḥ sarvāvabhāsakaḥ śubhro niratīśayasvaprakāśasvabhāva ātmeti vākyārthaḥ. evaṃ ātmano nityamuktasyāvīdyayā buddyādītādātmyādhyāsād eva saṃsāritvam iti⁸² darśayitum sūkṣmadehād atiriktatayā ātmanaḥ śuddhatvadarśanāya vā svapnaṃ prakramate -*
sa samānaḥ sann *iti. yo hṛdy antarjyotiḥ puruṣa⁸³ ātmā sa ca samānaḥ san hṛcchabdavācyāyā buddheḥ prakṛtatvāt sannihitatvāc ca tayā samānaḥ sadṛśo 'nyonyadharmādhyāsena taptāyaḥpinḍavat tādātmyam*

devadattamayam. Nel secondo caso, il suffisso implica un prodotto (*vikāra*) o una parte (*avayava*) e si può trovare opzionalmente al grado *vṛddhi*, per intercessione del *pratyaya aṅ: aśvamayam, āśvamayam, mūrṇāmāyam* o *maurvam* e di necessità con parole inizianti per *ā, ai* e *au*, parole della classe il cui primo membro è la parola *śara (śarādigaṇa)* e parole come *go, piṣṭa, vrīhi, tila* e altre (A IV.3.143-150). Il terzo caso di uso di *mayat* è nel senso di proporzione, quando esso sia aggiunto a un numerale: *dvaimayam udviśvavānām* (A, V.2.47). Il quarto e ultimo uso implica il significato di “fatto di” e si applica il suffisso alla cosa di cui vi è grande quantità: *annamayam, apūpamayam* (“*tatprakṛtavacane mayat*”, A V.4.21-22) (ABHYANKAR, 1986 [1961]: 301-302).

⁸² Ś chiarisce il perché la conformazione dell'intelletto e la sua purezza permettano una sovrapposizione così inestricabile: “... *buddhis tāvat svacchatvād ānantaryāc cātmacaitanyajyotiḥ praticchayā bhavati. tena hi vivekinām api tatra ātmābhīmānabuddhiḥ prathamā, tato 'py ānantaryān manasi caitanyāvabhāsātā, buddhisamparkāt. tata indriyeṣu, manaḥsamyogāt, tato 'ntaraṃ śārīre, indriyasamparkāt. eva pārāmparyeṇa kṛtsnaṃ kāryakaraṇasaṃghātam ātmā caitanyasvarūpajyotiṣāvabhāsayati. tena hi sarvasya lokasya kāryakaraṇasaṃghāte tadvr̥ttiṣu cānīyatātmābhīmānabuddhir yathāvivekaṃ jāyate ...*”, “... Dunque l'intelletto, poiché è trasparente e prossimo [al Sé] è il riflesso della luce della conoscenza; per questo anche per coloro che sono in grado di discriminare a proposito di ciò la nozione identificativa del Sé [con l'intelletto] è la prima, poi, ancora per la vicinanza [con l'intelletto] vi è il riflesso di conoscenza sulla mente, per via della [sua] connessione con l'intelletto; di seguito per il contatto con la mente [vi è il riflesso di conoscenza] sui sensi; poi, ancora prossimo, per via del contatto con i sensi [vi è il riflesso di conoscenza] sul corpo. In tal modo, il Sé in successione illumina con la luce della natura della conoscenza l'intero complesso psico-fisico. Per questo motivo, a seconda del grado di discriminazione [di ognuno], sorge una nozione identificativa non definita di tutto il mondo nell'aggregato psico-fisico e nelle sue modificazioni ...” In seguito Ś corrobora le sue affermazioni citando alcuni versi della BG (XIII.33, XV.13) e della KaU (II.2.14, II.2.16). Si confronti con BṛVS 102-104.

⁸³ Ivi Ś, come in altre occasioni fornisce la derivazione (*nirukti*) del termine *puruṣa*: “... *puruṣaḥ - ākāśavat sarvagatatvāt pūrṇa ity puruṣaḥ, niratīśayaṃ cāsyā svayamjyotiṣtvam, sarvāvabhāsakatvāt svayam anyānavabhāsyatvāc ca. sa eṣa puruṣaḥ svayam eva jyotiḥsvabhāvaḥ, yaṃ tvam pṛcchasi - katama ātmeti ...*”, “... *puruṣa*, si dice Essere, pieno, poiché è onnipervadente come l'etere; la sua auto-luminosità è assoluta in quanto è di per sé illuminatrice di ogni cosa e non è illuminata da alcun altro. Quello, invero questo *puruṣa* ha una natura auto-luminosa, quello a proposito del quale tu chiedi: 'Quale di questi è il Sé?' ...” Si occupano di quest'introduzione i versi dal 300 al 307 del BṛUBV. La spiegazione della derivazione di *puruṣa* occupa invece i versi 364-368 del BṛUBV.

āpannaḥ⁸⁴ sann ubhau lokau pratipannapratipattavyāv ihalokaparalokāv anukrameṇopāttadehendriyasamghātaṃ tyajann anyam copādadat sañcaratī paribhramati. ātmā sañcaratīti bhramo na tasya svataḥ sañcaraṇam ity arthaḥ. etad eva pratyakṣeṇābhiniya darśayati - **dhyāyatīva lelāyatīveti.**⁸⁵ yato dhyānvyāpāravatīṃ buddhiṃ tatsthena citsvabhāvajyotīrūpeṇāvabhāsayaṃ tatsadṛśa ātmā dhyāyatīva dhyānaṃ karotīva yathā catuṣkoṇaṃ lohapiṇḍam avabhāsakatvenānugato vahniś catuṣkoṇa iva pratīyate tadvat. tathā lelāyatīva calatīva. buddhyādiṣu karaṇeṣu prāñādiṣu vāyuṣu ca calatsu tadavabhāsakatayā tatsamāna ātmāpi calasvabhāva iti pratīyate. yathā calantīyāṃ nāvi tatsthena tīrasthā vṛkṣās calantīveti pratīyante tadvat. na tu jyotīrūpasyātmanah paramārthato dhyānaṃ calanaṃ vety arthaḥ. kuto hetor etad avagamyata ity āha - **sadhīḥ svapna iti.** prakṛta ātmā yasmāt sadhīḥ buddhyekyam āpannaḥ svapno bhūtvā svapnākārapariṇatadhīvr̥tṭyavabhāsakatvena tadākāro bhūtvemaṃ lokam jāgaritalakṣaṇam laukikāśtrīyavyavahārāspada-kāryakaraṇasamghātam atikrāmati atītya krāmati ⁸⁶tadbhimānaṃ tyajatīty arthaḥ ...”⁸⁷

⁸⁴ Qui Ś chiarisce in cosa consista la somiglianza del Sé con l'intelletto (si veda anche BṛUBV 369-373, 380-383, 389-398): “... kiṃ punaḥ sāmānyam? āsvamaḥiṣavad vivekato 'nupalabdhiḥ. avabhāsyā buddhiḥ, avabhāsakaṃ tadātmajyotiḥ, ālokavat. avabhāsyāvabhāsakayor vivekato 'nupalabdhiḥ prasiddhāḥ. viśuddhatvādd hy āloko 'vabhāsyena sadṛśo bhavati, yathā raktam avabhāsayan raktasadr̥śo raktākāro bhavati, yathā haritaṃ nilaṃ lohitaṃ ca avabhāsayan ālokaḥ tatsamāno bhavati, tathā buddhim avabhāsayan buddhidvāreṇa kṛtsnaṃ kṣetram avabhāsayati - ity uktaṃ marakatamaniḍarśanena. tena sarveṇa samāno buddhisāmānyadvāreṇa ...”, “... Che cos'è ancora questa comunanza? Il non trovarli separatamente, come cavalli e bufali; l'intelletto è ciò che viene illuminato, come un lume la luce del Sé è il suo illuminatore ed è noto che illuminato e illuminatore non si trovano separatamente. Infatti, la luce, per la sua purezza è simile all'illuminato. Per esempio, illuminando qualcosa di colorato si illumina anche un [oggetto dalla] forma colorata che è simile al [colore] rosso, ancora illuminando il verde, il blu, il rosso, la luce diviene simile a essi. Allo stesso modo illuminando l'intelletto, [il Sé] attraverso l'intelletto illumina l'intero campo. Questo è stato detto mediante l'illustrazione della gemma di smeraldo. Dunque, grazie alla somiglianza con l'intelletto [il Sé] diviene simile a ogni cosa ...” L'esempio dello smeraldo di Ś “yathā mārakato maṇiḥ” è riassunto in BṛUBV 346-347 (anche BṛVS 101): “ātmacchāyamaṃ payo 'śeṣam yathā mārakato maṇiḥ/ parikaṇāya prakṣiptaḥ kuryād ātmā tathaiva ca// 346 //buddhyādehaparyantaṃ pratyag ajñānahetukam/ jaḍasvabhāvakaṃ nityam avabhāsayati svayam// 347”, “Come la gemma di smeraldo gettata [nel latte], per esaminarla, rende tutto il latte come sé stessa [= dello stesso suo colore], proprio così fa anche il Sé (346). Il Sé interiore stesso illumina costantemente tutto ciò che è causato dall'ignoranza a partire dall'intelletto fino al corpo, ciò che ha una natura non senziente (347).” Il BṛUBV (468-472) puntualizza che non esiste alcun mezzo di prova per comprendere la distinzione del Sé dall'intelletto.

⁸⁵ Per la spiegazione del BṛUBV di questi usi si vedano le strofe 407-415.

⁸⁶ Il BṛVS 119-121 spiegano un dubbio (118, cfr. n. 62) sorto sul perché si utilizza il termine svapna per indicare il Sé. La risposta è che il Sé, a qualsiasi condizione s'identifichi, per via dell'ignoranza, considera comunque sé stesso come provvisto e padrone di quella condizione, per cui diventa esso stesso esprimibile mediante il termine che indica la condizione medesima: quando s'identifica all'intelletto nella condizione di sogno il Sé sarà chiamato svapna (DVIVEDĪ, H. H. K., 1999, VOL. 4: 2079-2080). Vidyāraṇya continua: “buddher jāgaraṇam yadvaj jāgarmīty abhimanyate/ buddhisvapne tathā svapnarūpatvam abhimanyate// 119 // jāgradbhogam imaṃ lokam svapno bhūtvā nivartate/ vāsanārāśisāksitvam svāpnam bhogam tathā ”pnuyāt// 120 // avidyākāmakarmākhyamṛtyo rūpāny atītya saḥ/ jāgraddehendriyādīni tiṣṭhati jyotir ātmanā// 121 //”, “Così come la condizione di veglia dell'intelletto ritiene 'Io sono sveglio', allo stesso modo nel

“O re, quel Sé di cui hai chiesto, quello è questo fatto di coscienza, da questa derivazione ‘ciò tramite cui si viene a conoscere’, [dove] coscienza [indica] intelletto, fatto di quello, [nel quale] vi è abbondanza di quello, l’essere sostanziato di coscienza è eternamente perfetto. Questo è il senso. Come dalla scrittura: ‘Il *puruṣa* è in verità tutto’ (RV X.10.2). ‘*prāṇeṣu*’,⁸⁸ il locativo che ha per caratterizzazione la vicinanza è [usato] al fine di mostrare la differenza da quelli [= dai *prāṇa* = dalle facoltà vitali o dai sensi] di colui che è fatto di coscienza: colui che è in quelli è realmente differente da essi, per cui ‘*prāṇeṣu*’ significa differente dalle facoltà vitali. Così, se si dice che ciò che è fatto di coscienza sta in prossimità dei *prāṇa*, dunque [s’intende] la condivisione della specie con i *prāṇa*, allora [il testo] specifica: ‘*hr̥dy antarjyotir*’.⁸⁹ La parola cuore, il cui oggetto [= significato] è la massa di carne, dal momento che indica ciò che in esso sta, allora per implicazione, con la parola cuore s’intende l’intelletto. La luce che sta all’interno, nel cuore, cioè nell’intelletto è il Sé ‘Mediante la luce del Sé invero egli siede ...’ perché in questo passo, per via della sua luminosità, è in esame quello [= il Sé]: pieno, rivelato dallo specchio dell’intelletto, illuminatore d’ogni cosa, puro, avente una natura assolutamente auto-luminosa è il Sé. Questo è il senso della frase. Così, la proprietà di trasmigrare del Sé eternamente libero è possibile per ignoranza [la quale si esplicita] solamente a causa della sovrapposizione d’identità con l’intelletto e altri [componenti

sogno dell’intelletto, [questo] considera [per sé] un aspetto di sogno (119). Dopo essere divenuto il sogno, abbandona questo mondo che è fruizione della veglia; così acquisisce la proprietà di essere testimone del gruppo delle impressioni latenti, nonché della fruizione onirica (120). Questi, avendo trasceso il corpo e i sensi della condizione di veglia che sono le forme della morte note come ignoranza, desiderio, azione, se ne sta [immoto] con la sua natura di luce (121).” Su veda anche Br̥UBV 445-460.

⁸⁷ Sur riporta in Br̥UBV 423-430 il punto di vista di un antico vedāntin, Bhartṛprapañca, che sembra essere stato un propugnatore della corrente *bhedābheda* (HIRIYANNA, 2001 [1957]: 156-157, 161-163). Secondo lui le varie facoltà sensoriali, la vista e le altre sono sia differenti sia simili una all’altra, dal momento che appartengono al medesimo corpo. Ugualmente vi è una somiglianza tra il Sé e l’intelletto, anche se la capacità di provare esperienze individuali è distinta dal Sé e propria dell’intelletto. La ragione per cui entrambi sono differenti è che tanto il mondo di veglia quanto quello onirico sono prodotto di elementi, se il Sé non fosse differente da essi, allora si dovrebbero manifestare simultaneamente (*yugapad*), però è evidente che ciò non accade. Per questo motivo risulta naturale assumere che il Sé è qualcosa di estraneo a questi due stati ma che li penetra successivamente: quando è presente in uno dei due regni, questo appare e se ne ha l’esperienza, quando da questo si distacca e lo abbandona, quel mondo termina. Si vedano anche le note di ĀG (SARASWATI SATCHIDANANDENDRA, 1997 [1989]: 238).

⁸⁸ Il termine *prāṇa* è usato in questi passi per indicare i soffi, ma ancora di più le funzioni vitali, comprese le dieci facoltà sensoriali. Si veda Br̥UBV 324-329 e del Br̥VS 93-94.

⁸⁹ Sur sottolinea (336) che il termine *jyoti* relativo al Sé è utilizzato poiché i seguaci di Kaṇāda considerano *ātman* come inerte, per cui i contrasta questa prospettiva con la vitalità dell’idea di luce: “*jāḍyaṃ cātmana icchanti kaṇabhuñ matajivinaḥ/ teṣāṃ vipratīṣedhārthaṃ jyotir ity abhidhīyate//*”. La strofa è ripetuta in Br̥VS 98.

dell'aggregato psico-fisico]. Per mostrare ciò, o anche per cogliere la purezza del Sé in quanto altro e distinto dal corpo sottile, si introduce il sogno: 'sa samānaḥ san'. Quel *puruṣa*, la luce interiore che dentro al cuore, il Sé che è comune, ossia dal momento che è sotto esame l'intelletto che è espresso dalla parola cuore e poiché è vicino, è pertanto comune, simile a quello [= all'intelletto] per la reciproca sovrapposizione delle loro proprietà (*dharma*), cioè è giunto a un'identificazione come avviene nel caso del pezzo di ferro rovente. [Quel Sé], abbandonando entrambi i mondi, quello ottenuto e quello ch'è da ottenere, il mondo di qui e l'altro mondo, [vale a dire] in successione il complesso psico-fisico che già si possiede, si muove, vaga prendendone poi un altro. Il Sé si muove, il vagare non è per lui un movimento spontaneo. Questo è il significato. Alludendo direttamente proprio a questo, [il testo] mostra: 'dhyāyatīva lelāyatīva' ['... come se pensasse, come se agisse ...']. Illuminando l'intelletto che ha come funzione la riflessione, giacché sta in esso con l'aspetto di luce naturata di conoscenza, il Sé è simile a esso [= all'intelletto] e allora è come se pensasse, che intraprendesse una riflessione: come il fuoco che penetrato in un pezzo di ferro quadrato arroventandolo, appare come fosse quadrato, [qui accade] lo stesso. Similmente, è come se agisse, se si muovesse: quando le facoltà, con l'intelletto come primo e i soffi vitali che hanno come primo il soffio ascendente, si muovono allora anche il Sé che è il loro illuminatore appare simile a loro, come fosse di natura mobile. Al modo in cui, quando una barca si muove per chi vi è sopra gli alberi che stanno sulle sponde sembra che si muovano, [anche qui accade] lo stesso. Il senso è che il Sé della natura di luce non ha realmente pensiero o movimento [di sorta]. [Dubbio:] Da quale ragione si evince questo? [Risposta:] [Il testo] risponde - *sadhīḥ svapna*. Poiché il Sé, che è sotto esame, è provvisto d'intelletto (*sadhīḥ*), cioè è pervenuto all'identificazione con l'intelletto e, divenuto il sogno, [vale a dire] essendo colui che illumina la modificazione dell'intelletto che si è trasformata nel sogno, assunto allora quell'aspetto, trascende questo mondo caratterizzato dalla veglia, ossia essendo andato oltre supera il complesso psico-fisico che è il seggio di ogni agire empirico sia secolare, sia scritturale. Il significato è che abbandona l'identificazione con esso ...”

Veniamo ora a trattare una polemica che vedremo anche analizzando BSSB II.1.29, ossia quella con i Vijñānavādin. In questa

circostanza, però, la questione si sposta sulla dottrina dell'auto-luminosità del Sé⁹⁰ o della conoscenza, avvocata in modi differenti tanto dagli Advaitin,⁹¹ quanto dai Prābhākara⁹² e, appunto, dai Vijñānavādin.⁹³

Ricordiamo anche che la trattazione del sogno nel *Jyotir Brāhmaṇa* è un pretesto per stabilire l'auto-luminosità del Sé.

Ci limiteremo in questa sede a trattare il punto di vista che Ś estrinseca nella parte finale del suo commento a questa *kaṇḍikā*.⁹⁴

⁹⁰ È ben noto agli studiosi di Advaita l'incipit di una delle opere della cosiddetta *br̥hatprasthānatrayī*, cioè la *Tattvapradīpikā* (TP), meglio nota come *Citsukhī*, dal nome del suo autore *Citsukhācārya* (CS, XIII sec.). Egli, nel suo peculiare stile dialettico, propone undici differenti definizioni di *svayaṃprakāśatva*, e per bocca di un oppositore le confuta tutte. Quando però si giunge all'*uttarapakṣa* CS difende e stabilisce come definizione priva di difetti l'undicesima di esse: “*avedyatve sati aparokṣavyavahārayogyatvaṃ svaparakāśatvam*”, “L'auto-luminosità è la proprietà di essere esprimibile da un diretto uso linguistico comune, pur essendo inconoscibile.” Lunghissima e di grande difficoltà è la discussione della TP, per la quale rimandiamo ad alcuni importanti contributi: Pārasanātha Dvivedī (1986), Ram Prasad Chakravarthi (2007: 51-100), Svāmī Ātmānanda (1977: 92-98) M. M. Trivedi (1987: 115-123) e Sukharanjan Saha (2004: 61-114).

⁹¹ Ś afferma in BSŚB I.3.22, come vedremo anche in BṛU IV.3.9, che lo splendore di *brahman* illumina ogni cosa senza essere illuminata da nulla (MURTI, T. R. V., 1983: 109-110).

⁹² Anche secondo Prabhākara la conoscenza (*saṃvit*) è auto-luminosa (*svaparakāśa*), il quale per corroborare ciò sviluppa l'idea del *tripuṭibhāna*. In ogni cognizione si ha l'esperienza del soggetto conoscitore, dell'oggetto conosciuto e della conoscenza stessa che unisce i due. La conoscenza illumina sé stessa per propria natura (*svabhāvatayā/svarūpatayā*), illumina l'ente conoscibile come oggetto (*karmatayā*) e illumina il Sé conoscitore, che Prabhākara considera inerte nella sua essenza, come *ātman* stesso (*ātmatayā*) (CHATTERJEE, T., 2008 [2002]: 1-7).

⁹³ Non basterebbero delle enciclopedie per esaurire questo argomento, anche solo nell'Advaita Vedānta, per cui chiediamo venia se non tratteremo né il BṛUBV (473-807), né BṛVS (127-143) e neppure la TP stessa (CITSUKHA, YOGĪNDRĀNANDA [ED.], 1985 [1974]: 4-47), ma continueremo a fornire qualche informazione in nota. Una nota interessante, però, ci viene da P. Hacker (1995d: 182-183) che spiega molto chiaramente la concezione dell'auto-luminosità nell'Advaita: “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 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 ...”

⁹⁴ Dopo una lunga obiezione dei buddhisti, come da copione nelle diatribe dialettiche (*anūdyā kathanam*), Ś, prima di passare al contrattacco, riprende e riassume il punto di vista dell'avversario. In questo caso riporta che per i buddhisti idealisti la coscienza è in grado di assumere tanto l'aspetto dell'ente percepito (*grāhya*), tanto quello del precettore (*grāhaka*) che illumina tutti gli oggetti, pertanto non è possibile, come sostengono i Vedāntin, dimostrare né con la percezione e nemmeno con l'inferenza che vi sia una luce che illumina l'intelletto e che ne è separata. Gli Yogācāra sostengono che tale intelletto, o meglio l'intelletto avente natura di coscienza, è purissimo (*svacchībhūta*) e pertanto è in realtà privo delle alterazioni determinate da opposti quali *grāhya* e *grāhaka* (*grāhyagrāhakavīnimukta*) ed è momentaneo (*kṣaṇika*). Altri Mādhyamika, gli Sūnyavādin, intendono negare pure anche la natura trasparente e istantanea della coscienza e sostengono che essa, suscitata dall'oggetto, si manifesta solamente quando esso sia immaginato. In verità, anche quella coscienza è una realtà apparente, ossia coperta dall'ignoranza (*saṃvṛta*) e, come gli enti esterni, è priva di ogni suddivisione tra oggetto e soggetto e, in definitiva, è vuota (*sūnya*). A questo il *siddhāntin* Ś risponde che queste elucubrazioni sono contrarie al messaggio vedico. Ai Vijñānavādin, negatori dell'oggettività esteriore, ribatte che un oggetto esterno, come un vaso o altri, non può avere una natura auto-luminosa, poiché se immerso nel buio non si vede e, se si vede, significa che è illuminato da una

Entriamo già nel vivo della diatriba introducendo un'obiezione dei buddhisti idealisti:

“... nanu pradīpaḥ svātmānam evāvabhāsayan dṛṣṭa iti na hi ghaṭādivat pradīpadarśanāya prakāśāntaram upādadate laukikāḥ. tasmāt pradīpaḥ svātmānam prakāśayati. na, avabhāsyatvāviśeṣāt. yady api pradīpo 'nyasyāvabhāsakaḥ svayam avabhāśātmakatvāt tathāpi vyatiriktacaitanyāvabhāsyatvaṃ na vyabharati ghaṭādivad eva. yadā caivaṃ tadā vyatiriktāvabhāsyatvaṃ tāvad avaśyaṃbhāvi. nanu yathā ghaṭas caitanyāvabhāsyatve 'pi vyatiriktam ālokāntaram apeksate na tv evaṃ pradīpo 'nyam ālokāntaram apeksate. tasmāt pradīpo 'nyāvabhāsyo 'pi sann ātmānam ghaṭam cāvabhāsayati. na, svataḥ parato vā viśeṣābhāvāt. yathā caitanyāvabhāsyatvaṃ ghaṭasya, tathā pradīpasyāpi caitanyāvabhāsyatvam aviśiṣṭam. yat tūcyate, pradīpa ātmānam ghaṭam cāvabhāsayatīti, tad asat. kasmāt? yadā ātmānam nāvabhāsayati, tadā kīdrśaḥ syāt? na hi tadā pradīpasya svato vā parato vā viśeṣaḥ kaścid upalabhyate. sa hy avabhāsyo bhavati, yasyāvabhāśakasannidhāv asannidhau ca viśeṣa upalabhyate. na hi pradīpasya svātmāsannidhir asannidhir vā śakyaḥ kalpayitum. asati ca kādācitke viśeṣe, ātmānam pradīpaḥ prakāśayati mṛṣaivocyate. caitanyagrāhyatvaṃ tu ghaṭādibhir aviśiṣṭam pradīpasya. tasmād vijñānasyātmagrāhyagrāhakatve na pradīpo dṛṣṭāntaḥ. caitanyagrāhyatvaṃ ca vijñānasya bāhyaviśayair aviśiṣṭam. caitanyagrāhyatve ca vijñānasya, kiṃ grāhyavijñānagrāhyataiva, kiṃ vā grāhakovijñānagrāhyateti tatra sandihyamāne vastuni, yo 'nyatra dṛṣṭo nyāyaḥ sa kalpayitum yukto na tu dṛṣṭaviparītaḥ. tathā ca sati yathā vyatiriktenaiva grāhakeṇa bāhyānām pradīpānām grāhyatvaṃ dṛṣṭam tathā vijñānasyāpi caitanyagrāhyatvāt prakāśakatve saty api pradīpavad vyatiriktacaitanyagrāhyatvaṃ yuktaṃ kalpayitum. na tv ananyagrāhyatvam. yaś cānyo vijñānasya grahitā, sa ātmā jyotir antaram vijñānāt. tadānavastheti cen? na. grāhyatvamātraṃ hi tadgrāhakasya vastvantaratve liṅgam uktaṃ nyāyataḥ. na tv ekāntato grāhakatve tadgrāhakāntarāstitve vā kadācid api liṅgam saṃbhavati. tasmān na tadānavasthāprasaṃgaḥ. vijñānasya vyatiriktagrāhyatve karaṇāntarāpeksāyām anavastheti cen? na, niyamābhāvāt. na hi sarvatrāyaṃ niyamo bhavati. yatra vastvantareṇa grhyate vastvantaram, tatra grāhyagrāhakovyatiriktam karaṇāntaram syād iti naikāntena niyantum śakyate,

fonte di luce. Ergo, anche se oggetti inerti vengono a contatto con la luce, ne sono evidentemente distinti, perché è constatabile la loro reciproca diversità. Se questo è qualcosa sperimentabile comunemente in natura, si evince che l'illuminato deve di necessità essere differente dall'illuminatore, poiché un oggetto inanimato per rivelare sé stesso non può prescindere da una luce distinta. Si veda anche il BṛUBV 473-477.

vaicitryadarśanāt. katham? ghaṭas tāvat svātmavyatiriktenātmanā grhyate. tatra pradīpādir āloko grāhyagrāhakavyatiriktam karaṇam, na hi pradīpādyāloko ghaṭāmśas cakṣuraṃśo vā, ghaṭavac cakṣurgrāhyatve 'pi pradīpasya, cakṣuḥpradīpavyatirekeṇa na bāhyam ālokasthānīyaṃ kiṃcit karaṇāntaram apekṣate. tasmān naiva niyantum śakyate – yatra yatra vyatiriktagrāhyatvaṃ tatra tatra karaṇāntaram syād eveti. tasmād vijñānasya vyatiriktagrāhakagrāhyatve na karaṇadvārā 'navasthā, nāpi grāhakatvadvārā kadācid apy upapadāyitum śakyate. tasmāt siddham vijñānavyatiriktam ātmajyotir antaram iti ...”

“... [Obbiezione:] Però si vede che un lume illumina sé stesso. Difatti, le persone comuni non esisbiscono un'altra luce per vedere il lume, come accade con i vasi e altri oggetti. Per tal motivo il lume illumina sé stesso.⁹⁵ [Risposta:] No, perché non vi è differenza nella proprietà di essere illuminato [di un oggetto rispetto un altro]. Sebbene un lume, per via della propria natura luminosa sia esso stesso ciò che illumina un altro [oggetto], tuttavia, non devia dalla possibilità di poter essere illuminato da una differente conoscenza, proprio come i vasi o quant'altro. Quand'è così, allora è dunque inevitabile l'essere illuminato da una conoscenza distinta. [Obbiezione:] In ogni modo, un vaso, anche se illuminato dalla conoscenza, necessita di un'altra luce distinta, non è così però un lume che non ha bisogno di un'altra fonte di luce; pertanto il lume, pur essendo illuminabile da qualcosa di distinto [da sé], illumina comunque sé stesso è il vaso. [Risposta:] Non è così, poiché non vi è differenza, né intrinseca né estrinseca. Al modo in cui un vaso possiede la proprietà di essere illuminato dalla conoscenza, così, anche per il lume. Non fa differenza la proprietà di essere illuminato dalla conoscenza. Ciò che invece si dice, cioè che il lume illumina sé stesso e anche il vaso, [anche quello] non è vero. [Obbiezione:] Per quale motivo? [Risposta:] Quando [il lume] non illumina sé stesso, allora come si presenta? In quel momento non si coglie alcuna particolarità del lume, né intrinseca né estrinseca. In effetti, esso è un ente illuminabile e la particolarità si capta a seconda che esso sia in vicinanza di

⁹⁵ Una delle più comuni credenze rispetto all'auto-luminosità dell'Advaita è che s'intenda che il Sé oltre a illuminare ogni cosa, illumina Sé stesso. Però questo è, per la precisione, la concezione di *svaprakāśatva* dei Vijñānavādin. Ivi gli Advaitin riscontrano un difetto conosciuto come *karmakartṛvirodha*, “contrasto tra soggetto e oggetto”, cioè il Sé che illumina non può essere esso stesso oggetto della sua luce. La seconda definizione presentata dalla TP e poi subito contraddetta perché impossibile, è proprio di questo genere: “*svasya svayam eva prakāśa iti ... na dvitīyaḥ, karmakartṛvirodhena lakṣaṇasyāsaṃbhavāt ...*” (CITSUKHA, YOGĪNDRĀNANDA [ED.], 1985 [1974]: 4-6).

un ente illuminatore o lontano [da quello]. Di certo non è possibile immaginare che il lume sia vicino o lontano [da sé]; quando non c'è una distinzione sporadica, allora si dice davvero una falsità [quando si afferma]: 'il lume illumina sé stesso.' Ciò che rende non differente il lume dai vasi e altri [oggetti] è la proprietà di essere illuminato dalla conoscenza, pertanto il lume non è un esempio [valido] al fine di indicare, per la conoscenza, la proprietà di essere oggetto carpito e carpitore di sé stessa.⁹⁶ Inoltre, anche l'intelletto non fa differenza rispetto agli oggetti esterni quando ci si riferisce alla proprietà di essere percepibile da parte della conoscenza.⁹⁷ Quand'anche l'intelletto possieda la proprietà di essere percepibile dalla conoscenza, allora è forse la proprietà di essere percepibile dalla conoscenza a essere percepibile,⁹⁸ oppure è la proprietà di essere percepibile dalla conoscenza che è il percettore?⁹⁹ In quel caso, essendo sorto un dubbio è ponderato postulare l'analogia (*nyāya*) che è stata analizzata altrove, non una che sia opposta a quanto visto. Stando così [le cose], come si constata per gli oggetti esterni, come i lumi, la proprietà di poter essere conosciuti da parte di un conoscitore sicuramente distinto [da essi], ugualmente, come accade nel caso un lume, dunque anche l'intelletto, che è pure esso un illuminatore, è provvisto della proprietà di essere conosciuto dalla conoscenza; [pertanto] è lecito accettare [la sua] proprietà di essere conosciuto dalla conoscenza, ma non [è logico ritenere] la proprietà di essere conosciuto da [una conoscenza che] non sia distinta: chi

⁹⁶ Fin qui si sarà già inteso il punto di vista Advaita, ossia che il Sé auto-luminoso è inconoscibile da qualsiasi altro ente, perché mai può essere oggetto di una conoscenza mediata. Esso è esclusivamente quella fonte di luce che permette a ogni altro oggetto di essere conoscibile da parte dell'intelletto. Varie U (MuU II.2.10, ŚvU VI.14, KaU V.15/II.2.15) affermano infatti: "... *tam eva bhāntam anubhāti sarvaṃ tasya bhāsā sarvaṃ idaṃ vibhāti ...*", "... ogni cosa splende solo perché Quello splende, per la sua luce tutto ciò rifulge ..."

⁹⁷ ĀG aggiunge che un ente rivelatore è differente da un ente rivelato, come il sole e come l'intelletto, perciò anche l'intelletto, rivelato dal Sé, è distinto da quest'ultimo che è di natura luminosa e conoscitiva: "... *yad vyañjakaṃ tat svavijātiyavyamgyaṃ yathā sūryādi vyañjakaṃ ca vijñānaṃ tasmād vijñānavyatiriktaś cidātmā sidhyatīty arthaḥ ...*"

⁹⁸ Il dubbio concerne il modo di cogliere l'intelletto. Se l'intelletto fosse capace di svelare la consapevolezza degli oggetti, come si potrebbe distinguere l'intelletto dalla conoscenza che lo illumina. Se poi si determina una distinzione, non si può più evitare un *regressus ad infinitum*, dato che ogni conoscenza diviene a oltranza prima oggetto poi soggetto. Ammettendo un Sé capace di rivelare tanto gli oggetti quanto l'intelletto, cosa si viene a percepire: la conoscenza dell'intelletto o quella del Sé? Per questo motivo non è possibile ritenere, come fanno i buddhisti idealisti, che la conoscenza riveli sé stessa come avviene per gli oggetti. Essa non può scindersi in oggetto e soggetto, poiché unica e inscindibile. Le si può solo imputare la possibilità di auto-svelarsi come natura intrinseca del soggetto. Comunque, la prima tra le due alternative intende l'intelletto provvisto della proprietà di essere conosciuto dalla conoscenza che è, come vogliono i Vijñānavādin, anch'essa percepibile.

⁹⁹ La seconda opzione rispetto al dubbio sorto è se l'intelletto è provvisto della proprietà di essere conosciuto dalla conoscenza che è l'unico soggetto conoscitore, come da posizione Advaita.

è altro dall'intelletto è il conoscitore, questi è il Sé, è la luce diversa dall'intelletto. [Obiezione:] Ma allora si presenterebbe un *regressus ad infinitum*?¹⁰⁰ [Risposta:] No, infatti, nello [stabilire] un altro ente come il suo percettore, come *probans (liṅga)*¹⁰¹ è possibile intendere la sola percepibilità,¹⁰² mentre non è mai possibile un segno distintivo nell'[inferire] l'essere percettore assoluto [del Sé], oppure l'esistenza di un altro percettore di quello; per questo non s'incorre in un regresso a infinito.¹⁰³ [Obbiezione:] Se [si considerasse che] la proprietà di essere percepibile da qualcosa di distinto dell'intelletto avesse la necessità un ulteriore strumento [= facoltà sensoriale], allora ci sarebbe il *regressus ad infinitum*? [Risposta:] No, poiché non c'è alcuna regola,¹⁰⁴ difatti questa regola non è [applicabile] ovunque:¹⁰⁵ laddove attraverso una certa cosa si coglie un'altra cosa, lì vi è un altro strumento distinto dal percepito e dal percettore. Non è possibile regolamentare questo senza che vi siano delle deviazioni, poiché se ne vede la varietà [di condizioni]. [Obbiezione:] In che modo? [Risposta:] Dunque, un vaso è percepito da qualcosa di distinto da sé, cioè [distinto] dal Sé. In quel caso il mezzo è la luce, il lume o altro, che è diverso sia dall'oggetto percepito sia dal percettore, difatti la luce del lume o altro non è né parte del vaso e nemmeno parte dell'occhio, perché come il vaso anche la lampada è percepibile dall'occhio. Oltre all'occhio e al lume, non c'è bisogno neanche di un qualsiasi altro strumento esterno che funga da fonte di luce. Quindi, non è certamente possibile stabilire una norma [come questa]: 'ovunque vi sia la proprietà di essere percepito come [qualcosa di] distinto, lì vi deve senza dubbio essere un altro strumento'.

¹⁰⁰ ĀG mostra l'entità del regresso a infinito ipotizzato dai Bauddha: "... vijñānasya grāhakāntaragrāhyatve tasyāpi grāhakāntarāpekṣāyām anavasthāprasaktir iti ..."

¹⁰¹ *Liṅgam*, nel linguaggio della logica è il segno distintivo che permette di inferire, cioè il *probans*.

¹⁰² ĀG ribadisce e sottolinea il fatto che chi percepisce deve essere differente dall'oggetto percepito, nonché che il testimone dell'intelletto non può essere percepibile poiché è immutabile e la sua natura è di immobile veggenza: "... yadgrāhyam tat svātiriktagrāhyam yathā ghaṭādīti grāhyatvamātram buddhigrāhakasya tato vastvantaratve pradīpasya svānavabhāsyanyāyena liṅgam uktaṁ na ca buddhisākṣiṇo grāhyatvam asti kūtasthadṛṣṭisvābhāvīyat tat kuto 'navasthety upapādayati - **grāyatvamātram hīti** ..."

¹⁰³ Ancora ĀG spiega la differenza tra le due alternative: "... grāhatvam hi grahaṇakartṛtvam vā tatsākṣitvam vā. ādye buddhisākṣiṇo mukhyavrttyā grahaṇakartṛtve na kiṁcil liṅgam sambhavati. dviṭīye tasya grāhakāntarāstīve na kadācid api pramāṇam asti tat kuto 'navasthety arthaḥ ..."

¹⁰⁴ Nel linguaggio della logica *niyama*, "regola, norma", è termine che si usa in determinati contesti per indicare la concomitanza invariabile (*vyāpti*), che non dimentichiamo è anche definita come "*sāhacaryaniyamah*", "regola di concomitanza" (TS, ATHALYE, 1988 [1897]: 34)

¹⁰⁵ Affermare che una regola o una concomitanza invariabile non si applica in ogni caso è assumere che essa sia deviante e allora entriamo nell'ambito delle fallacie logiche denominate *pseudo-probans (hetvābhāsa)* e nella fattispecie questo sarebbe un *hetu* o *liṅga vyabhicārin*, a che chiamato *sādhāraṇa anaikāntika*. Si veda la nota 178 del capitolo 2.

Per questo motivo, quand’anche l’intelletto possegga la proprietà di essere percepito da un soggetto percettore distinto, né a causa del mezzo e neppure per via la proprietà di essere percettore, sarà mai possibile ammettere un *regressus ad infinitum*. Pertanto, è provato che la luce del Sé è un’altra, distinta dall’intelletto ...”

Dopo queste obiezioni, diatribe, precisazioni e confutazioni, gli Yogācāra riprendono la polemica:

“... nanu nāsty eva¹⁰⁶ bāhyo ’rtho ghaṭādiḥ pradīpo vā vijñānavyatiriktaḥ, yad dhi yadvyatirekeṇa nopalabhyate, tat tāvan mātraṃ vastu dṛṣṭam - yathā svapnavijñānagrāhyaṃ ghaṭapaṭādivastu svapnavijñānavyatirekeṇānupalabhāt svapnaghaṭapradīpādeḥ svapnavijñānamātratāvagamyaṭe, tathā jāgarite ’pi ghaṭapradīpāder jāgradvijñānavyatirekeṇānupalambhāj jāgradvijñānamātrataiva yuktā bhavitum. tasmān nāsti bāhyo ’rtho ghaṭapradīpādiḥ vijñānamātram eva tu sarvam. tatra yad uktam - vijñānasya vyatiriktvābhāsyatvād vijñānavyatiriktam asti jyotir antaraṃ ghaṭāder iveti, tan mithyā, sarvasya vijñānamātratve dṛṣṭāntābhāvāt. na, yāvat tāvad abhyupagamāt - na tu bāhyo ’rtho bhavatā ekāntenaiva nābhyupagamyate. nanu mayā nābhyupagamyata eva. na, vijñānaṃ ghaṭaḥ pradīpa iti ca śabdārthapṛthaktvād yāvat, tāvad api bāhyam arthāntaram avaśyam abhyupagantavyam. vijñānād arthāntaraṃ vastu na ced abhyupagamyate, vijñānaṃ ghaṭaḥ paṭa ity evam ādīnāṃ śabdānām ekārthatve paryāyaśabdatvaṃ prāpnoti. tathā sādhanānāṃ phalasya caikatve, sādhyasādhanabhedopadeśāstrānarthakyaṃprasamgaḥ. tatkartur ajñānaprasaṃgo vā. kiṃcānyat - vijñānavyatirekeṇa vādiṇādivādadoṣābhyupagamāt. na hy ātmavijñānamātram eva vādiṇādivādadoṣa vābhyupagamyate, nirākartavyatvāt prativādyādīnām. na hy ātmīyaṃ vijñānaṃ nirākartavyam abhyupagamyate, svayaṃ vā ātmā kasyacit. tathā ca sati sarvasaṃvyavahāralopaprasamgaḥ. na ca prativādyādayaḥ svātmanaiva gṛhyanta ity abhyupagamaḥ. vyatiriktagrāhyā hi te ’bhyupagamyante. tasmāt tadvat sarvam eva vyatiriktagrāhyaṃ vastu jāgradviśayatvāt, jāgradvastu prativādyādivad iti sulabho dṛṣṭāntaḥ. santatyantaravad vijñānāntaravac ceti. tasmād vijñānavādināpi na śakyaṃ vijñānavyatiriktaṃ jyotir antaraṃ nirākartum. svapne vijñānavyatirekābhāvād ayuktam iti cen? na, abhāvād api bhāvasya vastvantaratvopapatteḥ bhavataiva tāvat svapne ghaṭādivijñānasya bhāvabhūtatvam abhyupagatam.

¹⁰⁶ Il passo è spiegato in BrUBV 532-537.

*tadabhyupagamyā tadvyatirekeṇa ghaṭādyabhāva ucyate, sa vijñānaviśayo ghaṭādir yady abhāvo yadi vā bhāvaḥ syāt, ubhayathāpi ghaṭādivijñānasya bhāvabhūtatvam abhyupagatam eva. na tu tan nivartayituṃ śakyate, tannivartakanyāyābhāvāt. etena sarvasya śūnyatā pratyuktā pratyagātmagrāhyatā cātmano 'ham iti mīmāṃsakapakṣaḥ pratyuktaḥ ...'*¹⁰⁷

“... [Obbiezione:] Però non esiste alcun ente esterno, sia esso un vaso o altro, oppure un lume, che sia distinto dalla coscienza. Difatti, ‘l’ente che non si coglie senza quello, quell’ente è allora visto solamente come quello’. Per esempio, oggetti come vasi, vesti, che sono percepibili in una cognizione onirica, poiché non sono percepibili separatamente dalla cognizione onirica, allora per questi vasi, lumi e altri oggetti del sogno, si evince il loro essere esclusivamente cognizione onirica. Allo stesso modo poiché anche durante la veglia non c’è percezione dei vasi, dei lumi e degli altri oggetti separatamente dalla cognizione di veglia, risulta certamente congruo [il loro] essere [oggetto] esclusivo della cognizione di veglia. Pertanto, non vi è alcun oggetto esterno come vasi, lumi o altro: ogni cosa è in verità solamente una cognizione.¹⁰⁸ A questo proposito quanto è stato detto che ‘come per i vasi e altri oggetti, anche perché l’intelletto è illuminabile da qualcosa di distinto, allora esiste un’altra luce, distinta dall’intelletto ...’,¹⁰⁹ questo è falso, perché quando tutto è [prodotto] solo della coscienza, non si può avere un esempio [a sostenere il punto di vista dell’Advaitin]. [Risposta:] No, perché finché si accetta [da parte del Vijñānavādin la realtà esterna degli oggetti], fino a lì [quella realtà] c’è [davvero]. Non si può sostenere che lei [= il seguace buddhista] non accetti

¹⁰⁷ Il seguito della discussione è volto alla confutazione esclusiva della dottrina dello *kṣāṇikatva*, che saltiamo perché ci condurrebbe fuori dal nostro tracciato.

¹⁰⁸ Qui in poche righe si riassume il punto di vista solipsistico dei Vijñānavādin e si comprende il perché siano così chiamati. Costoro considerano inesistente, irreali, vuota (*śūnya*) la realtà esteriore e tutto quanto noi crediamo di vedere di esterno non è che un gioco della coscienza, che mediante una serie continua di cognizioni istantanee e apparentemente connesse tra loro (*ālayavijñāna*), sembra partecipare di una qualche realtà. Per illustrare questo loro concetto di apparente continuità usano l’esempio dell’*ālatacakra*, cioè del cerchio illusorio prodotto nell’aria dal roteare velocemente una fiaccola. Sebbene ogni movimento di essa sia uno, istantaneo, irripetibile e discontinuo, vi è un’illusione ottica che ci fa credere che in aria si formi un cerchio vero e proprio. Per questo gli Yogācāra considerano che ogni ente esterno sia esclusivamente una proiezione che si gioca interamente nella coscienza momentanea dell’individuo, ma che per errore egli crede di vedere al di fuori di sé. Per questo la loro conclusione è che ogni cosa è solo coscienza. Abbiamo già visto nel capitolo 2 come il sogno e la cognizione onirica sia l’esempio prediletto per illustrare una cognizione del tutto mentale (*buddhistha*) che noi crediamo essere esteriore. Costoro valutano anche la cognizione di veglia come quella onirica. Lambert Schmithausen ha dedicato all’*ālayavijñāna* una rigorosa e molto documentata monografia pubblicata in due volumi a Tokyo (1987).

¹⁰⁹ Qui il buddista ripercorre una delle posizioni di Ś, per poi confutarla.

del tutto l'oggetto esterno. [Obbiezione:] Però io, di certo, non la accetto. [Risposta:] No, finché vi sarà una separazione tra la parola e il significato di [termini] come 'cognizione', 'vaso', 'lume', fino ad allora di necessità si deve accettare un altro ente esterno; mentre, se non si accetta un ente dal significato distinto rispetto alla coscienza, allora si considererà un unico significato per parole come 'cognizione', 'vaso', 'lume', e altre, [cosicché] esse arriverebbero a divenire termini sinonimi. Allo stesso modo, quando si ha l'unicità dei mezzi e del risultato, [si potrebbe incorrerebbe] nel problema dell'insensatezza della scrittura il cui insegnamento [include] la distinzione tra meta e mezzi [per giungervi], oppure il problema che il suo [= della scrittura] autore [sia soggetto] all'ignoranza. C'è ancora qualcos'altro: si considerano separatamente dalla coscienza i difetti [venuti a galla] nelle dispute tra sostenitori e oppositori. Non si può accettare certamente solo come forma di coscienza, che è [per lei] il Sé, la disputa tra sostenitori e oppositori, oppure il difetto [evidenziato] in essa, poiché bisogna necessariamente confutare gli oppositori. Nessuno può ammettere, infatti, che ciò che deve essere confutato sia la propria coscienza, oppure lo stesso Sé. Stando così le cose [ci si troverebbe di fronte] al problema della cessazione di ogni uso linguistico convenzionale. [I Vijnānavādin] non possono nemmeno accettare che gli oppositori e altri ancora, siano percepiti come il proprio Sé, al contrario essi sono ritenuti percepibili come distinti. Quindi, allo stesso modo, ogni ente è invero conoscibile da parte di qualcosa di distinto, poiché è un oggetto di veglia, come l'ente di veglia che è l'oppositore o altri ancora:¹¹⁰ questo è un esempio appropriato; o anche come un'altra serie [di cognizioni istantanee]¹¹¹ o un'altra cognizione.¹¹² Pertanto, nemmeno il Vijnānavādin possono contestare il fatto che ci sia differenza della luce in quanto distinta dall'intelletto.¹¹³ [Obbiezione:] Però se [si dicesse che ciò accade] perché in sogno non c'è

¹¹⁰ Com'è evidente ci troviamo di fronte a un'inferenza che cerca di provare che ogni cosa trova il suo percettore al di fuori e distinto da sé e non come sostengono i buddhisti idealisti.

¹¹¹ Di solito il termine *saṃtati* o *saṃtāna* è usato tecnicamente per indicare la serie di istanti o cognizioni istantanee che paiono collegati tra loro.

¹¹² ĀG spiega il perché dell'inferenza. Così come si può inferire dal comune comportamento il figlio di Maitra attraverso il figlio di Caitra, o come attraverso la conoscenza degli onniscienti si conoscono le conoscenze degli ignoranti, similmente per la diversità del colore blu o altri e la loro cognizione, si può inferire anche la distinzione tra la cognizione e il suo rivelatore, cioè la luce del Sé: "... *kiṃ ca caitrasaṃtanena maitrasaṃtāno vyavahārād anumīyate sarvajñajñānena cāsarvajñajñānāni jñāyante tatra bhedasya te 'pi siddhes taddr̥ṣṭāntān nīlādes taddhiyaś ca bhedaḥ śakyo 'numātum ...*"

¹¹³ ĀG chiarisce solo che la conclusione sta a indicare l'impossibilità da parte dei Bauddha di poter passare sopra alla realtà, seppur empirica, degli oggetti esterni: "... *na bāhyārthāpalāpāsiddhir iti śeṣaḥ.*"

nulla di distinto dalla coscienza, [sarebbe] incongruo?¹¹⁴ [Risposta:] No, poiché la diversità di un ente esistente si evince anche dalla [sua] assenza, dunque anche lei accetta che la cognizione dei vasi e altri [oggetti] durante il sogno sia qualcosa di esistente. Accettato ciò, si afferma la non esistenza di vasi e altri [oggetti] separatamente da ciò [= dalla coscienza]; se l'oggetto della cognizione, [sia esso] un vaso o quant'altro, sia esso assente o presente, in entrambi i casi si accetta certamente che la cognizione dei vasi e altri [oggetti] sia un ente esistente e non si può confutarla poiché non c'è una logica [capace] di confutarla.¹¹⁵ Con questo è scartata la [teoria della] vacuità di ogni cosa, ma è scartata anche la posizione Mīmāṃsaka: la proprietà dell'anima individuale di essere conosciuto dal Sé interiore come 'io' ...¹¹⁶

La *kaṇḍikā* successiva (IV.3.8) afferma che il Sé, divenuto sogno nel corpo stesso supera e trascende il complesso psico-fisico additato come forma di morte. Nel sogno è dunque assiso nella natura auto-luminosa:

*“sa vā ayaṃ puruṣo jāyamānaḥ śarīram abhisamṣadyamānaḥ pāpmabhiḥ sam
sṛjate sa utkrāman mriyamāṇa pāpmano vijahāti// 8 //”*¹¹⁷

“Nascendo quello che è quest'essere prendendo un corpo si mescola con le colpe e mentre muore, dipartendo abbandona le colpe (8).”

Ś prende al balzo la situazione descritta dal passaggio per modellarne un'analogia con le due condizioni di veglia e sogno:

¹¹⁴ Sempre il glossatore ĀG aggiunge un particolare importante per interpretare la frase. Per lui *ayuktam*, “incongruo” è un aggettivo che si riferisce appunto alla considerazione di un oggetto come distinto dalla coscienza: “... *ayuktam vijñānātiriktatvam asthasyeti śeṣaḥ*.”

¹¹⁵ Una posizione ben nota del Vedānta Advaita è che non è possibile negare il negatore, in quanto ogni cosa è oggetto del testimone immobile che vede senza essere visto e che è il fondamento inalterabile di ogni ente, come anche di ogni negazione. Ś intende dire che il Vijñānavadin attribuisce alla coscienza un certo grado di realtà, tale posizione presuppone implicitamente la realtà dell'oggetto esterno, in quanto è quest'ultimo a determinare il conformarsi della coscienza a una certa forma, altrimenti come spiegarci forme e nomi differenti.

¹¹⁶ Ritorniamo anche qui al punto precedente, ossia un unico Sé non può essere sia conoscitore sia conosciuto. ĀG, girando le parole rende la frase più semplice: “... *ātmano grāhyasyāham iti pratyagātmanaiva grāhyateti mīmāṃsakamatam api pratyuktam ekasyaiva grāhyagrāhakatāyā nirastatvād ity āha - pratyagātmēti ...*”

¹¹⁷ Il Br̥UBV si occupa di accrescere il commento di Ś relativo a questa *kaṇḍikā* nei versi 808-825 mentre Br̥VS lo fa tra il 144 e il 148.

“... *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.*”

“... Come egli [= l’anima individuale], presente in un unico corpo sia nelle modificazioni del sogno sia in quelle della veglia, essendo simile all’intelletto vaga costantemente attraverso la presa e l’abbandono del corpo e dei sensi dalla natura colpevole, allo stesso modo quest’essere vaga in entrambi, in questo mondo e nell’altro mondo, che sono la presa o l’abbandono di corpi e facoltà sensoriali attraverso la nascita e la morte, fino alla liberazione dal divenire. Pertanto, in virtù dell’unione e del distacco è stabilita l’alterità di questa luce del Sé dagli enti impuri che hanno forma di corpo e facoltà vitali. Se [la luce] fosse una loro proprietà, non sarebbe assolutamente logico [affermare] un’unione o un distacco con essi.”

Il *Jyotir Brāhmaṇa* riflette pure sulla locazione del mondo onirico (CONIO, 1979: 283). Questo passaggio (IV.3.9) è di grande importanza, in quanto spiega il meccanismo del sogno (STUHRMANN, 2009: 40-41). Esso si situa tra l’universo fisico e il cielo e sicché *ātman* vi risiede, da quella posizione può osservare entrambi i mondi: *saṃdhyas tṛtīyam*. Nel sogno il Sé si tinge delle impressioni residue dello stato di veglia, lasciando da parte il suo corpo fisico rendendolo inconscio, oramai inutilizzabile nella circostanza onirica, esaurendo così parte del suo *karman*. Ivi, crea (*nirmāṇa*) da sé un corpo di sogno forgiato dalle passate impressioni, sorte dalle passate esperienze. Queste stesse impressioni sono rivelate in sogno come il contenuto stesso di esso e illuminate dalla luce innata del Sé (POTTER, 1998 [1981]: 201). Ancora il testo tratteggia l’aspetto di *ātman* durante il sogno e, in questo caso, sottolinea il suo carattere mediano indicandolo come un crepuscolo, una zona intermedia, un legame (*saṃdhyā*). Proprio in questo *saṃdhyā* si situa l’Essere, il *puruṣa*, come

spettatore immobile delle altre due condizioni (TRIPĀṬHĪ, R. K., 1998: 97-99).¹¹⁸

“*tasya vā etasya puruṣasya dve eva sthāne bhavata idaṃ ca paralokasthānaṃ ca saṃdhyam ṛtīyam svapnasthānam. tasmin saṃdhye sthāne tiṣṭhann ete ubhe sthāne paśyatīdaṃ ca paralokasthānaṃ ca. atha yathākramo ’yaṃ paralokasthāne bhavati tam ākramam ākramyobhayān pāpmana ānandāṃś ca paśyati. sa yatra pravapity asya lokasya sarvāvato¹¹⁹ mātrām apādāya svayaṃ vihatya svayaṃ nirmāya svena bhāsā svena jyotiṣā pravapiti atrāyam puruṣaḥ svayaṃjyotir bhavati// 9 //*”

“Di quello, oppure di questo essere due sono le sedi: questo e l’altro mondo, mentre la terza è il luogo mediano, la condizione di sogno. Stando in quel luogo mediano, egli osserva entrambi questi luoghi: questo e l’altro mondo. Quando questo equipaggiamento è nel luogo dell’altro mondo, allora egli, avendo raggiunto quel sostegno, vede entrambi, sia le lordure sia i piaceri.¹²⁰ Quando sogna avendo preso una parte di quest’intero mondo e avendola messa egli stesso in disparte, egli stesso creando attraverso il proprio fulgore, dorme per via del proprio bagliore: dunque ivi quest’essere è luce a sé stesso (9).”

Ś parte valutando un dubbio di un obbiettore rispetto alla natura del sogno come “altro mondo”:¹²¹

¹¹⁸ Per Ś questo passo è necessario al fine di rispondere a un’ipotetica obiezione. Secondo il delatore non vi sono due mondi attraverso i quali il *puruṣa* possa muoversi, proprio come fa durante il sogno e la veglia, anzi sogno e veglia sono conosciuti direttamente, mentre ciò non vale per questo e l’altro mondo. Per cui, conclude il *pūrvapakṣin*, in verità sogno e veglia sono questo e l’altro mondo: “*nanu na sto ’syobhau lokau, yau janmamarāṇābhyām anukrameṇa saṃcarati svapnajgarite iva, svapnajāgarite tu pratyakṣam avagamye, na tv ihalokaparalokau kenacit pramāṇena, tasmād ete eva svapnajāgarite ihalokaparalokau ...*” Il BṛUBV esprime questo dubbio iniziale in due strofe 826-828. Il BṛVS 149 riporta una posizione dei Cārvāka secondo la quale la percezione diretta è in grado di provare tanto il Sé, quanto la veglia, il sogno e questo e l’altro mondo.

¹¹⁹ Ś propone una derivazione del termine come “*sarvam avati*”, cioè “protegge ogni cosa”, il mondo laddove per mondo s’intende l’aggregato psico-fisico insieme agli oggetti e alle cognizioni da essi derivanti. Si veda anche BṛU I.4.16. Si può anche riferire il termine *sarvān* a colui che possiede ogni cosa, in quando egli possiede gli elementi propri della veglia che permettono il contatto del *jīva* con il mondo.

¹²⁰ Ś asserisce che sicché non è possibile vedere le colpe, le lordure, la cosa che si può però scorgere connessa a esse sono i frutti delle colpe. Lo stesso vale per i meriti di cui la felicità è il risultato. Per cui il *puruṣa*, stando in quella connessione vede sia gli *adharmaphala* sia i *dharmaphala*. Si veda anche BṛUBV 851-854 e BṛVS 152-154.

¹²¹ Sur esprime il suo parere a proposito della relazione tra questi passi e quelli precedenti in BṛUBV 833-836, mentre riporta ancora l’opinione di Bhartṛprapañca in 831-832.

“... nanu svapno 'pi paralokaḥ tathā ca sati dve evety avadhāraṇam ayuktam.¹²² na, kathaṃ tarhi? saṃdhyam tat - ihalokaparalokayoh yaḥ saṃdhis tasmin bhavam saṃdhyam yat tṛtīyam tat svapnasthānam,¹²³ tena sthānadvitvādhāraṇam, na hi grāmayoh saṃdhis tāv eva grāmāv apekṣya tṛtīyatvaparigaṇanam arhati. kathaṃ punas tasya paralokasthānasyāstitvam avagamyate? yad apekṣya svapnasthānam saṃdhyam bhavet - yatas tasmin saṃdhye svapnasthāne tiṣṭhan bhavan vartamāna ete ubhe sthāne paśyati. ke te ubhe? idaṃ ca paralokasthānam ca. tasmāt staḥ svapnajāgaritavyatirekeṇobhau lokau, yau dhiyā samānaḥ sann anusamcarati janmamarāṇasamṭānaprabandhena. kathaṃ punaḥ svapne sthitaḥ sann ubhau lokau paśyati? kim āśrayaḥ? kena vidhinā? ity ucyate - atha kathaṃ paśyati? iti śṛṇu - yathākrama ākrāmaty anenety ākramaḥ - āśrayo 'vaṣṭambha ity arthaḥ. yādṛśa ākramo 'sya, so 'yam yathākramaḥ.¹²⁴ ayam puruṣaḥ paralokasthāne pratipattavye nimitte, yathākramo bhavati yādṛśena paralokapratipattisādhanena vidyākarmapūrvaprajñālakṣaṇena yukto bhavatīty arthaḥ. tam ākramaṃ paralokasthānīyonmukhībhūtaṃ prāptāṅkurībhāvam iva bījaṃ tam ākramam ākramyāvaṣṭabhyāśrityobhayān paśyati.¹²⁵ bahuvacanaṃ dharmādharmaphalānekatvāt, ubhayān ubhayaprakārān ity arthaḥ ...”

“... [Obbiezione:] Ma se anche il sogno è l'altro mondo, allora stando così le cose non è plausibile il rafforzamento [avadhāraṇa = eva] in 'dve eva'. [Risposta:] No. [Obbiezione:] Come allora? [Risposta:] Quello è una congiunzione: quella è l'unione tra questo mondo e l'altro mondo, il

¹²² Nel BṛVS (150) pure si sottolinea il significato dell'avverbio *eva* nell'U: “*ayogaṃ paralokasya vārayaty evakārataḥ/ saṃdhyatvena tṛtīyatvam svapnalokasya vāryate//*”, “Mediante la parola *eva* si evita la non unione dell'altro mondo, poiché il mondo onirico è una congiunzione, si evita il [suo] essere terzo [mondo].” Si veda anche BṛUBV 837-838.

¹²³ Anche la *Dīpikā* presenta una simile derivazione, ribadendo che la congiunzione non è luogo differente, e ne aggiunge una seconda [cfr. BṛUBV 837], cioè che il numero tre è posto a chiusura di una serie, non per negare un qualsiasi altro stato: “... *yat tṛtīyam svapnasthānam tat saṃdhyam ihalokaparalokayoh saṃdhau bhavam saṃdhyam na sthānāntaram. yad vā stvapas tṛtīyam eva sthānam trayāṇāṃ pūram tṛtīyam iti pūraṇapratyayaśravaṇāt ...*”

¹²⁴ Si veda BṛUBV 845-850.

¹²⁵ L'ultima parte della *Dīpikā* di questo passaggio upaniṣadico riporta interessanti notizie di costume e credenze. Il sogno che si vede nella prima infanzia è derivato da esperienze avute in esistenze precedenti e il neonato, tinto dalle impressioni residue delle vite passate, nella nuova nascita esperisce enti onirici mai visti nella sua breve vita. Nell'età adulta, ovviamente esperisce oggetti onirici sorti da impressioni prodotte dal contatto sensoriale di veglia con oggetti empirici grossolani. Infine, nella vecchiaia, desideroso di attingere l'altro mondo, cresciuto in sapienza e azioni, sogna enti relativi alla sua nascita futura, per questo si può affermare che sia la visione onirica dell'infanzia, sia la visione onirica della vecchiaia, nonché, talvolta i sogni di questa vita stessa nel suo mezzo, concernono entità ancora non sorte, pertanto essi sono il *pramāna* della percezione diretta nei confronti dell'esistenza altro mondo: “... *ādye vayasi yaṃ svapnam paśyati taṃ pūrvajanmānubhūtavīṣayam eva tadvāsanāvāsitaḥ san paśyati tadānīm bālasyaīhikaputrādyanubhavābhāvāt. madhyame tu vayasīndriyāṇām sthūlārthagrahaṇasāmarthyād ihajanmany anubhūtavīṣayakam eva svapnam prāyaḥ paśyati. antye vayasi punaḥ paralokayiyāsur vidyākarmādisambhṛto bhāvījanmavīṣayakam svapnam prāyaḥ paśyati tasmād ante vayasī ādau ceha janmany asaṃbhāvīyamānasya darśanam paralokasadbhāve pratyakṣam pramānam iti.*”

sostantivo astratto di questa [unione] è ‘*saṃdhyam*’ [“congiunzione”, “connessione”], che è il terzo, quello è il luogo del sogno [= condizione di sogno], per cui il rafforzamento riguarda la presenza di due luoghi. Infatti, la connessione tra due villaggi non è passibile di conteggio come fosse un terzo [luogo], rispetto a quei due villaggi. [Dubbio:] Come si capisce allora l’esistenza di quel luogo che è l’altro mondo, rapportato al quale la condizione di sogno è una congiunzione? [Risposta:] Poiché [il *puruṣa*] stando, cioè essendo presente in quella connessione, in quella condizione di sogno vede questi due, entrambi i luoghi. [Obbiezione:] Quali sono questi due? [Risposta:] Questo e il luogo dell’altro mondo; pertanto entrambi i mondi esistono a prescindere dal sogno e la veglia, nei quali [il *jīva*], simile all’intelletto, vaga per via di un’ininterrotta serie di nascite e morti. [Obbiezione:] In che modo, poi, essendo sito nel sogno vede entrambi i mondi? Stando su che sostegno? Mediante quale modalità? [Risposta:] Si risponde: ‘Ora come vede [quello]?’ Ascolta: ‘*yathākrama*’ [significa] ciò da cui [l’anima individuale] accede lì, quello è il sostegno, il fondamento. Questo è il senso. A seconda di quale sia il suo sostegno quello [è chiamato] ‘*yathākrama*’ [= congruente al suo sostegno]. Quest’essere, qualsiasi sia il sostegno, accede alla sua meta, cioè [giunge] nel luogo dell’altro mondo che deve attingere, [vale a dire che] è provvisto di un qualsiasi strumento atto a ottenere l’altro mondo, sia esso consistente di conoscenza, azione o un’esperienza precedente. Questo è il senso. Così quel sostegno, cioè ottenendo quel sostegno, essendosi sostenuto [su esso], essendosi fondato [su esso] che, come un seme che ha raggiunto la fase in cui sta per germogliare, è proiettato all’altro mondo, ossia guarda entrambi [i mondi]. Il plurale [= *pāpmana ānandāṃś*] si ha per la molteplicità dei risultati di meriti e demeriti, allora ‘*ubhayān*’ significa ‘entrambi i modi’ [dei risultati] ...”

La seconda parte del commento di Ś mira a chiarire in che modo il Sé, avvolto dal sonno, attinge quel luogo mediano e qual è la sua natura, il suo supporto in quella posizione.¹²⁶ Egli continua affermando che il *jīva*, tratta a sé una singola porzione, un singolo episodio dell’esperienza di veglia, acquisisce e immagazzina le impressioni degli oggetti fisici ivi sperimentati. A questo punto egli mette da parte il suo stesso veicolo fisico

¹²⁶ “*sa yaḥ prakṛta ātmā yatra yasmin kāle prasvapiti prakarṣeṇa svāpam anubhavati. tadā kim upādānaḥ, kena vidhinā svapiti saṃdhyam sthāna pratipadyate? ...*”

lasciandolo cadere privo di moto (“*vihatya dehaṃ, pātayitvā niśceṣṭaṃ kṛtvā*” *Dīpikā* [VIDYĀRĀNYA, 1986: 92]) e penetra nella condizione di sogno. Durante la veglia ogni fonte di luce è d’aiuto alla vista, permettendogli di svolgere le proprie funzioni ordinarie; inoltre, ogni attività è altresì stimolata dall’emergere dei frutti di meriti e demeriti compiuti in precedenza. Quando nel corpo quest’esperienza dei frutti viene a cessare determina una cessazione dell’attività frenetica del *jīva*, il quale a questo punto forgia per sé un corpo nuovo, fatto di sole impressioni, un corpo onirico mediante il quale questi si getta in nuove esperienze (BṛUBV 855-876 e 883-893, BṛVS 156-163) (TRIPĀTHĪ, R. K., 1996: 425-426):¹²⁷

“... *svayaṃ nirmāya nirmāṇaṃ kṛtvā vāsanāmayam svapnadehaṃ māyāmayam iva, nirmāṇam api tat karmāpekṣatvāt svayaṃkartṛkam ucyate. svena ātmīyena bhāsā mātropādānalakṣaṇena bhāsā dīptyā prakāśena, sarvavāsanātmakena antakaraṇavṛttiprakāśenety arthaḥ. sā hi tatra viṣayabhūtā sarvavāsanāmayī prakāśate, sā tatra svayaṃ bhā ucyate. tena svena bhāsā viṣayabhūtena, svena ca jyotiṣā tadviṣayiṇā viviktarūpeṇa aluptadrksvabhāvena tadbhārūpaṃ vāsanātmakaṃ viṣayīkurvan prasvapiti. yad evaṃ vartanam, tat prasvapīty ucyate.*¹²⁸ *atraitasyām avasthāyām etasmin kāle, ayam puruṣa ātmā, svayam eva viviktajyotir bhavati. bāhyādhyātmikabhūtabhautikasamsargarahitaṃ jyotir bhavati. nanv asya lokasya mātropādānaṃ kṛtam, kathaṃ tasmin saty atrāyaṃ puruṣaḥ svayaṃjyotir bhavatīty ucyate? naiṣa doṣaḥ. viṣayabhūtam eva hi tat, tenaiva cātrāyaṃ puruṣaḥ svayaṃjyotir darśayitum śakyah. na tv anyathā ’sati viṣaye kasmimścit suṣuptakāla iva. yadā punaḥ sā bhā vāsanātmikā viṣayabhūtā*

¹²⁷ Il BṛVS (158-159) ricorda che nel commento il termine *svāpa* non indica *suṣupti* ma *svapna*.

¹²⁸ Cinque strofe di BṛUBV (883-887) chiariscono il significato di *prasvapiti* (“*prakarṣeṇa svam svapnam anubhavati*”, *Dīpikā* [VIDYĀRĀNYA, 1986: 92]) e ribadiscono la natura congruente al complesso delle impressioni latenti del sogno: “*pītādhyātmādikajyotir jāgracchabdādivarjitah/ vāsanopādhir ātmaikaḥ svayaṃjyotir itīryate// 883 // mātṛmānaprameyādisāmagrī vāsanātmikā/ svapne bhāḥśabdavācyāsya svayaṃjyotiṣa ātmanah// 884 // pramātrtvādikā sarvā prathate viṣayātmanā/ bhāvanā svārtharūpasya pratīco ’luptacakṣuṣaḥ// 885 // mātāraṃ meyasambaddhaṃ jāgradbhūmau yathekṣate/ niṣkriyo vāsanārāśiṃ svapnabhūmau tathekṣate// 886 // svayaṃjyotir ayam pratyāsarvasādhananispṛhaḥ/ kūṭastho vāsanāḥ svapne cidābhāsāḥ kart ayam// 887 //*”, “Il Sé solo viene detto auto-luminoso, la luce che ha pervaso l’aggregato individuale, privo dei termini come veglia, la cui condizione limitante sono le impressioni latenti (883). Per questo Sé auto-luminoso, nel sogno il complesso causale costituito dal conoscitore, dalla conoscenza e dall’oggetto o quant’altro, è sostanziato di impressioni latenti ed esprimibile col termine ‘risplendente’ (*bhā*) (884). Ogni impressione, come l’essere conoscitore o altre, appare come oggetto di quell’interiore la cui vista non si è persa, dalla forma del proprio oggetto (885). Come chi è inattivo nella condizione di veglia vede il conoscitore legato all’oggetto, così nella condizione di sogno egli vede l’insieme delle impressioni latenti (886). Questo Sé interiore è auto-luminoso, privo di desiderio verso qualsiasi mezzo, immutabile. Durante il sogno questi rende le impressioni dei riflessi di consapevolezza (887).” Beninteso, nei versi il termine *bhāvanā* indica *samskāra*, sinonimo di *vāsanā*.

*upalabhyāmānā bhavati, tadā asiḥ kośād iva niṣkr̥ṣṭaḥ sarvasaṃsargarahitaṃ
cakṣurādikāryakaraṇavyāvṛttasvarūpam aluptadṛgātmajyotiḥ svena
rūpeṇāvabhāsayaḥ gr̥hyate. tenātrayaṃ puruṣaḥ svayaṃjyotir bhavatīti
siddham.”¹²⁹*

“... Avendo forgiato sé stesso, avendo realizzato una creazione, cioè il corpo onirico fatto di impressioni latenti come fosse fatto d’illusione,¹³⁰ per cui anche la creazione [del corpo], poiché necessita [dei frutti] dell’azione, si definisce come avente lui stesso per agente. *svena*, cioè per la propria, *bhāsā* cioè per il fulgore, lo splendore, la luce che consiste nella percezione degli oggetti, perciò mediante la luce della modificazione dell’organo interno che è sostanziata delle impressioni di ogni cosa. Questo è il significato. Difatti, quella [= la modificazione dell’organo interno] fatta delle impressioni di ogni cosa lì [= nel sogno] risplende, divenuta gli oggetti [onirici] e lì è chiamata ‘di per sé splendente’ (*bhā*). Perciò, tramite il proprio splendore, che è divenuto l’oggetto [onirico] e attraverso la luce che è il soggetto [conoscente] di quella, dalla natura distinta, la cui natura è di costante veggente, dorme cogliendo come oggetto la propria forma splendente che è sostanziata d’impressioni. Trovarsi in un tale stato si dice ‘*prasvapiti*’ [= egli sogna]. Ivi, in questa condizione, in quel momento quell’Essere, il Sé è esso stesso una luce distinta [= pura], cioè è una luce priva del contatto con gli elementi esterni e interni e i loro derivati. [Obbiezione:] Ma questi ha colto gli oggetti di questo mondo; quand’è così come si può dire ‘qui quest’essere è luce a sé stesso’? [Risposta:] Non è un errore,¹³¹ tale [= cognizione delle impressioni] è invero divenuta un oggetto e tramite questo è possibile mostrare che ‘qui quest’essere è luce a sé stesso’. Non però altrimenti, quando non vi sia un qualsiasi oggetto, come nel momento del sonno profondo. Quando poi quello splendore che è sostanziato d’impressioni, divenuto oggetto viene colto,¹³² allora come una spada estratta dal fodero, la luce del Sé, che è il veggente costante, priva di

¹²⁹ Si vedano BrUBV 877-882, 893-903 e BrVS 164-168.

¹³⁰ Come il corpo che per sé crea un illusionista, specifica ĀG: “*yathā māyāvī māyāmayam deham nirmimīte tadvat ...*”

¹³¹ ĀG scrive non c’è nessuna contraddizione a considerare l’auto-luminescenza del Sé in sogno quando ciò che viene colto come oggetto sono delle impressioni latenti in forma di trasformazioni mentali, che sono prive della proprietà caratteristica del soggetto conoscitore: “*... vāsanāparigrahasya manovṛttirūpasya viśayatayā viśayitvābhāvād aviruddham ātmanaḥ svapne svayaṃjyotiṣṭvam ...*”

¹³² Sur (BrUBV 903) afferma che mentre la veglia è caratterizzata da molteplici enti, come il Sé, l’intelletto, la mente, la vista e gli altri sensi, la luce e gli oggetti, il sogno è invece caratterizzato dalle sole impressioni e, implicitamente espresso, di certo anche il Sé.

ogni contatto, la cui natura propria è estranea alla vista o qualsiasi altro [componente] dell'aggregato psico-fisico, è percepita in quanto risplendente per propria natura. Per questo è stabilito che 'qui quest'essere è luce a sé stesso' ...”

In quella situazione centrale, il *puruṣa*, l'anima individuale gode di maggiore libertà, è attore (*karṭṛ*) che crea (*srjate*) oggetti quali carri, animali e strade prendendo materiale composito, sia dall'intelletto come magazzino di impressioni latenti (INDICH, 1995 [1980]: 84-86), sia dal mondo fisico (BṛU, IV.3.10). Interessante notare anche l'uso del medio (*ātmanepada*) per *srjate*, “crea per sé”, rafforzando l'aspetto intimo del sogno rispetto alla veglia (TIMALSINA, 2006: 106):

“*na tatra rathā na rathayogā¹³³ na panthāno bhavanti. atha rathān rathayogān pathaḥ srjate. na tatrānandā mudaḥ pramudo bhavanti. athānandān mudaḥ pramudaḥ srjate. na tatra veśāntāḥ puṣkarīnyaḥ sravantyo bhavanti. atha veśāntān puṣkarīṇīḥ sravantiḥ srjate. sa hi kartā// 10 //”¹³⁴*

“Lì né vi sono carri, né armenti aggiogati ai carri, né strade, per cui egli crea i carri, gli animali aggiogati ai carri e le strade. Lì non ci sono né gioie, né diletti, né felicità, dunque egli crea gioie, diletti e felicità. Lì non ci sono né laghetti, né stagni e neppure corsi d'acqua, allora egli crea laghetti, stagni e fiumi. Questi, in verità, è l'agente (10).”¹³⁵

Anche questo passa mira precipuamente a ribadire che la natura del Sé è pura conoscenza auto-luminosa. Il fatto che sia menzionato come agente, o fautore di un'azione indica solo che le apparenze illusorie viste in un sogno sono esperienze temporanee dovute a residui karmici (SARASWATI, SATCHIDANANDENDRA, 1971: 103-104). Tuttavia, sorge un dubbio, come può il Sé essere auto-luminoso nel sogno, perché ogni

¹³³ Ś spiega così il termine *rathayogāḥ*: “*ratheṣu yujyante iti*”, mentre, ovviamente *panthānaḥ* sono “*rathamārgāḥ*”.

¹³⁴ La discussione di questo passo proseguirà anche in BSŚB III.2.1-2, nel prossimo capitolo. Il passo è commentato anche da Sur (BṛUBV 904-928) e da Vidyāraṇya in BṛVS 169-174.

¹³⁵ Sur specifica a chi appartengono sogno e veglia e chi è il loro osservatore, scartando ogni possibilità di impurità tanto metaforica quanto attributiva per *ātman*: “*karmakṛddhiṣaṅānto yaḥ kāmāvidyāsamanvitah/ svāpabodhāv imau tasya na tu tatsākṣiṇo drśeḥ//*”, “Questi due, il sogno e la veglia sono di quello, l'agente delle azioni, che risiede nell'intelletto, provvisto di desideri e ignoranza, non del veggente, testimone di quei [due].”

comportamento e azione del sognatore presuppone un conoscitore e un ente conosciuto, proprio come accade durante la veglia; inoltre, sono presenti in sogno anche le varie fonti di luce, dal sole alla luna, o altre ancora ed esse, come in *jāgradavasthā* aiutano i sensi a rivelare un *viṣaya* per giungere a percepirlo. Di fronte a queste considerazioni come si può affermare con tanta sicurezza e in modo così definito che “*atrāyaṃ puruṣaḥ svayaṃjyotir bhavati*”.¹³⁶ Ś ribatte:

“... *vailakṣaṇyāt svapnadarśanasya, jāgarite hi indriyabuddhimanaālokādivyāpārasaṃkīrṇam ātmajyotiḥ. iha tu svapne indriyābhāvāt tadanugrāhakādityādyālokābhāvāc ca viviktaṃ kevalaṃ bhavati tasmād vilakṣaṇam ...*”

“... Poiché la visione onirica è differente. Difatti, nella condizione di veglia la luce del Sé è commista con l’attività dei sensi, dell’intelletto, della mente e della luce [comune] e altri [agenti]. Qui invece, nel sogno, per la mancanza dei sensi e per l’assenza della luce del sole e altri [lustrì] che beneficiano quelli [= i sensi], [la luce del Sé] è distinta, isolata, per cui differente ...”¹³⁷

Prima di continuare con la disamina di Ś, vediamo di introdurre il *bhāṣya* con il *Vārtika* di Sur che in tre stanze (906-908) c’illumina sulla natura della condizione onirica, iniziando a chiarire come le esperienze vissute nel sogno non siano reali per il Sé (JOG – HINO, 2001: 297-298):

“*kūṭasthajyotiṣaivāste svapnasthāne ’kriyo ’dvayaḥ/
cidābhayā vāsanayā tatsākṣitvaṃ prakalpate// 906 //
tatprayokṭṛkṭiyābhāvād buddhyādijyotiṣāṃ iha/
na vyāpṛtir ataḥ pratyañ jyotiṣā svena vartate// 907 //
jāgradvastūni svarvāṇi bhāvanāmātrarpatām/
jāgradkarmakṣaye yānti svapnakarmodbhave sati// 908 //*”

¹³⁶ “*nanv atra katham puruṣaḥ svayaṃjyotir yena jāgarita iva grāhyagrāhakdilakṣaṇaḥ sarvo vyavahāro dṛśyate, cakṣurādyanugrahakās ca ādityādyā lokās tathaiva dṛśyante yathā jāgarite – tatra katham viśeṣāvdhāraṇaṃ kriyate atrāyaṃ puruṣaḥ svayaṃjyotir bhavatīti? ...*”

¹³⁷ La presentazione di Ś di questo decimo passaggio è introdotto anche da un’altra domanda, successiva alla ribattuta dell’*ācārya*: ma se anche in sogno, come accade in veglia, gli oggetti sono percepiti, come si fa a predicarne una differenza sulla base dall’assenza delle facoltà sensoriali: “*... nanu tathaiva viṣayā upalabhyante svapne ’pi, yathā jāgarite. tatra katham indriyābhāvād vilakṣaṇyam ucyata iti?*” Ś risponde con BṛU IV.3.10.

“L’inattivo, il non duale che nello stato di sogno risiede solo come luce inalterabile, si postula il [suo] essere testimone di quello [del sogno e della veglia] per via dell’impressione che è riflesso di conoscenza (906).¹³⁸ Qui non vi è azione per le luci come l’intelletto e altre, a causa della mancanza di un’attività che le stimoli; pertanto il Sé interiore se ne sta con la sua stessa luce (907). Con l’esaurirsi dell’attività di veglia e il sorgere dell’attività onirica, tutti gli enti della veglia attingono la forma di sole impressioni (908).”

L’oppositore con cui Ś ha a che fare si chiede una volta ancora, in un modo che potrebbe sembrare puerile, come sia possibile la creazione e la produzione di carri e quant’altro nello stato di sogno, quando il materiale da cui essi provengono, come il legname degli alberi, lì non sia presente. A questo Ś risponde:

“... ucyate - nanūka - ‘asya lokasya sarvāvato mātrām apādāya svaya vihasya svayaṃ nirmāya’ iti. antaḥkaraṇavṛttir asya lokasya vāsanāmātrā tām apādāya, rathādivāsanārūpāntaḥkaraṇavṛttis tadupalabdhinimittena karmaṇā codyamānā dṛśyatvena vyavatiṣṭhate. tad ucyate - ‘svayaṃ nirmāyeti’. tad evāha - ‘rathādīn srjata’ iti.¹³⁹ na tu tatra karaṇaṃ vā karaṇānugrahakāṇi vā ādityādijyotiṃṣi, tadavabhāsyā vā rathādayo viṣayā vidyante. tadvāsanāmātraṃ tu kevalaṃ tadupalabdhikarmanimittacoditodbhūtāntaḥkaraṇavṛttyāśrayaṃ¹⁴⁰ dṛśyate.¹⁴¹ tad

¹³⁸ L’essere testimone di *ātman* è una proprietà non connaturata al Sé, assolutamente privo di ogni legame con enti, attributi, qualità o proprietà, ma è anch’essa sovrapposta come il resto dell’universo. Leggiamo, su suggerimento di ĀG *cidābhayā* come *cidābhāsā*, ossia il riflesso della conoscenza che è il Sé sullo schermo mentale: “*kūṭasthādvayasyaiva caitanyābhāsavyāptajāgradvāsanānusāreṇa svapne pratiḥṣṭaḥ sākṣitvaṃ tathā ’vasthāntare ’pi kālpanikaṃ svayaṃjyotiṣas tad aviruddham ity arthaḥ.*”

¹³⁹ Sur spiega che il Sé crea le immagini oniriche con il materiale pervenutogli dalle impressioni latenti, al fine di dilettersi (*riraṃsayā*) e di assicurarsi anche nel sogno una fonte di godimento (*svapnabhogaprasiddhaye*), ma tutti i prodotti dell’attività onirica: gli strumenti, l’azione, l’agente sono tutti dovuti all’illusione di cui il *jīva* è preda (*pratyānmohaikaniṣṭha*, 909-910), né è vittima tanto in sogno, quanto in veglia dove pure ogni ente di questo mondo è sovrapposto sul Sé a cagione dell’ignoranza (911). In verità, il Sé non è affatto agente di alcuna azione, è totalmente differente da tutto (*atyatanam ātmākartā vilakṣaṇaḥ*), pur essendo connesso con ogni cosa (*tatsaṃhataḥ*) ma per natura isolato (*svayaṃ tv ātmāsaṃhataḥ*), puro (*śuciḥ*), privo di attributi (*nirguṇaḥ*, 912), però “*avidyayā svam ātmānam asuddhaṃ manyate yadā/jāgratsvapnasuṣuptāni tadaitāni prapadyate// 913 //*”, “Quando poi, per l’ignoranza, [il Sé] si auto considera impuro, allora acquisisce queste condizioni di veglia, sogno e sonno profondo (913).”

¹⁴⁰ In questo caso il composto *tadupalabdhikarmanimittacoditodbhūtāntaḥkaraṇavṛttyāśrayam* potrebbe essere interpretato sia come un *bahuvrīhi* concordato con *tadvāsanāmātram*, sia come apposizione di quest’ultimo. La differenza è di valore dottrinale, poiché con l’interpretazione a composto possessivo le *vṛtti* diventano veicolo delle *vāsanā*, mentre con l’interpretazione come

yasya jyotiṣo dṛśyate 'luptadṛśaḥ, tadātmajyotir atra kevalam asir iva kośād viviktam. tathā na tatrānanadāḥ sukhaviśeṣāḥ, mudo harṣāḥ putrādilābhanimittāḥ, pramudas ta eva prakarṣopetāḥ, atha cānandādīn srjate.¹⁴² tathā na tatra veśāntāḥ palvalāḥ, puṣkarīnyas taḍāgāḥ, sravantyo nadyo bhavanti. atha veśāntādīn srjate vāsanāmātrarūpān, yasmāt sa hi kartā. tadvāsanāśrayacittavṛttyudbhavanimittakarmahetutvenety avocāma tasya kartṛtvam. na tu sākṣād eva tatra kriyā saṁbhavati, sādhanābhāvāt. na hi kārakam antareṇa kriyā saṁbhavati. na ca tatra hastapādādīni kriyākārakāṇi saṁbhavanti. yatra tu tāni vidyante jāgarite, tatra ātmajyotiravabhāsitaḥ kāryakaraṇai rathādīvāsanāśrayāntaḥkaravṛttyudbhavanimittam karma nirvartyate. tenocyate - sa hi karteti. tad uktam - 'ātmanaivāya jyotiṣāste palyate karma kurute' iti. tatrāpi na paramārthataḥ svataḥ kartṛtvam caitanyajyotiṣo 'vabhāsakatvavyatirekeṇa. yad caitanyātmajyotiṣāntaḥkaraṇa-dvāreṇāvabhāsayati kāryakaraṇāni, tadavabhāsītāni karmasu vyāpriyante kāryakaraṇāni, tatra kartṛtvam upacaryata ātmanaḥ. yad uktam - 'dhyāyatīva lelāyatīva' iti, tad evānūdyate - 'sa hi kartā'¹⁴³ itīha hetvartham ..."¹⁴⁴

“... Si risponde: però è stato detto: ‘avendo preso una parte di quest’intero mondo e avendola messa egli stesso in disparte, egli stesso creando ...’ La modificazione dell’organo interno è la parte dell’impressione di questo

apposizione s’intendono le vāsanā veicolo delle vṛtti. ĀG concede la chiave di lettura in senso possessivo, ove è appunto la vṛtti che conduce la vāsanā a cogliere il proprio oggetto: “... tadupalabdhir vāsanopalabdhis tatra yat karma nimittam tena coditā yodbhūtāntaḥkaraṇavṛttir grāhakāvasthā tadāśrayam tadātmakam tadvāsanārūpam dṛśyata iti yojanā ...” Anche noi ci conformiamo a questa lettura.

¹⁴¹ La spiegazione segue pedissequamente il commento di Ś nella prima sezione (914-915), aggiunge però qualcosa in seguito, anche di una certa portata, poiché se l’attività in sogno è illusoria non provoca davvero dei risultati; “karmaṇo gamanasyeha sādhanābhāvahetunā/ svapne mṛṣātvaṁ āhaivaṁ gamanādeḥ śrutiḥ svayam// 916 // na karmaphalam apy atra svapne taddhetvasaṁbhavāt/ nānandā api tatreti hy ataḥ śrutir abhāṣata// 917 //”, “La śruti stessa afferma in tal modo la falsità del movimento o qualsiasi [azione] in sogno, e ivi per causa pone l’assenza di mezzi per l’azione del movimento (916). Qui, in sogno non c’è nemmeno il frutto dell’azione, poiché non vi è alcuna causa per esso, pertanto la śruti affermò che lì non ci sono neanche gioie (917).”

¹⁴² Ancora Sur commenta in BrUBV 917-918.

¹⁴³ La Dīpikā aggiunge qualche nota e sulla costruzione della frase e sul senso metaforico di attività attribuito al Sé: “hi yasmāt sa ātmā kartā tasmāt srjatīti yojanā. na hy atra kartṛtvam vāstavam ātmano bhipretam kintu pariṇamamānavāsanāsākitāmātram evety arthaḥ.”

¹⁴⁴ Le stanze 922-928 spiegano l’ottica del BrUBV a proposito di “sa hi kartā”. Per il discepolo di Ś il Sé è considerato agente poiché è la causa ultima di ogni attività, anche se questi non agisce (922), ciò accade unicamente per intercessione dell’ignoranza concernente la vera natura di ātman, che ivi appare agente poiché limitato dalle tenebre della nescienza (923). Nella vṛtti propria del sogno non esiste né una causa materiale (upādāna) né causa strumentale (sādhana), lì, in verità il Sé non agisce ma osserva senza intervenire (924). D’altro canto, nella veglia ci sono tutti questi parametri e in quel caso l’azione è provocata dall’insorgere di attitudini mentali (vṛtti) che si supportano nelle impressioni latenti degli oggetti empirici ed è prodotta da agenti quali sostanziali dell’anima individuale, quali il riflesso di consapevolezza sull’intelletto, l’intelletto stesso, la mente (525-526).

mondo, avendo preso quella, quella modificazione dell'organo interno che ha forma delle impressioni dei carri e quant'altro, stimolata dall'attività che è causa della sua cognizione si situa come entità visibile, per questo si dice ciò: 'egli stesso creando ...' e infatti dice ciò 'egli crea carri e quant'altro ...' Certamente lì non ci sono né facoltà, né luci come il sole e altre che aiutano le facoltà e nemmeno ci sono oggetti quali i carri e altri che sono conoscibili da quelli [= dalle facoltà sensoriali]; lì viene colta la sola impressione di quelli [= oggetti] il cui supporto è la modificazione dell'organo interno sorta per causa dell'attività stimolata dalla loro [= degli oggetti] cognizione. Allora si percepisce la sola luce di colui la cui visione è costante, quella è la luce del Sé che ivi [= nel sogno] è assolutamente distinta come una spada dal fodero. Allo stesso modo lì le gioie sono piaceri particolari, i piaceri sono dilette, mentre le felicità sono quelli [= i dilette] al grado estremo e poi egli crea le gioie e altro. Allo stesso modo lì non ci sono laghetti, cioè piccoli specchi d'acqua, stagni, cioè bacini, corsi d'acqua, cioè fiumi, così egli crea laghetti la cui natura è di sole impressioni residue, pertanto egli è il solo attore. Noi diciamo che [la sua] proprietà di essere agente è dovuta all'essere causa dell'azione che, a sua volta, è la causa del sorgere delle modificazioni mentali che sono il sostegno delle loro [= degli oggetti quali gioie ecc. e laghetti ecc.] impressioni. In verità, lì non è possibile un'azione diretta, perché non ve n'è lo strumento; difatti, senza qualcuno che agisca, l'azione non è possibile, lì non sono possibili nemmeno mani e piedi che sono gli esecutori delle azioni. Laddove invece questi ci sono, nella veglia, lì l'azione, la cui causa è la nascita delle modificazioni dell'organo interno che sono il sostrato delle impressioni latenti dei carri e degli altri [oggetti], è portata a compimento dai sensi e dal corpo illuminati dalla luce del Sé. Per questo si dice 'Quello è, in verità, l'agente'. Ciò è stato detto anche [nel passo]: 'Mediante la luce del Sé invero egli siede, s'aggira qua e là, compie l'attività...' [BṛU IV.3.6]. Anche lì, eccettuato l'essere l'illuminatore, la luce della conoscenza non ha davvero una natura intrinseca di agente. Il Sé, per mezzo dell'organo interno illumina il corpo e le facoltà grazie alla luce che è esso stesso, la conoscenza stessa, così il corpo e i sensi, illuminati da essa, si dedicano alle loro attività: in quel caso la natura di agente del Sé è implicata in senso figurato (*upacāra*),¹⁴⁵ per questo si è detto: '... è come se pensasse, è come se agisse ...'

¹⁴⁵ Il termine *upacāra* indica un senso metaforico, secondario, non direttamente evinto dal contesto ma connesso a esso. Spesso si usa al posto di termini allo strumentale come *lakṣaṇayā*,

[BṛU IV.3.7] e qui, per dare una ragione viene ribadito ciò: ‘Questo è, in verità, l’agente.’”

Il testo dell’U continua con alcuni passaggi di minore intensità per la nostra trattazione. Per esempio, a ragione di quanto è stato precedentemente esposto, BṛU IV.3.11 è una *kaṇḍikā* secondo la quale nella condizione di sogno il Sé, essendosi identificato a quello stato, mantiene il suo corpo onirico e si aggira in esso per scoprire quante tra le facoltà sensoriali sono assopite (ABEGG, 1959: 7):

*“tad ete ślokā bhavanti. svapnena śārīram abhiprahatyāsuptaḥ suptān
abhicākaśīti/ śukram ādāya punar aiti sthānaṃ hiraṇmaya puruṣa ekahaṃsaḥ//
11 //”*¹⁴⁶

“A tal proposito ci sono alcuni versi: ‘Egli insonne contempla gli [organi di senso] assopiti, avendo soggiogato il corpo [fisico] col sogno. Avendo preso il bagliore di nuovo torna al [suo] luogo, l’Essere dorato, l’unico cigno’ ...”¹⁴⁷

Di seguito (BṛU IV.3.13-14) (ALSTON, 2004 [1980]: 114):

*“svapnāntaḥ uccāvacaṃ īyamāno rūpāṇi devaḥ kurute bahūni. uteva strībhiḥ
saha modamāno jakṣad utevāpi bhayāni paśyan// 13 //
ārāmam asya paśyanti na taṃ paśyati kaścaneti/ taṃ nāyataṃ bodhayed ity āhuḥ.
durbhīṣajya hāsmāi bhavati yam eṣa na pratipadyate. atho khalv āhur
jāgaritadeśa evāsyaiṣa iti yāni hy eva jāgrat paśyati tāni supta iti atrāyaṃ puruḥ
svayaṃjortir bhavati// 14 //”*

“... ‘Andandosene su e giù nel sogno, la divinità produce molte forme: o come se stesse godendosi con donne, oppure come stesse ridendo o ancora come stesse osservando cose paurose (13).¹⁴⁸ Vedono il suo luogo di piacere, ma nessuno vede lui.’ Dicono infatti che non lo si dovrebbe

gauṇivṛtyā o bhaktyā.

¹⁴⁶ Si vedano BṛUBV 929-938 e BṛVS 175-177.

¹⁴⁷ Proponiamo la traduzione di P. Olivelle (1998: 113) di BṛU IV.3.12, che prosegue la *kaṇḍikā* citata in BṛU IV.3.12 (ALSTON, 2004 [1980]: 108-109): “Guarding by breath the lowest nest, the immortal roams outside the nest; the immortal goes wherever he wants – the Golden person! The Single goose!” Anche in BṛUBV (939-942) e BṛUBV (178) lo si discute.

¹⁴⁸ Si confronti con BṛUBV 942-943 e BṛVS 179, si veda pure BSŚB II.3.40 nel capitolo 5 (pp. 500-504), insieme alle note 42 e 43 della stessa sezione.

svegliare improvvisamente; è davvero difficile a curarsi colui per il quale quell'[essere] non fa ritorno. Mentre [altri] dicono che il suo [= dell'essere in sogno] è proprio il luogo della veglia, infatti le cose che egli vede vegliando, quelle stesse [le vede] addormentato. Dunque, allora quest'essere è luce a sé stesso (14).”

Se il passaggio 13 non ha grande importanza, il 14 però riveste un certo valore. L'U attesta che sebbene tutti i godimenti di cui si fa fruitore il *puruṣa* durante il sogno siano visibili, il *puruṣa*, però non è visto da alcuno, sebbene esso sia isolato e assolutamente distinto dall'aggregato psico-fisico: è per lo meno singolare che il Sé che permette di vedere non sia visto. Ś legge l'appello della *śruti* come volto a deprecare la sfortunata condizione di chi, avvolto dalla tenebra, non scorge il Sé, unico e auto-luminoso. In seguito, Ś riprende anche una credenza ben radicata (*lokaprasiddhi*) e tutt'altro che sciocca: “*taṃ nāyataṃ bodhayet*”, “Non lo si desti all'improvviso”. Sostenuta anche dai medici (*cikitsaka*), questa asserisce che non si dovrebbe destare un uomo dormiente con modi bruschi o improvvisamente (*sahasā, bhṛśam*). Infatti, in quel momento il Sé individuale esce dal corpo prendendo la via delle porte sensoriali e vagando al di fuori di esso in forma pura, potrebbe anche non ritrovare più la via corretta del ritorno attraverso i sensi e rimanere fuori dal corpo, causando una conseguente morte fisica. Per questo i medici sono costretti a dire che “è difficile da curare colui a cui accade ciò” (“*durbhīṣajyaṃ hāsmāi bhavati*”). Ś scrive che questo problema potrebbe confluire nella cecità o sordità, in quanto i sensi, attraverso i quali il *jīva* si è allontanato e dei quali ha assunto il potere luminoso (*śukra*), potrebbero non trovare più una corrispondenza una volta che egli è richiamato bruscamente. Per questo il *bhāṣyakāra* afferma che in sogno il Sé deve essere considerato auto-luminoso anche per convinzione popolare.¹⁴⁹

Si era già detto che il Sé, divenuto il sogno stesso, trascende, supera e abbandona le caratteristiche proprie della morte, è per questo che la condizione onirica lo fa figurare, più d'altre, nella sua natura di luminosità intrinseca:

¹⁴⁹ “... *tasmāt prasiddhyāpi svapne svayaṃjyotiṣṭvam asya gamyate* ...”

“... *atho api khalv anya āhuḥ - jāgaritadeśa evāsyaiṣa yaḥ svapnaḥ - na saṃdhyam sthānāntaram ihalokaparalokābhyāṃ vyatiriktam. kiṃ tarhi? ihaloka eva jāgaritadeśaḥ. yady evaṃ, kiṃcātaḥ? śṛṇv ato yad bhavati - yadā jāgaritadeśa evāyam svapnaḥ, tadāyam ātmā kāryakaraṇebhyo na vyāvṛttas tair miśrībhūtaḥ, ato na svayaṃjyotir ātmā - ity ataḥ svayaṃjyotiṣṭvabādhanāya anye āhuḥ - jāgaritadeśa evāsyaiṣa iti. tatra ca hetum ācaksate - jāgaritadeśatve yāni hi yasmād hastyādīni padārthajātāni jāgraj jāgaritadeśe, paśyati laukikaḥ, tāny eva supto 'pi paśyatīti. tad asat, indriyoparamāt, uparatesu hīndriyeṣu svapnān paśyati. tasmān nānyasya jyotiṣas tatra saṃbhavo 'sti. tad uktam - 'na tatra rathā na rathayogāḥ' ityādi. tasmād atrāyam puruṣaḥ svayaṃjyotir bhavaty eva. svayaṃjyotir ātmā astīti svapnanidarśanena pradarsitam, atikrāmati mṛtyo rūpāṇīti ca. krameṇa saṃcarann ihalokaparalokādīn ihalokaparalokādivyatiriktaḥ, tathā jāgratsvapnakulāyābhyāṃ vyatiriktaḥ, tatra ca kramasaṃcārān nityaś ca - ity etat pratipāditam yājñavalkyena ...”¹⁵⁰*

“... È per questo che certamente alcuni dicono: ‘Quello che è questo sogno è la sua condizione di veglia.’ La congiunzione non è un altro luogo, differente da questo o dall’altro mondo. [Dubbio:] Che cos’è allora? [Risposta:] Questo mondo qui è invero la condizione di veglia. [Obbiezione:] Se così fosse, cosa sarebbe da ciò? [Risposta:] Ascolta cosa accade da ciò. Qualora questo sogno fosse la condizione di veglia, allora il Sé non sarebbe distinto dal corpo e dai sensi, ma sarebbe commisto a loro, per cui il Sé non sarebbe auto-luminoso. Per tal motivo, al fine di ostacolare l’auto-luminosità, alcuni sostengono che ‘quello che è questo [sogno] è la sua condizione di veglia’. Inoltre, lì propongono una ragione a favore dell’essere condizione di veglia: infatti, l’uomo comune nella condizione di veglia stando sveglio vede enti come elefanti e altri, vede gli stessi anche quando è addormentato. Ciò è però falso, giacché i sensi si ritirano: una volta che i sensi si sono ritirati egli sogna, pertanto ivi non è possibile un’altra luce. È stato detto ciò: ‘Lì non ci sono né carri, né animali aggiogati ai carri ...’ e altro [ancora], per tal motivo qui quest’essere è invero luce a sé

¹⁵⁰ Nell’ultima parte del commento, la discussione si sposta sull’offerta di mille vacche fatta a Yājñavalkya dal re Janaka. Ma il sovrano desidera chiedere oltre al fine di conseguire la liberazione finale, promettendo la massima attenzione e dedizione all’insegnamento. Si controllino i passaggi corrispondenti a questo commento di Ś anche in BṛUBV (944-968) e BṛVS (183-188). La *Dīpikā*, come molto spesso succede è di grande interesse ma rappresenta per lo più un riassunto delle posizioni di Ś, in cui si usano spesso le stesse parole nello stesso ordine. Di essa abbiamo proposto solo passaggi ove vi siano interpretazioni originali e chiarimenti sostanziali.

stesso. Che il Sé sia auto-luminoso è stato dimostrato con l'esempio del sogno e anche che 'trascende le forme della morte': successivamente muovendosi verso questo mondo e l'altro mondo e ancora [oltre], è distinto da questo mondo e dall'altro mondo e oltre. Allo stesso modo, è distinto dalle dimore di veglia e di sogno e in quegli [stati], per via del suo moto successivo è anche eterno: tutto ciò è stato espresso da Yājñavalkya ...”

Ancora la BṛU (IV.3.15 [BṛUBV 969-1063])¹⁵¹ riferisce del piacere di cui il Sé gode nello stato di sogno, prima di superare la barriera onirica e penetrare nel sonno profondo. Il Sé vaga ovunque godendo di una gioiosa serenità (*saṃprasāda*), restando, tuttavia, distaccato da ogni cosa esperita:

“*sa vā eṣa etasmin saṃprasāde*¹⁵² *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 proprio questi avendo goduto, essendosi mosso in questa serenità e dopo aver visto il merito e la colpa, nuovamente si affretta in ordine inverso per la stessa apertura proprio verso il sogno. Egli qualsiasi cosa lì [nella serenità del sonno profondo] vede, non ne è seguito: davvero privo di attaccamento è quest'Essere'. ‘Ciò è certamente così, o Yājñavalkya. Quello che sono io, dono [a te] glorioso mille [vacche]. Dimmi di più, invero per la liberazione’ (15).”

Il *pūrvapakṣin*, pur essendosi messo il cuore in pace rispetto a varie questioni chiarite da Ś, rimane ancora dubbioso rispetto a un passaggio, cioè quello secondo il quale dopo che il Sé è divenuto il sogno trascende e abbandona le forme della morte (“*svapno bhūtvimaṃ lokam atikrāmati mṛtyo*

¹⁵¹ Il BṛVS discute congiuntamente BṛU IV.3.15-17 partendo dalla strofa 190 per terminare con la stanza 223.

¹⁵² Ś fornisce la derivazione del termine *saṃprasāda*: “*samyak prasīdaty asminn iti saṃprasādaḥ. jāgarite dehendriyavyāpārasātasannipātajaṃ hitvā kālasyaṃ tebhyo viprayukta īṣat prasīdati svapne, iha tu suṣupte samyak prasīdati - ity atah suṣuptaṃ saṃprasāda ucyate*”, “In questo [il *puruṣa*] è ben felice’ per questo è gioiosa serenità. Avendo abbandonato le impurità sorte dalla caduta in centinaia di attività del corpo e dei sensi, in sogno, privo di questi [il *puruṣa*] è solo un po’ felice, invece qui nel sonno profondo è ben felice, per questo motivo il sonno profondo si dice gioiosa serenità ...” Spesso Ś usa l'esempio del sonno profondo per dare l'idea della condizione del liberato, però questa illustrazione non diventa mai identità, infatti transeunte e condizionata è la pace dell'assopito, eterna e incondizionata quella del liberato.

rūpāṇi” BṛU IV.3.9). Però egli si chiede: ma il testo specifica le forme della morte (*mṛtyo rūpāṇi*), ma non la morte stessa (*mṛtyu*). È sotto gli occhi di tutti che l’uomo anche in sogno, dove è distinto dal corpo e dai sensi, è comunque ciò preda della felicità (*moda*) e della paura (*trāsa*); allora non trascende la morte:

“... *karmaṇo hi mṛtyoḥ kāryaṃ modatrāsādi dṛśyate. yadi ca mṛtyunā baddha evāyaṃ svabhāvataḥ, tato vimokṣo nopapadyate. na hi svabhāvāt kaścīd vimucyate. atha svabhāvo na bhavati mṛtyuḥ, tatas tasmān mokṣa upapatsyate. yathāsau mṛtyur ātmīyo dharmo na bhavati, tathā pradarśanāya ata ūrdhvaṃ vimokṣāya brūhīty evaṃ janakena paryanuyukto yājñavalkyas taddidarśayiṣayā pravavṛte ...*”¹⁵³

“... Infatti, la felicità, la paura e altri sono visti come l’effetto dell’azione, cioè della morte. Se poi il [*jīva*] fosse per natura legato alla morte, allora non potrebbe avvenire la liberazione da quella. Infatti, nessuno si libera dalla propria natura. Allora la morte non è la [*sua*] natura intrinseca, pertanto sarà possibile la liberazione da essa: al modo in cui la morte non è una caratteristica propria, così, Yājñavalkya è istigato da Janaka a mostrare ciò: ‘Insegnami di più, invero, per la liberazione’, con il desiderio di mostrare ciò procede ...”

Ma in che modo il Sé passa dal sogno alla pace del sonno profondo? Il *puruṣa*, stando nel sogno passa attraverso una miriade di atti e circostanze, incontri con amici e nemici, piacere sessuale o altro ancora (*ratvā ratim anubhūya*). Ś tiene a sottolineare che il tipo d’azione che questi compie in sogno non è realmente compiuta, ma è esclusivamente vista, un tipo di visione: “*dṛṣṭaiva na kṛtvety arthaḥ ...*” L’oggetto di questa visione sono ancora i frutti delle azioni, tanto i risultati dei meriti (*puṇyaphala*), quanto quelli delle colpe (*pāpaphala*). Lo stesso commentatore ha già detto che non si possono vedere direttamente (*sākṣāddarśana*) *puṇya* e *pāpa*, pertanto il sognatore non ha una relazione diretta con essi. Solo colui che compie meriti o colpe può esservi legato, però con la sola osservazione nessun

¹⁵³ Le *kaṇḍikā* che seguono sono per lo più centrate sul sonno profondo, nonostante ciò le proporremo, anche se con un’analisi limitata, però evidenzieremo i passaggi in cui si parla ancora del sogno. Soprattutto, anche per lo sviluppo successivo delle concezioni Advaita relative all’*avasthātraya*, fondamentali sono le considerazioni del *Vārtika* di Sur.

legame può essere prodotto: “*tasmān na puṇyapāpābhyām anubaddhaḥ. yo hi karoti puṇyapāpe sa tābhyām anubadhyate. na hi darśanamātreṇa tadanubaddhaḥ syāt.*” Tutta quest’attività ha comunque come risultato la sua stanchezza (*śramam upalabhya*), cosicché, per sfuggire anche alla convulsione onirica, egli desidera penetrare (*pravivikṣu*) nel sonno profondo. Detto questo Ś torna al dubbio sorto inizialmente:

“... *tasmāt svapno bhūtvā mṛtyum atikrāmaty eva, na mṛtyurūpāṇy eva kevalam. ato na mṛtyor ātmasvabhāvatvāśaṃkā. mṛtyuś cet svabhāvo ’sya, svapne ’pi kuryāt. na tu karoti. svabhāvaś cet kriyā syāt, anirmokṣataiva syāt. na tu svabhāvaḥ, svapne ’bhāvāt. ato vimokṣo ’syopapadyate mṛtyoḥ puṇyapāpābhyām ...*”¹⁵⁴

“... Perciò essendo divenuto il sogno trascende invero la morte, non solo le forme della morte, per cui non ha ragione di esserci il dubbio concernente la morte come natura intrinseca del Sé. Se la morte fosse la sua natura, compirebbe [meriti e colpe] anche in sogno, però non lo fa. Se l’azione fosse [la sua] natura, allora si produrrebbe l’impossibilità di liberarsene, ma non è [la sua] natura, poiché [l’azione] non c’è in sogno, dunque la sua liberazione dalla morte e dal merito e demerito è invero possibile ...”

Ś chiarisce come il *jīva* esce e poi rientra nel sogno, nonché come non rimanga intaccato da alcun frutto delle azioni, poiché egli non agisce davvero, in quanto è assolutamente distaccato e senza connessione alcuna:

“... *tatra ’caritvā’ iti caraṇaphalaṃ śramam upalabhyety arthaḥ. tataḥ saṃprasādānubhavottarakālaṃ punaḥ pratinyāyaṃ yathānyāyaṃ yathāgatam, niścita āyo nyāyaḥ, ayanam āyo nirgamanam, punaḥ pūrvagamanavaiparītyena yadāgamanam sa pratinyāyaḥ - yathāgatam punar āgacchatīty arthaḥ.*¹⁵⁵

¹⁵⁴ Il *pūrvapakṣin* ribatte che però l’azione costituisce la natura del *puruṣa* nello stato di veglia. Ś risponde ancora che lì l’attività è prodotta dalla lunga serie di *upādhi*, però nel sogno egli di regola (*ekāntena*) supera le forme della morte che sono appunto legate all’azione, per cui non è possibile considerare l’azione come sua natura e nemmeno dubitare che egli possa liberarsi.

¹⁵⁵ Sur spiega il passo nelle strofe 989-991: “*ānulomyaṃ susuptāptir evam uktena vartmanā/ tadvyutthānaṃ prātilomyaṃ svapnādīsthānaṃ carāḥ// 989 // prātilomyārtha evātaḥ pratisābdo ’yam iṣyate/ viparītāgatīḥ svapne pratīsthānaṃ tathaity ajāḥ// 990 // yathārthe pratisābdo ’yaṃ niścayārthe nir ity ayaṃ/ ayanam gamanam va syād āyo dhātor iṇo ghaṇi// 991 //*”, “Così, attraverso il percorso descritto, il raggiungimento del sonno profondo si ha per ordine consecutivo, mentre per ordine inverso c’è il distacco da quello e il movimento nelle condizioni di sogno e le altre (989). Pertanto, questa parola [= preposizione] *prati* conviene il significato di ordine inverso, cosicché

*pratiyoni yathāsthānam. svapnasthānād dhi suṣuptaṃ pratipannaḥ san yathāsthānam eva punar āgacchati, pratiyoni ādravati, svapnāyaiva svapnāsthānāyaiva.*¹⁵⁶ *nanu svapne na karoti puṇyapāpe tayoḥ phalam eva paśyatīti katham avagamyate? yathā jāgarite tathā karoty eva svapne 'pi, tulyatvād darśanasya ity ata āha sa ātmā, yat kiṃcit tatra svapne paśyati puṇyapāpaphalam, ananvāgato 'nanubaddhas tena dr̥ṣṭena bhavati, naivābudhaddho bhavati. yadi hi svapne kṛtam eva tena syāt, tenānubadhyeta. svapnād utthito 'pi samanvāgata syāt. na ca talloke - svapnakṛtakarmaṇā anvāgatavprasiddhiḥ, na hi svapnakṛtenāgasā āgas kāriṇam ātmānaṃ manyate kaścit. na ca svapnadṛṣā āgaḥ śrutvā lokas taṃ garhati pariharati vā.*¹⁵⁷ *ato 'nanvāgata eva tena bhavati. tasmāt svapne kuryann ivopalabhyate, na tu kriyāsti paramārthataḥ. 'uteva strībhiḥ saha modamānaḥ' iti śloka uktaḥ. ākhyātāras ca*

nel sogno [ritorna con] un movimento contrario: così il non nato ritorna in ogni stato (990). Questa parola *prati* è [usata] nel senso di 'come' (*yathā*), questa [preposizione = *upasarga*] *nir* [al nominativo *niḥ + iti = nir iti*] ha il significato di certezza, *ayana* [significa] andamento e *āya*, [viene] dalla radice *iṅ* insieme al [suffisso = *pratyaya*] *ghaṇ* (991).” Naturalmente il termine *pratinīyāya* ha tre componenti principali: *prati*, *ni* e *āya*. Il termine *āya* è spiegato alla maniera *pāṇiniana*: proviene dalla radice *iṅ gatau*, cioè dalla radice *vi*, che significa andare, muoversi, di cui la *ṅ* è stata elisa applicando l'aforisma: “*hal antyam*” (A I.3.3). Alla radice si attacca il suffisso primario (*kṛtpratyaya*) *ghaṇ* (A III.3.18: “*bhāve*”, “[il suffisso *ghaṇ* si usa] nel significato proprio [della radice]”), che dopo le dovute elisioni (*anubandhalopa*) rimane solo *a* (si elide *gh* con A I.3.8: “*laśakvataddhite*” e *ṅ* con il già citato I.3.3). Poi mediante il *sūtra* “*aco 'ñṇiti*” (A, VII.2.115) s'accresce al grado *vṛddhi* la *i* radicale. Abbiamo allora *ai + a*. Ora si applica il cosiddetto *ayādividhāyakaśūtra* (A VI.1.78: “*eco 'yavāyāvah*”) grazie al quale arriviamo ad *āya*. Si veda ĀG: “... *iṅo dhātor gatyarthāt parato bhāve 'rthe ghaṇi vihite ghakāraṇākārayor itsamjñāyām lope saty akāre cāvāśiṣṭe pūrvavṛddhāvāyāśabdaniṣpattir ity arthaḥ.*”

¹⁵⁶ Il termine *pratiyoni* invece è chiarito tra 992 e 997. La parola *yonī*, nella recensione *Mādhyandina* della BṛU, sembra significare la dimora di ogni senso e altre facoltà nella condizione di veglia. Nella Kāṇva invece il testo appare come: “*pratiyony ādravati svapnāya*” (cfr. ĀG): “*mātrādānasya yā yasya yonir āsīt purātmanaḥ/ tām evāyaṃ punar yoniṃ svapna ātmā prapadyate// 993 // yathādānaṃ kṛtam pūrvam mātrānām svapnasarjane/ svapnaṃ ādāya tā mātrāḥ svāpnī yoniṃ prapadyate// 994 // pratinīyāyagirā cāsya yathāvartmābhidhīyate/ pratiyonir avaraiva yathāsthānam ihocyate// 995 // yasmād yasmād upādāya mātrā svapnaṃ cakāra saḥ/ tatra tatraiva tā dhatte mātrāḥ svātmāmśubhiḥ saha// 996 // yenaiva vartmanā yātaḥ punas tenaiva vartmanā yāti mātrāḥ samādāya karmavāyusamīritāḥ// 997 //*”, “Qualsiasi sia la dimora di prima di quel Sé che prende con sé le impressioni (*mātrā*), questo Sé in sogno ritorna ivero proprio a quella (993). Come è stata fatta in precedenza [= nella veglia] la presa delle impressioni, [così] avviene al momento della creazione del sogno, avendo preso quelle impressioni in sogno attinge la dimora onirica (994). Con la parola *pratinīyāya* s'intende il percorso in accordo alla maniera [ordinata] (*yathāvartma*), mentre con la parola (*rava*) *pratiyoni* ivi è predicato l'accordo con la condizione (995). Quello [il Sé] dopo aver preso le impressioni da qualsiasi cosa crea il sogno e pone quelle impressioni qui e là, insieme ai propri raggi (996). Da qualsiasi percorso se ne sia andato, di nuovo, dopo aver preso le impressioni, ritorna proprio attraverso quel percorso, mosso [come dall'impeto] del vento dell'azione (997).”

¹⁵⁷ Il BṛUBV (1010-1013) riporta altre ragioni addotte dal *vārtikakāra* per riaffermare la falsità dell'attività onirica: “*tr̥ptaḥ svapne 'tha sambuddhaḥ kṣutparitāḥ prabudhyate// 1010 // yasmād anṛtam evedaṃ yat kiṃcid iha vikṣate/ pratiyānñ akāraḥ tasmāl lipyate na kriyāphalāiḥ// 1011 //*”, “Chi in sogno si è creduto sazio, poi si sveglia turbato dalla fame (1010), poiché tutto ciò ivi si vede è in verità falso, allora il Sé interiore non è agente e non è toccato dai risultati delle azioni (1011).” Sur (1012) aggiunge anche una nota di costume, riprendendo *Vāyu Purāṇa* I.18.14 e *Liṅga Purāṇa* I.90.17: “*svapnaskannaimittam tu prāyaścittam yad ucyate/ satyedriyavikāratvāt tac cāpi na nirāśrayam//*”, “Mentre, quell'espiazione che si prescrive a causa di una polluzione in sogno, tale non è senza base, poiché vi è un effettivo difetto nei sensi.”

svapnasya saha ivaśabdenācakṣate - hastino 'dya ghaṭīkṛtā dhāvanti mayā dṛṣṭā iti. ato na tasya kartṛtvam iti. katham punar asyākartṛtvam iti? kāryakaraṇair mūrtaiḥ saṁśleṣo mūrtasya sa tu kriyāhetur dṛṣṭaḥ. na hy amūrtaḥ kaścit kriyāvān dṛśyate. amūrtaś cātmā, ato 'saṁgaḥ. yasmāc cāsaṁgo 'yaṁ puruṣaḥ, tasmād ananvāgatas tena svapnadṛṣṭena.¹⁵⁸ ata eva na kriyākartṛtvam asya kathacid upapadyate. kāryakaraṇasaṁśleṣeṇa hi kartṛtvam syāt. sa ca saṁśleṣaḥ saṁgo 'sya nāsti, yato 'saṁgo hy ayaṁ puruṣaḥ, tasmāt amṛtaḥ ..."

“... Lì [= nella condizione di sogno] muovendosi, avendo sperimentato il risultato del movimento, cioè la stanchezza: questo è il senso. In seguito, in un momento successivo all’esperienza di gioiosa serenità di nuovo *pratinīyāya*, vale a dire *yathānyāya*,¹⁵⁹ cioè com’era venuto – quando *nyāya* significa una sicura venuta – così è la via, il percorso, l’uscita e, di nuovo, quel movimento che si ha in modo contrario al movimento precedente è il movimento inverso: così come se n’è andato ritorna, questo è il senso. [Invece], *pratiyoni* [significa] ‘il luogo preposto’. Infatti, avendo attinto il sonno profondo dallo stato di sogno ritorna nuovamente al suo luogo di prima, il che vale a dire si affretta a ritornare al luogo preposto, cioè proprio al sogno, alla condizione di sogno. [Obbiezione:] Però se nel sogno non compie né meriti né colpe, allora come si evince che egli vede solo i loro risultati? Come agisce durante la veglia, così fa anche nel sogno, per via della somiglianza della visione [nelle due condizioni]. [Risposta:] Per questo [il testo di BrU IV.3.15] dice ‘egli’, il Sé, qualsiasi risultato di meriti e colpe veda lì nel sogno, questi rimane *ananvāgata*, [vale a dire] non è legato da quanto ha visto. Difatti, se in sogno facesse davvero qualcosa, allora egli vi si legherebbe e destatosi dal sogno ne rimarrebbe legato; però nel mondo ciò non accade: non è cosa nota l’essere legati a un’azione fatta in

¹⁵⁸ Sur (1006-1009) afferma che la scrittura comincia a predicare l’assenza di relazioni per il Sé, proprio dal sogno, dove la cosa è più evidente. Il verso 1009 riassume la posizione in generale: “*na karoti yataḥ svapne kriyām iva samīkṣate/ prakriyāphalasaṁyogo nāto bodhe 'sya vīkṣate//*”, “Poiché [il Sé] in sogno non agisce, è come se guardasse l’azione, dunque al risveglio si carpisce che per questi non vi è contatto con i risultati di quei processi.” Si veda anche 1026-1029 per altri significati di *asaṁga*, mentre 1047-1048 ripercorrono la ribattuta (*pratipraśna*) dell’obbiettore e 1050 la risposta di Sur.

¹⁵⁹ Ricordiamo solo che *yathānyāya* e *yathāsthāna* sono composti *avyavībhava* e le loro rispettive analisi (*vigraha*) sarebbero: “*nyāyam anatikramya*”, “non avendo ignorato la via sicura” e “*sthānam anatikramya*”, “non avendo ignorato il luogo”, il che indica che una situazione riprende la stessa sua organizzazione precedente dopo che in essa si era stabilita una trasformazione passeggera.

sogno.¹⁶⁰ Neppure qualcuno considera sé stesso come committitore di una colpa per una colpa commessa in sogno¹⁶¹ e nemmeno la gente, udita la colpa di un sognatore, lo condanna o lo allontana; quindi non è legato a ciò. Per questo motivo [il *puruṣa*] si precepisce come se stesse agendo, ma per la verità non vi è affatto attività. Poi è stato scritto questo verso: ‘oppure come se stesse godendo con delle donne’ [IV.3.13]. Anche coloro che raccontano del sogno [vi] si riferiscono con il termine *iva* [= come fosse]: ‘Oggi ho visto degli elefanti uniti in branco come se stessero correndo!’ Per questo non non è possibile il suo [= del Sé] essere agente. [Obbiezione:] In che modo è dunque la sua inattività? [Risposta:] Per un ente dotato di forma (*mūrta*) esiste il contatto con corpi e sensi anch’essi dotati di forma, è stato osservato che tale è la causa dell’azione, però non si vede alcun ente senza forma che sia agente: il Sé non ha forma, per cui è privo di legami.¹⁶² Dal momento che questo *puruṣa* è privo di legami, allora non è connesso con quanto è stato visto in sogno; allora non è plausibile attribuirgli l’essere agente di una qualsiasi azione, infatti la capacità di agire deriva dal contatto col corpo e le facoltà. Però questi non ha contatto, [non ha] legame, perché questo *puruṣa* è senza legami, *ergo* immortale ...”

Ancora in due contesti differenti il *Vārtika* di Sur merita di essere citato e tradotto. In primo luogo abbiamo le strofe 1021-1025 nelle quali dapprima si puntualizza che durante la *svapnāvasthā* è la mente stessa e le sue impressioni residue che si modificano tanto da assumere l’aspetto degli oggetti onirici, pertanto non si ha un desiderio effettivo di essi, anzi anche quel desiderio è una specie di allucinazione, una menzogna:

¹⁶⁰ Il BṛUBV (1003-1005) cerca di formulare un’inferenza la cui tesi di partenza (*pratijñā*) sia l’assenza di qualsiasi legame per il Sé, e il *probans* sia il suo non rimanere coinvolto né nelle azioni, che non compie, né nei loro frutti, che guarda soltanto (*ananvāgatatva*).

¹⁶¹ Vediamo che invece, in accordo alla loro teoria dell’errore chiamata *sadkhyāti*, i seguaci del Viśiṣṭādvaita di Rāmānuja (XII sec.), come anche di altri Vedānta di estrazione *vaiṣṇava*, considerano che, anche se il sogno è in verità illusorio, tanto in esso quanto nell’errore percettivo l’ente apparente che si crea è dovuto alla quintuplicazione degli elementi sottili (*pañcīkaraṇa*), come avviene per gli oggetti reali della veglia. Ciò comporta che ogni azione che abbia relazione con quelli nasconda un fondo di verità, per cui anche ciò che si compie in sogno, sia esso empio o pio, porta con sé dei risultati. I Viśiṣṭādvaitin più intransigenti fanno addirittura un *prāyaścitta* al risveglio, qualora dovessero aver compiuto una colpa in sogno.

¹⁶² I termini *mūrta* e *amūrta* sono usati anche nel Nyāya. Si dice *mūrta* una sostanza (*dravya*) dalle dimensioni limitate, oppure che sia seggio di azioni. Una sostanza *amūrta* è invece non delimitata da una dimensione, o meglio ha la più grande delle dimensioni (*paramamahatparimāṇavat*), il che equivale a dire che è onnipresente (*sarvamūrtasamyoḡin*) per cui è inattiva. Tra le *amūrtadravya* ci sono l’etere (*ākāśa*), il tempo (*kāla*), lo spazio (*dik*) e il Sé (*ātman*); mentre le *mūrtadravya* sono la terra (*pṛthivī*), l’acqua (*āp*), il fuoco (*tejas*), il vento (*vāyu*) e la mente (*manas*) che nel Nyāya ha una dimensione *aṇu*.

“*dehāśrayād ṛte kāmāḥ santi nānyatra kutracit/
svapnaprapaṅcaḥ sarvo 'pi vāsanāmātram eva tu// 1021 //*
*vyācakṣāṇo yataḥ svapnaṃ jñānamātram prabhāṣate// 1022 //... //*¹⁶³
*rathāder asato yadvad svapne nirmānam īksyate/
śarīrendriyakāmāder asatas tadvad eva tu// 1024 //*
*rathendriyādivat tasmāt kāmo 'py atra samīkyatām/
svapne 'to 'yaṃ nirāsaṃgaḥ pumān abhyupagamyatām// 1025 //*”

“Senza il sostegno del corpo i desideri non esistono, nemmeno in qualsiasi altro luogo; l'intero sviluppo del mondo onirico è invero [fatto] solo di impressioni residue (1021). Perché spiegando il sogno [Yājñavalkya] afferma che [esso] è solo una cognizione (1022) ... Così come qualcuno vede in sogno la creazione di carri e altri [oggetti] inesistenti, allo stesso modo [vede la creazione] corpi, facoltà e desideri non esistenti (1024).¹⁶⁴ Che pure si esamini che anche il desiderio qui [= nella condizione di sogno] è come i carri, i sensi e altri [enti], pertanto che pure si ammetta che quest'essere in sogno è allora privo di legami (1025).”

Il secondo ambito (MISHRA, U., 1929: 301) degno di essere trattato per esteso è quello in cui Sur introduce un'idea finora apparentemente mai percorsa,¹⁶⁵ cioè la tripartizione interna di ognuna delle tre condizioni (BṛUBV 1054-1062; SHARMA, A., 2004: 74-76). La considerazione ha inizio dal

¹⁶³ “*jāne putrāyutaṃ jātaṃ jāne pitaram āgatam/tathā caivagirā yuktān svapnān vyācakṣate janāḥ// 1023 //*”, “Io so di diecimila figli che sono nati, io so del padre che è giunto’, così le persone parlano con simili parole a proposito di sogni plausibili (1023).”

¹⁶⁴ A questo punto ĀG cita probabilmente Bhartṛprapaṅca (JOG – HINO, 2001: 339).

¹⁶⁵ Abbiamo reperito la medesima suddivisione in un altro testo, che la tradizione attribuisce a Ś, ma che, per la critica, è di dubbia paternità. Si tratta del *Sarvavedāntasiddhāntasārasaṃgraha*, ai versi 952-954 (PELLEGRINI, 2009: 86, n. 26): “*mūlājñānavināśena kāraṇābhāsaceṣṭitaiḥ/ bandho na me 'tisvalpo 'pi svapnajagrad itīryate//952// kāraṇājñānanāśād yaddraṣṭudarśanadrīyatā/ na kāryam asti tajjñānaṃ svapnasvapnaḥ samīryate//953// atisūksmavimarśena svadhīṛttir acañcalā/ vilīyate yadā bodhe svapnasuptir itīryate//954//*”, “Con la distruzione dell'ignoranza radicale e con le attività dell'apparente immagine della causa, mio non rimane il benché minimo legame, ciò viene definito come veglia nel sogno (952). Con l'eliminazione dell'ignoranza causale, ciò che è il veggente, la visione e lo scenario, allora non rimangono effetti. Tale conoscenza è chiamata sogno nel sogno (953). Mediante una riflessione oltremodo sottile, quando la modificazione dell'intelletto diventa immota e s'immerge nella conoscenza allora si dice che vi è il sonno profondo nel sogno (954).” Tuttavia i prodromi di questa dottrina si trovano nel commentario di Ś *ad MāU 2*, nella quale egli descrive l'esperienza di tutti e tre i *pada*, all'interno di *Vīśva* (FORT, 1990: 39; SHARMA, A. 2004: 44).

tentativo di eliminare qualsiasi dubbio residuo rispetto a “*saṃprasāde ratvā*
...”.¹⁶⁶

“*tridhā tridhā vā kṛpteḥ syād ekaikasyetya adoṣatā/
jāgratsvapnasuṣuptānām jāgratsvapnasuṣuptataḥ// 1054 //
kāryākāryādi yat sākṣāt pramāṇāt prasamīkṣate/
jāgraj jāgaritaṃ tādṛk tatsvapno yan mṛṣekṣaṇam// 1055 //
kāmādiviṣayāsakter na kiṃcid vivinakti yat/
jāgratsuṣuptaṃ tādṛk syān nirvivekasvabhāvataḥ// 1056 //
supto 'pi karma kurute naraḥ svapne prabodhavat/
svapnajāgrat tathārūpaṃ svapnaḥ svapnātmako 'tra yaḥ// 1057 //
dṛṣṭvāpi yat samākhyātum prabuddho naiva śaknuyāt/
tādṛk svapnasuṣuptaṃ syāt suṣuptaṃ ca tridhocyate// 1058 //
suṣuptajāgran mūḍhaḥ syāc chānto 'sau svapna ucyate/
aikātmyatattvāsaṃbodhaḥ suṣuptaḥ prājña ucyate// 1059 //¹⁶⁷*

¹⁶⁶ Nel SB (SB *ad Daśasloki* VIII, ŚĀSTRĪ, T. [ED.], 1989 [1927]: 437-439) MS affronta una discussione del tutto simile, però con chiari riferimenti al tipo di esperienza di cui si è protagonisti in ognuna delle nove varietà. La discussione parte dall'obiezione di qualcuno che dice che si può avere anche un sonno profondo tormentato. Il *siddhāntin* risponde che in sonno profondo ciò non è possibile, perché in *suṣupti* vi è il contatto diretto con il Sé, però in senso secondario si può dire che si è dormito male oppure si risponde con la tripartizione delle tre *avasthā*: “... *avasthātrayasyāpi traividhyāṅgīkārāt suṣuptāv api duḥkham upapadyate. tathā hi - prājñānām jāgrajjāgrat, śuktirajātādivibhramo jāgratsvapnaḥ, śramādinā stabdhībhāvo jāgratsuṣuptiḥ. evaṃ svapne mantrādīprāptiḥ svapnajāgrat, 'svapne 'pi svapno mayā dṛṣṭa' iti buddhiḥ svapnasvapnaḥ, jāgraddaśāyām kathayitum na śakyate, svapnāvasthāyām ca yatkiṃcid anubhūyate, tatsvapnasuṣuptiḥ. evaṃ suṣuptiyavasthāyām api sāttvikī yā sukhākārā vṛttiḥ, sā suṣuptijāgrat, tadanantaram 'sukham aham asvāpsam' iti parāmarśaḥ. tatraiva yā rājasī vṛttiḥ, sā suṣuptisvapnaḥ, tadanantaram eva 'duḥkham aham asvāpsam' iti parāmarśopapattiḥ. tatraiva yā tāmasī vṛttiḥ, sā suṣuptisuṣuptiḥ, tadanantaram 'gāḍham mūḍo 'ham asvāpsam iti parāmarśaḥ ...’*”, “... Accettando la tripartizione anche delle tre condizioni risulta possibile anche il dolore durante il sonno profondo. Infatti, è così: la veglia nella veglia è la conoscenza valida, la percezione erronea dell'argento sulla madreperla, e altre simili, è il sogno in veglia mentre il rimanere immobile o altro per via dello sforzo è il sonno profondo nella veglia. Allo stesso modo in sogno, invece, l'ottenimento di *mantra* o altri [benefici] è la veglia in sogno, la cognizione 'io ho visto un sogno anche nel sogno' è il sogno nel sogno, poi ciò che non si può raccontare nella condizione di veglia anche se nella condizione di sogno una certa cosa è esperita, quello è il sonno profondo nel sogno. Così anche nella condizione di sonno profondo vi è una *vṛtti* dominata dal *sattva* che è in forma di piacere, questa è la veglia nel sonno profondo e di seguito si ha questo ricordo: 'Io dormii felicemente!'; Nella stessa condizione quella che è la *vṛtti* dominata dal *rajas* che è in forma di dolore è il sogno nel sonno profondo e a seguito è possibile il ricordo 'Io dormii malamente!'; sempre lì, quella che è la *vṛtti* dominata dal *tamas* è il sonno profondo nel sonno profondo e in seguito si ha il ricordo 'Io, completamente inconsapevole, dormii profondamente!' ...” Si veda anche la discussione di Arvind Sharma (2004: 73-76).

¹⁶⁷ Le ultime tre stanze sono di minore importanza per noi: “*trividhatvāt suṣuptasya sarvaṃ ratvādi yujyate/ dṛṣṭāntaḥ saṃprasādo vā svapnajāgrat avasthayoḥ// 1060 // yathā ratvādy asaṃbhavyaṃ saṃprasāde tathaiva ca/ itaratrāpi vijñeyaṃ tatra vastv asaṃkṣaṇāt// 1061 // yata evam ataḥ karmakāmadoṣavivarjitaḥ/ puruṣo 'yaṃ svataḥ siddho yathoktenaiva vartmanā// 1062 //*”, “Per la natura triplice del sonno profondo risulta plausibile ogni cosa relativa a *ratvā* ecc.; oppure la gioiosa serenità è l'esempio [atto a distinguere ciò] dalle condizioni di sogno e veglia (1060). Come [un effettivo] *ratvā* non è possibile nella gioiosa serenità, così si deve concepire anche

“Oppure, non ci siano difetti per via dell’assunto di dividere ognuno di questi [stati] in tre, [considerando] la veglia, il sogno e il sonno profondo come la veglia, il sogno e il sonno profondo (1054). La condizione di veglia nella veglia è tale: egli vede mediante un diretto mezzo di conoscenza ciò ch’è da fare e ciò che non è da fare; il sogno in quella [= nella veglia] è la visione della falsità di ciò (1055); il sonno profondo nella veglia è tale per cui per il distacco dagli oggetti come il desiderio e altri egli non discerne nulla, perché di essere privo di discriminazione (1056). Quando un uomo pur addormentato in sogno compie l’azione come durante la veglia, [quella condizione] è la veglia nel sogno. Mentre ivi [= in sogno] il sogno è ciò che sostanziato di sogno [= connesso agli enti onirici] (1057). Siffatto è il sonno profondo nel sogno: pur vedendo un sogno, quando non lo si possa esprimere nemmeno una volta desti, quello è, [per cui] anche il sonno profondo è triplice (1058). Il vegliante nel sonno profondo ottuso, quello che è sognante [nel sonno profondo] si dice pacifico, mentre Prājña profondamente addormentato è l’assenza di conoscenza della realtà di unità (1059).”

Ricapitolando la veglia nel sogno (*svapnajāgrat*) è un tipo di visione onirica nella quale l’uomo, sebbene sia addormentato, agisce e conosce come fosse sveglio. Alcune autorità contemporanee affermano che questa è la condizione in cui si possono ricevere sogni profetici o addirittura insegnamenti da parte di maestri. Il sogno nel sogno (*svapnasthasvapna*) è una forma di visione onirica in cui il sognatore ha esperienza di visioni sconclusionate e bizzarre. Il sonno profondo nel sogno (*svapnasuṣṭi*) è semplicemente la situazione in cui dopo aver esperito una visione onirica il sognatore, destatosi, non è in grado di parlarne o non se ne ricorda chiaramente (MISHRA, U., 1929: 303-304; MAHADEVAN, 1960: 109-111).¹⁶⁸

Il passaggio successivo (BrU IV.3.16) ribadisce che il medesimo Sé si trova pure nel sonno profondo, che per il suo estremo grado di serenità e

altrove, lì periché non si scorge la realtà (1061). Poiché è così, allora grazie al percorso già stabilito quest’essere, privo di attività, desideri e difetti è di per sé perfetto (1061).”

¹⁶⁸ Nella stessa pagina citata qui sopra, Umesh Mishra riporta l’opinione del *Muktāphala* (forse di Vopadeva) nel quale si trova la stessa suddivisione di Sur, ma con alcune differenze, per esempio in *svapnajāgrat* si può avverare l’opzione da noi presentata come ottenimento di insegnamenti o *yantra*. Egli aggiunge anche una quarta suddivisione, *svapnaturīya*, in cui in sogno, per il fruttificare di meriti precedenti del sognatore o per un insegnamento del maestro anch’esso onirico, si realizza il senso del passaggio scritturale: “Io solo sono ogni cosa”.

gioia è denominato *saṃprasāda*. In questa condizione anche la conoscenza onirica viene meno, poiché ivi nessun desiderio permane, per cui non c'è possibilità di alcun genere di conoscenza onirica:

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

“ ‘Allora proprio questi avendo goduto, essendosi mosso in questo sogno e dopo aver visto il merito e la colpa, nuovamente si affretta in ordine inverso per la stessa apertura proprio verso la condizione di risveglio. Egli qualsiasi cosa vede lì [nella serenità del sonno profondo], non ne è seguito: davvero privo di attaccamento è quest'Essere'. ‘Ciò è certamente così, o Yājñavalkya. Quello che sono io, dono [a te] glorioso mille [vacche]. Dimmi di più, invero per la liberazione’ (16).”

Ritornato nella veglia, però il *puruṣa* ha bisogno di tornare al suo luogo fisso, per cui torna nella dimora centrale, il seggio migliore per osservare entrambe le altre condizioni (BrU IV.3.17):¹⁶⁹

“sa vā eṣa etasmin buddhānte ratvā caritvā dr̥ṣṭvaiva puṇyaṃ ca pāpaṃ ca punaḥ pratinyāyaṃ pratiyony ādravati svapnāntāyaiva// 17 //”

“ ‘Allora proprio questi avendo goduto, essendosi mosso in questa veglia e dopo aver visto il merito e la colpa, nuovamente si affretta in ordine inverso per la stessa apertura proprio verso la condizione di sogno.’ (17)”

In entrambi i passi citati qui sopra si sostiene che il *puruṣa* osserva soltanto gli effetti delle azioni empie e di quelle pie. Tuttavia, questo è apparentemente in contraddizione con l'esperienza comune in accordo alla quale non solo le persone esperiscono direttamente i risultati delle azioni, ma addirittura le compiono (SARASWATI, SATCHIDANANDENDRA, 1971: 105-106):

¹⁶⁹ Il sub-commento di Sur *ad* BrU IV.3.16-17 e ŚB occupa le stanze 1063-1080, dove 1063-1070 si occupano di BrU IV.3.16 e 1070-1079 di BrU IV.3.17.

“... nanu dṛṣṭvaiveti katham avadhāryate? karoti ca tatra puṇyapāpe. tatphalaṃ ca paśyati. na, kārakāvabhāsakatvena karṭṛtvopapatteḥ. ‘ātmanaivāyaṃ jyotiṣāste’ ityādinā ātmajyotiṣāvabhāsita kāryakaraṇsaṃghāto vyavaharati. tenāsya karṭṛtvam upacaryate, na svataḥ karṭṛtvam. tathā cuktam ‘dhyāyatīva lelāyatīva’ iti - buddhyupādihikṛtam eva na svataḥ. iha tu paramārthāpekṣayopādhinirapekṣa ucyate - dṛṣṭvaiva puṇyaṃ ca pāpaṃ ca na kṛtveti. tena na pūrvāparavyāghātāsāmkā. yasmān nirupādihikaḥ paramārthato na karoti, na lipyate kriyāphalena. tathā ca bhagavatoktam ‘anāditvān nirguṇatvāt paramātmāyam avyayaḥ/ śārīrastho ’pi kaunteya na karoti na lipyate//’ iti ...”

“... [Obbiezione:] Ma com'è stabilito che 'solo dopo aver visto'? Lì di certo egli compie azioni meritorie e colpe e vede il loro risultato. [Risposta:] No, perché [la sua] proprietà di essere agente è plausibile grazie alla rivelazione dei fattori dell'azione (*kāraka*).¹⁷⁰ Grazie a passaggi come 'Mediante la luce del Sé invero egli si siede ...' [IV.3.6], e altri [si comprende che] il complesso psico-fisico agisce normalmente illuminato dalla luce del Sé, per questa ragione la sua proprietà è indicata in senso figurato, non ha di per sé la proprietà di essere agente. In accordo a ciò è stato detto: '... come se pensasse, come se agisse ...' [IV.3.7], [la sua attività] non è intrinseca ma dovuta solo alle sovrapposizioni limitanti quali l'intelletto e altre. Qui, invece, si afferma indipendentemente dalle sovrapposizioni limitanti e rispettando la prospettiva assoluta: 'avendo solo visto il merito e la colpa, non agendo', pertanto non sorge il dubbio che vi sia una contraddizione tra il precedente [passo] e il successivo. In effetti, colui che è privo di sovrapposizioni limitanti non agisce veramente e nemmeno si imbratta con il frutto dell'azione. A questo proposito il Signore glorioso ha detto: 'Questo supremo Sé intramontabile, per il fatto di essere senza origine essenza qualità, o Kaunteya, pur stando nel corpo né agisce né è contaminato.' [BG XIII.31] ...”

In questa conclusione Ś ribadisce nuovamente e chiarisce ancora che il Sé è assolutamente distinto e altro da qualsiasi caratteristica appaia inerente in esso. Ogni proprietà, ogni *dharma*, ogni attributo è sovrapposto

¹⁷⁰ I quali sono appunto come i casi grammaticali: un soggetto agente (*kartā*), un oggetto che il soggetto desidera più di ogni altra cosa (*karma*), un mezzo per raggiungerlo (*karaṇa*).

sul Sé, come in altra sede sembra urlare quasi stizzito Sur (BṛUBV I.4.1279), uno più uno meno che differenza fa:

*“akṣamā bhavataḥ keyaṃ sādhatvaprapakalpane/
kiṃ na paśyasi saṃsāraṃ tatraivājñānakalpitam//”*

“Cos’è questa sua incapacità nel concepire [il Sé] la proprietà di essere un aspirante [alla liberazione]? Perché non vedi che il mondo [tutto] è immaginato lì [= sul Sé] per via dell’ignoranza.”¹⁷¹

La *kāṇḍikā* che segue (BṛU IV.2.18) rende ancora più esplicito il messaggio precedente. Troviamo, effettivamente, una prova che l’assenza di ogni attaccamento di questo *puruṣa* è il fatto che egli transita da una condizione all’altra senza alcun attaccamento, proprio come un grande pesce si muove nello specchio d’acqua in cui vive, nuotando da una sponda all’altra:

*“tad yathā mahāmatsya ubhe kūle anusaṃcarati pūrvam cāparam ca. evam evāyam puruṣa etāv ubhāv antāv anusaṃcarati svapnāntam ca buddhāntam ca//
18//”*

“Così è quello: come un grande pesce si muove in entrambe le sponde, la più vicina e la più lontana, allo stesso modo, di certo quell’Essere si muove in entrambe quelle condizioni, il sonno e la veglia’ (18).”¹⁷²

¹⁷¹ Un breve passaggio della *Pañcapādikā* (PADMAPĀDĀCĀRYA, [SĀSTRĪ SUBRAHMAṆYA ED.] 1992: 41-42) evidenzia che anche la beatitudine o l’eternità sono proprietà e poi lascia intendere che esse, in quanto tali, sono estranee dalla purezza eccelsa del Sé. Tuttavia, aggiunge Padmapādācārya (VIII sec.), se le si deve considerare non sono di certo qualità o attributi, ma la sua *svarūpa*. Però, pur essendo inscindibile dalla natura intrinseca del Sé, tali proprietà paiono essere separate: “*ānando viṣayānubhavo nityatvaṃ ceti santi dharmāḥ, aprthakte ’pi caitanyāt pṛthag ivāvabhasanta iti ...*”

¹⁷² La *Dīpikā* ci fa capire con lucidità il perché la *śruti* ha scelto il pesce come esempio. 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, decisamente, è differente da entrambe le sponde, nonché dall’acqua in cui nuota e vive. Così è il Sé che libero si muove da una condizione e all’altra, tra la veglia e il sogno, il sogno e il sonno profondo e ritorna da dove era venuto: “... *tathā ca yathā sa matsyo nadyāḥ pūrvam āparam cety ubhe kūle tīre taṭau anukrameṇa saṃcarati srotas ca viṣṭambhayan svacchandacārī tatābhyām bhinna eva san saṃcaratīty arthaḥ. uktadṛṣṭānte dārṣṭāntikaṃ yojayati - evam evāyam puruṣa etāv ubhāv antāv anusaṃcaratīti. yathā ’yam dṛṣṭānta evāyam puruṣaḥ svapnāntam ca svapnam buddhāntam ca jāgaritam ity etāv ubhāv antau anukrameṇa saṃcarati ...*”

Ivi Ś pare porre la parola fine alla questione che fin qui ci ha accompagnato, dicendo che l'intero *Jyotir Brāhmaṇa* è volto a stabilire la natura assoluta, distinta ed eternamente vigile del Sé che dimora in ognuno. Questa sua considerazione generale si applica poi, nella fattispecie all'illustrazione prodotta dall'U (SARASWATI, SATCHIDANANDENDRA, 1971: 106-107):¹⁷³

“... *dr̥ṣṭāntapradarśanaphalaṃ tu mṛtyurūpaḥ kāryakaraṇasaṃghātaḥ saha tatprayojakābhyāṃ kāmakarmabhyāṃ anātmadharmāḥ, ayaṃ cātmā etasmād vilakṣaṇaḥ ...*”

“... Mentre il frutto del proporre l'esempio è che il complesso psico-fisico, dalla natura di morte, insieme ai desideri e alle azioni che lo determinano, è proprietà del non-sé, mentre questo Sé è distinto da ciò ...”

Le successive *kāṇḍikā* (IV.3.19-32)¹⁷⁴ si occupano soprattutto del sonno profondo, quindi un argomento strettamente legato al nostro, ma che non è il sogno. Anche se non approfonditamente, proponiamo qualche riflessione e qualche passo testuale. Per esempio proprio l'introduzione di Ś a BrU IV.3.19 potrebbe aiutarci a collegare queste sezioni successive a quelle precedenti:

“*atra ca sthānatrayānusamcāreṇa svayaṃjyotiṣa ātmanaḥ kāryakaraṇasaghātavyatiriktasya kāmakarmabhyāṃ viviktatoktā. svato nāyaṃ saṃsāradharmavān, upādhinimittam eva tv asya saṃsāritvam avidyādhyāropitam ity eṣa samudāyārtha uktaḥ. tatra ca jāgratsvapnasuṣuptasthānānāṃ trayānāṃ viprakīrṇarpa uktaḥ, na puñjīkṛtyaikatra darśitaḥ. yasmāj jāgarite saṃgaḥ samṛtyuḥ sakāryakaraṇasaṃghāta upalakṣyate 'vidyayā. svapne tu kāmasaṃyukto mṛtyurūpavinirmukta upalabhyate. suṣupte punaḥ saṃprasanno 'saṃgo bhavatīty asaṃgatāpi dr̥ṣyate. ekavākyatayā tūpasamhriyamāṇaṃ phalaṃ nityamuktabuddhauddhasvabhāvatāsyā naikatra puñjīkṛtya pradarśitā, iti tatpradarśānāya kaṇḍikā ārabhyate ...*”¹⁷⁵

¹⁷³ Si veda BrUBV 1081-1155 e BrVS 224-241.

¹⁷⁴ Svāmī Saccidānandendra Sarasvatī (1971: 107) sostiene che questi passi sono utili perché mostrano come la *śruti*, mediante il metodo consueto di *adhyāropāpavāda*, chiarisce che il Sé è privo di ogni difetto, puro e della natura di conoscenza infinita.

¹⁷⁵ Prima di lasciare spazio alla *kaṇḍikā*, Ś sottolinea ancora la differenza (*vilakṣaṇatā*) di *suṣupti* rispetto a *svapna* e *jāgrat*. In effetti, nel sonno profondo non vi sono né azioni, né desideri, né oggetti, né immagini, né cognizioni, paura o altro. Tuttavia, questa assenza di tutte queste sovrapposizioni, anche se non cosciente è simile alla natura del Sé. Però essa è momentanea e

“... Qui mediante la successiva penetrazione nei tre stati è stata asserita l’assoluta distinzione dai desideri e dalle azioni del Sé auto-luminoso, differente dall’aggregato psico-fisico. Questi di per sé non possiede caratteristiche proprie del divenire; in verità il suo essere dotato della caratteristica della trasmigrazione è causato dalle condizioni avventizie e sovrapposto per via dell’ignoranza. Così è stato enunciato il significato dell’insieme [delle sezioni]. Lì, però, le tre condizioni, la veglia, il sogno e il sonno profondo sono state esposte in forma frastagliata, non sono state mostrate dopo averle riunite in un unico punto. Infatti, nella veglia, per via dell’ignoranza, [il Sé] è indicato come legato, mortale, provvisto di un apparato psico-fisico; nel sogno, invece, lo si vede unito ai desideri e privo delle forme della morte; ancora nel sonno profondo è sereno, senza legame, allora se ne rileva anche l’assenza di connessioni. Tuttavia, concludendo questo risultato con un’unica frase, la natura propria del Sé come eterno, libero, consapevole e puro non è stata mostrata riassumendola in un solo punto, [allora] per mostrare ciò inizia la sezione ...”

È così che Ś introduce il successivo passo:

“tad yasminn ākāśe śyeno vā suparṇo vā viparipatya śrāntaḥ saṃhatya pakṣau saṃlayāyaiva¹⁷⁶ ghriyate evam evāyaṃ puruṣa etasmā antāya dhāvati yatra supto na kaṃcana kāmam kāmāyate na kaṃcana svapnam paśyati// 19 //”

“Allora come un falco o un’aquila, avendo volato nel cielo da ogni parte stanco avendo ripiegato le ali scende in picchiata verso il nido, così quest’essere si precipita verso questa condizione, laddove assopito non aspira ad alcun desiderio, non vede alcun sogno (19).”

transitoria, per questo vi può essere solo un’illustrazione, un esempio, mai un’assimilazione o un’identificazione. Noto è, infatti, il motto secondo cui si deve leggere l’esempio solo focalizzandosi su un unico particolare che con esso s’intende veicolare, non analizzare entrambe le situazioni contrapposte attraverso la cartina tornasole dell’esempio. Si dice infatti “*ekadeśī dṛṣṭāntaḥ*”. Lo stesso concetto è espresso da Ś (BSŚB III.2.20): “*na hi dṛṣṭāntadārṣṭāntikayoḥ kvacit kaṃcid vivakṣitāmśam miktva sarvasārūpyam kenacid darśayitum śakyate. sarvasārūpye dṛṣṭāntadārṣṭāntikabhāvoccheda eva syāt ...*”, “Nessuno può insistere sull’uguaglianza sotto ogni aspetto dell’esempio e della cosa esemplificata, poiché se vi fosse una totale identità e non solo nella parte intesa, la stessa illustrazione esempio-esemplificato risulterebbe invero cessata ...”

¹⁷⁶ Ś glossa così alcuni termini: *saṃhatya* con *saṃgamayya* e *saṃprasārya*, *saṃlaya* è il luogo in cui ci si rinchiede completamente, il nido in questo caso: “*samba līyate asminn iti saṃlayo nīdaḥ*”. Di questo passaggio si occupa anche Sur 1153-1205, riportando anche il punto di vista di Bhartṛprapañca (1188-1205).

Un'ultima trattazione più approfondita, di cui proponiamo il commento di Ś, è la sezione IV.3.20 nella quale la śruti fa un colpo di coda e ritorna a parlare per un attimo del sogno, però in modo differente, quasi con una tendenza fisiologica, associandola però, com'è solito fare l'ācārya, sempre con il suo *milieu* intellettuale vedāntico. Innanzitutto, visto il peculiare carattere di questo passo, vediamo prima l'introduzione che ci propone Ś:

“*yady asyāyaṃ svabhāvaḥ - sarvasaṃsāradharmasūnyatā, paropādhinimittaṃ cāsyā saṃsāradharmitvam. yan nimittaṃ cāsyā paropādhikṛtaṃ saṃsāradharmitvam, sā cāvidyā. tasyā avidyāyāḥ kiṃ svābhāvikatvam? āhosvit kāmakarmādivad āgantukatvam? yadi cāgantukatvam, tato vimokṣa upapadyate. tasyāś cāgantukatve kopapattiḥ? kathaṃ vā nātmadharmo 'vidyā? iti sarvānarthabījabhūtāyā vidyāyāḥ satattvādvadhāraṇārthaṃ parā kaṇḍikā ārabhate.*”

“[Dubbio:] Se la sua natura intrinseca è l'assenza totale di ogni caratteristica del divenire e il suo essere soggetto al divenire è a causa di sovrapposizioni avventizie estranee, e quella che è la causa del suo essere soggetto al divenire, prodotto da sovrapposizioni avventizie estranee, è l'ignoranza, allora [sorge la domanda], che forse quell'ignoranza sia congruente con la [sua] natura propria? Oppure è avventizia come i desideri e le attività? Se fosse avventizia, allora la liberazione sarebbe possibile. Però qual è la dimostrazione del suo essere avventizia? In che modo l'ignoranza non è una proprietà del Sé? [Risposta:] Questa sezione inizia per accertare precisamente la natura dell'ignoranza che è il seme di ogni calamità.”¹⁷⁷

Ecco ora il testo integrale della *kaṇḍikā*, dove ritroviamo i canali sottili (*nāḍī*) benefici (*hitā*) di cui si è parlato in precedenza (BṛU II.1.19):

¹⁷⁷ Questo *incipit* di Ś ricorda molto da vicino la fine del cosiddetto *adhyāśabhāṣya* del BSŚB ove al posto dell'*avidyā*, causa di ogni male è la sovrapposizione (*adhyāśa*) appunto, che in termini vedāntici è un prodotto di *avidyā*, anche se talvolta le due coincidono. L'innata e naturale sovrapposizione della natura della falsa attribuzione di verità a ciò che vero non è, è responsabile del senso di essere agente e fruitore dell'uomo. La discussione vedāntica ha inizio proprio per debellare definitivamente questa sovrapposizione e per insegnare quella conoscenza capace di far comprendere l'unità dell'anima individuale con il supremo: “... *evam ayam anādir ananto naisargiko 'dhyāso mithyāpratayayarūpaḥ karṣṭvabhokṣṭvapravartakaḥ sarvalokapratyakṣaḥ. asyānarthahetoḥ prahāhānyā ātmaikatvavidyāpratipattaye sarve vedāntā ārabhyante ...*” Si veda il paragrafo 5 del capitolo 3.

“tā vā asyaitā hitā nāma nāyo yathā keśaḥ sahasradhā bhinnas tāvatāṇimnā tiṣṭhanti śuklasya nīlasya piṅgalasya haritasya lohitasya pūrṇā atha yatrainaṃ ghnantīva jinantīva hastīva vicchāyayati gartam iva patati yad eva jāgrad bhayaṃ paśyati tad atrāvidyayā manyate 'tha yatra deva iva rājevāham evedaṃ sarvo 'smīti manyate so 'sya paramo lokah// 20 //”¹⁷⁸

“Tali, cioè questi i suoi canali sottili di nome ‘benefici’ (*hitā*), sono tanto sottili al pari di un capello diviso in mille parti, riempiti di bianco, di blu, di giallo, di verde, di rosso. [Quando nel sogno] è come se [alcuni lo] uccidessero, come se lo sopraffacessero, come se un elefante lo inseguisse, come se cadesse in una fossa; quello stesso pericolo¹⁷⁹ che vede mentre è sveglio, lì [nel sogno] per ignoranza lo pensa. Poi egli è come una divinità, è come un re nella circostanza in cui pensa: ‘Io solo sono questo [mondo], sono tutto!’, allora questo è il suo mondo supremo (10).”

Ora, come preannunciato, vediamo il commento di Ś, il quale, sbrogliando la matassa, si focalizza sul centro del problema, l’origine stessa del sogno e di ogni altra percezione erronea o falsa concezione o attribuzione: l’ignoranza. Una cosa interessante che, a quanto ci risulta, Ś propone solo qui è il riverberarsi del grado d’ignoranza e dei gradi di conoscenza nel sogno, il che potrebbe ricordarci anche la discussione di Sur sulle tre condizioni, ognuna delle quali ne racchiude altre tre. In effetti, nell’Advaita successivo vi sarà, come abbiamo visto per Vopadeva, l’introduzione della quadripartizione delle quattro condizioni, aggiungendo il *turīya*. In questo passaggio sembra vi sia un’eco lontano del fatto che chiunque abbia realizzato il quarto stato, in qualsiasi condizione passi, sia essa veglia, sogno o sonno profondo, permane costantemente e solamente nell’isolamento assoluto del quarto:

“tā vai, asya śiraḥpānyādilakṣaṇasya puruṣasya, etā hitā nāma nādyah, yathā keśaḥ sahasradhā bhinnah, tāvatā tāvatpārimāṇenāṇimnā aṇutvena tiṣṭhanti. tāś ca śuklasya rasasya nīlasya piṅgalasya haritasya lohitasya pūrṇā, etaiḥ śuklatvādibhī rasaviśeṣaiḥ pūrṇā ity arthaḥ. ete ca rasānāṃ varṇaviśeṣā vātapittasleṣmaṇām itaretarasamyogavaiṣamyaviśeṣād vicitrā bahavaś ca

¹⁷⁸ Si veda BṛUBV 1206-1295 e BṛVS 248-262.

¹⁷⁹ Il testo dell’U riporta *bhayam*, “paura”, ma si tratta di ciò che desta paura, come dice ĀG “*bhayarūpam ... bhayaṃ rūpyate yena tatkāraṇaṃ tathā ...*”

bhavanti. tāsṅ evaṃvidhāsu nāḍīṣu sūkṣmāsu bālāgrasahasrabhedaparimāṅsu
 śuklādirasapūrṅṅsu sakaladehavyāpinīṣu saptadaśakaṃ liṅgaṃ vartate.
 tadāśritāḥ sarvā vāsanā uccāvacaśamsāradharmānubhavajanitāḥ. talliṅgaṃ
 vāsanāśrayaṃ sūkṣmatvāt svacchaṃ sphaṭikamaṅikalpaṃ
 nāḍīgatarasopādhisamsargavaśād dharmādharmapreritodbhūtavrṭtviśeṣaṃ
 strīrathahastyādyākāraśeṣair vāsanābhiḥ pratyavabhāsate. athaivaṃ sati, yatra
 yasmin kāle kecana śatravo 'nye vā taskarā mām āgatyā ghnanti - iti mṛṣaiva
 vāsanānimittaḥ pratyayo 'vidyākhyo jāyate, tad etad ucyate - enaṃ svapnadṛṣaṃ
 ghnantīveti. tathā jinantīva vaśīkurvantīva. na kecana ghnanti, nāpi
 vaśīkurvanti, kevalaṃ tv avidyāvāsanodbhavanimittaṃ bhrāntimātram. tathā
 hastīvainaṃ vicchāyayati vicchādayati vidrāvayati dhāvayatīvety arthaḥ. gartaṃ
 iva patati - gartaṃ jīrṅakūpādikaṃ iva patantaṃ ātmānam upalakṣayati. tāḍṛṣī
 hy asya mṛṣā vāsanodbhavaty atyantānikṛṣṭā
 'dharmodbhāsītāntaḥkaraṇavrṭtyāśrayayā duḥkhasvarūpatvāt. kiṃbahunā yad
 eva jāgrad bhayaṃ paśyati hastyādilakṣaṇaṃ tad eva bhayarūpaṃ atrāsmiṃ
 svapne vinaiva hastyādirūpaṃ bhayaṃ avidyāvāsanayā mṛṣaivodbhūtayā
 manyate. atha punar yatrāvidyā 'pakṛṣyamāṅṅ vidyā cotkṛṣyamāṅṅ kiṃviśayā
 kiṃlakṣaṅṅ ca? ity ucyate - atha punar yatra yasmin kāle, deva iva svayaṃ
 bhavati, devatāviśayā vidyā yadodbhūtā jāgaritakāle, tadodbhūtayā vāsanayā
 devam ivātmānaṃ manyate. svapne 'pi tad ucyate - deva iva, rājeva. rājyastho
 'bhiṣiktaḥ svapne 'pi rājāham iti manyate rājāvāsanāvāsitaḥ. evam
 atyantaprakṣīyamāṅṅavidyā udbhūtā ca vidyā sarvātmaviśayā yadā, tadā svapne
 'pi tadbhāvabhāsitaḥ - aham evedaṃ sarvo 'smīti manyate. sa yaḥ
 sarvātmabhāvaḥ, so 'syātmanaḥ paramo lokaḥ parama ātmabhāvaḥ svābhāvikaḥ.
 yat tu sarvātmabhāvād arvāg bālāgramātram apy anyatvena dṛśyate - nāham
 asmīti, tadavasthāvidyā. tayā avidyayā ye pratyupasthāpitā anātmabhāvā lokāḥ,
 te 'paramāḥ sthāvarāntāḥ. tān saṃvyavahāraśeṣāṅṅ lokān apekṣyāyaṃ
 sarvātmabhāvaḥ samasto 'nantaro 'bāhyaḥ, so 'sya paramo lokaḥ. tasmād
 apakṛṣyamāṅṅāyāṃ avidyāyāṃ vidyāyāṃ ca kāṣṭhāṃ gatāyāṃ sarvātmabhāvo
 mokṣaḥ, yathā svayaṃjyotiṣṭvaṃ svapne pratyakṣata upalabhyate tadvad
 vidyāphalam upalabhyata ity arthaḥ. tathāvidyāyāṃ apy utkṛṣyamāṅṅāyāṃ,
 tirodhīyamāṅṅāyāṃ ca vidyāyāṃ, avidyāyāḥ phalaṃ pratyakṣata evopalabhyate -
 'atha yatrainaṃ ghaṅtīva jinantīva' iti. te ete vidyāvidyākārye sarvātmabhāvaḥ
 paricchinnātmabhāvaś ca. vidyayā śuddhayā sarvātmā bhavati. avidyayā cāsarvo
 bhavati. anyataḥ kutaścit pravibhakto bhavati. yataḥ pravibhakto bhavati, tena
 virudhyate. viruddhatvād hanyate jīyate vicchādyate ca. asarvaviśayatve ca
 bhinnatvād etad bhavati. samastas tu san kuto bhidyate yena virudhyeta.
 virodhābhāve kena hanyate jīyate vicchādyate ca? ata idam avidyāyāḥ satattvaṃ

uktaṃ bhavati – sarvātmānaṃ santam asarvātmatvena grāhayati, ātmano 'nyad vastvantaram avidyamānaṃ pratyupasthāpayati ātmānam asarvam āpādayati. tatas tadviśayaḥ kāmo bhavati yato bhidyate, kāmataḥ kriyām upādatte tataḥ phalam – tad etad uktaṃ vakṣyamānaṃ ca – 'yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaram paśyati' [BrU IV.5.15, II.4.14] ityādi. idam avidyāyāḥ satattvaṃ saha kāryeṇa pradarśitam. vidyāyās ca kāryaṃ sarvātmabhāvaḥ pradarśito 'vidyāyā viparyayeṇa. sā cāvidyā nātmanaḥ svābhāviko dharmāḥ – yasmād vidyāyām utkṛṣyamāṇāyām svayam apacīyamānā sati, kāṣṭhāṃ gatāyām vidyāyām pariniṣṭhate sarvātmabhāve sarvātmanā nivartate rajjvām iva sarpajñānaṃ rajjuniścaye. tac cuktam – 'yatra tv asya sarvam ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyet' [BrU IV.5.15, II.4.14] ityādi. tasmān nātmadharmo 'vidyā. na hi svābhāvikyoccittiḥ kadācid apy upapadyate, savitur ivausṇyaprakāśayoḥ. tasmāt tasyā mokṣa upapadyate (20)."

“Quelli invero, di quello, dell'uomo caratterizzato da testa, mani e altre [membra], questi canali sottili di nome *hitā* [= benefici] sono come un capello diviso in mille parti, [essi] sono *tāvatā* cioè di siffatta dimensione sottile, [vale a dire] sono sottili in quanto a dimensione. Essi sono pieni di un fluido bianco, blu, giallo, verde e rosso; il senso è che essi sono riempiti di questi fluidi particolari caratterizzati dal [colore] bianco e gli altri.¹⁸⁰ Questi colori specifici dei fluidi sono svariati e molti per la particolare difformità delle reciproche connessioni dell'aria, della bile e della flemma. In quei tali canali sottili della dimensione di un millesimo della punta di un capello, pieni di fluidi bianchi e di altri [colori], che pervadono l'intero corpo, [in essi] sta il corpo sottile formato da diciassette elementi.¹⁸¹ Sostenute da esso sono tutte le impressioni latenti nate dalle esperienze delle proprietà del mondo, tanto elevate quanto infime. Quel corpo sottile, ricettacolo delle impressioni latenti, per la sua sottigliezza è trasparente [= puro] al pari di una gemma di cristallo e, a causa del contatto con sovrapposizioni avventizie come i fluidi [che scorrono] nei canali sottili, è caratterizzato dalle modificazioni mentali sorte e stimolate dai meriti e dalle colpe, appare dotato di impressioni residue dalle particolari forme quali le donne, carri, elefanti e altre. Dunque, stando così le cose, *yatra* nel

¹⁸⁰ La BrUD (1986: 96) cita un passo dalla *Suśruta Saṃhitā*, da noi non reperito, che associa dei colori ai fluidi che scorrono attraverso le *nāḍī*: “*aruṇāḥ śirā vātavahā nīlāḥ pīttavahāḥ śirāḥ/ asrgvāhās tu rohiṇyo gaurya śleṣmavahāḥ śirāḥ/*”

¹⁸¹ Lo si è già trattato nel terzo capitolo, ma siccome *repetita iuvant*, o “*dviruktaṃ subaddhaṃ bhavati*” ribadiamo che le 17 membra sono i cinque *prāṇa*, i cinque *jñānendriya*, i cinque *karmendriya*, *manas* e *buddhi* (PD I.18-24).

momento in cui ‘dei nemici o altri, [come] i ladri essendo giunti mi uccidono’, sorge una cognizione in verità falsa definibile come ignoranza che ha come causa le impressioni latenti e, allora, si dice che ‘è come se uccidessero questo sognatore.’ Allo stesso modo *jinanti iva*, cioè come se lo costringessero sotto [il loro] controllo. [Ovviamente] non vi sono [persone a] ucciderlo, neppure a sopraffarlo, bensì è solamente una semplice illusione dovuta al sorgere delle impressioni dell’ignoranza. Ugualmente, è come se un elefante *vicchāyayati*, [lo] rincorresse, gli tenesse dietro, lo facesse scappare, lo facesse correre; questo è il senso. Come se cadesse in una fossa, cioè scorge sé stesso come se stesse cadendo dentro una fossa, un pozzo smesso o quant’altro. Infatti, sorge sua siffatta falsa impressione alquanto spiacevole che, essendo della natura del dolore, ha come ricettacolo una modificazione dell’organo interno che si rivela per via delle colpe. Che cosa ancora, ciò che egli vede di pericoloso [= o spaventoso] come un elefante [imbizzarrito] o altri [pericoli] durante la veglia, senza che *atra*, in questo sogno, vi sia quell’aspetto pauroso, egli immagina [vero] il pericolo che ha l’aspetto di elefante o altro che è però falso, a causa dell’impressione latente dell’ignoranza che è ormai sorta.¹⁸² Poi ancora quando l’ignoranza è in procinto di arretrare e la conoscenza sta avanzando, allora [la conoscenza] che contenuto ha e che caratteristica ha? Ancora dunque *yatra*, nel momento in cui diviene egli stesso come una divinità, quando cioè durante la veglia sorge una conoscenza che ha per oggetto la divinità, allora per via di quell’impressione ormai sorta egli considera sé stesso una divinità. Si dice che ciò avviene anche in sogno: come un dio, come un re; [vale a dire] chi sta nel regno e che è consacrato [sul trono], anche in sogno, influenzato dall’impressione latente di [veglia di essere] re, pensa ‘Io sono re!’. Allo stesso modo, quando l’ignoranza è completamente eliminata e la conoscenza che ha per oggetto il Sé come il tutto è ormai sorta, allora anche in sogno, influenzato dall’impressione latente di ciò [= di questa conoscenza, il sognatore] pensa: ‘Io sono questo [mondo], io sono tutto!’. Quella realizzazione del Sé come tutto è il supremo mondo di questo Sé, l’innato supremo stato del Sé. Ciò che invece,

¹⁸² Sinceramente, questa frase di Ś manca di un particolare non secondario, che però ritroviamo in *Vidyāraṇya*, nella *Dīpikā*. Questa parola è *ātmā*, che leggiamo alla fine della frase della *Dīpikā* e che noi proponiamo tra parentesi quadre come “vero”. Infatti, proprio perché il sogno mostra ciò che non c’è come vero è *mithyā*, sicché in esso si applica la definizione di *adhyāsa*: “...*yad eva jāgarito bhayaṃ bhayahetuhastyādikaṃ paśyati tad eva bhayakāraṇam atrāsmiṃ svapne ’vidyayā vāsanātmikayā mṛṣaivodbhūṭayā ’tmā manyate paśyati. ato mṛṣaiva svapna ity arthaḥ ...*”

prima della realizzazione della totalità anche una semplice punta di capello che è colta come differente: 'Io non sono [questo]!', quella condizione è ignoranza. Quei mondi, ovvero quegli stati concernenti il non-Sé sono presentati grazie a quest'ignoranza, essi sono infimi, fino agli oggetti inerti; in rapporto a questi stadi che hanno come oggetto la realtà empirica, questa realizzazione del Sé come tutto è universale, senza dentro e fuori; questo è il suo stato supremo. Per tale ragione, quando l'ignoranza è stata eliminata e la conoscenza ha raggiunto il culmine estremo, la realizzazione del Sé come tutto è la liberazione: al modo in cui nel sogno si conosce direttamente l'auto-luminosità del Sé, proprio così si perviene al frutto della conoscenza [= la liberazione]. Questo è il significato. Al contrario, quando l'ignoranza s'accresce e la conoscenza viene meno certamente si percepisce direttamente il frutto dell'ignoranza: 'poi lì è come se lo uccidessero, come se lo sopraffacessero'. Quelli che sono simili risultati della conoscenza e dell'ignoranza sono [rispettivamente] la realizzazione del Sé come tutto e la realizzazione del Sé come limitato. Attraverso una conoscenza pura, [l'uomo] diviene universale (*sarvātmā*), attraverso l'ignoranza diviene diverso dal tutto; egli si distingue da qualsiasi altra cosa ed è in contrasto con ciò da cui è distinto, pertanto, poiché è in contrasto, allora è ucciso, è vinto o inseguito: quand'è oggetto della non totalità, a causa della distinzione diviene tale. Al contrario, quando si è tutto da chi ci si può distinguere, con chi [poi] si [può] entrare in contrasto? Quando non c'è allora da chi è ucciso, da chi è vinto e da chi è sopraffatto? Per questo è stata enunciata tale natura dell'ignoranza: [l'uomo] pur essendo il Sé di tutto si pensa come differente dall'universale; egli presenta qualcosa che pur non è presente [come fosse] altra da sé e conduce sé stesso alla pochezza (*asarvam*). Di seguito, sorge un desiderio che ha per oggetto quella cosa, ossia ciò da cui si distingue; dal desiderio intraprende l'azione e poi [si ha] il frutto. Questo è, infatti, stato già spiegato e sta anche per essere ripreso: 'Laddove è come vi fosse dualità, allora uno vede l'altro ...' e altri [passi simili].¹⁸³ Questa natura dell'ignoranza è stata mostrata insieme [al suo] effetto; contrario all'[effetto dell']ignoranza è stato mostrato l'effetto della conoscenza che è la realizzazione del Sé come universale. Quell'ignoranza non è un attributo innato del Sé, poiché quando la

¹⁸³ Si è stato spiegato perché la frase appare in BṛU II.4.14 sarà ripresa e riprodotta in BṛU IV.5.15. Comunque, l'avverbio comparativo *iva* nel testo sta a sottolineare che la dualità a cui esso si concorda in verità non c'è, anche se all'ignorante appare essere vera: "... *dvaitam iva paramārthato 'dvaite brahmaṇi dvaitam iva, bhinnam iva vastvantaram ātmanaḥ ...*"

conoscenza si sta accrescendo, [l'ignoranza] spontaneamente prende a ridursi, poi quando la conoscenza è giunta al limite estremo e permane totalmente nella realizzazione dell'universale, allora cosa come la cognizione del serpente sulla corda al momento dell'accertamento della corda. Si è detto infatti: 'Laddove per questi ogni cosa è divenuta invero il Sé, allora cosa potrebbe percepire e mediante cosa?' e altri [passaggi simili]. Per tale ragione l'ignoranza non è una proprietà del Sé, difatti non è mai possibile l'eliminazione di qualcosa che è innato, come [avviene] al proposito del calore e della luce del sole. È per questa ragione che la liberazione da essa [dall'ignoranza] è possibile (20)."¹⁸⁴

Qui il testo stabilisce quali siano gli effetti dell'ignoranza e della conoscenza. Anche qui, ancora una volta il sogno è usato come esempio, come metafora. Però in questo contesto il testo cita il sogno per indicare quanto universale sia l'esperienza che mostra che tutta la vita ordinaria è solo un alito dell'ignoranza. L'uso del sogno è particolarmente indicato perché in esso non vi è distinzione tra conoscitore, conoscenza e conosciuto, oppure tra azione, attore e risultati. Tutti sanno che il sogno è un'illusione, per lo più condizionata dalle impressioni di veglia, però nel momento in cui in sogno il sognatore pensa di essere un dio, un re, di essere ucciso, sopraffatto, inseguito o altro ancora, in quel momento per lui è vero. Per questo il testo di Ś tende a dimostrare anche che i risultati della sovrapposizione sono tali e quali, sia nella veglia, sia nel sogno (SARASWATI, SATCHIDĀNANDENDRA, 1997 [1989]: 48-49).¹⁸⁵

¹⁸⁴ BrU IV.3.21 propone l'esempio di due amanti completamente congiunti in un abbraccio, entrambi sono dimentichi di sé stessi. Simile è la condizione del liberato, in cui il Sé abbraccia e si unisce completamente identificandosi al *brahman*. Proponiamo la traduzione di P. F. Ronconi con alcune modifiche, enfatizzate dal carattere corsivo (1995 [1960]: 132-133): "Questa condizione che è per lui la condizione superiore ad ogni desiderio, scevra di ogni male, libera da ogni terrore. Come un uomo tra le braccia della donna amata non è più cosciente né del mondo interiore né di quello esteriore, egualmente questo Puruṣa, abbracciato dallo *ātman* identificato con il corpo causale [prājñena ātmanā sampariṣvaktō], non sa più nulla né del mondo esteriore né di quello interiore. Per lui questa è la sua condizione ove ogni desiderio è colmato, ove null'altro desiderio esiste fuori di quello di sé stesso [*ātman*], ove sono finite brame ed angustie (21)." Dello stesso tenore è anche la sezione successiva (IV.3.22): "In tale < incondizionato, assoluto, > il padre non è più padre, la madre non è più madre, i mondi non sono più mondi, gli Dei non sono più Dei, i Veda non sono più Veda. Ivi il ladro non è più ladro, l'abortitore non è più abortitore, il cāṇḍāla [fuori casta] non è più cāṇḍāla ... l'asceta non è più asceta; avendo superato il bene, avendo superato il male, egli è di là da tutti i tormenti del cuore (22)." Una sola cosa da aggiungere è che Ś, nel commento a quest'ultimo verso dice che il desiderio e altri simili in sogno sono oggetti percepibili da parte del solo veggente: "... *kāmādīnāṃ ca svapne kevalaḍṛṣimātraviṣayātīvāt* ..."

¹⁸⁵ Si confronti anche con l'ultima parte dell'introduzione al BSŚB, l'*adhyāśabhāṣya*.

Detto questo, la questione riguardante il sogno nel *Jyotir Brāhmaṇa* è, pressoché, conclusa.¹⁸⁶ Come già espresso all'inizio del capitolo, la tendenza del testo di Ś e degli altri commentatori successivi è far risaltare la natura di auto-luminosità del Sé nel sogno e la sua assenza di legami, sia con l'azione, sia con l'esperienza di veglia, rimarcando più volte la differenza del Sé da ogni condizione e sovrapposizione avventizia.

Rimarrebbero naturalmente altre questioni da trattare, come quelle proposte dal seguito delle sezioni della BṛU, però questo ci condurrebbe lontano dal nostro argomento centrale (CONIO, 1979: 284-286).¹⁸⁷

¹⁸⁶ Ricordiamo solo alcune sezioni particolarmente poetiche in cui ci sarebbe comunque molto da dire e da analizzare. Per alcune di esse riproponiamo ancora la traduzione di P. F. Ronconi (1995 [1960]: 133-135): “Egli, pur non vedendo, resta sempre il Veggente, per quanto privo di percezioni visive: la visione non sfugge al Veggente, a causa della sua indistruttibilità [*na hi draṣṭur drṣṭer viparilopo vidyate 'vināśitvāt*]; solamente non esiste più a Lui un secondo, un oggetto da Lui diverso e separato, che Egli possa vedere (23) ... Soltanto quando esista un altro < oggetto diverso > da Lui, l'uno vede l'altro, l'uno fiuta l'altro, l'uno gusta l'altro, l'uno esprime l'altro, l'uno ode l'altro, l'uno pensa l'altro, l'uno sente l'altro, l'uno conosce l'altro (31). Come un unico oceano, il Veggente è privo di secondo; tale è ora il mondo del *brahman* ... (32).”

¹⁸⁷ Per ulteriori approfondimenti rimandiamo ad alcuni autori che abbiamo utilizzato con maggior continuità Saccidānandendra Sarasvatī (1971: 108-110), P. Olivelle (1998: 114-119), K. Potter (1998 [1981]: 201-202), A. O. Fort (1985: 377-382) e A. J. Alston (2004 [1980]: 113-127).

CAPITOLO 4

(II PARTE)

SVAPNA: LA CONDIZIONE ONIRICA NELLE UPANIṢAD E LA LORO INTERPRETAZIONE ADVAITA (2)

IV.II.1: SINAPSI UPANIṢADICA

Nelle sezioni precedenti abbiamo cercato di evidenziare che la discussione sulle tre o quattro condizioni del Sé è argomento centrale non solo upaniṣadico, ma di tutto il panorama dell'Advaita Vedānta, dalle origini, fino alle sue manifestazioni più recenti.

In questa seconda parte del quarto capitolo, analizzeremo la tradizione facente capo alla MāU e alle GK/MK di Gauḍapāda, nonché, in calce, tratteremo brevemente la celeberrima BG. Una questione sulla quale tenteremo di non entrare, poiché già grandemente dibattuta e sulla quale opere ben più documentate di quanto potrebbe essere la nostra sono state scritte è l'annosa disputa sull'attribuzione o meno a Ś del commento alle MK, conosciuto come *Āgamaśāstravivaraṇa* (ĀŚV).¹

Come si era già accennato, la tendenza della MāU/MK è di valutare e analizzare tutte e tre le condizioni, connettendole e comparandole una all'altra. Spicca la trattazione separata di sogno e veglia da una parte e sonno profondo dall'altra. Il quarto stato è altro da tutti, pur essendo l'unica realtà su cui si poggiano le altre tre condizioni.

La grande innovazione, propria di quello che è stato considerato un "quasi idealismo", della dottrina dello *ajāti* o *Ajātavāda*, della "non-origine" del mondo e degli enti in esso, è la ricerca dei punti in comune, o addirittura dell'identità del sogno con la veglia, allo scopo di relegare entrambi al rango di mere apparizioni, di qualcosa che non è altro che falsità (CHENET, 1998, VOL. 1: 154-155). Ivi sta la tendenza a rapportare il sogno con la veglia e viceversa. Si noterà pure, in seguito, che mentre per GP è naturale l'equazione veglia =

¹ Ci piace segnalare più di altre tre opere che si occupano anche della disputa qui sopra accennata. Il primo contributo è di Paul Hacker, (1978 [1972]: 252-269) "*Notes on the Māṇḍūkyaopaniṣad and Śaṅkara's Āgamaśāstravivaraṇa*"; la seconda opera è di Tilmann Vetter, "*Die Gauḍapādīya-kārikās: Zur Entstehung und zur Bedeutung von (A)Dvaita*", pubblicato a Vienna nel volume XXII della rivista *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud und Ostasiens* (1968: 95-132). Infine, vi è il contributo di Senkagu Mayeda (1967-68: 73-94) "*On the Author of the Māṇḍūkyaopaniṣad- and the Gauḍapādīyabhāṣya*", apparso nel *Adyar Library Bulletin*. Riassumendo brevemente T. Vetter conferisce una serie di segni positivi alla domanda se l'ĀŚV sia opera del commentatore dei BS, mentre molto più reticente pare P. Hacker. Mayeda, infine, pone sul piatto della bilancia entrambe le opinioni e molto cautamente opta per un'autentica paternità śaṅkariana.

sogno, vedremo come Ś sia leggermente più reticente all'equazione, anche se talvolta identifica i due ambiti. Vedremo in seguito come egli, nel BSŚB II.2.29, attacchi le posizioni dei Vijñānavādin che sono i più tenaci latori dello stendardo dell'identità tra sogno e veglia (SASTRI, K., 1936: 57). Lì però egli veste i panni del difensore dell'ortodossia Advaita, ponendosi dunque da un punto di vista *vyāvahārika*, anche se da quella posizione relativa, mai smette di tenere lo sguardo fisso sul *paramārtha*.

Ritornando all'equazione *svapna = jāgrad*, dal punto di vista dei seguaci dell'Advaita, questa tendenza propria del complesso inscindibile MāU/MK non va ricercata, esclusivamente (aggiungiamo noi), nelle supposte radici Mādhyamika e Yogācāra del testo, bensì nell'appropriarsi o nell'attingere da parte dell'autore il punto di vista della realtà suprema (*pāramārthika*) dall'altezza del quale ogni condizione che non sia quella illimitata e infinita del Sé, non è che una bolla d'acqua in un fiume impetuoso.

Se GP ribadisce costantemente le analogie tra sonno e veglia, Ś non è da meno, anche se non si presenta così isolato ed estremista come colui che la tradizione vuole come suo *paramaguru*. Per Ś, dal punto di vista assoluto, tanto il sogno quanto la veglia sono fenomeni avventizi (*āgantuka*) che si verificano solo in determinate condizioni (*upādhi*), cioè sono da considerare come fenomeni o vortici mentali dovuti all'ignoranza. Per esempio Ś nell'US (I.11.4-5) sentenzia che come i sogni sembrano reali al sognatore, così prima di realizzare la vera natura del Sé anche le percezioni che si hanno durante la veglia paiono reali. In verità, solo il testimone di esse è reale (US I.11.6), al quale Ś si dice identico, assumendo lo stesso punto di vista assoluto di GP:

*“manovṛttaṃ manaś caiva svapnavaj jāgratīkṣituḥ/
saṃprasāde dvayāsattvāc cinmātraḥ sarvago 'dvayaḥ// 4 //
svapnaḥ satyo yathā ”bodhād dehātmatvaṃ tathaiva ca/
pratyakṣādeḥ pramāṇatvaṃ jāgrad syād ā ”tmavedanāt// 5 //
vyomavat sarvabhūtastho bhūtadoṣair vivarjitaḥ/
sākṣī cetā 'guṇaḥ śuddho brahmaivāsmīti kevalaḥ// 6 //”*

“Durante la veglia la modificazione della mente e la mente stessa sono come un sogno per il veggente, poiché durante la gioiosa serenità [= nel sonno profondo] non vi è dualità, [io sono] solo conoscenza, onnipervadente e non duale (4). Come un sogno è reale fino al risveglio, così è l'idea che il corpo sia il Sé; che pure la percezione diretta e gli altri [*pramāṇa*] partecipino

della proprietà di essere corretti mezzi di conoscenza fino alla realizzazione del Sé (5).² Io, come l'etere, sono presente in ogni essere, assolutamente privo dei vizi degli esseri manifestati, io sono il testimone vigile, senza attributi,³ puro, io sono il *brahman* isolato (6).”

Sebbene le immagini e gli oggetti percepiti durante la veglia non siano del tutto interni e squisitamente mentali come quelli onirici, sono tuttavia da considerarsi ambedue illusori. Uno dei motivi preferiti di analogia è che sia *jāgrat*, sia *svapna*, sono entrambi legati alle diadi causa-effetto o percettore-percepito, essi sono altresì tutti e due transitori e relativi, in quanto si succedono incessantemente uno all'altro e viceversa, cosicché gli oggetti dell'uno sono irreali nell'altro e gli oggetti o sensazioni dell'altro non sono veri nel primo. Per esempio, come i testi stessi riportano (MK I.11-15, II.4, 15; US II.89 [MAYEDA ED., 2006 [1973] VOL. 1: 210]),⁴ la fame o la sazietà provate in sogno non esistono in veglia e quelle stesse quando sperimentate durante la veglia non sono presenti in sogno.

Altro motivo per cui GP connette da vicino i due stati è anche per mostrare le limitazioni proprie della veglia. In MK (III.29-30) egli afferma che sia in sogno sia in veglia il non-duale appare come duale: attraverso il potere d'illusione (*māyā*) la mente mette in scena la recita della dualità. Una questione su cui egli insiste molto è che gli enti mentali sono irreali in ambo le condizioni, perché qualcosa d'irreale, come le visioni oniriche, non può scaturire da qualcosa di vero, come gli enti empirici. Inoltre, ciò che si vede in uno non si ritrova matematicamente anche nell'altro, cosa che pone in dubbio entrambi (MK IV.36-39, 64), nonché entrambi sono preda della soggettività del soggetto conoscitore.

Comunque, gli studiosi hanno rilevato una certa differenza di opinioni tra GP e Ś. Per esempio Ś vede delle differenze sostanziali tra sogno e veglia: in certi casi egli si limita a

² Un'affermazione molto simile si ritrova nei versi attribuiti all'antico Advaitin Sundara Pāṇḍya alla fine dei *catuḥsūtrī* del BŚŚB (I.1.4): “*dehātmapratyayo yadvat pramāṇatvena kalpitah/ laukikam tadvad evedam pramāṇam tvā tmaniścayāt//*”

³ Si vedano come punti di riferimento di questo verso la ŚvU VI.11 e la BṛU I.4.10.

⁴ Il passo in prosa di US è, come è noto, sotto forma di insegnamento del maestro al discepolo: “[*taṃ*] *gurur uvāca - āgantuke tv ete na tv ātmabhūte. yadi tavātmabhūte caitanyasvarūpavat svataḥsiddhe santate eva syātām. kiṃ ca svapnajāgarite na tavātmabhūte, vubhīcāritvāt, vastrādivat. n ahi yasya yat svarūpaṃ tat tadvyabhīcāri dṛṣṭam. svapnajāgarite tu caitanyamātratvāt vyabhīcarataḥ. suṣupte cet svarūpaṃ vyabhīcaret, tan naṣṭam nāsti vā bādhyam eva syāt, āgantukānām ataddharmāṇām ubhayātmakatvadarśanāt, yathā dhanavastrādinām nāso dṛṣṭah, svapnabhrāntilabdhanām tv abhāvo dṛṣṭah// 89 // ...*”, “Il maestro gli rispose: ‘Ma quei due sono entrambi avventizi, non sono il tuo Sé. Se fossero il tuo Sé allora sarebbero di per sé stabiliti e continui come la conoscenza. Inoltre, il sogno e la veglia non sono il tuo Sé poiché sono devianti alla stregua delle vesti e quant'altro. Difatti, non si è visto che ciò che sia la natura intima di qualcuno, sia da esso deviante. Però il sogno e la veglia deviano dall'essere la sola conoscenza. Se in sonno profondo la natura propria deviasse sarebbe da contraddirsi [in questo modo]: ‘Quella è distrutta, non c'è!’, per il fatto che si coglie una doppia natura per quelle che avventizie non sono sue proprietà: come si è osservata la distruzione di ricchezze, vesti e altro, inoltre si è vista pure l'inesistenza di enti colti nell'illusione percettiva o nel sogno ...” Interessante notare qui l'accostamento tra la percezione erronea e il sogno. Si veda il capitolo III alle pp. 207-209.

contrapporre i due stati, ma in altri enfatizza l'inferiorità ontologica del sogno, atteggiamento che si riverbera in tutto l'Advaita successivo.

Entrando più nello specifico, Ś nota alcuni punti di differenziazione a cominciare dalla presenza nella veglia dei sensi e l'assenza di essi nel sogno. Abbiamo osservato in precedenza (BrU IV.3.10, 15) che in sogno mancano i mezzi necessari per condurre un'azione (MK II.15, BSŚB III.2.3). Andrew O. Fort (1985: 380) afferma che la veglia ha una dimensione pubblica, nella quale mediante i sensi ci si connette agli oggetti, dove dunque alle idee corrisponde un sostegno empirico (*ālambana*). D'altro canto il sogno ha una dimensione privata, in quanto esso si forma da ricordi e impressioni residue, senza che a esse di necessità corrisponda un oggetto reale *hic et nunc* (BSŚB II.1.29; MK II.15). Non ci si stupirà dunque se l'ĀŚV differenzia a più riprese gli oggetti onirici e sottili, dagli enti grossolani esperiti mentre si è svegli (MK I.4, II.1, 4, 30 e IV.37).

L'altra distinzione maggiore è la libertà esperita in sogno dal sognatore rispetto a tutte quelle parentesi entro le quali è suo malgrado costretto durante la veglia. Stiamo parlando del tempo, dello spazio e del rapporto di causalità. Mentre il sogno è soggetto al solo *cittakāla*, ossia una durata coestesa alle bizze mentali, la veglia soggiace a *dvayakāla*, o è *dvayakālika* ossia persiste per due momenti differenti (MK II.14; CHENET, 1998, VOL. 1: 74) ed è un'estensione temporale propria dell'irriducibile dicotomia tra oggetti distinti. In queste due durate, che per certi versi si collegano alla polemica sullo *kṣaṇikatva* (CONIO, 1971: 125-126), si sperimenta la relativa longevità (*sthīratva*) delle esperienze di veglia e la volubile evanescenza (*atyantacalatva*) dei sogni (BSŚB III.2.3; MK II.2, 14, IV.34, 38). Come i legami temporali, anche i rapporti spaziali sono del tutto ribaltati: oggetti ed esseri enormi sono visti all'interno del minuto corpo del sognatore; grandi distanze, che richiederebbero lunghi viaggi, sono percorse nell'arco di pochi istanti. Tutto ciò è cifra d'irrealtà o di uno stato al limite dell'allucinazione (SHARMA, A., 2006: 65-67; MAHADEVAN, 1960: 121-122). Tutto quest'insieme di differenze relative, non fanno che portare a galla un'effettiva disparità ontologica tra sogno e veglia. La dimostrazione di ciò è che quando i due stati sono direttamente contrapposti dal punto di vista fenomenico, il sogno non può che soccombere ed essere contraddetto (*bādhita*) dalla più solida realtà della veglia. Le immagini del sogno sono costantemente contraddette, anche nel sogno stesso, ciò non avviene per le percezioni avute in veglia. Tanto gli oggetti, quanto le esperienze e le azioni di *jāgrat* sono più longeve e resistenti. Tra l'altro abbiamo già trattato il fatto che le azioni oniriche non sono davvero compiute, per cui non se ne raccoglie nemmeno il risultato. Nel sogno tanto i meriti, quanto i demeriti sono solo osservati attraverso i loro frutti; lì l'azione non è vera azione (BrU

IV.3.15). Vedremo nel capitolo successivo come Ś sia cristallino commentando il *sūtra* III.2.3 del BS. Si dirà che la creazione che avviene nella connessione, nell'intermezzo (*saṃdhya*) tra i due mondi è solo un'illusione, è *māyā*, proprio perché il sogno non è una manifestazione intera, completa (*kārtsnyābhivyakti*).

Prima della realizzazione dell'identità col *brahman*, il mondo fenomenico, il regno *vyāvahārika* appare prepotentemente reale, non di certo alla stregua delle ombre oniriche di pindarica memoria, che sono contraddette e si auto-contraddicono a ogni piè sospinto.

GP analizza la coscienza di sogno per stabilire l'*ajāti* e mostrare che ciò che appare sono false entità (TIMALSINA, 2006: 26). D'altra parte egli punta sul fatto che tutti riconoscono la falsità del sogno (*vaitathya*), per "cavalcare la tigre" della falsità della veglia. Per questo egli trova le differenze meno consistenti rispetto somiglianze. Vedremo come GP cerchi di stabilire l'irrealtà degli enti onirici (MK II.1-15) dando varie ragioni: sono interni, non manifesti, irreali (*saṃvṛta*), alquanto transeunti e, diversamente dalla veglia, scompaiono subito dopo essere stati mentalmente concepiti. Comunque sia, egli estende l'etichetta di mera immaginazione anche agli oggetti di veglia.

La questione potrebbe essere risolta con il solito trucco dell'Advaita. In verità, non c'è opposizione tra i due *ācārya*, bensì Ś per dibattere, per trattare innumerevoli argomenti, è costretto a far sua una *vyāvahārikadṛṣṭi*, pur rimanendo metafisicamente fedele alle sue posizioni. Questo non accade mai a GP che rimane sempre ancorato al suo assolutismo *Ajātivādin*, vedendo ogni cosa con *dṛṣṭi pāramārthika*. Vediamo però, per esempio, che quando Ś sale di gradino (US I.11.4-9), entrambe le prospettive coincidono. Una sola parentesi va aperta per riportare un appunto di C. Conio (1979: 306), che commentando l'US, soprattutto nella seconda parte in prosa (II.48), afferma che là, l'equazione veglia-sogno è fatta sul piano dell'esperienza del dolore e non su considerazioni di ordine metafisico. Certo la studiosa non ha torto, se ci si limita al passo che lei cita: "Una volta rimossa o eliminata l'ignoranza, dice il maestro, sarai libero da ciò che è causa di nascita e morte e non sperimenterai più dolore nella condizione di veglia e sogno." Tuttavia, i passi citati qui sopra la smentiscono in parte.

Una questione che vale la pena rinfrescare è che la nozione d'inferiorità del sogno si presenta sempre durante la veglia. Quando cioè, in termini vedāntici, la coscienza s'identifica al corpo grossolano, alla veglia e a tutti i criteri propri dell'individualità fisica, il sogno appare decisamente irreali. Al contrario, dal punto di vista del sogno e del sognatore il sogno stesso, gli enti ivi conosciuti e le cognizioni stesse appaiono del tutto reali. Anzi, da

un punto di vista analitico l'assenza dei legami e limitazioni temporali, spaziali e causali ci avvicina maggiormente, rispetto alla veglia, all'incondizionato.

Ś, infine, tratta anche a fondo il sonno profondo in svariate circostanze. Naturalmente, un attento osservatore come lui non può che acutizzare la sua critica alla realtà fenomenica della veglia, di fronte alla beata e indifferenziata tenebra di *suṣṭipti*: il sonno profondo rivela un aspetto fondamentale della realtà, che invece sogno e veglia non sono in grado di fare. Per Ś, anche se spesso la questione non è del tutto chiara, il Sé nello stato di sonno senza sogni è presente, come in sogno, nella sua forma auto-luminosa, beata, serena e immediatamente percepibile. Ciò è dovuto al fatto che lì non vi sono né oggetti grossolani, né psichici o sottili. Anche su questo punto Ś sembra ancora in disaccordo con GP, poiché per quest'ultimo è una passiva e inerte ignoranza della realtà (FORT, 1985: 380-382).

Siccome, purtroppo, non avremo la possibilità in questa sede di trattare più approfonditamente le opere minori attribuite a Ś, ci limiteremo a evidenziarne qualche particolare interessante in brevi parentesi o in nota. Oltre alla seppur importante US, che abbiamo ricordato qualche volta, vi sono altre due opere che saranno presto brevemente menzionate. Ci riferiamo al *Vivekacūḍamaṇi* (VCM) e alla *Nṛsiṃhapūrvatāpanīya Upaniṣad* (NPTU) e il suo *bhāṣya* (NPTUB), attribuito a Ś.

Vediamo qui brevemente la prima opera. Anche se tradizionalmente considerata śaṅkariana, la critica considera il VCM di paternità spuria,⁵ perché presenta una perfetta coerenza con le tesi di GP. Per l'autore del VCM (172-173) il sogno e la veglia sono del tutto identici (CHENET, 1998, VOL. 1: 75-76; SHARMA, A., 2006: 20-24).⁶

“svapne 'rthaśūnye sṛjati svaśaktyā bhoktrādi viśvaṃ mana eva sarvam/

⁵ Anche qui la critica è divisa, tuttavia sembra prevalere la negazione alla genuinità śaṅkariana. Il grande studioso di Harvard D. H. H. Ingalls, in un suo articolo apparso nel 1952 negli *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, dal titolo “*The Study of Śaṅkara*” (pp. 1-14), dimostrò (pp. 7-8) che il VCM è senza dubbio opera post-Ś, attribuibile al XIV secolo. Due dubbi importanti sono adottati da Ingalls: l'uso del composto *saccidānanda* e l'enfasi data all'epiteto *ānanda*; l'altra è, come fa GP, la perfetta equazione tra sogno e veglia (172-173), che non si vede così di frequente in Ś. Un altro interessante articolo è di Robert E. Gussner, “*Śaṅkara's Crest Jewel of Discrimination: a Stylometric Approach to the Question of Authorship*”, apparso nel *Journal of Indian Philosophy* (1977: 265-279). Anch'egli parte dall'analisi di alcuni termini, come *bhakti*, *ānanda* e altre parole usate in un contesto differente da quello di Ś, più vicino alle correnti devozionali e cerca di stabilire delle connessioni nell'uso di questi termini nel VCM e nelle opere sicuramente di Ś. Il risultato finale è che i termini presi in esame sono, nel VCM, cambiati nel senso rispetto allo Ś del BSŚB e mostrano una chiara tendenza all'armonizzazione di *bhakti* e *jñāna*, cosa su cui effettivamente gli Advaitin più recenti come MS, insisteranno. Anche la frequenza di uso di queste parole è mutata. Tutto ciò fa pensare, piuttosto che a una differente destinazione dello scritto da parte di Ś, a una diversa paternità.

⁶ Sharma (2006: 21) seguendo l'edizione e traduzione di Madhavananda (1966), offre altre numerazioni dei versi che cita, per cui egli considera, rispetto a noi, 172, per 170, il 200-201a per il 199, il 236 per 234, il 254, per 252, mentre il 253 appare solo in certe edizioni. Poi ancora 426 per 425; 448-449, per 447-448; 454 e 457 per 455 e 458; infine 516 per 519.

tathaiva jāgraty api no viśeṣas tat sarvam etan manaso vijṛṃbhaṇam// 172 //
susuptikāle manasi pralīne naivāsti kiṃcit sakalaprasiddheh/
ato manaḥkalpita eva puṃsaḥ saṃsāra etasya na vastuto 'sti// 173 //"

“Nel sogno che è vuoto di contenuto, proprio la mente, per la propria potenza, crea un intero universo di fruitore e altri elementi [= atto di fruizione e oggetto di fruizione]; esattamente allo stesso modo non c'è differenza anche durante la veglia: tutto ciò è una proiezione di questa mente (172); poiché è ben noto a tutti che nella condizione di sonno profondo, quando la mente si è ritratta, non rimane nulla. Allora quest'uomo individuale è immaginato dalla mente e il suo mondo in divenire in verità non c'è (173).”

Troviamo ancora una discreta serie di versi nei quali l'equazione sogno-veglia ritorna svariate volte. La questione, come giustamente puntualizza Arvind Sharma (2006: 21, 23-24) e che tale metafora del sogno, cioè il fatto che il mondo sia considerato come un sogno, (*svapnavat*) puntualizza che i messaggi veicolati dalla metafora onirica sono molteplici. Il processo del mondo stesso è paragonato a un sogno. Ma non solo, anche il calarsi nel mondo dell'individuo è come un sogno; l'uscita dal mondo, poi, è come l'uscita da un sogno, in quanto il realizzato esclama che tutto ciò che aveva d'innanzi prima della realizzazione di *brahman* non era che un grande e prolungato sogno.

Proponiamo qui di seguito una breve antologia dei versi più interessanti che ci mostrano come il punto di vista del VCM sia congruente con GP:

“anāditvam avidyāyāḥ kāryasyāpi taheṣyate/
utpannānāṃ tu vidyāyām āvidyakam anādy api// 200 //
prabodhe svapnavat sarvaṃ sahamūlaṃ vinaśyati/ 201 a /
yadi satyaṃ bhaved viśvaṃ suṣuptāv upalabhyatām/
yan nopalabhyate kiṃcid ato 'sat svapnavan mṛṣā// 236 //
yatra bhrāntyā kalpitaṃ tadviveke tat tanmātraṃ naiva tasmād vibhinnam/
svapne naṣṭe svapnaviśvaṃ vicitraṃ svasmād bhinnaṃ kin nu dṛṣṭaṃ prabodhe//⁸
brahmākāratayā sadā sthitatayā nirmuktabāhyārthadhīr

⁷ Si veda anche questa esortazione del maestro che culmina nel celebre *mahāvākyopadeśa* della ChU (VI.8.7, VI.14.3): “*nidrākalpitadeśakālaviṣayaḥjñātrādi sarvaṃ yathā mithyā tadvad ihāpi jāgrati jagat svājñānakāryatvatah/ yasmād evam idaṃ śārīrakaraṇaprāṇāhamādy apy asat tasmāt tattvam asi prasāntam amalaṃ brahmādvayaṃ yatparam// 254 //*”, “Come ogni cosa il luogo, il tempo, gli oggetti, il conoscitore e quant'altro immaginati nel sonno sono falsità, lo stesso vale anche qui nella veglia, in quanto il mondo proviene per effetto dell'ignoranza di Sé. Così, poiché questo, cioè il corpo, i sensi, l'io, i soffi vitali e quant'altro sono irreali, per tale ragione ‘Tu sei Quello!’, assolutamente pacifico, senza macchia, il *brahman* non duale che è il supremo (254).”

⁸ L'edizione e traduzione inglese di Madhavanda (1998 [1966]: 98-99) presenta anche questo verso, che l'edizione della Gita Press (2001 [XXI Ed.]: 64-65) riporta in nota, specificando che appare nell'edizione di Muradabad della Lakṣmīnārāyaṇa Press.

*anyāveditabhogyabhogakalano nidrāluvad bālavat/
 svapnālokitalokavaj jagad idaṃ paśyan kvacil labdhadhīr
 āste kaścid anantapūnyaphalabhug dhanyaḥ sa mānyo bhuvī// 426 //*
*ahaṃ brahmeti vijñānāt kalpakotiśatārjitam/
 saṃcitam vilayaṃ yāti prabodhāt svapnakarmavat// 448 //*⁹
*upādhitādātmyavihīnakevalabrahmātmanaivātmani tiṣṭhato muneh/
 prārabdhasadbhāvakathā na yuktā svapnārthasaṃbandhakatheva jāgrataḥ// 455 //*
*tadvat pare brahmaṇi vartamānaḥ sadātmanā tiṣṭhati nānyad ikṣate/
 smṛtir yathā svapnavilokitārthe tathā vidaḥ prāśanamocanādau// 458 //*¹⁰

“Si dichiara l’essere senza origine dell’ignoranza così come del suo effetto, ma quando sorge la conoscenza, anche se l’ignoranza non ha inizio, (200) perisce tutto assieme alla radice, come un sogno al risveglio (201a) ... Se l’universo è verità, lo si reperisca dunque nel sonno profondo. Allora però nulla si percepisce, per cui non è reale, è falso come un sogno (236)¹¹ ... Laddove per illusione si è immaginato [qualcosa], quando si rifletta su ciò allora quella cosa [risulta] solo quella stessa e non differente da quella. Forse che al risveglio, quando il sogno è distrutto il fantastico mondo del sogno è visto come differente da Sé stessi? (254b) ... Poiché è permanentemente fisso nella [sola modificazione dell’organo interno] che ha per forma il *brahman*,¹² il cui intelletto è libero da [contenuti] come gli oggetti esterni, come qualcuno assopito o come un bimbo che usufruisce di oggetti di fruizione solo su richiesta di altri; anche talora la sua mente si posasse in qualche posto, vede questo universo come fosse rivelato in sogno, se questo qualcuno sta sulla terra, mentre è lodato e fruisce dei frutti dei suoi infiniti

⁹ Il verso successivo (449) ribadisce l’assenza di qualsiasi frutto dell’azione e, pertanto dell’azione stessa, durante il sogno: “*yat kṛtaṃ svapnavelāyāṃ puṇyaṃ vā pāpam ulbaṇam/ suptotthitasya kiṃ tat syāt svargāya narakāya vā// 449 //*”, “Qualsiasi quantità di merito o colpa si sia compiuta durante il sogno, per colui che si è destato dal sonno che utilità avrà quella al fine del cielo o del mondo infero? (449)”.

¹⁰ Il verso 519, anch’esso connesso al sogno è un’invocazione al maestro che ha liberato il discepolo dal torpore dell’ignoranza: “*mahāsvapne māyākṛtajanijarāmṛtyugahane bhamantaṃ kliśyantaṃ bahulataratāpair anuditam/ ahaṃkāravāyāghravayathitam imam atyantakṛpayā prabodhya prasvāpāt param avitavān mām asi guro// 519 //*”, “O maestro! Avendomi svegliato dal sonno in virtù della [tua] estrema grazia, poi mi proteggesti, mentre questo [che sono io], turbato dalla tigre dell’ego vagavo e mi affliggevo nel grande sogno d’innumerevoli nascite e morti causato da *māyā*.”

¹¹ Una simile affermazione arriva anche dalla *Laghuvākyavṛtti* (4), trattatello attribuito a Ś: “*jāgarasvapnayoṛ eva bodhābhāsaviḍaṃbanā/ suptau tu tallaye śuddhabodho jāḍyaṃ prakāśayet//*”, “Nella veglia e nel sogno vi è l’ipocrisia del riflesso di conoscenza [= *cidābhāsa*], mentre durante il sonno profondo, con la sparizione di quella, la conoscenza pura illumina l’ignoranza [lett.: ‘la non conoscenza.’]” È noto infatti che per l’Advaita nel sonno profondo esiste comunque il testimone immobile, che con la sua luce illumina la tenebra di quella condizione, e che permette il formarsi di una *vṛtti* latente (*ajñānabodhinī vṛtti*), la quale al risveglio prende la forma canonica di: “*sukham aham asvāpsam, na kiṃcid avedīṣām*”.

¹² L’Advaita spiega che la cognizione ininterrotta che deriva dalla continua meditazione (*nidhidhyāsana*) sull’insegnamento udito dal maestro (*śravaṇa*) e mondato dai dubbi mediante il confronto col maestro e la propria logica (*manana*), si dice *akhaṇḍākāravṛtti*, la quale ha come oggetto il significato derivato dai *mahāvākya*, ovvero “*ahaṃ brahmāsmi*” (BṛU I.4.10). La meditazione non è altri che il *nidhidhyāsana*. Secondo la PD (I.54) di Vidyāraṇya, il *nidhidhyāsana* non è altri che il *dhyāna* degli YS III.2: “*tatra pratyaayakanatā dhyānam*”, “Ottenuta la fissazione in un solo punto il flusso continuo di un’unica cognizione, si dice meditazione”; “Quando questa situazione mantenuta per un lungo periodo, continuamente e con devozione diviene stabile”, (“*sa tu dīrghakālanairantaryasatkārāsevito dṛḍhābhūmih*”, YS I.14). Scomparsa anche quest’ultima *vṛtti* si ha realizzazione di *brahman*, *brahmasākṣātkara* (PELLEGRINI, 2010: 157, n. 50).

meriti, egli che è degno di stima (426) ... Da questa conoscenza 'Io sono il *brahman!*' il *karman* accumulato, che si è ottenuto in centinaia di migliaia di ere, giunge all'estinzione, come l'attività [che si compie] in sogno dal risveglio (448) ... Per quel saggio silenzioso che invero permane nel Sé con il Sé che è l'unico *brahman* privo dell'identificazione con le sovrapposizioni avventizie, non è logico raccontare dell'esistenza dell'attività che ha già cominciato [a presentare i suoi frutti], proprio come [non ha senso] per colui che si è svegliato il racconto del suo rapporto con gli enti onirici (455) ... Allo stesso modo, rimanendo nel supremo *brahman* permane come il vero Sé e non vede null'altro. Al modo in cui si ha il ricordo di un oggetto visto in sogno, così sono per il saggio il cibarsi, l'evacuare e altro (458) ..."

Il secondo testo citato qui sopra, la NPTU presenta delle difficoltà maggiori e delle analogie davvero pregnanti con la MāU. Per esempio il tema dell'*upāsanā* sulle varie lettere che compongono i monosillabo *omkāra*, connesse agli stati di coscienza. Certamente, gli studiosi sono unanimi nel considerare la NPTU ben più recente della MāU, per cui l'influsso di quest'ultima sulla prima è fuori discussione. Tuttavia i secoli che separano l'una dall'altra sono anche fecondi di dibattiti e nuovi sviluppi dottrinali. Probabilmente GP aveva lasciato un segno importante con le sue MK e le investigazioni del Sāṃkhya, del Nyāya-Vaiśeṣika e della Mīmāṃsā, in contrasto con il Grande Veicolo buddhista erano ben avanzate. In questo orizzonte speculativo si situa la NPTU (KAPLAN, 1992: 191). Altro punto non ancora ben chiarito dalla critica accademica è la quasi certa origine spuria del commento alla suddetta U (NPTUB), tradizionalmente attribuito a Śaṅkara Bhagavatpāda stesso. Un paio di ragioni che ci portano a ritenere questo, vanno ravvisate nel fatto che è sorprendente notare che la porzione introduttiva di ĀŚV e del ĀŚV (1-6) è stata citata nel NPTUB con minimi cambiamenti, senza però riconoscere il debito. Secondo Sengaku Mayeda (1967-68: 79):

"... It is very probable that the author of the *Nṛsiṃhapūrvatāpanīyopaniṣadbhāṣya* tried to make his commentary look like Śaṅkara's, but failed to do so in using the terms *sac-cid-ānanda* and *vivarta* and in interpreting *śiva* as Śaṅkara. The author of the *Gauḍapādīyabhāṣya* does not reveal any such un-Śaṅkaran characteristics ..."

Oltre alla NPTU, legata a questa, vi è un'altra *Upaniṣad*, conosciuta come *Nṛsiṃhottaratāpanīya* (NUTU). Si tratta di testo mai citato da Ś e nelle sue sezioni ultime di chiara estrazione *vaiṣṇava*. Questa, suddivisa in nove *khaṇḍa*, parafrasa la MāU ampliandone il contenuto. Il primo dei quali è un *topos* letterario indiano. Gli dei chiedono a Prajāpati di

essere istruiti sull'*ātman*, identico alla sillaba *om*. Prajāpati risponde con il primo verso della MāU e continua parlando del triplice corpo e del quadruplici Sé, negli stessi termini della MāU. Nel secondo capitolo il Sé è presentato come l'osservatore (*draṣṭr*), differente dall'oggetto osservato (*drśya*) e dalla causa di ciò identificata nella tenebra (*tamas*) dell'ignoranza (*avidyā*). Ognuno dei singoli stati dell'essere corrisponde a una lettera del *praṇava*, che è a sua volta quadruplici, cioè prevede quattro modalità: grossolana (*sthūla*), sottile (*sūkṣma*), seminale (*bīja*) e testimone (*sākṣin*).¹³

Ciò che qui ci preme mostrare è l'uso proprio della metafora del sogno nel contesto dell'Ajātivāda, allo scopo di stabilire l'esperienza di veglia che l'uomo crede reale. Ancora A. Sharma (2006: 64) asserisce che questo teorema può e sarà stabilito dagli Advaitin almeno in quattro modi: "... logically, phenomenologically, psychologically and analogically ..."¹⁴ Proprio l'ultimo di questi quattro percorsi è quello che ci compete. Però la via analogica non è di certo un blocco impenetrabile; la componente metaforica del tema veglia = sogno ha delle notevoli applicazioni logiche, come abbiamo visto trattando dell'illusorietà (*mithyātva*) del mondo e l'inferenza prodotta per provarla (*prapañcamithyātvānumāna*). Difatti, tanto in GP quanto in Ś e negli Advaitin successivi, quando si usa l'arma inferenziale per stabilire la

¹³ Il Sé, tramite le singole parti del fonema sacro, deve essere unito all'ignoranza senza origine (*anādyavidyā*). Si parla poi della quadruplici suddivisione della parola (*vāc* [= *vaikhārī, madhyamā, paśyantī, parā*]) nonché dei relativi gradi di articolazione [= *bīja, bindu, nāda, śakti*], con ovvie connessioni tantriche. Il terzo capitolo continua la meditazione sull'*om* mediante le già note corrispondenze con le divinità. Poi il seguito delle sezioni riflette sul re dei *mantra* (*mantrarāja*) legato a Viṣṇu (ricostruibile da NPTU II.2-4: "*ugraṃ vīraṃ mahāviṣṇuṃ jvalantaṃ sarvatomukham/ nṛsiṃhaṃ bhiṣaṇaṃ bhadrāṃ mṛtyumṛtyuṃ namāmy aham//*") connettendolo all'*om*, che in questa cornice viene pure definito il quarto del quarto (*turīyaturīya*), con un chiaro riferimento alla perfezione immutabile rappresentata dal sedici. Il sesto capitolo presenta il *turīyaturīya* come libero dalla dualità e auto-luminoso. La settima sezione cerca di stabilire un'equazione tra il Sé supremo e Nṛsiṃha mediante le tre lettere alle quali sono legati gli attributi divini che iniziano rispettivamente con la *a* (*ajatva, amaratva, abhayatva, ajaratva, advaita, ecc.*), la *u* (*utkrṣtatva, utpādatatva, ududraṣṭatva, uduttīrnavikṛtitva, ududpathavratatva, ecc.*) e la *m* (*mahatva, mānatva, muktatva, mahāvittva, mahāsattva, ecc.*). Per il resto il testo, pur mantenendo un retroscena teistico, si getta in speculazioni dottrinali vedāntiche ricollegandosi alle *Upaniṣad* maggiori (BṛU I.4.1) (CONIO, 1979: 314-320).

¹⁴ Sharma analizza la posizione secondo la quale tanto gli oggetti di veglia, quanto quelli onirici sono percepiti e qualsiasi cosa sia percepita è illusoria. Questa premessa è però difficile da digerire. Anche se talvolta possiamo rimanere preda di dubbi, allucinazioni o errori percettivi, per la maggior parte dei casi cogliamo oggetti che noi consideriamo reali. Ivi Sharma (2006: 67-72) riprende J. N. Sinha e W. Indich (1995 [1980]: 83-88) quando divide in sei gruppi le ragioni per cui il mondo di veglia può essere distinto da quello di sogno: 1) il primo punto è che gli oggetti di veglia sono praticamente efficienti (*arthakriyākāri*), cioè possono essere usati effettivamente, non invece gli oggetti di sogno (MAHADEVAN, 1960: 122-123); 2) sono abnormi, strani e talvolta folli (BSŚB III.2.3; MK II.8) (INDICH, 1995 [1980]: 63); 3) nelle veglia siamo consapevoli di essere svegli, ma nel sogno non siamo consapevoli di sognare, altrimenti ci sveglieremmo subito, come accade qualche volta in cui nel sogno stesso ci si rende conto di sognare, o meglio ci si sta già svegliando, cosicché il sogno svanisce, proprio come quando si scorge che di fronte a noi non c'è una serpe, ma una fune e l'idea di serpe se ne va immediatamente; 4) i sogni hanno luogo dentro il corpo, mentre la veglia coinvolge il mondo esteriore; 5) gli oggetti onirici sono vaghi e indistinti, mentre quelli della veglia manifestamente chiari (BSŚB III.2.3); 6) infine, gli oggetti onirici perdurano fintanto che si sogna, mentre gli oggetti di veglia sono percepibili sia prima sia dopo il sogno. A quest'ultimo punto però si possono opporre tre critiche: noi possiamo sostenere la coesistenza degli oggetti onirici con la durata del sogno solo ponendoci dall'angolo visuale della veglia. In verità, durante il sogno non si ha alcuna nozione degli oggetti di veglia e nemmeno che esista una veglia. Poi se gli *svapnaviṣaya* durano fintanto che c'è *svapna*, lo stesso si può dire per gli oggetti di veglia, che rimangono finché siamo in veglia. Un terzo contraltare è che se si ha un sogno all'interno del sogno, quando il sognatore si sveglierà dal sogno interno al sogno, allora penserà di trovarsi in veglia, credendo che gli oggetti che gli si parano dinnanzi siano esterni.

falsità di qualcosa, troviamo come esempio (*dr̥ṣṭānta*) e istanza positiva (*sapaḥṣa*) varie possibilità, che però sono tutte contenute nella categoria del percepibile solo attraverso il testimone (*sākṣibhāṣya*), tra i quali, oltre ai vari tipi di errore percettivo o allucinazione, sta anche il sogno. La premessa a questo ragionamento è comunque analogica. Sotto vari aspetti il mondo di veglia e il mondo onirico si equivalgono: gli oggetti sono percepiti tanto in *jāgrat*, quanto in *svapna*. Ś (ĀŚV ad MK II.4) mostra questo stesso argomento sotto le sembianze di un sillogismo a cinque membra (*pañcāvayavavākya*): gli enti percepiti durante la veglia sono illusori (*pratijñā* = ipotesi), poiché sono visti (*hetu* = *probans*), come gli enti visti in sogno (*dr̥ṣṭānta* = esempio); come è effettiva l'illusorietà delle cose percepite in sogno, allo stesso modo la proprietà di essere oggetto di percezione è uguale anche nella veglia (*upanaya* = applicazione); pertanto si dichiara l'illusorietà degli enti anche nella veglia (*nigamana* = conclusione) (MAHADEVAN, 1960: 122).¹⁵

Procediamo ora all'analisi della MāU, delle GK e dell'ĀŚV, riservandoci di chiarire quanto ci sembrerà più oscuro con i commenti di ĀG.¹⁶ L'ultimo paragrafo, poi sarà dedicato alla BG, sulla quale torneremo nella conclusione della nostra tesi.

IV.II.2: UPANIṢADVICĀRA III: LA MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD E LE GAUḌAPĀDA KĀRIKĀ

Come già più volte ricordato e com'è oramai noto a tutti gli studenti e studiosi, anche ai neofiti del Vedānta, esistono tre stadi (*avasthā*) attraverso i quali, l'anima individuale

¹⁵ Sharma (2006: 65-66) approfondisce anche il percorso fenomenologico e quello psicologico. Il primo ruota attorno al fatto che gli oggetti, siano essi in sogno o in veglia, appaiono essenzialmente in quello stato. Egli cita ancora T. M. P. Mahadevan (1960: 122) lasciando intendere che un'altra ragione per accostare mondo onirico e mondo di veglia è che entrambi sono evanescenti: ciò che all'inizio e alla fine non è presente, non può esserlo neanche nel mezzo. Qualsiasi cosa condizionata dal tempo non è reale, mentre il reale non lo è. Come gli oggetti onirici sono esperiti solo in sogno e non altrimenti, lo stesso dicasi per gli oggetti fisici, percepiti solo stando svegli (MK II.6, IV.31). L'argomento psicologico si fonda sul fattore psichico, com'è ovvio: la mente è presente in ambo gli stati. Si può arguire che quanto è percepito in sogno dalla mente è vuoto di realtà. Ciò da solo non è sufficiente a provare che tutto quanto la mente percepisce è irreali, tuttavia costituisce un'importante premessa. Infatti, vedremo che nel *Vaitathya* e nel *Alātaśāntiprakaraṇa* GP sulla base dell'analogia col sogno stabilisce l'irrealità dell'universo. Il sognatore in sogno vede cose enormi come monti ed elefanti dentro di sé; con il metro di misura spaziale della veglia che oggetti enormi stiano dentro un piccolo corpo è impossibile (MK II.1, IV.33). Non è nemmeno possibile sostenere che il sognatore, uscendo dal corpo visiti luoghi e veda oggetti proprio come farebbe durante la veglia. La cosa è impossibile perché non è logico sostenere che il sognatore possa coprire distanze enormi in un solo battito di ciglia. Inoltre, se davvero fosse lì, dovrebbe pure ridestarsi in quel luogo, ma ciò, com'è noto, non accade (II.2, IV.34; MAHADEVAN, 1960: 120-121).

¹⁶ Vetter (1978: 95-131) pone l'accento sullo scarto che si trova tra il testo della MāU e le 29 stanze che, insieme all'U stessa, costituiscono il primo *prakaraṇa* dell'opera. La differenza maggiore tra le MK e la MāU è data dal fatto che nelle prime si parla della veglia e del sogno come legate rispettivamente al sogno e al sonno profondo (*svapnanidrāyutau ādyau*), cioè come non reali. Il fatto è dovuto, secondo Vetter e poi con lui molti altri studiosi e prima di lui V. Bhattacharya, all'influenza delle scuole idealiste del buddhismo e dello Śūnyavāda. Per questo GP si trova in una posizione culturale localizzabile tra istanze multiple e il suo modo di interpretare il testo upaniṣadico risente pesantemente delle nuove prospettive (CONIO, 1979: 293-294).

(*jīva*) transita ogni giorno della sua vita: la veglia (*jāgrat*),¹⁷ il sogno (*svapna*) e il sonno profondo (*suṣṭi*).¹⁸ Oltre e diverso da questi vi è un quarto stadio (*turīya/caturtha*), che è la naturale condizione pacifica (*śānta*), fausta (*śiva*) non duale (*advaita*) del Sé, l'*ātman* stesso, vigile testimone immobile che pervade le altre condizioni.¹⁹

Più precisamente, usando termini cari all'Advaita più recente, l'anima individuale (*vyāṣṭicaitanya*), assume appellativi distintivi a seconda che la sua coscienza sia identificata (*abhimānin*) ai ranghi di una condizione specifica: nella veglia si chiama Viśva, nel sogno Taijasa e nel sonno profondo Prājña. A ognuno di questi stadi corrisponde un corpo, formato da certe guaine, o involucri (*koṣa*). Viśva è il *jīva* identificato al mondo grossolano (*sthūla*) proprio della veglia, per cui possiede un corpo della stessa natura (*sthūlaśarīra*), formato dal solo involucro fatto di cibo (*annamayakoṣa*). Nello stato di sogno il Sé auto-

¹⁷ MāU (3): “*jāgaritasthāno bahihprajñāḥ saptāṅga ekonaviṣṭatimukhaḥ sthūlabhug vaiśvānaraḥ prathamah pādah// 3 //*”, “Il primo piede/quarto è Vaiśvānara, l'Uomo Universale, il cui luogo è la condizione di veglia, la cui coscienza è esterna, con sette membra e diciannove bocche, che gode di entità grossolane.” Ś, citando ChU (V.18.2) intende così le sette membra: la testa che sono i mondi superiori, gli occhi sono il sole, il soffio vitale corrisponde al vento, il corpo è il cielo, la vescica è l'acqua, e i due piedi la terra. Le diciannove bocche sono le cinque facoltà di cognizione (*jñānendriya*), le cinque facoltà d'azione (*karmendriya*), i cinque soffi vitali (*prāṇa*) e l'organo interno (*antaḥkaraṇa*) nella sua quadruplica funzione: *manas, ahaṁkāra, citta e buddhi*.

¹⁸ *Ibid.* (5-6): “*yatra supto na kaṁcana kāmam kāmāyate na kaṁcana svapnam paśyati tat suṣṭam. suṣṭasthāna ekībhūtaḥ prajñānaghana evānandamayo hy ānandabhuk cetomukhaḥ prājñas trīyaḥ pādah// 5 // eṣa sarveśvaraḥ. eṣa sarvajñāḥ. eṣo 'ntaryāmī. eṣayoniḥ sarvasya. prabhavāpyayau hi bhūtānām// 6 //*”, “Lì dove assopito non brama alcun oggetto di desiderio, non vede alcun sogno, quello è il sonno profondo. Il terzo piede/quarto è Prājña, l'Intelligente, il cui luogo è la condizione di sonno profondo, divenuto uno, in verità insieme sintetico di conoscenza, sostanziato infatti di beatitudine, che gode della beatitudine, la cui bocca è la coscienza.” Il composto *cetomukha* è spesso inteso come rivolto all'interno, in quanto *cetas*, secondo i dizionari tradizionali (AK I.4.31), sarebbe da intendersi come: “*cittaṁ ca ceto hṛdayam*”, nel senso di cuore, la regione più celatamente interiore dell'individuo. Sul nome Prājña molto ci sarebbe da dire. Solitamente il Vedānta recenziere interpreta in modo alquanto differente il termine. Colui che è *prakṛṣṭaḥ ajñāḥ* è *prājña*, ossia oltremodo ignorante e ottenebrato dall'oscurità dell'ignoranza propria di *suṣṭi*. Tuttavia, sorge un dubbio: prima il testo di MāU 5 con il composto *vijñānaghana* indica un tipo di conoscenza indifferenziata, senza relazioni qualificante-qualificato e, poi, il 6 afferma che Prājña è *sarvajña*. Ś è dello stesso parere: “*bhūtabhaviṣyajiñātrtvam sarvaviṣyajiñātrtvam asyaiveti prājñāḥ ...*” (Si veda la nota n. 78). Anche Svāmī Saccidānandendra (1998 [1973]: 63-64) scrive che Prājña è il nome dato al testimone del sonno profondo. Secondo lui è assolutamente inappropriato derivare il termine come “*prāyeṇa ajñāḥ*” solo per farlo rientrare nella teoria che nel sonno profondo vi è ignoranza. Lo Svāmī termina affermando che anche Ś (BSŚB I.3.32) ritiene espressamente che quando la *śruti* usa il termine Prājña si riferisce a Īśvara.

¹⁹ *Ibid.* (7): “*nāntahprajñam na bahisprajñam nobhayataḥprajñam na prajñānaghanaṁ na prajñam nāprajñam. adṛṣṭam avyavahāryam agrāhyam alakṣaṇam acintyam avyapadeśyam ekātmapratyayasāraṁ prapañcopaśamaṁ śāntam śivam advaitam caturtham manyante sa ātmā sa vijñeyah// 7 //*”, “Né consapevole di ciò che è interno, né consapevole di ciò che è esterno, né consapevole di entrambi, neppure insieme sintetico di conoscenza distintiva, né coscienza né non coscienza. È non visto, oltre il limite del mondo empirico, impossibile da afferrare, privo di segno distintivo, ineffabile, essenza di una cognizione unitaria, spegnimento dello sviluppo fenomenico, pacifico, fausto, non duale, il quanto lo considerano [i saggi]: questi è il Sé, questi ha da esser conosciuto.” Una nota doverosa suggeritaci da A. Pelissero (2002: 119) riguarda un passo del *Vivarāṇa ad MāU 7*: “*nāntahprajñam iti taijasapratishedhaḥ. na bahisprajñam iti viśvapratishedhaḥ. nobhayataḥprajñam iti jāgratsvapnayoh antarālāvasthāpratiśedhaḥ ...*”, “... ‘Né consapevole di ciò che è interno’ è negazione di Taijasa; ‘né consapevole di ciò che è esterno’ è la negazione di Viśva; ‘né consapevole di entrambi’ è la negazione della condizione intermedia tra veglia e sogno...” Secondo Pelissero, che riprende un corso monografico di M. Piantelli (1986), quest'allusione a una condizione mediana tra sogno e veglia, sconosciuto all'epoca di Ś, sarebbe tra i fattori che pongono seriamente in dubbio la paternità śaṁkariana dell'ĀŚV.

luminoso,²⁰ Tajasa possiede un corpo sottile (*sūkṣma/lingaśarīra*), formato da tre diversi involucri: quello formato dai soffi vitali (*prāṇamayakoṣa*), quello fatto di mente (*manomayakoṣa*) e quello proprio dell'intelletto (*vijñānamayakoṣa*). Infine, a Prājña appartiene un corpo causale (*kāraṇaśarīra*), formato dall'involucro fatto di beatitudine (*ānandamayakoṣa*).

La discussione upaniṣadico-vedāntica sul sogno, però, non può prescindere da qualche informazione di carattere generale sulla dottrina dei quattro piedi o quarti del Sé (*catuspād*),²¹ come cantata nella MāU.²² Questo testo definisce minuziosamente ogni stato, mantenendo sempre sullo sfondo l'immutabile realtà del Sé, del quarto stato (*turīya*), di fronte agli altri tre transeunti e, in ultima analisi, illusori. Naturalmente, l'indagine è compiuta al fine di nullificare i tre stati con un metodo tanto comparativo, quanto contrastivo, che sfocia nel classico apofatismo dell'Advaita Vedānta (CONIO, 1971: 31-45).

MK (4) dà una prima e fondamentale descrizione di *svapna*, della condizione onirica e dell'anima individuale che s'identifica con il mondo sottile del sogno:

“*svapnasthāno 'ntaḥprajñāḥ saptāṅga ekonaviṃśatimukhaḥ praviviktabhuk taijaso dvatīyaḥ pādah//*
4//”

“Il secondo piede è Tajasa, lo Splendente, il cui luogo è la condizione di sogno, la cui coscienza è interna, con sette membra e diciannove bocche, che gode di entità della molteplice varietà (4).”

Visto che questo è uno dei punti focali della nostra trattazione sarà il caso di riportare il parere di Ś:

²⁰ Ribadiamo che l'appellativo Tajasa per il sé onirico non deve di certo essere casuale, in quanto ricordiamo la parte prima di questo stesso capitolo ove trattiamo una delle discussioni più articolate sul sogno (BṛU IV.3) conosciuto come il contesto (*prakaraṇa*) dell'*ātman* come *svayaṃjyoti*, luce a sé stesso.

²¹ Già MāU 2 presenta la dottrina in questione, nonché una delle quattro grandi sentenze (*mahāvākya*) upaniṣadiche, ossia frasi che presentano l'identità tra il principio spirituale interiore degli esseri (*ātman*) e l'Assoluto (*brahman*): “*sarvaṃ hy etad brahmāyam ātmā brahma so 'yam ātmā catuspāt*”, “Infatti, tutto ciò è *brahman*; questo Sé è *brahman*, quella che è questo Sé ha quattro piedi.”

²² Leggere e analizzare la MāU senza le *kārikā* di Gauḍapāda non è certo cosa auspicabile. D'altro canto, l'ĀŚV è fondamentale per comprendere il testo delle GK, anche se spesso ci sono delle differenze di vedute tra Ś e GP che, se lette in modo diverso, possono apparire anche come passi successivi di una medesima dottrina oppure differenti visuali. Tuttavia, è reperibile una sterminata produzione accademica sul testo e sulle tematiche affrontate in esso, per cui rimandiamo a quelle fonti, molte delle quali riportate nella bibliografia. Qui cercheremo di accennare solo alcuni dei temi trattati nel complesso testuale, come ad esempio le corrispondenze dei tre stadi con ognuna delle lettere che compongono il monosillabo *aum*, tra il microcosmo individuale del *jīva* e rispettivamente quello collettivo (*samaṣṭi*) di *vaiśvānara-hiraṇyagarbha-īśvara*.

“svapnaḥ sthānam asya taijasasyeti svapnasthānaḥ. jāgratprajñānekasādhanā²³ bahirviṣayevāvabhāsamānā manaḥspandanamātrā satī tathābhūtaṃ saṃskāraṃ manasy ādhatte. tan manas tathā saṃskṛtaṃ citrita iva paṭo²⁴ bāhyasādhanānapekṣyam avidyākāmakarmabhiḥ preryamānaṃ jāgradvad avabhāsate. tathā cōktaṃ – ‘asya lokasya sarvāvato²⁵ mātrām apādāya’ [BrU IV.3.9] iti. tathā ‘pare deve manasy ekībhavati’ [PrU IV.2] prastutya ‘atraiṣa devaḥ svapne mahimānam anubhavati’ [PrU IV.5] ity ātharvaṇe. indriyāpekṣayā ’ntaḥsthatvān manasas tadvāsanārūpā ca svapne prajñā yasety antaḥprajñāḥ. viṣayaśūnyāyām prajñāyām kevalaprakāśasvarūpāyām viṣayitvena bhavatīti taijasaḥ. viśvasya saviṣayatvena prajñāyāḥ sthūlāyā bhojyatvam. iha punaḥ kevalā vāsanāmātrā prajñā bhijyati pravivikto bhoga iti.²⁶ samānam anyat. dvitīyaḥ pādas taijasaḥ.”²⁷

“Luogo del sogno significa che la sede di questo principio luminoso (taijasa) è il sogno. La consapevolezza della veglia provvista di molteplici strumenti, pur essendo solo una vibrazione della mente appare come fosse legata a oggetti esterni e, così divenuta, trattiene nella mente un’impressione latente. Quella mente, così modellata come una tela variopinta, senza dipendere da mezzi esterni e stimolata dall’ignoranza, dai desideri e dai [frutti delle] azioni, appare [anche in sogno] come fosse nella condizione di veglia. Così è stato detto: [‘Quando egli sogna] avendo preso una parte di quest’intero mondo ...’; inoltre avendo introdotto [la questione così]: ‘... nella suprema divinità è divenuto uno ...’ il passo relativo alla tradizione degli Atharvan [continua]: ‘Lì, nel sogno questa divinità sperimenta la [sua] grandezza ...’ La mente è interiore rispetto alle facoltà sensoriali, per cui si considera colui la cui coscienza è interna chi ha una consapevolezza che nel sogno [assume] la forma delle

²³ Secondo ĀG, prima di descrivere il fenomeno onirico vero e proprio, Ś ne menziona la causa e le ragioni per le quali è differente dalla veglia; non solo, ma questa diversità è data proprio dalla qualità degli oggetti percepiti nelle due condizioni, che sebbene siano entrambi illusori perché creazioni mentali, la cifra di falsità più marcata è conferita al sogno dal suo essere conosciuto solo mediante il testimone (sākṣivedyatā): “svapnapadārthaṃ nirūpayitṃu tatkāraṇaṃ nirūpayati – jāgrad ity ādinā. tasyāḥ svapnād vaidharmyārthaṃ viśeṣaṇam āha – aneketi. anekāni vividhāni sādhanāni karaṇāni yasyāḥ sā tatheti yāvat. viṣayadvāraṅkaṃ api vaiśamyam darśayati – bahir iti. bāhyasya śabdāder viṣayasyāvīdyāvivartatvena vastuto ’bhāvān na tadviṣayatvam api yathoktaprajñāyā vāstavaṃ, kiṃ tu prāṭītikam ity abhipretyoktam iveti. na ca yathoktā pramāṇasiddhā, tasyā anavasthānāt. tena sākṣivedyā seti vivakṣitvā ’ha – avabhāsamāneti. dvaitatpratibhāsayor vastuto ’sattve hetuṃ sūcayati – manaḥspandaneti. yathoktā prajñā svānurūpaṃ vāsanām svasamānādhārām utpādayatīti āha – tathābhūtam iti.”

²⁴ ĀG chiarisce l’esempio esplicitando che in sogno la mente appare multiforme come nella veglia a causa dell’ignoranza: “jāgradvāsanāvāsitaṃ mano jāgaritavad bhātīty atra dṛṣṭāntam āha – citrita iti. yathā paṭas citritas citravad bhāti tathā mano jāgaritasamskṛtaṃ tadvad bhātīti yuktam ity arthaḥ... yathoktasya manaso jāgaritavad anekadhā pratibhāne karaṇāntaram āha – avidyeti...” Si veda anche la PD di Vidyāranya con l’intero sesto prakaraṇa intitolato Citradīpa.

²⁵ ĀG spiega anche questa forma particolare di aggettivo usata nell’U: “asya lokasyeti jāgaritoktas tasya viśeṣaṇam sarvāvad iti. sarvā sādhanasampattir asmīn astīti sarvavān sarvavān eva sarāvān, tasya mātrā leśo vāsanā tām apādāyāpacchīdyā grhītvā svapiti vāsanāpradhānaṃ svapnam anubhavatīty arthaḥ. yat tu svapnarūpeṇa pariṇataṃ manaḥ sākṣiṇo viṣayo bhavatīti, tatra śrutyantaram darśayati – tatheti.”

²⁶ Ivi, Ś interpreta il termine pravivikta nel senso di sūkṣma, “sottile”, contrapposto a sthūla, “grossolano, solidamente fisico”.

²⁷ ĀG termina indicando il senso della denominazione Taijasa: “sthūlo viṣayo yasyām vāsanāmayyām prajñāyām na jñāyate tasyām viṣayasamsparsam antareṇa prakāśamātratayā sthītīyām āśrayatvena bhavatīti svapnadrāṣṭā taijaso vivakṣitaḥ. tejaśśabdena yathoktavāsanāmayyāḥ prajñāyā nirdeśād ity arthaḥ.”

impressioni latenti della mente.²⁸ [Si dice] principio luminoso in quanto è il soggetto cosciente in una consapevolezza priva di oggetti la cui natura è di sola luce. Poiché [il principio] Viśva²⁹ è provvisto di oggetti [di percezione] grossolani, la consapevolezza grossolana è sua fonte di godimento; mentre qui [nel sogno], tuttavia, la fonte d'esperienza è solamente una consapevolezza costituita di impressioni latenti, [ovvero,] un godimento sottile. Il resto è uguale [alla glossa del *mantra* precedente]. Taijasa è il secondo piede.”

Nonostante queste poche righe siano già sufficienti a innumerevoli spunti, il finale “*samānam anyat*”, riferito “*saptāṅga ekonaviṃśatimukhaḥ*”, comune con la trattazione della *jāgrtāvasthā* di MāU 3, ci suggerisce di riportare anche quelle poche battute:

“... *tathā saptāṅgāny asya 'tasya ha vā etasyātmāno vaiśvānarasya mūrdhaiva sutejās cakṣur viśvarūpaḥ prāṇaḥ pṛthagvartmātmā saṃdeho bahulo vastir eva rayiḥ pṛthivy eva pādau' [ChU V.18.2] ity agnihotrakalpanāśeṣatvenāhavanīyo 'gnir asya mukhatvenokta ity evaṃ saptāṅgāni yasya sa saptāṅgaḥ. tathaikonaviṃśatir mukhāny asya buddhīndriyāṇi karmendriyāṇi ca daśa vāyavaś ca prāṇādayaḥ pañca mano buddhir ahaṃkāraś cittam iti mukhānīva mukhāni tāny upalabdhidvārāṇīty arthaḥ ...*”

“Dunque, le sue sette membra: ‘In verità di quello, ossia di questo Sé comune a tutti gli uomini il capo è di certo il cielo, l’occhio il sole dai colori molteplici, il soffio vitale è quel principio che segue vie disparate [il vento], la parte di collegamento [= il busto] (*saṃdeha*) è il vasto [spazio], l’acqua (*rayi*)³⁰ è la vescica, invero i piedi sono la terra ...’, poiché [questo passo

²⁸ In una nota (n. 26), Alberto Pelissero (2002: 105) individua due differenti usi in Ś (ad BS II.2.30) dei termini *vāsanā* e *saṃskāra*, solitamente sinonimi, per cui *saṃskāra* sarebbero “... le predisposizioni ereditate dalle esistenze precedenti, e le *vāsanā* come quei *saṃskāra* che si manifestano in quanto idee o comportamenti, riprendendo la distinzione di Vyāsa (ad YS 2,13) ...”

²⁹ Nella MāU e nell’*Āgamaprakaraṇa*, il termine Viśva è comunemente usato come sinonimo di Vaiśvānara, “comune a tutti gli uomini”. Nonostante ciò dobbiamo notare che nel Vedānta più recente vi è una certa differenza tecnica tra Vaiśvānara/Virāṭ e Viśva, ossia il primo è la somma di tutte le possibilità grossolane nel macrocosmo universale (*adhidaiva*), mentre il secondo è somma di tutte le possibilità grossolane nel microcosmo individuale (*adhyātma*), anche se bisogna dire che la loro corrispondenza soggiace in ogni analisi. In ogni modo, seguendo il testo su cui qui riflettiamo Vaiśvānara/Viśva è il principio che s’identifica (*abhimānin*), appunto, con la totalità delle possibilità individuali grossolane. Ś (ad MāU 3) chiarisce così il termine e la corrispondenza: “... *viśveṣāṃ narāṇām ekadhā nayanād vaiśvānaraḥ. yad vā viśvaś cāsau naraś ceti viśvānaraḥ. viśvānara eva vaiśvānaraḥ. sarvapiṇḍātmananyatvāt sa prathamah pādah. etatpūrvakatvād uttarapādādhiḡamasya prāthamyam asya.*”, “...[Si dice] Vaiśvānara poiché conduce tutti gli uomini in una sola volta; oppure egli è tutti gli uomini, è l’uomo totale. L’uomo totale è invero comune a tutti gli uomini. Egli è il primo piede, per il fatto che non è differente dalla totalità dei corpi [grossolani]: il suo essere al primo posto è perché la realizzazione dei piedi successivi avviene con questo come primo.” (Si vedano anche le note 67 e 72).

³⁰ La parola *rayi* significa letteralmente ricchezza. Per traslato, ovvero per implicazione (*lakṣaṇayā*), indicherebbe la ricchezza prima e per eccellenza: il cibo; sorgente del cibo è però l’acqua, per cui per affinità semantica alla vescica, qui col termine *rayi* s’intende acqua. ĀG chiarisce l’intero passo: “*prakṛtasya saṃnihitaprasiddhasyaivā 'tmanas trailokyātmakasya vakṣyamānarītyā vaiśvanaraśabdītasya sutejastvaguṇaviśiṣṭo dyuloko mūrdhaiveti śīrastvam upadiśyate. viśvarūpo nānāvidhaḥ. śvetapītādiguṇātmakah sūryaś cakṣur vivakṣyate. pṛthainānāvidham vartma saṃcaraṇam ātmā svabhavo 'syeti vyutpattiyā vāyus tayocyate. sa ca prāṇas tasyeti saṃbandhaḥ. bahulo vistīṛṇaguṇavān ākāśḥ saṃdeho dehasya*

scritturale] è ausiliario nell’immaginazione del rito dell’*agnihotra*, il fuoco *āhavanīya*³¹ è stato descritto come suo volto: tali sono le sette membra di colui che ha sette membra. Allo stesso modo le sue diciannove bocche sono le facoltà intellettive e le facoltà d’azione [in tutto] dieci, poi i cinque soffi, a partire dal soffio ascendente³² e gli altri, la mente, l’intelletto, il senso dell’io e la facoltà responsabile del ricordo,³³ queste bocche, sono come aperture perché sono le porte per la percezione sensoriale.”

Il primo capitolo dell’*Āgamaprakaraṇa* è quello fondamentale per comprendere la natura sia dei tre stati illusori, sia del vero e unico quarto (POTTER, 1998 [1981]:105-107).

Innanzitutto, GP introducendo l’argomento individua subito il luogo di residenza di *Taijasa*, ossia l’anima individuale identificata con il corpo sottile e lo stato di sogno (I.2): “... *manasy antas tu taijasaḥ/...*”, “... mentre il principio luminoso è all’interno della mente, ...”³⁴ Ś nell’emistichio vede il collegamento delle due condizioni iniziali:

madhyamo bhāgo rayi annaṃ taddhetur udakaṃ vastir asya mūtrasthānaṃ pṛthivy eva pratiṣṭhātvaḥ ṅnā vaiśvānarasya pādau tad yad bhaktaṃ prathamam āgacchet tad dhomyam ity agnihotrakalpanā śrutā. tasyāḥ śeṣatvenā ’havanīyo ’gnir asya mukhatvenokta iti yojanā ...”

³¹ Nel sacrificio vedico vi sono, in verità, undici fuochi, dei quali solo tre sono i più importanti e menzionati: *gārhapatya*, il fuoco domestico, *āhavanīya*, il fuoco orientale per le oblazioni agli déi e *dhiṣṇya* o *dakṣiṇāgni*, il fuoco meridionale, per le oblazioni agli antenati. Il *gārhapatya* ha due varietà: quel *gārhapatya* che si usa durante il sacrificio di *soma* è il *purāṇagārhapatya*, “antico *gārhapatya*”. Talvolta avviene che il *somayāga* si effettui nell’*āhavanīya*, il quale diviene *gārhapatya*, o meglio, *nūtanagārhapatya*, “nuovo *gārhapatya*” (PELLEGRINI, 2010: 165).

³² Cinque sono i soffi vitali principali, ognuno dei quali con funzione propria e seggi precisi, sebbene la sua natura intrinseca sia il moto. Un famoso verso, aggiunto immediatamente dopo *Amarakośa* (AK I.1.63) anche se riconosciuto come aggiunta successiva, indica: “*hṛdi prāṇo gūde ’pānaḥ samāno nābhimaṇḍale/ udānaḥ kaṅṭhadeśe syād vyānaḥ sarvaśarīragah/*”, “Nel cuore c’è il *prāṇa*, nell’ano l’*apāna*, nella regione dell’ombelico il *samāna*, nella gola l’*udāna*, mentre il *vyāna* si muove per tutto il corpo.” Il *Tarkasaṃgraha* (TS, ATHALYE, 1988: 9) aggiunge: “*śarīrāntaḥsaṃcārī vāyuh prāṇaḥ. sa caiko ’py upādhibhedāt prāṇāpānādisamjñā labhate.*”, “Il vento che si muove all’interno del corpo si dice soffio vitale; questo, pur essendo uno, per la differenziazione degli accidenti ottiene denominazioni quali *prāṇa*, *apāna* ecc...” Il *Vedāntasāra* (VS, HIRYANNA, 2004: 5) chiarisce le rispettive funzioni dei vari soffi, compresi i cinque soffi minori: “*vāyavaḥ prāṇāpānavyānodānasamānāḥ. prāṇo nāma prāggamanavān nāsāgrasthānavartī, apāno nāmāvāggamanavān pāyavādisthānavartī. vyāno nāma viṣvāggamanavān akhīlaśarīravartī. udāno nāma kaṅṭhasthānīya ūrdhvāggamanavān utkrāmaṇāvāyuh. samāno nāma śarīramadhyago ’śitapītānnādisamīkaraṇakaraḥ. kecit tu nāgakūrmakṛkaladevadattadhanamjayākhyāḥ pañcānye vāyavaḥ santīti vadanti. tatra nāgaḥ udgiraṇakaraḥ. kūrmaḥ unmīlanakaraḥ. kṛkalaḥ kṣutkaraḥ. devadatto jṛmbhaṇakaraḥ. dhanamjayaḥ poṣaṇakaraḥ. eteṣāṃ prāṇādiṣv antarbhāvāt prāṇādayaḥ pañcaiveti kecit.*”, “I soffi sono *prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, *udāna* e *samāna*. Il *prāṇa* possiede un movimento che va verso avanti e sta nella regione sulla punta del naso; l’*apāna* ha un movimento che va verso il basso sta nella regione dell’ano, ecc.; il *vyāna* ha un movimento in tutte le direzioni e sta in tutto il corpo; l’*udāna*, che sta nella gola ha un movimento che va verso l’alto ed è l’aria della dipartita. Il *samāna* va nel mezzo del corpo ed è il soffio responsabile della digestione del cibo che è stato mangiato, bevuto o altro. In ogni modo taluni dicono che ci sono altri cinque soffi chiamati: *nāga*, *kūrma*, *kṛkala*, *devadatta* e *dhanamjaya*. Tra essi il *nāga* è responsabile del ruttare; *kūrma* è deputato ai battiti di ciglia; *kṛkala* provoca la fame; *devadatta* provoca gli sbadigli mentre *dhanamjaya* causa la grassezza. Però alcuni [dicono che] i soffi vitali sono solo cinque il *prāṇa* ecc., perché questi rientrano nel *prāṇa* e negli altri.” Si veda anche *Garuḍa Purāṇa* II.32.45 (FILIPPI, 1996: 89, n. 23).

³³ Traduciamo il termine in questo modo fedeli all’impianto di analisi vedantica del nostro elaborato, per cui si confronti con l’interpretazione del *Pratyakṣapariccheda* del VP (DVIVEDĪ, P. N. [Ed.], 2000: 96-97). Tuttavia è possibile intendere *citta* anche come autore dell’immaginazione in genere.

³⁴ Ricordo che la stessa strofa indica pure le residenze degli altri due *abhimānin* delle restanti *avasthā*: nell’occhio destro (*dakṣiṇākṣi*) *Viśva* e nell’etere del cuore (*hṛdayākāśa*) *Prājñā*. Proprio per introdurre il commento a questo passo, Ś spiega che già durante la condizione di veglia gli stati sono tutti e tre esperibili: “*jāgaritāvasthāyām eva viśvādīnām trayāṇām anubhavapradarśanārtho ’yaṃ ślokaḥ dakṣiṇākṣīti*”, “Questa stanza [che inizia per] ‘L’occhio destro ...’ è per mostrare l’esperienza dei tre stati, il cui primo è *Viśva* e gli altri è già nella condizione di veglia.” Certamente

“... dakṣiṇākṣigato rūpaṃ dr̥ṣṭvā nimīlitākṣas tad eva smaran manasy antaḥ svapna iva tad eva vāsanārūpābhivyaktaṃ paśyati. yathā 'tra tathā svapne. ato manasy antas tu taijaso 'pi viśva eva ...”

“... [L'anima individuale] che sta nell'occhio destro, avendo visto la forma e chiusi gli occhi, all'interno della mente la rammenta e, come fosse in sogno, vede quella stessa resa manifesta dalle impressioni latenti: com'è qui [in *jāgrat*], lo stesso [accade] in sogno. Pertanto, anche il principio luminoso all'interno della mente è invero Viśva ...”³⁵

Ancora Ś, costantemente memore della stretta corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, per la prima volta volge l'attenzione del lettore alla congruenza tra i principi Taijasa e Hiranyagarbha, “l'embrione d'oro”:

“... taijaso hiranyagarbho manaḥsthatvāt.³⁶ 'liṅgaṃ manaḥ' [BrU IV.4.6], 'manomayo 'yaṃ puruṣaḥ' [BrU V.6.1] ity ādīśrutibhyaḥ ...”

“... Poiché il principio luminoso risiede nella mente è [della natura del]l'embrione d'oro, [come testimoniato] da questi e altri passaggi scritturali: 'Il corpo sottile è la mente', 'Questo essere è sostanziato di mente'...”

Dalla strofa I.7, comincia il lento ma inesorabile processo di avvicinamento all'equiparazione e, in definitiva, identificazione di *jāgrat* con *svapna*. Nel testo GP presenta alcune delle dottrine cosmologiche più in voga al suo tempo. Nel secondo semiverso si allude a coloro, con tutta probabilità sono i buddhisti Vijñānavādin del Grande Veicolo, per i quali il sogno e la veglia sono identici, in quanto entrambi immagini relegate al mentale

questo non può che far pensare alla successiva divisione, già di Sureśvara, di ognuno dei tre stati ancora in tre gradini, come ricordato nella precedente parte di questo stesso capitolo (pp. 378-380).

³⁵ ĀG, con la consueta chiarezza, riempie tutti i vuoti che Ś non ritiene doveroso esplicitare, prendendo le mosse da un ipotetico dubbio sulla possibilità di cogliere anche Taijasa nella condizione di veglia. Questo permette di mostrare quanto invero i due principi tutelari delle rispettive condizioni siano una sola entità in due differenti circostanze, avvolta da differenti limitazioni accidentali. Ciò conduce alla consueta analogia, se non identificazione, del sogno e della veglia: “yady api dehadeśābhede viśvo 'nubhūyate, tathāpi kathaṃ jāgarite taijaso 'nubhūyate ity āśaṃkya dvitīyaṃ pādaṃ vyācaṣṭe. dakṣiṇeti. yathā svapne jāgaritavāsanārūpeṇābhivyaktaṃ arthajātaṃ draṣṭā 'nubhavati tathāiva jāgarite dakṣe cakṣuṣi draṣṭrtvena vyavasthitaḥ saṃnikr̥ṣṭaṃ rūpaṃ dr̥ṣṭvā punar nimīlitākṣo dr̥ṣṭam eva rūpaṃ rūpopalabdhijanitasamudbhavāsanātmanā manasy antar abhivyaktaṃ smaran viśvas taijaso bhavati. tathā ca tayor bhedāśaṃkā nāvakāśavatīty arthaḥ. svapnajāgaritayor vilakṣaṇatvāt taddraṣṭor viśvataijasar api vilakṣaṇyam ucitam ity āśaṃkyā 'ha - yatheti. jāgarite yathā 'rthajātaṃ draṣṭā paśyati tathāiva svapne tad upalabhate. tato na tayor vilakṣaṇyasiddhir ity arthaḥ. dvitīyapādasya vyākhyām upasaṃharati - ata iti. sthānadvaye draṣṭur bhedāśaṃkā niravakāśeti darśayitum evakārah ...”

³⁶ L'identità tra i due principi si fonda sull'essere limitati dal medesimo *upādhi*, ossia l'aggregato psichico, per cui l'espressione “*manaḥsthatvāt*” equivarrebbe a “*manopahitatvāt*”.

(*buddhistha*): “... svapnamāyāsarūpeti sṛṣṭir anyair vikalpitā//”, “... Da altri la manifestazione è immaginata della stessa natura di un sogno o una magia.”³⁷

Gauḍapāda, a partire dall’undicesima fino alla sedicesima *kārikā* del suo ĀŚ enfatizza il fatto che Viśva e Taijasa sono rispettivamente l’uno effetto della veglia e l’altro causa della stessa ed effetto di Prājña, nonché sono caratterizzati da “*miscomprehension*”, una mala comprensione (*anyathāgrahaṇa*) e non comprensione (*agrahaṇa*) (FORT, 1990: 27-35; SHARMA, A., 2004: 41-48). Secondo GP, la fase di *agrahaṇa* o *tattvāgrahaṇa* rappresenta appunto il sonno senza sogno, nella sua condizione causale, mentre l’altra, *anyathāgrahaṇa* è per lo più il sogno, anche se l’analogia sogno-veglia tende a voler estendere questa definizione anche alla veglia. La non comprensione della realtà è causa (*kāraṇa*) della mala comprensione, che ne è l’effetto (*kārya*). Al modo in cui qualcuno scambia una fune per un serpente, solo perché la fune non è percepita correttamente, così l’universo della molteplicità è percepito solo perché non si riesce a cogliere il Sé. Poiché la cognizione della pluralità è presente tanto in sogno, quanto nella veglia, la conclusione che si può trarne è che entrambi sono dello stesso materiale. Sia Viśva, sia Taijasa sono legati a relazioni di causa-effetto, in quanto sottostanno all’ala oscuratrice dell’ignoranza e delle sue proiezioni illusorie. Se si correlano le tre *avasthā* si comprenderà che, da un punto di vista ontologico, nella veglia troviamo contenuti sia il sogno, sia il sonno profondo. Virando, invece, verso la teoria della conoscenza, il *pramāṇasāstra*, nella veglia troviamo sia *anyathāgrahaṇa* sia *tattvāgrahaṇa*; allo stesso modo, a scalare, nel sogno, che è *anyathāgrahaṇa*, è contenuto anche il sonno profondo, in forma di *tattvāgrahaṇa*; infine in *suṣupti* c’è solo un sogno senza sogni, caratterizzato dalla sola non comprensione, *tattvāgrahaṇa* (MAHADEVAN, 1960: 104-105).

La disamina si focalizza sull’accertamento della natura di *turīya*, mediante l’esame sia delle caratteristiche generiche, sia di quelle specifiche di Viśva, Taijasa e Prājña (GK I.11, WOOD, 1992: 113-114):

“*kāryakāraṇabaddhau tāv iṣyete viśvataijasau/
prājñāḥ kāraṇabaddhas tu dvau tau turye na sidhyataḥ//*”

“I due, Viśva e Taijasa sono considerati legati all’effetto e alla causa, Prājña invece è legato alla causa. Entrambi non esistono nel quarto.”³⁸

³⁷ Il verso richiama da vicino passaggi di testi buddhisti come LAS (13, 11, 16, 66, 144, 291, 561, 582, 875). Richard King (1997: 262) sostiene la preferibilità della lettura di Bhattacharya (1989 [1943]: 3 [VECCHIOTTI, 1989: 94]; PELISSERO, 2002: 114), contro l’interpretazione corrente di altri autori moderni (KARMAKAR, 1973: 3; NIKHILANANDA, 1995: 39) e tradizionali, come Ś stesso. A nostro parere la lettura *sarūpa* è più in armonia con il retroterra culturale del testo, anche se *svarūpa* è lungi dall’essere errato.

In tutta la storia concettuale dell'Advaita Vedānta si riscontra il medesimo approccio: il mondo, sia esso empirico o apparente, va indagato per determinarne l'illusorietà; determinata questa, automatico è lo stabilirsi della non dualità sempre esistente.³⁹ In verità, di questo tipo di atteggiamento, che oseremmo definire quasi ofidico, è intrisa ogni sfaccettatura del pensiero Advaita. Proprio commentando MāU 7, Ś fornisce un meraviglioso esempio di quanto inteso. Lo stimolo è fornito da un *pūrvapakṣin* dubbioso sull'opportunità di aggiungere alcuni aggettivi nella descrizione scritturale di *turīya*:

“*nanv ātmanaś catuṣpāttvaṃ pratijñāya pādātrayakathanenaiva caturthasyāntaḥprajñādibhyo 'nyatve siddhe nāntaḥprajñam ityādipratīṣedho 'narthakaḥ. na, sarpādivikalpapratiṣedhenaiva rajjusvarūpapratipattivat tryavasthasyaivātmanas turīyatvena pratipipādayiṣitavyatvāt, tat tvam asītvat. yadi hi tryavasthātmanavilakṣaṇaṃ turīyam anyat tatpratipattidvārābhāvāc chāstropadesānarthakyaṃ śūnyatāpattir vā rajjur iva sarpādibhir vikalpyamānā sthānatraye 'py ātmaika evāntaḥprajñādītvena vikalpyate yadā tadāntaḥprajñatvādipratīṣedhaviññānapramāṇasamakālam evātmany anartha-prapañcanivṛttilakṣaṇaphalaṃ parisamāptam, iti turīyādhigame pramāṇāntaraṃ sādhanāntaraṃ vā na mṛgyam. rajjusarpavivekasamakāle iva rajjvām sarpanivṛttiphale sati rajjvadhigamasya. yeṣāṃ punas tamo 'panayavyatirekeṇa ghaṭādhigame pramāṇaṃ vyāpriyate, teṣāṃ chedyāvayavasambandhaviyogavyatirekeṇānyatarāvayave 'pi cchidir vyāpriyate ity uktam syāt. yadā punar ghaṭatamasor vivekakarāṇe pravṛtṭam pramāṇam anupādītsitatamonivṛttiphālāvasānaṃ chidirivac chedyāvayavasambandhavivekakarāṇe pravṛtṭā tadavayavadvaidhībhāvaphālāvasānā tadā nāntarīyakaṃ ghaṭavijñānaṃ na tatpramāṇaphalam. na ca tadvad apy ātmany adhyāropitāntaḥprajñādivivekakarāṇe pravṛtṭasya pratiṣedhaviññānapramāṇasya anupādītsitāntaḥprajñatvādinivṛttivyatirekeṇa turīye vyāpāropapattih. antaḥprajñatvādinivṛttisamakālam eva pramāṇtṛtvādibhedanivṛtteḥ. tathā ca vaksyati - 'jñāne dvaitam na vidyate' [MK I.18] iti. jñānasya dvaitanivṛttikṣaṇavyatirekeṇa kṣaṇāntarānavasthānāt. avasthāne*

³⁸ Bhattacharya (IBID.) e Pelissero (IBID., n. 86) indicano un'analogia con un testo con tutta probabilità precedente anche alle GK, ossia il *Paramārthasāra* (PAS) di Ādi Śeṣa, il quale parla di tre condizioni transitorie e una quarta vera e immutabile. In questo caso la stanza di PAS (31) indica una corrispondenza tra le tre condizioni e le tre fasi di manifestazione, conservazione e distruzione. Ricordiamo che anche il VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 395-402) indica una corrispondenza del *nityapralaya* con il sonno profondo: “*tribhir eva viśvataijasaḥprājñāih ādimadhyānidhanākhyaiḥ/jāgratsvapnasuṣuptair bhramabhūtaiś chādītaṃ turyam//*”, con la traduzione di S. S. Suryanarayana Sastri (2003: 16) “(He spreads himself out) in the three forms, Viśva, Taijasa and Prājña, (related to the three states of) waking, dreaming and sleep, which are called (respectively) origination, the intermediate stage (of preservation) and destruction; by these same (three, though) delusive, is concealed (a sit were) the fourth (the real light that is the Self).” Si veda anche la *Brahmasiddhi* (BSi) di Maṇḍana Mīśra (1937: 149-150). Pelissero (IBID.) ricorda anche altri passaggi testuali da confrontare: *Naiṣkarmyasiddhi* (NS IV.41) e BṛUBV I.4.712.

³⁹ Si veda il vero e proprio incipit dell'*Advaitasiddhi* (AS, 1997: 8): “*tatrādvaitasiddher dvaitamithyātvāsiddhipūrvakatvād dvaitamithyātvam eva prathamam upapādānīyam ...*”

cānavasthāprasamṅād dvaitānivṛtti. tasmāt pratiśedhaviññānapramāṇavyāpārasamakālavātmany adhyāropitāntaḥprajñatvād anarthanivṛttir iti siddham.”

“[Obbiezione:] Di certo, premettendo che il Sé possiede un quadruplice piede, con l’enunciazione dei tre piedi dopo che la diversità del quarto da ciò che è consapevole dell’interno e degli altri [tre stati] è stata comprovata, [risulta] allora vana la negazione ‘Né ciò che è consapevole dell’interno’ e le altre [espresse nel *mantra*]. [Risposta:] No, poiché è come avviene per il riconoscimento della vera natura della fune, [ossia] si ha solo in virtù della negazione della modificazione mentale [in forma] del serpente e altre [entità illusorie simili], [o ancora] come avviene per [le grandi sentenze come] ‘Tu sei Quello’, [anche qui il testo] desidera esporre l’essere quarto dell’*ātman*, presente in tutte e tre le condizioni. Se dunque il quarto è altro, differente dal Sé provvisto di tre condizioni, non essendoci alcun mezzo per comprenderlo, [s’incorrerebbe] nella vanità dell’insegnamento scritturale o nella dottrina della vacuità [buddhista]. Come la corda che si modifica nel serpente e altri aspetti, anche l’unico Sé quando nelle tre condizioni si è immaginato come colui che è consapevole dell’interno ecc., allora nello stesso momento in cui [sorge] il mezzo di conoscenza [che non è altri che] la conoscenza della negazione delle caratteristiche quali quella dell’essere consapevole dell’interno e le altre, [allora] nel Sé ottiene un risultato che ha per natura il ritrarsi dello sviluppo di ciò ch’è indesiderato; [pertanto] quando si è realizzato il quarto nessun altro mezzo di conoscenza o nessun altro metodo deve essere seguito. Proprio come accade a proposito della corda, contemporaneamente alla discriminazione tra fune e serpente, non appena si ha come frutto la cancellazione del serpente [subito] si percepisce la corda. Per coloro [secondo i quali] un mezzo di conoscenza funziona oltre alla [semplice] rimozione della tenebra per quanto concerne la percezione di un vaso,⁴⁰ costoro potrebbero allora anche sostenere che oltre alla recisione del contatto tra le parti che compongono un oggetto da tagliare (*chedya*) l’azione di tagliare agisce anche in una delle due parti.⁴¹ Quando poi il mezzo di conoscenza si attiva per discriminare il vaso dall’oscurità, il suo culmine è il risultato dell’eliminazione dell’oscurità indesiderata, proprio allora la conoscenza del vaso è immediata [lett. “non ha intervallo in mezzo”] e non è il frutto del mezzo di conoscenza. [Esattamente] al stesso modo in cui l’azione di tagliare è attiva nel recidere il contatto tra le parti costituenti dell’oggetto da tagliare, ha come suo culmine il frutto della divisione in due parti di quello.

⁴⁰ Ciò significa che il mezzo di conoscenza non ha solo un’azione debellatrice della tenebra, ossia dell’ignoranza relativa al vaso, bensì ha anche funzione positivamente attiva nel processo di conoscenza.

⁴¹ L’intero passaggio, scritto in modo molto sintetico. Ci pare di intendere che Ś voglia convenire che in verità la funzione di un *pramāṇa* volto a cogliere un vaso o quant’altro è esclusivamente il dipanamento della tenebra d’ignoranza in cui stava il vaso. Non altra è la sua funzione. Ugualmente, per realizzare la natura di *turiya*, del Sé, basta solo liberarlo dalle limitazioni e concezioni di *antaḥprajñā* e le altre. Ś, poi, apostrofa coloro che ritengono che il mezzo di conoscenza, oltre all’allontanamento della tenebra, abbia pure funzioni attive nel processo di acquisizione della conoscenza, costoro è come se affermassero che l’azione di tagliare un oggetto, oltre alla separazione delle parti, compie un’altra azione in una delle due parti, il che è del tutto assurdo.

Proprio così, con la discriminazione delle caratteristiche quali *antaḥprajñatva* e le altre sovrapposte sul Sé, nel quarto non è possibile alcuna attività del mezzo di conoscenza attivatosi per la conoscenza della negazione che non sia l'eliminazione delle indesiderate caratteristiche dell'essere consapevole dell'interno e le altre, poiché al momento stesso della cancellazione delle caratteristiche quali *antaḥprajñatva* e le altre si ha [pure] l'eliminazione delle differenze quali la condizione di essere soggetto conoscente e le altre [legate a essa].⁴² Così dirà [più avanti il testo]: 'Una volta realizzato [il Sé], non c'è dualità ...', infatti, oltre all'istante della cessazione della dualità tale conoscenza⁴³ non ha altro istante di permanenza, se permanesse, allora ci troveremmo di fronte a un *regressus ad infinitum*⁴⁴ e una conseguente permanenza [lett.: "non cancellazione"] della dualità. Pertanto è stabilito che proprio simultaneamente all'attivarsi del mezzo di conoscenza, [costituito] dalla conoscenza della negazione, si attua la cancellazione di ciò che non è desiderato, che sono le condizioni di *antaḥprajñatva* e le altre sovrapposte sul Sé."⁴⁵

Ritornando a noi, T. M. P. Mahadevan (1960: 104) specifica che la causa è la non comprensione della realtà, mentre per effetto si deve intendere la mala comprensione. Questo concorda con la denominazione di stato causale (*kāraṇāvasthā*), quello proprio del corpo causale (*kāraṇaśarīra*) con cui in *suṣupti* il Sé come Prājña esperisce la beatitudine (*ānanda*) (KING, 1997: 146; WOOD, 1992: 59). Ś commenta chiarendo il senso dei termini causa ed effetto in questa circostanza:

"kāryaṃ kriyāta iti phalabhāvaḥ. kāraṇaṃ karotīti bījabhāvaḥ. tattvāgrahaṇānyathāgrahaṇābhyāṃ bījaphalabhāvābhyāṃ tau yathoktau viśvataijasau baddhau saṃgrhītāv iṣyete. prājñas tu bījabhāvenaiva baddhaḥ. tattvāpratibodhamātram eva hi bījaṃ prājñatve nimittam. tato dvau tau

⁴² Ovviamente le altre proprietà legate a *pramāṛtva* sono *pramāṇatva*, *prameyatva* e *pramātvā*.

⁴³ Qui si fa riferimento a *jñāna* nel suo senso secondario, ovvero di valida sorta di modificazione mentale, conosciuta come *vṛttijñāna*, mutevole e transitoria. D'altro canto abbiamo la *svarūpajñāna*, la conoscenza della natura intrinseca, non differente dal principio stesso. Però anche la conoscenza mutevole partecipa della natura della conoscenza pura, infatti dipana le tenebre dell'ignoranza relativa a questo o quell'oggetto o concetto, per cui la parola indicante *in primis* la conoscenza suprema, si usa in senso figurato (*upacāra*) lo stesso termine (VP, DVIVEDI, P.N. [Ed.], 2000: 47-48).

⁴⁴ Il *regressus ad infinitum* qui sopra prospettato si spiega così: i mezzi di conoscenza che si utilizzano per realizzare la non-dualità, sono anch'essi propri del mondo fenomenico. Seguendo questo ragionamento, anche il *vṛttijñāna*, unico mezzo capace di annichilire la dualità, per il fatto di essere anch'esso una modificazione mentale non sfugge alla dualità. Se quest'ultima permanesse anche dopo aver eliminato con successo l'illusione dell'universo, si necessiterebbe di un'altra *vṛtti* per eliminare la prima, e così via senza sosta. Il risultato, oltre al difetto logico, sarebbe la costante presenza di un irriducibile dualismo. È per questo che *vṛttijñāna* ha il potere di cancellare la dualità ed esaurire sé stesso nell'istante immediatamente successivo alla *dvaitanivṛtti*. Nel contesto in cui si parla dell'ultima e intramontabile, indivisa *vṛtti* del realizzato (*akhaṇḍākāravṛtti*), di colui che ha ferma consapevolezza (*sthitaprajña*, BG II.54-72), si illustra il processo di spegnimento di quest'ultima *vṛtti* con l'esempio dell'allume, una pietra cristallina solubile che si lascia nell'acqua affinché la purifichi portando sul fondo ogni impurità. Bene, l'allume dopo aver reso pura l'acqua si scioglie senza più lasciare traccia di sé (PELLEGRINI, 2010: 161, n. 50).

⁴⁵ Si vedano A. O. Fort (1990: 168-171) e Pelissero (2002: 118-119).

bījaphalabhāvau tattvāgrahaṇānyathāgrahaṇe turye na sidhyato na vidyate na saṁbhavata ity arthaḥ.”

“L’effetto è quanto è prodotto, caratteristica [propria] del frutto; la causa produce, caratteristica [propria] del seme. Quei due Viśva e Taijasa, sopra descritti, sono detti essere legati, [cioè] costretti, alla non comprensione e mala comprensione della realtà, ai concetti di seme e frutto; invece Prājña è legato al solo essere seme; in effetti, la ragione nell’essere Prājña è tale seme, che non è altri che la non comprensione della realtà. Pertanto quei due, i concetti di seme e frutto, la non comprensione e la mala comprensione della realtà, non si danno, non ci sono, non sono possibili nel quarto. Questo è il senso.”⁴⁶

A questo proposito Karmarkar (1973: 63) specifica che nella veglia, come nel sogno è presente una cognizione dominata dalla dualità (*dvaitabuddhi*) delle relazioni soggetto-oggetto (*viśayaviśayibhāva*), conoscitore-conosciuto (*jñatṛjñeyabhāva*), ghermitore-ghermito (*gāhyagrāhakabhāva*) e effetto-causa (*kāryakāraṇabhāva*), nel sonno profondo non vi sono né oggetti, né enti conosciuti o colti, anche se Prājña resta ancora legato ai lacci della condizione seminale dell’ignoranza causale (GK I.13).⁴⁷ Da tutto ciò è assolutamente libero *turīya*.⁴⁸

Le due successive versificazioni di GP, GK I.14-15 sono di grande interesse per la nostra indagine:

*“svapnanidrāyutāv ādyau prājñas tv asvapnanidrayā/
na nidrām⁴⁹ naiva ca svapnaṁ turye paśyanti niścītāḥ//⁵⁰
anyathā grhṇataḥ svapno nidrā tattvam ajānantāḥ/
viparyāse tayoh kṣīṇe turīyaṁ padam aśnute//”⁵¹*

⁴⁶ Si veda Pelissero (2002: 122, n. 87).

⁴⁷ GK I.13: “*dvaitasyāgrahaṇam tulyam ubhayoh prājñaturyayoh/ bījanidrāyutaḥ prājñas sā ca turye na vidyate//*”, “La non percezione della dualità è uguale in entrambi Prājña e *turīya*, ma mentre Prājña è unito al sonno seminale, questo [sonno] non si trova nel quarto (13).” Commentando il passo Ś afferma che il sonno è la mancanza di consapevolezza nei confronti della realtà (*tattvpratibodho nidrā*) e per questo è il germe della creazione delle particolarità e delle differenze (*viśeṣapratibodhaprasavasya bījam*) (CONIO, 1971: 121).

⁴⁸ GK I.12 specifica la differenza vigente tra terzo stato e quarto: “*nātmānaṁ na parāṁś caiva na satyaṁ nāpi cāṅṛtaṁ/ prājñāḥ kiṁcana saṁvetti turyaṁ tatsarvadṛk sadā//*”, “Prājña non comprende nulla, né sé, né gli altri, né la verità e neppure l’irrealtà; il quanto [invece] è sempre veggente di tutto ciò.” (NIKHILANANDA, 1995: 59, n. 3).

⁴⁹ Col termine *nidrā* qui intende *śuṣṭa*, per cui è ravvisabile un’influenza da YS I.10 (BHATTACHARYA, 1989 [1943]: 7).

⁵⁰ Ś introduce la *kārikā* I.15 con la domanda: “... *kadā turīye niścīto bhavatīty ucyate ...*”, “Quando diviene certo riguardo al quarto?, si risponde ...”

⁵¹ Sono riscontrabili simili affermazioni in NS IV.42, US XVIII.26, BṛUBV I.4.615 (IBID.; PELISSERO, 2002: 123, n. 92).

“I primi due [Viśva e Taijasa] sono legati al sogno e al sonno, invece Prājña né al sogno senza sogni. Quanti hanno accertato [la natura del proprio Sé] nel quarto non vedono né sonno, né sogno (14). Il sogno è di chi coglie altrimenti la realtà, il sonno è di chi la realtà non [la] conosce [affatto]; non appena s’allenta l’errore relativo a questi due, si ottiene il quarto piede (15).”

Il commento di Ś (ad I.14) è la riprova di quanto fin dall’inizio la nostra tesi sostiene, ovvero l’equivalenza in ambito vedāntico dell’errore percettivo (*bhrama/bhrānti*) e il sogno, affermando per la prima volta la distinzione tra sogno, caratterizzato da *anyathāgrahaṇa* e sonno in cui domina l’*agrahaṇa*⁵² della realtà:

“*svapnaḥ anyathāgrahaṇam sarpa iva rajjvām.*⁵³ *nidroktā tattvāpratibodhalakṣaṇam tama iti. tābhyaṃ svapnanidrābhyāṃ yuktau viśvataijasau. atas tau svapnavarjitakevalayaiva nidrayā yuta iti kāraṇabaddha ity uktam. nobhayaṃ paśyanti turīye niścitā brahmavido viruddhatvāt savitarīva tamaḥ. ato na kāryakāraṇabaddha ity uktas turīyaḥ (14) ... svapnajāgaritayor anyathā rajjvām sarpa iva grhñatas tattvaṃ svapno bhavati. nidrā tattvam ajānatas tīrṣv avasthāsu tulyā. svapnanidrayos tulyatvād viśvataijasayor ekarāśitvam. anyathāgrahaṇapradhānyāc ca guṇabhūtā nidreti tasmin viparyāsaḥ svapnaḥ, turīye tu sthāne tattvājñānalakṣaṇā nidraiva kevalā viparyāsaḥ. atas tayoh kāryakāraṇasthānayor anyathāgrahaṇāgrahaṇalakṣaṇaviparyāse kāryakāraṇabandharūpe paramārthatattvapatibodhataḥ kṣīṇe turīyaṃ padam aśnute. tadobhayalakṣaṇam bandharūpaṃ tatrāpaśyaṃs turīye niścito bhavatīty arthaḥ (15).”*

“Il sogno è una comprensione altrimenti [dalla realtà] come il serpente [visto] sulla fune, invece il sonno è stato detto essere una tenebra caratterizzata dalla non comprensione della realtà. Associati a questi due stati ci sono Viśva e Taijasa, per questo essi sono stati descritti come legati all’effetto e alla causa. Prājña, d’altro canto, descritto come legato alla causa, è associato solamente al sonno privo di sogni. Coloro che hanno accertato [la natura del proprio Sé], i conoscitori di *brahman* non vedono nessuno dei due, dal momento che c’è un’opposizione [tra essi e il quarto] come l’oscurità nei confronti del sole. Per questo il quarto è stato definito come non legato né a effetto, né a causa (14)⁵⁴ ... ‘Il sogno è di chi coglie

⁵² Fort (1990: 209, n. 122) sottolinea, senza però completare l’equivalenza, una corrispondenza delle due nature, con le due potenze proprie di *māyā* e descritte nel Vedānta più recente. Pertanto il potere di celare la realtà (*āvaraṇaśakti*) sarebbe assimilabile all’*agrahaṇa* mentre quello di proiettare delle costruzioni estranee a essa sulla realtà (*vikṣepaśakti*) all’*anyathāgrahaṇa*.

⁵³ ĀG: “*yathā rajjvām sarpo grhyamāṇo ’nyathā grhyate, tathā ’tmani dehādigrahaṇam anyathāgrahaṇam. ātmano dehādivailakṣaṇasyasya śrutiyuktisiddhatvāt tena svapnaśabditenānyathāgrahaṇena saṃsrṣṭatvaṃ viśvataijasayor aviśiṣṭam ity arthaḥ ...*”

⁵⁴ Si confronti con la strofa III delle *Sāṃkhyakārikā*, enunciante l’alterità del principio *puruṣa*, rispetto alla sostanza causale o, se vogliamo, “*natura naturas*” (*prakṛti*) e a alla sostanza causata, “*natura naturata*” (*vikṛti*): “*... na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ*”.

altrimenti la realtà', come [di chi coglie] il serpente nella corda nello stato di sogno e in quello di veglia; 'il sonno è di chi la realtà non [la] conosce [affatto]', [cosa che] è comune nelle tre condizioni;⁵⁵ allora per la somiglianza [nel possedere] sogno e sonno Viśva e Taijasa formano un solo gruppo.⁵⁶ In questo gruppo, per la predominanza della mala comprensione, il sonno è secondario, mentre l'errore è il sogno. Nel terzo stato invece, solo il sonno caratterizzato esclusivamente dalla non comprensione è l'errore. Perciò quando di 'questi due' che fungono dalle condizioni di effetto e causa, l'errore consistente e nella mala comprensione e nella non comprensione il cui aspetto è il legame ai concetti di effetto e causa è distrutto dalla realizzazione della realtà suprema, allora 'si ottiene il quarto piede'. Quindi, non vedendo lì [nel quarto] il legame della natura di entrambi [causa ed effetto], [l'uomo] diventa certo riguardo al quarto. Questo è il significato [della strofa] (15)."

Le strofe GK I.16-18, mostrano invece il risultato per chi si risveglia dal torpore e dal sogno della dualità, ricordando da vicino la descrizione del veggente silenzioso di BG (II.69) che veglia quando gli altri dormono, mentre dorme lì dove il mondo si attiva. Su questo torneremo però al termine della nostra analisi (PELISSERO, 2002: 125-126, n. 96):

*"anādimāyayā supto yadā jīvaḥ prabudhyate/
ajam anidram asvapnam advaitaṃ budhyate tadā// 16 //
prapañco yadi vidyeta nivarteta na saṃśayaḥ/
māyāmātram idaṃ dvaitam advaitaṃ paramārthataḥ// 17 //
vikalpo vinivarteta kalpito yadi kenacit/
upadeśād ayaṃ vādo jñāte dvaitaṃ na vidyate// 18 //"*

"Quando l'anima individuale, addormentata per l'illusione senza origine, si desta, allora realizza il non nato, l'insonne, il senza sogno, il non duale (16).⁵⁷ Se lo sviluppo fenomenico esistesse, senza dubbio cesserebbe: è solo un'illusione questa dualità, dal punto di vista assoluto c'è [solo] la non dualità (17).⁵⁸ Se fosse immaginata da qualcuno, una falsa nozione

⁵⁵ A nostro parere, qui Fort (1990: 183) non coglie che pur essendo *nidrā*, sostantivo femminile a essere concordato con l'aggettivo "comune" (*tulyā*), è tuttavia la caratteristica propria del sonno, ovvero l'*agrahaṇa* ad essere comune a tutti e tre gli stati. Ricordiamo che per questo motivo l'AiU (III.1.12) considera sonno tutti e tre gli stati, perché nei tre si è appunto ancora addormentati alla realtà del quarto. Del nostro stesso parere fu T. M. P. Mahadevan (PELISSERO, 2002: 124, n. 94).

⁵⁶ Un gruppo è formato da Viśva e Taijasa, che hanno in comune la caratteristica propria sia del sogno, sia della veglia: l'*anyathāgrahaṇa*. Prājña, caratterizzato dal solo *agrahaṇa* forma un secondo gruppo a sé stante.

⁵⁷ Citato pure nel BSŚB II.1.9 e nel *Mānasollāsa* (I.13) di Sureśvara (PELISSERO, 2002: 124-126; KAPLAN, 1987: 88-95; KARMARKAR, 1973: 62).x

⁵⁸ Bhattacharya (1989 [1943]: 7-8) fa riferimento a un passo del commento *Prasannapada* di Candrakīrti (fine VI-VII sec.) ad MaK XVIII.5.

cesserebbe. Quest'affermazione è per l'insegnamento, una volta realizzato [l'Assoluto], la dualità non esiste (18)."⁵⁹ (PELISSERO, 2002: 125-128).

La fase iniziale del commento alla strofa 16 ci serve più da vicino. Ogni genere di legame col mondo, sia esso con oggetti, persone o con tendenze psichiche, esperito tanto durante la veglia, quanto nel sogno è invariabilmente un sogno, perché evanescente, vano, passeggero. Nella prima strofa citata si indica precisamente che una volta realizzata la vera natura del proprio Sé, ci si risveglia a una realizzazione tale per cui qualsiasi condizione precedente a essa era vista sia come un sonno prolungato, per via della tenebra che avvolgeva l'individuo, sia come un sogno, in quanto tutto ciò che l'individuo vedeva non era che un'immagine priva di realtà. Sta di fatto che in queste considerazioni si possono intravedere i primi spiragli alle successive teorie Advaitin relative alle due potenze di *avidyā*. Sappiamo, tra gli altri, dal *Samkṣepa Śārīraka* (I.20) di Sarvajñātman (IX-X sec.) e poi *Vedāntasāra* (VS, HIRIYANNA, 2004 [1929]: 4)⁶⁰ che esistono due potenze (*śaktidvayam*) dell'ignoranza. Una è conosciuta come potenza capace di velare, di ricoprire celando la vera natura del Sé (*āvaraṇasakti*). D'altro canto abbiamo una seconda potenza, la quale agisce sulle fondamenta gettate dalla prima. Sulla coltre di tenebra gettata sul Sé la potenza di proiezione (*vikṣepasakti*) fa in modo che si sviluppino dei riflessi illusori, i quali appaiono al Sé, oramai divenuto *jīva*, come veritieri. Questa è appunto la proiezione del mondo, la quale avviene per opera di *avidyā*, proprio come su di una fune è proiettata l'immagine apparente di una serpe o su una madreperla quella dell'argento. Quest'equivalenza ci fa rammentare quello che GP sostiene rispetto alla mala comprensione (*anyathāgrahaṇa*) e alla non comprensione (*agrahaṇa*), ove la prima è una condizione di effetto e rappresenta per lo più il sogno, ma abbraccia anche la veglia, mentre la

⁵⁹ Bhattacharya (IBID.: 8-9) menziona una corrispondenza, peraltro un po' sparsa, tra la strofa I.18 di MK e *Yogavaśiṣṭha/Mokṣopaya* (YV/MU III.84.19-27). Per cui I.18b corrisponderebbe a III.84.25a e III.84.27b.

⁶⁰ Nel VS, Sadānanda scrive: "... *asyājñānasyāvaraṇavikṣepanāmakam asti śaktidvayam. āvaraṇasaktis tāvad alpo 'pi megho 'nekayojanāyatam ādityamaṇḍalam avalokayitr̥ṇayanapathapidhāyakatayā yathācchadayatīva tathājñānaṃ paricchinnaṃ apy ātmānam aparicchinnaṃ asaṃsāriṇam avalokayitr̥buddhipidhāyakatayācchadayatīva. tādr̥ṣaṃ sāmārthyam ... anayaivāvaraṇasaktiāvachinnasyātmanaḥ kartṛtvabhokṛtvasukhaduḥkhamohātmakatucchasaṃsārabhāvanāpi saṃbhāvvyate yathā svājñānenāvṛtāyāṃ rajjvāṃ sarpatvasaṃbhāvanā. vikṣepasaktis tu yathā rajjvajñānaṃ svāvṛtarajjau svasaktiā sarpādikam udbhāvayaty evam ajñānam api svāvṛtātmani vikṣepasaktiākāśādirapaṇcam udbhāvayati. tādr̥ṣaṃ sāmārthyam ...*", "... Di quest'ignoranza esistono due potenze, la potenza velante e la potenza proiettiva. La potenza velante è una tale e siffatta capacità: al modo in cui una seppur piccola nuvola, poiché intralcia il campo della vista di qualcuno che osserva, è come se coprisse la sfera solare estesa per molteplici *yojanā*, allo stesso modo l'ignoranza, sebbene limitata, poiché intralcia l'intelletto di colui che guarda, è come se ricoprisse il Sé che pur è illimitato e non trasmigrante ... Tramite questa potenza velante per il Sé così limitato sorge anche l'idea del divenire irreali caratterizzato dalle proprietà di azione, di fruizione, dal piacere e dal dolore e dall'illusione, proprio come in una corda che è avvolta dall'ignoranza di sé stessa, sorge la nozione del possesso della proprietà di essere serpente. Il potere proiettivo, invece, è una capacità tale che al modo in cui l'ignoranza di una corda, per intercessione della propria potenza, fa sorgere un serpente o qualcosa di simile sulla corda ricoperta da essa stessa, allo stesso modo anche l'ignoranza, per via della sua potenza capace di proiettare, fa sorgere lo sviluppo fenomenico dell'etere e degli altri [elementi] sul Sé avvolto da essa [= dall'ignoranza] ..."

seconda è una condizione causale che riguarda il sonno profondo. Bene, sembra quasi che la tenebra dell'*agrahaṇa* assomigli all'*āvaraṇasakti*, mentre la potenza proiettiva appare strettamente connessa con l'*anyathāgrahaṇa* che caratterizza sogno e veglia.

Vediamo ancora cosa ha da dire Ś:

“yo 'yaṃ saṃsārī jīvaḥ,⁶¹ sa ubhayalakṣaṇena tattvāpratibodharūpeṇa bījātmanā, anyathāgrahaṇalakṣaṇena cānadikālapravṛttena māyālakṣaṇena svāpeṇa, mamāyaṃ pitā putro 'yaṃ naptā kṣetraṃ grhaṃ paśavo 'ham eṣāṃ svāmī sukhī duḥkhī kṣayito 'ham anena vardhitaś cānenety evaṃprakārān svapnān sthānadvaye 'pi paśyan suptaḥ ...”

“Quello è quest'anima individuale trasmigrante. Costui per via del sonno che ha per natura l'illusione che procede da un tempo senza origine, caratterizzata da entrambe le caratteristiche, ossia quella in forma della non comprensione della realtà, vale a dire la condizione seminale e quella sostanziata della mala comprensione, è addormentato in entrambi gli stati mentre guarda questi tipi di sogni: 'Questo è mio padre, [questo] il figlio, il nipote, il campo, la casa, gli armenti; io sono il loro padrone, io sono felice, io sono addolorato; io sono da ciò rovinato, da ciò sono accresciuto'...”

Quanto detto qui sopra ci ricorda un passaggio dell'*adhyāsabhāṣya* del BSŚB, che ci riconducono appunto al perno di tutto l'impianto dell'Advaita, la dottrina della sovrapposizione (*adhyāsa*) del Sé (*ātman*) sul non sé (*anātman*) e viceversa, quando se ne dà la seconda definizione:

“... *adhyāso nāma atasmimś tadbuddhir ity avocāma. tad yathā putrabhāryādiṣu vikaleṣu sakaleṣu vā aham eva vikalāḥ sakalo veti, bāhyadharmān ātmany adhyasyati, tathā dehadharmān - sthūlo 'haṃ, kṛśo 'haṃ, gauro 'haṃ, tiṣṭhāmi gacchāmi, laṅghayāmi ceti. tathendriyadharmān - mūkaḥ, kāṇaḥ, klībaḥ, badhiraḥ, andho 'ham iti. tathā 'ntaḥkaraṇadharmān kāmasaṃkalpavicikitsādhyavasāyādīn.*⁶²

⁶¹ Si veda BSŚB I.1.5. ĀG chiarisce brevemente chi è in verità il trasmigrante e spiega il perché la trasmigrazione avviene: “... *paramātmaiva jīvabhāvam āpannaḥ saṃsaratīty arthaḥ. tasya kathaṃ jīvabhāvāpattir ity āśaṃkya kāryakāraṇabaddhatvād ity āha - sa iti...*”

⁶² Si veda BṛU I.5.3 e discussione in VP, strettamente legata alla dottrina della sovrapposizione (DVIDEVĪ, P. N. [ED.], 2000: 49; GUPTA, B.: 1995 147-154).

*evam ahaṃpratyayinam aśeṣasvapracārasākṣiṇi pratyagātmany adhyasya taṃ ca pratyagātmānam sarvasākṣiṇaṃ tadviparyayeṇānatahkarāṇādiṣv adhyasyati ...*⁶³

“... Affermammo che si dice sovrapposizione la cognizione di qualcosa su ciò che tale non è. Siffatto [fenomeno] sovrappone in questo modo entità esterne sul Sé: ‘quando i figli, la moglie o chiunque altro, sono depressi o felici, io [di conseguenza] sono depresso o felice ...’; o ancora proprietà del corpo: ‘io sono grasso, io sono magro, io sono chiaro, io sono fermo, io vado, io zoppico...’; allo stesso modo caratteristiche proprie dei sensi: ‘io sono muto, io sono orbo, sono impotente, sono sordo, io sono cieco ...’; così [sovrappone sul Sé] anche proprietà dell’organo interno come desideri, volizioni, dubbi, certezze e quant’altro. Così, avendo sovrapposto l’idea di essere l’io sul Sé interiore che è il testimone di tutti i movimenti [dell’organo interno], di contro poi sovrappone il Sé interiore, testimone di ogni cosa sull’organo interno e tutto ciò [che non è ātman] ...”

GP termina le considerazioni relative ai primi sette *mantra* della MāU e lascia continuare il testo upaniṣadico.

Chiunque abbia un minimo di dimestichezza con la MāU e il suo commento, sa che il primo *mantra*⁶⁴ è dedicato alle due forme del *praṇava*, quella congruente ai tre tempi e quella trascendente il tempo, l’eternità stessa.

Il medesimo filo conduttore porta ad armonizzare il primo e il secondo *mantra* con quelli che si frappongono (3-7), per culminare in una visione unitaria della, seppur breve, importantissima U, con i *mantra* restanti (8-11),⁶⁵ esprimenti altresì i frutti di questa conoscenza (*phalaśruti*), fino all’apice vero e proprio, la rappresentazione di *turiya*:⁶⁶

⁶³ Per la prima parte della disamina incentrata sull’uguaglianza dei comportamenti tra animale e uomo, proprio dovuta alla sovrapposizione di *pramāṭṛtva* sul Sé e il suo essere responsabile di ogni attività, si veda il BSŚB (SARASVATĪ, Satyānanda, 2005: 14-17). Si veda la trattazione dell’*adhyāsa* nel paragrafo III.5.

⁶⁴ “*om ity etad akṣaram sarvaṃ tasyopavyākhyānam bhūtaṃ bhavad bhaviṣyad iti sarvaṃ omkāra eva/ yac cānyat trikālātītaṃ tad apy omkāra eva// 1 //*”, “Om, questa sillaba è tutto. La sua spiegazione sono il passato, il presente e il futuro: tutto ciò è in verità *om*. Ciò che è altro, oltre il triplice tempo, anche quello è invero *om*.” Per il commento sul testo si veda Ś nelle rese di Pelissero (2002: 100-102) e Fort (1990: 140-145). Certamente la trattazione del monosillabo sacro è tema caro a tutta la letteratura upaniṣadica (SARASWATĪ, SATCHIDANANDENDRA, 1971: 111-113).

⁶⁵ Il testo di MāU 8, sebbene stabilisca una corrispondenza tra i *pāda* già visti e le “misure”, “quantità”, “more” (*mātrā*) dell’*omkāra*, non è direttamente utile al nostro scopo: “*so ’yam ātmā ’dhyakṣaram omkāro ’dhimātraṃ pādā mātrā mātrās ca pādā akāra ukāro makāra iti//*”, “Quello che è questo Sé quando riguarda le sillabe è l’*om*; quando riguarda le misure allora i quarti sono le misure e le misure sono i quarti, [le misure] sono: la ‘a’, la ‘u’ e la ‘m’.” (OLIVELLE, 1998: 474-475; NIKHILANANDA, 1995: 70-71). Ś commenta così l’equazione: “*ātmano ye pādāḥ te omkārasya mātrāḥ ...*” Le lettere *a-u-m* sono, ovviamente, le lettere che compongono il sacerrimo monosillabo (SARASWATĪ, SATCHIDANANDENDRA, 1971: 113-114).

⁶⁶ MāU 12 merita di essere riportata: “*amātraś caturtho ’vyavahāryaḥ prapañcopaśamaḥ śivo ’dvaita evam omkāra ātmaiva samviśaty ātmanā ’tmānam ya evaṃ veda//*”, “Senza misura è il quarto, oltre il regno empirico, cessazione dello sviluppo fenomenico, pacifico, non duale. In tal modo l’*om* è il Sé, chi così conosce penetra il Sé mediante il Sé.” Ś spiega pure che una volta che il saggio penetra in *turiya*, non rinasce più, poiché il quarto è privo di ogni seme, ossia l’ignoranza germe di ogni sofferenza è estinta, sicché non può condurre ad alcun frutto: “*paramārthadarśī brahmavit ṛtīyaṃ bijabhāvaṃ dagdhvā ’tmānam praviṣṭa iti na punar jāyate turiyasyābījatvāt...*”; per illustrare questa sua

“jāgaritasthāno vaiśvānaro ’kāraḥ prathamā mātrā ’pter ādimattvād vā ’pnoti ha vai sarvān kāmān ādīś ca bhavati ya evaṃ veda// 9 //”⁶⁷
 svapnasthānas taijasa ukāro dvitīyā mātrotkarṣād ubhayatvād votkarṣati ha vai jñānasantatiṃ samānaś ca bhavati nāsyābrahmavit kule bhavati⁶⁸ ya evaṃ veda// 10 //
 susuptasthānaḥ prājño makāras tṛtīyā mātrā miter apīter vā minoti ha vā sarvam apitāś ca bhavati ya evaṃ veda// 11 //”

“Lo stato di veglia, che è Vaiśvānara [comune a tutti] è la lettera ‘a’, per via della pervasione⁶⁹ o della [sua] prima posizione, è la prima misura: chi così conosce soddisfa invero ogni desiderio e diviene il primo (9).⁷⁰ Lo stato di sogno che è Taijasa [il principio luminoso] è la lettera ‘u’, per la [sua] superiorità, oppure in virtù della [sua] posizione intermedia è la seconda misura: chi così conosce eccelle invero nella serie di conoscenze e diviene eguale, nessuno nel suo lignaggio non conosce il *brahman* (10). Lo stato di sonno profondo che è Prājña, è la lettera ‘m’, per il [suo essere] limite oppure per via del [suo] riassorbimento [= dissoluzione] è terza misura: chi così conosce misura ogni cosa e diviene riassorbito [= uno] (11).”⁷¹

affermazione Ś propone l’esempio di chi, una volta accertato che quello che aveva inteso come serpente è solo una fune, non è più vittima dello stesso errore: “na hi rajjusarpayor viveke rajjāṃ praviṣṭaḥ sarpo buddhisamskārāt punaḥ pūrvavat tadvivekinām utthāsyati.” ĀG chiarisce il perché delle considerazioni di Ś, che secondo lui risponde a un possibile dubbio rispetto alla possibilità di retrocedere dalla realizzazione, così come si ritorna alla veglia dopo il sonno profondo: “... susuptasya punar utthānaṃ bījabhūtasajñānasya sattvād upapadyate. iha tu bījabhūtam ajñānaṃ tṛtīyaṃ susuptākhyāṃ dagdhvaiva teṣāṃ ātmānaṃ turīyaṃ praviṣṭo vidvān iti nāsau punar utthānaṃ arhati. kāraṇam antareṇa tadyogād ity arthaḥ ...” Un’illustrazione di cosa s’intenda per penetrare il Sé con il Sé, che è *om*, a nostro avviso, la conviene MuU II.2.3-4 (PELLEGRINI, 2010: 172-173), dove la sillaba *om* è l’arco, il dardo il Sé e il bersaglio il *brahman*, ancora nient’altro che il Sé. Si veda pure la *Vājasaneyi Saṃhitā* 32.11 (BHATTACHARYA, V., 1989 [1943]: xlv; PELISSERO, 2002: 132, n. 114). Ś, chiarito da ĀG, termina indicando la via anche per i qualificati (*adhikārin*) di primo rango (*uttama*), per i quali la meditazione sul *praṇava* privo di more (*amātrā*) conduce alla liberazione (ĀG: “apunar avṛttilakṣaṇaṃ phalam”) come immediata identità suprema (ĀG: “parisuddhabrahmātmāikyavidām”), ma anche per quelli inferiori (*manda*) e mediani (*madhyama*). Questi, praticando senza sosta la meditazione che ha come sostegno (*alambana*) l’*om* dotato di more, riconoscono le caratteristiche comuni dei *pāda* e delle *mātrā*, realizzandone le condizioni corrispondenti. Mediante tutto ciò costoro arrivano alla liberazione differita (ĀG, “teṣāṃ api kramamuktir aviruddhety arthaḥ ...”): “mandamadhyamadhiyāṃ tu pratipannasādhakabhāvānām sanmārgagāminām sanyāsinām mātrāṇā pādānām ca kṛtasāmānyavidām yathāvad upāsyamāna oṃkāro brahmapratipattaya ālambanībhavati ...”

⁶⁷ La questione sollevata nelle note 29 e 72 è qui riferita più precisamente da Ś che, comunque, continua a usare indistintamente i termini Viśva e Vaiśvānara, i quali sono concetti effettivamente dal punto di vista dell’*ācārya*: “... tathā vaiśvānareṇa jagat. ’tasya ha vaitasyā ’tmano vaiśvānarasya mūrdhaiva sutejāḥ’ [ChU V.18.2] ityādiśruteḥ...”, “... Allo stesso modo da Vaiśvānara l’universo [è pervaso]. Come da questa śruti: ‘Di quello che in verità è questo Sé, dell’Uomo comune a tutti, il capo è di certo il cielo ben luminoso...’ e da altre [simili]...” Naturalmente “*vyāptam*” deve essere preso dalla frase precedente.

⁶⁸ Si confronti con MU III.2.9.

⁶⁹ BG X.33 menziona la preminenza della lettera *a*, prima in molti alfabeti.

⁷⁰ Il commento di Ś recita così: “... kena sāmānyenety āha - āpteh, āptir vyāptih, akāreṇa sarvā vāgyvyāptā, ’akāro vai sarvā vāk’ [Aitareya Āraṇyaka II.3.6] iti śruteḥ...”, “Per via di quale comunanza? Si dice: per l’ottenimento, l’ottenimento è la pervasione, dalla lettera *a* ogni parola è pervasa, come [testimonia] la śruti: ‘La lettera *a* è in verità ogni parola’...”

⁷¹ Ś legge in questo modo *mantra* dell’U: “... sāmānyam idam atra - miteḥ mitir mānaṃ, mīyate iva hi viśvataijasaḥ prājñena pralayotpattyoh praveśanirgamābhyāṃ prasthāneva yavāḥ. yathomkārasamāptau punaḥ prayoge ca praviśya nirgacchata ivākārokārau makāre. apīter vā. apītir apyaya ekībhāvāḥ. oṃkāroccāraṇe hy antye ’kṣara ekībhūtāv ivākārokārau. tathā viśvataijasaḥ susuptakāle prājñe. ato vā sāmānyād ekatvaṃ prājñamakārayoh...”, “Qui c’è questa caratteristica

Il *bhāṣya* śāṅkariano alla strofa 10, che parla del sogno e delle sue estensioni macrocosmiche e realizzative, non aggiunge nulla di sostanziale, anche se pur si tratta di passi fondamentali allo studio delle dottrine legate all’oniologia:

“*svapnasthānaḥ taijasaḥ yaḥ, sa omkārasya ukāraḥ dvitīyā mātrā. kena sāmānyenety⁷² āha - utkarṣāt,⁷³ akārād utkrṣṭa iva hy ukāraḥ, tathā taijaso viśvāt. ubhayatvād vā, akāramakārayor madhyastha ukāraḥ, tathā viśvaprājñayor madhye taijaso ’ta ubhayabhāktvasāmānyāt. vidvatphalam ucyate - utkarṣati ha vai jñānasantatiṃ vijñānasantatiṃ vardhayatīty arthaḥ. samānas tulyas ca mitrapakṣasyeva śatrupakṣāṇān apy apradveṣyo bhavati. abrahmavid asya kule na bhavati ya evaṃ veda.*”

“Quello che è Taijasa, lo stato di sogno, questi è la *u* dell’*om*, la seconda misura. [Domanda:] Per quale comunanza? [Risposta:] Si dice ‘per la [sua] superiorità’, la lettera *u* è come fosse superiore alla *a*, così Taijasa rispetto a Viśva; ‘oppure in virtù della [sua] posizione intermedia’, la lettera *u* sta nel mezzo della lettera *a* e della lettera *m*, così nel mezzo di Viśva e Prājña c’è Taijasa, per cui [la *u* è seconda] per la caratteristica comune di essere parte di entrambi. [Poi] si dice il frutto del conoscitore: ‘eccelle invero nella serie di conoscenze’ accresce il numero delle [sue] conoscenze, questo è il senso; e diviene ‘eguale’, è lo stesso, non è detestabile tanto dalla parte degli amici e pure dai nemici. Chi così conosce, non ha nel suo lignaggio un non conoscitore di *brahman*.’⁷⁴

comune: ‘poiché è il limite’, il limite è la misura. Infatti, Viśva e Taijasa sono come misurati da Prājña nella loro fine e inizio, attraverso la loro entrata e uscita [da Prājña], come l’orzo dal[’unità di misura detta] *prastha*. Così, quando termina [la pronuncia dell’] *om* e poi quando c’è un nuovo uso [di quello stesso], è come se la lettera *a* e la lettera *u*, essendo entrate nella lettera *m*, uscissero [di nuovo da essa]. ‘Oppure per via della [sua] dissoluzione’, la dissoluzione è il termine, il divenire uno. Con la pronuncia dell’*om* la lettera *a* e la lettera *u* è come se divenissero una nell’ultima lettera; così avviene al momento del sonno profondo, Viśva e Taijasa [divengono uno] in Prājña. Dunque, per questa comunanza c’è un’unità tra Prājña e la lettera *m* ...” Un piccolo appunto che resta da fare per chiarire la resa di qui sopra, riguarda il fatto che quando si ripete il monosillabo sacro nella sua forma *aum*, a motivo della peculiare e unitaria vibrazione che si genera, sembra che le varie ripetizioni che si susseguono siano un tutt’uno e che la *a* di un *om* successivo esca dalla *m* di un *om* precedente.

⁷² Il termine *sāmānya*, “generalità”, “comunanza”, “caratteristica comune” che ci accompagnerà nel commentario di svariate strofe (GK I.9-23) è glossato molto semplicemente da ĀG (*ad MāUB* 9), come *sādrśya*, “somialianza”. Nello stesso passaggio, qualche riga più avanti, ĀG stabilisce la chiara corrispondenza, ma differenzia altrettanto chiaramente l’ambito *adhyātmika* di Viśva e *adhidaivika* di Vaiśvānara: “*adhyātmādhidaivikayor ekatvaṃ pūrvam uktam upetya vivasya vaiśvānarasya jagadvyāptiṃ śrutyavaṣṭhambhena spaṣṭayati - tatheti...*” (si vedano anche le note 29 e 67).

⁷³ Rispetto ad altre e più letterali interpretazioni di *utkarṣāt* “per via di essere estratto, tratto fuori da”, a nostro parere poco plausibili, si vedano Fort (1990: 191, 210-211 n. 138) e la relativa discussione in Pelissero (2002: 129, n.106).

⁷⁴ ĀG spiega che questi tre *mantra*, (9-11) sono tesi a stabilire l’unità tra il piede e la misura del *praṇava*, nonché MāU 10, nella fattispecie presenta non un’effettiva superiorità della *u* e di ciò che essa rappresenta rispetto alla *a*, che semmai per la posizione nel testo dovrebbe essere seconda, bensì una superiorità secondaria (*aupacārika*). Nel testo, inoltre, questa considerazione è rafforzata dall’indeclinabile *iva*, che qui ha evidentemente funzione di *eva*. Nonostante quanto detto, ĀG rincalza affermando che una certa superiorità del sottile sul grossolano bisogna pure ammetterla: “... *akārasya sarvavāgyāpakatvenotkrṣṭastvasya spaṣṭatvāt katham tasmād ukārorkarṣa varnyate, tatrā ’ha - akārād iti. akārasyotkarṣe vāstave ’pi pāṭhakramād ukārasyotkarṣavattvam aupacārikam. ivakāras cāmum artham upodbalayati.*”

Come oramai ci siamo abituati, la discussione si porta ora a livello dell'ĀŚ e del suo commento, ricordiamolo, solo attribuito a Ś.⁷⁵

Qui i tre distici successivi (I.19-21)⁷⁶ riscrivono in modo più sistematico ciò che MĀU (9-11, PELISSERO, 2002: 130-131; BHATTACHARYA, 1989 [1943]: 9-11; KARMAKAR, 1973: 7, 65-66; NIKHILANANDA, 1995: 75-76; FORT, 1990: 192-195, 211) aveva solo accennato, soffermandosi precipuamente sul legame esistente tra la realizzazione corrispondente alla pratica di ognuna delle meditazioni simboliche (*upāsanā*) riferite alle tre condizioni e i frutti che ne derivano.⁷⁷

In questa fase GP, abbandona l'aspetto squisitamente speculativo, per donare dei veri e propri consigli tecnici al *sādhaka* vedāntico.

In definitiva, il processo dell'Advaita è, press'a poco, sempre lo stesso: si studia la manifestazione e la successione del suo procedere, per risalirla in senso inverso, negandone via, via (*niṣedhamukhena*) le varie tappe. Evidenziati e compresi i domini di veglia, sogno e sonno profondo, nonché dei loro *abhimānin jīva* – Viśva, Taijasa e Prājñā –, come pure il rapporto di questi con il principale metodo utilizzato (*sāadhanā*) della ripetizione dell'*oṃkāra* (*praṇavajapa*) e con le more (*mātrā*) che lo costituiscono – *a*, *u*, *m* –, si intraprende un processo per risalire la china. Il Sé come Viśva, che vive la veglia e corrisponde alla sillaba *akāra*, una volta terminata l'esperienza vigile s'immerge in un mondo di sogno e diviene Taijasa, legandosi a *ukāra*. Questi, a sua volta, esaurite tutte le sue possibilità di quello stato, penetra nella terza condizione, quella in cui è Prājñā ed esperisce il mondo causale di *suṣṭi* e, la sillaba a cui si ricollega, è *makāra*. Questo processo costante, spontaneo, tanto

yathā 'kārād ukārasyoṭkarṣo darśitas tathā viśvāt taijasasyoṭkaṣo vaktavyaḥ, sūkṣmābhimāninaḥ śhūlābhimāninaḥ sakāśād utkarṣasya yuktaṭvād ity āha - akāreti ... madhyasthatvād ukārataijasor ubhayabhāktvaṃ sāmānyam, tasmāt tayor ekatvaṃ śakyam āropayitum ity āha - ata iti."

⁷⁵ Ricordiamo ancora che la letteratura scientifica sulla paternità o meno di Ś del *vivaraṇa* all'ĀŚ è vastissima, un'ottima visione d'insieme su questi temi ci viene dall'intera opera di A. Pelissero, in particolare la prima parte del volume e la ricchissima nota bibliografica (2002: 15-96, 357-422). Il lettore interessato potrà approfondire quei temi da quelle fonti, in quanto il taglio della nostra analisi è prettamente concettuale.

⁷⁶ Sebbene a questo punto non siano di grande, queste strofe vanno comunque citate: "*viśvasyāt vavivakṣyām ādisāmānyam utkaṭam/ mātrāsampratipattau syād āptisāmānyam eva ca // 19 // taijasatvotvavijñāna utkarṣo drśyate sphuṭam/ mātrāsampratipattau syād ubhayatvaṃ tathāvidham // 20 // makārabhāve prājñasya mānasāmānyam utkaṭam/ mātrāsampratipattau tu layasāmānyam eva ca // 21 //*", "Quando vi è l'intenzione di parlare della condizione di *a* di Viśva, la caratteristica comune della preminenza è chiarissima, quando si sia ben compresa la misura. Così è anche la caratteristica comune dell'ottenimento (19). Riguardo alla conoscenza dell'essere *u* di Taijasa, si vede chiaramente la supremazia quando si sia ben compresa la misura, allora anche la caratteristica comune della condizione di essere intermedia (20). Riguardo [poi] allo stato proprio della *m* è chiara la caratteristica comune di Prājñā della misura, quando si sia ben compresa la misura, così avviene anche per la caratteristica comune del riassorbimento (21)."

⁷⁷ La *praṇavopāsanā*, come anche molti altri generi di *upāsanā* o *vidyā/vijñāna* sono argomento di grande interesse e complessità, sia per la vastità del raggio disciplinare che comprende, sia per l'alone criptato entro al quale se ne parla. Nel caso sottoposto a nostro vaglio vi sono vari riferimenti upaniṣadici. Bhattacharya (1989 [1943]: 295-298; PELISSERO, 2002: 130, n. 108) ne riporta alcuni: ChU I.1.1, I.4.1; PrU V.1-2; TaU I.8.1; MuU II.2.6; BŚŚB IV.1.7; ChUB ad I.1.1; KaUB ad I.2.17/ II.17.

quotidiano quanto eterno, troverà il suo compimento solo quando non ci sarà più un ritorno discendente (*krama/anuloma*) ma, allora controcorrente, per via *negativa* (*pratiloma*), si attinge una condizione atemporale priva di durata e successione (*akrama*) nella quale anche la vibrazione determinata dalla continuazione della *m*, andrà a scomparire e sublimarsi nell'ineffabile quarto stato (*turīya*), innominabile, al di là di ogni agire mondano, senza sogno (*asvapna*) né sonno (*anidra*), senza suono né misura (*amātrā*), l'immobile osservatore di ogni mutamento, il solo negatore (*niṣedhaka*) restante dopo che ogni altro (*aśeṣa*) ente (*niṣidhya*) è stato negato (*niṣiddha*):⁷⁸

“*triṣu dhāmasu yas tulyaṃ sāmānyaṃ veti niścitaḥ/
sa pūjyaḥ sarvabhūtānāṃ vandyas caiva mahāmuniḥ// 22 //*
*akāro nayate viśvam ukāras cāpi taijasam/
makāras ca punaḥ prājñaṃ nāmātre vidyate gatiḥ// 23 //*”

“Chi determinato conosce nelle tre dimore quell'identica caratteristica comune, quel gran veggente è degno di adorazione e di lode da parte di tutti gli esseri (22). La lettera *a* conduce a [realizzare] Viśva e la lettera *u* Taijasa, ancora la lettera *m* [conduce ad attingere] Prājña, mentre non c'è moto in ciò che è senza misura (23).”

Ś introduce (*saṃbandha*) il breve commento alla *kārikā* 23 specificando cosa accade a colui che comprende l'unità dei *pāda* di *ātman* con le *mātrā* dell'*omkāra* grazie alle caratteristiche che accomunano i due ambiti (*sāmānya*):

“*yathoktaiḥ sāmānyair ātmapādānāṃ mātrābhiḥ sahaikatvaṃ kṛtvā yathoktomkāraṃ pratipadya yo
dhyāyati tam ...*”

“Dopo aver identificato i piedi [del Sé] con le misure grazie alle caratteristiche comuni succitate, colui che, dopo aver compreso il sovra descritto *om*, lo medita ...”

Poi continua il commento vero e proprio:

⁷⁸ Si veda il bellissimo inno della liberazione del signore degli elefanti (*gajendramokṣa*), al verso 24, contenuto nel *Bhāgavata Purāṇa* (VIII.3): “... *niṣedhaśeṣo jayatād aśeṣaḥ*”. Si veda altresì la traduzione proposta alla conclusione della tesi del *Pañcikaraṇavārtika* (PKV) 49-63 ad *Pañcikaraṇa* (PK 3).

“akāro nayate viśvaṃ prāpayati. akārāḷmbaṇoṃkāraṃ⁷⁹ vidvān vaiśvānaro bhavatiṭy arthaḥ. tathokāras taijasam. makāras cāpi punaḥ prājñam.⁸⁰ ca śabdān nayata ity anuvartate.⁸¹ kṣiṇe tu makāre bījabhāvakṣayād amātra⁸² oṃkāre gatiṛ na vidyate kvacid ity arthaḥ.”

“La lettera a conduce a, fa ottenere Viśva: il saggio conoscitore dell’om il cui sostegno è la lettera a, questi diviene Vaiśvanara, così è il senso. Allo stesso modo la lettera u [conduce] a Taijasa e inoltre la lettera m a Prājñā. Con la parola ca [“e”] ritorna [sottinteso il verbo] nayate [“conduce”]. Mentre quando la lettera m si è dissolta, con la dissoluzione dello stato seminale, non esiste moto alcuno nell’om privo di misura. Questo il senso.”

Le *kārikā* del primo *prakaraṇa* (I.24-29) concludono la loro corsa con ulteriori messaggi rivolti al vedāntino impegnato nella sua via (*sādhana*) (FORT, 1990: 211, n. 158):

“oṃkāraṃ pādaśo vidyāt pādā mātṛā na saṃśayaḥ/
oṃkāraṃ pādaśo jñātvā na kiṃcid api cintayet// 24 //
yuñjīta praṇave cetaḥ praṇavo brahma nirbhayaṃ/
praṇave nityayuktasya na bhayaṃ vidyate kvacit// 25 //⁸³
praṇavo hy aparam brahma praṇavaś ca paraḥ smṛtaḥ/⁸⁴
apūṛvo ’nantaro ’bāhyo ’naparaḥ praṇavo ’vyayaḥ// 26 //⁸⁵

⁷⁹ ĀG è ancora cruciale con i suoi opportuni chiarimenti: “... tadāḷmbaṇaṃ tatprabhānaṃ iti yāvat. akārapradhānaṃ oṃkāraṃ dhyāyato yathā vaiśvānaraḷprāptis tathokārapradhānaṃ tam eva dhyāyatas taijasasya hiraṇyagarbhasya prāptir bhavatiṭy āha - taḷheti. yaś ca makārapradhānaṃ oṃkāraṃ dhyāyati tasya prājñasyāvyākṛtasya prāptir yuktety āha - makāras ceti...” Vediamo qui come il *ṭikākāra* śaṃkariano affermi con chiarezza che chiunque mediti su ognuno degli stati individuali del Sé e delle *mātṛā* dell’om, non solo realizza quello stato corrispondente, ma realizza l’intera di quello stato eliminando ogni distanza tra individuale (*vyaṣṭi*) e totale (*samaṣṭi*). Per cui, chi medita su Viśva realizzerà Vaiśvānara inscindibile da Viśva; chi su Taijasa comprende Hiraṇyagarbha e, chi medita su Prājñā, attinge il non manifesto (*avyākṛta*). Naturalmente, ci saremmo qui aspettati di leggere come corrispondente di Prājñā, il Signore, Īśvara, tuttavia nel Vedānta più antico troviamo qualche reticenza a questa analogia; anzi, per il peculiare carattere di Prājñā nel sonno profondo dominato dall’oscurità, sembra improbabile che l’universale di questo sia l’onnisciente Signore supremo, ma piuttosto si può anche spingersi a riconoscere nel termine *avyākṛta*, una qualche parentela con l’acetana *prakṛti* del *Sāṃkhya*. La questione non è, comunque, un capitolo separato rispetto a quella della polemica sorta a proposito di *prājñā*, il quale è per alcuni assolutamente ignorante, per altri conosce ogni cosa in forma seminale (si veda la nota n. 18).

⁸⁰ ĀG parla compiutamente di come si svolge il processo d’immersione e reintegrazione di uno nell’altro, fino a giungere a *turiya*: “*sthūlaprapaṇico jāgaritaṃ viśvaś cety etat tritayam, akāramātraṃ sūkṣmaprapaṇicaḥ svapnas taijasas caitat tritayam ukāramātraṃ prapaṇicadvayakāraṇaṃ suṣuptaṃ prajāś cety etat tritayaṃ makāramātraṃ tatrāpi pūṛvaṃ pūṛvam uttarottarabhāvaṃ āpadyate. tad eva sarvaṃ oṃkāramātraṃ iti dhyātvā sthitasya yad etāvaṇtaṃ kālam om itirūpeṇa pratipannaṃ tat pariśuddhaṃ brahmaivety ācāryopadeśasamutthasamyajjñānena pūṛvoktasarvavibhāganimitṭājñānasya makāratvena ghṛitasya kṣaye brahmaṇy eva śuddhe paryavasitasya na kvacid gatiṛ upapadyate paricchedābhāvād ity arthaḥ.*”

⁸¹ ĀG: “... kriyāpadānuvṛttir bhayatra vivakṣitā...”

⁸² ĀG specifica: “*yatra tu pādānāṃ mātṛānāṃ ca vibhāgo nāsti tasminn oṃkāre turīyātmani vyavasthitasya prāptṛprāptavyaprāptivibhāgo nāstīty āha - nāmātra iti...*”

⁸³ Si confronti con TaiU II.9, come suggerisce Ś; si veda anche BG XVII.24-24 e *Manusmṛti* (MaS) II.66, 74, 76-78.

⁸⁴ Il passaggio “*paraḥ smṛtaḥ*” è fonte di una polemica tra Karmarkar (1973: 67) e Bhattacharya (1989 [1943]: 13). Quest’ultimo, infatti, emendando il passo come “*param smṛtam*”, intende tutto concordato con *brahman* al neutro. Karmarkar, dal canto suo, a nostro parere dice giustamente che la lettura è possibilissima anche al maschile, quando il sostantivo accompagnato a “*paraḥ*” sia “*ātma*” o “*puruṣaḥ*”.

sarvasya praṇavo hy ādir madhyam antas tathaiva ca/
 evaṃ hi praṇavam jñātvā vyaśnute tad anantaram// 27 // ⁸⁶
 praṇavam hīśvaraṃ vidyāt sarvasya hṛdi saṃsthitam/⁸⁷
 sarvavyāpinam oṃkāraṃ matvā dhīro na śocati// 28 // ⁸⁸
 amātro 'nantamātraś ca dvaitasyopaśamaḥ śivaḥ/
 oṃkāro vidito yena sa muner netaro janaḥ// 29 // ⁸⁹

“Si conosca l’om piede per piede: non c’è dubbio che i piedi sono le misure; avendo conosciuto l’om piede per piede non si pensi a nulla [d’altro] (24). Si fissi la mente sul *praṇava*, che è il *brahman* senza paura: per chi è sempre unito nel *praṇava* non c’è alcuna paura (25). Il *praṇava*, infatti, è il *brahman* non supremo e il *praṇava* è anche ricordato come supremo: il *praṇava* senza precedente [= causa], senza interno, senza [qualcosa di] esterno, senza successivo [= effetto], immutabile (26) Il *praṇava* è invero l’origine, il mezzo così come la fine di tutto: avendo così compreso il *praṇava*, si attinge Quello senza indugio (27). Si conosca il *praṇava* come il Signore, assiso nel cuore di tutto; avendo riflettuto sul *praṇava* che tutto pervade, il saggio [più] non si affligge (28). Chi ha conosciuto l’om che è senza misure e pure compreso di

⁸⁵ Si confronti con BrU IV.5.13 (PELISSERO, 2002: 133, n. 119) e PrU V.2 e KaU I.3.11/III.11 (KARMARKAR, 1973: xli-xlvi). Ś glossa in questo modo: “*parāpare brahmaṇi praṇavaḥ. paramārthataḥ kṣiṇeṣu mātrāpādeṣu para evātmā brahmeti na pūrvaṃ kāraṇam asya vidyata ity apūrvaḥ. nāsyāntaraṃ bhinnajātīyaṃ kiñcid vidyata ity anantaraḥ. tathā bāhyam anyan na vidyata ity abāhyaḥ. aparaṃ kāryam asya na vidyata ity anaparaḥ. sa bāhyābhyantaro hy ajaḥ saidhavaghanavat prajñānaghana ity arthaḥ.*”, “Il *praṇava* è entrambi [gli aspetti del] *brahman*, superiore e inferiore. In verità, quando sia le misure, sia i piedi sono estinti, allora [il *praṇava*] è il supremo Sé, ossia il *brahman*; non c’è di questo un precedente, una causa, per cui è *apūrva*; è *anantara*, ovvero non ha interno, qualcosa di specie differente [oltre a sé]; così è *abāhya*, non c’è nulla di fuori, d’altro [rispetto a Quello]; è *anapara*, poiché non ha altro, è senza effetto. Questi è esterno e interno, non nato, come una massa uniforme di salgemma è un insieme sintetico di conoscenza assoluta. Tale il senso.” Il verso ricorda pure ChU VI.2.1: “*sad eva somyedam agra āsīd ekam evādvitīyam ...*”, “Essere era in principio, o caro, tutto ciò, uno davvero senza secondo ...” Questa prosa upaniṣadica è di enorme importanza nel Vedānta non duale, punto di partenza d’innomerevoli dottrine e diatribe. Una tra tutte è riferibile a PD II.19-26. La questione riguarda la negazione di ogni genere di differenziazione (*bheda*) nell’Assoluto: mediante il termine “*ekam*” si proibisce la differenza con un ente della stessa specie (*sajātīyabheda*); “*advitīyam*” nega la differenza interna (*svagatabheda*) e, infine l’indeclinabile “*eva*”, che sempre indica una certa determinazione (*avadhāraṇa*) inibisce la differenza con altri generi di enti (*vijātīyabheda*). Così i testi dell’Advaita sono soliti indicare *sat*, il *brahman*, come *sajātīyavijātīyasvagatabhedaśūnya*.

⁸⁶ Ś glossa: “*ādimadhyāntā utpattisthitipralayāḥ sarvasyaiva, māyāhastirajjusarpamṛgatṛṣṇikāsvapnādivad utpadyamānasya viyadādiprapaṅcasya yathā māyāvīyādayaḥ. evaṃ hi praṇavam ātmānaṃ māyāvīyādīsthanīyaṃ jñātvā tatkaṣṇād eva tadātmabhāvaṃ vyaśnuta ity arthaḥ.*”, “In verità, [il *praṇava*] come un illusionista o altri del genere, è l’inizio, il mezzo e la fine, ossia l’origine, la preservazione e la distruzione di tutto, di ciò che è nascituro, dell’espansione [dell’universo] che consta dell’etere e degli altri [elementi] come un elefante illusorio, la serpe sulla fune, un miraggio, un sogno e così via. Allo stesso modo avendo conosciuto il *praṇava*, che sta per l’illusionista ecc., da quell’istante si ottiene la sua natura. Questo è il significato.”

⁸⁷ Il passaggio può ricordare BG XVIII. 61 e BrU II.1.17.

⁸⁸ A questo proposito Pelissero (2002: 134-135, n. 122), Karmarkar (1973: xliii-xlvi, 67) e Bhattacharya (1989 [1943]: 14, 299) offrono una vasta scelta di fonti testuali, ricordiamone solo alcune: BG XIII.17, XVIII.61; KaU I.2.21/II.21, II.1.4/IV.4, II.3.6/VI.6, II.3.17/VI.17. Ś porta come prova della mancanza di ogni genere di sofferenza dopo la realizzazione ChU VII.1.3: “*... taratī śokam ātmavit...*”

⁸⁹ Altri riferimenti alla meditazione simbolica sul *praṇava*: BG VIII.13, 17, 23-24, King (1997: 68-69, 266, n. 54-55), Karmarkar (1973: 67-70), Pelissero (2002: 135, n. 124).

ogni misura, lo spegnimento della dualità, benevolo, questi è un saggio silenzioso, non altri (29).”⁹⁰

GP, come epitome dell’estremista Advaitin, ha cercato di negare la realtà della condizione di veglia e del mondo empirico percepito in essa utilizzando la metafora del sogno come trampolino di lancio (KING, 1997 [1995]: 155). Secondo questi le conoscenze acquisite rispettivamente nella condizione di sogno e in quella di veglia sono ugualmente false (HATTORI, 1984 [1982]: 237).

La logica con cui egli corrobora il suo assunto finale si articola attraverso passi successivi. *In primis* ogni uomo deve pur ammettere che il sogno in relazione a un qualsiasi oggetto esterno è irreali, privo di sostanzialità, perché l’origine di quegli oggetti è interiore (*antaḥstha*). GP, come i Vijñānavādin idealisti Bauddha, afferma che tutti gli enti (*bhāva*) hanno una natura interiore mentre quelli esteriori sono esclusivamente una proiezione mentale dell’individuo di enti interni (Diñnāga, *Ālaṃbanaparīkṣā* [6ac] “*yad antarjñeyam rūpaṃ bahirvad avabhāṣate ...*”; TORELLA, 2008: 129).

Tre sono i punti di riferimento per la comprensione della polemica vedāntica con il Vijñānavāda. Torniamo a parlare succintamente degli stessi autori buddhisti logici e idealisti che abbiamo visto in precedenza: Vasubandhu, Diñnāga e Dharmakīrti (530-600). Vasubandhu (IV-V sec.; 280-360 d. C. per DASGUPTA, S. N., 1991 [1922] VOL. 2: 19-20), *in primis*, adottò la posizione che non esiste un mondo esteriore rispetto all’esistenza meramente cognitiva. Costoro sono definiti idealisti proprio per tale ragione che ribadiamo: essi negano che l’esperienza abbia bisogno di postulare il sostegno di un qualsiasi ente esterno a *vijñāna*, ossia a *buddhi*, cioè all’intelletto o meglio alla coscienza. Dopo Vasubandhu, il legittimo continuatore della sua opera fu Diñnāga (480-540 d. C.). Secondo questi ogni cognizione ha un aspetto duplice: appare come un oggetto (*arthābhāsa*) e come sé stessa, ossia come un’apparizione di sé stessa (*svābhāsa*). Questa tesi fece sì che gli autori successivi

⁹⁰ Chiudiamo la significativa parentesi dell’*Āgamaparakaraṇa*, proponendo il commentario di Ś a quest’ultima strofa: “*amātras turiya oṃkāraḥ. mīyate ’nāyeti mātrā paricchittih sā anantā yasya so ’nantamātraḥ. naitāvattvam asya paricchettum śakyata ity arthaḥ. sarvadvaitopaśamatvād eva śivaḥ. oṃkāro yathā vyākhyāto vidito yena sa paramārthatattvasya mananān muniḥ. netaro janah sāstravid apīty arthaḥ.*”, “Il quarto è l’om senza misure. Ciò tramite cui si misura è la mora, il limite, per chi questa è senza fine, questi è ‘*anantamātra*’. Il significato è che non si può limitare la sua infinità [lett.: “il suo essere tanto”]. Proprio perché è la pacificazione di tutte le dualità è benevolo. Chi ha compreso l’*oṃkāra* al modo in cui è stato spiegato, questi è un silenzioso veggente, poiché riflette sulla suprema realtà, non un’altra persona, che pure sia conoscitore delle scritture. Questo è il senso.” Una cosa di cui vorremmo altresì informare è della glossa di Kūranārāyaṇa, spesso citata da Bhattacharya e Karmarkar a cui non abbiamo mai sentito il bisogno di fare riferimento, sia per la poca attendibilità, sia per le chiare forzature proposte nel testo. L’edizione del testo da noi seguita, edita per i tipi del Maheśa Anusamdhāna Saṃsthāna, o Mahesh Research Institute di Varanasi (ŚĀSTRĪ, S. [ED.], 2004: 206-362), riporta anche il raro commento di Anubhūtiśvarūpa (fine XIII sec.), autore anche del *Prakāṭarthavivarāṇa* (PAV) al BSŚB, di cui parleremo nel capitolo sul BS. In ogni modo nulla d’importante esce dalla glossa, molto scarna rispetto a quella utilissima e dettagliata di ĀG.

chiamassero “forma dell’oggetto” (*arthākāra*) l’aspetto oggettivo della cognizione, cioè uno degli elementi costitutivi della cognizione stessa (KARMAKAR, 1973: xix). Ciò determinò l’idea che sicché la forma dell’oggetto era intrinseca alla cognizione, la descrizione della forma dell’oggetto sarebbe stata sufficiente a soddisfare la descrizione dell’oggetto della cognizione. Per questo nella stessa cognizione interna esiste una duplice apparizione il soggetto conoscitore (*grāhaka*) e l’oggetto colto (*grāhya*). Certamente questa posizione è già difesa da Vasubandhu sia nella *Triṃśatikā* (TT) della *Vijñaptimātratāsiddhi* (VMS), sia nel *Trisvabhāvanirdeśa* (CHAKRAVARTHI, R. P., 2002: 39-40; DASGUPTA, S. N., 1991 [1922] VOL. 2: 19-25). Infatti, nella TT (17) troviamo questa sentenza perentoria:

“*vijñānapariṇāmo ’yaṃ vikalpo yad vikalpyate/
tena tan nāsti idaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam//*”

“Questa [triplice] trasformazione⁹¹ della coscienza è solo immaginazione. Ciò che è immaginato, per tale ragione quello non esiste, tutto questo è solo una rappresentazione della coscienza.”

Vasubandhu afferma che l’esperienza si presenta come una distinzione tra coscienza stessa e oggetti di cui si è consci, i quali sono solo vuote apparizioni. Egli usa il fenomeno onirico sostenendo che l’esperienza non necessita della distinzione tra cognizione e oggetto. Grazie all’analisi di *svapna* ci si rende conto che il sogno è un’esperienza sistematica e che in apparenza presenta enti esterni. Per questo, mostrando due delle caratteristiche principali dell’esperienza, cioè la sistematicità e il fondarsi su elementi esterni, s’induce a pensare che una percezione può aversi anche senza il sostegno (*ālambana*) di un oggetto esterno. È per questo che il sogno permette di sollevare vari dubbi e perplessità concernenti la vita di veglia. I sogni dimostrano che non si può contare su un particolare esempio cognitivo per garantire l’esistenza degli oggetti esterni che ci appaiono durante l’esperienza di veglia. I sogni ci insegnano che ci può essere anche un’esperienza apparentemente reale senza che vi siano oggetti esterni e senza un soggetto conoscitore consapevole che gli oggetti esterni non ci sono (CHAKRAVARTHI, R. P., 2002: 45-48).

Sebbene il grande legame, o come spesso amano chiamarlo gli studiosi, “l’indebitamento” di GP con le due scuole mahāyāniche, sia sotto gli occhi di ogni lettore

⁹¹ La TT è tutta tesa a stabilire che i Sé e tutte le entità (*dharma*) sono semplici trasformazioni della coscienza (1). Queste trasformazioni sono di tre tipi: la *ālayavijñāna*, la coscienza deposito (2-18), la coscienza pensante (*manovijñāna*) e la coscienza che si basa sui sei sensi associati (*caitta*) (WOOD, 1999 [1991]: 49-53).

delle MK, tuttavia si deve relegare questa tendenza agli ultimi tre *prakaraṇa*. In modo particolare la critica ha avanzato innumerevoli ipotesi sulla paternità del IV, che per molti è opera da leggersi separatamente al resto (KING, 1997 [1995]: 35-45; MURTI, T. R. V., 2006 [1955]: 115), poiché entrano in scena, oltre che teorie idealiste, anche molti concetti Śūnyavādin (PELISSERO, 2002: 65-68). Nonostante ciò questo grande uso di lessico e idee buddhiste, se non per qualche sporadica traccia (come *vikalpa* MK I.18), non è ravvisabile nel primo *prakaraṇa*.

Tutte queste problematiche condussero studiosi del calibro di S. N. Dasgupta (1992 [1922], VOL. 1: 423-429) a considerare che GP fosse invero un buddhista, con la decisa convinzione che gli insegnamenti upaniṣadici potessero essere armonizzati con le dottrine predicate dal Mahāyāna. Vidhushekar Bhattacharya considerò invece che GP stesse esclusivamente riproducendo delle concezioni dottrinali buddhiste, senza essere per forza un fedele buddhista (1989 [1943]: lxiii-lxxii).

Un'ipotesi interessante, figlia di quella di Dasgupta e Bhattacharya, è quella proposta da T. Vetter (1978: 95-131) e in parte da noi condivisa. Una questione su cui nutriamo dei sinceri dubbi è che secondo Vetter GP si convertì dal buddhismo al Vedānta, manipolando un testo già suo in precedenza. La conseguenza che ne tra Vetter è però più convincente e stimolante. Egli sostiene che il IV capitolo delle *kārikā* sia appunto farina del sacco dello stesso autore degli altri tre *prakaraṇa*, ma composto in un tempo antecedente. Egli ritiene che si possa leggere il testo delle MK in ordine inverso rispetto a quanto solitamente proposto, partendo cioè dal IV.

Il secondo e il quarto *prakaraṇa* delle MK, rispettivamente *Vaitathya* e *Alātaśānti*, sostengono con forza l'idea che il mondo sia nient'altro che un sogno, analizzando tanto *jāgrat* quanto *svapna*. Questi due stati sono gli unici in cui l'individuo può percepire l'esperienza della diversità e della dualità. GP, fedele al suo Ajātivāda, cerca di derivare la non-dualità dall'esperienza empirica stessa che, di necessità, coinvolge l'apparente diversità. Come si ricorderà, tutti i *darśana* ortodossi hanno vari e sfaccettati punti di vista riguardo il sogno. Essendo essi fondamentalmente realisti vedono il sogno come un ricordo o una percezione novella, però chi più chi meno, rimangono legati alla sua illusorietà, o per lo meno non validità. Nessuno di essi si sognerebbe di considerare il sogno come la veglia. GP, invece, attenuando, se non azzerando, il valore del conoscere oggettivo della veglia ed equiparandolo al sogno, tenta la riduzione di ogni aspetto del reale al solo *ātman* uno e senza secondo. Il sognatore quando si risveglia riconosce senza fallo che quanto ha sognato è falso. Ma non solo l'esperienza onirica è tale, arguisce GP, bensì anche gli enti oggetto di percezione in veglia sono privi di realtà, poiché sono proiezioni all'esterno di ciò che è

interiore (*antaḥsthāna*) (BHATTACHARYA, V. 1989 [1943]: cxvi-cxix).⁹² Per questo, siffatte proiezioni devono essere intese come *vitatha*,⁹³ ossia *mithyā*, false (GK II.1):

“*vaitathyam sarvabhāvānām svapna āhur manīṣiṇaḥ/
antaḥsthānāt tu bhāvānām saṃvṛtatvena hetunā*”⁹⁴

“I saggi dissero che nella condizione di sogno tutti gli enti sono illusori, poiché queste entità sono appunto interne a ragione del loro essere contratte.”⁹⁵

Naturalmente, chiarissimo è qui l’eco Mahāyāna del *saṃvṛtisatya*, ossia quella realtà ontologica che corrisponde a entrambi i *prātibhāsika* e *vyāvahārika satya* vedāntici. Questo tipo di verità è chiamata tale perché ha una valenza ontologica seppur minima, in quanto è percepita, o meglio, colta. Tuttavia, è quest’entità a ricoprire (*saṃvṛti/saṃvaraṇa*)⁹⁶ il volto del vero (*paramārtha*).

Questo punto di vista che relega all’illusorietà gli enti visti in sogno, ci ricordando da vicino un passaggio che vedremo nel BSŚB (III.2.3) secondo il quale non è possibile accomodare all’interno dell’uomo, nel suo “spazio” psichico, oggetti enormi quali vasi, elefanti, montagne o quant’altro ed è proprio questa copertura (*saṃvṛti*) a determinarne la falsità. Se questi enti non possono essere all’interno del corpo, se non sono né fuori né dentro, non possono che essere illusori (*vitatha*).⁹⁷ Dopo aver interpretato il termine *vaitathya*, con *asatyatva*, Ś fornisce una breve lettura della strofa:

⁹² Alcuni studi sono anche stati dedicati all’influenza dell’idealismo di stampo Advaita dello YV/MU sulle MK, soprattutto B. L. Atreya “*The Philosophy of Yoga-vāsiṣṭha*” (17-19, come citato da MAHADEVAN, 1969: 23-28), ricordiamo inoltre il breve *excursus* di Fort (1990: 86-88). Va comunque ricordato che il principale ricettacolo di GP rimane l’alveo brāhmaṇico. V. Bhattacharya (1989 [1943]: lxc-lxciii) ricorda che si deve distinguere il materiale a disposizione di GP in tre classi: testi vedici, *Samhitā*, *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* e *Upaniṣad*, scuole e maestri e anche opere buddhiste. Nella prima classe è preponderante l’influenza della BṛU (IBID.: lxciii-ciii; MAHADEVAN, 1960: 65-73), senza tralasciare però la BG (KING, 1997 [1995]: 68-70).

⁹³ Ś spiega come dall’aggettivo *vitatha* si giunga al sostantivo astratto (*bhāvasaṃjñā*) *vaitathyam*, che significa *asatyatvam*: “*vitathasya bhāvo vaitathyam, asatyatvam ity arthaḥ ...*”

⁹⁴ Nel verso è chiaro il tipico apparato inferenziale, che si può ricostruire così: “*svapne sarvabhāvānām vaitathyam antaḥsthānāt saṃvṛtitvena hetunā*”, tuttavia il vero volto dell’inferenza potrebbe essere: “*svāpnikā bhāvā vitathāḥ, antaḥsaṃvṛtatvāt*”.

⁹⁵ Ś introduce così il secondo *prakaraṇa*: “*jñāte dvaitam na vidyata ity uktam ‘ekam evādvitīyam’ [ChU VI.2.1] ityādiśrutibhyaḥ. āgamamātramātram tat. tatropapattyāpi dvaitasya vaitathyam śakyate ‘vadhārayitum iti dvitīyam prakaraṇam ārabhyate ...*”, “È stato detto [nella stanza I.18]: ‘... una volta conosciuta [la verità], non rimane dualità ...’, attraverso passaggi scritturali come ‘... uno e invero senza secondo ...’ e altri simili. Quello è il solo punto di vista testuale. A quel proposito, però, si può accertare l’irrealtà della dualità anche attraverso la logica, per questa ragione ha inizio il secondo capitolo ...”

⁹⁶ Una possibile derivazione (*vyutpatti*) è: “*saṃvṛyate satyam anayā iti*”.

⁹⁷ Lo stesso messaggio si ritrova in GK IV.33, dove però la succitata *saṃvṛtatva* non si riferisce solo agli enti (*dharma*), ma vi è pure un eco di falsità del luogo (*pradeśa*): “*sarve dharmā mṛṣā svapne kāyasyāntar nidarśanāt/ saṃvṛte ’smin pradeśe vai bhūtānām darśanaḥ kutaḥ*”//”, “Nel sogno tutti gli enti sono falsi, poiché la [loro] visione all’interno del

“... *kasya? sarveṣāṃ bhāvānāṃ padārthānāṃ svapna upalabhyamānānām, āhuḥ kathayanti, maniṣiṇaḥ pramāṇakuśalāḥ. vaitathye hetum āha – antasthānāt, antaḥ śarīrasya madhye sthānaṃ yeṣām. tatra hi bhāvā upalabhyante parvatahastyādayo na bahiḥ śarīrāt. tasmāt te vitathā bhavitum arhanti. nanv apavarakādyantarupalabhyamānair ghaṭādibhir anaikāntiko hetur ity āśaṃkyāha – saṃvṛtatvena hetuneti, antaḥ saṃvṛtasthānād ity arthaḥ. na hy antaḥ saṃvṛte dehāntarnāḍīṣu parvatahastyādīnāṃ saṃbhavo ’sti. na hi dehe parvato ’sti.*”

“... [Domanda:] Di che cosa [l’irrealtà]? [Risposta:] Di tutti gli enti, di tutti gli oggetti che sono percepiti in sogno; *āhuḥ* predicano, i *maniṣiṇaḥ* i saggi, coloro che sono abili [nell’uso] dei mezzi di conoscenza. Esprime [ora] la ragione relativa alla falsità: *antasthānāt*, ‘poiché sono interne’ quegli enti che hanno una sede interna, nel mezzo del corpo; difatti, gli enti come i monti, gli elefanti e altri, lì si colgono, non fuori dal corpo. Per questa ragione essi possono essere [ritenuti] falsi. [Obbiezione:] Ma se [si dicesse che] la ragione è deviante per via che vi sono vasi e altri oggetti percepibili all’interno di coperture che [li] nascondono o quant’altro? Dopo aver così espresso un dubbio si risponde. [Risposta:] *saṃvṛtatvena hetunā*, ‘per via del loro essere contratte’, cioè a cagione del luogo angusto, all’interno; questo è il senso. Non vi è la possibilità vi siano monti, elefanti o altri [oggetti] all’interno, nello stretto spazio, nei canali sottili interni; difatti nel corpo ci non può essere un monte.”

GP stesso spiega questa sua affermazione nelle strofe seguenti. Nel sogno spazio e tempo non sostanziano la loro realtà e chiunque sogni, dopo essersi destato da quello stato, si rende conto che stava sognando (GK II.2):⁹⁸

“*adīrghatvāc ca kālasya gatvā deśān na paśyati/
pratibuddhaś ca vai sarvas tasmin deśe na vidyate//*”

“Per la non lunghezza del tempo, [il sognatore] non vede i luoghi essendoci [realmente] andato; infatti, tutti coloro che si risvegliano [da quel genere di sogno] non stanno in quel luogo [onirico particolare].”

corpo; in questo luogo angusto come può esserci la visione degli enti?” (BHATTACHARYA, V., 1989 [1943]: 144). Anche le MK II.2-3, sono ripetute quasi identiche in MK IV.35-36.

⁹⁸ Ś pone un ipotetico obiettore a causa della seconda strofa: “*svapnadṛśyānāṃ bhāvānāṃ antaḥ saṃvṛtasthānam ity etad asiddham, yasmāt prācyeṣu supta udakṣu svapnān paśyann iva dṛśyata ity etad āśaṃkyāha ...*”, “[Obbiezione:] Il fatto che gli enti visibili in sogno abbiano un luogo angusto all’interno [del corpo], non è stabilito, poiché si osserva che qualcuno che si è addormentato a est, è come se stesse vedendo dei sogni a nord’, avendo così dubitato, [l’autore] risponde ...” L’obbiezione deriva da quanti affermano che il sognatore esce effettivamente dal corpo nel momento del sogno e si reca nel luogo che vede, come fosse in veglia.

Commentando questo passo Ś entra sempre di più nell'argomento:

“*na dehād bahir deśāntaram gatvā svapnān paśyati. yasmāt suptamātra eva dehadeśād yojanaśatāntarite māsamātraprāpte deśe svapnān paśyann iva dṛśyate. na ca taddeśaprāpter āgamanasya ca dīrghaḥ kālo 'sti. ato 'dīrghatvāc ca kālasya na svapnadṛg deśāntaram gacchati. kiṃ ca pratibuddhaś ca vai sarvaḥ svapnadṛk svapnadeśe na vidyate. yadi ca svapne deśāntaram gacched yasmin deśe svapnān paśyet tatraiva pratibudhyeta. na caitad asti. rātrau supto 'hanīva bhāvān paśyati. bahubhiḥ saṃgato bhavati, yaiś ca saṃgatas tair gr̥hyeta. na ca gr̥hyate. gr̥hītaś cet tvām adya tatropalabdhavanto vayam iti brūyuh. na caitad asti, tasmān na deśāntaram gacchati svapne.*”

“Egli non vede i sogni dopo esser andato fuori dal corpo in un altro luogo, poiché chi si è appena addormentato è come se vedesse dei sogni in un luogo distante cento *yojana*⁹⁹ rispetto a dove sta il proprio corpo e raggiungibile solo in un mese. Neppure [li] vi è un tempo così lungo per raggiungere quel luogo e [da lì] ritornare, pertanto, perché non vi è un tempo sufficiente, il sognatore non va in un altro luogo. Inoltre, ogni sognatore che si risveglia, non si trova nel luogo del sogno; se in sogno raggiungesse un altro luogo, nel quale luogo percepirebbe i sogni e proprio lì si risveglierebbe: Però questo non avviene. Addormentatosi di notte, vede enti come fosse di giorno, s'incontra con molti e dovrebbe essere riconosciuto da coloro con i quali si è incontrato, però non è riconosciuto. Se fosse stato riconosciuto [gli] direbbero: ‘Oggi noi ti incontrammo lì!’, però questo non avviene, poiché in sogno egli non va in un altro luogo.”

Il testo, rammentando la *śruti* stessa (BrU IV.3.10)¹⁰⁰ evidenzia il perché dell'illusorietà delle visioni oniriche (GK II.3):

“*abhāvaś ca rathādīnām śrūyate nyāyapūrvakam/
vaitathyaṃ tena vai prāptaṃ svapna āhuḥ prakāśitam//*”

“[Ivi], l'assenza di carri e altri oggetti introdotta dalla logica è espressa dalla *śruti*. Perciò [i saggi] dissero che l'irrealtà [degli enti visti] colta nel sogno è ben chiara.”¹⁰¹

⁹⁹ Una misura di distanze equivalente circa a 12 km. Il termine prende le mosse dal fatto che si considerava questa una distanza percorribile da una pariglia di cavalli, prima che essi avessero bisogno di riposo.

¹⁰⁰ Come abbiamo visto nella prima parte di questo stesso capitolo, anche qui si fa riferimento al testo upaniṣadico: “*na tatra rathā na rathayogā na panthāno bhavanti. atha rathān rathayogān pathaḥ sr̥jate...*”, dove con l'avverbio di luogo *tatra*, si vuole indicare la condizione di sogno (*svapne*). Sarà bene tenere a mente il passaggio della BrU (IV.3.13). Vidhushekar Bhattacharya (1989 [1943]: 16) cita un passaggio di Puruṣottama, teso a chiarire il significato del termine “*nyāyapūrvakam*” del secondo emistichio.

¹⁰¹ Il commento di Ś non aggiunge nulla d'importante alla strofa, ma solo che la mancanza effettiva di oggetti nel sogno, come predicata da BrU IV.3.10, cioè la falsità di essi è stata stabilita mediante la ragione, ciò con il *probans* “*dehāntaḥsthānasaṃvṛtatva*”; ora GP esprime che questa *mithyātva* è messa ulteriormente in luce dalla *śruti*,

È a questo punto che GP cerca di affondare il colpo raccogliendo tutti gli elementi finora disseminati. Indica che entrambi gli stati, tanto *svapna* quanto *jāgrat*, sono ugualmente fasulli e la loro falsità è determinata da identiche ragioni: tutti e due sono uguali, il che è confermato dalla *smṛti*. Gli oggetti onirici sono situati nell'organo interno (*antaḥkaraṇa*), per cui la cognizione interna è avviluppata dalla quadruplica forma dell'*antaḥkaraṇa*: *manas*, *citta*, *ahaṃkāra* e *buddhi*. Se gli oggetti interiori sono falsi, allora quelli esterni, che ne sono semplici proiezioni, non possono che essere anch'essi illusori.

Gli enti presentati alla cognizione onirica non sono presenti né all'inizio del sogno, né al suo termine, per questo la loro stabilità e utilità (*saprayojanatā*) sono contraddette nell'arco dello stesso sogno. Questo non fa che riconfermare la loro *vaitathya* (GK II.4-7):

“*antaḥsthānāt tu bhedānām tasmā¹⁰² jāgarite smṛtam/
yathā tatra tathā svapne saṃvṛtatvena bhidyate¹⁰³// 4 //
svapnajāgaritasthāne hy ekam āhur manīṣiṇaḥ/
bhedānām hi samatvena prasiddhenaiva hetunā//5 //¹⁰⁴
ādāv ante ca yan nāsti vartamāne 'pi tat tathā/
vitathaiḥ sadṛśāḥ santo 'vitathā iva lakṣitāḥ// 6 //¹⁰⁵*”

reiterandola allo scopo di mostrare l'auto-luminosità del Sé durante il sogno: “*abhāvaś caiva rathādīnām svapnadṛśyānām śrūyate nyāyapūrvakaṃ yuktitaḥ śrutau 'na tatra rathāḥ' ity atra. dehāntaḥsthānasamvṛtatvādi hetunā prāptaṃ vaitathyaṃ tadanuvādīnyā śrutyā svapne svayamjyotiṣvapratipādanaparayā prakāśitum āhur brahmavidāḥ.*”

¹⁰² Bhattacharya (1989 [1943]: 17) ripreso da Vecchiotti (1989: 109) in luogo di *tasmāt* leggono *tathā*, corroborando l'analogia già menzionata tra veglia e sogno.

¹⁰³ Altra lettura discordante riguarda l'ultimo emistichio: i sopraccitati autori leggono “*saṃvṛtatvaṃ na bhidyate*”, mentre gli altri studiosi, Ś compreso (“*antaḥsthānāt saṃvṛtatvena ca svapnadṛśyānām bhāvānām jāgaddśyebhyo bhedaḥ.*”, “Per via dell'essere all'interno e a causa dell'essere ricoperti c'è differenza tra gli oggetti visibili in sogno e quelli visibili nella veglia.”, *lectio* accettata da ĀG), leggono “*saṃvṛtatvena bhidyate*”. Bhattacharya (1989 [1943]: 17), seguito da Vecchiotti (1989: 109-110) spiega che il contesto predica un'analogia, o meglio, un'identità (*abheda*) più che una differenza (*bheda*) tra gli enti onirici e quelli empirici, per cui la lettura proposta dalla maggioranza degli studiosi non avrebbe senso. Il bandolo della matassa sarebbe nella possibilità di leggere in Ś un errore dei copisti che eliminarono un *avagraha* tra “*jāgaddṛśyebhyo*” e “*bhedaḥ*”, cosicché la lettura corretta sarebbe: “*jāgaddṛśyebhyo 'bhedaḥ*”. Però, sebbene quest'ipotesi sia tutt'altro che infondata, ci pare improbabile in quanto una delle ragioni della chiara illusorietà del sogno, anche nel Vedānta successivo, è la mancanza di spazio e l'incongruenza di tempo e della legge di causalità all'interno del corpo rispetto a quanto accade fuori, che seppur *mithyā*, ha pur sempre un valore empirico e palpabile. Francamente, ci sembra difficile che l'intera tradizione vedāntica possa aver compiuto un errore concettuale tanto importante.

¹⁰⁴ Anche qui Ś ribadisce soltanto che il frutto della strofa II.5 è lo stesso a cui si è giunti con l'inferenza appena utilizzata. In specifico i saggi dichiarano che lo stato di veglia e quello di sogno sono una sola cosa per la ben nota ragione della somiglianza degli enti percepiti in ognuno, cioè i parametri di percezioni sono in entrambi determinati da un soggetto conoscitore (*grāhaka*) e un oggetto percepito (*grāhya*): “*prasiddhenaiva bhedānām grāhyagrāhakatvena hetunā samatvena svapnajāgaritasthānāyor ekatvam āhur vivekina iti pūrvapramāṇasiddhasyaiva phalam.*” L'utilizzo del sostantivo *bheda* in luogo di *bhāva* è così chiarito da ĀG: “*bhedā bhidyamānā bhāvāḥ. teṣām avasthādvayavartinā grāhyatvaṃ grāhakatvam aviśiṣṭam ...*”

¹⁰⁵ L'ĀŚV introduce la strofa II.6: “*itaś ca vaitathyaṃ jāgaddṛśyānām bhedānām ādyantayor abhāvāt.*”, “Perciò [ne deriva] la falsità degli oggetti percepibili durante la veglia, in quanto essi non ci sono né all'inizio né alla fine.” Il resto del commento non aggiunge nulla di nuovo, ma si conforma all'apertura: “*yad ādāv ante ca nāsti vastu mṛgaṭṛṣṇikādi tan madhye 'pi nāstīti nīcitam loke tatheme jāgaddṛśyā bhedaḥ. ādyantayor abhāvād vitathair eva*”

*saprayojanatā teṣāṃ svapne vipratipadyate*¹⁰⁶/
tasmād ādyantavattvena mithyaiva khalu te smṛtāḥ// 7 //”

“Perciò [la falsità] degli enti nella condizione di veglia è ricordata per via del loro essere interni: com’è là [nella veglia], così è nel sogno; [i due stati però] si differenziano per la chiusura [della condizione onirica] (4). I saggi dicono che i due stati di sogno e veglia sono un’unica cosa a causa dell’uguaglianza degli enti [in entrambi gli stati] per la ragione oramai associata¹⁰⁷ (5). Ciò che non c’è né all’inizio né alla fine, tale è pure nel presente [nel mezzo]. [Quegli enti], pur essendo simili alle cose illusorie, sono visti come fossero reali (6).¹⁰⁸ Nel sogno la loro [= degli oggetti empirici] utilità è contraddetta,¹⁰⁹ pertanto poiché sono provvisti d’inizio e fine essi sono ricordati come certamente illusori (7).”

Dalla quarta strofa Ś comincia a mostrare quale sia il corpo dell’inferenza usata da GP per dimostrare che gli enti di veglia sono altrettanto illusori di quelli onirici:

“jāgraddṛṣyānām bhāvānām vaitathyam iti pratijñā. dṛṣyatvād iti hetuḥ. svapnadṛṣyabhāvavad iti dṛṣṭāntaḥ. yathā tatra svapne dṛṣyānām bhāvānām vaitathyam tathā jāgarite ’pi dṛṣyatvam aviśiṣṭam

mṛgatṛṣṇikādibhiḥ sadṛṣyatvād vitathā eva tathāpy avitathā iva lakṣitā mḍhair anātmavidbhiḥ.”, “Quella cosa, il miraggio e quant’altro che non c’è né all’inizio né alla fine, quello non c’è nemmeno nel mezzo. Questo è stabilito nel mondo e così sono questi enti distinti percepibili durante la veglia; poiché non vi sono all’inizio e alla fine per la somiglianza con i falsi come il miraggio e altre [allucinazioni del genere], sono appunto illusori. Tuttavia, dagli stolti, da quanti non conoscono il Sé, sono scorti come fossero veri.” Ivi si cerca di provare l’irrealtà della veglia su un campo più concreto, ossia per via della sua transitorietà. Ciò che è transitorio e non presente all’inizio e alla fine è falso (CONIO, 1979: 295). Infatti, una delle definizioni di *sat*, in senso di vero, assolutamente reale, come *svarūpalakṣaṇa* di *brahman* è: “*trikālābādhyatvaṃ sattvaṃ*”, “L’assoluta realtà è l’incontrovertibilità nel triplice tempo.”, vale a dire l’eternità.

¹⁰⁶ Bhattacharya (1989 [1943]: 19) e Vecchiotti (1989: 112), coerentemente a quanto già presentato a proposito di II.4, leggono “*svapne ’pi pratipadyate*”, in luogo di “*svapne vipratipadyate*”, come tutti gli altri commentatori e glossatori.

¹⁰⁷ Ś, nel suo *bhāṣya* alle MK, meglio noto come *Āgamaśāstravivaraṇa* (ĀŚV), chiosa brevemente il passaggio “*prasiddhatvenaiva hetunā*”: “*prasiddhenaiva bhedānām grāhyagrākatvena hetunā samatvena svapnajāgaritasthānāyor ekatvaṃ āhur vivekina iti pūrvapramāṇasiddhasyaiva phalam.*”, “I saggi dichiarano l’identità degli stati di sogno e di veglia per mezzo della ragione oramai già nota, ossia la cognizione degli oggetti è dovuta alla relazione tra [l’oggetto] percepito e il [Sé] percettore. [La strofa] è il risultato di quanto è già stato comprovato con il mezzo di prova precedente [ovvero l’inferenza].” In effetti, in entrambi gli stati è presente il Sé come osservatore (*grāhaka*) degli oggetti (*grāhya*) (NIKHILANANDA, 1995: 91). Per questo ĀG chiarisce che vi è un’unica ragione logica (*hetu*) nell’inferenza (*anumāna*) che ne prova la falsità (*mithyātva*), ossia il fatto di essere visti (*dṛṣyatva*): “*bhedā bhidyamānā bhāvāḥ. teṣāṃ avasthādvayavartinām grāhyatvaṃ grāhakatvaṃ aviśiṣṭam. tena dṛṣyatvena hetunā prasiddham eva teṣāṃ mithyātvena samatvaṃ tena sthānāyor ekarūpatvaṃ vivekinām abhipretam iti yat pūrvam anumānākhyam pramāṇam siddham tasyaiva phalam sthānadvayāviśeṣarūpam anena ślokenoktam iti ślokayojanayā darśayati – prasiddhenaiveti*”. Negli sviluppi successivi del Vedānta Advaita una delle ragioni logiche a sostegno dell’illusorietà del mondo è proprio *dṛṣyatva*. Si veda anche Svāmī Saccidānandendra (1971: 116-117).

¹⁰⁸ Il passaggio è identico a MK IV.31 (VECCHIOTTI, 1989: p. 111) o a IV.32 per Bhattacharya (1989 [1943]: 19-20) anche se lì il contesto è dell’irrealtà del mondo.

¹⁰⁹ I buddhisti teorizzano che il concetto di *sattā* sia congruente con una mera efficienza, utilità pratica (*arthakriyākāritva*), per questo se i sogni non agiscono nella veglia sono allora falsi. I seguaci del Vedānta però affermano che non si deve far confusione e creare mescolanze: gli oggetti onirici servono a fini del tutto onirici, così come gli oggetti empirici lavorano per questioni pragmatiche. Certamente sia in *svapna*, sia in *jāgrat* vi è una relazione causale propria di ognuno degli stati, ma la sequenza logica riscontrabile nella veglia non può essere tradotta pedissequamente nel sogno e viceversa (NIKHILANANDA, 1995: 94).

iti hetūpanayaḥ. tasmā jāgarite 'pi vaitathyaṃ smṛtam iti nigamanam. antaḥsthānāt saṃvṛtatvena ca svapnadryānām bhāvānām jāgraddṛśyebhyo bhedaḥ. dṛśyatvam asatyatvam cāvīṣiṣṭam ubhayatra."

“La falsità degli enti percepibili durante la veglia, questa è l’ipotesi. Il *probans* è ‘poiché sono percepibili’;¹¹⁰ l’esempio è ‘come gli enti percepibili in sogno’. ‘Al modo in cui lì, in sogno si ha l’illusorietà degli enti percepibili, allo stesso modo anche nella veglia non è distinta la loro percepibilità’, questa è l’applicazione del *probans*; e ‘Pertanto anche nella veglia è ricordata l’illusorietà’, è la conclusione. La differenza tra gli enti percepibili in sogno rispetto a quelli percepibili durante la veglia si ha per il fatto che [i primi] stanno all’interno [del corpo] e e sono contratti, mentre, in entrambi i casi, la percepibilità e l’irrealtà sono uguali.”

Glossando la strofa II.6 ĀG propone la lettura di Ś come fosse un’inferenza che, al fine di stabilire l’irrealtà del mondo di veglia, reca un differente *probans*: “*vimataṃ mithyā dimattvād antavattvāt svapnādivad ity arthaḥ*”, “Ciò che è sotto esame [= il mondo di veglia] è falso, poiché è dotato di inizio ed è dotato di fine, come il sogno e altri [simili]. Questo è il senso.” Poi, per rafforzare (*uktānumānadradhimne*) quest’inferenza propone pure la concomitanza invariabile (*vyāpti*) su cui tale sillogismo si fonda: “*yad ādimad antavac ca tan mithyā yathā mrgatṛṣṇikādīty arthaḥ*”, “Ciò che ha un inizio e ciò che ha una fine è falso, come il miraggio e quant’altro. Questo è il significato.” (MAHADEVAN, 1960: 122, n. 35).¹¹¹

Una questione che merita di essere riportata è che Richard King (1997 [1995]: 170), riprendendo Stephen Kaplan (1983: 339-355), annota un particolare interessante. In MK II.4 si procede alla valutazione del mondo di veglia come falso, in quanto rinchiuso in un luogo angusto (*antaḥsthānasamvṛtatva*), cioè dentro il corpo o, diremmo meglio, dentro la mente, per non abbandonare il filone del *vikalpa* qui sopra introdotto. L’ĀŚV non si discosta dal testo di MK. Tuttavia, nota lo studioso, se per gli enti onirici questa ragione può valere (cfr. anche MK IV.33), la questione è ben differente con gli enti di veglia. Come si può sostenere che essi sono rinchiusi in uno spazio ristretto, che sono costretti? Tuttavia, se ci è permesso,

¹¹⁰ Ricordiamo nuovamente come *dṛśyatva* sia uno dei *probans* presentati dagli Advaitin per stabilire il *probandum* del *prapañcamithyātva*, in *primis* nella *Nyāyadīpāvalī* (1907: 1) di Ānandabodha (XII sec.) e poi di MS nell’AS (AS, 1997 [1937]: 30-31): “*vimataṃ mithyā dṛśyatvāt, jaḍatvāt, parichinnatvāt, [śuktirūpyavat]*”. La stessa ragione è addotta da Dīnnāga nell’*Ālambanaparīkṣā* (6).

¹¹¹ Il testo di ĀG continua basandosi sul commento di Ś: “*itaś ca vaitathyaṃ jāgraddṛśyānām bhedaṅām ādyantayor abhāvād ādāv ante ca nāsti vastu mrgatṛṣṇikādi tan madhye 'pi nāstīti niścitam loke. tatheme jāgraddṛyā bhedaḥ ...*” Se il corpo centrale dell’inferenza si basa sulla prima frase, ĀG vede nella seconda sentenza: “*tatheme jāgraddṛyā bhedaḥ*” la conclusione (*nigamana*) del sillogismo. Quando il *probans*, la cui relazione con il *probandum* è suffragata da una concomitanza invariabile corretta, si stabilisce allora come presente nel soggetto inferenziale (*pakṣa*), ossia se ne stabilisce la *pakṣadharmatā* e, come è noto, quando vi è una conoscenza della *pakṣadharmatā* qualificata dalla *vyāpti* si giunge al *paramārśa*, che è la terza cognizione consecutiva (*trṭīyajñāna*), dalla quale poi scaturisce la conoscenza inferenziale (*anumiti*). Questa conoscenza finale si ha solo dopo l’espressione della conclusione, in cui si prova l’ipotesi iniziale: “*... vyaptimataḥ sādhanasya pakṣadharmatopanyāsenā pratijñopasaṃhāravacanāṃ nigamanāṃ darśayati - tatheti ...*”

vorremo ricordare che l'equivalenza tra oggetti onirici e oggetti di sogno è stabilita da Ś, che interpreta il suo *paramaguru*, mediante un'inferenza. Il sillogismo è quello qui sopra proposto e sebbene spesso la ragione logica addotta all'irrealtà delle immagini oniriche sia *saṃvṛtatva* o *antaḥsthānatva*, tuttavia l'*hetu* presente nell'*anumāna* vera e propria è *drśyatva*, la cui validità non è qui in discussione.¹¹²

Continuando con la nostra carrellata, ci pare che tra le *kārikā* qui sopra tradotte, l'unica in cui Ś elabori un commento un po' più originale è la II.7.

Essa è aperta da un'obiezione: l'esperienza di veglia è evidentemente dotata almeno di un'utilità pratica (*arthakriyākāritva*)¹¹³ e una continuità, caratteristiche che nel sogno non si trovano. Alla controbattuta di GP ci avvia però Ś:

“svapnadṛśyavaj jāgaritadrśyānām apy asattvam iti yad uktaṃ tad ayuktam. yasmāj jāgraddṛśyā annapānavāhanādayaḥ kṣutpipāsādinivṛttiṃ kurvanto gamanāgamanādikāryaṃ ca saprayojanā dr̥ṣṭāḥ. na tu svapnadṛśyanānām tad asti. tasmāt svapnadṛśyavaj jāgaritadr̥śyānām asattvam manorathamātram iti. tan na. kasmāt? ...”

“[Obiezione:] Ciò che è stato sostenuto: ‘Come per gli enti percepibili in sogno si dà l'irrealtà anche degli enti percepibili in veglia ...’, questo è irragionevole, poiché gli oggetti percepibili durante la veglia come i cibi, le bevande, i veicoli e altro, provocando l'estinzione di fame, sete ecc., nonché l'attività di andare e venire, s'intendono come aventi uno scopo; però ciò non si dà per gli enti percepibili in sogno, pertanto [sostenere] l'irrealtà degli enti percepibili durante la veglia al pari degli enti percepibili in sogno è solo un desiderio. [Risposta:] Non è così. [Domanda:] Per quale ragione? ...”

La ribattuta di Ś prosegue in questi termini:

“... yasmāt saprayojanatā dr̥ṣṭā yānapānādīnām svapne vipratipadyate. jāgarite hi bhuktvā pītvā ca tr̥pto vinivartitatr̥ṣṭ suptamātra eva kṣutpipāsādyārtam ahorātroṣitam abhuktavantam ātmānam manyate. yathā svapne bhuktvā pītvā cātr̥ptotthitas tathā. tasmāj jāgradṛśyānām svapne vipratipattir

¹¹² Certamente il *probans dr̥śyatva* è stato più volte sfidato dai seguaci del Dvaita Vedānta e in particolar modo nella *Nyāyasudhā* da Jayatīrtha (XIV sec.) e difeso da MS nell'AS (AS1, 1997 [1937]: 233-294, 328-332).

¹¹³ Uno degli esami di realtà, valido per vari *darśana*, ma unico per i buddhisti, è quello dell'utilità pratica di un ente, l'*arthakriyākāritva*. I sogni non hanno alcuna utilità pratica nella veglia, pertanto sono falsi. Per i Vedāntin gli enti onirici sono mezzi per espletare fini onirici, come gli oggetti di veglia hanno un raggio d'azione limitato alla veglia. Un senso di relazione causale è presente tanto nella mente che sogna, quanto in quella che veglia, anche se ciò che è considerato una sequenza logica nella veglia, non lo è altrettanto nel sogno. Ognuno di questi stati ha la sua propria nozione di proprietà e ognuno dei due è contraddetto dall'altro, nonostante mentre li si vive appaiano entrambi reali (NIKHILANANDA, 1995: 94, n. 1).

dṛṣṭā. ato manyāmahe teṣām apy asattvaṃ svapnadṛśyavad anāśaṃkanīyam iti. tasmād ādyantavattvam ubhayatra samānam iti mithyaiva khalu te smṛtāḥ.”

“[Risposta:] Poiché quello che è visto come l’essere provvisti di uno scopo di cibo, bevande e altri in sogno è contraddetto. Qualcuno, dopo aver mangiato e bevuto durante la veglia, sazio e libero dalla sete non appena s’addormenta ritiene sé stesso tormentato da fame, sete e quant’altro come fosse rimasto giorni e notti senza mangiare. Così accade anche nel caso in cui in sogno, dopo aver mangiato e bevuto, qualcuno si risveglia non sazio. Pertanto in sogno si constata la contraddizione degli enti percepibili nella veglia, così noi riteniamo che anche la loro irrealtà sia indubitabile, come per gli enti percepibili in sogno. Per tale ragione, l’essere provvisti di inizio e fine è identico in ambo i casi e dunque essi sono senza dubbio ricordati come falsi.”

In ogni modo GP, tutt’altro che sprovveduto, è ben consapevole della diversità degli enti di veglia rispetto a quelli onirici nel reame empirico (*vyāvahārika*), tuttavia il suo punto di vista rifugge il relativo, la cosmologia, per aderire completamente alla più cristallina intellettualità, presentando così una visione assolutamente metafisica (*pāramārthika*). Nonostante ciò, egli non manca di sottolineare le differenze. Un fatto ben facilmente esperibile da parte di ogni essere è il carattere meraviglioso, imprevedibile e bizzarro dei sogni. Per esempio, è possibile esperire in sogno oggetti che non si sono mai visti durante la veglia. GP spiega che questa peculiarità è dovuta a una caratteristica (*dharma*) dell’anima individuale, chiamata anche *sthānin*, che si muove alla loro ricerca. Ciò che appare inspiegabile agli occhi della veglia è la normalità per il sognatore (KING, 1997 [1995]: 169). Questa proprietà non è certamente degli oggetti percepiti ma del veggente, che pertanto abbandonano l’oggettività della veglia e divengono soggettivi (II.8):¹¹⁴

*“apūrvaṃ sthānidharmo¹¹⁵ hi yathā svarganivāsinām/
tān ayaṃ prekṣate gatvā yathaiveha suśikṣitaḥ//”*

“La caratteristica di colui che sperimenta [la condizione di sogno] è senza precedenti, proprio come [quella] degli abitanti dei cieli superiori. Egli, essendovi andato, vede quelli [gli oggetti onirici] come qui una persona ben istruita.”

¹¹⁴ Il fattore della soggettività oltre che nel sogno si trova anche nell’errore percettivo, una delle sue cause è un difetto insito in chi è vittima dell’illusione (*pramātr*), che è entità indubbiamente soggettiva e mutevole da individuo a individuo.

¹¹⁵ Ś interpreta il composto *sthānidharmaḥ* come: “*apūrvasthānidharmo hi sthānino draṣṭur eva hi svapnasthānavato dharmāḥ.*”, “La caratteristica senza precedenti di colui che sta nel luogo è infatti la caratteristica dello *sthānin*, dell’osservatore in realtà, di colui che osserva il sogno.”

La strofa è, come di consueto, preceduta da una posizione contrastante di valore particolare per noi, poiché va ad attaccare ora non più il *probans* come prima, ma l'esempio, per retrocederlo al ruolo di mera immagine dell'esempio (*dr̥ṣṭāntābhāsa*):

“... *svapnajāgradbhedayoḥ samatvāj jāgradbhedānām asattvam iti yad uktaṃ tad asat. kasmāt? dr̥ṣṭāntasyāsiddhatvāt. katham? na hi jāgradr̥ṣṭā evaite bhedāḥ svapne dr̥śyante. kiṃ tarhi? apūrvam svapne paśyati. caturdantagajam ārūḍham aṣṭabhujam ātmānaṃ manyate. anyad apy evaṃprakāram apūrvam paśyati svapne. tan nānyenāsātā samam iti sad eva. ato dr̥ṣṭānto 'siddhaḥ. tasmāt svapnavaj jāgaritasyāsattvam ity ayuktam. tan na. svapne dr̥ṣṭam apūrvam yan manyase na tat svataḥ siddham. kiṃ tarhi? ...”*

“... [Obbiezione:] Ciò che si è sostenuto [vale a dire] ‘A cagione della somiglianza degli enti distinti di sogno e veglia [si afferma] l’irrealtà degli enti distinti di veglia’, quella cosa è falsa. [Contro domanda del *siddhāntin*:] Perché? [Risposta dell’obbietto:] Poiché l’esempio non è stabilito.¹¹⁶ [Nuova contro domanda del *siddhāntin*:] In che modo? [Risposta dell’obbietto:] Di certo questi enti distinti percepiti durante la condizione di veglia non sono colti nel sogno. [Contro domanda del *siddhāntin*:] Allora che cosa [viene percepito]? [Risposta dell’obbietto:] Nel sogno [l’individuo] vede ciò che non ha mai visto prima; [per esempio] immagina sé stesso dotato di otto braccia salito su di un elefante a quattro zanne e in sogno vede qualcos’altro di questo genere mai visto prima. Quella visione non è simile a null’altro di falso, pertanto è certamente vera. Per tale ragione l’esempio non è provato, cosicché è irragionevole [la posizione] dell’irrealtà degli oggetti di veglia simile a quella del sogno. [Risposta del *siddhāntin*:] Non è così, ciò che nel sogno tu consideri qualcosa di mai visto prima, quell’oggetto non stabilito di per sé. [Obbiezione:] Che cosa allora? ...”

Ora Ś comincia l’esposizione del suo *siddhānta*:

“... *yathā svarganivāsinām idrādīnām sahasrākṣatvādi tathā svapnadṛṣo 'pūrvo 'yam dharmah. na svataḥ siddho draṣṭuḥ svarūpavat. tān evaṃprakārān pūrvān svacittavikalpān ayaṃ sthānī svapnadṛk svapnasthānaṃ gatvā prekṣate. yathaveha loka susīkṣito deśāntaramārgas tena mārgeṇa deśāntaram gatvā tān padārthān paśyati tadvat. tasmād yathā sthānidharmāṇām rajjusarpamrgatṛṣṇikādīnām*

¹¹⁶ Il non essere stabilito dell’esempio è quell’errore inferenziale che ĀG chiama “*dr̥ṣṭāntasya sādhyavikalatvam ...*”, ossia il non essere contemplato del *probandum* nell’esempio. Nel corpo di un’inferenza il *probandum* rimane la proprietà che deve essere stabilita su di un *pakṣa*. Al fine di evitare che proprietà assurde vengano poste come *probandum* si deve porre un esempio, il quale esprime una precedente fondatezza del *probandum*. Uno dei primi passi per capire se un’inferenza è corretta o meno è la verifica della presenza del *probandum* nell’esempio. Quando il *sādhyā* non è contenuto nell’insieme di possibilità dell’esempio, allora l’inferenza non è valida. Comunque sia la non validità può darsi dalla debolezza del *probandum*, ma anche dall’infondatezza dell’esempio.

asattvaṃ tathā svapnadṛśyānām apūrvānām sthānidharmatvam evety asattvam ato na svapnadṛṣṭāntasyāsiddhatvam.”

“... Come Indra e gli altri che risiedono nei cieli hanno mille occhi¹¹⁷ e altre [caratteristiche], allo stesso modo questa è una caratteristica senza precedenti del sognatore, ma non è di per sé comprovata, come la natura propria del veggente. Questo che sperimenta la condizione onirica, che vede il sogno, essendo penetrato nella condizione onirica guarda tali, siffatti enti senza precedenti, che sono [solo] immagini della sua mente.¹¹⁸ Come accade qui, nel mondo, una persona ben istruita sulla strada per raggiungere un altro luogo, [poi] andando in quell’altro luogo attraverso quella strada, lì vede quegli oggetti, così [avviene anche per i sogni]. Pertanto come sono irreali le caratteristiche sperimentate [nella condizione di veglia] come la serpe sulla corda, il miraggio e quant’altro, così gli enti senza precedenti percepibili in sogno possiedono invero la proprietà di essere sperimentati nello stato onirico, sono irreali. Quindi non è che l’esempio addotto del sogno non sia provato.”

Nel sogno si può ritrovare persino la distinzione tra pensiero interno e percezione esterna. Anche la cognizione onirica, percepita mediante la coscienza interna (*antaścetas*), è illusoria. Accade però che se gli oggetti sono colti dalla coscienza esterna, sembrano diventare reali (II.9):

*“svapnavṛttāv api tv antaścetasā kalpitaṃ tv asat/
bahiścetogrhitam sad dṛṣṭam vaitathyam etayoḥ//”*

“Anche nello stato di sogno però ciò che è immaginato con la coscienza interna è illusorio, mentre ciò che è colto dalla coscienza esterna è reale, [in ogni modo] la falsità di entrambi è già sperimentata.”

¹¹⁷ Uno degli epiteti di Indra è *sahasrākṣa*, “dai mille occhi”, talvolta applicato anche a Vāyu (RV I.23.3). Il mito narra che a seguito della maledizione del ṛṣi Gautama per la violazione da parte di Indra del suo talamo nuziale, il quale si finse il vate violando la castità di Ahalyā. Il saggio maledisse Indra a portare sul corpo il segno della sua ignominia, con un marchio evidente del suo desiderio. Fu così che su Indra si stamparono mille *yoni*. Per la vergogna Indra si nascose, ma quando la sua posizione rimase vacante per troppo tempo le divinità andarono a cercarlo per rimetterlo al suo posto. Quando fu trovato accettò di tornare solo a patto che la maledizione del saggio fosse placata. Infine, si giunse a un compromesso, le mille *yoni* divennero mille occhi.

¹¹⁸ Qui si ha esempio di uno degli echi Vijñānavādin del contesto, con il concetto di *manovikalpa*, *cittaspandana* o *manaḥspanada*, che significano pressoché “immagine mentale” e “vibrazione coscienziale”. Come vedremo più avanti, il concetto è molto usato nel IV capitolo di MK. Ivi si vuole sottolineare che non esiste relazione causale tra il sogno e la veglia. Più avanti si dirà che anche tra due oggetti percepiti in veglia non è possibile stabilire una vera relazione causale. Gli oggetti delle nostre esperienze non sono che creazioni, vibrazioni della nostra mente e solo per ignoranza noi li relazioniamo causalmente. Naturalmente, l’esperienza onirica non è reale, per via della sua natura estremamente cangiante, tuttavia l’osservatore del sogno è reale perché immutabile e testimone delle trasformazioni oniriche. Mentre gli oggetti percepiti in veglia, gli errori percettivi della veglia e i sogni, partecipano tutti della medesima natura di essere percepibili (*dṛśya*), per cui sono illusorie trasformazioni della coscienza.

Così dopo che gli Advaitin hanno respinto le obiezioni e le accuse dell'inusualità dell'esempio, ora GP e Ś tornano a sviluppare l'equazione tra gli enti onirici e gli oggetti di veglia:¹¹⁹

“svapnavṛttāṅv api svapnasthāne 'pi antaścetasā manorathasaṅkalpitam asat. saṅkalpānantarasamakālam evādarśanāt tatraiva svapne bahiścetasā grhītaṅ cakṣurādidvāreṇopalabdhaṅ ghaṭādi sat. ity evam asatyam iti niścite 'pi sadasadvibhāgo dṛṣṭaḥ. ubhayaṅ apy antarbahīścetaḥkalpitayāṅ vaitathyam eva dṛṣṭam.”¹²⁰

“Anche nella svapnavṛtti, vale a dire anche nello stato di sogno ciò che la coscienza interiore immagina per fantasia è irreali, poiché nel medesimo istante successivo all'immaginazione non si vede più. Inoltre proprio lì, nel sogno ciò che è stato colto grazie alla coscienza esterna, ovvero percepito per mezzo della vista e degli altri [sensi], come i vasi e quant'altro, è reale. Pur avendo accertato 'In tale modo ciò [l'esperienza onirica] non è verità', [in essa] è colta la distinzione tra reale e irreali. Infine, è rivelata l'effettiva illusorietà di entrambe le modalità, di ciò che è immaginato sia con la coscienza esterna sia con la coscienza interna.”

Va notato inoltre che sebbene degli oggetti siano esteriori, quand'anche sono carpiri interiormente, vanno identificati come falsi. Lo stesso si può sostenere per gli oggetti quando sono conosciuti esteriormente: entrambi i generi di enti sono vitatha (II.10):¹²¹

“jāgradvṛttāṅv api tv antaścetasā kalpitaṅ tv asat/
bahiścetogrītaṅ sad yuktaṅ vaitathyam etayoḥ/”

“Anche nello stato di veglia ciò che è immaginato con la coscienza interna è illusorio, mentre ciò che è colto dalla coscienza esterna è reale: la falsità di entrambi è [allora] plausibile.”

Nelle due kārīkā appena proposte (II.9-10) GP afferma che, in accordo al buon senso comune, si crede che gli oggetti esperiti durante la veglia, grazie a tutti i mezzi che la veglia ci offre, siano reali, sat. D'altro canto è dominio comune ritenere che i sogni siano vani e

¹¹⁹ ĀŚV: “apūrvatvāsaṅkā nirākṛtā svapnadṛṣṭāntasya puna svapnatulyatāṅ jāgradbhedānāṅ prapañcayann āha ...”

¹²⁰ ĀG mostra il perché dell'illusorietà, ossia la semplice differenza dalla realtà assoluta: “... asattvaṅ paramārthasadvilakṣaṇatvena mithyātvam ...”

¹²¹ Ś non aggiunge nulla di valore: “sadasator vaitathyam yuktaṅ, antarbahīścetaḥkalpitatvāviśeṣād iti vyākhyātam anyat.” Ivi, ragiona Pelissero (2002: 142, n. 143), Ś predica l'equazione sogno = veglia, mentre commentando BS II.2.28 assume, contro i buddhisti idealisti, una posizione più realista e ne afferma la diversità.

senza alcun contenuto, quindi irreali.¹²² GP qui ci mette il suo zampino. Per lui entrambi, oggetti di veglia e di sogno, sono egualmente irreali. La ragione addotta è che egli deve in qualche modo discriminare tra oggetti immaginari e oggetti apparentemente reali. Entrambi questi generi di oggetti, però, sono facilmente equiparabili, non tanto perché stiano all'interno del corpo costretti "in un angolo", ma piuttosto perché sono entrambi illusori, falsi, perché privi di realtà ultima, o meglio ancora, senza valore di fronte alla realtà assoluta (CONIO, 1971: 123).

Sebbene sia la veglia sia il sogno siano illusori, differiscono per quanto riguarda il luogo di apparizione dell'illusione: uno è esterno mentre l'altro interno. Secondo GP questa differenza è colta da un osservatore interiore (II.11).¹²³ Per esprimere questo concetto GP usa l'obiezione di un *pūrvapakṣin*:¹²⁴

*"ubhayaṃ api vaitathyaṃ bhedaṅsthānayoṃ yadi/
ka etān budhyate bhedaṅ ko vai teṣāṃ vikalpakaḥ/"*¹²⁵

"Se c'è illusorietà degli enti in entrambe le condizioni, chi conosce queste [entità]? Chi è invero colui che le immagina?"

Di seguito comincia una discussione su come gli oggetti sono manifestati nei due stati in questione. GP sostiene che la divinità, grazie al suo potere creatore (*māyā*), manifesta ogni cosa da sé stesso. Infatti, egli è sia l'agente (*karṭṛ*) sia il mezzo (*karana*) dell'attività generatrice. *Māyā* stessa è concepita come strumento, mentre l'osservatore immobile e impassibile, è il Sé che comprende le differenze vigenti tra le condizioni di veglia, di sogno e di sonno profondo, come semplici modificazioni (*vikalpa*) del quarto stato (*turīya/turya/caturtha*) (II.12):

¹²² Verremmo solo far qui notare come il punto di vista comune sia mutato dall'antichità del *Veda* che abbiamo presentato nel primo capitolo, in cui il sogno era considerato e descritto in ben altre tinte a ora, ove l'irrealtà onirica sembra patrimonio intellettuale di tutti.

¹²³ Esiste una connessione tra le strofe II.1-11 di MK e XIII.58-81 del *Tripurārahasya* (PELISSERO, 1995: 99-101, n. 127 e 128).

¹²⁴ ĀG chiarisce il senso dell'obiezione espressa in MK II.11 e il relativo ĀŚV. Se ogni cosa partecipa di una radicale falsità, allora il comune comportamento basato su categorie come conoscitore, mezzo di conoscenza e oggetto conosciuto va a cessare: "*sarvamithyātve pramāṭṛpramāṇādivyavahārānupapattiyā virodham āsaṃkate ...*"

¹²⁵ L'ĀŚV glossa molto semplicemente il testo della strofa. L'unico particolare che aggiunge alla domanda di chi sia il *vikalpaka*, glossato da ĀG come *nirmāta*, è che GP intenderebbe chi è il sostegno di ricordo e conoscenza: "*codakaś cā 'ha - svapnajāgratsthānayoṃ bhedaṅsthānayoṃ yadi vaitathyaṃ ka etān antarbahis cetaḥ kalpitān budhyate. ko vai teṣāṃ vikalpakaḥ. smṛtijñānayoḥ ka ālaṃbanam ity abhiprāyaḥ. na cen nirātmavāda iṣṭaḥ.*" Ci si consenta di avanzare un'ipotesi sui termini "*smṛtijñānayoḥ*", ossia che indichino per analogia rispettivamente *smṛti* la cognizione onirica e *jñāna* la cognizione diretta di veglia. Un'ultima questione riguarda l'ipotesi avanzata alla fine da Ś, se non vi fosse alcun sostegno per *smṛti* e *jñāna* allora ciò equivarrebbe ad adottare la dottrina del non-Sé, propria degli *Sūnyavādin*.

“kalpayaty ātmanātmānam ātmā devaḥ svamāyayā/
sa eva budhyate bhedān iti¹²⁶ vedāntaniścayaḥ//”¹²⁷

“Il Sé, la divinità [il principio luminoso] attraverso il suo potere illusorio immagina Sé stesso mediante Sé stesso. La convinzione del Vedānta è, infatti, che egli solo conosce gli oggetti distinti.”

Ora presentiamo una serie di *kārikā* che da una parte non sono di interesse centrale per noi, poiché spesso ripetono ciò che abbiamo affrontato, ma dato anche il carattere antologico di questa nostra sezione, ci pare forniscano alcune informazioni sul sogno, ma soprattutto continuano a considerarlo l'illustrazione più efficace. Oltre a ciò trattano di alcuni temi a cui abbiamo più volte accennato:

“vikaroty aparān bhāvān antaścitte vyavasthitān/
vīyatās ca bahīcitta evaṃ kalpayate prabhuḥ// 13 //”¹²⁸
cittakālā hi ye 'ntas tu dvayakālās ca ye bahiḥ/
kalpitā eva te sarve viśeṣo nānyahetukaḥ// 14 //
avyaktā eva ye 'ntas tu sphuṭā eva ca ye bahiḥ/
kalpitā eva te sarve viśeṣas tv indriyāntare// 15 //

¹²⁶ ĀG spiega che è questa la risposta vera e propria all'obiezione posta in precedenza rispetto al contrasto con il comune comportamento basato sulla triade conoscitore, conoscenza e conosciuto. Egli ribadisce che ognuna delle sistemazioni di questo mondo dipende dalla differenziazione che è però frutto dell'immaginazione e fondamento di questo dispiegarsi immaginifico è l'unico Sé interiore privo di dualità: “... *pramāṭṛpramāṇādivyavahārānupapattim pratyāha – sa eveti. ekasminn evādvatiye pratici vastuni kālpanikabhedanibandhanā sarvā vyavasthety atra pramāṇam āha – iti vedānteti ...*”

¹²⁷ Ś spiega che il Sé, che è una divinità, cioè come la radice *div* etimologicamente conviene, è un principio auto-luminoso, per il suo proprio potere d'illusione proietta su di Sé il mondo della differenza, della dualità, come avviene su una corda che noi scorgiamo come serpente. Egli stesso ivi comprende quel mondo della dualità, poiché non vi è altro osservatore, nessun altro sostegno dell'esperienza e dei ricordi, in quanto nessuna cognizione può esistere senza un sostegno corrispondente: “*svayaṃ svamāyayā svam ātmānam ātmā deva ātmany eva vakṣyamāṇaṃ bhedākāraṃ kalpayati rajjvādāv iva sarpādīn. svayaṃ eva ca tān budhyate bhedāms tadvad evety eva vedāntaniścayaḥ. nānyo 'sti jñānasmṛtyāśrayaḥ. na ca nirāspade eva jñānasmṛti vaināsikānām ivety abhiprāyaḥ.*” A questo ĀG aggiunge alcune note e specificazioni. In primo luogo afferma che la metafora del serpente sulla corda è per scartare la possibilità che ci si riferisca al *pariṇāmavāda* come metro di valutazione del reale, cosicché l'esempio di *rajjusarpa* evidenzia il *vivartavāda*: “*pariṇāmavādaṃ vyāvartya vivartavādaṃ prakāṣayitum svamāyayety uktaṃ tatra dṛṣṭāntam āha ..*”; poi, avendo parlato del fatto che lo stesso Sé sia il manifestatore dell'universo, mediante la sua *māyā*, si afferma che il riflesso di esso sull'intelletto costituisce il soggetto conoscitore, o il *cidābhāsa*: “*māyādvāreṇa cidātmano jagannirmāṭṛtvam uktvā tasyaiva buddhipratibimbitya pramāṭṛtvam ity āha*”, comunque a questa proprietà di essere il soggetto conoscitore si applica lo stesso esempio della serpe e della corda, in quanto è tutt'altro che reale: “*na ca pramāṭṛtvasya tāttvikatattvaṃ rajjvādau sarpādīdarśanavad eva mithyātvanirdhāraṇād ity āha ...*”. Infine, si ribadisce che non vi è altro fondamento di nulla, né altro conoscitore all'infuori del Sé: “*yo jagatsraṣṭā yaś ca pramāṭā tato 'nyo jñānasya smṛteś cā 'śrayo nāsti. cetanabhede mānābhāvād anubhavasṛtyoś caikāśrayatvasya prasiddhatvād ity arthaḥ ...*”

¹²⁸ Nel commento *śaṃkariano* della stanza si ricorda più volte la nozione di *saṃkalpa*, “determinazione, volizione, immaginazione” che, in una sua precisa accezione, sarebbe il pensiero stesso del Signore, da cui si forgia l'universo. Il senso impresso da Ś è che il Signore onnipotente (*prabhu*), ossia il Sé differenzia, diversifica, immagina la diversità sia esteriore, come la terra e altri enti grossolani, sia interiore, come le impressioni latenti: “*vikaroti nānā karoty aparān laukikān bhāvān padārthān śabdān anyāms cāntaścitte vāsanārūpeṇa vyasthitān avyākṛtān niyatāṃ ca pṛthivādīn aniyatāms ca kalpanākālān bahīcittaḥ saṃs tathāntaścitto manorathādīlakṣaṇān ity eva kalpayati prabhur īśvara ātmety arthaḥ.*”

*jīvaṃ kalpayate pūrvaṃ tato bhāvān pṛthagvidhān/
bāhyān ādhyātmikāṃś caiva yathāvidyas tathāsmṛtiḥ// 16 //*¹²⁹

“Esso produce alcune cose all’interno della mente che non sono fisse e [altre cose] all’esterno della mente che sono fisse [tanto nella mente, quanto esternamente]. Così immagina il Signore (13). Quelle cose che sono interiori e che esistono tanto a lungo quanto ne permane la cognizione e quelle che sono esteriori e che esistono per quanto dura [la consapevolezza del] duplice [tempo], tutte queste sono solamente immaginate. Non c’è alcun altra differenza [che poggia] su alcun altro fondamento (14). Quegli enti che sono interiormente manifesti e quelli che sono manifesti esteriormente sono, certamente, tutti frutto d’immaginazione, ma c’è qualche differenza a proposito dei differenti organi sensoriali (15). In primo luogo [il Signore] immagina un’anima individuale, dopo entità di varietà molteplici, esteriori e pure interiori: com’è la cognizione così il ricordo (16).”¹³⁰

Tra queste strofe qui sopra proposte la II.14 presenta sicuramente il commento di Ś più interessante, poiché chiarisce i due concetti già ricordati di *cittakāla* e *dvayakāla* (CONIO, 1971: 125-126). Il testo si apre, come spesso accade, con un’obiezione:

“svapnavac cittaparikalpitaṃ sarvaṃ ity etad āśaṃkyate. yasmāc cittaparikalpitair manorathādīlakṣaṇaiś cittapariccheddyair vilakṣaṇyaṃ bāhyānām anyonyapariccheddyatvam iti. sā na yuktāśaṃkā ...”

“[Obbiezione:] Ma se ogni cosa è immaginata dalla mente come un sogno, allora sorge un dubbio, poiché la diversità degli oggetti esterni rispetto a quelli immaginati dalla mente, che

¹²⁹ Le strofe II.17-19 sono di minore interesse per il nostro scopo, tuttavia meritano di essere citate per amor di completezza: “*anīcitā yathā rajjur andhakāre vikalpitā/ sarpadhārādibhir bhāvāis tadvad ātmā vikalpitaḥ// 17 // niścītāyāṃ yathā rajjvāṃ vikalpo vinivartate/ rajjur eveti cādvaitaṃ tadvad ātmaviniścayaḥ// 18 // prāṇādibhir anantāis ca bhāvair etair vikalpitaḥ/ māyāisā tasya devasya yayā saṃmohitaḥ svayam// 19 //*”, “Come nella tenebra una corda non riconosciuta s’immagina essere un serpente o una linea [d’acqua], ecc., allo stesso modo s’immagina il Sé (17). Come quando si riconosce la corda, la sua falsa modificazione [come serpe] svanisce e la non-dualità [si esclama in questo modo]: ‘Questa è una corda’; così avviene l’accertamento del Sé (18). [Questo Sé] è immaginato come i soffi o altre entità sottili, o come infiniti altri enti, ma questo è il potere illusorio di quella divinità, dal quale egli stesso è illuso.”

¹³⁰ Nel commento a questa strofa Ś cerca di identificare il processo mediante il quale si verifica la reciprocità di causa-effetto, tanto per le manifestazioni esterne, tanto per quelle interne. La risposta di Ś inizia col differenziare l’anima individuale, sottoposta ai legami dell’azione, mentre il puro Sé immagina soltanto, come avviene nel caso di una serpe proiettata su una fune. Esso immagina molteplici enti esteriori e interiori come la distinzione di agente, mezzo, azione e frutto dell’azione, le varie facoltà interne e quant’altro. Il *jīva*, immaginato dal puro Sé, immagina a sua volta: a seconda della sua conoscenza egli conosce, a seconda di com’è la sua memoria egli ricorda. Per cui dopo aver immaginato una causa, immagina pure un effetto di essa, così avviene anche per quanto concerne il ricordo. Dagli effetti del ricordo di qualche ente o episodio si sviluppano altre conoscenze e poi ancora, dagli altri ricordi altre conoscenze. Così infine, l’anima individuale immagina la varietà delle manifestazioni interne ed esterne e le connette con rapporti di causa ed effetto (PELISSERO, 2002: 144-145; NIKHILALANDA, 1995: 106-108).

sono caratterizzati da mero desiderio o simili e che sono delimitati dalla mente, è l'essere reciprocamente delimitati. [Risposta:] No, il dubbio non è congruo ...”

Di seguito l'ĀŚV formula per esteso tutta la controbattuta all'obiezione. Anche Ś ammette due tipi di tempo: *cittakāla*, cioè *kalpanākāla*, che opera all'interno della mente e *dvayakāla* ossia *bhedakāla*, il tempo misurabile, che si può determinare precisamente. Il primo è limitato dalla mente ed è rilevante solo per il flusso coscienziale, mentre a limitare il secondo ci pensano i rapporti reciproci tra gli oggetti, nonché la limitazione è data dai due tempi ed è misurabile mediante avvenimenti del mondo naturale. ĀG, chiarendo quali siano i due tempi a cui si fa riferimento, invece, chiama rispettivamente i contenuti onirici “*kalpanākālabhāvino bhāvāḥ*”, ossia “enti che esistono per la durata della [loro] immaginazione” e gli oggetti di veglia sono “*pratyabhijñāyamānatvena pūrvāparakālabhāvinaḥ*”, “[enti] che, poiché possiedono la proprietà di essere riconosciuti, esistono in un tempo precedente e successivo” (NAKAMURA, 2004 [1950], VOL. 2: 225; MAHADEVAN, 1960: 125):

“... *cittakālā hi ye 'ntas tu cittapariccedyāḥ, nānyaś cittakālavyatirekeṇa paricchedakaḥ kālo yeṣāṃ te cittakālāḥ. kalpanākāla evopalabhyanta ity arthaḥ. dvayakālās ca bhedakālā anyonyaparicchedyāḥ. yathā godohanam āste. yāvad āste tāvad gāṃ dogdhi yāvad gāṃ dogdhi tāvad āste. tāvān ayam etāvān sa iti parasparaparicchedyaparicchedakatvaṃ bāhyānāṃ bhedānāṃ te dvayakālāḥ. antaścittakālā bāhyāḥ ca dvayakālāḥ kalpitā eva te sarve. na bāhyo dvayakālatvaviśeṣaḥ kalpitatvavyatirekeṇānyahetukaḥ. atrāpi hi svapnadṛṣṭānto bhavaty eva.*”

“... ‘Quelle cose che sono interiori e che esistono tanto a lungo quanto ne permane la cognizione ...’ esse sono delimitate dalla mente. Non vi è altra durata che le limiti se non la durata della loro cognizione; cioè il senso è che sono percepite sono al momento in cui le si immagina. Quelle cose che esistono fintanto che dura [la consapevolezza del] duplice [tempo], la durata della differenza, esse sono delimitate le une dalle altre. Per esempio: ‘Egli siede fino a che munge la vacca’: finché siede, fino ad allora munge la vacca e fintanto che munge la vacca, fino ad allora siede. ‘Finché c’è quello, fino ad allora c’è anche questo’ gli enti esterni, distinti sono caratterizzati dal reciproco essere delimitato e delimitatore gli uni degli altri, cioè sono quelle cose che esistono per quanto dura [la consapevolezza del] duplice [tempo]. Le cose il cui tempo è quello della mente interna e le cose esteriori, che esistono per quanto dura [la consapevolezza del] duplice [tempo], sono entrambe immaginate. L’ente esteriore, la cui particolarità è essere delimitato da una durata di due tempi non ha altra causa al di fuori dell’essere immaginato. Pertanto l’esempio del sogno si conforma anche a questo [caso].”

Nella strofa II.15, pare che in un certo senso GP ammetta una certa differenza tra ciò che è dentro e ciò che è fuori. Ne consegue che anche una differenza, seppur minima, tra veglia e sogno sembra essere mantenuta. La strofa II.15 afferma che la diversità è dovuta ai sensi. In effetti, abbiamo già riscontrato più volte che l'esperienza onirica è libera dal contatto sensoriale anzi, durante il sogno i sensi sono ritratti e si vive un fenomeno esclusivamente mentale. D'altra parte è chiaro che la veglia si basa sull'esperienza sensoriale. Sembra dunque che questa stanza esprima una sorta di perplessità dell'autore, che sembra dover ammettere una funzione sensoriale, che appare inutile laddove ogni cosa è solo frutto di un tremolio mentale. Nonostante ciò, GP ci ha abituati a vari livelli di lettura. Certo è che è necessario rammentare la scuola buddhista dedicatasi all'analisi del *pramāṇasāstra*. Si ricorderà che i Vijñānavādin considerano la realtà fenomenica non più che un'elaborazione coscienziale. Quest'operazione dell'intelletto è espresso dalla radice *klp*, accompagnata per lo più da tre differenti prefissi (*upasarga*): *sam*, *vi* e *pari*. Il processo mentale trasforma concetti e immagini in un flusso unico, che dal punto di vista solo sensoriale rimarrebbe particolare e discontinuo. Certo, affermare che GP condividesse *in toto* questo punto di vista è difficilmente sostenibile, tuttavia abbiamo più volte riscontrato che GP considera tanto le manifestazioni interiori, quanto quelle esteriori come elaborati mentali:

“*yad apy antaravyaktatvaṃ bhāvānāṃ manovāsanāmātrābhivvyaktānāṃ sphuṭatvaṃ vā bahiścakṣurādīndriyāntaragrāhyāṇām*¹³¹ *viśeṣo nāsau bhedānām astitvakṛtaḥ svapne 'pi tathā darśanāt. kiṃ tarhi? indriyāntarakṛta eva. ataḥ kalpitā eva jāgradbhāvā api svapnabhāvavad iti siddham.*”

“Anche la proprietà di essere non manifesti (*avyaktatva* [= *asphuṭatva*]) all'interno [= nell'organo interno] degli enti che sono palesati come mere impressioni latenti della mente e l'essere evidenti degli enti percepibili da parte degli altri organi di senso esteriori quali la vista e gli altri, tale specificità degli enti distinti non è dovuta all'esistenza, poiché è riscontrabile anche in sogno. [Dubbio:] [A] che cosa è [dovuta] allora? [Risposta:] È invero dovuta alla differenza dei sensi. Perciò è stato provato che anche gli enti della veglia sono immaginati come gli enti del sogno.”¹³²

¹³¹ Esistono due letture di questo composto: *bahiścakṣurādīndriyāntare* e *bahiścakṣurādīndriyāntaragrāhyāṇām*, tra le quali noi preferiamo la seconda.

¹³² Le strofe che vanno dalla 20 alla 28 del *Vaitathyaprakaraṇa* presentano l'ottica di vari pensatori a proposito di *ātman*: *prāṇa*, *bhūta*, *guṇa*, i *tattva* (II.20), *pāda*, *viśaya*, *loka*, *deva* (II.21), *veda*, *yajña*, *bhokṛ*, *bhojya* (II.22), *sūkṣma*, *sthūla*,

Secondo GP e quanti abbracciarono il culmine vedāntico della dottrina della non-origine (*ajātivāda/ajātavāda*), per certi versi diversamente dai successivi esponenti della scuola, l'universo è da considerarsi alla stregua di un castello in aria o “la città dei Gandharva (*gandharva*)” che appaiano in un sogno. Questo atteggiamento estremo è senza dubbio unico: non solo la cosiddetta illusione o irrealtà pura del *gandharvanagara*¹³³ e tale in ogni stato, ma qui si rinalza la dose esasperando la nullità del fenomeno tanto da aggiungere che il castello in aria non è nella veglia, bensì nel sogno, anch'esso inoppugnabilmente falso (MAHADEVAN, 1960: 128-129). Sia gli enti, per così dire, esistenti (*bhāva*), sia gli oggetti del tutto irreali (*asadbhāva*), in seguito conosciuti come *alīka* o *tuccha*, sono generati dalla non dualità (*advaya*)¹³⁴ (GK II.31, 33) (LAYEK, 1991: p. 103):

“*svapnamaye yathā dr̥ṣṭe gandharvanagaraṃ yathā/
tathā viśvam idaṃ dr̥ṣṭaṃ vedānteṣu vicakṣaṇaiḥ// 31 //*¹³⁵
*bhāvair asadbhir evāyam advayena ca kalpitāḥ/
bhāvā apy advayenaiva tasmād advayatā śivā// 33 //*¹³⁶

mūrta, amūrta (II.23), *kāla, dik, vāda, bhuvana* (II.24), *manas, buddhi, citta, dharma e adharma* (II.25), *pañcaviṃśaka, ṣaḍviṃśaka, ekatriṃśaka, ananta* (II.26), *loka, āśrama, strī, pum, napuṃśaka, para e apara* (II.27), *sṛṣṭi, laya, sthiti* e infine ogni cosa, *sarva* (II.28). La conclusione di questa parentesi è nelle *kārikā* 29-30: “*yaṃ bhāvaṃ darśayed yasya taṃ bhāvaṃ sa tu paśyati/ taṃ cāvati sa bhūtvāsau tadgrahaḥ samupaiti tam// etair eṣo 'prthagbhāvaiḥ prthag eveti lakṣitāḥ/ evaṃ yo veda tattvena kalpayet so 'viśaṃkitāḥ//*”, “Qualsiasi entità mostri a qualcuno, egli vede quella stessa entità; egli essendo diviene il protettore di quell'entità, mentre l'attaccamento a esso lo sopravviene (29). Questi è considerato separato da queste entità che in verità non gli sono separate. Colui che così conosce, costui senza dubbi immagini [il Sé] secondo verità (30).” (KARMAKAR, 1973: 13-17, 76-83; VECCHIOTTI, 1989: 117-129).

¹³³ Anche quest'immagine, come altri oggetti *alīka* o *tuccha* quali il figlio di una madre sterile, il corno di lepre, il miraggio, il fiore in cielo ecc., è ugualmente usata in testi buddhisti così come dell'Advaita, per esempio si veda *Laṅkāvatārasūtra* (LAS, X.144, 875), *MaK* (XVIII.33) (BHATTACHARYA, V., 1989 [1943]: 38).

¹³⁴ Un'altra conferma della simbiosi e dei reciproci influssi tra GP, gli Advaitin più antichi e il Mahāyāna è pure l'uso prevalente del termine *advaya*, in luogo di *advaita* (uso lentamente ma volutamente caduto nel dimenticatoio nei testi vedāntici successivi), termine largamente utilizzato nei testi buddhisti.

¹³⁵ A questo punto s'inserisce una strofa di enorme importanza per sintetizzare l'intero panorama metafisico dell'Advaita Vedānta e per l'*Ajātivāda* in special modo, però non è centrale nella nostra analisi (GK II.32): “*na nirodho na cotpatti na baddho na ca sādhaḥ/ na mumukṣur na vai mukta ity eṣā paramārthatā//*”, “[Il Sé] non è né estinzione, né nascita, né legato e neppure un praticante spirituale, né desideroso di liberazione e neanche liberato: questa è la verità suprema.” (BHATTACHARYA, V., 1989 [1943]: 39-41). Purtroppo, per ovvie ragioni di canovaccio centrale da seguire, siamo costretti a sorvolare su molte questioni interessanti. Alcuni paralleli sono *MaK* XVI.5, *VCM* 503, *BhP* XI.11.1, *YV/MU* IV.38.22. Molto simile è anche una strofa della *BṛUBV* II.1.490: “*paramātmaikavṛttitvāt kuto jīvasya saṃsṛti/ svapnasamcāravat tasmā jīvasamcāra iṣyate//*”, “Come può esserci il divenire per il *jīva*, poiché è solo una funzione del supremo Sé? Pertanto, la trasmigrazione dell'anima individuale è considerata simile al movimento in un sogno.” (TIMALSINA, 2006: 72 e n. 10).

¹³⁶ Nel commento a quest'ultima strofa che proponiamo della *MK*, Ś riprende nuovamente la questione della manifestazione come un sussulto della mente (*manapracalana*), al modo in cui si immagina una fune reale come un serpente, o una linea d'acqua, un bastone e altro ancora. Ma se la mente trema il Sé è fermo, privo di ogni sussulto e tremolio (“*na cātmanah pracalanam asti*”). Non è possibile immaginare che le manifestazioni percepibili unicamente da una mente tremula siano assolutamente reali. Pertanto, il solo Sé può essere immaginato nei termini delle manifestazioni illusorie come le facoltà vitali e altre ancora e quello stesso Sé è pure il sostrato su cui ha sede ogni manifestazione di falsità, infatti non è possibile, aggiunge Ś, considerare, come sostengono i *Mādhyamika*, una percezione erronea senza un seggio reale, un fondo di verità: “... *te ca prāṇādibhāvā apy advayenaiva satātmanā*

“Così come il sogno e l’illusione sono visti, come [lo è anche] la città dei Gandharva, allo stesso modo quest’universo è percepito da coloro che sono ben versati nelle *Upaniṣad* (31) ... Questo [Sé] è immaginato come le cose realmente non esistenti dal non duale e anche gli enti sono immaginati da ciò che è non duale: perciò la non-dualità è benigna (33).”¹³⁷

Infine, commentando MK II.31, Ś afferma che lungo tutto il *prakaraṇa* GP ha provato logicamente l’irrealtà della dualità. Questo stesso concetto è poi espresso presentando dei passaggi scritturali. Questa strofa, per com’è costruita e com’è stata commentata, sembra davvero la conclusione concettuale del *prakaraṇa*, anche se dopo di essa vi sono altre sette importanti stanze.¹³⁸

“*svapnaś ca māyā ca svapnamāye asadvastvātmike asatyau sadvastvātmike iva lakṣyete avivekibhiḥ. yathā ca prasāritapaṇyāpaṇagrhaprāsādastrīpuṃjanapadavyavahārākīrṇam iva gandharvanagaraṃ dṛśyamānam eva sad akasmād abhāvatām gataṃ dṛṣṭam, yathā ca svapnamāye dṛṣṭe asadrūpe, tathā viśvam idaṃ dvaitam samastam asad dṛṣṭam. kvety āha - vedānteṣu. ‘neha nānāsti kiṃcana’ [KaU II.1.11, BrU IV.4.19], ‘ātmaivedam agra āsīt’ [BrU I.4.17], ‘brahma vā idam agra āsīt’ [BrU I.4.20] ‘dvitīyād vai bhayaṃ bhavati’ [BrU I.4.2], ‘na tu taddvitīyam asti’ [BrU IV.3.23], ‘yatra tv asya sarvam ātmaivābhūt’ [BrU IV.4.15] ityādiṣu vicakṣaṇair nipuṇataravastudarśibhiḥ paṇḍitair ity arthaḥ. ‘tamaḥśvabhraṇibhaṃ dṛṣṭam varṣabudbudasaṃnibham. nāśaprāyaṃ sukhād dhīnam nāsottaram abhāvagam’ iti vyāsasmṛteḥ.”*

“*Svapnamāye*, ossia il sogno e l’illusione, sono entrambi irreali sebbene siano sostanzianti d’irrealtà ma coloro che sono privi di discriminazione li vedono come fossero veri. Per esempio come una città dei Gandharva che appare colma di lunghi negozi, mercati, case, palazzi e comunità di donne e uomini nel via vai quotidiano, non appena è scorta come reale, improvvisamente si vede giungere l’irrealtà; e al modo in cui il sogno e l’illusione che, sebbene siano visti, sono forme irreali. Lo stesso vale per tutto quest’universo, l’intera dualità è vista

vikalpitāḥ. na hi nirāspadā kācit kalpanopalabhyate ...” Quindi, poiché il Sé è il locus di ogni immaginazione e che il principio non duale mai devia dalla propria natura anche al momento in cui immagina, la non dualità continua a mantenere la sua natura benevola, mentre l’immaginazione non è altrettanto, poiché come la serpe vista sulla corda è in grado di generare paura: “... *ataḥ sarvakalpanāspadatvāt svenātmanā dvayasyāvyaḥcārāt kalpanāvasthāyām apy advayatā śivā. kalpanā tv aśivā. rajjusarpādivat trāsādikāriṇyo hi tāḥ ...”* Conclude Ś con una sentenza che pare un epitaffio: “... *adyavatābhayātaḥ saiva śivā.*”, “La non dualità è assenza di paura, perché quella è davvero benevola.”

¹³⁷ Le strofe II.34-38 descrivono il saggio che ha compreso tutto ciò e la sua condotta nel mondo alla stregua di un folle. Famosa più d’altre è questa sentenza lapidaria (II.36): “... *advaitam samanuprāpya jaḍaval lokam ācaret//*”, “... avendo realizzato la non dualità, [il saggio] si comporti nel mondo come un pazzo.”

¹³⁸ Ś: “*yad etadvaitasyāsattvam uktaṃ yuktitas tad etad vedāntapramāṇāvagatam ity āha ...”* Interessante è inoltre che vari sono i passaggi analoghi nei testi buddhisti, in primis nelle MaK: VII.34, XVII.33, XXIII.8; poi la *Catuḥśatikā* XIII.800 e vari altri (NAKAMURA, 2004 [1950], VOL. 2: 227). Si vedano altresì BSŚB II.2.28 e *Vākyapadīya* III.3.72. Per altre informazioni si consultino Mahadevan (1960: 193) e King (1997 [1995]: 127) e Pelissero (2002: 153-154).

come irreale. [Domanda:] Dove? [Risposta:] [L'autore] risponde 'nelle *Upaniṣad*' come 'Qui non vi è alcuna molteplicità ...', 'Il Sé era in principio ...', 'Il *brahman* era in principio ...', 'Dalla dualità sorge invero la paura ...', 'ma non c'è un secondo a Quello ...', 'Laddove per costui ogni cosa è divenuta invero il Sé ...', e altri ancora [mostrati] da coloro che sono esperti [nel Vedānta], da quanti vedono le cose con maggiore acutezza, dai saggi; questo è il senso. [E si comprende anche da questo passo] della *Vyāsa-smṛti*:¹³⁹ '[Quest'universo] è visto come simile a tenebra profonda, come una goccia di pioggia, sul punto della distruzione, privo di felicità, che, dopo la distruzione, se ne va nella non esistenza.'"

Il terzo capitolo dell'*Āgamaśāstra* è il cosiddetto *Advaitaprakaraṇa*, dedicato totalmente agli argomenti tesi a comprovare la non dualità, mediante varie illustrazioni ed esempi (POTTER, 1998 [1981]: 108-110; BHATTACHARYA, V. 1989 [1943]: cxix-cxxii). Così lo introduce lo stesso Āśv:

“oṃkāranirṇaya uktaḥ prapañcopaśamaḥ śivo 'dvaita ātmeti pratijñāmātreṇa. jñāte dvaitam na vidyata iti ca. tatra dvaitābhāvas tu vaitathyaprakaraṇena svapnamāyāgandharvanagarādīdṛṣṭāntair dṛśyatvādyantavattvādihetubhis tarkeṇa ca pratipāditaḥ. advaitam kim āgamamātreṇa pratipattavyam āhosvit tarkeṇāpīty ata āha - śakyate tarkeṇāpi jñātum. tat katham ity advaitaprakaraṇam ārabhyate. upāsyopāsanādibhedajātaṃ sarvaṃ vitathaṃ kevalaś cātmādvayaḥ paramārtha iti sthitam atīte prakaraṇe ...”

“[Nell'*Āgamaprakaraṇa*] la definitiva decisione sull'*oṃkāra* è stata espressa solo grazie a una premessa '... il Sé è cessazione dello sviluppo fenomenico, pacifico, non duale ...' e 'Dopo aver conosciuto [il Sé] non c'è più dualità ...' Lì però l'inesistenza della dualità è stata esposta mediante il capitolo sulla falsità attraverso gli esempi del sogno, dell'illusione, della città dei Gandharva, e altri, grazie a *probans* come la percepibilità, l'essere provvisti d'inizio e fine e altri simili e con il ragionamento logico. [Ora ci si chiede] la non dualità deve essere forse compresa solo per via delle scritture oppure anche con il ragionamento logico? Per questo si dice: può essere conosciuta anche grazie al ragionamento logico. [Domanda:] Come avviene ciò? [Risposta:] [Per questo motivo] ha inizio il capitolo della non dualità. Nel capitolo passato è stato fissato che tutto ciò che è sorto dalla differenziazione di adorato, adorazione e altre [divisioni del genere] è falso, solo il Sé non duale è la realtà suprema ...”

In questo capitolo si preferisce fondare l'unicità e l'assolutezza dell'*ātman* sulla similitudine dell'etere, anch'esso uno, anche se sembra diviso dalle limitazioni degli oggetti,

¹³⁹ Si tratta di un *dharmasāstra* non pervenutoci, di cui si conservano alcuni frammenti in compendi quali la *Smṛticandrikā* (KANE, 1968, VOL. 1, PART. 1: 529-535).

come i vasi e quant'altro (MK III.14). Quest'argomento, che sarà spesso utilizzato in seguito per differenziare la sovrapposizione avventizia (*upādhi*) dal soggetto a cui questa sovrapposizione si applica (*upadheya*), è accettabile al fine di esprimere la necessità di un'unica essenza immutabile che sottostia a fondamento inalterabile di ogni cosa e che non partecipi mai dell'incessante travaglio del divenire. Ancora una volta si procede a esempi, a istanze, ma se prima era il sogno a essere usato come cifra d'illusorietà anche della veglia, ora è l'etere a illustrare l'onnipervadenza del Sé (CONIO, 1979: 295). Il tema della permanenza dell'essere che contesta e, in un certo modo, invalida l'esperienza sensoriale e quella onirica percorre però questo terzo (III.20-22, 27-28, 48) e il quarto *prakaraṇa* (IV.3, 6-8, 22, 31-32).

Nella strofa III.10 si sottende che le immagini hanno tutte un medesimo *status*. Un oggetto non è che un'immagine spaziale prodotta, a cui si conferisce un determinato significato. Quando ogni ente è solo pallida immagine, l'affermazione della superiorità di un'immagine rispetto a un'altra perde valore. Di conseguenza appare altrettanto insensato stabilire paragoni e analogie fra le immagini. Il rapporto e le relazioni hanno fondamento solamente nel regno fenomenico e solo quando questo sia preso come reale:

“*saṃghātāḥ svapnavat sarva ātmamāyāvisarjitāḥ/
ādhikeye sarvasāmye vā nopapattir hi vidyate//*”

“Tutti gli agglomerati esplicitati dal potere illusorio del Sé sono come un sogno; non c'è alcun argomento plausibile a proposito [della loro] superiorità o uguaglianza.”¹⁴⁰

Tra le strofe 19-32 di questo *prakaraṇa*, GP ritorna al suo cruccio centrale, ossia offre degli argomenti per stabilire l'Ajātivāda e confuta delle teorie avverse. Secondo lui non è possibile sostenere che sia il non-nato (*aja*) a nascere. Egli accetta che nelle scritture l'origine si attesti come proveniente sicuramente da ciò che esiste (*bhūta*), ma anche da ciò che non esiste (*abhūta*), però si deve considerare come vera solo l'opzione più ragionevole. Nelle stesse scritture, egli continua, si afferma che l'origine si ha dall'illusione, per cui viene successivamente negata. L'origine, a conti fatti, è sostenibile solo in due alternative: per ciò

¹⁴⁰ Anche questa strofa non presenta un commento di grande interesse, ma solo riconferma l'identità tra *māyā* e *avidyā*: “*ghaṭādisthānīyās tu dehādisaṃghātāḥ svapnaḍṛśyadehādivan māyāvīkṛtadehādivac cātmamāyāvisarjitā. ātmano māyāvidyā tayā pratyupasthāpitā na paramārthata santīty arthaḥ ...*”, “I complessi psico-fisici che stanno in luogo dei vasi e altri [oggetti] sono sorti dal potere illusorio del Sé, come i corpi e qualsiasi altro oggetto percepibile in sogno e come i corpi e altri oggetti creati dall'illusione. Mediante il potere illusorio, ossia l'ignoranza del Sé, [quegli enti] sono stati presentati, non realmente. Questo è il senso ...” R. King (1997 [1995]: 265, n. 44) nota che il termine *saṃghāta* è tecnicamente usato dai buddhisti, per cui ciò sarebbe una prova in più del retroterra culturale delle MK. King ha ragione, però vorremmo ricordare che il termine sotto accusa è termine ben noto ai trattati filosofici indiani anche in ambito non buddhista, per esempio le *Sāṃkhyakārikā* 17.

che esiste, il *sat* e per ciò che non esiste, l'*asat*. Tuttavia, nessuna delle due ha valore. L'esistente può originarsi solo per intercessione di un'illusione, perché se fosse davvero originato allora come si potrebbe sostenere che ciò che è ormai originato torna di nuovo a originarsi. D'altro canto la nascita, la produzione o l'origine del non esistente è altrettanto assurda, in quanto non può darsi nemmeno per via di un'illusione. Questo è il caso degli irreali assoluti come il figlio di una madre sterile, un fiore che cresce in cielo, il corno di lepre o il latte di tartaruga (BHATTACHARYA, 1989 [1943]: cxxi). Questo è il panorama in cui si situano le prossime quattro strofe. Esse sono senza dubbio tra le più importanti per la questione discussa all'inizio di questa seconda parte del capitolo rispetto ai rapporti di GP con i buddhisti.

Questa discussione ha bisogno di alcune considerazioni. Nell'ottica delle MK, tra le ragioni addotte all'apparente manifestazione del mondo, troviamo quattro agenti principali, variamente coinvolti e responsabili: il Sé, *īśvara*, l'ignoranza o la *māyā* e la mente (COLE, 2004 [1982]: 43-44). Questi sono essenzialmente collegati e talvolta non si distinguono realmente l'uno dall'altro: per esempio l'*ātman* cioè il *brahman*, il *turiya*, il Sé nel suo stato puro non è distinto da *īśvara*. Neppure la mente, anch'essa prodotto dell'ignoranza identica a *māyā*, non ha esistenza separata dal suo effettivo *locus*: il Sé. L'apparente azione di questi si espleta nelle loro modalità di manifestazione che, nelle MK, assume sempre una valenza immaginifica e fantasiosa, esprimibile con vari termini. Abbiamo già ricordato *kalpanā*, *vikalpa*, *saṃkalpa*, ma abbiamo anche *māyā*, nel senso dell'illusione magica prodotta da un illusionista, *manodṛśya* o *cittaspaṇḍana*. Tutte queste parole mirano a minare le fondamenta della manifestazione esteriore e interiore. *In primis*, tutti gli enti, categorizzati sotto l'appellativo di "immagini", hanno come sostrato il Sé, diverso da essi, ma senza il quale non potrebbero apparire. GP suggerisce che è mediante un mero processo mentale che tanto il mondo fenomenico, quanto quello onirico appaiono al conoscitore. Quando si riesce a bloccare questo processo continuo, la mente cessa e si giunge a una condizione di assenza della mente e dei suoi virgulti, conosciuta come *amanībhāva* (MK III.31, IV.28) in cui si penetra nel sempre presente quarto stato.

Ciò che a noi interessa ora e che è argomento strettamente legato a quanto finora trattato è che l'*iter* produttivo dell'apparente manifestazione procede da un movimento, un sussulto, una vibrazione o un tremolio della mente, *cittaspaṇḍana* appunto (III.28, IV.47, 72). Conseguenza di ciò è l'apparente produzione di un'immagine, di un'illusione. Nel capitolo IV (47-52), così come negli scritti di matrice Yogācāra, si presenta questa continuità nel flusso creativo mediante l'analogia del tizzone incandescente (*alāta*), roteando il quale,

sembra comporsi una circonferenza continua (*cakra*). Le linee immaginarie tracciate nell'aria sono accostate a quelli che noi crediamo enti esistenti provvisti di forme e nomi propri, i quali contribuiscono tutti a formare la grande immagine del mondo. Il movimento dell'unico tizzone è simile al processo mediante cui il Sé presenta di fronte a sé i lineamenti immaginari del percettore e dell'oggetto percepito. Le immagini, altresì conosciute come proiezioni, riflessi o sovrapposizioni, sono tutte frutto dell'illusione, figlie legittime dell'unica responsabile: *māyā* (MK I.16, II.19, 31, III.19, 27, 24, 29, IV.58, 69). Tramite questa illusione creatrice, il Sé, altrimenti immoto, immutabile e non agente, sembra agire e pone le basi per gli enti percepibili, sia in veglia, sia in sogno. Questo meccanismo si ha solo grazie a una sovrapposizione di qualcosa di non reale sulla stabile base del Sé. In altre parole il Sé illude Sé stesso proiettando immagini (*kalpanā*) di Sé come fossero distinte e poi, coglie gli oggetti stessi che ha proiettato immaginando ancora di essere conoscitore (*pramātr*). Naturalmente, abbiamo già più volte parlato dell'analogia situazione della sovrapposizione (*adhyāsa*), o della proiezione (*vikalpa*) del serpente sulla fune, esempio usato spessissimo tanto da GP, quanto nell'ĀŚV. Questo costrutto psichico suggerisce un mancato riconoscimento o una falsa assunzione. Questo punto è interpretabile sia dal punto di vista della teoria della conoscenza, sia da quello ontologico, cosa che GP compie molto abilmente. Egli, anzi, usa un fenomeno epistemico in chiave ontologica o, se si preferisce, metafisica *tout court*. La sovrapposizione che viene a nascere è essenzialmente della relazione soggetto-oggetto base della percezione (III.29-31 [STUHRMANN, 2009: 41], IV.61-62, 72, 87-88), che è, a sua volta, retroterra di ogni convenzione ordinaria (*vyavahāra*), di cui la relazione percepito-percettore (*grāhya-grāhaka*) è legittimo standardo. Come abbiamo più volte ripetuto GP oltre a usare *sarparajju*, utilizza ancor più diffusamente l'analogia del sogno, usando la quale legge anche la condizione determinata dalla veglia. Difatti, gli enti percepibili (*grāhya*) e un soggetto capace di percepirli (*grāhaka*) sono rappresentazioni mentali comuni a *svapna* e a *jāgrat*. La dualità così presentata è dunque percepibile solo per via psichica, una proiezione della mente la cui apparizione soggiace temporaneamente sul Sé non duale (COLE, 2004 [1982]: 64-69). Detto questo si comprenderà il perché GP sia stato da più fronti tacciato di idealismo, quantunque questo termine abbia un significato limitato in India.

Come abbiamo brevemente accennato Vasubandhu¹⁴¹ usò l'equazione sogno = veglia per dimostrare come la sola coscienza sia luogo di attuazione di ogni costruito e di ogni diade, che egli esemplifica con gli estremi *grāhya* e *grāhaka*.

Basandosi su ciò, sin dagli inizi del secolo scorso, la critica si è avvicinata in numerosissimi studi sul rapporto possibile tra i punti di vista di Vasubandhu e GP. Molti studiosi, tra i quali V. Bhattacharya, hanno individuato nel *Laṃkāvatārasūtra* la fonte principale di GP, per altri invece (KAPLAN, 1992: 194) sembra proprio essere Vasubandhu.

Tra i maggiori insegnamenti di Vasubandhu, infatti, troviamo la nozione che il mondo esterno con i suoi oggetti e il mondo interiore della mente sono entrambi mero prodotto psichico (*cittamātra*), una mera rappresentazione coscienziale (*vijñaptimātra*) pertanto non possono essere considerati reali. Per questo motivo ritorniamo alla conclusione che tutto ciò che avviene è interno alla coscienza e nulla vi è di esterno. Nello specifico egli, già nella prima strofa della *Viṃśatikā* afferma che l'apparenza degli oggetti, in realtà non esistenti (*asadartha*), è frutto solo di una cognizione:

“*vijñaptimātram evaitad asadarthābhāsanāt/
yathā taimirikasyāsat keśacandrādidarśanam//*”

“Tutto ciò è invero solo e unicamente una rappresentazione mentale. In verità c'è solo l'apparizione di cose irreali come la visione di cose irreali che ha un uomo malato agli occhi: come i capelli, la luna o altro.”¹⁴²

Per difendere questa sua posizione Vasubandhu, oltre a quella dell'uomo con problemi oftalmologici (*taimirika*), porta vari esempi e analogie. Tra queste grande importanza riveste quella del sogno, nel quale non ci sono oggetti reali, ma ci sono restrizioni di spazio e tempo ove gli oggetti paiono espletare la loro funzione “in barba” alla loro natura onirica. L'obbiettivo di Vasubandhu è stabilire che anche senza enti fisici ci possono essere relazioni ed esperienze, restrizioni di tempo e spazio e un certa funzionalità pratica.

¹⁴¹ Vasubandhu è ricordato per la stesura dell'*Abhidharmakośa*, il maggiore tra i trattati dei Sarvāstivādin e per il commento a quello stesso, l'*Abhidharmakośabhāṣya* che è una critica Sautrāntika alla stessa scuola Sarvāstivādin. In seguito Vasubandhu fu iniziato al Mahāyāna da suo fratello Asaṃga, del quale commentò alcune opere. Studiosi del calibro di E. Frawallner (1951, “*On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*”, Serie Orientale Roma, III) e Schmithausen e A. K. Warder ipotizzarono l'esistenza di due Vasubandhu, uno di ispirazione Sautrāntika e autore della *Viṃśatikā* e *Triṃśatikā* e uno di ispirazione del tutto idealista.

¹⁴² Naturalmente Vasubandhu fa riferimento a due tipi di allucinazione ben noti nel dibattito dottrinale: il *keśoṇḍrāka* o *keśoṇḍuka*, cioè la sensazione che si ha talvolta comprimendo l'occhio di vedere dei capelli e la visione di due lune (*dvicandra*).

Secondo S. Kaplan (1992: 206) la corrispondenza tra GP e Vasubandhu vi è proprio nell'utilizzo rispettivo di *cittaspanḍita* o *cittaspanḍana* per l'uno e *cittamātra* per l'altro. Sulla scorta di questi concetti si consuma l'idealismo di entrambi.¹⁴³ Tuttavia, è possibile ravvisare una differenza nelle posizioni dei due. Vasubandhu vede *cittamātra* come l'indicazione che tutto è coscienza e la coscienza è responsabile di ogni cosa. Invece, il composto *cittaspanḍita* di GP è il risultato di una posizione secondo la quale la creazione del mondo è solo un sussulto mentale, ma cosa significhi ciò è molto chiaramente espresso da Mahadevan (1960: 199), che si pone su posizioni del tutto tradizionali, ricalcando la visione dell'Āśv:

“... Using the terminology of Vijñānavāda, Gauḍapāda says that the world is the result of the vibration of the *citta* (*cittaspanḍita*). But what he means by *citta* in this context is not the content-less mind which is the reality, according to the vijñānavādin, but the self (Ātman) ...”

È per questo che *cittaspanḍita* significa per GP nient'altro che l'apparizione della dualità, cioè l'apparizione (*ābhāsa*) di categorie in relazione ma inconciliabili come *grāhya* e *grāhaka*. Ergo la cessazione di *cittaspanḍana*, di questa apparizione, è cessazione della dualità che si riverbera nel praticante come *amanībhāva*, assenza di mente, lo stato incondizionato e immutabile di *turīya*.

Nella prima delle due strofe che qui presentiamo, quasi identica a MK IV.61, il termine “tremolio della mente” *cittaspanḍita*¹⁴⁴ è associato alla *māyā* sia in sogno sia in veglia. Il *cittaspanḍana* è presentato qui nel contesto di una dualità del tutto mentale, che si manifesta nella diade percettore-percepito in entrambi gli stati (KAPLAN, 1992: 207-208). Il processo s'estrinseca così: la *māyā* del Sé comincia a vibrare tanto da mettere in moto la mente che nel sogno crea l'immagine della dualità. Lo stesso accade anche nella veglia. Tutto ciò che è immaginato, ovvero creato dalla mente, non è reale ma solo un riflesso, un'immagine (*ābhāsa*) poiché è causato dalla mente per impulso di *māyā* e non dal Sé (GK III.29-30):

“*yathā svapne dvayābhāsaṃ spanḍate māyayā manah/*”

¹⁴³ Ciò condusse V. Bhattacharya a esprimersi così (1989 [1943]: cxxxii-cxxxiii): “... There are thus two schools of Vijñānavādins, (1) Vedāntists headed by Gauḍapāda and (2) Buddhists with Maitreya at the head. In both the schools the external world is the creation or transformation of the mind. But while in the first the cause for that transformation is *māyā* (III.29; IV.61), it is *vāsanā* (LA [LAS] X.150) in the second, both of them being without beginning (*anādi*). This *māyā* and *vāsanā* may, however, be regarded as the same thing ...”

¹⁴⁴ La discussione iniziata da GP alla strofa III.29 termina a III.48 (KAPLAN, 1987: 97-105).

*tathā jāgraddvayābhāsaṃ spandate māyayā manaḥ// 29 //*¹⁴⁵
advayaṃ ca dvayābhāsaṃ manaḥ svapne na saṃśayaḥ/
advayaṃ ca dvayābhāsaṃ tathā jāgran na saṃśayaḥ// 30 //"

“Così come nel sogno attraverso *māyā* la mente vibra un’apparenza di dualità, allo stesso modo tramite la *māyā* la mente vibra un’apparenza di dualità [anche] nella veglia (29). Non c’è dubbio che la mente non duale è nel sogno apparizione di dualità; proprio così non c’è dubbio che la [mente] non duale ha apparenza di dualità anche mentre veglia (30).”¹⁴⁶

Vediamo ora come l’autore dell’ĀŚV elabora i due versi, che presentiamo qui di seguito senza interruzioni:

“yathā rajjvāṃ vikalpitaḥ sarpo rajjurūpeṇāveksyamāṇaḥ sann evaṃ manaḥ paramārthavijñāptyātmarūpeṇāveksyamāṇaṃ sad grāhyagrāhakarūpeṇa dvayābhāsaṃ spandate svapne māyayā, rajjvāṃ iva sarpaḥ. tathā tadvad eva jāgrajjāgarite spandate māyayā manaḥ spandata ivety arthaḥ (29). rajjurūpeṇa sarpa iva paramārthata ātmarūpeṇādvayaṃ sad dvayābhāsaṃ manaḥ svapne na saṃśayaḥ. na hi svapne hastyādi grāhyaṃ tadgrāhakaṃ vā cakṣurādidvayaṃ vijñānavyatirekeṇāsti. jāgrad api tathāivety arthaḥ. paramārthasadvijñānamātrāviśeṣāt (30).”

“Come un serpente che è immaginato su una corda, quando è poi visto nella sua natura di corda è reale, allo stesso modo la mente quando è scorta nella sua natura di Sé come conoscenza della realtà assoluta è reale. Nel sogno [la mente], come un serpente sulla fune, grazie all’illusione creatrice vibra l’apparizione della dualità in forma di percettore e percepito. Così, allo stesso modo, per via dell’illusione creatrice la mente trema anche nella veglia, è come se vibrasse. Questo è il senso (29). Non c’è dubbio che come il serpente appare con la sua forma di fune, la mente che è realmente non duale nella sua forma di Sé, in sogno appare come duale. Certamente, in sogno la dualità costituita dagli elefanti e gli altri oggetti percepibili oppure il loro percettore, gli occhi o quant’altro, non esiste all’infuori della coscienza. Anche la veglia è alla stessa stregua: tale è il senso; poiché [in sogno e in veglia] la sola consapevolezza non è differente dalla realtà assoluta (30).”

La dualità è una percezione mentale. Però, quando la mente si dissolve o penetra in un livello superiore, non mentale, la dualità cessa di esistere. Quella condizione, differente da

¹⁴⁵ Ś introduce così il testo: “*kathaṃ punaḥ sato māyayaiva janmety ucyate ...*”, “In che modo, ancora, per via della *māyā* si ha l’origine del essere ...”

¹⁴⁶ Identica è la strofa GK IV.62.

ogni altro stato è chiamata il quarto e perché non è possibile addossarle altro appellativo e per differenziarla dagli altri tre (III.31-32) (KAPLAN, 1992: 209):

“*manodṛśyam idaṃ dvaitaṃ yatkiṃcit sacarācaram/
manaso hy amanībhāve dvaitaṃ naivopalabhyate// 31 //*¹⁴⁷
*ātmasatyānubodhena na saṃkalpayate yadā/
amanastāṃ tadā yāti grāhyābhāve tadagraham// 32 //*”

“Questa dualità, ogni cosa che sia mobile o immobile è visibile tramite la mente. Quando la mente attinge lo stato a-mentale non si percepisce [più] la dualità (31). Quando [la mente], per via della realizzazione della verità del Sé, non immagina, allora, per mancanza di oggetti sensibili non c'è cognizione di ciò, [così] attinge l'assenza di mente (32).”

Anche qui vediamo le chiose alle due *kārikā* consecutivamente. Vediamo come Ś stesso dispieghi il corpo dell'inferenza, spiegando semplicemente cosa s'intenda per *anvaya* e *vyatireka*:

“*tena hi manasā vikalpyamānena dṛśyaṃ manodṛśyam idaṃ dvaitaṃ sarvaṃ mana iti pratijñā.
tadbhāve bhāvāt tadabhāve 'bhāvāt. manaso hy amanībhāve nirodhe
vivekadarśanābhyāsavairāgyābhyāṃ rajjvām iva sarpe layaṃ gate vā suṣupte dvaitaṃ
naivopalabhyata ity abhāvāt siddhaṃ dvaitasyāsattvam ity arthaḥ (31). kathaṃ punar amanībhāvaḥ?
iti ucyate ātmaiva satyam ātmasatyaṃ mṛttikāvat 'vācāraṃbhaṇaṃ vikāro nāmadheyaṃ mṛttikety eva
satyam' [ChU VI.6.4] iti śruteḥ. tasya śāstrācāryopadeśam anvavabodhaḥ - ātmasatyānubodhaḥ. tena
saṃkalpyābhāvataḥ na saṃkalpayate, dāhyābhāve jvalanam ivāgneḥ, yadā yasmin kāle tadā tasmin
kāle 'manastāṃ amanobhāvaṃ yāti. grāhyābhāve tanmano 'grahaṃ grahaṇavikalpanāvarjitam ity
arthaḥ (32).”*

“Ciò che è *manodṛśyam*, ciò che è percepibile da quella mente che a sua volta viene immaginata, tutta questa dualità è solo la mente: questa è l'ipotesi. Poiché quando quella [= la mente] è presente, allora c'è [la dualità], se quella [la mente] è assente, allora non c'è [neanche la dualità]. Lo stato non mentale della mente è quando essa si arresta a cagione della visione discriminante, della pratica e del distacco,¹⁴⁸ allora come nel caso di un serpente che arriva a sparire nella corda, oppure come la dualità che non si percepisce nel sonno profondo.

¹⁴⁷ Un oppositore introduce la strofa II.31, chiedendo quale sia la prova per affermare che la mente sia solo una forma di immaginazione come il serpente visto sulla corda. Il *pramāṇa* è offerto con un'inferenza con entrambi i tipi di concomitanza: positiva (*anvaya*) e negativa (*vyatireka*): “*rajjusarpavad vikalpanārūpaṃ dvaitarūpeṇa mana evety uktam. tatra kiṃ pramāṇam ity anvayavyatirekalakāṇam anumānam āha ...*” (TRIPĀTHI, R. K., 1997: 316).

¹⁴⁸ Ricordiamo lo YS I.12-14 e la nota 12 di questa seconda sezione del capitolo 4.

Così, per la sua assenza è comprovata l'irrealtà della dualità. Questo è il senso (31). [Obbiezione:] Com'è questo stato di assenza della mente? [Risposta:] Si risponde che la verità è del Sé, cioè il solo Sé è verità,¹⁴⁹ come l'argilla, come [dal passaggio] della *śruti*: 'La modificazione, che ha come origine la parola, è [solo] un nome, l'argilla è di certo verità.'¹⁵⁰ L'*ātmasatyānubodhaḥ* è il risveglio di quella [verità che è il Sé] conseguente all'insegnamento delle scritture e del maestro. Per tale motivo, in virtù della mancanza di qualcosa da immaginare [la mente] non immagina, come il bruciare del fuoco [viene meno] in assenza di qualcosa da ardere. Quando, nel momento in cui [accade ciò], allora, in quell'istante perviene all'assenza di mente, allo stato in cui la mente non c'è. Quando manca la cosa da percepire quella mente diviene senza percezione, [vale a dire] priva dell'immagine mentale corrispondente alla percezione. Questo è il senso (32)."¹⁵¹

Si è visto dunque che la posizione di GP e, per certi versi, anche di Ś, è che come in sogno, così in veglia esiste solo la mente, che appare variamente come percepito e percettore. La dualità è la mente e quando la capacità di pensiero della mente viene a cadere si entra nella condizione priva di mente, descritta da GP nei versi successivi (III.33-36). Nell'oscurità del sonno profondo la mente s'immerge nella sua causa materiale, però esiste ancora in forma germinale, causale, non è dissolta del tutto, perché col ritorno al sogno e al risveglio dell'individuo, nuovamente si ripresenta con tutto il suo bagaglio di impressioni. Al contrario nel quarto si attinge la conoscenza del Sé senza condizioni limitanti o sovrapposizioni, nella sua forma pura; ivi ogni altra cosa sparisce, o meglio, si mostra come in verità da sempre era (III.33-36):

*“akalpakaṃ ajaṃ jñānaṃ jñeyābhinnam pracakṣate/
brahma jñeyam ajaṃ nityam ajenājaṃ vibudhyate// 33 //
nigrhītasya manaso nirvikalpasya dhīmataḥ/*

¹⁴⁹ In questo caso abbiamo un'interpretazione grammaticale spesso usata dagli Advaitin in questi casi. Per esempio qui abbiamo il composto *ātmasatyam* che è passibile di due interpretazioni: come *śaṣṭitapurūṣa* "*ātmanah satyam iti ātmasatyam*", "la verità del Sé" oppure come *karmadhāraya* "*ātmā eva satyam ātmasatyam*", "il Sé è invero [oppure "solo il Sé"] è verità." Ovviamente, i seguaci dell'Advaita in contesti come quello presentato nella strofa imperativamente leggono il composto come *karmadhāraya*, ove i due componenti sono sullo stesso piano e, per così dire, omogenei (*sāmānādhikarānya*). Se si interpretasse nel primo modo ci troveremmo di fronte al genitivo che generalmente indica una relazione (*sambandha*) determinando un possessore e un posseduto, cosicché il Sé sarebbe non della natura di verità come predica TaiU II.1.1, ma possessore dell'attributo della verità. La cosa è evidentemente contro i dettami Advaita che vede il Sé come privo di attributi (*nirguṇa*).

¹⁵⁰ Il contesto è quello della ChU VI.1.4 in cui Śvetaketu è istruito da suo padre Aruṇi. Il senso del passo è che qualsiasi oggetto si possa plasmare dall'argilla, sia esso un vaso, un otre, un bicchiere, un gioco, un piatto o quant'altro, in definitiva tutti questi sono formati da argilla e argilla torneranno. L'unico fattore distintivo da un pezzo d'argilla dalla forma di bicchiere a un pezzo d'argilla dalla forma di vaso è il loro nome, determinato dalla loro forma, che è solo una trasformazione. Vedremo nel prossimo capitolo alcune parti dell'*āraṃbhañādhikaraṇa* del BS (II.1.14-20) che tratta proprio di questo.

¹⁵¹ Per alcune considerazioni sugli usi della radice *kḷp* si veda Pelissero (2002: 196-197, n. 287, 291).

pracāraḥ sa tu vijñeyaḥ suṣupte 'nyo na tatsamaḥ// 34 //
līyate hi suṣupte tannigrhītaṃ na līyate/
tad eva nirbhayaṃ brahma jñānālokaṃ samantataḥ// 35 //
ajam anidram asvapnam anāmakam arūpakam/
sakṛdvibhātaṃ sarvajñaṃ nopacāraḥ kathaṃcana// 36 //”

“Dicono che *brahman* è senza modificazioni, privo d’origine, identico al conoscibile: ciò ch’è da conoscere è non-nato, eterno; attraverso il non-nato si realizza il non-nato (33). Il movimento della mente completamente controllata, priva di modificazioni e intelligente è conoscibile; ma nel sonno profondo quel [comportamento] è altro, dissimile da quello (34). Infatti, è assorbita nel sonno profondo, [ma] quando è completamente controllata in quello non è riassorbita: ciò è in verità il *brahman* senza paura, luce di conoscenza da ogni direzione (35), non nato, senza sonno e sogno, senza nome e senza forma, illuminato una volta [per sempre],¹⁵² onnisciente. Non c’è [qui] un uso [linguistico] secondario [o metaforico] di alcun genere (36).”

Lo stato in cui la mente è definitivamente soppressa (*nigrhīta*) e ha cessato la sua funzione è differente dal sonno profondo, caratterizzato da una situazione di obnubilamento (*mūḍhāvasthā*), che non c’è nel *amanībhāva*. Le strofe che vanno dalla III.37 alla III.47 spiegano il modo per attingere questo stato: il famigerato *asparśayoga* (III.39), difficile da raggiungere da parte di coloro che temono la non dualità, che è invece la somma assenza di paura (“*asparśayogo vai nāma durdarśaḥ sarvayogibhiḥ/ yogino bhibhyati hy asmād abhaye bhayadarśinaḥ//*”).¹⁵³ Grazie a questa pratica di concentrazione costante e senza contatto alcuno, la mente calma e ferma si libera da ognuna delle tre condizioni, rimanendo scevra da ogni immagine che l’affliggeva. Ivi attinge il *brahman* e risiede in Sé, nella sua natura intima (*svastha*) (BHATTACHARYA, 1989 [1943]: cxxi-cxxii).¹⁵⁴

¹⁵² Ś nel suo *Vivaraṇa* spiega il composto “*sakṛdvibhātaṃ*” come: “*sakṛdvibhātaṃ sadaiva vibhātaṃ sadā bhārūpatvam agrahaṇānyathāgrahaṇāvīrbhāvatirobhāvavarjitatvāt. grahaṇāgrahaṇe hi rātryahanī, tamaś cāvīdyālakṣaṇaṃ sadā ’prabhātve kāraṇaṃ tadabhāvān nityacaitanyabhārūpatvāc ca yuktaṃ sakṛdvibhātaṃ iti.*”, “*sakṛdvibhātaṃ* [significa] costantemente splendente, sempre della natura di luce, poiché è privo di non comprensione e mala comprensione, manifestazione, oscuramento. La non comprensione e la mala comprensione sono giorno e notte, la tenebra la cui natura è l’ignoranza è sempre causa della mancata illuminazione; per via dell’assenza di essa [= l’ignoranza] e poiché è della natura d’eterna conoscenza e luminosità è dunque corretto [l’aggettivo] *sakṛdvibhātaṃ*.”

¹⁵³ Ś (*ad* MK IV.2) spiega il termine *sparsā* contatto, legame, relazione quale che sia, concludendo che si tratta della permanenza nella propria natura ultima, il *brahman*: “*sparsānaṃ sparsaḥ sambandho na vidyate yasya yogasya kenacit kadācid api so ’sparsayogo brahmasvabhāva eva ...*”

¹⁵⁴ Qui GP conclude con un’epitome del suo *Ajātivāda*, il che potrebbe farci pensare anche che questo fosse stato l’ultimo capitolo e il verso III.48 la conclusione trionfale. Questo potrebbe anche darsi se considerassimo vera l’ipotesi che il IV *prakaraṇa* sia di altro autore. Questo lascerebbe anche pensare, come suggerisce T. Vetter, a un differente ordine dei capitoli. Comunque ecco la strofa: “*na kaścij jāyate jīvaḥ sambhavo ’sya na vidyate/ etat tad uttamaṃ satyaṃ yatra kiṃcin na jāyate//*”, “Nessuna anima individuale nasce, non c’è la sua nascita: questa è quell’eccelsa verità, laddove nulla s’origina.”

Il quarto e ultimo capitolo delle MK è senza dubbio il più denso e problematico dal punto di vista interpretativo, nonché quello in cui i dubbi della critica si sono focalizzati. Il grande retroterra mahāyānico è ospitato per lo più in questo *prakaraṇa* dal titolo anch'esso di sapore buddhista: *Alātaśānti* “lo spegnimento del tizzone” (POTTER, 1998 [1981]: 110-114).¹⁵⁵ Una delle peculiarità di questo capitolo, come gli studiosi hanno da tempo fatto notare, è che in esso si predilige, anziché l'uso del termine *ātman*, quello di *citta* “complesso psichico o pensiero”, *vijñāna* “coscienza o intelletto”, che vengono usati quali sinonimi. *Alātaśānti* stesso mette in risalto un concetto fondamentale: la conoscenza immobile, pacifica, che è luce a sé stessa conosce solo ciò che essa, mediante la sua propria *māyā*, proietta (IV.68-69). Ritorniamo a questo punto alle stesse considerazioni testé proposte: la coscienza, la mente vibra dando l'illusione del movimento e della continuità, come una torcia fatta roteare nella notte.¹⁵⁶

Comunque, il legame tra l'*Alātaśāntiprakaraṇa* e il buddhismo è evidente sia dalle considerazioni di GP, sia da quelle di Ś. GP inizia la sua riflessione (IV.3) affermando che vi sono due categorie di avversari dialettici: una che sostiene che sono gli enti ormai esistenti (*bhūta*) a originarsi e l'altra secondo la quale sono i non esistenti (*abhūta*) che si originano. Gli Advaya, ossia gli Advayavādin, cioè i buddhisti Mahāyāna, invece affermano che non esiste nessuna origine in quanto né gli esistenti né i non esistenti possono essere prodotti (IV.3-4). GP è in accordo con i buddhisti per quanto riguarda questo loro punto di vista (IV.5) e afferma di non voler disputare con loro fintanto l'argomento sia quello, poi per il resto egli fa capire di rimanere vigorosamente Vedāntin (BHATTACHARYA, 1989 [1943]: cxxii-cxxiii).

Anche Ś in un certo senso sente il valore dei Vijñānavādin che, come egli stesso afferma esplicitamente, si sono avvicinati all'*advayavastu*, alla realtà non duale mediante la negazione dell'oggetto esterno e mediante la concezione dell'essenza ultima di tutte le cose intesa come sola conoscenza (*jñānamātra*).¹⁵⁷ Certamente, da una parte, come Ś stesso scrive ad MK IV.99 è un ponte gettato tra due generi di Advaita, sebbene la sua imprescindibilità dalla *śruti* resta inattaccabile, anzi egli si spinge a dire che solo mediante il Vedānta, ossia le

¹⁵⁵ Un buon *survey* generale sull'*Alātaśāntiprakaraṇa* è rappresentato dal volume di Douglas A. Fox “Dispelling Illusion”, pubblicato per i tipi della State University of New York Press oramai nel 1993.

¹⁵⁶ Uno dei termini di stretta ordinanza buddhista che GP impiega è *dharma*. In MK IV.10 egli afferma che essi sono immortali, senza vecchiaia: “*jarāmarāṇanirmuktā sarve dharāḥ svabhāvataḥ ...*” (IV.10) poi ancora “tutti i *dharma* sono originariamente puri, senza veli e fin dall'inizio sono illuminati e liberi” (IV.98). Ś poi, commentando IV.10 spiega che *dharma* è lì usato nel senso di *ātman*.

¹⁵⁷ L'ĀŚV ad MK IV.99 rivendica quanto detto, ma afferma pure che il Buddha non ha affermato che la realtà suprema è non duale, priva delle divisioni conoscitore, conosciuto, conoscenza: “*... jñānajñeyajñātrbhedarahitam paramārthatattvam advayam etan na buddhena bhāṣitam. yady apy bāhyārthanirākaraṇam jñānamātrakalpanā cādvyavastusāmiṣyam uktam. idaṃ tu paramārthatattvam advaitam vednteṣv eva vijñeyam ity arthaḥ.*”

Upaniṣad è possibile conoscere, quindi realizzare la realtà suprema della non-dualità: “*idaṃ tu paramārthatattvam advaitaṃ vedānteṣv eva vijñeyaṃ*” (CONIO, 1979: 300). In ogni modo, la tendenza di Ś nel IV capitolo rimane quella di riprendere le argomentazioni care a GP. Una questione che merita una breve menzione è il commento alla strofa IV.25 dove l’ĀŚV stabilisce una sorta di equazione tra *suṣupti*, *samādhi* e conoscenza suprema.¹⁵⁸ Queste tre condizioni sono accomunabili perché in esse non esiste più alcun oggetto, né esterno, né interno, senza dualità e illusioni e tutte e tre coincidono con la sola conoscenza del Sé. Ś ribadisce infine (IV.87-88) che il non duale, non nato, la realtà profonda del Sé *turīya* coincide con la realtà suprema: “*paramārthatattvam turīyākhyā advayam ajam ātmatattvam*”. Se gli stati di coscienza sono tre, i primi due hanno un livello empirico, anche se il sogno rimane in bilico tra la realtà fenomenica e quella apparente, il terzo è invece differente da essi, trans-empirico, privo degli oggetti e classificazioni proprie dell’esperienza comune. Nonostante ciò tutti e tre rimangono transeunti e di natura fondamentalmente inerte e non conoscente (CONIO, 1971: 127-132). D’altra parte il quarto è assolutamente distinto da essi, non è qualcosa che si aggiunge ai tre stati come un quarto, come una prosecuzione numerica, bensì lo si chiama così perché è ed è diverso dagli altri, ma non è incasellabile in alcuno schema (*avyavahārya*, *avyapadeśya*). Per questo con l’appellativo *turīya* o *caturtha* non resta che sottolineare la sua immota continuità ed eterna presenza in ogni condizione.

Lasciamo ora parlare il *prakaraṇa* stesso, purtroppo mediante le sole *kārikā* utili al nostro scopo. Vediamo innanzitutto, agli occhi dell’ĀŚV, come l’*Alātaśāntiprakaraṇa* si situa nell’intera MK:

“*oṃkāranirṇayadvārenāgamataḥ pratijñātasvādwaitasya bāhyaviśayabhedavaitathyāc ca siddhasya punar advaite śāstrayuktibhyāṃ sākṣān nirdhāritasyaitad uttamaṃ satyam ity upasaṃhāraḥ kṛto ’nte. tasyaitasyāgamārthasvādwaitadarśanasya pratipakṣabhūta dvaitino vaināsikās ca teṣāṃ cānyonyavirodhād rāgadveṣādikleśāspadaṃ darśanam iti mithyādarśanatvaṃ sūcitam. kleśānāspadatvāt samyagdarśanam ity advaitadarśanaṃ stūyate. tad iha vistareṇānyonyaviruddhatayā ’samyagdarśanatvaṃ pradarsya tatpratiṣedhenādvaitadarśanasiddhir upasaṃhartavyāvītanyāyenety alātaśāntir ārabhyate ...*”

“Dopo che la non-dualità è stata premessa dall’*Āgamaparakaraṇa* grazie all’analisi sull’*oṃkāra*; poi è stata stabilita dall’illusorietà della differenziazione degli oggetti esterni e nuovamente nell’*Advaitaparakaraṇa* è stata determinata direttamente grazie alle scritture e al ragionamento

¹⁵⁸ Nel quarto *prakaraṇa* non si fa più alcuna menzione del termine *turīya*, che si era più volte utilizzato nei capitoli precedenti.

logico, infine è stata compiuta la conclusione [nel passaggio]: ‘... questa è la verità suprema ...’ (III.48). Poi quelli che sono gli antagonisti di quello che è il significato delle scritture che è il punto di vista non duale, cioè i sostenitori della dualità [= gli Dvaitin] e i sostenitori dell’annichilimento [= i buddhisti], sicché vi è tra loro una reciproca contraddizione e il loro punto di vista è dominio di afflizioni, attaccamento, repulsione e quant’altro, allora si è suggerito che la loro opinione risponda al falso. Il punto di vista non duale, invece, poiché non è ricettacolo di afflizioni, è lodato come visione corretta. Ivi, dopo aver mostrato profusamente la sua correttezza di visione attraverso la reciproca contraddizione degli altri,¹⁵⁹ mediante la loro negazione deve essere conclusa la dimostrazione definitiva della visione non duale grazie a un sillogismo fondato sulla concomitanza negativa.¹⁶⁰ Per questo si dà inizio all’*Alātaśāntiprakaraṇa ...*”¹⁶¹

¹⁵⁹ Questo tipo di atteggiamento è tipico per certi versi dell’Advaita, ma anche di altri punti di vista estremi, come lo Śūnyavāda e anche i Cārvāka, nell’unica opera rimastaci, il *Tattvopaplavasīmha* di Jayarāśī. Tutti costoro hanno in comune, (per l’Advaita e lo Śūnyavāda l’adesione è sporadica) di usare una dialettica negativa del cavillare (*viṭaṇḍā*), ossia di confutare esclusivamente il punto di vista dell’avversario senza mai porre il proprio punto di vista. Tra i trucchi tipici di questa modalità dibattimentale vi è quello di lasciare che gli avversari si dibattano tra loro e, quando si sono ridotti ai minimi termini, s’interviene dando il colpo di grazia. Esempio classico di ciò è il *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyam* (KKK) di Śrīharṣa (XII sec.). Nel capitolo dedicato alla riflessione sui mezzi di conoscenza relativi all’Advaita troviamo un verso che cristallizza questa tendenza: “*sudūradhāvānaśrāntā bādhabuddhiparamparā/vinivṛttā ’dvayāmnayaiḥ pārṣṇigrāhair vijyate// 8 //*”, “[Gli avversari] stancatisi per la corsa così lunga, per la successione delle cognizioni contraddette si sono ritirati, così [la battaglia] è vinta da coloro che guardano le spalle ai passaggi vedici riguardanti la non dualità.” Lo stesso atteggiamento è palpabile in Ś stesso, alla fine di BSŚB I.1.1: “*evaṃ bahavo vipratipannā yuktivākyatadbhāsamāśrayāḥ santaḥ ...*” Un eco di questa stessa tendenza si trova anche in VS (HIRIYANNA, [ED.] 2004 [1929]: 7-8), dove si afferma che i vari punti di vista si contraddicono l’uno con l’altro mediante interpretazioni testuali tendenziose e ragionamenti illogici, lasciando poi il posto libero all’affondo della verità Advaitin: “*eteṣāṃ putrādīnām antmatvam ucyate. etair atiprākṛtādivādībhir ukteṣu rutiyuktyanubhavābhāseṣu prvapūrvoktaśrutiyuktyanubhavābhāsānām uttarottaraśrutiyuktyanubhavābhāsair bādhadarśanāt putrādīnām anātmatvam spaṣṭam ...*”

¹⁶⁰ In antichità l’inferenza, la cui base è il sillogismo a cinque membra, chiamato appunto *nyāya*, era variamente suddivisa. Tra le varie divisioni troviamo quella in *vīta* e *āvīta* o *avīta*. Vācaspati Mīśra nella sua *Sāṃkhyatattvakaumudī ad SāKā* 5, quando commenta l’affermazione secondo la quale l’inferenza è di tre tipi: “*trividham anumānam*”, ricorda, come fanno le SāKā (5-6) stesse, che questi tre tipi sono a priori (*pūrvavat*), a posteriori (*śeṣavat*) e basantesi sulla causalità (*sāmānyatodṛṣṭa*). Di queste la prima, *pūrvavat* ha due varietà *vīta* e *avīta* e poi egli stesso continua: “*anvayamukhena pravartamānaṃ vidhāyakaṃ vītam. vyatirekamukhena pravartamānaṃ niṣedhakam avtam. tatrāvītaṃ śeṣavat ...*”, “Si dice *vīta* quella [inferenza] che funziona affermando attraverso una concomitanza positiva, mentre è *avīta* quella [inferenza] che funziona negando attraverso una concomitanza negativa. Tra esse [l’inferenza] *avīta* è quella a posteriori.” Nel testo dell’ĀŚV abbiamo una menzione all’inferenza *avīta*, che però ĀG interpreta esclusivamente come *vyatirekanyāya*: “*viśeṣeṇa spaṣṭam ito vītaḥ sa na bhavatīty avītaḥ. avīta evā ’vīta. tena nyātena vyatirekeneti yāvat ...*” Per cui, sappiamo che la divisione dell’inferenza può anche basarsi sulla concomitanza invariabile dalla quale essa sorge. Essa può essere di due tipi: positiva o affermativa (*anvayī*) e negativa (*vyatirekī*). Nell’inferenza basata sulla *vyāpti anvayī* si prova la presenza o l’esistenza di un ente mediante la presenza o l’esistenza di un altro ente, mentre nell’inferenza basata sulla *vyāpti vyatirekī* si prova l’assenza o la non esistenza di un ente usando l’assenza o la non esistenza di un altro ente. Nel nostro caso, siamo di fronte a un’inferenza di tipo *vyatirekī*, qui chiamata *āvīta*.

¹⁶¹ Poche righe più in là Ś, prima di commentare il verso di benedizione, afferma la necessità di adorare il maestro nell’incipit della trattazione (*śāstrāraṃbhe*): “*ācāryapūjā hy abhipretārthasiddhyartheshyate śāstrāraṃbhe*.” Qui, secondo molti studiosi, sarebbero ravvisabili ulteriori giustificazioni per considerare il *prakaraṇa* in questione come trattato originariamente autonomo e solo in seguito collegato a MK I-III (PELISSERO, 2002: 210, n. 329). Questo potrebbe corroborare anche la visione di Vetter, che vede l’ordine dei capitoli capovolto. La lampadina che si accende è che Ś senza ambiguità afferma “in principio del trattato autorevole”, nonché GP scrive un *maṅgalācaraṇa*, assolutamente anomalo qui, poiché negli altri 3 capitoli non è stato posto. La buona norma trattatistica ingiunge che il verso propiziatorio dovrebbe essere posto tanto all’inizio, quanto nel mezzo e alla fine del trattato “*grandhādaugranthamadhe granthānte ca maṅgalam ācaret*”, però perché all’inizio del II e III e alla fine di I, II e III non ci sono questo

Procediamo ora proponendo alcune strofe in cui si accenna al sogno (IV.32-35), che ricordano molto da vicino quanto abbiamo già visto nel *Vaitathyaprakaraṇa* (ABEGG, 1959: 10):¹⁶²

“*saṃprajānātā teṣāṃ svapne vipratipadyate*¹⁶³
tasmād ādyantavattvena mithyaiva khalu te smṛtāḥ// 32 //
sarve dharmā mṛṣā svapne kāyasyāntaridarśanāt/
saṃvṛte ’smin pradeśe vai bhūtānāṃ darśanaṃ kutaḥ// 33 //
na yuktaṃ darśanaṃ gatvā kālasyāniyatād gatau/
pratibuddhaś ca vai sarvas tasmīn deśe na vidyate// 34 //
mitrādyaiḥ saha saṃmantrya saṃbuddho na prapadyate/
grhītaṃ cāpi yat kiṃcit pratibuddho na paśyati// 35 //”

“La loro [= degli enti] proprietà di possedere uno scopo è contraddetta in sogno, pertanto sono in verità ricordati come falsi, poiché sono provvisti di origine e fine (32).¹⁶⁴ In sogno tutti gli enti (*dharmā*)¹⁶⁵ sono falsi, poiché sono visti all’interno del corpo. Com’è possibile la visione di oggetti in una regione così angusta? (33). Non è congrua [l’affermazione della] visione [degli oggetti onirici] dopo essere andati [in un altro luogo],¹⁶⁶ poiché non c’è una regola di tempo per andare lì e poi chiunque si risveglia non si ritrova in quel luogo (34). Dopo aver conferito con amici e altri [in sogno], svegliatosi [l’individuo] non [li] trova: qualsiasi cosa abbia percepito [in sogno] ridestatosi non [la] vede (35).”

Nel sogno nessuna cosa è oggettiva, in quanto vi è grande disparità tra la condizione corporea in quello stato e gli oggetti visibili mediante la mente. *Svapna* ha il suo seme in *jāgrat*, come già afferma PrU (IV.5). Non reale è tutto ciò che è mentalmente determinato,

genere di versi? Una delle spiegazioni tradizionalmente utilizzate è che *in primis* il fatto che i capitoli delle MK si chiamino *prakaraṇa* individua che essi si occupano di un preciso argomento all’interno di uno *śāstra* e possono essere letti anche in forma indipendente (“*śāstraikadeśasambaddhaṃ śāstrakāryāntare sthitam/ āhuḥ prakaraṇaṃ nāma granthabhede vipaścitāḥ*”), quindi all’inizio di ogni capitolo si potrebbe trovare la formula *śāstrāraṃbhe*. Oltre a questo si può leggere, per esempio nel *Maṅgalavāda* della *Nyāyasiddhāntamuktāvali* o in quello della *Tattvacintamaṇi* stessa, tra le altre informazioni, che il *maṅgalācaraṇa* può anche essere compiuto mentalmente.

¹⁶² La strofa IV.32 corrisponde a II.7 e anche Ś aggiunge anche il prossimo, rimandando ai commenti già presentati nel secondo capitolo.

¹⁶³ V. Bhattacharya (1989 [1943]: 143) legge diversamente il primo emistichio dando certamente un valore differente, ma plausibile, evidenziando cioè ancora l’uguaglianza degli oggetti in sogno e in veglia: “*saprayojanātā teṣāṃ svapne ’pi pratipadyate/ ...*”

¹⁶⁴ Karmarkar (1973: 122) suggerisce che la strofa considera *jāgradr̥śya* altrettanto falsi degli *svapnadr̥śya*. Pelissero (2002: 234, n. 10) aggiunge che nel capitolo II (II.6-7) i termini servivano a provare che quanto conferma Karmarkar, mentre nel capitolo sotto esame (IV.32-33) gli stessi termini servono a stabilire che se non si accetta l’*Ajātivāda*, si dovrà ammettere che il *saṃsāra* è eterno e il *mokṣa* non esiste.

¹⁶⁵ Qui il termine *dharmā* è usato nel senso buddhista di ente, fenomeno, cosa, oggetto. Si vedano dei passaggi simili nelle MaK XIII.1-2 (NAKAMURA, 2004 [1950], VOL. 2: 240-241).

¹⁶⁶ Come suggerisce l’ĀŚV: “... *svapne na deśāntaragamanam ...*”

come pure il corpo stesso. GP spiega che il corpo onirico è irrealmente ed è tale perché diverso dal corpo grossolano della veglia. Questa diversità è però foriera del messaggio idealistico centrale: il corpo della veglia è mentale, per cui irrealmente, proprio come tutto ciò che è mentalmente conoscibile e questi versi della GK (IV.36-38):

*“svapne cāvastukaḥ kāyaḥ pṛthag anyasya darśanāt/
yathā kāyas tathā sarvaṃ cittadṛśyam avastukam// 36 //
grahaṇāj jāgaritavat taddhetuḥ svapna iṣyate/
taddhetutvāt tu tasyaiva saḥ jāgaritam iṣyate// 37 //
utpādasyāprasiddhatvād ajaṃ sarvaṃ udāhṛtam/
na ca bhūtād abhūtasya saṃbhavo ’sti kathaṃcana// 38 //”¹⁶⁷*

“Nel sogno il corpo non è reale poiché c’è la visione di un altro [corpo] differente [da quello]: come il corpo non è reale così è tutto ciò che è visto dalla mente (36). Per il fatto che si colgono [degli oggetti onirici] come quelli della veglia, si ammette che il sogno ha la propria causa in quella [= nella veglia] e poiché quello [= il sogno] ha quell’altra [= la veglia] come causa, per colui [che sogna] la condizione di veglia è di certo reale (37). Poiché l’origine non è ben stabilita, ogni cosa è detta essere non nata: non c’è alcuna origine per ciò che non viene da ciò che è [reale] (38).”

Vediamo di seguito i commenti di Ś a questi versi:

“svapne cātan dṛśyate yaḥ kāyaḥ so ’vastukas tato ’nyasya svāpadeśasthasya pṛthakkāyāntarasya darśanāt. yathā svapnadṛśyaḥ kāyo ’saṃs tathā sarvaṃ cittadṛśyam avastukaṃ jāgarite ’pi cittadṛśyatvād ity arthaḥ. svapnasamatvād asaj jāgaritam apīti prakaraṇārthaḥ (36) ... jāgaritavaj jāgaritasya iva grahaṇād grāhyagrāhakarūpeṇa svapnasya taj jāgaritaṃ hetur asya svapnasya sa svapnas taddhetur jāgaritakāryam iṣyate. taddhetutvāj jāgaritakāryatvāt tasyaiva svapnadṛśa eva saḥ jāgaritaṃ na tv anyeṣām. yathā svapna ity abhiprāyaḥ. yathā svapnaḥ svapnadṛśa eva san sādharmaṇavidyamānavastuvas avabhāsate tathā tatkāraṇatvāt sādharmaṇavidyamānavastuvad avabhāsamānaṃ na tu sādharmaṇaṃ vidyamānavastu svapnavad evety abhiprāyaḥ (37). nanu svapnakāraṇatve ’pi jāgaritavastuno na svapnavad avastukam. atyantacalo hi svapno jāgaritaṃ tu sthiraṃ lakṣyate. satyam evam avivekināṃ syāt. vivekināṃ tu na kasyacid vastuna utpādaḥ prasiddho ’taḥ aprasiddhatvād asyātmaiva sarvaṃ ity ajaṃ sarvaṃ udāhṛtaṃ vedānteṣu ’sabāhy bhyantaro hy ajaḥ’ [MuU II.1.2] iti. yad api manyase jāgaritāt sato ’sat svapno jāyata iti tad asat. na bhūtād

¹⁶⁷ Bhattacharya (1989: pp. 146-148), imitato da Vecchiotti (1989: pp. 183-184), propone un alternativo ordine logico delle strofe, al fine di proseguire in un’unica sequenza il discorso sull’origine: in luogo di 38 delle altre edizioni 39, poi 41 e quindi 38 e 40.

*vidyamānād abhūtasyāsataḥ sambhavo 'sti loke. na hy asataḥ śasaviṣāṇādeḥ sambhavo dr̥ṣṭaḥ kathamcid api (38)."*¹⁶⁸

“Quel corpo che è scorto vagando nel sogno non è reale, per via della visione dell’altro corpo differente da quello che sta nella sede del sogno. Al modo in cui il corpo del sognatore è irreali, così tutto ciò che è percepibile mediante la mente è irreali anche nella veglia, proprio perché è percepibile dalla mente. Tale è il senso. Il significato della sezione è che poiché vi è una somiglianza con il sogno anche la condizione di veglia è irreali (36) ...¹⁶⁹ *Jāgaritavat* [significa] che poiché nella condizione di veglia si ha la percezione del sogno come conforme [alle varietà] percepito e percettore, la condizione di veglia è causa di questo sogno, perciò il sogno è inteso come *taddhetu*, ossia effetto della condizione di veglia. *Taddhetutvāt*, cioè poiché ha la veglia come causa, per quel sognatore la condizione di veglia è vera, non per gli altri, ‘al pari del sogno’ questo è il senso implicato. Come il sogno è vero per il sognatore, appare proprio come un ente dell’esperienza comune, così accade [la veglia] poiché è causa di quello [= del sogno], appearing come un ente dell’esperienza comune, tuttavia come avviene nel caso del sogno, non c’è davvero un ente dell’esperienza comune. Questo è il senso implicito (37). [Obbiezione:] Però, l’ente di veglia essendo causa del [ente di] sogno, non è irreali come quello onirico. Il sogno è estremamente instabile, mentre la veglia si caratterizza come stabile. [Risposta:] È vero, così è per coloro che sono privi di discriminazione, mentre per quanti possiedono la discriminazione non è stabilita l’origine di alcun ente, per cui, poiché questa [= l’origine] non è stabilita il solo Sé è tutto; nelle *Upaniṣad* è stato proclamato che il non nato è ogni cosa: ‘ciò che è all’esterno e all’interno, senza origine ...’ Ciò che tu consideri, cioè che dalla veglia che è vera nasce il sogno irreali, questo è falso. Infatti, nel mondo da *bhūtād*, da ciò che è reale non si dà l’origine di ciò che è *abhūta*, irreali, nemmeno poi si osserva in alcun modo la produzione dell’irreali come un corno di lepre e altri [esempi simili] (38).”

Anche in queste strofe troviamo dei punti d’accordo con i Vijñānavādin. Secondo i realisti e i sostenitori della dualità, e quanti affermano la realtà degli enti (*bāhyārthavādin*), non è possibile negare l’esistenza di oggetti esterni, anche dal punto di vista logico. La replica di GP, vicino alle posizioni Yogācāra, è che bisogna che il ragionamento ceda il passo ai fatti. L’esistenza effettiva degli enti esterni non è necessaria al fine di produrre una cognizione particolare (*vijñapti*, *jñānaviśeṣa*), perché anche senza di essi produciamo lo

¹⁶⁸ A questo proposito U. Mishra (1929: 315) scrive, prendendo a testimone anche il commento di Ś *ad* MK IV.38: “... Dream cognitions, like the cognitions of the waking state, are not permanent. It is, therefore, that they do not possess the Vyāvahārikī Sattā, i. e., they are not fit for practical use in our life. They exist only as long as they are perceived. hence they have been describe as having very swift motion (like a lightning). It is also called *Taijasī Avasthā*; and it is an indicator of the future ...”

¹⁶⁹ Omettiamo solo l’apertura del commento di Ś: “*itaś cāsattvaṃ jāgradvastunaḥ*”, “E da ciò si ha l’irrealità di un ente di veglia ...”

stesso risultato in sogno. *Citta*, la mente, o se si preferisce *vijñāna*, la coscienza, di sua iniziativa e senza il bisogno di entrare in contatto con enti o apparizioni esteriori di essi (*arthābhāsa*), è in grado di produrre una tale cognizione. Per questo sia *artha* sia *arthābhāsa* sono inesistenti allo stesso modo. I Vijñānavādin considerano comunque una certa trasformazione di *citta*. GP invece afferma che né *citta*, né gli enti percepibili mediate *citta* (*cittadṛśya*) sono originati.¹⁷⁰ Credere nella loro produzione equivale ad ammettere un mutamento nella loro natura: affermare che il mondo è senza origine è come dire che è anche senza fine e, d'altro canto, se la liberazione dovesse avere un inizio, per cui una fine, ciò andrebbe a scapito della sua presunta eternità. Come già ricordato GP ammette la falsità sia degli oggetti di veglia, sia di quelli di sogno. *Citta* vede in sogno gli enti grazie a un corpo di sogno che si muove in luoghi differenti. Naturalmente, tutti ammettono la falsità di questo corpo onirico. Se però si applica il medesimo argomento alla veglia, si può provare che *citta* percepisce oggetti falsi anche durante la veglia. *Ergo*, in conclusione si deve ammettere che nulla è invero originato: nessuna cosa non esistente può sorgere da *sat*; *asat* non può venire da *asat* e *sat* non può giungere da *asat*. Nemmeno *sat* può essere prodotto da *sat* e figuriamoci se lo può *sat* da *asat*. Per questo, tanto in sogno quanto in veglia, ogni ente è percepibile solo per un gioco di *citta* ed è dunque *cittadṛśya* (KARMAKAR, 1973: XIX-XX).

Riferendoci alle risposte di Ś, invece, egli afferma che il sogno non può derivare dalla veglia, perché il sogno, che in definitiva è irreali (*asat*) non può essere organizzato. Se si obietta ancora che vi è possibilità di constatare un influsso della veglia sul sogno, Ś ribatte che anche se si ammette questo, non è detto che la veglia sia reale. Difatti, è la relazione causale stessa (*kāryakāraṇabhāva*) a non poter essere stabilita con certezza. In definitiva, Ś non si oppone all'evidenza empirica ma ne sottolinea solamente la causalità (CONIO, 1979: 302).

Però, ciò che non è possibile da vedersi durante la veglia, diviene visibile nel sogno: una corda (*rajju*) reale (*sat*) percepita con la vista, in sogno diviene un serpente (*sarpa*), per cui non reale (*asat*). D'altro canto, in *jāgrat* la serpe è *asat* di fronte alla corda, ma diviene *sat* nel sogno, perché in sogno è possibile che un'entità non esistente divenga esistente. Insomma, quando si è vittima di un errore percettivo durante la veglia e si scambia una corda per un serpente, la ragion per cui l'*asat* si vede in *jāgrat* è che lo stato precedente a *svapna* è anch'esso *asat*. Non solo, *asat* lo è pure dopo *svapna*, anche la breve parentesi

¹⁷⁰ Si potrebbe avanzare un'ipotesi anche azzardata: forse che ciò che nella MK è chiamato *cittadṛśya* sia chiamato nell'Advaita successivo *sākṣibhāsa*?

centrale del sogno è *asat* proprio perché è un'apparizione che si svolge in un lampo (eco di YŚU IV.10) (IV.39-40):

*“asaj jāgarite dṛṣṭvā svapne paśyati tanmayah/
asat svapne 'pi dṛṣṭvā ca pratibuddho na paśyati// 39 //
nāsty asaddhetukam asat sad asaddhetukam tathā/
sac ca saddhetukam nāsti saddhetukam asat kutaḥ// 40 //”*

“Avendo visto il non reale nello stato di veglia chi è assorto in esso nello stato di sogno vede [lo stesso]; poi, avendo visto pure nel sogno ciò che non è reale, non lo vede quando si ridesta (39). Non v'è un irreale la cui causa sia un irreale, così come un reale la cui causa sia un irreale, inoltre non c'è reale che ha come causa il reale, allora come l'irreale può avere come causa il reale? (40).”¹⁷¹

Vediamo cosa scrive Ś a questo proposito, al fine di gettare luce sul rapporto di causalità tra sogno e veglia:

“nanūktam tvayaiva svapno jāgaritakāryam iti? tat katham utpādo 'prasiddha ity ucyate. śṛṇu tatra yathā kāryakāraṇabhāvo 'smābhir abhipreta iti - asad avidyamānaṃ rajjusarpavad vikalpitaṃ vastu jāgarite dṛṣṭvā tadbhāvabhāvitā tanmayah svapne 'pi jāgaritavad grāhyagrāhakarūpeṇa vikalpayan paśyati. tathāsat svapne 'pi dṛṣṭvā ca pratibuddho na paśyaty avikalpayan. ca śabdāt tathā jāgarite 'pi dṛṣṭvā svapne na paśyati kadācid ity arthaḥ. tasmāj jāgaritaṃ svapnahetur ucyate na tu paramārthasad iti kṛtvā (39). paramārthatas tu na kasyacid kenacid api prakareṇa kāryakāraṇabhāva upapadyate. katham? nāsty asaddhetukam asac chaśaviṣādi hetuḥ kāraṇaṃ yasyāsat eva khakusumādes tad asaddhetukam asan na vidyate. tathā sad api ghaṭādivastu asaddhetukam śaśaviṣāṇādikāryaṃ nāsti. tathā sac ca vidyamānaṃ ghaṭādi vidyamānaghaṭādivastvantarakāryaṃ nāsti. satkāryam asat kuta eva saṃbhavati? na cānyaḥ kāryakāraṇabhāva saṃbhavati vā kalpayitum? ato vivekinām asiddha eva kāryakāraṇabhāvaḥ kasyacid ity abhiprāyaḥ (40).”

“[Obbiezione:] Però è stato affermato proprio da te che il sogno è effetto della veglia. Poi come si fa a sostenere che la sua origine non sia stabilita. [Risposta:] Ascolta come per noi in quel caso s'intende il rapporto di causa-effetto. Nella condizione di veglia avendo visto ciò che è irreale, un ente immaginato che non è presente come il serpente sulla corda, anche in sogno come nella veglia [qualcuno], *tanmayah*, [vale a dire] istigato dallo stato di quella [= della veglia], percepisce [l'oggetto] immaginandolo con l'aspetto di percepito e percettore.

¹⁷¹ Ancora qui vi è una ripresa di Nagārjuna (II-III sec.) (MK XXI.12), anche se la differenza di assunto è fondamentale, ossia per GP l'unica realtà e fondamento è *ātman*, mentre per Nagārjuna è il vuoto (*śūnya*).

Similmente, dopo aver visto un oggetto irreali anche nel sogno, una volta svegliatosi, non immaginandolo, non lo scorge. Dalla congiunzione *ca* [“e”] si ha il senso che talora, pur avendo visto qualcosa durante la veglia, non lo vede mai in sogno. Per questo motivo si dice che la condizione di veglia è la causa della condizione di sogno, non facendone qualcosa di assolutamente vero (39). Dal punto di vista assoluto, invero, non è plausibile il rapporto di causa effetto di alcunché in alcun modo. [Obbiezione:] Come? [Risposta:] Non esiste qualcosa di irreali che abbia l’irreali come sua causa, cioè non esiste alcunché di irreali che abbia una causa irreali, come un corno di lepre o quant’altro la cui ragione, vale a dire la cui causa sia un fiore del cielo, o simili. Ugualmente, anche un ente reale come un vaso o altro non ha una causa irreali, cioè [non] è l’effetto di un corno di lepre o simili. Allo stesso modo, un ente reale come un vaso o altro non è l’effetto di un altro ente reale come un vaso o quant’altro. Poi com’è possibile l’irreali come effetto del reale? Neppure è possibile immaginare un altro rapporto di causa-effetto? Pertanto il senso implicito è che per coloro che discriminano, il rapporto di causa-effetto di una qualsiasi cosa non è stabilito (40).”

Nella veglia si stabilisce una sorta d’illusoria normalità, per la quale gli enti diventano pensabili, tanto che l’eccezione a questa pretesa normalità rappresenta una confusione. Nel sogno però, tutte le determinazioni funzionano per conto proprio, senza sottomettersi a questa norma fittizia. Peculiare è comunque la modalità conclusiva di GP, che evidenzia ancora l’identità di veglia e sogno ma non per la loro illusorietà intrinseca, ma per l’identica possibilità di cogliere erroneamente degli oggetti in entrambe le condizioni, nonché il cambio di prospettiva che si ha vagando da una condizione all’altra: ciò che è irreali in veglia diventa reale in sogno e viceversa (IV.41):

*“viparyāsād yathā jāgrad acintyān bhūtavat sprśet/
tathā svapne viparyāsād dharmāns tatraiva paśyati//”¹⁷²*

“Come nello stato di veglia per via di un errore percettivo si potrebbero toccare cose inconcepibili come fossero esistenti, allo stesso modo nel sogno, per una confusione [un individuo] vede proprietà [possibili] solo lì (41).”

¹⁷² Evidentemente questa strofa fa riferimento a quello che il Mādhyamika chiama *catuṣkoṭi*, ossia le quattro alternative possibili di trovare una connessione congrua tra effetto e causa. Questa strofa ha dei paralleli importanti in MaK VIII.1, 8, 10 e XXI.12, che è senza dubbio la fonte principale per GP, che ne confuta il contenuto: “*na bhāvāj jāyate bhāvo bhāvo ’bhāvān na jāyate/ nābhāvāj jāyate ’bhāvo ’bhāvo bhāvān na jāyate//*” La seconda parte del verso, mancante in sanscrito, è ricostruita dal tibetano (BHATTACHARYA, 1989 [1943]: 148, n. 1).

Vediamo anche come Ś affronta il commento di quest'ultimo verso relativo al sogno del IV prakaraṇa:¹⁷³

“viparyāsād avivekato yathā jāgraj jāgarite ’cintyān bhāvān aśakyacintanīyān rajjusarpādīn bhūtavat paramārthavat spr̥śann iva vikalpayed ity arthaḥ kaścīd yathā, tathā svapne viparyāsād dhāstyādīn dharmān paśyann iva vikalpayati. tatraiva paśyati na tu jāgaritād utpadyamānād ity arthaḥ.”

“Al modo in cui qualcuno nella condizione di veglia per una percezione errata, cioè per mancanza di discriminazione, immagina di toccare [= entrare in contatto] oggetti inconcepibili, che non si possono immaginare come il serpente sulla fune, *bhūtavat* come fossero assolutamente reali, similmente in sogno, per una rappresentazione erronea, immagina di vedere enti quali elefanti e altri simili. Egli li vede proprio là [in sogno] e non come fossero sorti dalla veglia. Questo è il senso.”

Nel sogno però ogni oggetto è visto grazie alla mente, o a tutto il complesso mentale sopraffatto dal potere illusionistico del Sé. La presenza di una dualità illusoria tanto nel sogno, quanto nella veglia, sta a indicare che tale dualità è l'unica possibile espressione del mondo fenomenico dominato dalla diversità. Lo stesso movimento illusorio della mente cagiona le apparenze che si succedono come le immagini su di uno schermo cinematografico (IV.61-62):

*“yathā svapne dvayābhāsaṃ cittaṃ calati māyayā/
tathā jāgrad dvayābhāsaṃ cittaṃ calati māyayā// 61 //”¹⁷⁴
advayaṃ ca dvayābhāsaṃ cittaṃ svapne na saṃśayaḥ/
advayaṃ ca dvayābhāsaṃ tathā jāgran na saṃśayaḥ¹⁷⁵// 62 //”¹⁷⁶*

¹⁷³ Il verso di GP è semplicemente introdotto da questa frase, nella quale si mostra come la strofa IV.41 sia volta alla rimozione del dubbio sorto a proposito della relazione di causalità tra sogno e veglia: “... *punar api jāgratsvapnayoḥ asator api kāryakāraṇabhāvāsāmkām apanayan āha ...*”

¹⁷⁴ Si confronti con GK III.29.

¹⁷⁵ *Kārikā* identica a GK III.30. Un certo numero di studiosi mette in discussione la paternità del quarto *Alātaśāntiprakaraṇa* del ĀŚ proprio per la gran copia di strofe identiche o quasi ivi ripetute. Ciononostante, va tenuto in conto che i contesti in cui le strofe si ripetono sono spesso differenti da quelli già discussi.

¹⁷⁶ Le due strofe successive (IV.63-64) sono legate a queste, anche se di minore importanza nel nostro discorso: “*svapnadṛk pracaran svapne dikṣu vai daśasu sthitān/ aṇḍajān svedajān vāpi jīvān paśyati yān sadā// svapnadṛkcittadṛśyās te na vidyante tataḥ pṛthak/ tathā taddṛśyam evedaṃ svapnadṛkcittam iśyate//*”, “Colui che muovendosi che vede il sogno, nel sogno scorge sempre stanti in tutte le dieci direzioni quegli esseri viventi ovipari, nati dal calore (63), tutti questi sono visibili solo alla mente del sognatore e non esistono separatamente da quella, così ciò che è visibile da essa è ammesso come la [stessa] mente del sognatore.” Per la suddivisione in tre classi (ChU VI.3.1, senza *svedaja*) degli esseri viventi e, la più nota in quattro, si veda e AiU (II.6): mammiferi (*yonija/jarāyuja*), ovipari (*aṇḍaja*), germinipari (*udbhija*) e nati dal sudore o dal caldo umido (*svedaja*). Di seguito importanti sono altresì delle strofe che indicano ancora che tutte le determinazioni, essendo solamente immagini, presentano i medesimi caratteri (IV.68-71): “*yathā svapnamayo jīvo jāyate mriyate ’pi ca/ tathā jīvā amī sarve bhavanti na bhavanti ca// yathā māyāmāyo jīvo jāyate mriyate ’pi*

“Come in sogno la mente per effetto di *māyā* si muove divenendo l'apparenza della dualità, così la mente nella veglia per effetto di *māyā* si muove divenendo l'apparenza della dualità (61). Non c'è dubbio che la mente non duale nel sogno [abbia] apparenza di dualità e non c'è [neppure] dubbio che ugualmente nella veglia la mente non duale [assuma] l'apparenza di dualità (62).”¹⁷⁷

IV.II.3: BHAGAVADGĪTĀVICĀRA

Nell'introduzione di questa seconda sezione del capitolo 4 abbiamo accennato al perché includere tra le trattazioni riguardanti le *Upaniṣad* una breve digressione sulla *Bhagavadgītā* (BG).

Certamente, per chiunque abbia una benché minima dimestichezza con l'India, la nostra scelta non dovrebbe presentare particolari perplessità.

È ben nota cosa, infatti, che la BG faccia parte della cosiddetta *prasthānatrayī*, ossia la triplice dottrina, tritico di testi che tutti gli esponenti delle varie scuole vedāntiche hanno eletto a monumento sommo della metafisica e sui quali si sono cimentati nei più disparati commenti. I tre testi sono appunto lo *śrutiprasthāna*, rappresentata dalle *Upaniṣad*, lo *smṛtiprasthāna* che è appunto la BG e il *nyāyaprasthāna*: il BS.

Fin dagli albori dell'indologia è stata pure riconosciuta la variegata composizione della BG. Una componente sicuramente importante è quella di materiale upaniṣadico, sia nei contenuti, sia nella lingua stessa, che talvolta ammonta a vere e proprie citazioni. A testimonianza di ciò, come dimenticare un pionieristico lavoro compilatorio del colonnello

ca/ tathā jīvā amī sarve bhavanti na bhavanti ca// yathā nirmitako jīvo jāyate mriyate 'pi ca/ tathā jīvā amī sarve bhavanti na bhavanti ca// na kaścij jāyate jīvaḥ saṃbhavo 'sya na vidyate/ etat tad uttamam satyam yatra kiṃcin na jāyate//”, “Come l'anima individuale sostanziata di sogno nasce e pure muore, così tutte queste anime individuali esistono e non esistono (68); come l'anima individuale sostanziata d'illusione nasce e pure muore, così tutte queste anime individuali esistono e non esistono (69); come l'anima individuale prodotta nasce e pure muore, così tutte queste anime individuali esistono e non esistono (70): nessun anima individuale nasce, non si dà la sua possibilità, questa e quella verità suprema, lì dove nulla nasce.” Facile sarà comprendere come quest'ultima (identica a III.48) sia strofa centrale per determinare la dottrina di GP come Ajātivāda.

¹⁷⁷Altre due strofe che scegliamo di citare sono GK IV.72, perché riprende IV.48: “*cittaspanditam evedam grāhyagrāhakavad dvayam/ cittam nirviṣayaṃ nitra asaṅgam tena kīrtitam//*”, “Questa dualità che consiste nel percettore e percepito è solo un vibrato della mente; [in verità] la mente non ha oggetto per cui è detta essere eterna e priva di legame.” Si noti che la teoria del *cittaspandana* è tipicamente buddhista idealista. L'altra invece è IV.81, da confrontare con III.36, in quanto, quasi con le stesse parole, ribadisce l'auto-luminosità del Sé: “*ajam anidram asvapnaṃ prabhātam bhavati svayam/ sakṛdvibhāto hy evaiṣa dharmo dhātuḥ svabhāvataḥ//*”, “Esso è privo di nascita, senza sonno, né sogno, esso stesso è luminescenza. In verità questo stesso principio essenziale per sua natura è una volta [per tutte] illuminato.”

G. A. Jacob pubblicato a Poona nel 1891, la concordanza “A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgītā”

Oltre a questo abbiamo il punto di vista tradizionale che ha sempre considerato la BG alla stregua di un’U, come testimoniano i colofoni (*puṣpika*) di ogni capitolo: “*śrīmadbhagavadgītāsūpaniṣatsu brahmavidyāyām yogasāstre kṛṣṇārjunasaṃvāde ...*” Non solo questo, ma alcuni versi ben noti di un brevissimo testo a sette *śloka* rivendicano che la BG è il succo stesso di ogni insegnamento upaniṣadico.¹⁷⁸

Per quanto riguarda il nostro argomento nella BG troviamo rarissime allusioni al sogno e solo due volte (BG VI.16-17) si usa la parola *svapna*, tuttavia nel significato di sonno. Un’altro verso di enorme interesse, su cui torneremo anche nelle conclusioni, è il BG II.69, che vedremo più approfonditamente. Per il resto anche i commentatori si limitano ad alcuni sporadici accenni al sogno, per lo più nella sua veste metaforica o in elenchi entro i quali ritroviamo i soliti *śutkirūpya*, *rajjusarpa*, *gandharvanagara* e così via:

“*nātyaśnatas tu yogo ’sti na caikāntam anaśnataḥ/
na cātisvapnaśīlasya jāgrato naiva cārjuna// 16 //
yuktāhāravihārasya yuktaceṣṭasya karmasu/
yuktasvapnāvabodhasya yogo bhavati duḥkhahā// 17 //*”

“Lo *yoga* non è per chi mangia troppo o per chi non mangia affatto, neppure per chi dorme eccessivamente e neppure per colui che veglia soltanto (16). Lo *yoga* annientatore dei dolori è per colui che è misurato nel cibo e nel comportamento, per colui la cui vita è misurata nel compiere le azioni, e per colui che è misurato nel sonno e nella veglia (17).”¹⁷⁹

Vi è inoltre un interessante passaggio del commento di Ś *ad* BG XIII.26, che va nella stessa direzione di quanto fin qui detto e ci mostra ancora una volta come il *bhāṣyakāra* consideri il sogno e in che categoria lo ponga:

¹⁷⁸ Si veda il verso 6 del *Gītāmāhātmya* che esprime quest’idea con un’allegoria: “*sarvopaniṣado gāvo dogdhā gopālanandanāḥ/ pārtho vatsaḥ sudhir bhoktā dugdham gītāmṛtam mahat//*”, “Tutte le *Upaniṣad* sono le vacche, il mungitore è il figlio del pastore [= *Kṛṣṇa*, lett.: “che da gioia ai pastori”], *Pārtha* [= *Arjuna*] è il vitello, il saggio ne è il fruitore e il latte è il fantastico nettare della *Gītā*.”

¹⁷⁹ Ś commenta così il 17, sciogliendo solamente l’intrigo dei composti: “... *yuktasvapnāvabodhasya yuktau svapnaś cāvabodhas ca tau niyatakālau yasya tasya ...*” Il suo glossatore ĀG spiega cosa si intenda per misura nel sonno e nella veglia, cioè la prima parte della notte deve essere trascorsa vegliando per un periodo di 10 *ghaṭi* [ognuna corrispondente a circa 24 minuti], la seconda dormendo e la terza ancora stando svegli per altre 10 *ghaṭi*: “*rātrau prathamato daśaghaṭikāparimite kāle jāgaraṇam madhyataḥ svapanam punar api daśaghaṭikāparimite jāgaraṇam iti svapnāvabodhayor niyatakālatvam ...*” Dello stesso parere è anche MS nella sua *Gūḍārthadīpikā* (BG2, 2001, VOL. 1: 479): “... *rātrer vibhāgatrayaṃ kṛtvā prathamāntyor jāgaraṇam madhye svapanam iti svapnāvabodhayor niyatakālatvam...*”

“... kṣetrakṣetrajñāyor viṣayaviṣayīṅor bhinnasvabhāvayor itaretarataddharmādhyāsakṣaṇaḥ saṃyogaḥ kṣetrakṣetrajñāsvarūpavivekābhāvanibandhanaḥ. rajjuśūktikādīnām tadvivekajñānābhāvād adhyāropitasarparajatādisaṃyogavat. so 'yam adhyāsasvarūpaḥ kṣetrakṣetrajñāsaṃyogo mithyājñānalakṣaṇaḥ. yathāsāstraṃ kṣetrakṣetrajñālakṣaṇabhedaparijñānapūrvakaṃ prāg darsītarūpāt kṣetrān muñjād iveṣīkāṃ yathoktalakṣaṇaṃ kṣetrajñāṃ pravibhajya 'na sat tan nāsad ucyate' [BG XIII.12] ity anena nirastasarvopādhipiṣeṣaṃ jñeyam brahma svarūpeṇa yaḥ paśyati. kṣetraṃ ca māyānirmitahastisvapnadṛṣṭavastugandharvanagarādivad asad eva sad ivāvabhāsata ity evaṃ niścītavijñāno yas tasya yathoktasamyagdarśanavirodhād apagacchati mithyājñānaṃ ...”¹⁸⁰

“... Il contatto, caratterizzato dalla sovrapposizione reciproca delle caratteristiche dell'uno sull'altro, [occorso] tra il campo e il conoscitore del campo, tra l'oggetto e il soggetto che pure hanno nature distinte,¹⁸¹ dipende dalla mancanza di distinzione tra le rispettive nature del campo e del conoscitore del campo; infatti, per mancanza di una conoscenza discriminatrice tra quelli [= campo e conoscitore del campo] vi è il contatto della fune, la madreperla e altri [enti empiricamente reali] con il serpente, l'argento e altri enti falsamente sovrapposti. Un tale contatto tra campo e conoscitore del campo, la cui natura è la sovrapposizione ha come caratteristica propria la conoscenza falsa. Quando, chi ha prima riconosciute per bene le caratteristiche e le distinzioni tra il campo e il conoscitore del capo secondo i dettami scritturali e avendo separato, come dall'erba *muñja* il cuore centrale (*iṣīkā*), il conoscitore del campo rispondente alla caratteristica esposta, dal campo la cui natura è stata mostrata, costui realizza come la propria natura ciò che deve essere conosciuto, il *brahman* [del passaggio] 'Quello non è né essere né non essere ...', che è privo di ogni distinzione in forma di sovrapposizione avventizia; inoltre colui la cui conoscenza accertata è tale per cui il campo è di certo irrealista come un elefante forgiato dall'illusione magica, un oggetto percepito in sogno,¹⁸² una città dei Gandharva o quant'altro anche se appare come fosse reale, per costui

¹⁸⁰ Esiste anche un interessante commento in versi della BG, il *Bhāvaprakāśa*, d'ispirazione decisamente śaṃkariana nel quale, a proposito di XIII.26, l'autore Sadānanda appunta (BG2, 2001 [1915], VOL. 3: 980): “... *saṃsārākhyāḥ sa ātmaikyajñānād vinaśyati sarvathā/ svāpnabandho yathā nidrākṣaye naśyati tatksaṇe// 7 // tathāivāvidyako bandhas tattvajñānād vinaśyati/ ata ādhyāsikam sarvam ābrahmāditṛṇāvadhi// 8 //*”, “... Quello che è chiamato mondo perisce completamente dalla conoscenza dell'identità del Sé, come nel momento stesso in cui termina il sonno perisce il legame col sogno (7). Proprio così, il legame prodotto dall'ignoranza perisce grazie alla conoscenza dell'identità del Sé, quindi ogni cosa, a cominciare da Brahmā fino al limite del filo d'erba, è frutto della sovrapposizione (8).”

¹⁸¹ Queste righe non potranno che far rammentare l'apertura dell'*adhyāsabhāṣya* del BSB: “*yuṣmadasmadpratyayagocarayor viṣayaviṣayīṅos tamaḥprakāśavad viruddhasvabhāvayor itaretatabhāvānupapattau siddhāyām taddharmāṇām api sutarām itaretarabhāvānupapattir ity ato 'smatpratyayagocare viṣayīṅi cidātmake yuṣmatpratyayagocarasya viṣayasya taddharmāṇām cādhyāsaḥ ...*”

¹⁸² Altri due riferimenti al sogno sono fatti in alcune riflessioni sul verso II.18: “*antavanta ime dehā nityasyoktāḥ śarīraṇaḥ/ ...*”, “Caduchi sono detti questi corpi di quell'eterno che ha preso un corpo ...”, dove Ś glossa: “*svapnamāyādehādivac cāntavanto*”, “... [questi corpi] hanno una fine come i corpi di sogno, i corpi illusori e altri del genere...”, si dice che il corpo e gli altri elementi componenti il complesso psico-fisico sono *asat*, in quanto iniziano e finiscono. Un'altra glossa *Paramārthaprapā*, composta da un certo *paṇḍita* Daivajña Sūrya (BG2, 2001 [1915], VOL. 3: 980) ci informa: “... *yad vā ime svapnāvasthāyām anubhūyamānā uccāvacadehā antavanto jāgrdavasthāyām naśvarā uktā vedena pratipāditāḥ santi ...*”, “Oppure i corpi superni o infimi che sono esperiti durante la condizione onirica sono caduchi, e quelli che sono stati descritti come concernenti la condizione di veglia sono stati presentati dal *Veda* come

s'allontana la conoscenza illusoria, poiché è opposta alla visione corretta com'è stata descritta

...¹⁸³

Già abbiamo accennato all'importanza del verso che stiamo per presentare, cioè il II.69. In questa sede, lo tratteremo presentando quanto hanno da dire i commentatori tradizionali, tra i quali ne abbiamo scelto tre, a nostro avviso, tra i più significativi: Ś (RAO, 1979: 74, n. 30), Śaṅkarānanda e MS.

“yā niśā sarvabhūtānāṃ tasyāṃ jāgarti saṃyamī/
yasyāṃ jāgrati bhūtāni sā niśā paśyato muneh//”

“Quella che è notte per tutti gli esseri, in essa veglia colui che è domo, laddove gli esseri vegliano, quella è notte per il veggente silenzioso.”

Certamente si vedrà come la tendenza dell'Advaita Vedānta sia quella di porre sullo stesso piano l'ignoranza (*ajñāna*) e il sonno (*nidrā*) e, dall'altra parte, la conoscenza e la veglia.

Una questione da tenere a mente qui è l'insegnamento di AiU I.3.12 secondo il quale tutte e tre le *avasthā* sono sonno di fronte all'eterna chiarezza della visione del realizzato, del liberato in vita, che in questo preciso contesto è chiamato con l'appellativo *sthitaprajñā*, ossia qualcuno il cui intelletto è fermo, non più preda delle fluttuazioni psichiche. Gli uomini ordinari sono mossi da desideri, avversioni e repulsioni, compiono delle azioni che producono reazioni e frutti e che hanno come conseguenza altri desideri, altre azioni e così via e in tutto vedono luce, scorgono vita. Gli esseri ordinari, ciechi alla vera luce del Sé, sono invero dormienti rispetto alla realtà assoluta. Vedono come fosse realtà ciò che reale non è, vedono ciò che è transeunte come un sogno, come fosse eterno alla stregua del il Sé.

distruttibili ...” Poi continua la stessa glossa con altri passaggi: “... *kasyāsarīriṇas tat taccharīrāvasthena tattadbhogān bhujjānasyātmano nityasyāvasthātraye 'py anusyūtasya ... tad uktam - 'sukhaṃ talpagato yena svapnadehena diktaṭān/ paribhramasi he rāma sa dehas te kva samprati//* śrutir api śātapathī - 'athaitat svapnayā carati te hāsyā lokās tad uteva mahārājā bhavaty uteva mahābrāhmaṇa utevocāvacaṃ nigacchati' iti. bhāṣyam - 'svapnayā svapnāvasthāyā carati vyavaharati tasyātmano lokā bhogasthānāni' śeṣaṃ pūrvavat. tad uktam - 'svapne yathā paśyati deham īdṛśam' ityādi// 18 //”.

¹⁸³ Ancora una menzione al sogno si fa nel commento di Śaṅkarānanda ad BG XV.3, denominato *Tātparyabodhinī* (BG2, 2001 [1915], VOL. 3: 1050): “... *yat sāvayavaṃ tad anitya ityādiyuktibalena 'trayam apy etat suṣuptaṃ svapnaṃ māyāmātram' iti 'yathā svapnaprapaṇco 'yam' ityādiśrutismṛtinyāyena ca saṃsāravṛkṣasya svapnārthavad aniyatasattākatvāt jñeyatvāj janmalayādīmatvāc ca ...*”, “... Ciò che è dotato di membra non è eterno, in forza di questo ragionamento '... invero tutti e tre [gli stati], questo, il sonno profondo e il sogno sono solo illusione ...', '... questo [mondo fenomenico] è come lo sviluppo onirico ...', ecc., grazie a passaggi della *śruti*, della *smṛti* e grazie al ragionamento logico poiché l'albero del mondo come un oggetto onirico è privo di un'esistenza ben definita, poiché è percepibile e poiché è dotato di origine e fine ...”

Il saggio, invece, non partecipa degli entusiasmi e dei dispiaceri degli esseri, bensì se ne sta muto, in disparte a osservare, senza intervenire. Per lui il sogno della manifestazione è terminato, esiste solo la luce del sole del Sé che lo mantiene sempre sveglio, vigile e consapevole della propria natura illimitata. Per lui la prospettiva si è ribaltata. La permanenza nella sua vera e intima natura (*svasthya*) gli permette di osservare ciò che gli altri considerano veglia come fosse un sogno. Egli solo ha realizzato l'insegnamento che l'Advaita Vedānta mira a convogliare mediante la metafora del sogno.

Vediamo ora come Ś commenta questo verso, che beninteso è passibile di molteplici letture:¹⁸⁴

“... *yā niśā rātriḥ sarvaparādhānām avivekakarī tamassvabhāvatvāt sarveṣāṃ bhūtānām sarvabhūtānām. kiṃ tat, paramārthatattvaṃ sthitaprajñasya viśayaḥ. yathā naktañcarāṇām ahar eva sad anyeṣāṃ niśā bhavati tadvad naktañcarasthānīyānām ajñānīnām sarvabhūtānām niśeva niśā paramārthatattvam agocaratvād atadbuddhīnām. tasyāṃ paramārthatattvalakṣaṇāyām ajñānanidrāyāḥ prabuddho jāgarti saṃyamī saṃyamavān jitendriyo yogīty arthaḥ. yasyāṃ grāhyagrāhakabhedalakṣaṇāyām avidyāniśāyām prasuptāny eva bhūtāni jāgratīty ucyate yasyāṃ niśāyām prasuptā iva svapnadṛśaḥ sā niśā 'vidyārūpatvāt paramārthatattvaṃ paśyato muneh. ataḥ karmaṇi avidyāvasthāyām eva codyante na vidyāvasthāyām. vidyāyām hi satyām udite savitari śārvaram iva tamaḥ praṇāśam upagacchati avidyā. prāg vidyotpatteḥ avidyā pramāṇabuddhyā grāhyamāṇā kriyākārakaphalabhedarūpā satī sarvakarmaheturvaṃ pratipadyate. na apramāṇabuddhyā grāhyamāṇāyāḥ karmaheturvopapattiḥ. pramāṇabhūtena vedena mama coditam kartavyaṃ karma iti karmaṇi kartā pravartate, na avidyāmātram idaṃ sarvaṃ niśā iva iti. yasya punaḥ niśā iva avidyāmātram idaṃ sarvaṃ bhedajātam iti jñānaṃ tasya ātmajñāsyā sarvakarmasaṃnyāse eva adhikāro na pravṛttau. tathā ca darśayiṣyati - 'tadbuddhayas tadātmanah' ityādinā jñānaniṣṭhāyām eva tasya adhikāram. tatra api pravartakapramāṇābhāve pravṛtṭyanupapatti iti cet. na, svātmaviśayatvāt ātmajñānasya. na hy ātmanah svātmani pravartakapramāṇāpekṣatā 'tmatvād eva tadantatvāc ca sarvapramāṇānām pramāṇatvasya. na hy ātmasvarūpādhighame sati punaḥ pramāṇaprameyavyavahāraḥ saṃbhavati. pramāṇtrivaṃ hy ātmano vivartayaty antyaṃ pramāṇam. nivartayad eva cāpramāṇībhavati svapnakālapramāṇam iva prabodhe. loke ca vastvadhigame pravṛtṭiteturvādarśanāt pramāṇasya. tasmād na ātmavidaḥ karmaṇi adhikāra iti siddham.”*

¹⁸⁴ Il commento di Ś si apre così: “yo 'yaṃ laukiko vaidikāś ca vyavahāraḥ sa utpannavivekajñānasya sthitaprajñasya avidyākāryatvād avidyānivṛttau nivartate, avidyāyāś ca vidyāvirodhān nivṛtṭiḥ ...”, “Quello che è un comune agire secolare e vedico, esso, poiché per colui la cui conoscenza discriminante è sorta, per colui il cui intelletto è fermo è un effetto dell'ignoranza, si ritrae col ritrarsi dell'ignoranza, in quanto per il contrasto con la conoscenza si ha l'eliminazione dell'ignoranza ...”

“*yā niśā*, la notte, *sarvabhūtānām* poiché per tutti gli esseri ha natura di tenebra, rende possibile l’indistinzione di tutti gli oggetti. Che cos’è [quella]? L’oggetto di colui che ha un intelletto fermo è la verità della realtà suprema: come per gli esseri nottivaghi è invero notte ciò ch’è giorno per gli altri [esseri], così per coloro che fanno le veci degli esseri nottivaghi, per tutti gli esseri ignoranti la realtà suprema è notte, ossia come la notte, poiché è inconoscibile per quanti non hanno un siffatto intelletto.¹⁸⁵ Il *saṃyamī*, colui che è domo, che ha vinto i sensi, lo *yogin*, destatosi dalla notte dell’ignoranza veglia in quella che ha [ora per lui] la caratteristica della verità della suprema realtà. Questo è il senso. In quella notte dell’ignoranza che ha la caratteristica della distinzione tra conosciuto e conoscitore, invece, gli esseri sono invero assopiti, si dice ‘vegliano’, nella quale notte i dormienti sono come sognatori; quella, poiché è della natura dell’ignoranza, è [invece] notte [= la tenebra del mondo fenomenico] per il saggio silenzioso che contempla la verità della suprema realtà. Ergo le attività sono ingiunte nella condizione d’ignoranza, non nella condizione di conoscenza.¹⁸⁶ Infatti, quando la conoscenza albeggia, come quando il sole è sorto, allora la tenebra, come l’ignoranza, giunge al termine. Prima del sorgere della conoscenza l’ignoranza, che si coglie con la convinzione che sia un corretto mezzo di conoscenza, la cui natura è nella distinzione tra azione, agente e frutto [dell’azione], è presentata come la causa di tutte le azioni. Mentre, per quella che è stata colta con la convinzione di non essere un corretto mezzo di conoscenza, non è possibile essere la causa delle azioni. L’agente è stimolato all’azione dal *Veda*, che è un corretto mezzo di conoscenza: ‘Io sono stato istigato, devo compiere l’azione!’, non però quando [ha realizzato]: ‘tutto questo, come la notte, è solo ignoranza!’ Colui che poi ha una tale convinzione che: ‘Tutto questo, come la notte, è solo ignoranza, è distinzione!’, costui che conosce il Sé è qualificato per la rinuncia a tutte le azioni, non all’operosità. Similmente [la BG V.17] mostrerà: ‘... coloro che hanno gli intelletti in Quello, coloro i cui Sé sono Quello ...’ e con altri [passaggi] che la sua [= del conoscitore del Sé] qualificazione è nella solida permanenza nella conoscenza.¹⁸⁷ [Obbiezione:] [Ma se dicessimo che] anche lì [in quella solida permanenza nella conoscenza] quando non vi è un mezzo di conoscenza valido che istiga all’azione non è plausibile la tensione all’azione. [Risposta:] No, poiché la conoscenza del Sé ha come oggetto il proprio Sé. In effetti, non c’è necessità per il Sé di un valido mezzo di conoscenza che istighi verso Sé stesso, poiché è in verità il Sé e perché l’autorevolezza di tutti i validi mezzi di

¹⁸⁵ Prima di tutto, coloro che hanno un siffatto intelletto significa coloro che con la contemplazione costante del significato delle grandi sentenze upaniṣadiche (*mahāvākya*) hanno conformato il loro intelletto (*buddhi*) e il flusso di questo loro intelletto (*vṛtti*) al messaggio supremo, il cui unico contenuto è l’identità tra *jīva* e *brahman* (si veda la nota 12 di questo capitolo). Inoltre, questo passaggio ci ricorda da vicino il messaggio di GP (IV.2) quando parla dell’*asparśayoga*, difficile da conoscere, addirittura da quegli *yogin* seguaci della dualità.

¹⁸⁶ Ricordiamo che il passo che Ś sta commentando è inserito in un più ampio discorso sull’impossibilità di accettare come metodo realizzativo la commistione (*samuccaya*) di conoscenza e azione (*jñānakarma*).

¹⁸⁷ Esistono due tipi di *niṣṭhā*, cioè “fede, ferma, salda permanenza”, che tradizionalmente si commenta come: “*nitarāṃ sthitiḥ*”: una nelle attività rituale e una nella conoscenza. I loro distinti frutti, praticanti, nature e obbiettivi sono l’argomento di vari scritti śaṃkariani, come appunto questo II capitolo della BG.

conoscenza ha come termine Quello [= il Sé]; infatti, una volta realizzata la vera natura del Sé non è più possibile l'uso comune dei validi mezzi di conoscenza e degli oggetti di conoscenza. Difatti, l'ultimo mezzo di conoscenza valido¹⁸⁸ allontana la proprietà di essere soggetto conoscitore del Sé e, annientando [ciò], diventa privo di validità, come il mezzo di conoscenza del momento onirico al risveglio, poiché, anche quando si percepisce una cosa nel mondo [di tutti i giorni], il corretto mezzo di conoscenza finisce causare l'istigazione ad agire [del conoscitore]. Pertanto, è stabilito che il conoscitore del Sé non è qualificato per l'azione.”

Come avevamo preannunciato anche la glossa *Tātparyabodhinī* di Śaṅkarānanda (XIV sec.) tratta diffusamente l'argomento, noi vedremo solo alcuni estratti del suo lungo commento (BG2, 2003 [1915], VOL. 3: 209-210):

“... *janmānekaśatasahasrakṛtasukṛtaparipākena śrutyācāryeśvaraprasādapauṣkalyaṃ prāptavato yasya samādhinā sarvam idam ahaṃ ca brahmaiveti brahmāparokṣavijñānam apratibaddhaṃ bhavati tasya mahātmanaḥ sthitaprajñasya prabuddhasya svapnavyavahāravād ahaṃ mamedam ityādivyavahāro laukiko vaidikaś ca niḥśeṣo vinivartate. nidrāvad avidyāyā niḥśeṣavinaṣṭatvāt tatkāryasyāpi niḥśeṣanivṛttir ataḥ prabuddho jāgara iva jīvanmukto brahmaivid brahmaṇy evāramati nānyatreṭi pratipādayati - yā niśeti ...*¹⁸⁹ *yatra niśāyām iva ajñās tajjñās ca sarve tryavasthānarūpān svapnān paśyantaḥ śerate tasyām brahmavidyāyām saṃyamī bahiḥpravṛttisūnyaḥ sthitaprajño brahmaivid eka eva jāgarti ātmaratir ātmakrīḍa ātmamithuna ātmajyotir ātmānando bhūtvā sarvadā 'ste. yasyām avidyāyām sarvāṇi bhūtāni jāgrati tv aham idam ada iti vyavaharanti sā tv avidyā dvaitāvasthā paśyato draṣṭāraṃ darśanaṃ dr̥ṣyaṃ ca sarvaṃ mithyaiveti paśyato brahmavido niśā bhavati yathā prāṇinām brahmavidyā niśā tathā brahmavido 'pi avidyā niśā. brahmavidyayā brahmaivāham iti svam ānandaikarasam paripūrṇam viṣayīkartuṃ yathaiivā 'jñā na śaknuvanti*

¹⁸⁸ L'ultimo *pramāṇa*, il cosiddetto *tattvāvedakapramāṇa*, è qui nient'altro che la già citata *akhaṇḍākāravṛtti*, che oltre a eliminare ogni altra impurità e sovrapposizione mentale, annulla pure sé stessa. S'illustra ciò con l'esempio la pietra d'allume, usata per purificare l'acqua: quando la si getta nell'acqua sporca permette che tutte le impurità si depositino sul fondo e poi, essa si scioglie da sé.

¹⁸⁹ In questo punto Śaṅkarānanda aggiunge alcune interessanti considerazioni sulla notte. Per lui la notte è la divinità suprema la quale non può essere oggetto di alcun mezzo di conoscenza mondano, per quanto valido sia poiché è indivisa e puro essere, in quanto in essa tutti gli esseri riposano completamente; essa è come la notte più buia, poiché ricopre ogni cosa, la pervade, è impenetrabile alla vista e, poiché è tale, impone la propria misura su tutti gli enti, in essa gli esseri umani non possono agire. Quella notte è appunto fonte di piacere estremo, poiché è il *brahman* stesso, insieme sintetico di suprema beatitudine (*ānandaghana*) e solo in esso il veggente silenzioso veglia, mentre gli altri, ignari della loro natura anche se hanno studiato e ascoltato il Vedānta, dormono: “... *prācīnakarmaphalānubhūtyai punaḥ punar bhavanti jāyanta iti bhūtāni prāṇinas teṣāṃ sarveṣāṃ bhūtānām sthitaprajñavyatiriktānām sarvabhūtānām yā niśā bhavati 'tejaḥ paratyām devatāyām' ityādiśrutyuktā yā paradevatā sarvaprāmāṇā 'gocarā nirviśeṣā sattāmātrā svayam niśeva bhavati yathā niśā nitarām śerate prāṇino yatra sā niśā tamisrā rātriḥ sarvavyāpakatvena dr̥ṣṭeḥ praveṣṭum aśakyatvena sarvapadārthānām svamātratāpādanena ca bhūtānām manuṣyādīnām vyavahartum aśakyā bhavati tathā seyaṃ paradevatāpi sarvavyāpakatvādidharmāiḥ sarvabhūtānām vyavahartum aśakyatvān niśety ucyaṭe. saṃ sukhaṃ nitarām sukharūpatvān niśā tasyām niśāyām atyantasukharūpāyām parasyām devatāyām pare brahmaṇy ānandaghane svayam avidyānidrāprabuddhaḥ saṃyamī bahiḥpravṛttinivṛttasarvendriyo brahmaivid eka eva jāgarti tatraivāramati krīḍaty ānandati tadanye tu śerate śrutavedāntā api nidritā iva tatsvarūpaṃ kim api na jānanti arthaḥ ...” Vorremmo fare un riferimento qui al mito di Mārkaṇḍeya, narrato nell'introduzione del secondo capitolo.*

tathaiivāyaṃ brahmavid avidyayāhaṃ mamedam iti dehendriyādikaṃ viṣayīkartuṃ na śaknotīy arthaḥ. tata evāsya laukike vaidike ca karmaṇy anadhikāraḥ yogyatvābhāvāt ...”

“... Colui che, avendo ottenuto la pienezza della grazia della śruti, del maestro e del Signore, mediante un *samādhi* maturatosi per via delle azioni meritorie compiute in innumerevoli centinaia di migliaia di nascite, ha raggiunto una conoscenza diretta e senza ostacoli del *brahman*: ‘Io sono tutto ciò, io sono il *brahman*!’, per questo *mahātman*, il cui intelletto è fermo, che è risvegliato, per costui l’intero agire ordinario, sia mondano, sia vedico: ‘Io sono, questo è mio ...’, si ritrae, come il comportamento che si ha nei sogni. Poiché, come accade per il sonno, l’ignoranza è completamente distrutta, vi è la completa distruzione anche del suo effetto, pertanto il liberato in vita, conoscitore del *brahman*, sveglia come durante la veglia, gioisce solo nel *brahman*, non altrove. Così [Kṛṣṇa] presenta: ‘Quella che è notte ...’ ... Laddove, in quella notte gli ignoranti e i conoscitori di ciò [= del mondo di nome e forma], tutti dormono vedendo dei sogni in forma delle tre condizioni, colui che è domo, vuoto di ogni tendenza all’azione verso l’esterno, che ha l’intelletto fermo, il conoscitore di *brahman* veglia da solo in quella che è la conoscenza di *brahman*, egli essendo divenuto colui il cui godimento è il Sé, il cui gioco è il Sé, il cui amplesso è il Sé, la cui luce è il Sé, la cui beatitudine è il Sé, sta costantemente stabile. In quell’ignoranza nella quale tutti gli esseri sono svegli e si comportano normalmente [dicendo]: ‘Io sono quello, io sono questo ...’, proprio quell’ignoranza che è la condizione della dualità, per il veggente, per il conoscitore di *brahman* che vede tutto ciò, vale a dire il vedente, la visione e l’oggetto visto, sono davvero falsi, sono la notte; come per gli esseri viventi la conoscenza del *brahman* è notte, così per il conoscitore di *brahman* l’ignoranza è notte. Al modo in cui gli ignoranti, mediante la conoscenza di *brahman* ‘Io invero sono *brahman*!’, non sono in grado di cogliere il Sé che è essenza di sola beatitudine, assolutamente perfetto, ugualmente il conoscitore di *brahman*, mediante l’ignoranza ‘Io sono, questo è mio ...’, non è in grado di rendere oggetti di cognizione il corpo, i sensi e quant’altro [dell’aggregato psico-fisico]. Questo è il senso. Dunque, egli non ha qualifica né per l’azione nel mondo né per quella vedica, poiché non ne ha la capacità ...”

Infine, non poteva mancare un grande personaggio dell’Advaita Vedānta, autore di molte opere magistrali, tra le quali il commento indipendente alla BG, denominato *Gūḍārthadīpikā* (BG2, 2003 [1915], VOL. 3: 209).¹⁹⁰ Il testo della glossa non è molto articolato e non si dilunga tanto quanto Śaṅkarānanda e riprende tutti i temi già visti, tuttavia vale la pena di proporre, per concludere, un breve passo:

¹⁹⁰ Un breve passaggio della *Gūḍārthadīpikā ad BG II.28* in cui si cita il sogno come qualcosa coesteso con la durata della sua stessa cognizione come una magia o l’argento percepito sulla madreperla, ci viene proposto da Timalisina (2006: 193).

“... *yasyāṃ tu dvaitadarśanalakṣaṇāyām avidyānidrāyām prasuptāny eva bhūtāni jāgrati svapnavad vyavaharanti sā niśā na prakāśate ātmatattvaṃ paśyato 'parokṣatayā muneh sthitaprajñasya yāvad dhi na prabudhyate tāvad eva svapnadarśanaṃ bādhaparyantavād bhramasya. tattvajñānakāle tu na bhramanimittaḥ kaścīd vyavahārah ...*”¹⁹¹

“... Ma in quella notte dell’ignoranza caratterizzata dalla visione della dualità, gli esseri che invero sono assopiti, vegliano, cioè si comportano come in sogno. Quella, per il saggio silenzioso, per colui il cui intelletto è stabile, che vede direttamente, è notte perché non illumina il principio del Sé. Fintanto che l’intelletto non si desta, proprio fino ad allora vi è la visione del sogno, poiché la percezione illusoria si ha fino alla sua contraddizione, mentre nell’istante in cui [sorge] la conoscenza del principio, non vi è alcuna attività empirica causata dalla percezione erronea ...”¹⁹²

Vediamo qui come MS interpreti la notte dell’ignoranza come mancanza di luce per il realizzato, poiché in essa tutto ciò che è sovrapposto al Sé impedisce che esso sia rivelato nella sua natura luminosa.

Altre considerazioni rispetto all’importanza di questo verso (II.69) nell’Advaita Vedānta saranno proposte nelle conclusioni. Ora però è tempo di passare alla terza delle componenti della *prasthānatrayī*: il *Brahmasūtra* (BS).

¹⁹¹ Il commento *Bhāvaprakāśa* (BG2, 2001 [1915], VOL. 3: 211) presenta un verso interessante: “*prabudhyate na yāvad dhi tāvat svapnasya darśanam/ prabuddhasya punaḥ svapno bādhito bhramakālikah// 8 //*”, “Finché l’intelletto non si desta, fino ad allora vi è la visione del sogno poi, per colui che è di nuovo sveglio il sogno contemporaneo all’illusione è eliminato.”

¹⁹² In seguito MS, oltre a citare BṛU IV.3.31 e IV.5.15, cita due strofe di Sur I.1.166 e I.4.313, che corrobora quanto affermato da MS.

CAPITOLO 5

L'OTTICA ONIROLOGICA DELL'ADVAITA NEL BRAHMASŪTRA E NELLA
TRADIZIONE COMMENTARIALE

V.1: BRAHMASŪTRABHĀ ŚYAVICĀRABHŪMIKĀ

In quest'ultimo capitolo proporremo una panoramica molto mirata, nello stesso stile dei capitoli che l'hanno preceduta.

Anche se nelle *Upaniṣad* troviamo una miriade di riferimenti e interpretazioni, tuttavia dobbiamo ricordare che nel BS tutta una serie di questioni già trattate nello *śrutīprasthāna* vengono riprese ed esaurite sistematicamente.

Inutile precisare che nel *magnum opus* di Ś, appunto il *Brahmasūtrabhāṣya* (BSŚB) i riferimenti alle tre *avasthā* e, ovviamente, al quarto, sono moltissimi. Questo non solo evidenzia nuovamente la centralità dell'analisi delle condizioni di coscienza come metodo prediletto dall'Advaita, ma nel BSŚB ha un valore ancora più importante proprio per la questione della mutua sovrapposizione (*itaretarādhyāsa*) che egli pone già inizialmente, senza la quale non sarebbe possibile parlare di stati, di percezione, percettore e oggetto percepito. La questione è che il Sé (*cidātman*), il soggetto conoscente (*viṣayin*) è sovrapposto sul non-Sé (*anātman*), sull'oggetto conosciuto (*viṣaya*) e viceversa. Se ciò vale per gli stessi protagonisti della superimposizione della natura dell'uno sull'altro e dall'altro sull'uno, ancor più chiara è la conseguente sovrapposizione delle proprietà (*dharma*) del *viṣayin*, sul *viṣaya* e di quelle del *viṣaya* sul *viṣayin*, come abbiamo già spiegato nel terzo capitolo. La tesi di Ś è, infatti, appunto che questo *adhyāsa* costituisce il principale responsabile del *vyavahāra*, non solo del comune modo di operare e conoscere nella veglia, ma pure nel sogno. Pertanto, annientando la sovrapposizione fittizia si riesce a giungere alla meta ultima. Ś procede, dunque, dall'opposizione tra *ātman* e *anātman*, cercando di isolare il principio che sottosta al soggetto conoscitore che, nella sua intima natura, è senza attributi, conoscenza immutabile. L'oggetto, invece è reale solo nella misura in cui non si conosce ancora la verità ultima riguardante il soggetto, proprio come in sogno si ritiene reale l'immagine onirica (BSŚB II.1.14). Infatti, è dottrina comprovata del Vedānta non duale che

tutte le esperienze che si hanno prima della realizzazione del Sé, sono da ritenersi almeno empiricamente reali, proprio come accade all'esperienza onirica prima del risveglio (SARASVATĪ, SATCHIDĀNANDENDRA, 1997 [1989]: 59). Il sogno, anche qui come altrove, è ribadito essere principalmente derivato dalle impressioni latenti immagazzinate nello stato di veglia (BSŚB I.1.9, II.1.30).¹

Commentando il BS, Ś, vedremo soprattutto ad III.2.1-6, per quanto illusorio sia, parla del sogno soprattutto come una realtà di cui si ha un certa conoscenza. Va detto però che tutta la questione della triplice condizione e dell'uscita da essa rientra in un discorso più ampio, o meglio di respiro più universale e metafisico che prima di sfociare nel puro *advaita* del *turīya*, riflette compiutamente la dottrina del triplice rango ontologico della realtà, di cui si è più volte parlato: *prātibhāsika*, *vyāvahārika* e *pāramārthika*.

Visto che il punto di vista dell'Advaita in generale e di Ś in particolare è stato più volte tirato n ballo, tanto nel terzo, quanto nelle due sezioni del quarto capitolo, in questa sede discuteremo il sogno seguendo la linea propedeutica dei quattro *adhyāya* di cui il BS è composto: il *samanvayādhyāya*, l'*avirodhādhyāya*, il *sāadhanādhyāya* e il *phalādhyāya*.²

Certamente, due punti su cui ci soffermeremo sono alcuni *sūtra* contenuti nel celebre *āraṃbhaṇādhipikarāṇa* (II.1.14-20) e il *saṃdhyādhipikarāṇa* (III.2.1-6), riguardante il sogno vero e proprio.³ Purtroppo, per l'enormità della questione, ci siamo soffermati soprattutto sull'interpretazione Avacchedavādin della *Bhāmatī* (BSŚBB) di Vācaspati Mīśra (VM) del *saṃdhyādhipikarāṇa*, tralasciando per ovvi motivi la tradizione Pratibimbavādin facente capo alla *Pañcapadikā*, sia perché appunto non troviamo una trattazione unitaria del sogno, sia

¹ In BSŚB I.1.9, in un contesto in cui Ś sta confutando le tesi del Sāṃkhya, secondo il quale la causa del mondo (*jaḡatkāraṇa*) è *pradhāna*, commentando il passo upaniṣadico ChU VI.14.2 relativo a *svapiti* (“*yatraitat puruṣaḥ svapiti nāma satā somya tadā sampanno bhavati svam apīto bhavati tasmad enaṃ svapitīty ācaḡṣate svam hy apīto bhavati.*”) mostra un *survey* preliminare sulle tre *avasthā*, con un particolare interessante, ossia che mentre l'anima individuale sogna, consegue il nome di mente. Per esempio M. Comans (2000: 10), intende la mente come seggio su cui si mostra il fenomeno onirico. La questione non è problematica, perché spesso, l'ultima analisi del Vedānta non fa distinzione tra sostegno e sostenuto: “... *manaḥpracāropādhivīśeṣasambandhād indriyārthān grhṇams tadviśeṣāpanno jīvo jāḡarti. tadvāsanāvīśiṣṭah svapnān paśyan manaḥśabdavācyo bhavati. sa upādhidvayoparame susuptāvasthāyām upādhikṛtavīśeṣābhāvāt svātmani pralīna iveti 'svam hy apīto bhavati' ity ucyate ...*”, “L'anima individuale, percependo gli oggetti sensoriali a causa della relazione con le particolari sovrapposizioni che sono le trasformazioni della mente, provvista delle loro particolarità resta sveglio. Qualificata, poi, dalle impressioni latenti di essi [= degli oggetti] vedendo i sogni diviene esprimibile mediante il termine mente. Quello [= il *jīva*], quando entrambe [= veglia e sogno] le sovrapposizioni sono cessate, nella condizione di sonno profondo, è come fosse completamente immerso in Sé stesso, per la mancanza di differenze causate dalle sovrapposizioni avventizie, allora si dice ‘... infatti egli è immerso in Sé stesso ...’ ...”

² Nell'ultimo capitolo del BSŚB troviamo ben più rare menzioni al sogno e alle *avasthā* in toto, sebbene, per la stessa natura di esso, *phalādhyāya*, Ś si riferisca spesso al risultato ultimo dell'Advaita. In questa sede non faremo riferimento a nulla relativo al quarto capitolo, ma, come si sarà notato, nel corso della tesi si è accennato ad alcuni contenuti interessanti anche di questa sezione.

³ B. N. K. Sharma (1986 [1978], VOL. 3: 20, 24) basandosi sull'interpretazione di Madhva-Ānandatīrtha (1199-1294 [SHARMA, B. N. K., 1981 [1961]: 77-79]) del BS, individua negli aforismi che compongono BS III.2.1-6 tre differenti *adhikarāṇa*: *saṃdhyādhipikarāṇa* (III.2.1-4), *parābhidyānādhipikarāṇa* (III.2.5) e *dehayogādhipikarāṇa* (III.2.6).

perché è, com'è noto, giunto fino a noi solo il commento ai primi quattro *sūtra* (*catusūtrī*) dell'opera di Padmapādācārya (PP, VIII sec.), anche se sembra che il testo di PP fosse originalmente esteso per cinque *pāda* (PHILLIPS, 1987: 5), cosa che comunque di per sé esclude il *saṃdhyādhikaraṇa*. Quindi, chiediamo fin d'ora venia per i riferimenti, ahimè, solo sporadici a quelle opere.

Un'altra questione menzionata solo in modo perfuntorio, sarà l'altrettanto gigantesca sezione di quei Vedānta che sono differenti dall'Advaita, e che sono solitamente di differente orizzonte dottrinale e spesso acerrimi avversari di Ś. Ci riferiamo al Viśiṣṭādvaita di Rāmānuja, allo Dvaita di Madhva, allo Śuddhādvaita di Vallabha, al Bhedābheda di Bhāskara, allo Śaktiviśiṣṭādvaita di Śrīkaṇṭha, allo Dvaitādvaita di Nimbārka, all'Acintyābheda di Baladeva, la lettura *śaivādvaita* di Śrīkāra e il commento indipendente di Vijñānabhikṣu. Ognuno di questi meriterebbe attenzione particolare, ma ci è purtroppo impossibile dedicargliela in questa sede. Si tenga anche presente che opere ben più complete hanno trattato ogni sezione del BS riportando le opinioni di tutti gli *ācārya* maggiori.⁴

Un ultimo paragrafo sarà dedicato al commento di Ś *ad* BS II.2.28-29 in cui egli delinea le differenze dottrinali tra l'Advaita e i Vijñānavādin in materia di cognizione onirica, ponendo l'accento sul fatto che il *main stream* dell'Advaita considera enti di differente *status* ontologico il sogno e la veglia, mentre l'edificio dottrinale Yogācāra poggia sulle fondamenta dell'identità tra sogno e veglia. Per una necessità di chiarezza e differenziazione interna al fine di separare l'ambito principale dell'*āraṃbhādhikaraṇa* dalla disputa con i Bauddha, abbiamo optato per presentare quest'analisi in modo isolato e indipendente, solo alla fine di tutto il capitolo.

V.1: IL SOGNO NEL SAMANVAYĀDHYĀYA

Nel primo capitolo del BS la parte del leone la gioca certamente il concetto di *adhyāsa*, visto che se n'è parlato nel capitolo 3, qui non ci dilungheremo sui medesimi argomenti.

Sebbene vi siano altri aforismi e commenti in cui il sogno ha una minima importanza, tuttavia il primo luogo in cui Ś si dilunga maggiormente è glossando l'aforisma I.3.19:

⁴ Ci riferiamo, ovviamente, a due opere insostituibili per chiunque approcci il BS. La prima è il volume di V. S. Ghate, "The Vedānta. A study of the Brahma-sūtras with the bhāṣyas of Śaṅkara, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva e Vallabha", pubblicato per la prima volta nel 1926 al Bhandharkar Oriental Research Institute. La seconda opera è l'enciclopedico lavoro di B. N. K. Sharma, "The Brahma-sūtras and Their Principal Commentaries", pubblicato in 3 volumi prima a Bombay tra il 1971 e il 1978 e poi ristampato a Delhi nel 1986.

“uttarāc ced āvirbhūtasvarūpas tu”, in un contesto in cui si discute a proposito della presenza o meno di alcuni attributi divini come l'assenza di colpe (pāparahitatva) nell'anima individuale. La prima parte del sūtra rappresenta la posizione di un obbiettore⁵ che sostiene che il jīva è l'etere rinchiuso nella cavità del cuore (daharākāśa), mentre la seconda è la risposta di Bādarāyaṇa,⁶ per il quale, interpreta Ś, il jīva non è il daharākāśa ma il brahman stesso.

“... tatra hi - ‘ya ātmāpahatapāpmā’ [ChU III.7.1] ity apahatapāpmatvādiguṇakam ātmānam anveṣṭavyaṃ vijijñāsītavyaṃ ca pratijñāya ‘ya eṣo ’kṣiṇi puruṣo dṛśyata eṣa ātmā’ [ChU VIII.7.4] iti bruvann akṣisthaṃ draṣṭāraṃ jīvam ātmānam nidarśayati. ‘etaṃ tv eva te bhūyo ’nuvyākhyāsyāmi’ [ChU VIII.9.3] iti ca tam eva punaḥ punaḥ parāmr̥śya ‘ya eṣa svapne mahīyamānās caraty eṣa ātmā’ [ChU V.10.1] iti ca jīvam evāvasthāntaragataṃ vyācaṣṭe. tasyaiva cāpahatapāpmatvādi darśayati - ‘etad amṛtam abhayam etad brahma’ iti. nāha khalv ayam evaṃ saṃpraty ātmānaṃ jānāty ayam aham asmīti no evemāni bhūtāni’ [ChU VIII.11.1-2] iti ca susuptāvasthāyāṃ doṣam upalabhya ‘etaṃ tv eva te bhūyo ’nuvyākhyāsyāmi no evānyatraitasmāt’ iti copakramya śarīrasaṃbandhanindāpūrvakaṃ ‘eṣa saṃprasādo ’smāc charīrāt samutthāya paraṃ jyotir upasaṃpadya svena rūpeṇābhiniṣpadyate sa uttamaḥ puruṣaḥ’ iti jīvam eva śarīrāt samutthitam uttamapurusaṃ darśayati. tasmād asti saṃbhavo jīve pāramevarāṇāṃ dharmāṇāṃ. ataḥ ‘daharo ’sminn antarākāśaḥ’ iti jīva evokta iti cet kaścit brūyāt ... tathā ca dvitīte paryāye ‘ya eṣaḥ svapne mahīyamānās carati’ na prathamaparyāyanirdiṣṭād akṣipuruṣād draṣṭur anyo nirdiṣṭaḥ, ‘etaṃ tv eva te bhūyo ’nuvyākhyāsyāmi’ ity upakramāt. kiṃ cāham adya svapne hastinam adrākṣaṃ nedānīm taṃ paśyāmīti dṛṣṭam eva pratibuddhaḥ pratyācaṣṭe. draṣṭāraṃ tu tam eva pratyabhijānāti ya evāhaṃ svapnam adrākṣaṃ sa evāhaṃ jāgaritaṃ paśyāmīti. tathā tṛtīye ’pi paryāye ‘na hi khalv ayam evaṃ saṃpraty ātmānaṃ jānāty ayam aham asmīti no evemāni bhūtāni’ iti susuptāvasthāyāṃ viśeṣavijñānābhāvam eva darśayati na vijñātāraṃ pratiṣedhati. yat tu tatra ‘vināśam evāpīto bhavati’ iti tad api viśeṣavijñānavināśābhīprāyam eva na vijñātṛvināśābhīprāyam. ‘na hi vijñātur vijñāter viparīlopo vidyate ’vināśitvāt.’ [BṛU IV.3.30] iti śrutyantaram. tathā caturthe paryāye ‘etaṃ tv eva te bhūyo’ nuvyākhyāsyāmi no evānyatraitasmāt’ ity upakramya ‘maghavan martyaṃ vā idaṃ śarīram’ ityādinā prapañcena śarīrādyupādhisāṃbandhapratyākhyānena saṃprasādaśabdoditaṃ jīvaṃ ‘svena rūpeṇābhiniṣpadyate’ iti brahmasvarūpāpannaṃ darśayan na parasmād brahmaṇo ’mṛtābhayasvarūpād anyāṃ jīvaṃ darśayati ...”

⁵ Ben visibile è l'avverbio cet a mettere in luce che fin lì ci troviamo di fronte alla posizione di un pūrvapakṣin.

⁶ La risposta del siddhāntin è invece evidenziata dall'avverbio tu, in coda all'aforisma: “tuśabdaḥ pūrvapakṣavyāvṛtyrthaḥ ...”

“... [Obbiezione:] ... Infatti, a quel proposito⁷ ‘Quel Sé da cui le colpe sono lontane ...’ così, dopo aver ipotizzato che il Sé deve essere investigato, deve essere conosciuto come provvisto di qualità, quali l’assenza di colpe e altre ‘Quell’essere che è scorto nell’occhio, questi è il Sé ...’, così dicendo [Prajāpati] mostra [a Indra] il Sé individuale, il veggente che sta nell’occhio. E, ‘Io ti ripeterò questa stessa cosa ancora ...’, avendo così riflettuto molte volte su quella ‘Quest’anima individuale che nel sogno si muove glorificata, questa è il Sé ...’, infine si spiega quell’anima individuale in quanto relativa a differenti condizioni e certamente mostra la sua [= dell’anima individuale] assenza di colpe o quant’altro ‘Questo è immortale, senza paura, questo è il *brahman!*’ ‘Di certo in quel momento egli non conosce Sé stesso così ‘Questo sono io!’ e nemmeno ‘Questi sono gli esseri!’ ...’, allora avendo così colto un difetto nella condizione di sonno profondo: ‘Io ti ripeterò questa stessa cosa ancora, non qualcosa di differente da questa ...’, avendo così introdotto con una precedente critica della relazione col corpo, egli [= Prajāpati] mostra che l’essere ottimo che si è sollevato dal corpo è invero l’anima individuale: ‘Questa beata serenità [= il *jīva* in sonno profondo], essendosi levato da questo corpo e avendo raggiunto la suprema luce, si manifesta attraverso la sua vera natura, questi è l’essere ottimo ...’ Pertanto, è possibile l’esistenza di caratteristiche divine nell’anima individuale. Allora ‘Lo spazio angusto all’interno di quello ...’, l’anima individuale è invero intesa [come *daharākāśa*].⁸ Se qualcuno affermasse questo, allora [Risposta:] ...⁹ Lo stesso vale anche nella seconda fase ‘Quest’anima individuale che nel sogno si muove glorificata ...’ non è inteso qualcun altro [veggente] rispetto al veggente, all’essere che sta nell’occhio che è presentato nella prima fase, per via dell’introduzione: ‘Io ti ripeterò questa stessa cosa ancora ...’ Inoltre, colui che si è risvegliato nega ciò che ha visto [in sogno]: ‘Io oggi in sogno vidi un elefante, ora, però non lo vedo!’; tuttavia costui di certo riconosce l’osservatore: ‘Quello che io invero sono, proprio io vidi il sogno e ora quello stesso che sono io vedo la condizione di veglia!’ Così accade anche nella terza fase: ‘Di certo in quel momento egli non conosce Sé stesso così ‘Questo sono io!’ e nemmeno ‘Questi sono gli esseri!’ ...’, ove mostra la mancanza di una conoscenza particolare durante la condizione di sonno profondo, ma non nega di certo il conoscitore. Ciò che invece a quel proposito [ha detto Indra] ‘Quello giunge alla distruzione invero ...’, anche ciò ha come significato implicito la distruzione di una particolare conoscenza e non ha come senso

⁷ L’intero passaggio si riferisce alla famosa *ākhyāyikā* della ChU III.7 in cui Indra, da parte degli dei e Virocana, campione degli *asura*, sono istruiti da Prajāpati stesso sulla natura di *ātman*. Si veda il secondo paragrafo del capitolo IV.I.

⁸ Si confronti con alcuni passi della medesima ChU: III.14.3, VIII.1.1 (GUENON, 1992 [1925]: 36-37, 149-150). Ricordiamo inoltre che esiste un testo che ha avuto una certa fortuna tra gli studiosi indiani di Advaita, composto da Paramaśvedra Sarasvatī e dedicato interamente alla *daharavidyā* predicata nell’intero ottavo *prapāṭhaka* della ChU, ci riferiamo alla *Daharavidyāprakāśikā*.

⁹ Come già preannunciato quello finora presentato è un obbiettore. Ora comincia la ribattuta di Ś, anch’essa, come la domanda, suddivisa in quattro sezioni: una relativa all’essere nell’occhio, una relativa alla relazione nella condizione di sogno, quella concernente al sollevarsi del *jīva* dal corpo durante *suṣupti* e l’ultima relativa al *brahman* immortale. Per ragioni di brevità e aderenza all’argomento ci limiteremo a trattare la seconda fase, la terza e ad accennare la quarta, poiché strettamente connesse con l’argomento principale.

implicito la distruzione del conoscitore, poiché in un'altra *śruti* [si dice]: '... Infatti, non vi è perdita della conoscenza da parte del conoscitore, poiché è indistruttibile ...' Così è anche a proposito della quarta fase: 'Io ti ripeterò questa stessa cosa ancora, non qualcosa di differente da questa ...', così avendo introdotto, poi [continua]: 'O Maghavan [= Indra], questo corpo è mortale! ...', con questo sviluppo mediante il quale si nega il rapporto con le condizioni avventizie come il corpo e altri e poi con [il passo] '... si manifesta attraverso la sua vera natura ...', rivelando che l'anima individuale chiamata con la parola *saṃprasāda* [= beata serenità] è penetrato nella natura di *brahman* e non mostra che l'anima individuale è differente dal supremo *brahman* la cui natura è immortale e senza paura ..."

Anche nel commento al *sūtra* successivo (I.2.20), che completa la trattazione dell'intero *adhikaraṇa*, vi è un breve accenno al sogno, che ci ricorda un interessante passaggio che abbiamo visto nella prima parte del capitolo precedente (Ś *ad* BṛU IV.3.20), in cui, oltre a ribadire che il sogno è costituito principalmente dal materiale fornito dalle impressioni latenti, si ribadisce la questione che l'anima individuale, durante la condizione onirica, si muove all'interno dei canali sottili (*nāḍīcara*):

"... *saṃprasādaśabdodito jīvo jāgaritavyavahāre dehendriyapañjarādhyakṣo bhūtvā tadvāsanānirmitāṃś ca svapnān nāḍīcaro 'nubhūya śrāntaḥ śaraṇaṃ prepsur ubhayarūpād api śarīrābhimānāt samutthāya suṣuptāvasthāyāṃ paraṃ jyotir ākāśāśabditaṃ paraṃ brahmopasaṃpadya viśeṣavijñānavattvaṃ ca parityajya svena rūpeṇābhiniṣpadyate ..."*

"... L'anima individuale indicata dalla parola *saṃprasāda*, essendo divenuta, nella vita empirica della veglia, il supervisore della gabbia [costituita] dal corpo e dai sensi, vagando per i canali sottili e avendo poi esperito dei sogni creatisi dalle impressioni latenti di quella [= della vita empirica di veglia], poi affaticato e desideroso di raggiungere un rifugio, lavatosi oltre entrambe le forme, ossia l'identificazione con [entrambi] i corpi [di veglia e di sogno], nella condizione di sonno profondo avendo attinto la suprema luce, il supremo *brahman* denominato etere, poi avendo abbandonato la proprietà di possedere conoscenze particolareggiate, si manifesta nella sua propria natura ..."

Prima di proseguire con un altro *adhikaraṇa*, vorremmo brevemente soffermarci su questo tema. Come si ricorderà da MāU 4 abbiamo evinto che nel sogno le facoltà esterne, pur rimanendo in una condizione di latenza, cessano di agire e si riassorbono nel mentale (*manas*). In quel momento l'apparato psichico, simboleggiato dall'organo interno (*antaḥkaraṇa*), risiede nei canali sottili (*nāḍī*) penetrandoli ed estendendosi al loro interno.

Ricorderemo che ivi il nome del *jīva* non è più Vaiśvānara e neppure il suo corpo è quello grossolano, ora egli, identificandosi al corpo sottile è chiamato *Taijasa*. A questo R. Guénon (1992 [1925]: 89) rileva opportunamente che *taijasa* è un derivativo di *tejas*, che oltre a indicare lo splendore indica pure il fuoco, elemento che, considerato nelle sue proprietà essenziali, è insieme sia di luce sia di calore. Le stesse caratteristiche di *tejas*, opportunamente trasposte, si ritrovano anche in *Taijasa*. Le *nāḍī*, questi canali sottili, non devono certamente essere confuse con canali, siano essi vene, arterie, ove circola il sangue o quant'altro del corpo fisico. Anche se, in linea di principio potrebbe essere formulata una semplice corrispondenza fisiologica con le ramificazioni del sistema nervoso per la loro luminosità, cionondimeno non è possibile alcuna identificazione, poiché nel caso dei nervi siamo ancora in un ambito fisico, mentre le *nāḍī* di cui si parla in corrispondenza al sogno sono assolutamente sottili (IBID.: 90).¹⁰

Continuiamo ora con il primo dei due aforismi (BS I.3.42)¹¹ contenuti nel *suṣṭyutkrāntiyadhikaraṇa* (I.3.42-43). La materia qui dibattuta è se il discorso che parte, per Ś da BṛU IV.3.7: “*katama ātmeti yo 'yaṃ vijñānamayaḥ ...*” e si estende per 32 sezioni del III *brāhmaṇa* sconfinando abbondantemente in 22 sezioni del IV *brāhmaṇa* (IV.4.22): “*sa vā eṣa mahān aja ātmā yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu ...*”, semplicemente ricapitoli la natura dell'anima individuale come una creatura empirica oppure sia inteso a stabilirne la vera natura identica all'essere invero non trasmigrante (*asaṃsārin*) (SHARMA, B. N. K., 1986 [1971], VOL. 1: 256).¹² Naturalmente, il *pūrvapakṣin* propende per la prima ipotesi,¹³ basandosi su due, o meglio uno solo, dei sei indicatori di senso (*tātparyaliṅga*) della sezione, ossia *upakrama* “l'introduzione” e *upasaṃhāra* “la conclusione”, che devono essere coerentemente relative a uno stesso argomento per poter accertare che un particolare contesto si occupa di un argomento e non di un altro. Se la narrazione è la stessa sia all'inizio sia alla fine, anche nel

¹⁰ Guénon (1992 [1925]: 90-91) aggiunge che si può stabilire anche un rapporto tra i canali sottili e la respirazione, anche se non si può certamente concludere che le *nāḍī* siano meri canali di scorrimento dell'aria. Anche qui, continua l'intellettuale francese, sarebbe confondere un elemento sottile come il *prāṇa* con un elemento corporeo.

¹¹ Il *sūtra* in questione è “*suṣṭyutkrāntyor bhedenā*”, “Per via della differenza nel sonno profondo e nella morte”, ivi Ś, giusto all'inizio del commento, afferma che bisogna prendere dall'aforisma precedente (I.3.41) il termine “*vyapadeśāt*”, “AS ragione della dichiarazione ...”

¹² Ś comincia così: “... *brhadāraṇyake ṣaṣṭe prapāṭhake 'katama ātmeti yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu hr̥dy antarjyotiḥ puruṣaḥ' [BṛU IV.3.7] ity upakramya bhūyānātmaviṣayaḥ prapañcaḥ kṛtaḥ. tat kiṃ saṃsārisvarūpamātrānvākhyanaparam vākyam utāsaṃsārisvarūpapratiṭipādanaparam iti saṃśayaḥ. kiṃ tāvat prāptam ...*”

¹³ Questo è quanto Ś mette in bocca all'obbiettore: “... *saṃsārisvarūpamātraviṣayam eveti. kutaḥ? upakramopasaṃhārābhyām. upakrame 'yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu' iti śārtaliṅgāt. upasaṃhāre ca 'sa vā eṣamahān ātmā yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu' [BṛU IV.4.22] iti tadaparitṛyāgāt, madhye 'pi buddhāntādyavasthopyāyāsenā tasyaiva prapañcānād iti ...*”

centro di quei passaggi l'argomento deve essere lo stesso, perché si parla della condizione di veglia (*buddhānta*) e degli altri stati:¹⁴

“... *evam prāpte brūmaḥ - parameśvaropadeśaparam evedaṃ vākyam na śārīramātrānvākhyānaparam. kasmāt? suṣuptāv utkrāntau ca śārīrād bhedena parameśvarasya vyapadeśāt. suṣuptau tāvat 'ayaṃ puruṣaḥ prājñenātmanā sampariṣvako na bāhyaṃ kiṃcana veda nāntaram' [BrU IV.3.21] iti śārīrād bhedena parameśvaram vyapadiśati. tatra puruṣaḥ śārīraḥ syāt tasya veditr̥tvāt. bāhyābhyantaravedanaprasaṃge sati tatpratiśedhasambhavāt. prājñāḥ parameśvaraḥ, sarvajñatvalakṣaṇayā prājñayā nityam aviyogāt. tathotkrāntāv api 'ayaṃ śārīra ātmā prājñenātmanānvārūḍha utsarjanyāti' [BrU IV.3.35] iti jīvād bhedena parameśvaram vyapadiśati. tatrāpi śārīro jīvaḥ syāc charīrasvāmitvāt. prājñās tu sa eva parameśvaraḥ. tasmāt suṣuptyutkrāntyor bhedena vyapadeśāt parameśvara evātra vivakṣita iti gamyate. yad uktam ādyantamadhyeṣu śārīraliṃgāt tatparatvam asya vākyasyeti. atra brūmaḥ - upakrame tāvat 'yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu' iti na saṃsārisvarūpaṃ vivakṣitam. kiṃ tarhi? anūdyā saṃsārisvarūpaṃ pareṇa brahmaṇāsyaiikatām vivakṣati. yato 'dhyāyatīva lelāyatīva' ity evam ādyuttaragranthapravṛttiḥ saṃsāridharmanirākaraṇaparā lakṣyate. tathopasaṃhāre 'pi yathopakramam evopasaṃhārati - 'sa vā eṣa mahān aja ātmā yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu' [BrU IV.3.22] iti. yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu saṃsārī lakṣyate sa vā eṣa mahān aja ātmā parameśvara evāsmābhiḥ pratipādita ity arthaḥ. yas tu madhye buddhāntādyavasthopanyāsāt saṃsārisvarūpavivakṣāṃ manyate, sa prācīm api diśaṃ prasthāpitaḥ prācīm api diśaṃ pratiśṭheta. yato na buddhāntādyavasthopanyāsenāvasthāvattvam saṃsāritvam vā vivakṣati, kiṃ tarhy? avasthārahitatvam asaṃsāritvam ca. katham etad avagamyate? yat 'ata ūrdhvaṃ vimokṣāyaiva brūhi' iti pade pade pṛcchati. yac ca 'ananvāgatas tena bhavaty asaṃgo hy ayaṃ puruṣaḥ' [BrU IV.3.14-15] iti pade pade prativakti. 'ananvāgataṃ puṇyenānanvāgataṃ pāpena*

¹⁴ Sappiamo da vari testi, come anche il *Vedāntasāra* (VS, HIRIYANNA, [ED.], 2004 [1929]: 12), dell'esistenza di sei mezzi al fine di accertare il senso intrinseco di una particolare frase o una sezione, solitamente nell'Advaita utilizzati al fine di convogliare il senso del *mahāvākya* “*tat tvam asi*” verso l'identità tra anima individuale e *brahman*: “*liṃgāni tūpakramopasaṃhārābhyāsāpūrvatāphalārthavādopapattiyākhyāni ...*”, “Gli indicatori sono chiamati inizio e fine, ripetizione, originalità, il risultato, il passaggio laudatorio e la logica ...” Questo passo proviene da un precedente verso la cui fonte non è ancora ben precisata, ma che già dal VII-VIII secolo doveva essere noto: “*uppakramopasaṃhārābhyāso 'pūrvatā phalam/ arthavādopapattis ca liṃgaṃ ṣaṭ tātparyanirṇaye//*”. Vediamo nella fattispecie, sempre dalle pagine del VS, cosa significa ognuno di essi: “*prakaraṇapratipādyasyārthasya tadādyantayor upapādanam upakramopasaṃhārau ... prakaraṇapratipādyasya vastunas tanmadhye paunaḥpunyena pratipādanam abhyāsaḥ ... prakaraṇapratipādyasya vastunaḥ pramāṇāntarāviśayikaraṇam apūrvatā ... phalam tu prakaraṇapratipādyasyātmajñānasya tadanuṣṭhānasya vā tatra tatra śrūyamāṇaṃ prayojanam ... prakaraṇapratipādyasya tatra tatra praśaṃsanam arthavādaḥ ... prakaraṇapratipādyārthasādhane tatra tatra śrūyamāṇā yuktir upapattiḥ ...*”, “Si dicono introduzione (*upakrama*) e conclusione (*upasaṃhāra*) l'aggiustamento dell'inizio e della fine rispetto all'argomento trattato nella sezione ... La ripetizione (*abhyāsa*) è un continua presentazione nel mezzo di essa dell'oggetto presentato nella sezione ... L'originalità (*apūrvatā*) è il non rendere l'argomento presentato nella sezione oggetto di un altro mezzo di conoscenza ... Invece, il risultato (*phala*) è l'utilità che si ode qui e là di ciò che è presentato nella sezione, sia essa la conoscenza del Sé o la sua applicazione ... Il passaggio laudatorio (*arthavāda*) è la lode che si presenta qua e là di ciò che è presentato nella sezione ... La logica (*upapatti*) è il ragionamento logico che si ode qui e là per corroborare l'argomento presentato nella sezione ...”

tīrṇo hi tadā sarvāñ śókān hṛdayasya bhavati' [BrU IV.3.22] iti ca. tasmād asamsārisvarūpapratipādanaparam evaitad vākyam ity avagantavyam."¹⁵

"... [Risposta:] Dopo aver così assunto, rispondiamo: questa frase [= *katama ātmeti*] riguarda solo l'insegnamento della suprema divinità, non riguarda una successiva ripetizione relativa al solo possessore di un corpo [= il *jīva*]. [Domanda:] Per quale ragione? [Risposta:] Poiché, nel sonno profondo e nella morte si menziona il supremo Signore separatamente dal corpo. Allora, nel sonno profondo [la *śruti*] menziona il supremo Signore separatamente dal corpo: 'Quest'essere, completamente abbracciato al Sé come Prājña [= onnisciente, intelligente], non conosce nulla di esteriore né di interiore ...' Lì il *puruṣa* è colui che ha un corpo [= l'anima individuale], poiché [si accenna] al suo essere conoscitore e, quando c'è la possibilità di conoscere ciò che è fuori e ciò che è dentro, allora è possibile la negazione di ciò. L'onnisciente è il supremo Signore, perché vi è un'eterna unione con l'intelletto caratterizzato dall'onniscienza. Similmente, anche al momento della morte [la *śruti*] menziona il supremo Signore separatamente dall'anima individuale: 'Quest'anima individuale che possiede un corpo, che è supervisionata dal Sé intelligente, se ne va emettendo [un suono] ...' Anche in quel caso il possessore del corpo è l'anima individuale, poiché è il padrone del corpo, mentre il Sé intelligente è il supremo Signore. Per questo, si comprende che qui s'intende solo il supremo Signore per via della menzione separata nel sonno profondo e nella morte. A proposito di ciò che si è affermato, che per via del segno distintivo dell'anima individuale all'inizio, alla fine e nel mezzo, questa frase è riferita a essa, rispondiamo che così è nell'introduzione: 'Quello che è questo connaturato di coscienza [= di intelletto] nelle facoltà vitali ...', non è intesa la sua natura trasmigrante. [Domanda:] Che cosa allora? [Risposta:] Dopo aver ribadito la sua natura trasmigrante, desidera affermare la sua unità con il supremo

¹⁵ Un contesto simile si ha nel commento all'aforisma I.4.18 in cui, riferendosi alla conversazione tra Bālākin e il re Ajātaśatru della KauU (IV) si cerca di comprendere il principio che deve essere conosciuto di cui parla KauU (IV.19) che è il produttore (*kartā*) di tutti gli individui, di cui l'universo (*jagat*) è opera. Esso è l'anima individuale, il *prāṇa* principale (*mukhya*), oppure il supremo Sé? Nel terzo e ultimo aforisma dell'*adhikaraṇa* si riferisce il punto di vista di Jaimini, secondo il quale la menzione del *jīva* ha uno scopo differente, cioè persegue la comprensione del *brahman*, cosa che si deduce da ciascuna domanda e dalle rispettive risposte (*praśnavyākhyānābhyām*). A proposito di domanda e risposta Ś cita due passi consecutivi della KauU, rispettivamente il IV.19 e IV.20. Il discorso continua con l'affermazione della sopraggiunta unità con il supremo *brahman* del *jīva* durante il sonno profondo, in quanto il Vedānta stesso giunge alla conclusione (*vedāntamaryādā*) che l'universo tutto, nel testo rappresentato dalle funzioni vitali e quant'altro di simile (*prāṇādika*) procede dal supremo. Pertanto, si comprende che quando l'anima individuale cade nel sonno profondo penetra in uno stato privo di ogni trasformazione propria del pensiero, il che consiste nell'assenza di ogni proiezione mentale. Grazie alla purezza di questo stato nel quale si penetra si svela finalmente l'autentica natura del *jīva*, assolutamente differente da ogni genere di sovrapposizione avventizia. Poi da quello stesso stato l'anima individuale ritorna indietro, verso la veglia, interrompendo quella condizione di unità indifferenziata. Quel principio, in cui si penetra e dal quale si esce per tornare alla veglia, è il Sé ed è il soggetto della proposizione iniziale: ciò che deve essere conosciuto" (*veditavyatayā śrāvitaḥ*): "... *prativacanam api '... yadā suptaḥ svapnam na kaṃcana paśyaty athāsmīn prāṇa evaikadhā bhavati' ityādi 'etasmād ātmanāḥ prāṇā yathāyatanaṃ vipratīṣṭhante prāṇebhyo devā devebhyo lokāḥ' [KauBr IV.20] iti ca. suṣutpikāle ca pareṇa brahmaṇā jīva ekatāṃ gacchati. parasmāc ca brahmaṇāḥ prāṇādikam jagaj jāyata iti vedāntamaryādā. tasmād yatrāsya jīvasya nihsambodhatāsvacchatārūpaḥ svāpa upādhijanitaviśeṣavijñānarahitaṃ svarūpaṃ, yatas tadbhramśarūpaṃ āgamaṇam, so 'tra paramātmā veditavyatayā śrāvita iti gamyate ...*"

brahman, perché così [con passi come] ‘... è come se riflettesse, è come se si muovesse ...’ si evidenzia che la tendenza del testo all’inizio e alla fine riguarda la negazione delle proprietà di trasmigrante [dell’anima individuale]; allo stesso modo anche nella conclusione, termina come aveva cominciato: ‘Quello che è invero questo grande, non nato Sé, che è questo della natura di coscienza [= di intelletto] nelle facoltà vitali ...’ Allora quell’essere della natura della coscienza nelle facoltà vitali e che è indicato come trasmigrante, questi è quello che noi abbiamo presentato come il grande, non nato Sé, il supremo Signore. Questo è il senso. Chi invece ritiene che nel mezzo è intesa una sua natura trasmigrante, perché si menzionano le condizioni come la veglia e le altre, questi, pur spedito nella direzione orientale, costui è come se partisse alla volta dell’occidente; dal momento che, parlando delle condizioni come la veglia e le altre, non si vuole intendere che [il Sé] possieda delle condizioni o sia trasmigrante [= dotato di proprietà empiriche]. [Dubbio:] Che cosa allora [si intende dire]? [Risposta:] [Si intendono mostrare il suo] essere privo delle condizioni [di coscienza] e della sua assenza [totale] delle proprietà del trasmigrante. [Dubbio:] Come si capisce questo? [Risposta:] [Da] quello che [Janaka] chiede a ogni piè sospinto [a Yājñavalkya]: ‘Dimmi di più, invero per la liberazione ...’; [egli] che poi continua a rispondere così: ‘... non è da ciò seguito [= toccato]: davvero privo di attaccamento è quest’Essere ...’, e anche: ‘... non toccato da meriti, non toccato da colpe, ha infatti superato tutte le tribolazioni del cuore.’ Pertanto, bisogna intendere che quella frase riguarda solo la presentazione della natura [del Sé] come priva di qualità empiriche [proprie del trasmigrante].”¹⁶

Anche se questo passo non presenta una relazione diretta con la condizione onirica, nonostante ciò sarà facile notare come Ś interpreti dei passi upaniṣadici che abbiamo visto nel capitolo IV.I. Il punto centrale è che Ś nega decisamente l’effettiva relazione tra il Sé e le condizioni, soprattutto la veglia, qui chiamata *buddhānta*, e il sonno profondo, ma con la parola *ādi*, posta successivamente (cfr. p. 8 “*buddhāntādyavasthopanyāsāt*” = *buddhānta* + *ādi*, ecc.), si intende sicuramente il sogno. La trasmigrazione è considerata una proprietà empiriche e fenomeniche, legate all’aspetto dell’anima individuale come trasmigrante da una condizione all’altra, dalla veglia al sogno, al sonno profondo, così come dalla nascita alla

¹⁶ Si ricorderà che nel capitolo 2 abbiamo brevemente trattato la questione della morte e dello svenimento o degli stati comatosi in riferimento alla dottrina delle *avasthā*. In quello stesso contesto qualche considerazione era fatta rispetto ai vari tipi di *pralaya* di cui il Vedānta parla, uno dei quali è il sonno profondo. Anche nel BSŚB I.3.30 ci siamo imbattuti in un simile contesto, in cui il sonno è assimilato alla distruzione del mondo, mentre il risveglio alla sua manifestazione: “... *anādau ca saṃsāre yathā svāpaprabodhayoḥ pralayaprabhavaśravaṇe ’pi pūrvaprabodhavad uktaḥ prabodhe ’pi vyavahārān na kaścit virodhaḥ, evaṃ kalpāntaraprabhavapralayayor apīti draṣṭavyam. svāpaprabodhayoś ca prabhavapralayau śrūyete ...*”, “In questo mondo senza origine, come accade a proposito del sonno e del risveglio, così si è udito a proposito della distruzione e della manifestazione, in quanto non vi è alcuna contraddizione come tra un risveglio precedente rispetto a un risveglio successivo; lo stesso deve essere osservato per l’origine e la distruzione del ciclo precedente. Inoltre, la *śruti* parla dell’origine e fine [del mondo] nelle condizioni di veglia e sonno ...” Ś corrobora le sue affermazioni citando un passo dal *Kauṣītaki Brāhmaṇa* (III.3).

morte, alla rinascita e alla “ri-morte”. In verità, l’U mira a predicare l’identità tra il Sé e il *brahman*, quando tutte le sovrapposizioni e limitazioni fittizie dell’uno siano completamente negate, proprio come spiega nella conclusione BṛU (IV.4.22): “*mahān aja ātmā ...*”, “ ... questo grande, non nato Sé ...”

B. N. K Sharma (1986 [1971], VOL. 1: 256-257) aderente alla sua fede nel Dvaita Vedānta, sostiene che la lettura di Ś va a cozzare con il messaggio enfatizzato dal *sūtra*, cioè la differenza tra *jīva* e *prājñā*, tanto nella condizione di sonno profondo, quanto al momento della dipartita (*utkrānti*). Lo studioso afferma pure che non è possibile relegare, come fa Ś, questa differenza alla sola ripetizione e rimarcatura (*anuvāda*) di quanto si è esperito nella vita di tutti i giorni (*vyavahāra*), qualcosa che poi, di fronte a un superiore grado di realizzazione, scompare. Egli sostiene che la stessa *śruti* (BṛU IV.3.21, 35) e la *smṛti* (BG XV.8-10) considerano la differenza tra i due non un semplice fatto empirico, ma evidentemente metafisico. Certo, senza entrare in annose polemiche tra Dvaitin e Advaitin, non possiamo cercare di uscire dagli angusti confini di questo *sūtra* e prendere a prestito il punto di vista secondo il quale il *jīva* resta empiricamente differente fintanto che è abbarbicato al suo essere *jīva* appunto. Ś tuona più volte che la sua natura non è quella del trasmigrante, ma è distinta da essa e solo quando il *jīva* si libera dal suo essere dotato di condizioni (*avasthāvān*) e proprietà legate al mondo del divenire (*saṃsārin*) può essere considerato puro e non trasmigrante.

V.3: L'ĀRAMBHAṆĀDHĪKARAṆA NEL CONTESTO DELL'AVIRODHĀDHYĀYA

Come si leggerà tra breve, anche nei *sūtra* II.2.28-30 del secondo capitolo del BSŚB si ritrova la diatriba tra Ś e i Vijñānavādin. Preferiamo presentare quest’analisi indipendentemente, alla fine di questo capitolo per il peculiare taglio dato da Ś e per ragioni di nostra chiarezza e organizzazione interna. Per il resto, prima di cominciare a trattare l’argomento centrale di questo paragrafo, vagliamo brevemente due altri passaggi.

Il primo di questi due (BSŚB *ad* II.1.6) si pone in una circostanza in cui il ragionamento (*tarka*) e la riflessione (*manana*) conforme ai dettami e alle dottrine upaniṣadiche (*śrutyanuḡrḥīta*) sono accettate in quanto utili strumenti sussidiari alla realizzazione del Sé (*anubhavāṃgatvena āśrīyate*), mentre si enfatizza con forza che gli aridi sofismi (*śuṣkatarka*)

non conducono ad attingere il Sé (*ātmalābha*).¹⁷ Ś mostra quanto segue come esempio di ragionamento fondato su solide basi scritturali:

“... *svapnāntabuddhāntayor ubhayor itaretaravyabhicārād ātmano 'nanvāgatatvaṃ. saṃprasāde ca prapañcaparityāgena sadātmanā saṃpatter niṣprapañcasadātmatvaṃ, prapañcasya brahmaprabhavatvāt kāryakāraṇānanyatvanyāyena brahmāvyatireka ity evaṃ jātyakāḥ ...*”

“... Poiché la condizione di sogno e la condizione di veglia sono entrambe devianti l'una dall'altra, [tutte e due] non hanno alcuna relazione con il Sé. Invece, nella beata serenità, per l'abbandono dello sviluppo empirico e in virtù dell'unione con il vero Sé [si attinge] la propria vera natura priva di ogni agitazione fenomenica. Poiché lo sviluppo mondano sorge dal *brahman* allora per quell'analogia secondo la quale l'effetto non è differente dalla causa, dunque [anche la manifestazione] non è differente dal *brahman*. [Un ragionamento] di siffatto genere [è congruente al messaggio scritturale] ...”

Qui Ś ripropone, come esempio sommo di elucubrazione logica fondata sulla *śruti*, la devianza dalla continuità delle condizioni di veglia (*buddhānta*) e di sogno (*svapnānta*), perché l'una è contraddetta dall'altra e viceversa.

In seguito, abbiamo un altro *sūtra* (II.1.9), contenuto nel medesimo *adhikaraṇa*,¹⁸ che evidenzia ancora una volta l'uso “spasmodico” da parte degli Advaitin della metafora del sogno, sempre come metro di paragone e illustrazione dell'apparente realtà della veglia. Non solo questo ma, come spesso accade, il sogno è anche appaiato con altre apparenze, come i giochi di un illusionista, il quale rimane immune dalle allucinazioni prodotte mediante la sua magia, osservandone meramente lo svolgimento. Così è lo stesso per il Sé che è assolutamente differente e unico osservatore immobile del continuo avvicinarsi delle tre condizioni:

“... *asti cāyam aparo dṛṣṭantaḥ - yathā svayaṃ prasāritayā māyayā māyāvī triṣv api kāleṣu na saṃsprṣyate, avastutvāt, evaṃ paramātmāpi saṃsāramāyayā na saṃsprṣyata iti. yathā ca svapnadṛg ekaḥ svapnadarśanamāyayā na saṃsprṣyata iti. prabodhasaṃprasādayor ananvāgatatvāt. evaṃ avasthātrayasākṣy eko 'vyabhicāry avasthātrayaṇa vyabhicāriṇā na saṃsprṣyate. māyāmātraṃ hy etad yat paramātmano 'vasthātrayātmanāvabhāsanam rajjivā iva sarpādibhāveneti. atroktaṃ*”

¹⁷ Si confronti con l'aforisma II.1.11 “*tarkāpratiṣṭhānāt ...*” e il commento che Ś scrive su di esso, secondo il quale il solo ragionamento, privo del conforto della *śruti*, della *smṛti* e degli insegnamenti del maestro, non può che risultare dubbio, anzi addirittura fuorviante e ingannevole (*vipralambhaka*), poiché incapace di giungere a un definitiva e decisiva visione su un particolare argomento.

¹⁸ L'*adhikaraṇa* in questione *vilakṣaṇatvādhikaraṇa* che si estende dall'aforisma II.1.4 fino al II.1.12 e si occupa appunto della completa estraneità e differenza del *brahman* rispetto al mondo.

vedāntasampradāyavidbhir ācāryaiaḥ - 'anādimāyayā supto yadā jīvaḥ prabudhyate/ ajam anidram asvapnam advaitam budhyate tadā' (GK I.16) iti. tatra yad uktam apītau kāraṇasyāpi kāryasyeva sthauyādidoṣaprasaṅga ity etad ayuktam. yat punar etad uktam samastasya vibhāgasyāvibhāgaprāpteḥ punar vibhāgenotpattau niyamakāraṇam nopapadyata iti, ayam apy adoṣaḥ, dṛṣṭāntabhāvād eva. yathā suṣuptisamādhyādāv api satyām svābhāvikyām avibhāgaprāptau mithyājñānasyānapoditatvāt pūrvavat punaḥ prabodhe vibhāgo bhavati, evam ihāpi bhaviṣyati. śrutis cātra bhavati - 'imāḥ sarvāḥ prajāḥ sati saṃpadya na viduḥ sati saṃpadyāmaha iti, ta iha vyāghro vā siṃho vā vṛko vā varāho vā kīto vā pataṅgo vā daṃśo vā maśako vā yad yad bhavanti tadā bhavanti' [ChU VI.9.2-3] iti. yathā hy avibhāge 'pi paramātmāni mithyājñānapratibaddho vibhāgavyavahāraḥ svapnavad avyāhataḥ sthitau dṛśyate, evam apītāv api mithyājñānapratibaddhaiva vibhāgaśaktir anumāsyate. etena muktānām punarutpattiprasaṅgaḥ pratyuktaḥ, samyajñānena mithyājñānasyāpoditatvāt ..."

“... Vi è inoltre anche quest'altro esempio: al modo in cui l'illusionista non è toccato in nessuno dei tre tempi dall'illusione prodotta da lui stesso, poiché non è reale, ugualmente anche il supremo Sé non è toccato dall'illusione creatrice del mondo. Proprio così anche l'unico sognatore non è toccato dall'illusione della visione onirica, poiché essa non ha seguito nelle condizioni di veglia e di sonno profondo. Allo stesso modo l'unico e costante testimone delle tre condizioni non è intaccato dalla cangiante triplice condizione. Come per la corda l'apparizione come serpente o altro, anche quest'apparizione del Sé supremo come identificato alle tre condizioni è invero solo un'illusione. A questo proposito un maestro che conosce la tradizione del Vedānta ha detto: 'Quando l'anima individuale, addormentata per l'illusione senza origine, si desta, allora realizza il non nato, l'insonne, il senza sogno, il non duale.' Anche ciò che invece è stato detto lì [in precedenza] non è logicamente congruo cioè che anche durante il riassorbimento (*apīti* [= *pralaya*]) come per l'effetto anche per la causa bisogna affrontare la difficoltà del difetto di grossolanità e altri simili. Di nuovo, ciò che è stato affermato [in precedenza] che [nel *pralaya*], con il raggiungimento dell'indistinto da parte di tutte le distinzioni, non è possibile ammettere una causa che regoli nuovamente la manifestazione con la distinzione. Anche questo non è un difetto, poiché c'è un esempio [a sostegno di questo]: al modo in cui anche quando si verificano condizioni come il sonno profondo e il *samādhi* e pur essendoci un naturale ottenimento dell'indistinzione giacché la conoscenza illusoria non è ancora stata dipanata, al risveglio nuovamente la distinzione si ripresenta come prima; lo stesso avverrà anche a questo proposito.¹⁹ Su tale questione c'è un passo della *śruti*: 'Tutte queste creature dopo aver attinto l'Essere non conoscono 'Noi abbiamo

¹⁹ Il tutto va fatto risalire alla strofa del ṚV X.190.3 che afferma che Prajāpati alla nuova manifestazione dell'universo forgia di nuovo il mondo, il sole, la luna, il cielo, la terra, lo spazio intermedio e i cieli superiori come era accaduto in precedenza, con le medesime regole: “*sūryacandramasau dhātā yathā pūrvam akalpayat/ divam ca pṛthiviṃ cāntarikṣam atho svah/*” Anche qui si intende che in seguito al *pralaya*, la *śṛṣṭi* successiva manifesta delle entità distinte come era accaduto in quella precedente.

attinto l'Essere'. Qui [= nel sonno profondo] esse, che siano una tigre, un leone, un lupo, un cinghiale, un verme, una falena, una zanzara o una mosca, qualsiasi cosa siano [state] allora [durante il sonno profondo], tornano di nuovo [tali al risveglio] ...' Come difatti, pur essendo il Sé supremo privo di distinzioni, durante la manifestazione (*sthitau*) si constata un continuo dispiegarsi empirico delle distinzioni, dovuto alla conoscenza illusoria che è come un sogno; allo stesso modo si può inferire che vi sia un potere distintivo dovuto alla conoscenza illusoria anche nella dissoluzione. Con ciò è stato risolto anche il problema della rinascita di coloro che si sono liberati, poiché mediante la valida conoscenza la conoscenza illusoria viene eliminata ...”

Ciò che a noi qui interessa è il continuo ribadire di Ś l'estrema diversità tra i fenomeni, ivi rappresentati dalle tre mutevoli condizioni la cui realtà e permanenza sono paragonate alla stabilità di un serpente erroneamente visto su di una corda, mentre dall'altra parte abbiamo la costante veggenza auto-luminosa del testimone. Ś cita altresì GP (MK I.16) rivolgendosi a lui con il plurale e chiamandolo maestro che conosce la tradizione vedāntica. Cosa significhi per noi la citazione di questa *kārikā* è già stato chiarito nella seconda parte del IV capitolo. Ora la questione, come ivi è stata presentata anche con la citazione del VS alla nota 60 del capitolo IV.II,²⁰ ci mostra come queste considerazioni siano strettamente legate alla dottrina della causalità come espressa nell'Advaita Vedānta. Queste stesse considerazioni aprono la via a una delle trattazioni più importanti di tutto il BSŚB: l'*āraṃbhaṇādhikaraṇa* (II.1.14-20).

Prima di entrare nel vivo della trattazione vera e propria riguardante il sogno nel BS e nell'interpretazione che ne dà Ś nel suo commentario, sarà d'uopo seguire la via e la traccia

²⁰ Riacciacciandoci qui alla citazione del VS (HIRIYANNA, 2004 [1929]: 4) nella nota 60 del capitolo IV.II, leggiamo nel medesimo testo che la riflessione continua con la discussione del duplice aspetto causale di *brahman*, ossia con la prevalenza della sua vigile consapevolezza esso è causa efficiente (*nimittakāraṇa*) dell'universo, poi, con la predominanza del suo aspetto inerte e materiale concernente gli elementi, che in ultima analisi nell'ottica vedāntica non sono distinti da esso, appare anche come causa sostanziale (*upādānakāraṇa*), come il materiale stesso di cui è costituito l'universo. Questa è appunto la tanto importante dottrina dell'Advaita, le cui basi sono gettate in BSŚB I.1.2, cioè l'inseparabilità dei due tipi di causalità nel *brahman*: *abhinnanimittopādānakāraṇatva*. Questa dottrina viene esemplificata dall'analogia del ragno e della sua tela (*lūtātantunyāya*), preso a piene mani da MuU I.1.7. Vediamo come continua il VS: "... śaktidvayavadajñānopahitaṃ caitanyaṃ svapradhānatayā nimittaṃ svopādhipradhānatayopādānaṃ ca bhavati. yathā lūtā tantukāryaṃ prati svapradhānatayā nimittaṃ svaśarīrapradhānatayopādānaṃ ca bhavati. tamaḥpradhānavikṣepaśaktimadajñānopahitacaitanyād ākāśa ākāśād vāyur vāyor agnir agner āpo 'dbhyaḥ pṛthivī cotpadyate 'etasmād ātmana ākāśaḥ saṃbhūta ...' [TaiU II.1.1] ityādiśruteḥ ...", "La conoscenza suprema (*caitanya*) condizionata dall'ignoranza dotata della duplice potenza, per preponderanza di Sé stessa [= del suo lato di veggente] diviene causa efficiente, mentre per preponderanza delle proprie sovrapposizioni limitanti diviene causa sostanziale. Allo stesso modo il ragno, per via della sua propria predominanza, è causa efficiente nei confronti della ragnatela, mentre è causa sostanziale per la predominanza del suo corpo. Così da *caitanya* stesso condizionato dall'ignoranza provvista della potenza proiettiva in cui primeggia il *tamas*, sorge l'etere, dall'etere l'aria, dall'aria il fuoco, dal fuoco l'acqua e dall'acqua la terra, come [espresso] dal passaggio della *śruti*: '... Da questo Sé si originò l'etere ...' ...”

fornitaci da Ānanda Giri (ĀG)²¹ nella sua glossa indipendente ai BSŚB, dal titolo *Nyāyanirṇaya* (BSŚNN) dove egli scrive che nell'*āraṃbhaṇādhikaraṇa* la falsità del mondo è comprovata irrefutabilmente per via della sua percepibilità (*dṛśyatva*) e questa prova costituisce la naturale introduzione alle riflessioni che poi Ś compie *ad* BS III.1-6. Siccome anche il sogno condivide la caratteristica della percepibilità anch'esso deve essere considerato illusorio.

La nostra disamina si concentra solo sul primo (II.1.14)²² e principale dei sette *sūtra* che costituiscono la sezione. L'indagine verte sul rapporto di causalità esistente tra il *brahman* e l'universo. Ś usa l'*adhikaraṇa* per ribadire che tutta la manifestazione non è che un'illusione falsamente costruita sul *brahman*.

Lo *Śrībhāṣya* del Viśiṣṭhādvaita Vedānta di Rāmānuja coglie la palla al balzo per confutare in dettaglio le teorie śaṃkariane relative all'universo come mera illusione e afferma con decisione che l'universo materiale costituisce parte integrante del *brahman*, nella sua componente non cosciente (*acit*). Sorprendentemente, Madhva non dà molta importanza all'aforisma, fornendo una spiegazione del tutto differente (CHARI, S. S. M., 1998: 74). Comunque, tutti i Vedāntin, a parte Madhva, sono d'accordo nel sostenere, diversamente dai seguaci del Vaiśeṣika, la mancanza di diversità (*abheda*) tra causa ed effetto. Cionondimeno, ogni commentatore interpreta questa non differenza in accordo alle proprie convinzioni. Per Ś questo *abheda* significa che la sola causa ha una realtà ontologica effettiva, mentre l'effetto è solo qualcosa di sovrapposto sulla causa. Il supremo *brahman* è la sola realtà, mentre l'universo è un'illusoria trasformazione (*vivarta*). Di contro, Rāmānuja sostiene che l'effetto sia un'effettiva modificazione (*pariṇāma*) della causa, cosicché *brahman*, considerato insieme sia alle sue componenti inerti (*acit*) sia a quelle coscienti (*cit*) nella loro condizione sottile, è la causa che talvolta si trasforma nell'effetto. Ancora quest'effetto non è altro che lo stesso *brahman*, dotato delle parti *cit* e *acit*, questa volta però nella loro condizione grossolana. Nimbārka, invece, spiega il termine *anayatva* del *sūtra* come “*na atyantabhinnatva*”, “assenza di assoluta differenza” e, in accordo alla dottrina del Dvaitādvaita, cerca di provare che l'effetto è tanto differente quanto identico alla causa. Vallabha, infine, senza mai riferirsi a *māyā*, considera la non-differenza tra *kārya* e *kāraṇa* (GHATE, 1981 [1926]: 73). Il passaggio da cui tutti gli *ācārya* producono le loro ottiche è quello di ChU VI.1.4: “*vācāraṃbhaṇaṃ vikāro nāmadheyaṃ mṛttikety eva satyam*”, “La modificazione, che ha come origine la parola, è [solo] un nome, l'argilla è di certo verità.” Qui tutto dipende dall'interpretazione del composto *vācāraṃbhaṇam*.

²¹ Vedi la nota n. 52 di questo stesso capitolo, a pagina 507.

²² Il *sūtra* in questione è: “*tadananyatvam āraṃbhaṇaśabdādibhyaḥ*”, “Non c'è distinzione di Quello [= del *brahman* dall'effetto, il mondo], per via delle parole [espresse nella *śruti*] rispetto all'origine.”

Ś introduce così il suo lungo commento all'aforisma:

“*abhyupagamyā cemaṃ vyāvahārikam bhokṛbhogyalakṣaṇam vibhāgaṃ syāl lokavad iti parihāro 'bhihitah, na tv ayaṃ vibhāgaḥ paramārthato 'sti, yasmāt tayoḥ kāryakāraṇayor ananyatvam avagamyate. kāryam ākāśādikam bahuprapaṅgam jagat, kāraṇam paraṃ brahma, tasmāt kāraṇāt paramārthato 'nanyatvam vyatirekeṇābhāva kāryasyāvagamyate. kutaḥ? āraṃbhaṇaśabdādibhyaḥ. āraṃbhaṇaśabdāś tāvād ekavijñānena sarvavijñānam pratijñāya dṛṣṭāntāpekṣāyām ucyate - 'yathā sonyaikena mṛtṭiṇḍena sarvaṃ mṛṇmayam vijñātam syād vācarāmbhaṇam vikāro nāmadheyam mttikety eva satyam' [ChU VI.1.4] iti. etad uktaṃ bhavati - ekena mṛtṭiṇḍena paramārthato mṛdātmanā vijñātena sarvaṃ mṛṇmayam ghaṭaśārāvodañcanādikam mṛdātmakatvāviśeṣād vijñātam bhavet. yato vācarāmbhaṇam vikāro nāmadheyam - vācaiva kevalam astīty ārabhyate - vikāro ghaṭaḥ śārāva udañcanam ceti. na tu vastuvṛttena vikāro nāma kaścid asti. nāmadheyamātraṃ hy etad anṛtaṃ mṛttikety eva satyam iti. eṣa brahmaṇo dṛṣṭānta āmnātaḥ ...”*

“Avendo accettato questa distinzione empirica caratterizzata da fruitore e cosa fruita, esso sia come accade nel mondo [= nell'esperienza comune].²³ Questa soluzione è stata proposta, però quella distinzione non è assolutamente reale, poiché si comprende la non differenza tra la causa e l'effetto.²⁴ L'effetto è l'universo caratterizzato dal grande sviluppo dell'etere e degli altri elementi, la causa è il supremo *brahman*. In verità, si comprende la non differenza dell'effetto da quella causa, [vale a dire che l'effetto] non ha esistenza separatamente dalla causa. [Domanda:] Come? [Risposta:] In virtù delle parole [espresse nella *śruti*] rispetto all'origine. La parola 'origine' (*āraṃbhaṇa*) dunque si usa nei confronti di un esempio che essendo stato posto a proposizione iniziale [del passaggio secondo il quale] attraverso la conoscenza di uno si ha la conoscenza di tutto: 'Al modo in cui, o caro, da un'unica zolla d'argilla tutto ciò che è fatto d'argilla è conosciuto, la modificazione, che ha come origine la parola, è [solo] un nome, l'argilla è di certo verità.' Questo è stato affermato: da un'unica zolla di argilla, da ciò che è conosciuto in verità definitivamente come argilla si conosce tutto ciò che è forgiato dall'argilla come i vasi, piatti, giare e quant'altro, poiché il loro essere prodotti

²³ Qui ci si riferisce all'ultima parte del *sūtra* precedente (II.1.13): “*bhokṛpatter avibhāgaś cet syāl lokavat.*” Ivi un obiettore afferma che se il *brahman* è considerato l'*upādānakāraṇa* dell'universo ed è pure l'elemento cosciente, allora non ci può essere distinzione tra fruitore e oggetto fruito. Il *siddhāntin* risponde che come nella vita di tutti i giorni i vasi, i piatti e tutto ciò che è fatto dall'argilla è invero non distinto da essa, tuttavia ne è anche differente, così il fruitore, pur non essendo differente dalla causa, rimane pure una distinzione reciproca con tutto ciò che è un oggetto di fruizione.

²⁴ Secondo Svāmī Satyānanda Sarasvatī ([Ed.], 2005: 362-363) la spiegazione dell'aforisma precedente è stata fornita assumendo il punto di vista del *pariṇāmavāda*, mentre ora Ś ritorna nell'alveo che gli è proprio, ossia il *vivartavāda*. Per chiunque vedesse una contraddizione in ciò, come propone ĀG: “*pariṇāmavādāṃ avalambhyāpātato virodham samādhāya vivartavādāṃ āśritya paramasamādhānam āha ...*”, vi è una stanza del *Samkṣepa Śārīraka* (II.61) che risponde al quesito: “*vivartavādasya ca hi pūrvabhūmir vedāntavāde pariṇāmavādah/ vyavasthite 'smin pariṇāmavāde svayam samāyāti vivartavādah/*”, “Nella dottrina del Vedānta la teoria della trasformazione effettiva è retroterra della teoria della trasformazione illusoria. Quando questa teoria della trasformazione effettiva è organizzata, spontaneamente arriva la teoria della trasformazione illusoria.”

da argilla non fa differenza. Pertanto la modificazione, che ha come origine la parola, è [solo] un nome, solamente dalla parola 'ha esistenza', trae origine la modificazione, sia essa un vaso, un piatto o una giara. Certamente, non esiste alcuna modificazione come [effettivamente] presente nella sostanza, difatti è solo un appellativo, che è falso; l'argilla, ecco solo questa è verità. Questo è l'esempio del *brahman* presentato nelle scritture ...”

Procedendo con la trattazione, Ś si trova a dover affrontare e confutare molte posizioni, obiezioni e dubbi che gli si parano d'innanzi. Senza abbandonare mai il solco delle proprie convinzioni continua a difendere l'Advaita, affermando più e più volte quella che per lui è la verità del mondo fenomenico: “... *mithyājñānavijṛmbhitaṃ ca nānātvam ...*”, “... e la molteplicità è scaturita da una conoscenza fallace ...” Tra le altre egli porta vari passi della *śruti* a sostegno delle proprie tesi, sia per affermare che ogni cosa in questo universo non è che il Sé, la causa prima: “*etadātmīyam idaṃ sarvaṃ tat satyaṃ sa ātmā tat tvam asi*”,²⁵ “[Esso] è l'essenza di questo, è tutto ciò, quello è verità, quello è il Sé, tu sei quello ...” (ChU VI.8.7), “*idaṃ sarvaṃ yad ayam ātmā*”, “Tutto ciò è questo Sé ...” (BṛU II.4.6), “*brahmaivedaṃ sarvaṃ*”, “Tutto questo è invero il *brahman* ...” (MuU II.2.11), “*ātmaivedaṃ sarvaṃ*”, “Tutto questo è invero il Sé ...” (ChU VII.25.2), sia per affermare che in quest'universo non c'è nulla all'infuori del Sé, non vi è molteplicità alcuna: “*neha nānāsti kiṃcana*”, “Qui non vi è alcuna molteplicità ...” (BṛU IV.4.19), “*yatra tv asya sarvaṃ ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyet*”, “... mentre laddove per costui ogni cosa è divenuta il Sé, [chi] mediante cosa e che cosa potrebbe vedere? ...” (BṛU IV.5.15). Credere che la molteplicità sia reale porta a perdersi di morte in morte, indefinitamente: “*mṛtyoḥ sa mṛtyum āpnoti ya iha nāneva paśyati*”, “Va da morte in morte, colui che ivi vede come vi fosse una molteplicità ...” (BṛU IV.4.19). Solo la conoscenza dell'unità di *brahman* conduce alla liberazione, mentre la conoscenza della molteplicità conduce alla morte.

Tuttavia, Ś ha in mente un avversario Bhedābheda-vādin, come i Sāṃkhya per esempio, che ripropone spesso le proprie convinzioni. In verità le scritture, continua Ś, affermano che gli effetti sono irreali e non sono differenti dalla causa, il *brahman*. È impossibile che unità e molteplicità, differenza e non differenza coesistano in un piano assoluto. L'obbiettore, poi, propone una serie di domande a Ś, mediante le quali egli penetra sempre più in profondità nelle dottrine dell'Advaita, spiegandone dei punti altrimenti facilmente travisabili. Il *pūrvapakṣin* obietta che se quanto Ś afferma fosse vero, cioè l'unica

²⁵ Una trattazione in cui i tre stati di coscienza sono introdotti al fine di esaminare il significato del termine “tu” (*tvam*) nel *mahāvākya* “*tat tvam asi*” è intrapresa da Sarvajñātman nel Saśā (III.116-119), passaggi che corrispondono al BSŚB II.1.14 (SARASVATĪ, SATCHIDĀNANDENDRA, 1997 [1989]: 932-935).

vera realtà sia l'unita assoluta (*ekatvaikantā*), allora la comune organizzazione dei mezzi di conoscenza andrebbe a decadere (*laukikāni pramāṇāni vyāhanyeran*), perché essi non avrebbero alcun oggetto da cogliere (*nirviṣayatva*), quando invece il loro unico scopo è fornire conoscenza mediante la cognizione di oggetti.²⁶ Non solo questo, ma anche le scritture, sia quelle ingiuntive (*vidhisāstra*), sia quelle proibitive (*pratiṣedhasāstra*) patirebbero la stessa fine, in quanto la loro applicazione e validità richiede l'esistenza di oggetti distinti (*bhedāpekṣtvāt*), che però gli Advaitin stanno negando con forza. Se questo si dice per i succitati *śāstra*, allora lo stesso vale anche per le scritture che insegnano la via per giungere alla liberazione (*mokṣasāstra*), poiché risulta contraddetta (*vyāghāta*) la pur necessaria distinzione (*bhedāpekṣtvāt*) tra discepolo (*śiṣya*) e maestro (*śāstrī*), in quanto tacciata di mendacità. Se dunque tutto ciò è vero, anche la liberazione non ha senso e allora che scopo avrebbe il Vedānta?²⁷ Lanciata quest'arma l'obbiettore attende la risposta di Ś (POTTER, 1981 [1998]: 147-148). In definitiva la grande domanda del *pūrvapakṣin* si riduce a chiedere se anche il *mokṣasāstra*, grazie al quale si arriva alla liberazione, è un'illusione, allora com'è possibile attingere una conoscenza vera e ultima come quella di *brahman*, mediante qualcosa di irreali (*atāttvika, anṛta*):

“... atrocyate - naiṣa doṣaḥ, sarvavyavahārāṇām eva prāg brahmātmatāvijñānāt satyatvopapatteḥ.²⁸
 svapnavyavahārasyeva prāg bodhāt. yāvad hi na satyātmaikatvapratipattis tāvat
 pramāṇaprameyaphalalakṣaṇeṣu vikāreṣv anṛtatvabuddhir na kasyacid utpadyate. vikārān eva tv
 ahaṃ mamety avidyayātmātmīyena bhāvena sarvo jantuḥ pratipadyate svābhāvikiṃ brahmātmatām
 hitvā. tasmāt prāg brahmātmatāpratibodhād upapannaḥ sarvo laukiko vaidikaś ca vyavahāraḥ. yathā
 sūptasya prākṛtasya janasya svapna uccāvacaṇ bhāvān paśyato niścitam eva pratyakṣābhimatām
 vijñānaṃ bhavati prāk prabodhāt, na ca pratyakṣābhāsābhīprāyas tatkāle bhavati, tadvat. kathaṃ tv

²⁶ Questo è come Ś esprime le obiezioni sopra riportate: “... nanv ekatveikāntābhyupagame nānāvābhāvāt pratyakṣādīni laukikāni pramāṇāni vyāhanyeran nirviṣayatvāt, sthāṇvādiṣv iva puruṣādijñānāni ...”

²⁷ Ś continua: “... tathā vidhipratiṣedhasāstram api bhedāpekṣtvāt tadabhāve vyāhanyeta, mokṣasāstrasyāpi śiṣyasāstrādibhedāpekṣtvāt tadabhāve vyāghātaḥ syāt. kathaṃ cāṇṛtena mokṣasāstreṇa pratipāditasyātmaikatvasya satyatvam upapadyeteti? ...”

²⁸ Questo passaggio ricorda il VP (DVIVEDI, P. N. [ED.], 2000: 40-41) che, con altre parole, risponde allo stesso quesito, mentre fuga dei dubbi sorti a proposito della definizione di *pramā* cara agli Advaitin: “... nanu siddhānte ghaṭāder mithyātvena bādhitatvāt tajjñānaṃ kathaṃ pramāṇam? ucyate - brahmasākṣātkārānantaram hi ghaṭādīnām bādhaḥ ‘yatra tv asya sarvam ātmaivābhūt tat kena kaṃ payet’ iti śruteḥ. na tu saṃsāradaśāyām bādhaḥ ‘yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaram paśyati’ iti śruteḥ ...”, “... [Obbiezione:] Però nella [vostra = degli Advaitin] dottrina, per via della falsità dei vasi e degli altri oggetti essi sono contraddetti, quindi come può essere la loro conoscenza una valida conoscenza? [Risposta:] Si risponde che solo dopo la realizzazione del *brahman* si ha la contraddizione dei vasi e degli altri [enti], come [affermando] dalla *śruti*: ‘... ma laddove per costui ogni cosa è divenuta il Sé, allora [chi] mediante cosa e che cosa potrebbe vedere?...’; non di certo la [loro] contraddizione si ha durante il permanere del divenire: ‘Laddove è come se ci fosse dualità, lì allora uno vede l’altro...’, così [dice un passaggio] della *śruti* ...” Una sola questione da sottolineare che qui, nell’obbiezione, il termine *pramāṇa* è sinonimo di *pramā*, poiché la derivazione è dal suffisso *lyuṣ* nel significato proprio della radice (*bhāve*), che poi si trasforma in *ana*. In seguito, Dharmarāja cita anche il verso di Sundara Pāṇḍya di cui abbiamo parlato nella nota 2 del capitolo IV.II (si veda la nota 109 del capitolo 3).

asatyena vedāntavākyena satyasya brahmātmavasya pratipattir upapadyeta. na hi rajjusarpeṇa daṣṭo mriyate. nāpi mṛgaṭṛṣṇikāmbhasā pānāvagāhanādiprayojanam kriyata iti. naiṣa doṣaḥ. śaṅkāvīṣādinimittamaraṇādikāryopalabdheḥ. svapnadarśanāvasthasya ca sarpadaṁśanodakasnānādīkāryadarśanāt. tatkāryam apy anṛtam eveti ced brūyāt. tatra brūmaḥ - yady api svapnadarśanāvasthasya sarpadaṁśanodakasnānādīkāryam anṛtam tathāpi tadavagatiḥ satyam eva phalaṁ, pratibuddhasyāpy abādhyamānatvāt, na hi svapnāt utthitaḥ svapnadr̥ṣṭam sarpadaṁśanodakasnānādīkāryam mithyeti manyamānas tadavagatim api mithyeti manyate kaścit. etena svapnadr̥ṣo 'vagatyabādhanena dehamātrātmavādo dūṣito veditavyaḥ. tathā ca śrutiḥ - 'yadā karmasu kāmyeṣu striyaṁ svapneṣu paśyati. samṛddhiṁ tatra jānīyāt tasmīn svapnanidarśane' [ChU VI.2.9] ity asatyena svapnadarśanena satyāyāḥ samṛddheḥ pratipattiṁ darśayati. tathā pratyakṣadarśaneṣu keṣucid ariṣṭeṣu jāteṣu 'na ciram iva jīviṣyatīti vidyāt' ity uktvā 'atha svapne puruṣaṁ kṛṣṇaṁ kṛṣṇadantaṁ paśyati sa enaṁ hanti' ityadinā tena tenāsatyenaiva svapnadarśanena satyaṁ maraṇaṁ sūcyata iti darśayati. prasiddhaṁ cedaṁ loke 'nvayavyatirekakusālānām īdṛśena svapnadarśanena sādhwāgamaḥ sūcyata īdṛśenāsādhvāgama iti ..."

“... A questo proposito si risponde che questo non è un difetto, poiché, prima della conoscenza del Sé come *brahman*, è logicamente plausibile la verità di tutti i comportamenti comuni, come accade prima del risveglio per la comune attività di sogno. Infatti, finché non si ha la comprensione dell'unità del vero Sé, fino ad allora non è possibile per alcuno cogliere la falsità relative alle modificazioni caratterizzate dai mezzi di conoscenza, gli oggetti di conoscenza e risultati [del processo di conoscenza]. Ogni creatura, avendo abbandonato la naturale identità del suo Sé col *brahman* per via dell'ignoranza, ottiene solo le modificazioni quali 'io e mio' come fossero il Sé o qualcosa concernente il Sé. Pertanto, prima del risveglio all'identità del Sé come *brahman*, è plausibile ogni genere di comportamento empirico, sia secolare sia vedico. Al modo in cui una persona ignorante che addormentatasi vede in sogno enti di gradi alti e bassi e, prima del risveglio, ha di certo una sicura conoscenza [di essi], che [egli] ritiene una percezione diretta, in quel momento non ha idea che quella sia solo un'illusione di percezione diretta. Lo stesso vale anche qui.²⁹ [Obbiezione:] Ma com'è possibile sostenere allora che attraverso una frase falsa³⁰ delle *Upaniṣad* ci possa essere la comprensione della verità che è l'identità del Sé col *brahman*. Non muore, difatti, colui che è stato morso da un serpente [sovrapposto] a una fune e nemmeno con l'acqua di un miraggio si soddisfa l'azione di bere o lavarsi, o quant'altro. [Risposta:] Questo non è un difetto, poiché si sa di [possibili] risultati come la morte e altri causati solo dal dubbio del veleno,³¹ inoltre per qualcuno che sta nella

²⁹ La conclusione “Lo stesso vale anche qui” significa che anche la percezione di veglia, prima della realizzazione del Sé, è ritenuta reale (SARASVATĪ, SATCHIDĀNANDENDRA, 1997 [1989]: 122).

³⁰ Naturalmente la frase *upaniṣadica* di cui si parla è uno dei quattro *mahāvākya*.

³¹ Riportiamo, senza giudizi né interpretazioni una credenza comune in India, che, a quanto pare esiste da tempi molto remoti, secondo la quale un uomo può morire anche per il forte dubbio, o meglio l'idea, anche se infondata, di essere stato morso da un serpente. Vale però anche il contrario, chiunque sia stato morso da un serpente e non se ne

condizione della visione di un sogno si può constatare l'effetto di un morso di serpente, del lavarsi con l'acqua o quant'altro. Qualora si obietta che anche il suo effetto è fasullo, a questo proposito rispondiamo che sebbene l'effetto di un morso di serpente, del lavarsi con l'acqua o quant'altro di qualcuno che sta nella condizione della visione di un sogno sia falso, tuttavia il frutto, cioè la conoscenza di ciò è pur vera, poiché non è contraddetta nemmeno per chi si è risvegliato. Infatti, chi si è risvegliato da un sogno pur considerando falso l'effetto di un morso di serpente, del lavarsi con l'acqua o quant'altro sia stato visto durante il sogno, nessuno di certo considera falsa la conoscenza [che rimane] di ciò. Per via della non contraddizione della conoscenza del sognatore, deve essere considerata scartata la teoria di quanti considerano il Sé il solo corpo. A questo proposito vi è [un passaggio] della *śruti*: 'Quando qualcuno vede nei sogni una donna, durante i riti per ottenere [la soddisfazione di] un desiderio, allora riconosca in ciò il successo, in quella visione di sogno ...', che mostra, attraverso una falsa visione onirica, l'ottenimento di un successo veritiero; allo stesso modo anche quando sorgono le visioni dirette di alcuni segni di malaugurio '... si sappia che non vivrà a lungo ...' e dopo aver detto così 'In seguito egli vede in sogno un uomo nero, con denti neri, questo lo uccide ...', mediante questo e qualche altra simile falsa visione onirica è annunciata la morte vera, questo mostra [la *śruti*]. Nel mondo è nota anche questa cosa cioè che per coloro che sono abili nell'interpretazione positiva o negativa attraverso un certo tipo di visione onirica si annuncia l'arrivo di una cosa propizia, mentre da un certo altro l'arrivo di una cosa infausta ..."

Ś poi conclude il suo discorso dicendo che lo stesso vale per la nozione convenzionale delle lettere dissimulate in particolari segni e linee tracciate su dei fogli, grazie alle quali si riesce ad avere la cognizione della presenza reale di lettere rappresentanti dei suoni. Infine, il Vedānta, ossia le *Upaniṣad*, devono essere considerate il mezzo di conoscenza definitivo (*antya*) allo scopo di conoscere la vera natura di *ātman*, conoscenza oltre la quale nulla è desiderabile (*nātaḥ paraṃ kiṃcid ākāṃkṣyam*), poiché la conoscenza scaturita dai *mahāvākya* quali "tat tvam asi", "Tu sei Quello" (ChU VI.8.7) e "ahaṃ brahmāsmi", "Io sono brahman" (BṛU I.4.10) ha come oggetto l'unità del Sé universale (*sarvātmaikatvaviśatatvāvagateḥ*). Se effettivamente esistesse qualcosa di differente dal Sé ("*sati hy anyasmin avasiṣyamāṇe rtha ākāṃkṣā syāt ...*"), allora sarebbe anche possibile postulare il desiderio di conoscere quell'altro ente, però oltre al Sé non vi è alcun ente che permanga come risultato ultimo di ogni negazione, ossia il negatore stesso, poiché solo il Sé esiste e quello solo può essere oggetto di una vera istanza di conoscenza. Oltre a ciò, numerosi passaggi scritturali

renda conto può comunque vivere normalmente. Nei nostri viaggi di ricerca abbiamo udito da più di una persona racconti di entrambe le possibilità.

mostrano anche la via per realizzare questo tipo di comprensione (*avagati*), come l'audizione (*śravaṇa*) degli insegnamenti del Veda (*vedānuvacana*). Non si può neppure sostenere che questa conoscenza sia insensata (*anarthikā*) o erronea (*bhrānti*) perché si constata che il suo frutto è lo sradicamento dell'ignoranza (*avidyānivṛttiphalaadarśanāt*) e che non esiste un'ulteriore conoscenza capace di contraddirla (*bādhakajñānāntarābhāvāt*). Però Ś si ripete che già all'inizio aveva detto che ogni genere di comportamento, risultato di una commistione di falsità e verità (*satyānṛtavyaavahṛra*), vedico o secolare che sia, prima della realizzazione dell'identità del Sé non è assolutamente contraddetto (*avyāhataḥ*). Per questo quando mediante il sommo mezzo di conoscenza che è il Veda, albeggia la conoscenza dell'identità vera del Sé, solo allora tutte le trascorse attività di ordine empirico, fondate sulla nozione di differenza, sono contraddette e conseguentemente vengono a cadere. Finalmente non c'è spazio per la falsa immaginazione che vede il *brahman* come fosse di natura molteplice.³²

Nel passo presentato in traduzione troviamo una visione nuova, o se dir si voglia, una prospettiva che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, in tutte le opere di Ś si evidenzia solo qui, ma che è tratto imperante dell'atteggiamento conoscitivo dell'Advaita, tanto śaṃkariano, quanto successivo. Ci riferiamo al punto di vista secondo il quale il sogno in sé, con le sue visioni oniriche presentanti miriadi di oggetti mentali e immaginari, è fenomeno del tutto illusorio. D'altro canto però abbiamo la conoscenza che da quel sogno, da quelle immagini oniriche si è tratta, quello che è il frutto effettivamente vero del sogno, perché persiste anche quando il sognatore non è più tale e si è risvegliato. Questo stesso punto di vista, l'unicità, la non differenza e la costante persistenza della conoscenza attraverso tutte le condizioni, che non è altri che il Sé, sarà ben espressa in seguito da Vidyāraṇya all'inizio della sua *Pañcadaśī* (PD I.3-7):

“śabdasparsādayo vedyā vaicitryāj jāgare pṛthak/³³

tato viviktā tatsaṃvid aikarūpyān na bhidyate// 3 //”³⁴

³² La conclusione di questa parte di riflessione di Ś, che qui sopra abbiamo parafrasato, è la seguente: “... *tasmād antyena pramāṇena pratipādita ātmaikatve samstasya prācīnasya bhedavyavahārasya bādhitatvān nānekātmakabrahmakalpanāvakāśo 'sti ...*”

³³ In un breve passo del suo commento al BS (*ad* II.1.23), Ś continuando la stessa discussione dell'*āraṃbhaṇāhikaraṇa* rispetto alla natura esclusivamente verbale delle modificazioni accorse in una sostanza, che ancora sono paragonate alla varietà propria degli enti percepibili in sogno: “... *śruteś ca prāmāṇyāt, vikārasya va vācāraṃbhaṇamātratvāt svapnadṛśyabhāvavaicitryavac ca ity abhyuccayaḥ ...*”

³⁴ Secondo il commentatore della PD, Rāmakṛṣṇa, ivi l'autore mira a stabilire la non differenza, cioè l'unicità della conoscenza nella veglia. Molte sono i chiarimenti interessanti del commentatore. Innanzitutto, egli fornisce una definizione della veglia, citando da qualche altro testo: “*indriyair arthopalabdhir jāgaritam ...*”, “La condizione di veglia è la percezione degli oggetti mediante i sensi ...” Gli oggetti conoscibili (*vedyā*) di cui si parla sono tali perché sono appunto gli oggetti di cui si ha conoscenza mediante i loro sostegni (*tadādhāratvena*), ossia le sostanze delle quali

tathā svapne 'tra vedyam tu na sthiram jāgare sthiram/
 tadbhedo 'tas tayoh saṃvid ekarūpā na bhidyate// 4 //³⁵
 suptothitasya sauṣuptatamobodho bhevet smṛtiḥ/
 sā cāvabuddhaviṣayā 'vabuddham tat tadā tamaḥ// 5 //³⁶
 sa bodho viṣayād bhinno na bodhāt svapnabodhavad/
 evam sthānatraye 'py ekā saṃvit tadvad dināntare// 6 //
 māsābdyugakalpeṣu gatāgamyēṣv anekadhā/
 noteti nāstam ety ekā saṃvid eṣā svayamprabhā// 7 //"³⁷

costituiscono le qualità specifiche (*ākāśādiguṇatvena*): per esempio dell'etere il suono, dell'aria l'essere oggetto del tatto. Tutti questi differiscono l'uno dall'altro, laddove il termine *vaicitrya* è glossato come *vailakṣaṇya*. Di contro la conoscenza che scaturisce da essi non dipende dalla sua forma unica (*saṃvid ity ekākāreṇāvabhāsamānavāt*). Per stabilire tutto ciò, il glossatore propone un'inferenza duplice, la prima con una modalità propria della concomitanza positiva (*anvayin*), la seconda presenta una concomitanza negativa (*vyatirekin*): la conoscenza di cui si sta parlando è priva di ogni differenziazione innata, poiché senza la sovrapposizione di condizioni avventizie non è possibile postulare una differenza, come per il cielo (*"vivādādhyāsītā saṃvit svābhāvīkabhedasūnyā, upādhiparāmarśam antareṇāvibhāvayamānavād, gaṇanavad"*); oppure la consapevolezza relativa al suono non è differente dalla consapevolezza relativa all'oggetto tattile, poiché è consapevolezza, proprio come la consapevolezza relativa all'oggetto tattile (*"śabdasaṃvit sparśasaṃvido na bhidyate, saṃvittvāt, sparśasaṃvidvat"*).

³⁵ Qui Rāmākṛṣṇa interpreta il verso della PD come da una parte un'analogia tra il sogno e la veglia, in quanto in entrambi gli stati vi è differenza tra gli oggetti ma non differenza per quanto concerne la loro conoscenza (*"yathā jāgare vaicitryād viṣayāṇām bhedaḥ, aikarūpyāt saṃvido 'bhedaś ca tathā tenaiva prakāreṇa svapne"*). Continua poi col lo stesso iter adottato per il verso precedente, dando cioè la definizione di sogno: *"... karaṇeṣūpasamhr̥teṣu jāgaritasamśkārajaḥ pratyayaḥ svapnaḥ ..."*, *"Il sogno è quella cognizione nata dalle impressioni latenti quando i sensi si sono ritratti ..."* In seguito, il commentatore ipotizza un'obiezione: se i sogni e la veglia hanno un unico aspetto per via della differenziazione tra i loro oggetti e la non differenza tra le consapevolezza di essi, allora come si spiega l'uso comune che si compie di espressioni in cui sogno e veglia sono separati, da cos'è causato ciò? (*"... nanu yadi svapnajāgarayor ekākāratā viṣayatasaṃvidor bhedaḥbhedaḥbyāṃ tarhi 'svapno jāgara' iti bhedavyavahāraḥ kiṃnimitaka ity āśamkyā ..."*) La risposta a ciò verrebbe dal verso stesso *"atra vedyam tv iti"* In questo caso atra indica appunto che in sogno l'ente oggetto di percezione non è stabile, poiché il suo corpo è sostanziato di sola cognizione, non è realmente esistente, anzi è coesteso alla durata della percezione onirica: *"atra svapne vedyam paridr̥śyamānam vastujātam na sthiram na sthāyi, pratītmātraśārīratvāt ..."* Invece, durante la veglia l'ente percepito è più stabile, poiché ha una capacità di essere percepito in diversi lassi temporali, prima e dopo il sonno, per esempio. Proprio questo determina una differenza tra il sogno e la veglia, la quale è responsabile dell'uso comune e separato delle parole veglia e sogno.

³⁶ Rāmākṛṣṇa spiega il composto *sauṣuptatamobodhaḥ* come: *"... suṣupikālinasya tamaso 'jñānasya yo bodho jñānam asti ..."* La conoscenza a cui si fa riferimento è la consueta formula: *"sukham aham aspāsam, na kiṃcid avedīṣam ..."* Questo tipo di conoscenza è un ricordo, non un'esperienza diretta (*sā smṛtir eva nānibhavaḥ*), poiché tutti i fattori che determinano l'esperienza diretta, siano essi il contatto dei sensi con i loro oggetti, oppure la concomitanza invariabile del *probans* con il *probandum*, tutti questi non sono presenti (*"... tatkāraṇasyendriyasamnikarṣavyāptiṃgāder abhāvād iti bhāvaḥ ..."*). Il commento continua affermando che il ricordo può avvenire solo previa precedente esperienza diretta (*"... yā smṛtiḥ sā'nubhavaḥpūrviketi vyāptir loke dr̥ṣṭeti bhāva ..."*), a maggior ragione quel ricordo che si ha una volta ridestati dal sonno profondo può avvenire solo qualora durante il sonno profondo si abbia avuto una conoscenza diretta, nella fattispecie l'oggetto di questa cognizione è la tenebra, ossia l'ignoranza. A sostegno di ciò vi è un'inferenza: quella cognizione che si ha una volta svegli per cui si afferma *"non conobbi nulla"*, avviene previa una precedente esperienza diretta, poiché è un ricordo, come il ricordo che si ha quando si risveglia un'impressione latente che ci fa ricordare nostra madre (*"vīmatam 'na kiṃcid avedīṣam' iti jñānam anubhavaḥpūrvakam bhavitum arhati, smṛtītvāt, 'sā me mātā' iti smṛtīvat ..."*).

³⁷ Il commento alla strofa sei non fa eccezione. Anch'esso presenta un'inferenza con entrambe le concomitanze invariabili, positiva e negativa (*anvayavyatirekin*): quella conoscenza, ossia l'esperienza diretta dell'ignoranza che si ha durante il sonno profondo è differente dal proprio oggetto, ossia dall'ignoranza stessa, poiché è conoscenza, proprio come la conoscenza di un vaso e quant'altro, e non differisce da un altro genere di conoscenza, come può essere quella onirica (*"sa bodhaḥ sauṣuptājñānanubhavo viṣayād ajñānād bhinnāḥ pṛthag bhavitum arhati, bodhatvāt, ghaṭabodhavad, bodhāntarān na bhidyate, bodhatvāt, svapnabodhavad ..."*). Il commento prosegue spiegando che la PD intende dire che come all'interno di una stessa giornata non vi è differenziazione della conoscenza in alcuna delle tre condizioni, così accade anche in lassi di tempo più estesi, tanto quelli passati quanto quelli futuri, cioè la conoscenza

“Il suono, il tatto e quant’altro sono separatamente conoscibili nella veglia per la loro mutua distinzione, anche la loro conoscenza è distinta da essi e non dipende dall’unicità (3). Ugualmente accade in sogno. Ivi però l’oggetto conoscibile non è stabile, mentre nella veglia è stabile, perciò la differenza è tra essi, mentre la loro conoscenza non differisce dall’unicità (4). La conoscenza della tenebra che si ha durante il sonno profondo è un ricordo per colui che si è destato dal sonno. Quello [= il ricordo] ha come oggetto ciò che è già stato percepito, pertanto allora [= in quel momento = durante il sonno profondo] la tenebra [= l’ignoranza] viene percepita (5). Quella conoscenza è differente dall’oggetto, ma non dalla conoscenza stessa, come la conoscenza relativa al sogno. Così la conoscenza è una sola in tutti e tre gli stati [= veglia, sogno e sonno profondo] ed è tale all’interno di un giorno (6), [non solo ma] in molti modi rimane inalterata nei mesi, negli anni, nelle ere e nei cicli passati e futuri, non sorge e non va al tramonto, questa conoscenza è una e auto-luminosa (7).”

Un’altra questione interessante è che Ś, commentando questi passi (II.1.14),³⁸ parla di due verità (*ubhayasatyatā*), una distinzione, appunto come si era detto nel capitolo 3, rispetto ai tre gradi di realtà. Ivi Ś distingue in due categorie, una è un’immagine fallace di molteplicità dovuta all’ignoranza o della falsa conoscenza (*mithyājñāna*), mentre l’altra è l’assoluta isolata unità del supremo, la quale è altresì dipinta per contrasto col termine “corretta conoscenza” (*samyajjñāna*).³⁹ In questo caso Ś non parla né di realtà apparente

è sempre identica a sé stessa. L’ultima considerazione è rivolta al concetto di auto-luminosità. Un obiettore chiede: se *saṃvit* è una sola e dunque manca un’altra della stessa specie, allora come fa a essere essa stessa colta? Cioè i normali canoni di percettore e percepito vengono a cadere. Di fronte a ciò il *siddhāntin* risponde con un’inferenza: la conoscenza è auto-luminosa, poiché pur essendo inconoscibile è direttamente presente, al contrario di quanto si può dire per un vaso (“... *saṃvit svayaṃprakāśā, aveḍyatve sati aparokṣatvāt, vyatireke ghaṭavat ...*”). Continua il commentatore dicendo che quest’inferenza non ha difetti concernenti il *probans*, come potrebbe essere l’infondatezza della sua qualificazione (*viśeṣaṇāsiddho hetuḥ*). Ivi vediamo che il *probans* è “*aveḍyatve sati aparokṣatvāt*” che è evidentemente diviso in due parti: *aveḍyatve sati* e *aparokṣatvāt*. La parte caratterizzata dal locativo assoluto di *sati*, è considerata la qualificazione (*viśeṣaṇa*), mentre l’altra parte, quella del *hetupañcamī* è la parte del qualificato. Quello che vuole dire l’obiettore è che la parte della qualificazione, ossia l’*aveḍyatva*, cioè il non essere oggetto di conoscenza non è stabilito da alcun mezzo di conoscenza, per cui è infondato, perché l’avversario, probabilmente un Naiyāyika, considera *vedyatva*, *abhideyatva* e altri concetti simili come proprietà *kevalānvayin*, ossia sempre presenti, cosa che evidentemente va a cozzare con l’*aveḍyatva* della conoscenza espressa nell’inferenza. Quest’ultimo problema è generalmente ovviato facendo ricorso a un’inferenza *sāmānyatodṛṣṭa*, nella quale non vi è necessità che un *hetu* sia stabilito in ogni istanza, bensì basta affermarne una possibilità generale, senza fare riferimento al caso specifico. Il propositore invece afferma che la qualificazione è congrua perché se ammettessimo una conoscenza capace di conoscere sé stessa (*svasaṃvedyatve*), allora incorreremmo nel difetto proprio dei Vijñānavādin, in cui l’oggetto conosciuto è identico al soggetto conoscitore (*karṭṛkarmavirodha*). Oltre a ciò, se fosse ammessa un’ulteriore conoscenza a conoscere la prima conoscenza (*paraveḍyatve*), dovremmo ammetterne una terza a conoscere la seconda e così via all’infinito (*anavasthānāt*). Quindi, grazie all’auto-luminosità della conoscenza, è possibile che essa illumini ogni cosa senza che per questo nulla illumini lei. Prima di Vidyāraṇya, comunque, il concetto espresso in queste pagine era stato trattato da Padmapāda nella *Pañcapādikā* (PHILLIPS, 1987: 12, e n. 44).

³⁸ Ś scrive: “... *ekatvam evaikaṃ pāramārthikaṃ darśayati, mithyājñānavijṛmbhitam ca nānātvam, ubhayasatyatāyām hi ...*”, “... mostra la sola assoluta unità, la molteplicità è estrinsecata dalla conoscenza illusoria, proprio in entrambe le verità ...”

³⁹ BSSB II.1.14: “... *samyajjñānāpanodasya kasyacin mithyājñānanasya saṃsārakāraṇatvenānabhyupagamāt ...*”

(*prātibhāsika*), né di realtà empirica (*vyāvahārika*), asserendo che in sogno qualsiasi cosa percepisce il sognatore, la recepisce come un'esperienza diretta (*anubhava*), una vera percezione (*pratyakṣa*) e non solo un'immagine illusoria di essa (*pratyakṣābhāsa*).⁴⁰

Continuando nella trattazione dell'*avirodhādhyāya*, Ś menziona spesso il sogno e varie questioni legate a esso commentando l'aforisma II.3.40,⁴¹ il quale forma un *adhikaraṇa* a sé stante, il *taṣṣādhikaraṇa*.⁴² In questo caso Ś cerca di provare che l'idea del Sé come agente (*karṭṛ*) è avventizia, non connaturata alla sua essenza ed è quindi dovuta alle condizioni limitanti (*upādhi*). Se *karṭṛtva* fosse inerente al Sé, non sarebbe possibile per esso liberarsi dell'essere agente, per cui non sarebbe plausibile nemmeno la liberazione, in quanto è l'attività stessa a costituire il legame. A questo il *pūrvapakṣin* ribatte che la liberazione è comunque possibile evitando i risultati dell'azione, cosa che avviene limitando le cause (*nimitta*) d'azione, proprio come si evita il bruciare del fuoco, sebbene esso sia il suo carattere innato, evitando di animarlo con del combustibile (POTTER, 1981 [1998]: 167-168). Però, Ś ribatte che è impossibile liberarsi di esse completamente, perché le cause dell'azione, siano esse meriti o demeriti, sono immediatamente connesse all'agente, attraverso la connessione delle azioni. Nemmeno si può affermare che la sola ingiunzione vedica (*vidhāna*) può condurre alla liberazione, dal momento che qualsiasi cosa sia acquisita con dei mezzi e un'azione risulta impermanente (*sādhanāyattasyānityatvāt*). Poi i testi upaniṣadici hanno sicuramente inteso una liberazione presentando il Sé come eterno, puro, consapevole e libero (*nityasuddhabuddhamuktātmapratipādanāt*) e questa descrizione non può di certo coniugarsi con un naturale *karṭṛtva*, di conseguenza questa proprietà si sovrappone al Sé insieme a tante altre proprietà e condizioni avventizie, ma di certo non è connaturata a esso (*svābhāvika*). Ś, come è suo costume, cita poi un paio di passaggi scritturali per

⁴⁰ Il pur sempre accorto Timalina (2006: 59) scrive di Ś: "... he negates the existence of the categories of illusory (*prātibhāsika*) and phenomenal appearance (*vyāvahārika*) ..." Sinceramente la negazione, come qui espressa, imputata a Ś sembra un concetto un po' troppo forte confrontato con il noto punto di vista śaṅkariano. Noi diremmo piuttosto che si tratta di uno dei tanti livelli di prospettiva che Ś propone nei suoi scritti. Certo è che egli non avvisa quando passa da un livello inferiore a uno superiore, o viceversa, è il lettore che deve essere in grado di cogliere il cambio del punto di vista.

⁴¹ Questo è il *sūtra*: "*yathā ca taṣṣobhayathā*", "E come il falegname è in entrambe [le condizioni]." Il significato è che come nel mondo della quotidianità il falegname o il carpentiere, relazionandosi e usando i suoi attrezzi del mestiere è costretto ad agire e ciò gli procura pene e fatica, mentre quando li posa rimane non agente e felice. Allo stesso modo quando il Sé si pone in relazione fittizia con i vari strumenti, ossia le facoltà sensoriali e psichiche, allora è sopraffatto dal dolore intrinseco al divenire, quando invece rimanga privo di ogni legame con quelli stessi diviene non agente e pertanto assolutamente isolato.

⁴² Secondo Madhva questo non è di per sé un *adhikaraṇa* isolato, bensì gli aforismi II.3.33-42 tutti insieme formano il *karṭṛtvādhikaraṇa*, in cui si tenta di stabilire che il *jīvātman* è realmente un agente. Rāmānuja, invece legge due differenti *adhikaraṇa*: il primo, il *karṭṛ-adhikaraṇa* II.3.33-39 e il secondo è il *parāyattādhikaraṇa* II.3.40-41 (SHARMA, B. N. K., 1986 [1974], VOL. 2: 244-368). Per certi versi la non lettura come sezione a sé stante del *taṣṣādhikaraṇa* può essere sostenibile, perché le parole *yathā*, che indica una comparazione e la congiunzione *ca*, richiamano qualcosa che si è detto in precedenza e direttamente correlato con l'aforisma II.3.40, che risulterebbe un'illustrazione di quanto è stato stabilito nei passaggi precedenti.

evidenziare che tanto *katṛtva* quanto *bhokṛtva* sono legate al Sé solo per via degli *upādhi*: “... *dhyāyatīva lelāyatīva ...*”, “... è come se pensasse, come se agisse ...” (BṛU IV.3.7), “... *ātmendriyamanoyuktaṃ bhoktety āhur maṇiṣiṇaḥ*”, “I saggi lo definiscono fruitore quando unito al corpo,⁴³ ai sensi, alla mente ...” (KaU III.4/ I.3.4). In verità, prosegue l'ācārya commentatore, per quanti sono capaci di discriminazione (*vivekin*) non esiste (*na hi ... vidyate*) alcun *jīva* che sia realmente distinto dal supremo (*parasmād anyo jīvo nāma*), che sia agente o fruitore (*kartā bhoktā vā*), come afferma la BṛU (IV.3.23): “... *nānyo 'to 'sti draṣṭā ...*”, “... non vi è altro veggente all'infuori di quello ...” Ancora, però, l'obbiettore ha un dubbio: ma così si rischia di considerare il supremo come trasmigrante, agente e fruitore (“... *para eva tarhi saṃsārī kartā bhoktā ca prasajyeta ...*”), perché allora non considerare il *jīva* altro dal supremo (“... *parasmād anyā cet ...*”)? Ovviamente Ś rifiuta questo dubbio e scrive:

“... *na, avidyāpratyupasthāpitatvāt kartṛtvabhokṛtvayoḥ. tathā ca śāstram - 'yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaraṃ paśyati' [BṛU II.4.14] ity avidyāvasthāyāṃ kartṛtvabhokṛtve darśayitvā vidyāvasthāyāṃ te eva kartṛtvabhokṛtve nivārayati - 'yatra tv asya sarvam ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyet' [BṛU II.4.14] iti. tathā svapnajāgaritayor ātmana upādhisamṣparkakṛtaṃ śramaṃ śyenasyevākāśe viparipatatāḥ śrāvayitvā tadabhāvaṃ suṣuptau prājñenātmanā sampariṣvaktasya śrāvayati - 'tad vā asyaitad āptakāmam ātmakāmam akāmaṃ rūpaṃ śokāntaram' [BṛU IV.3.21] ity ārabhya 'eśāsya paramā gatiḥ eśāsya paramā saṃpad eṣo 'sya paramo loka eṣo 'sya parama ānandah' [BṛU IV.3.32] ity upasaṃhārāt. tad etad āhācāryaḥ - 'yathā ca takṣobhayathā' iti. tvarthe cāyaṃ caḥ paṭhitaḥ. naivaṃ mantavyaṃ svābhāvikaṃ evātmanaḥ kartṛtvam agner iva uṣṇyam iti. yathā tu takṣā loke vāsyādikaraṇahastāḥ kartā duḥkhī bhavati sa eva svagrhaṃ prāpto vimuktavāsyādikaraṇaḥ svastho nirvṛto nirvyāpāraḥ sukhī bhavaty evam avidyāpratyupasthāpitadvaitasamṣṛkta ātmā svapnajāgaritāvasthayoḥ kartā duḥkhī bhavati, sa tac chramāpanupattaye svam ātmānaṃ paramaṃ brahma praviśya vimuktakāryakaraṇasaṃghāto 'kartā sukhī bhavati samprasādāvasthāyāṃ ... nanu saṃdhye sthāne prasupteṣu karaṇeṣu sve śarīre yathākāmaṃ parivartate iti vihāra upadiśyamānaḥ kevalasyātmanaḥ kartṛtvam āvahati. tathopādāne 'pi 'tad eṣāṃ prāñānāṃ vijñānena vijñānam ādāya' [BṛU II.1.17] iti karaṇeṣu karmakaraṇavibhakti śrūyamāṇe kevalasyātmanaḥ kartṛtvam gamayata iti. atrocyate - na tāvat saṃdhye sthāne 'tyantam ātmanaḥ karaṇaviramaṇam asti. 'sadhīḥ svapno bhūtvemaṃ lokam atikrāmati' [BṛU IV.3.7] iti tatrāpi dhīsambandhaśravaṇāt. tathā ca smaranti - 'indriyāṇām uparame mano 'nuparataṃ yadi/ sevate viśayān eva tad vidyāt svapnadarśanam' [MhB XII.276.24] iti. 'kāmādayaś ca manaso vṛttayaḥ' [BṛU I.5.3] iti śrutiḥ. tāś ca svapne dṛśyante. tasmāt samanā eva svapne viharati. vihāro 'pi ca tatrātyo vāsanāmaya eva na tu pāramārthiko 'sti. tathā ca śrutir ivākārānubaddham eva svapnavyāpāraṃ varṇayati - 'uteva strībhiḥ saha modamāno jakṣad utevāpi bhayāni paśyan' [BṛU IV.3.13] iti. laukikā api tathaiva svapnaṃ kathayanti - āruḥṣam iva*

⁴³ Sappiamo che il termine *ātman* può essere inteso come principio spirituale, il Sé di ogni essere, ma anche come complesso psichico e aggregato fisico. Qui è inteso in quest'ultima accezione.

giriśṛṅgam adrākṣam iva vanarājim iti. tathopādādāne 'pi yady api karaṇeṣu karmakaraṇavibhaktinirdeśas tathāpi tatsampṛktasyaivātmanaḥ kartṛtvam draṣṭavyam. kevale kartṛtvāsambhavasya darśitatvāt. bhavati ca loke 'nekaprakārā vivakṣā yodhā yudhyante yodhai rājā yudhyata iti. api cāsminn upādāne karaṇavyāpāroparamamātraṃ vivakṣyate na svātantryaṃ kasyacid abuddhipūrvakasyāpi svāpe karaṇavyāpāroparamasya dṛṣṭatvāt. yas tv ayaṃ vyapadeśo darśitaḥ 'vijñānaṃ yajñāṃ tanute' [TaiU II.5..1] iti, sa buddher eva kartṛtvam prāpayati. vijñānaśabdasya tatra prasiddhatvāt. manonantaram pāthāc ca ..."

“... Non è così, poiché le proprietà di essere agente e di essere fruitore sono presentate per via dell'ignoranza. Allo stesso modo [asserisce] anche la scrittura: 'Laddove infatti è come se ci fosse dualità, ivi qualcuno vede l'altro ...', dopo aver così mostrato le proprietà di essere agente e di essere fruitore nella condizione d'ignoranza, nella condizione di conoscenza [la *śruti*] nega queste due proprietà di essere agente e di essere fruitore: '... mentre laddove per costui ogni cosa è divenuta il Sé, [chi] mediante cosa e che cosa potrebbe vedere? ...'⁴⁴ Ugualmente [la *śruti*], dopo aver affermato della fatica del Sé nella condizione di sogno e di veglia prodotta dal contatto con le sovrapposizioni limitanti che è come la fatica di un falco che in cielo si getta in picchiata, narra anche l'assenza di essa [= della fatica] nella condizione di sonno profondo per colui che si è completamente unito col Sé onnisciente, iniziando in questo modo: '... Certamente questo è quell'aspetto di lui in cui il desiderio è soddisfatto, il cui desiderio è il [solo] Sé, privo di desiderio, altro dalle sofferenze ...', fino poi alla conclusione: '... tale è la sua meta suprema, questa è la sua suprema ricchezza, questo è il suo mondo supremo, questa è la sua suprema beatitudine.' Allora l'*ācārya* [Bādarāyaṇa] ha detto: 'E come il falegname è in entrambe [le condizioni].'; e questa [congiunzione] 'ca' [lett.: "e, inoltre, anche"] è letta nel significato nel significato di 'tu' [lett.: "ma, bensì, però, mentre, invece"]. Non bisogna di certo considerare connaturata al Sé questa caratteristica di essere agente, come lo è il calore per il fuoco. Invece, come nel mondo un falegname che ha in mano attrezzi come la scure o altri, [quando] agisce è infelice; poi quando ritorna a casa propria, liberatosi dagli attrezzi come la scure e gli altri, torna in sé [= nel suo proprio ambiente] e senza alcuna attività è felice, allo stesso modo il Sé commisto alla dualità presentata dall'ignoranza, è infelice perché agente nelle condizioni di sogno e di veglia. Egli stesso, per allontanare la stanchezza derivata da ciò, penetrando nel suo Sé, [vale a dire] nel supremo *brahman*, liberatosi del complesso psico-fisico, nella condizione di gioiosa serenità [= nel sonno profondo] non agendo è felice. Similmente, anche nella condizione della liberazione il Sé, dopo aver completamente dipanato la tenebra dell'ignoranza mediante il lume della conoscenza, e

⁴⁴ Si confronti con BSŚB IV.3.13-14, soprattutto il IV.3.14 ribadisce che il realizzato agisce nel mondo come un sognatore agisce nel mondo del sogno “... *prāk prabodhāt svapnavyavahāravat tadupapatteḥ. śāstraṃ ca 'yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaraṃ paśyati'* [BrU II.4.14, IV.5.15] *ityādinā prabuddhaviṣaye pratyakṣādivyavahāram uktvā punaḥ prabuddhaviṣaye 'yatra tv aśya sarvaṃ ātmaivābhūt kena kaṃ paśyeta'* (ibid.) *ityādinā tadbhāvaṃ darśayati ..."*

diventato assoluto [lett.: solo, isolato, uno] è felice ...⁴⁵ [Obbiezione:] Però nel luogo di congiunzione [= nella condizione di sogno], quando i sensi sono completamente assopiti egli [= l'anima individuale] s'aggira nel proprio corpo a suo piacimento; siffatto vagare, che è stato insegnato, avvalla il fatto che l'unico Sé sia l'agente. Lo stesso vale anche per quanto riguarda l'assorbimento: '... quello, mediante la consapevolezza avendo ritirato [= avendo assorbito] la coscienza di queste facoltà vitali (*prāṇa*) ...', quando in riferimento alle facoltà si ritrovano menzionati i casi dell'accusativo (*karma* [= *vijñānam*]) e dello strumentale (*karaṇa* [= *vijñānena*]), si evince che l'unico Sé sia dotato della proprietà di essere agente. [Risposta:] A questo proposito si risponde che nella condizione di connessione [= nello stato di sogno] non si verifica un totale distacco delle facoltà sensoriali dal Sé: '... [Egli] essendo divenuto insieme all'intelletto, il sogno [stesso], trascende questo mondo ...', per cui anche in quel caso vi è il passaggio della *śruti* concernente la relazione con l'intelletto. Ugualmente, anche i testi della *smṛti* scrivono: 'Quando i sensi di ritirano se una mente non ritratta fruisce solo degli oggetti, si conosca ciò come una visione onirica.'⁴⁶ o ancora la *śruti*: '... il desiderio e altre simili [pulsioni] sono fluttuazioni della mente ...', ed esse si riscontrano anche in sogno. Per tale ragione egli [= l'anima individuale] vaga in sogno insieme alla mente (*samanā*), ma anche l'errare in quel luogo non è reale ma costituito d'impressioni latenti. Così anche la *śruti* descrive l'attività onirica associandola all'avverbio 'come se' (*iva*): 'o come se stesse godendosela con donne, oppure come stesse ridendo'⁴⁷ o ancora come stesse osservando cose paurose.' Anche i profani raccontano del sogno in quel modo: 'Fu come se fossi salito sulla vetta di un monte, fu come se avessi visto una serie di foreste ...' E anche in riferimento all'assorbimento, sebbene la menzione dell'accusativo e dello strumentale sia stata concernente le facoltà sensoriali, tuttavia l'essere agente deve essere inteso solamente per quel Sé [individuale] compenetrato in esse [= alle facoltà sensoriali], poiché nel [Sé] assoluto è

⁴⁵ Si veda la nota n. 5 del capitolo IV.I. Saltiamo alcune parti non direttamente connesse con la nostra trattazione, che comunque ampliano l'esempio del falegname, il quale, chiarisce Ś, come ogni esempio deve essere preso solo in una sua sezione e Ś spiega anche quale sia essa: "... *takṣadṛṣṭāntas caitavatāṃśena draṣṭavyaḥ* ..." Egli infatti è agente solo rispetto alle proprie mansioni specifiche di falegname per l'uso degli attrezzi, ma il suo corpo (*svaśarīreṇa tu*) è di per sé non agente (*akartā*); allo stesso modo il Sé in tutte le attività è agente solo rispetto ai suoi strumenti, ossia la mente e i sensi, non di per Sé. Per il resto l'esempio (*dṛṣṭānta*), cioè il falegname e la cosa esemplificata (*dārṣṭānta/dārṣṭāntika*), ossia il Sé sono distinti: il Sé non ha parti costitutive o membra (*avayava*) come il falegname, il quale mediante le mani può prendere la scure o lasciarla. Il Sé non può né prendere né lasciare la mente e i sensi. B. N. K. Sharma (1986 [1974], VOL. 2: 257) scrive che Ś ha torto nel considerare il corpo del falegname non agente, perché esso si muove tanto quanto gli utensili, infatti non è possibile che questi si mettano in moto senza l'azione del corpo. Certo è che Ś fa un esempio un tantino ingenuo e non degno della sua consueta precisione, però Sharma è molto tendenzioso nella critica. Ossia è evidente che Ś intende dire che il taglio e quant'altro, ossia l'azione vera e propria dell'attrezzo è svolta solo dall'attrezzo e null'altro, certamente non è il corpo del falegname a dividere, tagliare, cesellare o quant'altro.

⁴⁶ Si veda la nota n. 3 del capitolo IV.I.

⁴⁷ Tutte le traduzioni consultate interpretano il participio presente attivo *jakṣat* come "ridendo", dalla radice *jakṣ*, che non sarebbe altri che la radice *has* raddoppiata, che significa "ridere". Il curatore non precisato della pur corretta *Śaṅkarācāryagrathāvalī* pubblicata ora in tre volumi per i tipi di Motilal Banarsidass, glossa il participio con *bhuñjāna*, "mangiando". All'origine di questa sua differente lettura vi è il fatto che esiste un'altra radice *jakṣ*, di seconda classe, che significa "mangiare, consumare", ma anche "avere il desiderio di mangiare", questa però sarebbe da derivarsi dal raddoppiamento della radice *ghas*. Si veda anche il capitolo IV.I a p. 369.

già stata mostrata l'impossibilità di essere agente. [Inoltre,] nel mondo si adoperano vari tipi di volontà espressiva: 'I guerrieri combattono' oppure 'Il re combatte tramite i guerrieri.' Anche in questo caso, riguardo all'assorbimento si intende esprimere la sola interruzione nell'attività dei sensi, non l'indipendenza di qualcuno [di essi], poiché nel sonno [= nel sogno] si constata la cessazione dell'attività sensoriale anche senza una previa consapevole decisione.⁴⁸ Quel certo uso linguistico che è stato mostrato: 'L'intelletto [= colui che possiede l'intelletto = il *jīva*] accresce il sacrificio ...' fa intendere l'essere agente dell'intelletto, poiché lì è ben noto [il senso] della parola 'intelletto' (*vijñāna*) e perché lo si legge dopo la mente ..."

Oltre agli oramai consueti paragoni con la veglia e il rimarcare la differenza tra il sonno profondo da una parte e il sogno e la veglia dall'altra, Ś continua ritornando sul fatto che il sogno e la veglia sono simili perché entrambi caratterizzati da attività convulsa che rende l'anima individuale preda di dolori e piaceri, causandone le sofferenze. A porre rimedio a questa faticosa peregrinazione ci pensa ancora il sonno profondo. In entrambe le condizioni il Sé, per via dell'ignoranza e dei suoi effetti, pare essere agente. Attraverso una massima ben nota riconosciamo poi quale sia l'atteggiamento tipico degli indiani verso l'azione, ossia che essa costa fatica: "*kaṣṭam karma*".⁴⁹ Per certi versi qui torna appunto una stretta analogia tra sogno e veglia. La convinzione di essere soggetto conoscitore del sogno e la stessa convinzione che si ha nella veglia. Esse sono ambedue illusorie. Questa equazione dell'Advaita torna ancora qui, come in GP, con l'analisi della condizione di sogno. In verità, nessuno ritiene che durante il sogno vi sia una connessione effettiva con un corpo e delle facoltà propriamente reali. Tuttavia, nel sogno stesso il Sé, coperto da una serie di condizioni limitanti, risulta essere anche lì un soggetto conoscitore della realtà individuale che si trova a esperire in quella circostanza. In effetti, in *svapna*, il *jīva* crede di parlare, vedere, udire, camminare, pensare, conoscere o quant'altro. Lo stesso processo avviene durante la veglia. Allora, dicono gli Advaitin, il fatto che in *svapnāvasthā* e *jāgrtāvasthā* l'anima individuale s'identifichi al suo ruolo di soggetto conoscitore della realtà che gli si

⁴⁸ Nel testo si discutono due frasi "*yodhā yudhyante*" e "*yodhai rājā yudhyate*". Nella prima, i soldati sono espressi come soggetti agenti (*kartā*) dell'azione di combattere, per cui li si esprime al nominativo (*prathamā*). Nel secondo esempio i soldati sono espressi con desiderio di evidenziare la loro strumentalità (*karaṇatvavivakṣā*) rispetto all'azione di combattere, pertanto si presentano con nel caso (*vibhakti*) strumentale (*tr̥tīyā*). Nella frase della TaiU (II.5) che il testo cita poco avanti: "*vijñānaṃ yajñam tanute*" la parola *vijñānaṃ* è espressa col desiderio di indicare l'essere soggetto agente di un'azione (*kartṛtvavivakṣā*), mentre nel passo della BṛU IV.3.13 "*tad eṣāṃ prāṇānāṃ vijñānena vijñānam ādāya*" il termine *vijñāna* è espresso con l'intenzione di indicare la sua strumentalità (*karaṇatvavivakṣā*) rispetto all'azione di ritrarre (*ādāna*), per questo si trova allo strumentale. Nel primo dei due esempi *vijñāna* indica il *jīva*, perché l'azione di estendere o accrescere è plausibile non in un Sé puro e privo di *upādhi*, ma laddove il Sé sia dotato di condizioni avventizie, nella fattispecie l'intelletto (*buddhi*) espresso con il termine *vijñāna*. Solo in questo caso nel Sé è plausibile *kartṛtva*. Questo è quello che intende dire Ś (SARASVATĪ, SATYĀNANDA [ED.], 2005: 520).

⁴⁹ Si tratta di una massima che molti indiani fanno propria e che è possibile udire anche tutt'oggi dalle labbra di persone senza istruzione.

para di fronte è prova sufficiente a far sì che anche nella veglia si consideri il *jīva* sovraccarico di *upādhi* e, di conseguenza, se il sogno è illusorio, lo è altrettanto la veglia. Entrambe le condizioni, nel momento stesso in cui le si esperiscono, sembrano essere presenti e attive, una sorta di veglia appunto. In questa situazione non è certo cosa facile, analizzando ambedue, trovare un segno distintivo al fine di poter esclamare: “Questa è la condizione di veglia!” oppure “Questo è lo stato di sogno!” Come Ś stesso afferma, sembrano *pratyakṣa* a tutti gli effetti e non come realmente sono, cioè *pratyakṣābhāsa*. Da tutto ciò, l'Advaita giunge a concludere che, siccome molti passi vedici affermano che il Sé attinge la propria vera natura già nel sonno profondo, comparando la falsa attribuzione di essere un soggetto conoscitore del Sé sia nel sogno sia nella veglia, si conclude che questa sovrapposizione è illusoria ed è meramente un “gioco di prestigio” dell'ignoranza (SARASVATĪ, SATCHIDĀNDENDRA, 1997 [1989]: 96-97).

Alcune cose originali che Ś scrive concernono il fatto che nel sogno non vi sia una totale ritrazione delle facoltà, espresse con il termine *karaṇa*. Questo termine, oltre che a indicare comunemente i sensi, può essere usato anche per la mente oppure tutto il complesso psichico (*antahkaraṇa*). Ivi Ś dice che sebbene i sensi siano sopiti, il Sé rimane in contatto con l'intelletto, perché nella condizione onirica si sperimenta effettivamente un mondo tutto mentale, fatto per lo più di impressioni latenti. Proprio questa consapevolezza di esperire qualcosa di non reale conduce a parlare del sogno in associazione a qualcosa di proiettato, che solamente appare, senza essere pragmaticamente reale. Questo ci conduce alle riflessioni di Ś nel prossimo nostro oggetto d'analisi, il *saṃdhyādhikaraṇa*, ove il sogno sarà espressamente chiamato da Ś *māyāmātram*, ossia una mera illusione.

V.4: IL SAṂDHYĀDHIKARAṆA ALL'INTERNO DEL SĀDHANĀDHYĀYA

In questo *saṃdhyādhikaraṇa* riscontriamo, non solo per l'Advaita, ma anche per tutti gli altri Vedānta, la trattazione più completa e sistematica della condizione di sogno.

Ś, in particolar modo, risulta ancora una volta fedele al *main stream* dell'Advaita, quando si pone, come spesso abbiamo ripetuto, a commentare il sogno guardandolo da un punto di vista empirico, pur sempre radicato nell'assolutezza metafisica. Ivi egli mostra una chiara differenziazione tra le entità oniriche e quelle di veglia, difendendo il suo postulato iniziale dei tre gradi di realtà (*sattātraya*). Probabilmente Ś è stimolato, o costretto, a seconda di come si desidera leggere la cosa, dai *sūtra* stessi a interpretare a tal guisa. Non

dobbiamo dimenticarci che il BS è il *nyāyaprasthāna* e come tale ha bisogno, per sviluppare ognuno dei temi più cari alla metafisica, di appoggiarsi nettamente anche all'analisi del mondo fenomenico, come l'*adhyāsbhāṣya* sapientemente dimostra. In questa sezione Bādarāyaṇa distingue esplicitamente il sogno dalla veglia e, di conseguenza, Ś deve interpretare fedelmente la posizione dei *sūtra* (TIMALSINA, 2006: 58).⁵⁰

Il messaggio centrale di questa sezione è che mondo dei nostri sogni non è reale, è solamente *māyā*, perché gli eventi che hanno luogo in sogno non possono accadere realmente nella vita di veglia. Durante i sogni le normali parentesi entro le quali la vita empirica si dispiega sono sconvolte. Le consuete relazioni spaziali, temporali e anche causali subiscono vorticose trasformazioni. Il mondo della veglia è di conseguenza più vero rispetto a quello onirico, sebbene anche il primo sia vero solo in senso relativo: mentre l'immagine vista in sogno è annientata col risveglio, di contro la sola realizzazione di *brahman* può contraddire quello che si vede in veglia. In questa considerazione sta la differenza tra il *jīva* e il genitore dell'universo, Īśvara; mentre il Signore supremo, per sua natura manifesta, ogni cosa del mondo empirico e ugualmente la mantiene e l'annichilisce, allo stesso tempo il *jīva*, per via della sua condizione limitata e ignorante, non può produrre enti empiricamente reali, anche se questa libertà di manifestazione gli viene dal sogno, ove crea a suo piacimento ogni genere di oggetti.⁵¹ Ciononostante, Ś non nega una possibile componente profetica dei sogni (POTTER, 1998 [1981]: 172).

⁵⁰ Il dotto volume di Timalsina Sthaneshwar parte da alcune interessanti considerazioni rispetto a questo argomento. Nei suoi commenti Ś sembra talora mostrare una tendenza all'adesione a ciò che il Vedānta successivo chiamerà *Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda*. Innanzitutto, il termine appare in Ś nella forma *dr̥ṣṭasr̥ṣṭa* nel commento alla PrU per indicare le entità create attraverso la visione. Però, se Ś avesse inteso davvero la dottrina *dr̥ṣṭisr̥ṣṭi*, allora tanto la scuola del Vivaraṇa quanto quella della Bhāmatī avrebbero mal interpretato il loro maestro indiscusso. Timalsina (2006: 56-57) offre anche una seconda alternativa, oltre a questa, cioè che Ś ha dei modelli differenti in mente e li applica variamente ai differenti contesti. Per comprendere più a fondo questa seconda ottica è necessario esaminare due passaggi dei commenti śamkariani: *ad* BrU II.1.20, la sentenza conclusiva del dialogo tra Ajātaśatru e Bālākin e alcune sezioni del commento all'*āraṃbhaṇādhikaraṇa* (BSŚB II.1.14-20).

⁵¹ È precisamente a questo proposito che si consumano tutte le diversità di posizione tra Ś e le altre scuole di Vedānta, soprattutto quelle di orizzonte *vaiṣṇava* (MISHRA, 1929: 293-296). Per Rāmānuja (PANDURANGI, 1978: 468-469), Madhva (IBID.: 469-470) il *jīva* non è in grado di creare nulla, per cui anche la creazione onirica è opera della divinità suprema. Anche Nimbārka è dello stesso parere mentre Bhāskara (IBID.: 467-468; LAYEK, 1990: 48-49), che solitamente è grande avversario di Ś e vicino alle posizioni di Nimbārka, è per lo più in accordo con Ś nel commento dei primi 3 aforismi dell'*adhikaraṇa*, ove nel terzo *sūtra* aggiunge che, visto che l'immagine onirica è del tutto illusoria, questo prova che quella creazione possa venire solo dall'anima individuale e non dalla divinità suprema. Vallabha (IBID.: 470) commenta come Bhāskara i primi 4 aforismi e il quinto sulle orme di Rāmānuja (GHATE, 1981 [1926]: 110-112). Si veda pure la lunga trattazione di B. N. K. Sharma (1986 [1978], VOL. 3: 8-19) ove secondo la lettura di Madhva il dotto Sharma divide in 3 *adhikaraṇa* distinti quello che per Ś è il solo *saṃdhyādhikaraṇa*. Il secondo, che corrisponde al solo aforisma III.2.5 è chiamato *parābhidhyānādhikaraṇa* (IBID.: 20-23). Il terzo è il *dehayogādhikaraṇa* (III.1.6; IBID.: 24-26).

Entrando nell'esame vero e proprio della sezione, nell'*incipit* di questo secondo *pāda*, Ś per prima cosa specifica il suo legame logico (*saṃgati*) con il precedente, collegandoli insieme (*saṃbandha*):⁵²

“*atīkrānte pāde pañcāgnividyām udāhṛtya jīvasya saṃsāragatiprabhedāḥ prapañcitaḥ. idānīm tu tasyaivāvasthābhedaḥ prapañcyate. idam āmananti – ‘sa yatra prasvapiti’ [BrU IV.3.9] ity upakramya ‘na tatra rathā na rathayogā na panthāno bhavanty atha rathān rathayogān pathaḥ sṛjate’ [BrU IV.3.10] ityādi ...*”

“Nel capitolo passato, esemplificando la dottrina dei cinque fuochi è stata sviluppata la suddivisione delle vie [d'uscita] dal mondo dell'anima individuale. Ora però si sviluppa proprio la suddivisione delle sue condizioni.⁵³ Essi riflettono cominciando da 'Lì dove egli è

⁵² A questo proposito vari glossatori hanno chiosato sulle intenzioni di Ś a questo punto della disamina e come queste considerazioni si colleghino con quanto detto in precedenza sul sogno. Sembra che Anubhūtiśvarūpācārya (ASĀ, XIII sec.), probabilmente uno dei maestri Ānanda Giri (ĀG, XIII sec.), autore del sub-commento al BSŚB *Prakāṣṭhāvivaraṇa* (PAV/BSŚBPAV, p. 845), di fede Vivaraṇa, intenda la trattazione di questo *pāda* come *atta*, per colui che oramai ha voltato le spalle al mondo [vedi anche il commento di Citsukha Muni (CS, sec. XIII) *Bhāṣyabhāvaprakāśikā* (BSŚBBP, p. 845)], a mondare da ogni agente avventizio i significati dei termini *tat* e *tvam* del celebre *mahāvākya*: “*tat tvam asi*” (ChU VI.8.7, e ss.). In questo percorso per prima cosa descrive le tre condizioni del *jīva*, per poi provarne la falsità e predicare l'assenza di esse nella natura propria de Śé: “*punaḥ punaḥ ārohāvaroharūpatvāt svāsthyavarjite saṃsāre tattvaṃpadārthaparīśodhanāya dvitīyapādāraṃbhaḥ. tatrāpi tvamarthasyoddeśyatvāt prathamam tasyāvasthāvattvavivirnamuktatvapratīpādanāya prayatyata ity arthaḥ*” il testo risulta in accordo con il commento indipendente al BSŚB di ĀG, il *Nyāyanirṇaya* BSŚBNN (p. 622), che aggiunge gli aforismi precisi in cui il *bhāṣya* di Ś tratterebbe del *padārtha tvam* e quali il *padārtha tat*. Quest'ultimo autore, però, sottolinea che la trattazione del sogno è fondamentale al fine di chiarire l'auto-luminosità del Śé: “*saṃsārasya punaḥ punar ārohāvaroharūpatvāt tasmīn asvāsthye viraktasya vākyaṃrthajñānārtham padārthasodhanāya dvitīyapādāraṃbhaḥ. tatrāpi tvamarthasyoddeśyatvāt ‘na sthānato ‘pi’ [BS III.2.11] ity atāḥ prāktana[prāk ta]syāvasthāvivirnamuktatvapratīpādanāya prayatyate. tatas cā ‘pādasamāptes tatpadārtho vivicyate. tatrāpi svayaṃjyotiṣvāspaṣṭyartham svapnāvasthā prathamam vyavasthāpyata ity arthaḥ.*” Entrambi i testi riportano la medesima frase che notifica il già avvenuto esame preliminare e la provvisoria approvazione del sogno come falso nell'*āraṃbhādhikaraṇa* (BSŚB II.1.14-20), tutto ai fini di equiparare la falsità del sogno a quella della veglia. Ora quest'ultima è definitivamente trattata e determinata: “*āraṃbhādhikaraṇe svapnasya māyāmayatvam siddhavatkrtya jāgradavasthāyā māyāmayatvam nirūpitam. idānīm tad eva svapnasya māyāmayatvam prakatayitum tadviśayavākyaṃ udāharati – idam iti. tasmīn vākyaḥ svāpnīm sṛṣṭim adhikṛtya rathādisargāmnānād rathādyabhāvāmnānāc ca saṃśayam āha – tatreti.*”, BSŚBNN (p. 622); mentre il BSŚBPAV (p. 845): “*āraṃbhādhikaraṇe ca svapnasya māyāmātratvam siddhavatkrtya tadavaṣṭam bhena jāgradavasthāyāḥ māyāmayatvam nyarurūpat. idānīm tu tad eva svapnasya māyāmātratvam nirūpayitum tadviśayavākyaṃ paṭhati – idam iti. sṛṣṭīśrutes taducitasāmagryabhāvāc ca saṃśayam āha – tatreti.*” Nota interessante è che il BSŚBNN (p. 622) definisce lapidariamente la falsità in questione, come ciò che è provvisto solamente di una realtà congruente alla cognizione dell'ente in questione, definizione applicabile a tutti gli oggetti della percezione illusoria come l'argento sulla madreperla e altri: “*māyāmayatvam prāṭītikasattāmātropetatvam.*”

⁵³ Nella nota precedente abbiamo presentato due tra i sub-commenti più importanti al BSŚB, qui di seguito vediamo come si esprime una glossa tra le più recenti, ma tenuta in grande considerazione dalla tradizione monastica śaṃkariana, soprattutto nel sud dell'India, ovvero la *Brahmatattvaparakāśikā* (BTP, p. 181), altrimenti conosciuta come *Brahmasūtravṛttih*, di Sadāśivendra Sarasvatī (SaSa, XVIII sec.). Qui le stesse considerazioni rispetto all'utilità di questo *adhikaraṇa* nella determinazione dei significati dei termini *tat* e *tvam*: “*... ittham gatyāgatinirūpaṇena karmaphalebhyo viraktasya mahāvākyaṃrthajñānāyā tattvaṃpadārthān asmin pāde śodhyete iti hetu hetumadbhāvasaṃgatyā dvitīyāḥ pāda. tatra pūrvaṃ gatyāgaticintayā jāgradavasthā nirūpitā, tadanantaram tvam padārthasya svayaṃjyotiṣvasiddhaye svapnāvasthām nirūpayitum idam āha ... pādāntaratvād avyavahitādhikaraṇenāsya na saṃgatyapekṣā. atra pūrvapakṣe vyāvahārikasvapnāvasthāto jīvasya pṛthak karaṇāyogāt svayaṃjyotiṣvasiddhiḥ, siddhānte tadyogāt tatsiddhir iti phalabhedāḥ ...*”

completamente assopito ...', [fino a] '... lì non ci sono né carri, né animali aggiogati ai carri, né vie, allora [egli] crea i carri, gli animali aggiogati ai carri e le vie ...'."

Nel commento *ad* BS III.2.1, usando lo strumento dell'obbiezione (*pūrvapakṣa*), Ś si pone una domanda (PANDURANGI, 1978: 465):

"... *tatra saṁśayaḥ – kiṃ prabodha iva svapne 'pi pāramārthikī sṛṣṭir āhosvid māyāmayīti. tatra tāvat pratipadyate saṁdhye tathyarūpā sṛṣṭir iti. saṁdhyam iti svapnasthānam ācaṣṭe, vede prayogadarśanāt 'saṁdhyam ṛtīyam svapnasthānam' [BrU IV.3.9] iti ...*"

"... A quel proposito c'è un dubbio: forse, come durante la veglia, anche nel sogno la manifestazione è veritiera, oppure è illusoria? Allora, a tal proposito si afferma che la manifestazione nella congiuntura è veritiera.⁵⁴ Dicono che la congiuntura è il luogo del sogno, poiché nel *Veda* si riscontra quell'uso 'il luogo del sogno è il terzo, la congiuntura [tra questo e l'altro mondo]'..."

A questa domanda che si pone l'obbietto segue un esame critico del *siddhāntin*:

"... *dvayor lokasthānayoḥ prabodhasaṁprasādasthānayoḥ vā saṁdhau bhavatīti saṁdhyam ...*"

"... sta nella congiunzione tra i luoghi dei due mondi, oppure tra le condizioni di veglia e della beata serenità [= sonno profondo], per cui è [detto] congiuntura ..."⁵⁵

L'obbietto (*pūrvapakṣin*) sostiene che la creazione di oggetti in questo stato è reale: "*tasmin saṁdhye sthāne tathyarūpaiva sṛṣṭir bhavitum arhati*", "in questo luogo di congiunzione la creazione è, in effetti, degna di essere veritiera". Questi supporta la sua sentenza con un passo dalla *BrU* (IV.3.10):⁵⁶

⁵⁴ Inizia qui il punto di vista dell'obbietto.

⁵⁵ Il BSBSNN (p. 622) approfondisce il perché della denominazione *saṁdhyā*, come luogo intermedio tra due mondi e due condizioni: "*aiḥikāmuṣmikaṃ ca yadaindriyakaṃ rūpādijñānaṃ tasyābhāvād anudayāc ca svapnasthānaṃ tayoh saṁdhyam uktam. sthūladarśanasya cābhāvād vāsanāmayajñānasya tatra bhāvāt prabodhasaṁprasādayoḥ vā saṁdhyam svapnasthānam iti vivektavyam.*" La *Ratnaprabhā* (BSBRP p. 623) di Govindānanda (GĀ, XI sec.) interpreta in altro modo la posizione intermedia del sogno: "*mumūrṣoḥ sarvendriyopasaṁhārād etalokānanubhave sati vāsanāmātreṇa imaṃ lokam smarataḥ karmabalād dhṛdaye manasā paralokasphūrtirūpaḥ svapno bhavati. so 'yam lokadvayasāṁdhau bhavatīti saṁdhyāḥ svapnaḥ. tathā ca śrutī – 'tasmin saṁdhye sthāne tiṣṭhann ete ubhe sthāne paśyatīdaṃ ca paralokasthānaṃ ca' iti. ayaṃ svapnaḥ kādācitka ity arucyā nityasvapnasya prabodhasaṁprasādasaṁdhibhavatvam uktam ...*"

⁵⁶ Vari secoli dopo Ś vediamo questa stessa teoria abbracciata da Madhvācārya o Ānandatīrtha. Egli considera gli oggetti onirici come reali anche se ammette che abbiano una differente modalità di presentarsi rispetto a quelli di veglia. Essi non sono illusori come l'argento sulla madreperla, il serpente sulla fune o i miraggi, bensì scaturiscono dalle impressioni latenti accumulatesi nella mente del *jīva*, anche se la loro origine deve essere imputata alla divinità: "*manogatāmś ca saṁskārān svecchayā paramēśvaraḥ/ pradarsāyati jīvāya sa svapna iti gīyate*", "Il supremo Signore, per

“... kutaḥ - yataḥ pramāṇabhūtā śrutir evam āha ‘atha rathān rathayogān pathaḥ sṛjate’ ityadi ...”

“[Siddhāntin:] Perché? [Obbiettore:] Poiché l'autorevole śruti afferma: ‘Allora egli crea carri, animali aggiogati ai carri e strade’ ...”

Con questa citazione vuole indicare che il sognatore stesso, ovvero il *jīva* immerso nella condizione di sogno, è l'unico agente e creatore di ogni sorta di produzione onirica: “*sa hi kartā upasaṃhārāt evaṃ evāvagamya...*”, “Egli è l'agente, così in verità si comprende dalla conclusione.”

In seguito i seguaci della recensione (*śākhā*) *Kāṭhaka* (o *Kaṭha*) continuano a sottolineare il fatto che nel sogno il *jīva* è il creatore degli oggetti desiderati “... *api ca eke śākhino' smin eva saṃdhye sthāne kāmānāṃ nirmātāram ātmānam āmananti ...*”, “Inoltre, alcuni seguaci della recensione [in questione] ritengono che in questo luogo di congiunzione il Sé sia produttore degli oggetti desiderati”,⁵⁷ citando proprio a sostegno di ciò la *Kaṭha Upaniṣad* (KaU V.8/II.2.8): “*ya eṣa supteṣu jāgarti kāmaṃ kāmaṃ puruṣo nirmimāṇaḥ*”,⁵⁸ “Quello, è questo

proprio desiderio mostra all'anima individuale le impressioni proprie della mente. Così si canta.” Poiché essi sono mere rivitalizzazioni di precedenti impressioni non soddisfano le normali richieste spazio temporali della veglia, per questo si dice non sono completamente manifestati (*kārtsnyena anabhivyaktatva*). Nell'aforisma III.2.3 la parola *māyā* si riferisce esclusivamente al desiderio di *Īśvara* (*īśvarecchā*). È la sola volontà del Signore che permette di manifestarsi ai sogni, perché altrimenti in quella circostanza non c'è alcuna causa materiale per la produzione di effetti, come accade normalmente nella veglia (GHATE, 1981 [1926]: 112-113). D'altra parte, l'intelletto dell'anima individuale (*jīvaprajñā*) porta con sé le impressioni residue, anch'esse concausa nella creazione onirica. I sensi non funzionano durante il sogno, per cui l'anima individuale non ha accesso alla percezione del mondo esterno; la mente poi non può rapportarsi indipendentemente dai sensi al mondo di fuori, per questo il sogno è una riproposizione delle impressioni residue ricostruite dalla *jīvaprajñā*. Poiché ognuna delle cause è vera anche il sogno e gli enti onirici scaturiti da esse devono di conseguenza essere reali. L'errore si limita a voler rapportare o considerare tutto ciò come fosse avvenuto durante l'esperienza di veglia (PANDURANGI, 1978: 469-470; LAYEK, 1990: 50-52).

⁵⁷ Questa discussione si colloca all'interno del secondo aforisma della sezione (III.2.2): “*nirmātāraṃ caike putrādayaś ca*”, “E, secondo alcuni [nel sogno considerano] come creatore [il Signore] e i figli e quant'altro sono [l'oggetto desiderato]”. ĀG nel suo commento BSBŚNN (p. 623) propone il punto di partenza dell'obbiettore. Siccome i carri e gli altri oggetti onirici sono prodotti, hanno bisogno di un produttore. Per questo, *in primis*, cercano di provare la produzione veritiera delle entità oniriche con un'inferenza: “*kim ca vimatāḥ satyāḥ nirmitatvāj jāgrannirmitarhādivad ity āha - nirmātāraṃ ceti*”. Secondo la glossa si SaSa, SŚBSV (p. 181), da questo aforisma si evince l'inferenza seguente: “*evaṃ ca svapnasṛṣṭivāvahārikī, īśvarakartṛkatvāt kṣityādivad - ity anumānam anena sūtreṇa sūcitam ...*” Un'altra chiosa piuttosto recente, la *Brahmasūtravṛtti* (DHBSV, p. 151) di Hari Dīkṣita (HD) ribadisce che il *sūtra* in esame lascia intravedere un'inferenza: “*...prayogaś ca - vimatā svapnasṛṣṭiḥ satyā paramātmakartṛkatvāj jāgratsṛṣṭivad iti. tasmāt prajñakartṛkatvāj jāgratsṛṣṭivat svapnasṛṣṭiḥ satyā// 2 //*”

⁵⁸ Anche il BSŚBPAV (p. 846) mette in evidenza un *anumāna* del *pūrvapakṣin*, anche se differente dai suoi colleghi commentatori, sottolineando la medesima efficienza e capacità causale degli oggetti onirici e quelli di veglia: “*kim ca svapne draṣṭṛvyatiriktāḥ padārthāḥ arthakriyāsāmarthyasattvopetāḥ, nirmīyamānatvāt, jāgradvad ity āha - api ceti. na ca sādhyavikalo dṛṣṭāntaḥ, prāg etatsiddheḥ tasya tādavasthyāt.*” Il famoso *pañḍita* Maṇi Drāviḍa (p. 846), curatore dell'edizione consultata, aggiunge una nota illuminante al fine di comprendere il perché non vi è un'insufficienza o incapacità del *probandum* di essere rappresentato nell'esempio: “*ayaṃ bhāvaḥ - svapnadṛṣṭāntena hi jāgrato mithyātvam anumeyam. ato dṛṣṭāntasiddheḥ prāg jāgrato mithyātvāsiddhyā satyatvaṃ sthiram iti. etac ca pāramārthikatvasya sādhyatvābhīprāyena. vastutas tu - arthakriyāsāmarthyarūpasattvasya jāgrati mithyātvavādinā 'pi svikārāt na sādhyavaikalayaśamkā.*”

essere che veglia mentre gli altri dormono,⁵⁹ producendo ogni genere di oggetto desiderato ...” Ś (BSŚB ad III.2.2), glossando il termine *kāma*, scrive: “*putrādayaś ca tatra kāmā abhipreyante kāmayanta iti*”, “Lì i figli e altri [oggetti desiderabili] sono indicati [come] le brame, [in quanto] sono desiderati ...”

Ancora qualcuno, facente capo alla medesima recensione, solleva un quesito dicendo che la parola *kāma* potrebbe intendere uno speciale genere di desiderio: “... *nanu kāmāśabdena icchāviśeṣā eva ucyan ...*”, “... Ma se [si ponesse che] con la parola ‘brama’ si esprimono effettivamente dei desideri peculiari ...”⁶⁰ L’obbiettore, però, in risposta cita due passaggi della KaU:

“... ‘*śatāyusaḥ putrapautrān vṛṇiṣva*’ [I.1.23] *iti prakṛtyante ‘kāmānāṃ tvā kāmabhājan karomi*’ [I.1.24] *iti prakṛteṣu tatra tatra putrādiṣu kāmāśabdasya prayuktatvāt ...*”

“... ‘Scegli figli e nipoti centenari ...’, poi sono contestualizzati ‘... Io ti rendo a tuo piacere fruitore degli oggetti desiderabili ...’; in effetti, la parola ‘*kāma*’ è usata qua e là per i figli e altri [oggetti desiderabili] che sono sotto esame ...”

Secondo l’obbiettore solo l’essere supremo e onnisciente, Īśvara nella sua condizione di Prājña, che se considerato non differente dall’anima individuale nella condizione causale (*prājña*), risulta comunque il produttore di oggetti piacevoli, quali i figli e altri, cosa che può essere verificata mediante l’attenzione al contesto e al resto della frase: “*prājñaṃ ca enaṃ nirmātāraṃ prakaraṇavākyāśeṣābhyaṃ pratīmaḥ*”, “Cogliamo, per mezzo dell’analisi del contesto (*prakaraṇa*)⁶¹ e del resto della frase (*vākyāśeṣa*)⁶² che quel Prājña è il creatore [dei sogni].”⁶³

⁵⁹ BSŚBNN (p. 623) precisa che dormienti sono i sensi, perché le loro funzioni sono assopite: “*supteṣu karaṇeṣu nirvyāpāreṣv iti yāvat ...*”

⁶⁰ Questo passaggio ci permette di mostrare sinteticamente la visione di Rāmānuja rispetto ai sogni. Gli enti onirici sono creazioni di una specifica volontà (*saṃkalpa*). Secondo il sistematizzatore del Viśiṣṭādvaita, tanto Īśvara quanto il *jīva*, in quanto *cit*, possiedono una volontà che determina una verità, il *satyasamkalpa*. Tuttavia, il *satyasamkalpa* dell’anima individuale soccombe di fronte all’onnipotenza del Signore, per questo il limitato *jīva* non può essere il creatore degli oggetti onirici. Per Rāmānuja col termine *māyāmātra* s’intende la variegata meraviglia esperibile nei sogni. Gli enti percepiti in sogno sono meravigliosi perché manifestati in modo straordinario (*upakāraṇādyabhāve ‘pi sṛṣṭiḥ*). Essi sono pertanto creati dalla volontà divina, pertanto non possono che essere reali. Oltre a ciò, i sogni suggeriscono alcuni avvenimenti futuri, forniscono presagi fausti o oscuri relativi ai risultati dell’azione (*karmaphala*) dell’anima individuale, per cui egli stesso non può esserne il creatore. La grazia di Īśvara sta nel fatto che egli produce queste esperienze oniriche affinché il *jīva* sia in grado di fruire dei frutti minori di attività secondarie compiute in passato (PANDURANGI, 1978: 469-470; GHATE, 1981 [1926]: 110-111; SHARMA, B. N. K., 1986 [1978], VOL. 3: 43-49). Nimbārka segue da vicino Rāmānuja, per cui il supremo *puruṣa* è creatore degli enti onirici (PANDURANGI, 1978: 470; LAYEK, 1990: 47-48).

⁶¹ Il termine *prakaraṇa* ha molteplici valenze nella letteratura dei *darśana*, in questo contesto definisce appunto il contesto, ossia uno dei principi, propri dell’esegesi Mīmāṃsaka, mediante il quale si riesce a determinare una relazione sussidiaria o meno: “*saṃgatipradarśanaprayojikā ākāṃkṣā*”, “un’aspettativa che ha come scopo di mostrare la

La descrizione della KaU di Prājña è così presentata nel BSŚB:

“... *prājñasya hi idaṃ prakaraṇam 'anyatra dharmād anyatrādharmād' [KaU I.2.14/ II.14] ityādi tadviṣaya eva ca vākyāśeṣo 'pi - 'tad eva śukraṃ tadbrahma tadeva amṛtam ucyate. tasmīn lokāḥ śrītāḥ sarve tadū nātyeti kaścana' [II.2.8, V.8] iti ...”*

“Questo è il contesto del Signore onnisciente (*prājña*): ‘Altrove rispetto al merito (*dharmā*), altrove rispetto alla colpa (*adharma*) ...’ eccetera, inoltre, a proposito di quello stesso argomento vi è anche il resto della sentenza ‘... Quello è invero splendente, quello è *brahman*, quello, in verità, è detto immortale. In esso sono fondati i mondi tutti, nessuno di certo lo supera ...’ ...”

A questo punto il *pūrvapakṣin* termina la sua esposizione tirando le fila del suo ragionamento, corroborando le proprie teorie con il supporto della *śruti*:⁶⁴

“... *prājñakarṭṛkā ca sṛṣṭis tathyarūpā samadhigatā jāgaritāśrayā, tathā svapnāśrayāpi sṛṣṭir bhavitum arhati. tathā ca śrutiḥ 'atho khalv āhur jāgaritadeśa evāsyaiṣa iti yāni hi eva jāgrat paśyati tāni suptāḥ' [BrU IV.3.14] iti svapnajāgaritayoḥ samānanyāyatām śrāyavati. tasmāt tathyarūpaiva samdhye sṛṣṭir iti.*”⁶⁵

relazione”; lo Śābarabhāṣya scrive: “... *aṃgavākyasāpekṣam pradhānavākyaṃ*”, “una sentenza principale che necessita di una sentenza sussidiaria ...” (JHALAKIKAR, 1978 : 511; SARASVATĪ, KEVALĀNANDA, 1992 [1960], VOL. 5: 2652-2664).

⁶² Kevalānanda Sarasvatī (1992 [1960], VOL. 6: 3476) chiarisce cosa s'intende per *vākyāśeṣa* nella Mīmāṃsā. Certamente, non è possibile immaginare alcuna azione o reazione prodotta da una frase incompleta (*aparipūrṇena vākyena*), pertanto è estremamente necessario, ai fini della logica prosecuzione di un discorso, che esista il resto di quella frase incompleta, cioè una parte restante di essa (*vākyāśeṣa*) capace di completarne il significato sintattico e grammaticale (*paripūraṇasamartha*). Infatti, esiste una comune tecnica che dice: “*nyūnavākyaḥ prayogo hi vede naiva samāsritāḥ. kaścit kvāpi sthitaḥ śeṣaḥ so 'nveṣṭavyaḥ prayatnataḥ.*”, “Nel *Veda* non è contemplato l'uso di una frase incompleta, [allora] in qualche posto ci sta una certa sua parte rimanente. Questa deve essere ricercata con sforzo.” Per comprendere correttamente il *Veda* non si può limitarsi a considerare le sue frasi solo attraverso una diretta percezione, nella fattispecie una lettura letterale, ma vi sono tanti mezzi di conoscenza quanti se ne usano nell'esperienza comune. Dunque, qualora *pratyakṣa* non basti a comprendere correttamente una sentenza vedica, si ricorra ad *anumāna*, *upamāna*, o addirittura ad *anupalabdhi*.

⁶³ Secondo il BSŚBPAV (pp. 846-847) a questo punto l'obbiettore ribadisce la veridicità della creazione onirica, così come di quella di veglia ordinaria manifestate entrambe dal supremo Śé: “*kiṃ ca paramātmakarṭṛkatvād api mahābhūtasṛṣṭivat satyaiva svapnasṛṣṭir ity āha - prājñam cainam ityādinā. kiṃ ca jāgrasamānadeśatvābhīdhānād api satyatvam ity āha - atho khalv āhur iti.*”

⁶⁴ Solo per terminare la breve carrellata dei Vedānta ostili a Ś, che si potrebbero porre nel *pūrvapakṣa*, ricordiamo solo Vallabhācārya e il suo Śuddhādvaita, secondo il quale gli enti onirici non sono reali, poiché non hanno rilevanza spazio-temporale e causale. La *śruti* parla esplicitamente della creazione degli enti onirici, ma omette di dire se essi sono reali o meno. Comunque, nel caso di altre manifestazioni proprie della veglia si ritrova spesso il termine *satyam* legato a esse, ciò però non accade con gli enti onirici. Pertanto, Vallabhā conclude che l'esperienza del sogno sia solamente un divertimento del Signore attraverso la sua *māyā*. Tuttavia, mediante essi al *jīva* sono fornite indicazioni su avvenimenti futuri, fausti o infausti che siano e talvolta anche importanti istruzioni e ordini (*kvacid ājñāviśeṣadānam*) (PANDURANGI, 1978: 470; GHATE, 1981 [1926]: 112; LAYEK, 1990: 49-50).

⁶⁵ Qui il testo di CS, la BSŚBBBP (pp. 846-847) afferma che talora si considerasse l'anima individuale come generatore, per via di qualche passaggio della *śruti* che lo predica come identico al Signore onnisciente, pur tuttavia resta inviolata la creazione da parte del Signore onnisciente, dal momento che il *brahman* è predicato nel suo essere

“... La manifestazione che ha come fondamento la veglia e che ha come generatore il Signore onnisciente (*prājña*) è compresa come veritiera, [dunque] anche la manifestazione che ha come fondamento il sogno è passibile di essere tale. Inoltre, il passaggio della *śruti*: ‘Allora dissero con certezza «questo [il sogno] è sicuramente il luogo della veglia», infatti quelle cose che vede nella veglia, queste [le vede] addormentato’ riferisce la comune modalità del sogno e della veglia. Perciò la creazione nella congiunzione è veritiera.”

Ora la risposta del *siddhāntin Ś* non si fa attendere (BSŚB III.2.3),⁶⁶ ricordando all’obbiettore che la manifestazione onirica è lungi dall’essere reale, perché è una mera illusione (PELLEGRINI, 2009: 84-85):

“*tuśabdaḥ pakṣaṃ vyāvartayati. naitad asti yad uktam saṃdhye sṛṣṭiḥ pāramārthikīti ...*”

“[Risposta:] L’avverbio *tu*⁶⁷ ribalta la controparte. Non è congruo quanto è stato detto, ossia che la creazione nella congiunzione è reale ...”⁶⁸

anima individuale. Inoltre, l’aver i medesimi oggetti delle conoscenze di veglia e sogno, corrobora la realtà degli enti onirici: “*kvacij jīvakarṭṭkatvaśravaṇe ’pi jīvasya prājñābhedasiddhaye brahmaṇo jīvabhāvenocyamānatvāt prajñākarṭṭkatāsiddhir ity arthaḥ. svapnājāgaritajñānāyor ekaviśayatvaśravaṇād api svapnadṛṣṭasya pāramārthikatvam ity āha - tathā ceti.*” Continua CS, nei panni dell’obbiettore a perorare la causa della verità del sogno, che come la veglia resta inattaccabile e continua fino alla realizzazione del supremo: “*bādhyamānatvān mithyātvam āśaṃkya jāgratsṛṣṭeḥ śrutyā bādhyatve ’pi brahmasākṣātkārāt prāg yathā ’nuvṛteḥ satyatvam, tadvat svapnasyāpi satyatvam ity upasaṃharati - tasmāt tathyeti.*”

⁶⁶ “*māyāmātram tu kārtsnyenānabhiviyaktasvarūpatvāt*”, “Ma [la creazione onirica] è solamente illusione, data la sua natura non completamente manifestata.” Il BSŚBPAV (p. 847) indica il perché dell’uso di *māyā*, solitamente condizione limitante di *īśvara*, con il *jīva*, che è caratterizzato dall’*upādhi avidyā*. Inoltre, l’affisso *mātra* rafforza la falsità del sogno e la sua diversità dalla veglia: “*jīvopādhir ayam avidyā māyāvayavatvān māyety ucyate. mātraśabdena ca sati pramātari bādhyatvaṃ nāma bhramasiddhatvaṃ jāgradvailakṣaṇyam ucyate. tatsiddhiś ca deśakālaviśiṣṭārthakriyāsamarthapramātrādiviśayabādhakapratyakṣeṇārthakriyā-samartharūpasyaiva bādhanupapattiyā.*”

⁶⁷ L’indeclinabile *tu* è un avverbio con funzioni avversative, che indica una presa di posizione differente, se non opposta, a quella citata precedentemente. In questo caso indica il punto di vista di *Ś* (*uttarapakṣa*) che risponde alle domande e ai dubbi dell’oppositore. Un commentatore hindī del BSŚB, Svāmī Satyānanda Sarasvatī (pp. 598-599), nelle sue glosse note come *Satyānandīpikā*, associa questa formulazione del *sūtrakāra* a un’inferenza: “*svapnarathādayaḥ prāṭītikāḥ jāgradrathādayo kṛtasāmagrīm vinā dṛṣṭatvāt śūktirūpyavat*”, “I carri e gli altri oggetti del sogno sono illusori [confinati a quella sola cognizione onirica] in quanto sono visti anche senza l’insieme delle cause accettate [in materia di percezione] rispetto ai carri e altre entità proprie della veglia, come l’argento [che appare sovrapposto] sulla madreperla.”

⁶⁸ La DHBSV (pp. 151-152) nel passaggio all’ablativo: “... *kārtsnyenānabhiviyaktasvarūpatvāt...*” (III.2.3) legge un *probans* (*hetu*) capace di vanificare l’inferenza dell’obbiettore (*satpratipakṣa*): “*vimatā svapnasṛṣṭiḥ asatyā, māyāmātrā kārtsnyenānabhiviyaktasvarūpatvāt śūktirūpyavad iti.*” Anche la BSSV (pp. 181-182) legge un’inferenza, ma la trattazione è leggermente più articolata. Anche qui interessante è la confutazione dell’inferenza dell’obbiettore da parte del *siddhāntin*, con una successiva inferenza, che marca la prima inferenza nuovamente del difetto *satpratipakṣa*: “*tuḥ pūrvapakṣanirāsārthaḥ. svapnasṛṣṭiḥ śūktirūpyavan māyāmātran. kutaḥ kārtsnyenānabhiviyaktasvarūpatvāt ... ataḥ tādṛśadharmenānabhiviyaktasvarūpatvāt prātibhāsika eva svapnaḥ. yac cānumānam uktam, tatrocitadeśakālādijanyatvam upādhiḥ hetvasiddhiś ca ’svayaṃ vihatya svayaṃ nirmāya’ ityādinā śrutyantareṇa svapnasṛṣṭeḥ jīvakarṭṭkatvaśravaṇāt ...*”

Le entità oniriche non possiedono la benché minima realtà. Questo fatto è corroborato dalla natura stessa di queste entità, mai completamente manifeste neppure nei sogni stessi. Sta di fatto che il contenuto dei sogni è contraddetto (*bādhita*) al risveglio, inoltre per la sua irregolarità e assenza d'armonia (*sāmāñjasa*) con tutto il resto dei nessi causali è anche privo di unità e coerenza (*saṃpatti*), come vedremo e come abbiamo visto nelle MK, tanto spaziale, quanto temporale e, lo ribadiamo, causale (CHENET, 1998, VOL. 1: 151):

“... *māyaiva saṃdhye sṛṣṭir na paramārthagandho 'py asti. kutaḥ - kārtsnyena anabhivyaktasvarūpatvāt. na hi kārtsnyena paramārthavastudharmeṇa abhivyaktasvarūpaḥ svapnaḥ. kiṃ punar atra kārtsnyam abhipretaṃ deśakālanimittasaṃpattir abādhaḥ ...*”

“... La manifestazione nella congiunzione è mera illusione,⁶⁹ non v'è [in essa] il benché minimo sentore di verità. [Domanda:] Perché [si potrebbe chiedere]? [Risposta:] Poiché non ha una natura interamente manifestata. [Vogliamo dire che] in effetti il sogno non ha una natura veritiera interamente provvista delle caratteristiche della realtà. – [Dubbio:] [Ma se ribattessimo] qui che cosa s'intende per interezza? [Risposta:] [Rispondiamo che si intende] tempo, luogo, insieme delle cause e non contraddizione ...”

Sarà d'uopo considerare che la condizione onirica ha delle proprie parentesi entro le quali si muove, proprio come accade nella condizione di veglia ordinaria. Tuttavia, le naturali caratteristiche proprie delle due condizioni differiscono enormemente. Vero è che le condizioni di tempo, di spazio, la modalità delle relazioni di causa-effetto, nonché il

⁶⁹ Il BSŚBNN (p. 624) precisa che l'uso sia nel *sūtra*, sia nel commentario della parola *māyā*, sta a significare che non c'è differenza tra *māyā* e *avidyā*, mentre con la parola *mātra* si sottolinea l'illusorietà e la differenza dalla condizione di veglia del sogno: “*māyāvidyayor bhedo neti vaktuṃ sūtrabhāṣyayor māyāśabdaḥ. sūtre mātraśabdena sati mātari bādhyatvaṃ nāma bhrāntisiddhatvaṃ svapnasya jāgradvailakṣaṇyaṃ vivakṣitam.*” ASĀ, nel BSŚBPAV (pp. 847-848) apre un breve dibattito che prende le mosse da un lamento di Bhāskara (metà del X sec.), non meglio specificato [autore di un commento al BS e alla BG, ora perduto], secondo il quale per il fatto che la parola *māyā* appare in un contesto dominato dai nomi dell'intelletto (*prajñā*), non può che riferirsi a una cognizione indeterminata, ossia priva di oggetto e fondamento (*nirālambana*) (BSBB, p. 161): “*yat punar atra bhāskaro ruroda 'māyāśabdasya prajñānāmasu pāṭhān nirālambhanaḥ pratyayo māyā' iti.*” Il *prakaṭārthakāra* parte proponendo delle domande, ossia com'è possibile concepire l'uso del termine *māyā* nel senso di cognizione erronea solo perché la parola è letta tra i nomi dell'intelletto? Perché non potrebbe riferirsi a una visione corretta? In seguito, vi è la risposta secondo la quale non vi è uso della parola *māyā* associandola a una visione corretta, ma anzi l'uso comune delle persone anziane e dotte prevede l'utilizzo del termine per enti che appaiono viste e subito dopo distrutte quali gli elefanti, gli uomini e i cavalli [onirici]. Oltre a ciò, non vi è senso originario e primitivo (*rūḍhi*) di essa, bensì solo un uso derivato (*yaugika*) dalla sua derivazione (*nirvacana*), ossia “quell'entità mediante la quale un oggetto è conosciuto”, che ci conduce al senso di cognizione, intelletto. Per cui l'uso comune delle persone più anziane la parola *māyā* è assunta a indicare oggetti illusori e falsi: “*atrocyate - kathaṃkāraṃ prajñānāmasu pāṭhamātreṇa pratyayaviśeṣaparigrahaḥ? samyagdarśanam eva māyā kiṃ na bhavet? atha nāsti samyagdarśane māyāprayogaḥ, tarhi paridrśyamānadr̥ṣṭanaṣṭasvabhāvakarinaraturagādaḥ vṛddhānām māyāśabdaprayogād āptavākyaṣya vṛddhavyavahāramūlatvāc ca na prajñānāmasu māyāśabdasya rūḍhyā prayogo bhāgī, kiṃ tu mīyate 'rtho 'nāyeti buddhau yaugiko māyāśabdaprayogaḥ. tasmāt vṛddhavyavahārānusāreṇa mithyāhastyādāv anugata mithyāvastuni māyāśabdo ruḍha iti śrutisūtrayor api sa eva māyāśabdārtha iti.*”

naturale svolgimento degli eventi assumono delle sfumature ben diversificate nelle due *avasthā* (PELLEGRINI, 2009: 84-85).

“... *na hi paramārthavastuviṣayāṇi deśakālanimittāny abādhas ca svapne saṃbhāvyante. na tāvat svapne rathādīnām ucito deśaḥ saṃbhavati. na hi saṃvṛte dehadeśe rathādayo 'vakāśaṃ labheran ...*”

“... Nel sogno di certo non sono possibili un tempo, uno spazio e delle cause che abbiano contenuti conformi alla realtà, così come [non è possibile abbiano] assenza di contraddizione. Non è plausibile, dunque, che nel sogno [vi sia] uno spazio adeguato per i carri e quant'altro, perché i carri, eccetera, non otterrebbero uno spazio sufficiente nella ristretta regione del corpo ...”

L'oppositore può ribattere che l'anima del sognatore vaga all'esterno del corpo, al fine di cogliere gli oggetti dal di fuori. Egli cita anche un passaggio scritturale dalla BṛU, rimarcando che se non ci fosse l'uscita dal corpo del sognatore, allora la sua permanenza, il suo moto e le cognizioni rimarrebbero inspiegabili:

“... *syād etat. bahir dehāt svapnaṃ draṅsyati deśāntaritadravyagrahaṇāt. darśayati ca śrutir bahir dehāt svapnam - 'bahiṣ kulāyād amṛtaś caritvā. sa īyate' mṛto yatra kāmam' [BṛU IV.3.12] iti sthitigatipratyayabhedaś ca nāniṣkrāyante jantau sāmāñjasyam aśnūvīteti ...*”

“... [Obbiezione:] Che così sia. [Però ribattiamo che il sognatore] vedrà il sogno fuori dal corpo, poiché coglie oggetti separati dal corpo. Anche la scrittura mostra che il sogno è fuori dal corpo: 'egli, immortale, essendosi mosso fuori dal corpo [lett.: "nido"], vaga dove desidera ...', in quanto la differenza di permanenza, moto, cognizioni, senza che l'essere sia uscito non è appropriata ...”

A questo il *siddhāntin* replica che, per qualcuno che dorme, non è possibile percorrere grandi distanze, altrimenti non ci sarebbe da meravigliarsi se costui, addormentatosi nella terra di Kuru, si ridestasse nella terra del Pañcāla. Ma, fino a prova contraria il sognatore si ridesta lì dove si era addormentato, ovvero, nella fattispecie, nella terra dei Kuru:

“... *nety ucyate. nahi sūptasya jantoḥ kṣaṇamātreṇa yojanaśatāntaritaṃ deśaṃ paryetuṃ viparyetuṃ ca tataḥ sāmārthyaṃ saṃbhāvyate. kvacic ca pratyāgamanavarjitaṃ svapnaṃ śrāvayati - kuruṣv aham adya śayāno nidrayā' bhiplatuḥ svapne pañcālān abhigataś cāsmiṃ pratibuddhaś ceti. dehāc ced*

apeyāt pañcāleṣv eva pratibudhyeta tān asāv abhigata iti kuruṣv eva tu pratibudhyate, yena cāyaṃ deheṇa deśāntaram aśnuvāno manyate tam anye pārśvasthāḥ śayanadeśa eva paśyanti ..."

"... [Risposta:] No, si risponde. Non si dà la possibilità in un solo attimo per un individuo dormiente di vagare in un posto lontano centinaia di *yojana* e da lì ritornare. Talvolta [qualcuno] racconta⁷⁰ un sogno senza essere andato e tornato: 'Io oggi, sopraffatto dal sonno dormendo nel paese dei Kuru, sono giunto in sogno nel paese del Pañcāla e mi sono svegliato qui [= nel paese dei Kuru]!' Se si fosse separato dal corpo allora si sarebbe risvegliato davvero nel paese del Pañcāla, [poiché] egli sarebbe andato lì [davvero]; però si sveglia nel paese dei Kuru. [Per cui], il corpo attraverso il quale egli ritiene di essersi recato in un altro paese, lo vedono nel luogo dove si era addormentato gli altri che stanno accanto ..."

Il sognatore non può vedere un sogno fuori dal suo corpo. Al massimo le entità che sembrano reali al sognatore, possono essere come quelle empiriche, che egli percepisce nella condizione di veglia, ma in sé esse mai sono reali:

"... yathābhūtāni cāyaṃ deśāntarāṇi svapne paśyati, na tāni tathābhūtāny eva bhavanti. paridhāvaṃś cet paśyej jāgradvad vastubhūtam artham ākalayet. darśayati ca śrutir antar eva dehe svapnam - 'sa yatraitat svapnyayā carati' ity upakramya 'sve śarīre yathākāmaṃ parivartate' (BrU II.1.18) iti. ataś ca śrutypapattivirodhād bahiṣkulāyaśrutir gauṇī vyākhyātavyā - bahir iva kulāyād amṛtaś caritveti ..."

"... Questi, poi, gli altri paesi che vede nel sogno non sono in verità tali [in quel modo = veri]. Se vedesse qualcuno che corre attorno,⁷¹ allora alla stregua della veglia dovrebbe cogliere l'ente come reale. Inoltre, la *śruti* attesta che il sogno è proprio dentro il corpo, cominciando [col passaggio]: 'Ovunque questi [l'anima individuale] si muove nel sogno',⁷² [concludendo con] '... vaga nel proprio corpo, a suo piacimento ...' Perciò, a causa della contraddizione sia con la *śruti*, sia con la logica, il passaggio scritturale relativo al nido esterno [al corpo] deve essere interpretato in senso secondario⁷³ - '... egli, immortale, essendosi mosso come fosse fuori dal corpo ...' ..."

⁷⁰ Naturalmente, a raccontare a quanto gli stanno attorno è, dopo essersi destato, chi ha visto il sogno: "*śrāvayati svapnadraṣṭā prabuddhaḥ san pārśvasthān iti śeṣaḥ*" (BŚSBNN: 624-625).

⁷¹ La radice *dhāv*, "correre", prefissata dal preverbio (*upasarga*) *pari* "intorno, da ogni parte, attraverso", significa pure "attraversare, muoversi da una parte all'altra". ĀG ha in mente proprio quest'accezione quando puntualizza che il girare attorno è da un corpo a un altro corpo: "*dehād dehāntaram gacchann iti yāvat ...*" (BŚSBNN: 625).

⁷² Si veda il grande dizionario sanscrito di Apte (1959, Vol. 3: 1739), secondo il quale l'indeclinabile "*svapnyayā*" indica letteralmente 'per mezzo della modalità del sogno'. La questione è corroborata dal BŚSBNN (IBID.): "*etad iti svapnavāci kriyāviśeṣaṇam. svapnyayeti vṛttir viśiṣyate.*" A questo proposito nelle note filologiche alla sua pregevole edizione delle *Upaniṣad* più antiche, P. Olivelle (1998: 499) fornisce varie lezioni e possibilità dell'avverbio in questione.

⁷³ Il significato secondario è qui espresso mediante la lieve modifica testuale, ossia invece di leggere "fuori", "*bahir*", si leggerà "come fuori", "*bahir iva*".

Questo è il significato corretto del passaggio citato dall'oppositore al fine di dimostrare che il sognatore fuoriesce dal corpo. In effetti, se egli non crea alcun mutamento nel corpo, si suppone che lo faccia al di fuori del corpo:

“... *yo hi vasann api śarīre na tena prayojanaṃ karoti sa bahir iva śarīrād bhavatīti*.⁷⁴
*sthitigatipratyayabhedo'py evaṃ sati vipralambha*⁷⁵ *evābhyupagantavyaḥ*.”

“... Infatti, colui che pur stando nel sogno non ha alcun fine legato a esso, costui, dunque, è come fosse al di fuori del corpo. Così stando le cose, bisogna pure accettare che la differenza nella cognizione di stanza e movimento è un imbroglio.”

Oltre a quanto detto per questioni spaziali, come si accennava sopra, nel sogno anche le relazioni temporali sono sfasate e del tutto differenti da quelle proprie della condizione di veglia. Per esempio mentre si dorme nella notte in Magadha, si può pensare di essere addormentati in Kaliṅga durante il giorno. O ancora nel sogno si ha la percezione di un attimo come fossero molti anni:

“... *kālavisaṃvādo 'pi ca svapne bhavati - rajanyāṃ supto vāsaraṃ bhārate varṣe manyate. tathā muhūrtamātravartini svapne kadācid bahuvarṣapūgān ativāhayati ...*”

“... Nel sogno vi è anche discordanza col tempo. [Per esempio] addormentato nella notte in India, ritiene quello in giorno, o anche nel sogno che dura un solo istante (*muhūrta*), talvolta si superano insieme di molti anni ...”

Nel sogno abbiamo anche la cognizione che manchi il complesso degli strumenti percettivi, quali i sensi. Vero è che nel sogno tutti gli organi di senso cessano di funzionare, per cui non possiamo avere una conoscenza percettiva degli oggetti, quali, secondo le parole della BṛU, i carri, gli animali aggioati ai carri e le strade, proprio perché non c'è alcun contatto sensoriale con essi. Però, abbiamo la conoscenza dei carri ecc. In ogni modo, resta chiaro che qualsiasi tipo di oggetto il sognatore conosca durante il sogno, quella

⁷⁴ La BSŚBRP (p. 625) chiarisce: “*dehābhimānahīnatvaguṇena bahiṣṭhavad dehastho 'pi bahir ity ukta ity artha, evaṃ sati śrutiyuktibhyāṃ antar eva svapne satīty arthaḥ*.”, “Grazie all'attributo della mancanza di identificazione con il corpo [grossolano] pur stando nel corpo, viene detto 'fuori', come stesse fuori: questo è il senso; così stando le cose il significato è 'per mezzo della *śruti* e del ragionamento, di certo essendo il sogno all'interno [del corpo]' ...”

⁷⁵ Ancora la BSŚBRP e BSŚBNN (p. 625) glossano *vipralambha*, “imbroglio”, con *vibhrama* “illusione, percezione erronea”.

cognizione sarà inevitabilmente soppressa dalla cognizione che sorgerà nello stato di veglia. Quindi, non resta che affermare che il contenuto della conoscenza onirica, in quanto contraddetto, è falso. Infatti, se rammentiamo, una delle caratteristiche del contenuto della conoscenza valida espresse dal *Vedānta Paribhāṣā* (VP) è che esso, oltre a essere qualcosa di novello e non precedentemente colto (*anadhigata*), deve pure essere non contraddetto da una conoscenza successiva (*abādhita*).⁷⁶ Non solo la condizione di veglia cancella il sogno, ma pure un evento onirico è cancellato da un altro evento onirico: per esempio ciò che era un carro diventa un uomo, mentre questi si tramuta in albero:

“... *nimittāny api ca svapne na buddhaye karmaṇe vocitāni vidyante. karaṇopasaṃhārād dhi nāsyā rathādigrahaṇāya cakṣurādīni santi. rathādinirvartane 'pi kuto' sya nimeṣamātreṇa sāmārthyam dārūṇi vā. bādhyante caite rathādayaḥ svapnadṛṣṭāḥ prabodhe. svapna eva caite sulabhabādhā bhavanti, ādyantayor vyabhicāradarśanāt. ratho 'yam iti hi kadācit svapne nirdhāritaḥ kṣaṇena maṇuṣya saṃpadyate, maṇuṣyo 'yam iti nirdhāritaḥ kṣaṇena vṛkṣaḥ ...*”

“... Anche le cause nel sogno non risultano adeguate né alla cognizione, né all'azione. Infatti, poiché vi è una ritrazione delle capacità sensoriali per questi [= per il sognatore]⁷⁷ non ci sono gli occhi e le altre facoltà per percepire i carri e gli altri oggetti. [Inoltre], dov'è la sua capacità di produrre i carri o quant'altro in un solo istante, oppure dove il legname? Questi carri, eccetera, visti in sogno sono negati al risveglio. In aggiunta, nel sogno stesso essi sono facilmente contraddicibili, giacché si constata un'incongruenza tra il [loro] inizio e la fine: nel sogno, talvolta, ciò che è conosciuto come 'Questo è un carro', in un attimo diviene uomo. Quando [lo] si accerta come 'Questo è un uomo', in un attimo [diviene] albero.”

Ovvio appare allora il sentenziare scritturale che nega definitivamente la presenza effettiva di tutti gli oggetti di cui nel sogno stesso si era fatta esperienza, prestando il fianco alla conclusione del *siddhāntin* che determina che il sogno non è che un'illusione, per cui non è reale (FORT, 1985: 381-383):

“... *spaṣṭam cābhāvaṃ rathādīnāṃ svapne śrāvayati śāstram - 'na tatra rathā na rathayogā ba panthāno bhavanti'* [BṛU IV.3.10] *ityādi. tasmān māyāmātraṃ svapnadarśanam// 3 //*”

⁷⁶ All'inizio del VP (DVIVEDĪ, P. N. [ED.], 2000: 22-23) Dharmarāja Adhvarīndra definisce la valida conoscenza (*pramā*): “... *smṛtivyāvṛttaṃ pramātvam anadhigatābādhitaviṣayakajñānatvaṃ. smṛtisādhāraṇam tu abādhitaviṣayakajñānatvaṃ*”, “L'essere valida conoscenza differenziata dal ricordo è l'essere una conoscenza il cui oggetto sia non precedentemente colto e non contraddicibile. Quando, invece, [la definizione] è comune al ricordo allora [l'essere valida conoscenza] è l'essere una conoscenza il cui oggetto sia contraddicibile...”

⁷⁷ Come suggerito da BSŚBNN (p. 625): “*asyeti svapnadraṣṭur ukṭiḥ.*”

“La scrittura afferma chiaramente l'assenza di carri e altri oggetti [empiricamente reali] nel sogno: ‘... Lì né vi sono carri, né animali aggiogati a essi, né strade ...’, e così via. Da ciò, la visione nel sogno è mera illusione.”⁷⁸

Nel *sūtra*⁷⁹ successivo del medesimo *saṃdhyādhikaraṇa*, l'oppositore rincalza Ś. Secondo costui il sogno è indicativo di futura prosperità o avversità, come sottolinea la ChU (V.2.8/ o 9):⁸⁰

“*māyāmātravāt tarhi na kaścit svapne paramārthagandho 'stīti - nety ucyate, sūcakaś ca hi svapno bhavati bhaviṣyatoḥ sādhasādhanuḥ. tathā hi śrūyate 'yadā karmasu kāmyeṣu striyaṃ svapneṣu paśyati. samṛddhiṃ tatra jānīyāt tasmin svapnanidarśane' [ChU V.2.8/9] tathā 'puruṣaṃ kṛṣṇadantaṃ paśyati sa enaṃ hanti' ity evam ādibhiḥ svapnair acirajīvitvam āvedyata iti śrāvayati. ācakaṣate ca svapnādhyāyavidaḥ - 'kuñjarārohaṇādīni svapne dhanyāni kharayānādīny adhanyāni' iti ...*”

“Se allora è solo un'illusione,⁸¹ non vi è nemmeno il benché minimo odore di verità nel sogno. [Obbiettore:] No, si risponde, perché il sogno è un informatore di eventi futuri fausti o

⁷⁸ La BSŚBRN (p. 626) conclude insistendo sul difetto del *probans*, ovvero la presenza in quello di agenti condizionanti (*upādhi*) quali “l'essere prodotto da un complesso causale determinato” e “l'adeguatezza alla non contraddizione”, che viziano la concomitanza invariabile (*vyāpti*), generando uno *pseudo-probans* (*hetvābhāsa*) la cui concomitanza è non comprovata (*vyāpyatvāsiddha = sopādhiko hetuḥ*): “*pūrvapakṣānumānānām jāgradarthadrṣṭānte kṛptasāmāgrījanyatvam abādhyogiyatvam copādhir iti sūtratātparyam// 3 //*”

⁷⁹ BS III.2.4: “*sūcakaś ca hi śruter ācakaṣate ca tadvidah*”, “E [il sogno] è un informatore [di eventi fausti e infausti], poiché la *śruti* [lo] conferma e [lo] esprimono coloro che conoscono ciò [il sogno]”. A proposito di quest'aforisma la BSV (pp. 182-183) riporta: “... *vastutas tu darśanasya sryādyartharūpitatvena asatyatve 'pi śuktirūpyajñānasya satyahaṣādījanakatvavat satyaśubhādisūcakatvam aviruddham iti bhāvah.*”

⁸⁰ B. N. K. Sharma (1986 [1978], vol. 3: 37-38), scrive che Ś introduce il commento al quarto *sūtra* dell'*adhikaraṇa* rispondendo a un quesito: siccome i sogni sono illusori, non vi è la benché minima parte di realtà in essi? La risposta di Ś è che le cose non stanno così, poiché i sogni hanno anche un carattere profetico e mantico, per cui ciò che indicano è reale (*sūcyamānasya satyatvam*), anche se le percezioni indicatrici sono irreali (*sūcakasya tu vaitathyam*). Tuttavia, lo studioso Dvaitin ritiene che se fino all'aforisma III.2.3 si è affermato reiteratamente con forza l'assenza di realtà *vyāvahārika* nei sogni, ci si aspetterebbe una continuazione su questo solco già tracciato, però sembra una contraddizione sostenere in seguito la natura profetica dei sogni. Affermare ciò equivale a riconoscere un certo grado di realtà in essi, che d'altra parte ostacola ancora una volta la realizzazione del Sé come auto-luminoso e quindi lo scopo prefissato da Ś non è stato raggiunto, anzi si è comprovata un certo grado di realtà al sogno. Questo tipo di difetto è conosciuto come *arthāntara*, il difetto di provare qualcosa di differente rispetto a ciò che si desiderava stabilire.

⁸¹ Il *siddhāntin* ipotizza un'obiezione secondo la quale la pretesa falsità del sogno sarebbe in contrasto sia con la concomitanza positiva (*anvaya*) e negativa (*vyatireka*) rispetto ai frutti fausti e nefasti del sogno, sia con la scrittura stessa: “*svapnasya māyāmātravte śubhāśubhaphalatvānvayavyatirekābhyāṃ śāstreṇa ca virodhaḥ syād ity āśaṃkyāha - sūcakaś ceti.*” (BSŚBNN, p. 626). Analogo è il passaggio proposto da CS (p. 849): “*śubhāśubhaphalatvānvayavyatirekābhyāṃ śāstreṇa ca virodhaḥ svapnasya māyāmāyatve prasajyatas iti śaṃkate - māyāmātravād iti.*” Questo duplice contrasto è respinto a cominciare da “*nety ucyate*”, ma nello specifico prima si elimina il dubbio di opposizione con la scrittura (BSŚBNN, p. 626): “*tatra prathamam śrutivirodham nirasyati - sūcakaś ca hīti.*”; invece al difetto di causalità positiva e negativa si risponde con un passaggio successivo: “*anvayavyatirekavirodhasamādhim sphuṭyati - ācakaṣate ceti.*”. Anche la BSŚBBBP (pp. 849-850): “*nobhayavirodha iti pariharati - nety ucyate. śubhāśubhādīnā vyāptilakṣaṇadharmopādhāv arthakriyākāritve 'pi padārthasvarūpocitārthārthakriyāsūcakatvānyathānupapattiyā svarūpeṇāpi svapnasya satyatvam prasaktam ity āśaṃkyāha - tatrāpi bhavati nāmeti.*” Il dibattito si conclude ancora di seguito a un'altra alzata di testa del *pūrvapakṣin*, secondo il quale la presunta falsità del sogno farebbe a pugnā con la sua capacità di indicare conseguenze fauste o infauste. Il *siddhāntin*, però, che pur

infausti. A questo proposito si tramanda nella *śruti*: 'Quando, compiendo attività rituali facoltative egli vede nei sogni una donna, in quel segno del sogno si riconosca prosperità', e inoltre [la scrittura] racconta '[Quando nel sogno] egli vede un uomo con denti neri, questi lo uccide', mediante questi e altri sogni è indicata l'imminente fine della vita. I conoscitori del capitolo⁸² riguardante i sogni affermano anche – 'Nel sogno sono propizie attività come il salire un elefante o affini, [mentre] malaugurali quelle [di salire] su un asino o simili ...' ..."

Altri sogni ancora, continua Ś nel suo commento, sono causati dall'efficacia di *mantra* specifici, o provocati da qualche divinità o dovuti all'azione di erbe medicinali. Anche queste varietà sono considerate veritiere dal *pūrvapakṣin*, proprio perché danno indicazioni sul futuro:

"... *mantradevatādravyaviśeṣanimittāś ca kecit svapnāḥ, satyārthagandhino bhavantīti manyante ...*"

"... Ritengono che alcuni sogni, le cui cause sono le formule, le divinità, particolari sostanze, abbiano un sentore di veridicità ..."

A questo il *siddhāntin* risponde che è vero che in alcuni sogni ci può essere una pallida indicazione sul futuro, ma che nonostante ciò i sogni e i loro contenuti sono da considerarsi come false illusioni. Anche la donna, vista in sogno, che l'obbiettivo cita, pure costei è da considerarsi come falsa, infatti, è contraddetta al risveglio del dormiente:

"... *tatrāpi bhavatu nāma sūcyamānasya vastunaḥ satyatvaṃ, sūcakasya tu strīdarśanāder bhavaty eva vaitathyam bādhyamānatvād ity abhiprāyaḥ. tasmād upapannaṃ svapnasya māyāmātratvam.*"

"... Che pure la cosa a proposito della quale ci si sta informando sia veritiera, ma l'informatore, ossia la visione della donna [in sogno] o quant'altro è di certo illusoria, poiché è destinata a essere contraddetta: questo è il senso. Per questo motivo l'illusorietà del sogno è logicamente sostenibile."

riflettendo una siffatta efficienza, utilità pratica (*arthakriyākāritva*), il sogno non è assolutamente reale, pertanto è partecipa della falsità: "*tarhi śubhāśubhasūcakatvānupapattyā svapnasya satyatvān na māyāmātratvam ity āśaṃkyārthakriyākāritve 'pi paramārthatvābhāvān mithyātvaṃ ity āha - tatrāpīti. svapnasya satyārthasūcakatve 'pīti yāvat. dvividhavirodhasamādhiphalam upasaṃharati - tasmād iti.*"

⁸² Nella stragrande maggioranza dei testi che si occupano dei sogni, a partire dal capitolo 68 delle *Atharvavedapariśiṣṭa* (AVP), fino alle varie sezioni dei testi di astrologia (*jyautiṣa*) o medicina (*āyurveda*) la sezione riguardante i sogni è chiamata *svapnādhyāya*.

Per cui, tutti i passaggi upaniṣadici citati nell'esposizione del sūtra III.2.1, sono da interpretare in senso secondario, non di certo primariamente. Per esempio, in India, probabilmente in antichità, si diceva che l'aratro traina i buoi, anche se vi era piena consapevolezza che nel momento in cui si sarebbe vista la scena si sarebbe compreso subito che in verità accade il contrario. Allo stesso modo si dice che l'anima individuale dormendo crea carri e altri oggetti, anche se nulla può essere veramente creato durante il sonno. Quest'esempio conduce Ś ad asserire che sebbene in qualche occasione il sogno può produrre nella mente del sognatore gioia, terrore o quant'altro, la causa prima di tutto ciò sono i meriti o le colpe dell'anima individuale che sta sperimentando la condizione di sogno (PANDURANGI, 1978: 465-466; PELLEGRINI, 2009: 84-86):

“... yad uktam - ‘āha hi’ iti, [BS III.2.1] tad evaṃ sati bhāktam vyākhyātavyam. yathā lāṅgalaṃ gavādīn udvahatīti nimittamātratvād evaṃ ucyate, na tu pratyakṣam eva lāṅgalaṃ gavādīn udvahati. evaṃ nimittamātratvād supto rathādīn srjate sa hi karteti cocyate, na tu pratyakṣam eva supto rathādīn srjati. nimittatvaṃ tv asya rathādīpratibhānanimittamodatrāsādidarśanāt tannimittabhūtaḥ sukṛtaduṣkṛtayoḥ kartṛtveneti vaktavyam ...”

“... Quanto è stato detto ‘[L’Upaniṣad] disse invero ...’, ciò, così stando le cose, deve essere interpretato in senso figurativo. Come ‘L’aratro traina i buoi’, ma così si dice solamente [intendendo l’aratro] come strumento,⁸³ perché non è direttamente percepibile che l’aratro tira i buoi.⁸⁴ Allo stesso modo il dormiente, poiché è un semplice strumento, crea carri e altri oggetti ed egli è, infatti, chiamato ‘l’agente’, anche se non è direttamente percepibile [il fatto] che il dormiente crei i carri e il resto. Di contro, bisogna dire che il suo [= dell’anima individuale] essere causa strumentale [sorge] dalla visione della felicità o della paura generate dalla cognizione dei carri e degli altri oggetti tramite l’essere protagonista di merito e della colpa, che sono la vera causa di ciò ...”⁸⁵

⁸³ Il senso in cui l’espressione “nimittamātratvāt” è presentata, ricorda da vicino lo stesso senso indicato da Kṛṣṇa ad Arjuna in BG (XI.33): “... nimittamātraṃ bhava savyasācin.”, “o tu che scocchi con la mano sinistra, sii semplice strumento”. La parola nimitta, sebbene nel suo senso letterale indichi una causa, un segno, qui si deve intendere, da definizione Naiyāyika, come “strumento” (karaṇa) ossia la causa non-comune (asādhāraṇakāraṇa) di una qualche attività o evento. La questione è che l’aratro è il mezzo mediante cui si ara un campo, però sono i buoi quelli ad ararlo direttamente. Ci sembra che la sfumatura non sia stata interamente colta da alcun interprete, con l’illustre eccezione di G. Thibaut che traduce il termine “indirect cause”, accompagnandolo con una nota (SBE, vol. XXXVIII, PART II, p. 137). Si veda altresì anche l’esempio addotto da Sureśvara nell’ottavo verso del saṃbandhabhāṣya BṛUBV (PELLEGRINI, 2010: 149, n. 14)

⁸⁴ BSŚBRP (p. 626) chiarisce l’esempio: “yathā kṛṣidvārā lāṅgalasya gavādījīvananimittam tathā svapnabhoktur adṛṣṭadvārā svapnasṛṣṭīnimittatvaṃ na tu kuṃbhāṃ prati kuṃbhakārasyeva sākṣāt svapnakartṛtvaṃ sāmagryabhāvabādhayor uktatvād ity āha - yad uktam ity ādinā.”

⁸⁵ BSŚBNN (p. 627) introduce questa frase gettandone le basi: “jāgrataḥ sraṣṭṛtvavad yadi tad iṣṭam tarhi sṛṣṭasya rathāder na prabodhamātreṇa bādhyatā syād ity arthaḥ. dharmādharmayor eva nimittatvāt kutāḥ suptasya nimittatety āśaṃkya tatphalitvena tatkartṛtayeṇ āha - nimittatvaṃ ceti.” Si confronti anche con BSŚBPAV (p. 850).

La conoscenza acquisita durante la condizione di veglia dipende sia dal contatto dei sensi con i loro oggetti, sia dalle cause ausiliarie come la luce del sole, la dimensione adeguata (*udbhūtarūpatva*) dell'oggetto sensoriale. Però, il mondo onirico è totalmente differente dal mondo di *jāgrat*, per esempio è assolutamente oltre il dominio dei raggi del sole o della luna. Nel sogno si è in grado di cogliere le entità per un altro genere di luce, ovvero l'*ātman*, che è luce a sé stesso (*svayaṃprakāśa*), come le *Upaniṣad* stesse ripetono:

“... *api ca jāgarite viṣayendriyasamyogād ādityādijyotirvyatīkarāc cātmanaḥ svayaṃjyotiṣṭvaṃ durvivecanam iti tadvivecanāya svapna upanyastah ...*”

“... Inoltre, nella condizione di veglia a causa del contatto dei sensi con i [loro] oggetti e della mescolanza con la luce del sole, l'auto-luminosità del Sé è difficile da discriminare. Al proposito di discriminarla è posto il sogno ...”

Se affermiamo che la creazione dei carri e degli altri oggetti nella condizione di sogno sia vera sulla base della *śruti*, allora diverrebbe difficile giustificare la natura auto-luminosa del Sé. Per questa ragione l'assenza dei carri ecc. nella frase “Non vi sono carri ...” (BṛU IV.3.10) è la reale descrizione dello stato di sogno e i passaggi “Egli crea i carri ...” (*ibid.*), “Egli crea tutti gli oggetti del desiderio ...” (KaU V.8/II.2.8) devono essere intesi nel loro significato primario. Invece, la creazione o la mera presenza in sogno di quelle entità deve essere letta nel suo senso secondario. Così si spiega il passaggio vedico relativo alla creazione delle entità oniriche:

“... *tatra yadi rathādisṛṣṭivacanam śrutyā nīyeta, tadā svayaṃjyotiṣṭvaṃ na nirṇītam syāt. tasmād rathādyabhāvavacanam śrutyā, rathādisṛṣṭivacanam tu bhaktyeti vyākhyeyam. etena nirmṇāśravaṇam vyākhyātam ...*”

“... In questo panorama, se l'affermazione concernente la creazione di carri o quant'altro fosse riconducibile a un senso primario, allora l'auto-luminosità non potrebbe essere determinata. Perciò, deve essere interpretato che l'affermazione della mancanza dei carri eccetera si ha mediante [è espressa] con un senso primario (*śrutyā*), mentre il passaggio riguardante la creazione dei carri e degli altri oggetti [va intesa] con senso secondario. Con ciò il passaggio scritturale relativo alla creazione [delle entità oniriche] è spiegato ...”

Non è nemmeno possibile postulare che sia Prāñña, ossia l'anima individuale identificatasi alla condizione di sonno profondo, a creare tutti gli oggetti onirici: “*yad apy*

uktam - 'prājñam enaṃ nirmātaram āmananti' iti - tad apy asat.”, “Anche ciò che è stato detto ‘Ritengono che Prājñā sia il creatore di ciò’, anche questo è falso”. Il passaggio del BSŚB che cita BṛU (IV.3.9) e KaU (V.8/II.2.8) è chiaro in proposito:

“... *śrutyantare 'svayam vihatya svayaṃ nirmāya svena bhāsā svena jyotiṣā prasvapiti' [BṛU IV.3.9] iti jīvavyāpāraśravaṇāt. ihāpi 'ya eṣa supteṣu jāgarti' [KaU V.8/II.2.8] iti prasiddhānuvādāj jīva evāyaṃ kāmānāṃ nirmātā saṃkīrtyate.*”

“... In quanto, in un altro passaggio scritturale si ode dell'attività dell'anima individuale: ‘Avendo di per sé separato [il corpo grossolano], avendo creato da sé [un corpo onirico] dorme grazie al suo splendore, grazie alla sua luce ...’⁸⁶ Anche qui ‘Quello, che veglia tra coloro [i sensi] che dormono’, grazie alla ripetizione di quanto è ben noto si menziona quell'anima individuale che è il creatore degli oggetti dei [suoi] desideri.”

Si noti che proseguendo nella lettura del verso citato (KaU V.8/II.2.8) lo stesso essere menzionato nella frase precedente, è decantato come il *brahman* splendente e immortale, proprio in memoria dei famosi passi upaniṣadici predicanti l'identità dell'anima individuale con l'assoluto (*mahāvākya*). È altresì possibile indicare Prājñā come il Signore di ogni cosa, a ragione della sua onniscienza. Proprio in virtù di queste affermazioni si ribadisce che la creazione onirica non è tanto reale quella degli elementi che costituiscono la concretezza dello stato di veglia, sebbene il BS (II.1.14) stesso affermi l'illusorietà anche di quest'ultima. Vieppiù, la durata dei due stati, quello di veglia e quello di sogno, è senza dubbio relativa: il primo permane finché non si è realizzato il supremo, mentre il secondo è contraddetto quotidianamente al risveglio. Per queste ragioni, le supposte caratteristiche speciali del sogno sono solo un'illusione (PANDURANGI, 1978: 466; PELLEGRINI, 2009: 85):

“... *tasya tu vākyaśeṣeṇa tad eva śukraṃ tad brahmeti jīvabhāvaṃ vyāvartya brahmabhāva upadiśyate - 'tat tvam asi' [ChU VI.9.4] ityādivad iti na brahmaprakaraṇaṃ virudhyate. na cāsmabhiḥ svapne 'pi prājñavyavahāraḥ pratiśidhyate.*⁸⁷ *tasya sarveśvaratvāt sarvāsv avasthāsv adhiṣṭhāṛtvopapatteḥ.*”

⁸⁶ Entrambi i sub-commenti, BSŚBNN e BSŚBRP (p. 627) spiegano il passo upaniṣadico nello stesso modo: “*svayaṃ vihatya jāgraddehaṃ niśceṣṭaṃ kṛtvā, svayaṃ vāsanayā nirmāya, [BSŚBNN = apūrvaṃ vāsanāmayam dehaṃ saṃpādyā] svena bhāsā svīyabuddhivṛtṭyā svena jyotiṣā svarūpacaitanyena ca svapnam anubhavadīty arthaḥ.*”

⁸⁷ Il BSŚBPAV (p. 851) espone la posizione di Ś che, lungi dal negare il Signore come supremo agente, palesa la diversità tra le capacità di produzione della divinità suprema e del vasaio, per esempio, ribadendo che se pur si ammette lo sviluppo onirico come una trasformazione dell'ignoranza propria dell'anima individuale insieme a cause ausiliari quali il sonno e il bagaglio karmico (*adrṣṭa*), non si osserva alcuna contraddizione con la somma attività manifestatrice del Signore: “*kiṃ ca kuṃbhakārasya kuṃbhakarṭṛtve 'pi na paramēśvarasya sarvasraṣṭṛtvaṃ vyāhanyate, tahā jīvāvidyāyā nidrā 'dṛṣṭādisahakārivaśena svapnprapañcākārapariṇāmitvāt jīvakarṭṛkatve 'pi svapnasya paramēśvarakarṭṛkatvam api na virudhyata ity āha - na cāsmabhir iti.*” La BSŚBBBP (p. 851) ponendo come premessa

pāramārthikas tu nāyaṃ saṃdhyāśrayaḥ sargo viyadādisargavad ity etāvāt pratipadyāte. na ca viyadādisargasyāpy ātyantikaṃ satyatvam asti. pratipāditaṃ hi 'tad ananyatvam āraṃbhanaśabdādibhyaḥ' [BS II.1.14] ity atra samastasya prapañcasya māyāmātratvam. prāk tu brahmātmatvadarśanād viyadādiprapaṅco vyavasthitarūpo bhavati.⁸⁸ saṃdhyāśrayas tu prapañcaḥ pratidinaṃ bādhyata iti, ato vaiśeṣikaṃ idaṃ saṃdhyasya māyāmātratvam uditam// 4 //”

“... Ma, dopo aver messo da parte la condizione individuale dell'anima, con la parte restante della [stessa] frase ‘Quello è in verità splendente, quello è il *brahman* ...’, si insegna [il suo] essere l'assoluto, proprio come [nel passaggio] ‘Tu sei quello’ e in altri [simili]. Allora il contesto relativo al *brahman* non presenta una contraddizione [interna]. Neppure noi neghiamo l'attività di Prājña anche nel sogno, dal momento che, data la sua signoria su ogni cosa, è sostenibile il suo essere principio fondamentale (*adhiṣṭhatṛ*) in tutte e tre le condizioni. Questa manifestazione, il cui seggio è la congiunzione [= il sogno], non è presentata come assolutamente reale, come anche la manifestazione dell'etere e degli altri elementi.⁸⁹ Non di

una discussione propria del BS (II.3.41) “*parāt tu tacchruteḥ*”, nella quale si evidenzia l'azione totale di Paramēśvara, viene da sé che il sogno non fa eccezione. Però la questione è esposta in due opzioni: il Signore onnisciente è causa materiale oppure efficiente dello *svapnaprapaṅca*? La risposta è che senza una serie di difetti intrinseci dell'anima individuale, come l'ignoranza, o avventizi come il sonno ecc., non è possibile concepire una causalità materiale diretta: “*nanu jīvasya prājñābhedāt 'parāt tu tacchruter' iti ca samastakriyāṅām īśvarahetukatvapratipādanāt svapnasyāpi prājñakartṛtvam ity āśaṃkyā prājñasya tadupādānavam sādhyate kiṃ vā nimittatvam iti vikalpya jīvāvidyādidoṣair vinā rajatādivad apratīteḥ sāksādupādānavāyogād ādyam upekṣyottarapakṣo 'mḡikriyā ity āha - na ceti.*”

⁸⁸ BSŚBPAV (p. 851) evidenzia il difetto dell'opposizione (*bādha*) nel *probans* dell'inferenza dell'obbiettivo e la risposta all'ingiunzione d'insufficienza del *probandum* nell'esempio, affermando che prima di provare l'esempio si può accertare la falsità della manifestazione empirica mediante la scrittura: “*yac cānumānam uktaṃ tatra doṣam āha - pāramārthikas tv iti. śrautaṇiśedhānupapattyanugrhitāyā bādhanāyathānupapattiyā 'rthakriyāsamarthādhiṣṭhānavaiṣāṅgyāyāvagamād anumānabādha iti bhāvāḥ. drṣṭānto 'pi sādhyavikalā ity āha - na ca viyadādīti. drṣṭāntasiddheḥ prāg apy āgamād eva mithyātvaṃ viyadādeḥ seddhum śaknotīti bhāvāḥ. kas tarhi jāgratprapañcād viśeṣo yena prthag āraṃbha ity āśaṃkyāha - prāk tv iti.*” La BSŚBBBP (IBID.) invece, a cui si rifà pure il BSŚBNN (vedi nota successiva), riporta la sola opzione proposta per il grado di realtà ontologica del sogno: è assolutamente vero o è tale solo empiricamente? La prima proposta è bocciata per un'evidente contraddizione con la percezione diretta, mentre per la seconda si fornisce *in primis* una definizione di cosa sia l'assoluta realtà, che presuppone un'assenza di contraddizione, ferma restando la manifestazione empirica. Il commento di Ś conclude la confutazione della seconda opzione: “*yad uktaṃ - prājñakartṛkatvād viyadādivat satyatvam iti tat kiṃ vyāvahārikam uta pāramārthikam iti vikalpyādyapakṣo bādhakapratyakṣeṇa viruddha ity āha - pāramārthikas tv iti. pāramārthikatvam iha sati vyavahāre bādharahitatvam. uttarapakṣe dūṣaṇam āha - na ca viyadādīti.*” Infine, ancora CS si sofferma, come BSŚBPAV (p. 845) e BSŚBNN (p. 622), sul perché di questo *saṃdhyādihikaraṇa*, quando l'*āraṃbhādihikaraṇa* ha già provato la falsità del sogno. Secondo il *muni*, la ragione sta nel consueto cruccio dell'Advaita, che cerca di trasportare la falsità specifica del sogno e propriamente illustrata da esso, nel mondo empirico della veglia: “*āraṃbhādihikaraṇenaivāsyāpi mithyātve siddhe kim arthaṃ punar ucyata ity āśaṃkyā vyavahāre 'pi mithyātvaṃ pradarsāyitum ity āha - prāk tv iti.*”

⁸⁹ Entrambi i sub-commenti, BSŚBNN e BSŚBRP, presentano una possibile scelta tra due opzioni che l'obbiettivo propone di prendere in considerazione. Il *siddhāntin*, valutatele, le scarta entrambe proponendo i medesimi difetti in tutte e due i commenti. La prima opzione, ossia l'essere assolutamente reale del sogno (*pāramārthikatva*) è respinta poiché il sogno è contraddetto con la veglia. La seconda, l'essere realmente empirico (*vyāvahārikatva*) presenta il difetto della debolezza del *probandum* (*sādhyavikalāya*), ossia quell'errore che si ha quando il *probandum*, che dovrebbe essere già entità provata nell'istanza simile (*sapakṣa*), non lo è. Quest'insufficienza, nel corpo dell'inferenza, si riscontra nell'esempio (*drṣṭānta*): “*tarhi prājñakartṛtvahetoḥ siddher anumānam aduṣṭam ity āśaṃkyā vyāvahārikam pāramārthikam vā satyatvaṃ sādhyam iti vikalpyādye bādhakam pratyakṣavirodham āha - pāramārthikas tv iti. vyavahāre bādhakavaidhuryam iha pāramārthikatvam. dvitīye drṣṭāntasya sādhyavikalatety āha - na ceti. viyadādisargasyāsiddham mithyātvaṃ iti kuto drṣṭāntasya sādhyavikalatā, tatrāha - pratīti. kas tarhi svapnasya jāgrato viśeṣo yenaitan mithyātvaṃ prthag ucyate - prāk tv iti. vyavahāre 'pi svapnasya mithyātvaṃ vaktum prthag uktir iti bhāvāḥ// 4 //” (BSŚBNN, p. 627); “*tarhi hetusiddheḥ svapnasya satyatvam ity āśaṃkyā satyatvaṃ vyāvahārikam pāramārthikam veti vikalpya vyavahārakāle**

certo la manifestazione dell'etere e del resto è assolutamente vera, infatti, in questo aforisma: '[L'universo come effetto] non ha differenza da quello [il *brahman* come causa] poiché ciò è [colto] dai passaggi vedici come quello relativo all'origine e altri',⁹⁰ è stato sentenziato che l'intero sviluppo dell'universo è mera illusione. [Vero è che] prima della realizzazione dell'*ātman* come *brahman*, lo sviluppo fenomenico dell'etere e degli altri elementi è di natura ben organizzata, mentre lo sviluppo che ha come suo seggio la congiuntura [= lo sviluppo onirico], viene quotidianamente contraddetto. È stato allora enunciato che tale specificità della congiuntura è una mera illusione (4).”

Ora di nuovo l'obbiettore riformula i suoi dubbi con nuovi argomenti.⁹¹ Secondo questi, sia le fiamme sia il fuoco possiedono entrambi le capacità di bruciare ed emettere luce, proprio come l'anima individuale e Īsvara, possiedono entrambi sia conoscenza (*jñāna*) sia ogni genere di capacità (*aiśvarya*). Per questo motivo non c'è nulla d'illogico o impossibile nel fatto che da un suo desiderio latente il *jīva*, in virtù della sua *jñānaiśvarya*, possa creare enti reali come carri o altro:

“*athāpi*⁹² *syāt parasyaiva tāvad ātmano' ṁśo jīvo 'gner iva visphuliṅgaḥ, tatraivaṁ sati*⁹³ *yathāgnivisphuliṅgayoḥ samāne dahanaprakāśanaśaktī bhavataḥ, evaṁ jīveśvarayor api jñānaiśvaryaśaktī, tataś ca jīvasya jñānaiśvaryaśāt sāmkaḥkalpikī svapne rathādisṛṣṭir bhaviṣyatīti ...”*

“Dunque, che pure sia così allora, l'anima individuale è di certo una parte dell'anima suprema, come la scintilla [lo] è del fuoco. Essendo così in quel caso, come le potenze di ardere e di illuminare del fuoco e della scintilla sono le stesse, le stesse sono anche le potenze di conoscenza e signoria dell'anima individuale e del Signore. Pertanto nel sogno, a causa della

bādhadarśanāt, nādyā ity āha - pāramārthikas tv iti. dviṭīye dṛṣṭāntasya sādhyavaikalyam tiy āha - na ceti. kas tarhi svapnasya jāgrato viśeṣo 'tra kathyata ity āśaṁkya prātibhāsikatvam ity āha - prak tv iti// 4 //” (BŚSBRP, IBID.).

⁹⁰ Il *sūtra* (BS II.2.14) in questione “*tad ananyatvam āraṁbhaṇaśabdādibhyaḥ*”, oltre a dare il nome a tutto l'*adhikaraṇa*, *āraṁbhaṇādihikaraṇa* che comprende sette aforismi, è uno dei più importanti dell'intero *tarkapada*, ossia il secondo *pada* del secondo libro del BS. La questione prende le mosse da passaggi upaniṣadici quali ChU VI.1.4, VI.8.7, MuU II.2.11 nelle quali si nega una realtà ontologica effettiva dell'effetto rispetto alla sua causa materiale, come ben esemplificato dal testo di ChU VI.1.4, nel quale si esprime chiaramente che vasi, monili o quant'altro sia effetto o trasformazione (*vikāra*) dell'argilla, non è che un mero strumento verbale (*vācāraṁbhaṇa*), dove la sola entità reale è l'argilla.

⁹¹ Da questo punto inizia la trattazione di Ś al quinto *sūtra* di questo *pada*: “*parābhidyānāt tu tirohitam tato hy asya bandhaviparyayau*” (BS III.2.5), “Ma dalla meditazione sul supremo [Signore] ciò che è oscurato di lui [del *jīva*] [torna manifesto], infatti da Lui [procedono] il legame e il suo contrario”. La BŚSBRP (p. 627) introduce la trattazione con la consueta chiarezza: “*pūrvaṁ klptasāmagryabhāvāt svapno māyety uktam ayuktaṁ satyasamkalpamātreṇāpi satyasṛṣṭisambhavād iti śaṁkāṁ kṛtvā pariharan sūtram vyācaṣṭe - athāpi styād ityādinā.*”

⁹² Esiste più di una lezione per l'*incipit* di questo commento: “*athāpi*”, come proposto e “*tathāpi*”, come riportano i commentari.

⁹³ BŚSBN (p. 628) spiega: “*tasmiñ jīve parasyāṁśe śrutismṛtisiddhe satīti yāvat. jñānaiśvaryaśaktisāmye phalitam āha - tataś ceti.*”

conoscenza e signoria dell'anima individuale, la creazione di carri e altri oggetti sarà immaginaria (*sāṃkalpikī*) ...”⁹⁴

In risposta a quest'obiezione può essere detto che sebbene sia vero che la parte è legata all'intero, al modo in cui il *jīva* si relaziona a Īśvara, va comunque tenuto in conto il fatto che le loro caratteristiche e capacità sono del tutto differenti: “*atrocyate*⁹⁵ – *saty api jīvevarayor aṃśāṃśibhāve pratyakṣam eva jīvasyeśvaraviparīradharmatvam*”, “A questo proposito si risponde che seppur vi sia la relazione di parte e tutto tra l'anima individuale e il Signore è senza dubbio chiara la caratterizzazione opposta al Signore dell'anima individuale.”

Il *pūrvapakṣin* quindi replica sarcastico, credendo di condurre verso la contraddizione il suo interlocutore: “*kiṃ punar jīvasyeśvarasamānadharmatvaṃ nāsty eva?*”,⁹⁶ “Perché, allora l'anima individuale non possiede la medesima caratteristica del Signore?”⁹⁷ Però il *siddhāntin* rimanda al mittente la critica interpretando il punto di vista dello stesso *sūtrakāra*. Sebbene gli attributi divini nell'anima individuale esistano potenzialmente, sono oscurati dall'ignoranza (*avidyā*). Alla stregua di uomo cieco che può riacquistare la vista grazie a medicinali opportuni, l'uomo che s'impegna costantemente nella meditazione del Signore è in grado di vincere la sua misericordia. Questo si traduce in una capacità dell'uomo di ridestare le sue qualità divine innate, garantendogli il successivo dipanarsi delle nebbie dell'ignoranza. Al contrario, se l'uomo non si dedica alla devozione verso la divinità suprema, mai le sue facoltà innate avranno spazio per ritornare estrinseche. Per questi motivi si dice che il legame o la liberazione da esso siano entrambi dipendenti dal

⁹⁴ Il termine indica una determinazione, un'immaginazione, una volizione, anche se ha delle implicazioni dottrinali notevoli, che ne rendono, a nostro parere, la traduzione molto difficile. Il *sāṃkalpa* viene pronunciato raccogliendo dell'acqua nella mano destra posta a conca. Quest'enunciazione, rimette in scena quotidianamente la manifestazione. Nel *sāṃkalpa* vengono, infatti, forniti dei dati riguardanti, la perfetta posizione nello spazio (*deśa*), il preciso momento nel tempo (*kāla*) e l'applicazione (*vinīyoga*) di un'intenzione da rinchiudere in quei determinati parametri e nella reificazione di un concetto (*vastu*). Queste tre, appunto, *deśa*, *kāla* e *vastu*, sono considerate le limitazioni (*pariccheda*) per eccellenza, parentesi entro le quali si svolge quanto è esistente. Codeste sovrapposizioni fittizie che il Supremo, benché illimitato (*aparicchina*), decide di vestire per ragioni di manifestazione, sarebbero esse stesse le condizioni dell'originale *sāṃkalpa* celeste, della divinità Suprema: “*idam idānīm sraṣṭavyam, idam idānīm pālāyavyam, idam idānīm saṃhārtavyam*”, “Ora quest'universo è da manifestare, ora questo universo è da mantenere, ora quest'universo è da annientare”. Ecco che, in parte, si spiegherebbe l'equazione, così spesso in uso nelle cerchie vedāntiche, ossia che la manifestazione (*sṛṣṭi*) è solo il frutto di un pensiero, di una determinazione (*sāṃkalpamātrā*).

⁹⁵ Il BSŚBNN (IBID.) scrive: “*nāvidyāmayī svapnasṛṣṭiḥ kintu sāṃkalpikī satyeti codyam anūdyot sūtram pariharati - atreti.*”

⁹⁶ ASĀ (BSŚBPAV, p. 852) parafrasa l'intenzione dell'obbietto: “*asarvajñatvānīśvaratvayoḥ pratyakṣasiddhatvāj jīvasya na sāṃkalpamātreṇa rathādisṛṣṭiḥ saṃjāghaṭitī arthaḥ. idānīm sūtram avatārayati - kiṃ punar jīvasyeti.*”

⁹⁷ A questo proposito l'autore della BSŚBRP, glossando Ś, scrive (IBID.): “*satyasāṃkalpasya hi sāṃkalpāt sṛṣṭiḥ satyā bhavati. jīvasya tu asatya-sāṃkalpatvaṃ pratyakṣam iti parihārārthaḥ. jīvasya īśvaratvaṃ nāsty eveti sāṃkate - kiṃ iti.*” Anche il BSŚBRP (IBID.) ha qualcosa da dire: “*asarvajñatvānīśvaratvayor adhyakṣatvān na jīvasya sāṃkalpād eva rathādisṛṣṭir iti arthaḥ. tarhi viruddhatvād eva na tayor aikyam iti sāṃkate - kiṃ iti.*”

Signore. In altre parole, si dice legame l'ignoranza relativa alla vera natura del Signore, realizzata la quale immediata è la liberazione dalle strette maglie dell'ignoranza:

“... na nāsty eva. vidyamānam api tat tirohitam avidyādivyavadhānāt. tat punar tirohitam sat paramēśvaram abhidhyāyato yatamānasyajantor vidhūtadhvāntasya⁹⁸ timiratiraskṛteva ḍṛkśaktir auśadhavīryādīśvaraprasādāt saṃsiddhasya⁹⁹ kasyacid evāvīrbhavati, na svabhāvata eva sarveṣāṃ jantūnām. kutaḥ tato hīśvarād dhetor asya jīvasya bandhamokṣau bhavataḥ. īśvarasvarūpāparijñānād bandhaḥ, tatsvarūpāparijñānāt tu mokṣaḥ. tathā ca śrutiḥ - ‘jñātvā devaṃ sarvapāśāhāniḥ kṣīṇair kleśair janmamṛtyur prahāniḥ. tasyābhidhyānāt tṛtīyaṃ dehabhede viśvaiśvaryaṃ kevala āptakāmaḥ’ [ŚvU I.11]¹⁰⁰ ity evam ādyā // 5 //”

“... No, non è certamente così. [La caratteristica divina come la conoscenza e la signoria] pur essendoci è oscurata dall'ostruzione dell'ignoranza. Però, anche essendo oscurata, sorge nuovamente come per colui la cui capacità visiva è oscurata dalla malattia della parziale cecità (*timira*) [la vista torna di nuovo sana] per il vigore della medicina, [cosicché anche] per quell'individuo che medita sul Signore, che si sforza, la cui tenebra si è dipanata, che per la grazia del Signore si è realizzato, non di certo per tutti gli esseri. [Obbiezione:] Perché? [Risposta:] Poiché il legame e la liberazione dell'anima individuale hanno come causa il Signore: con un mancato riconoscimento della natura del Signore vi è il legame, mentre con la piena realizzazione della Sua natura vi è la liberazione. A questo proposito vi è un passaggio scritturale: 'Avendo conosciuto la divinità vi è lo scioglimento di ogni legame, con le affezioni dissolte c'è la rimozione di nascita e morte. Con la costante meditazione su di lui dopo la caduta del corpo [ottiene come risultato] la terza [condizione della natura di] conoscenza e

⁹⁸ Il termine è glossato da Govindānanda (BSŚBRP, p. 628.) come “*niṣpāpasya*” e aggiunge la glossa del termine *saṃsiddhasya* “... *saṃsiddhasyānimādiviśiṣṭhasyety arthaḥ.*”

⁹⁹ Sia la BSŚBRP (IBID.), sia il BSŚBNN (p. 628) aggiungono dei particolari alla descrizione dell'essere perfetto, distinguendo tra chi ha realizzato per identità il supremo senza attributi (*nirguṇa*) da chi ha realizzato quello con attributi (*saguṇa*), il cui frutto è la liberazione differita (*kramamukti*). La prima metà del verso evidenzia il frutto della *nirguṇavidyā*, mentre la seconda parte, da “*tasya*” fino ad “*āptakāmaḥ*” è riportato il frutto della *saguṇavidyā*: “*brahmaivāham iti devaṃ jñātvā sāksātḥ sarvapāśānām avidyādikleśānām apahānir apakṣayaḥ tadrūpo bhavati. kṣīṇaiś ca kleśais tatkāryajanmamarānātmakabandhadhvṃsa iti nirguṇavidyāphalam uktam. saguṇavidyāphalam āha - tasyeti. parasyābhimukhyenāhamgrahaṇa dhyānād bandhamokṣāpekṣayā mantroktahānidvayāpekṣayā vā tṛtīyaṃ viśvaiśvaryaṃ aṇimādirūpaṃ martyadehapāte sati siddhe dehe bhavati tadbhogānantaram ātmajñānāt kevalo dvaitasūnya āptakāmaḥ prāptasvayaṃjyotiḥ ānando bhavati kramamuktir ity artha// 5 //*” (BSŚBRP). Ora il BSŚBNN non ha molte novità da offrirci: “... *aṇimādiviśvaryaṃ dehabhede dehaśeṣe siddhadehe sādhaḥkadehapāte vā sati jagatkāraṇasāyujyāpattyā bhavati. tataś ca viśvaiśvaryaṃ niratīśvayaṃ bhuktvā nirguṇavidyodaye kevalo 'dvitīyaḥ sann āptakāmo niratīśvayānandātmanaiva tiṣṭhati kramamuktir ity arthaḥ// 5 //*” Nulla di nuovo o degno di nota particolare ci viene dalla BSŚBBBP (pp. 852-853), su cui probabilmente si basano BSŚBRP (vedi nota successiva) e BSŚBNN.

¹⁰⁰ Il passo della ŚvU è così interpretato da Govindānanda (BSŚBRP: 628): “*brahmaivāham iti devaṃ jñātvā - sāksātḥ sarvapāśānām - avidyādikleśānām apahāniḥ - apakṣayaḥ tadrūpo bhavati. kṣīṇaiś ca kleśais tatkāryajanmamarānātmakabandhadhvṃsa iti nirguṇavidyāphalam āha - tasyeti. parasyā abhimukhyenāhamgrahaṇa dhyānād bandhamokṣāpekṣayā mantroktahānidvayāpekṣayā vā, tṛtīyaṃ viśvaiśvaryaṃ aṇimādirūpaṃ martyadehapāte sati siddhe dehe bhavati tadbhogānantaram ātmajñānāt kevalaḥ - dvaitasūnyaḥ āptakāmaḥ - prāptasvayaṃjyotiḥ ānando bhavati iti kramamukṭiḥ ity arthaḥ.*”

signoria, [poi divenuto] un essere che ha raggiunto ogni desiderio, è [infine liberato] isolato'; di siffatti passi ve ne sono altri (5).”

L'oppositore¹⁰¹ incalza ancora e vuole provocatoriamente conoscere da Ś in che senso il *jīva* è parte del Sé supremo.¹⁰² Se concepiamo *jīvātman* e *paramātman* come un'unica realtà indistinta, allora al modo in cui il fuoco e le scintille manifestano il loro potere di bruciare e illuminare, similmente l'anima individuale dovrebbe evidenziare le sue qualità divine innate. In ogni caso, la scomparsa e l'obnubilamento della conoscenza è dovuto al contatto con le varie condizioni avventizie (*upādhi*), quali il corpo, i sensi, la mente, l'intelletto e quant'altro. Tutto ciò ha comunque un'unica causa, l'ignoranza primordiale, la quale è responsabile dell'errata cognizione che è incapace di distinguere il Sé dalle condizioni avventizie a lui associate. Ancora, proprio per questa sovrapposizione (*adhyāsa*) di fattori quali il corpo ecc., provvisti di nome e forma (*nāmarūpa*), il *jīva* si vede privare della sua conoscenza intrinseca e di ogni sorta di proprietà che il *paramātman* possiede. Per essere precisi il processo ha questo iter: l'ignoranza determina nome e forma e i loro derivati quali il corpo. L'anima individuale, associatasi al corpo è preda dell'illusione, cosa che determina una fervida attività psichica creativa. Secondo Ś la congiunzione disgiuntiva *vā* “o, oppure” nell'aforisma serve per rimuovere ogni dubbio che il *jīva* sia differente da Īśvara, anzi proprio *vā*, eliminati i dubbi, determina con forza l'identità del Sé individuale con il Sé supremo:

“kasmāt punar jīvaḥ paramātmāṁśa eva saṁstiraskṛtajñānaiśvārya bhavati. yuktaṁ tu jñānaiśvāryayor atiraskṛtatvaṁ visphuliṁgasyeva dahanaprakāśanayor iti. ucyate. satyam evaitat. so 'pi tu jīvasya¹⁰³ jñānaiśvāryatirobhāvo dehayogād dehendriyamanobuddhi-viśayavedanādiyogād bhavati. asti cātropamā¹⁰⁴ yathāgner dahanaprakāśanasampannasyāpy arañigatasya dahanaprakāśane

¹⁰¹ Sebbene di grande aiuto e spesso corretto, Layek legge con poca attenzione il testo di Ś, confondendo la posizione di quest'ultimo con quella dell'oppositore (LAYEK, 1990: 22-23).

¹⁰² L'ultimo aforisma di questo *adhikaraṇa* (BS III.2.6) è “*dehayogād vā so 'pi*”, “Anche quella [proprietà divina della signoria dell'anima individuale] è dovuta all'unione con il corpo”. La congiunzione disgiuntiva *vā* ha il valore di allontanare il dubbio espresso.

¹⁰³ BSŠBBBP (p. 853) e BSŠBNN (pp. 628-629) sono analoghi nell'analizzare (“*vivṛṇoti*”, BSŠBNN) e sviluppare (“*prapañcayati*”, BSŠBBBP) la posizione dell'obbiettore (*ākṣepa*) e l'accettazione della prima opzione da parte di Ś e la confutazione della seconda: ciò che ostacola la libera signoria e conoscenza dell'anima individuale, che pure è scintilla del fuoco del supremo Signore: “*pāramārthikasya pratibandhasyābhāvaḥ sādhyate, kiṁ vā 'vidyātmakasyāpīti vikalpyādyaṣam aṁgīkaroti - satyam iti. dvitīyapaśas tv anupapanna ity āha - so 'pi jīvasyeti.*” (BSŠBBBP); “*pāramārthikasya pratibandhasyābhāvaḥ sādhyate, prātibhāsikasya veti vikalpayati - ucyata iti. ādyam aṁgīkaroti - satyam iti. dvitīyaṁ dūṣayati - so 'pi jīvasyeti.*” (BSŠBNN).

¹⁰⁴ L'intero passaggio è trattato in modo leggermente differente nel BSŠBPAV (p. 853), in cui si specifica che l'ente illustrato come parte (*aṁśa*) di un tutto (*aṁśin*) deve di necessità partecipare delle qualità del tutto, per questo come è possibile l'oscuramento di signoria e conoscenze del *jīva*, che pure è parte del tutto, ossia il Signore. Allora, intendendo l'essere particella del Signore dell'anima individuale come non diretta e immediata, Ś accetta la posizione proposta: “*yo yasyāṁśaḥ sa taguṇaśālīti dṛṣṭa ity etat satyam. iha tu jīvasyeśvarāṁśatvam eva na sāksād astīty abhipretyāha - satyam evam etad iti.*”. Il dubbio persiste nell'oppositore. Che pur non vi sia un rapporto (*bhāva*) di *aṁśāṁśin*, però

tirohite bhavato yathā vā bhasmacchannasya. evam avidyāpatyupasthāpitanāmarūpakṛtadehādyupādhiyogāt tadavivekabhramakṛto jīvasya jñānaiśvaryatirobhāvaḥ. vāśabdo jīveśvarayor ananyatvāśaṃkāvyāvṛttyarthaḥ ...”

“[Obbiezione] Di nuovo, per quale ragione l’anima individuale è in verità una particella dell’anima suprema, la cui conoscenza e signoria sono state oscurate, anche se opportuno sarebbe il non oscuramento della conoscenza e signoria [del *jīva*] come accade per la capacità di ardere e illuminare della scintilla. [Risposta:] Si risponde, che ciò è difatti vero, pure quell’oscuramento di conoscenza e signoria dell’anima individuale avviene per l’unione col corpo, [vale a dire] per la congiunzione con il corpo,¹⁰⁵ i sensi, la mente, l’intelletto, gli oggetti [dei sensi], il dolore e quant’altro. A questo proposito abbiamo una similitudine: al modo in cui sono celate le capacità di ardere e illuminare del fuoco insito nell’*araṇi*,¹⁰⁶ che è provvisto di [tale] potere di ardere e illuminare, oppure come [il fuoco] coperto dalla cenere; analogamente, a causa della commistione con le condizioni avventizie quali il corpo e le altre, fondate sul nome e la forma che sono presentate dall’ignoranza, avviene l’ottenebramento dovuto alla nozione mendace di non-discriminazione [rispetto a tali condizioni avventizie] dell’anima individuale. [Inoltre], la parola *vā* [nell’*aforisma*] è posta allo scopo di eliminare il dubbio relativo alla diversità tra l’anima individuale e il Signore ...”

Lasciamo ora parlare il BSŚB stesso, che conclude la trattazione relativa al sogno come luogo di congiunzione (*saṃdhysthāna*), rispondendo a un ultimo tentativo del *pūrvapakṣin* di provare la differenza tra *jīvātman* e Īśvara, postulando l’inutilità del proporre l’associazione con gli *upādhi*:

“... *nanv anya eva jīva īśvarād astu tiraskṛtajñānaiśvaryatvāt kiṃ dehayogakalpanayā. nety ucyate. na hy anyatvaṃ jīvasyeśvarād upapadyate ’seyaṃ devataikṣata’ [ChU VI.3.2] ity upakramya ’anena*

se sia il Signore, sia l’anima individuale sono connaturati di conoscenza, come si spiega che da una parte si riscontra la signoria, dall’altra no? La risposta di un Vedāntin non può che essere che la differenza e la peculiarità (*viśeṣa*) tra i due è relegata alle condizioni avventizie (*upādhi*), non di certo alla natura intima: “*nanu mā bhūd aṃśāṃśibhāvaḥ, tathāpi citsvarūpāviśeṣe kathaṃ kvacid aiśvaryādyabhivyaktiḥ, kvacic ca nāstīty āśaṃkyopādhiḡatam eva viśeṣam āha - so ’pi tu jīvasyeti. upādhiḡrtaviśeṣasadbhāve drṣṭāntam āha - asti cātropameti.*”

¹⁰⁵ BSŚBNN (p. 629), come anche la BSŚBBBP (p. 853), precisa che nel *sūtra* col termine “*deha*” si intendono sia il corpo sottile sia il corpo grossolano: “*sūtre dehasābdena sthūlam sūkṣmaṃ ca dehaṃ gṛhitvā vyācāṣṭe - deheti.*” Sempre il BSŚBNN (IBID.) suggerisce che l’*ādi* posto dopo *vedanā*, sia da considerarsi come la causa di tutte le miserie, ossia l’ignoranza stessa: “*ādisābdena taddhetur avidyā...*”

¹⁰⁶ Nel sacrificio vedico il centro è senza dubbio il fuoco. Al fine di installarlo negli altari (*vedi*) di ognuno dei tre focolari sono compiuti vari rituali sussidiari. Uno di questi è l’accensione vera e propria che si attua mediante lo sfregamento di due bastoncini, spesso di legno di *āśvattha* (*Ficus Religiosa*). Le asticelle sono poste l’una perpendicolare all’altra e inframmezzate da alcuni steli di erba *kuśā* secchi. Il bastoncino verticale, quello che viene, per così dire, zangolato o frizionato si dice *manthani*. Questo s’infiltra nel minuto foro del bastoncino inferiore, posto in posizione orizzontale, il cui nome è *araṇi*, appunto. Si dice, spesso con le implicazioni dottrinali del *satkāryavāda*, che la frizione del *manthani* abbia come solo risultato il rendere manifesto il fuoco che già era da prima presente nell’*araṇi*.

significato un'apparenza [solamente] simile a quella [condizione di veglia].¹⁰⁹ A tal cagione la mera illusorietà del sogno è logicamente sostenibile (6)”¹¹⁰

V.5: IL SAMDHYĀDHĪKARAṆA NELL'INTERPRETAZIONE DELLA BHĀMATĪ

Commentando il passaggio del BSŚB (III.2.1): “*kiṃ prabodha iva svapne 'pi pāramārthikī sṛṣṭiḥ āhosvid māyāmayīti*”, Vācaspati Mīśra, nella sua mirabile *Bhāmatī* (BSŚBB), dà il via alla sua discussione riguardante gli oggetti esperiti durante il sogno ponderando se essi possano essere considerati reali quanto quelli di veglia oppure illusori.

Abbiamo visto come la domanda che si pone Ś sia se gli enti che si percepiscono in sogno siano altrettanto reali (*pāramārthika*) come quelli di veglia, oppure totalmente illusori. La BSŚBB prende il *pūrvapakṣa* di Ś e lo ripropone orientandolo differentemente. L'obbiettivo, tentando di stabilire la realtà degli enti onirici, come i seguaci *akhyātivādin* di Prabhākara, prova a negare la possibilità stessa di una cognizione erronea (SHARMA, B. N. K., 1986 [1978], VOL. 3: 26).

La discussione prende le mosse dal fatto che la trattazione delle tre condizioni dell'anima individuale e l'accertamento dell'illusorietà delle creazioni oniriche è svolta per comprovare l'auto-luminosità del Sé: “*idānīm tu tasyaiva jīvasyāvasthābhedaḥ svayaṃjyotiṣṭvasiddhyartham prapañcyate.*”¹¹¹

¹⁰⁹ La SŚBSV (pp. 183-184) conclude con alcune considerazioni che riportiamo: “... so 'pi jvasyaisvaryatirobhāvah dehayogāt dehādāv ātmatvābhimānalakṣaṇāvidyāvaśāt, yathā bhasmayogād vahneḥ prakāśanaśaktitirobhāvah tadvad ity arthaḥ. vāśabdaḥ īśvaratvāsamabhavaśaṃkānīrāsārthaḥ, abhedasyāmnāyasahasraprasiddhatvāt. ataḥ svapnaprapaṅcasya māyāmātratvena tato vinirmuktasya jīvasya svayaṃjyotiṣṭvasiddhir iti.”

¹¹⁰ L'*adhikaraṇa* immediatamente successivo a quello da noi trattato è formato da due aforismi, il settimo e l'ottavo, e riguarda la condizione di sonno profondo (*suṣupti*): “*tadabhāvo nāḍiṣu tacchruter ātmani ca*” (III.2.7), “L'assenza di quello [il sogno è il sonno profondo] nei canali sottili e nel Sé, ciò [è appreso] dalla *śruti*” e “*ataḥ prabodho'smāt*” (III.2.8) “Perciò il risveglio da questa [condizione]”.

¹¹¹ Nel *Vedāntakalpataru* (VK, pp. 676-677) Āmalānanda (AĀ, XIII sec.) scrive: “*jāgradavasthāyām hy ādityādisaṃkarād durvivekam ātmanah svayaṃjyotiṣṭvam, tatra yadi svapno 'pi satyah syāt tadavastham durvivekatvam iti tanmithyātvam ucyate. manas tu svapne sad api dṛśyatvān nātmabhāsakam. ādityādinām dṛśyatvāviśeṣe 'pi svarūpato 'pi vyatirekasamarthanārtham arthavati mithyātvacintā. āraṃbhaṇādhikaraṇe (BSŚB II.1.14) samastabhedamithyātvopapādanād ajāmitvāya prapañcyate ity uktiḥ. rathādisargāmnānād rathādyabhāvāmnānāc ca saṃśayam āha - 'kim' iti.*”, “Nella condizione di veglia, infatti, a causa della mescolanza con il sole, l'auto-luminosità del Sé è difficilmente distinguibile. A questo proposito, se anche il sogno fosse verità, allora anche la sua [= del sogno] condizione sarebbe difficilmente distinguibile. Però, la sua falsità è espressa. La mente, pur essendoci nel sogno, a causa della [sua] percepibilità non è in grado di illuminare il Sé. Anche se per propria natura il sole e gli altri [corpi luminosi] sono soggetti alla medesima percepibilità, la riflessione sulla falsità ha come scopo di corroborare la mancanza [di questi]. Nella sezione riguardante l'origine tale è l'affermazione: con la riprova della falsità di ogni differenza viene sviluppata la disomogeneità. Il dubbio si palesa a causa della menzione scritturale riguardante la creazione dei carri eccetera [in sogno] e la menzione scritturale dell'assenza dei carri e degli altri oggetti [sempre in sogno]: **‘Forse che ...?’ ...**” Appaya Dīkṣita (AD, XVI sec.) nel suo *Kalpataruparimala* (KP, pp. 676-677) chiosa in questo modo: “**manas tu svapne sad apīti.** vyāvahārikam apīty arthaḥ. nanu mano yadi dṛśyatvān nātmabhāsanakṣamaṃ tarhi svāpna ādityādir api tata eva tatheti tanmithyātvamasamarthanam vyartham ity aśaṅkya prātibhāśikatvasiddhyartham tad ity āha - **ādityādinām** iti.”,

Il punto di vista imperante è che in entrambe le condizioni qualsiasi entità che non sia la realtà assoluta è illusoria. Vi è solamente una differenza nel grado di durata delle entità colte durante la veglia rispetto a quelle proprie del sogno, sebbene sia possibile affermare che anche le entità della veglia perdono ogni loro realtà al momento in cui un individuo realizza la fondamentale identità tra il Sé e il *brahman* (LAYEK, 1990: 29-30):

*“yady api brahmaṇo ’nyasyānirvācyatayā jāgratsvapnāvasthāgatayor ubhayor api sargayor māyāmayatvaṃ tathāpi yathā jāgratsṛṣṭir brahmātmabhāvasākṣātkārāt prāg anuvarttate. brahmātmabhāvasākṣātkārāt tu nivarttate. evaṃ kiṃ svapnasṛṣṭir āhosvit pratidinam eva nivarttata iti vimarsārthaḥ. **dvayoḥ.** ihalokaparalokasthānayoḥ. saṃdhau bhavaṃ saṃdhyam. aihalaukikacakṣur ādyavyāpārād rūpādisākṣātkāropajananād anaihalaukikaṃ pāralaukikendriyavyāpārasya ca bhaviṣyato ’pratyutpannatvena na pāralaukikam. na ca na rūpādisākṣātkāro ’sti svapnadṛśaḥ. tasmād ubhayor lokayor asyāntarālatvam iti brahmātmabhāvasākṣātkārāt prāk tathyarūpaiva sṛṣṭir bhavitum arhati”*

“Sebbene tutto ciò che è altro dal *brahman* sia indescrivibile, allora entrambe sono illusorie le manifestazioni relative sia alla condizione di veglia sia a quella di sogno. Tuttavia, è così che la manifestazione della veglia continua a presentarsi fino alla realizzazione dell’identità tra *brahman* e *ātman*; mentre, con la realizzazione dell’identità di *brahman* e *ātman* si ritrae. Allora la creazione onirica esiste? Oppure ogni giorno invero si ritrae? Questo è il significato della riflessione [espressa da Ś].¹¹² **‘Tra i due ...’**, [significa] tra i luoghi di questo mondo qui e dell’altro mondo. L’astratto del termine *saṃdhi* [lett.: “congiunzione”] è congiuntura (*saṃdhyā*). La facoltà visiva e le altre [facoltà sensoriali] poiché hanno come funzione originaria la generazione della percezione diretta della forma-colore e degli altri [loro oggetti], sono proprie di questo mondo, mentre l’attività dei sensi oltre-mondani non è di questo mondo, poi non è [nemmeno] dell’altro mondo, poiché in essa non si riscontra la presenza di quella [stessa attività] futura. Inoltre, non è che chi vede il sogno non ha l’esperienza della forma-colore e degli altri [oggetti], perché avendo posizione mediana tra i

“**Mentre la mente, pur essendoci in sogno ...**’, il significato è ‘pur essendo empiricamente reale’. [Se si assumesse:] ma se la mente che, a causa della [sua] percepibilità, non è in grado di illuminare il Sé, allora da ciò anche il sole e gli altri corpi luminosi in sogno risulterebbero tali, per cui sostenere la falsità di quelli sarebbe inutile. Avendo così dubitato, al fine di provare l’illusorietà allora [il testo] dice ‘... **del sole e degli altri [corpi luminosi]**’ ...” Teniamo a precisare che la nostra disamina sarà più attenta ai chiarimenti del VK, piuttosto che al KP, poiché quest’ultimo ci svierebbe su ben altri complessi dibattiti, per cui ne faremo riferimento solo per amore di chiarezza.

¹¹² VK (p. 677): “*svapnasya vyāvahārikatvam asti na veti cintyata ity arthaḥ...*”, “il significato è che [ivi] si riflette a proposito della realtà fenomenica del sogno o meno”.

due mondi, prima della realizzazione dell'essere *brahman* del Sé quella manifestazione può essere [considerata] di certo veritiera.”¹¹³

In altre parole è solo una questione di variazione di durata. Però un oppositore, probabilmente seguace della Mīmāṃsā oppure della scuola vedāntica di Bhāskara, s'insinua argomentando che nessuna conoscenza può essere falsa, sia essa relativa alla condizione di sogno o di veglia. Se nessuna conoscenza è mendace, tanto meno i suoi oggetti possono essere tali, per questo la conoscenza onirica deve di necessità essere veritiera.

Secondo costui ogni cognizione deve essere intesa come veritiera, nel senso che quanto è asserito da una conoscenza rispetto a un dato empirico deve di necessità essere considerato corretto, proprio perché la natura stessa dell'oggetto percepito entra in comunione con la cognizione che lo coglie. Non è possibile ascrivere a un oggetto un carattere differente da quello presentato nella sua cognizione. L'unica circostanza, continua il *pūrvapakṣin*, in cui si può ritenere contraddittoria una cognizione è quando essa colga due distinte modalità noetiche, cioè percezione diretta e ricordo, in un medesimo oggetto. In tale circostanza la cognizione più debole, solitamente il ricordo, è contraddetta da quella più viva e forte, la percezione diretta:

“... *ayam abhisam̐dhiḥ. iha sarvāṇi mithyājñānāny udāharaṇaṃ teṣāṃ satyatvaṃ pratijñāyate. prakṛtopayogitayā tu svapnajñānam udāhṛtam. jñānaṃ yam artham avabodhayati sa tathaiyeti yuktam. tathābhāvasya jñānārohāt. atathātvasya tv apratīyamānasya tathābhāvaprameyavirodhena kalpanānaspadatvāt ...*”

“... [Obbiezione:] Questo è il senso:¹¹⁴ in tal caso fungono da esempio tutte le false conoscenze, la cui verità è premessa. Nella fattispecie, per utilità come esempio è data la conoscenza

¹¹³ Con parole più semplici e più adatte alla nostra comprensione, il punto di vista di VM è press'a poco questo: il sogno è, per l'appunto, la congiuntura, la zona crepuscolare tra due mondi, tra due stati. Nell'esperienza quotidiana si riscontra che persone che vivono al confine tra due regioni abitualmente svolgono le proprie attività quotidiane in entrambe queste regioni. Altrettanto vero è che la vista dell'uomo in questo mondo coglie, come suo oggetto, *rūpa*; mentre, secondo le testimonianze scritturali, si sa che nei mondi celesti (*dyuloka*) si ha percezione del medesimo oggetto senza il tramite della facoltà visiva. Ciò sta a significare che durante il sogno la percezione di forma-colore avviene senza l'occhio. Allora sorge una domanda: se la manifestazione di entrambi i mondi è veritiera, perché la creazione onirica non è anch'essa tale? (BSŚBB, YOGĪNDRĀNANDA, [Ed.], 1996 [1974], VOL. 2: 909-910). Ānanda Giri (ĀG) nel BŚSBNN (p. 622) scrive: “*aihkāmuṣmikaṃ ca yad aindriyakaṃ rūpādijñānaṃ tasyābhāvād anudayāc ca svapnasthānaṃ tayoḥ saṃdhyam uktam. sthūladarśanasya cābhāvād vāsanāmayajñānasya tatra bhāvāt prabodhasaṃprasādayor vā saṃdhyam svapnasthānam iti vivektavyam.*”

¹¹⁴ Il VK (p. 688) chiarisce l'idea centrale dell'obbietto e quale sia il quesito a cui risponde: “*svapnasatyatvaṃ vaktum na śakyate idaṃrajatādibodheṣv iva bādhavirodhād ity āśaṃkyāha - ayam abhisam̐dhir iti. jñānaṃ sarvaṃ yathārtham iti pūrvapakṣa ity arthaḥ.*” S. Layek (1990: 30) afferma che il *pūrvapakṣin*, per provare questo suo costrutto, ricorre a un'inferenza (*anumāna*) a cinque membri (*pañcāvayava*): “i) *The object of any knowledge is real. ii) Because, it appears in its knowledge in its own form. iii) It has not been observed so far that the object of knowledge does not appear in its own form in its cognition. iv) The present knowledge is also of the same class of knowledge. v) Therefore, its object is real.*” Tuttavia,

onirica.¹¹⁵ È logico che quell'oggetto che la cognizione coglie è di certo tale, poiché si ha l'ascesa alla conoscenza di tale ente, mentre ciò che non è tale non è conoscibile, per via dell'opposizione con quell'ente conoscibile che è appunto tale [ossia oggetto della valida cognizione], [allora] non è oggetto di una qualsivoglia ipotesi [di non validità] ...”

Però il *siddhāntin*, intervenendo brevemente, indica un caso in cui l'oggetto appare diversamente, ossia il *locus classicus* della corda che appare come serpente (*sarparajju*), ribadendo che, quando due cognizioni sono prese in esame, una contraddizione è più che possibile: “*bādhakapratyayād atathātvam iti cet?*”, “[Se si dicesse che] l'assenza di validità è dovuta alla cognizione contraddittoria?” A questo l'obbiettore ribatte che non è possibile affermare che due cognizioni siano contrastanti in qualsiasi condizione, bensì si contraddicono solo nel caso in cui una cognizione che ha un solo oggetto finisce per rivelarne due. In questa situazione, si deve determinare che tra le due cognizioni una è più forte e l'altra più debole (*balābala*), per cui la più forte nullifica la più debole, determinando un rapporto di contraddetto-contraddittore (*bādhyabādhakabhāva*):

“... *na, tasya bādhakatvāsiddheḥ. samānagocare hi viruddhārthopasamhāriṇī jñāne virudhyete. balavadabalavattvaniścayāc ca bādhyabādhakabhāvaṃ pratipadyete ...*”

“... [Risposta:] [Si risponde] no, in quanto non c'è prova della contraddittorietà di quella [cognizione]. Infatti, si contraddicono due cognizioni con il medesimo contenuto che terminino in due oggetti contrastanti, allora per via della determinazione della forza e debolezza [di una rispetto all'altra, esse] si presentano in un rapporto di contraddetto e contraddittore ...”¹¹⁶

non vi è specifica menzione di tale mezzo di prova, nemmeno da parte dei commentatori. Al massimo potremmo cercare di ricostruirla partendo dalla premessa generale (*pratijñā*), che è effettivamente espressa: “*sarvaṃ jñānam yathārtham*”, dove “*sarvaṃ jñānam*” rappresenta il *locus*, il soggetto dell'inferenza (*pakṣa*), mentre “*yathārtham*” o meglio la proprietà comune che si cerca di provare in tutte le cognizioni “*yathārthatvam*”. L'affermazione successiva sembra intendere una sorta di concomitanza invariabile (*vyāpti*): “*jñānam yam artham avabodhayati sa tathaiva*”, da trasformare press'a poco così “*yatra yatra jñānasya padārthabodhakatvaṃ tatra tatra jñānasya padārthatathātvam*”. Allo stesso modo è possibile identificare un ipotetico *probans* (*hetu*) in “*atathātvasya tv apratīyamānasya tathābhāvaprāmeyavirodhena kalpanānāspadatvāt*”; infine, il testo stesso parla della conoscenza onirica come dell'esempio (*udāharaṇa*). Comunque sia, questa ricostruzione ci pare davvero poco probabile.

¹¹⁵ Il VK (IBID.) legge: “*tarhi svapnodahāraṇam ayuktam sarvabhrameṣy vipratipatter aviśeṣād ata āha - prakṛtopayogitayeti.*”

¹¹⁶ Il senso dell'affermazione è che pure sulla base del giudizio contraddittorio (*bādhakapratīti*), la non conformità alla vera natura dell'oggetto (*atathātvā*) relativa all'oggetto stesso non può essere provata, perché ciò che contraddice una cognizione onirica non viene colto. Sono reciprocamente contraddittorie quelle cognizioni che colgono in un solo oggetto due differenti contenuti, per questo motivo quando si ha la certezza della maggiore forza e validità di una delle due cognizioni rispetto all'altra si può parlare di un rapporto (*bhāva*) tra una cognizione contraddetta (*bādhyā*) e una contraddittrice (*bādhakā*). Nel caso in esame, però, le cognizioni che sono identificate come contrastanti, non hanno il medesimo contenuto, infatti, per la diversità dei momenti in cui avvengono, non si può che dedurre che pure i loro contenuti siano diversi tra loro (YOGĪNDRĀNANDA, 1996, VOL. 2: 910).

Il *pūrvapakṣin* continua affermando che una cognizione considerata contraddittoria non è tale, perché nel caso in esame l'oggetto non è lo stesso, dal momento che possiamo distinguere gli oggetti colti nella condizione di veglia e gli oggetti onirici sulla base della differenza di durata: perciò la conoscenza onirica e la conoscenza di veglia non sono reciprocamente contraddittorie, allo stesso modo in cui non si può dire che la conoscenza del latte e la conoscenza dello yogurt formatosi da quello stesso latte siano mutualmente contraddittorie. Ciò che era latte è stato conosciuto come tale fino a che è stato latte, mentre, quando è divenuto yogurt è stato allora riconosciuto come yogurt. Similmente, gli oggetti di veglia e sogno non sono gli stessi, per cui non c'è una possibile contraddittorietà tra di essi. Quando qualcuno prima scorge l'argento e, dopo essersi avvicinato a quell'oggetto, vede che era solo madreperla, allora non si può dire che le due cognizioni siano reciprocamente contraddittorie semplicemente perché l'argento scorto diviene al tempo dovuto madreperla. Si può pure, continua l'obbiettore, arguire che un oggetto può apparire sotto diverse forme, dove un particolare complesso causale (*sāmagrī*)¹¹⁷ rivela una forma particolare dello stesso oggetto, mentre altri complessi rivelano forme particolari di altri oggetti. Per esempio, quando una persona muovendosi sotto il sole si stanca, i suoi occhi disturbati dalla luce solare scorgono un oggetto – la madreperla per esempio – come fosse argento. D'altro canto, una persona che non sia nella medesima situazione, con una normale condizione di luce, percepisce invece la madreperla come madreperla. Allo stesso modo, un carro visto in un sogno non è percepito durante *jāgrat*, in quanto un ente onirico è visibile solo durante il sogno e non altrimenti, quindi anche un carro empiricamente reale esperito nella veglia non è carpibile in sogno, semplicemente perché non vi è veglia quando si dorme. Si conclude che una certa percezione può sorgere solo in presenza di un particolare complesso causale: il sonno, la veglia, la luce, il raggi del sole eccetera, sono considerati alcuni degli elementi di questo complesso. È pure logicamente sostenibile che un certo complesso causale sia operativo nel sogno e un altro nella veglia. Per questo motivo non vi è alcuna reciproca contraddizione tra le due cognizioni. Se questo è vero, allora anche gli oggetti esperiti in entrambi gli stati devono essere reali: se gli oggetti colti in entrambe le condizioni appaiono nella loro forma propria, non vi è alcun criterio per determinare una validità maggiore o, addirittura, la realtà degli oggetti di veglia rispetto a una minore permanenza o irrealtà di quelli del sogno. Per questo l'oppositore termina la sua

¹¹⁷ Si dice complesso causale, o *sāmagrī*, l'insieme di tutte le cause, concause, primarie e secondarie necessarie alla produzione di un effetto. Il termine deriva appunto da un senso di totalità causale: *samagrasya bhāva iti sāmagrī*.

disquisizione con un'inferenza: "La cognizione onirica che si è presa in esame è veritiera, poiché è una cognizione, proprio come la cognizione di una colonna o quant'altro nella condizione di veglia." Oltre che con l'inferenza il *pūrvapakṣin* rende più solido il proprio ragionamento con un passo della *śruti*: "Egli crea i carri, gli animali aggiogati ai carri e le strade ..." (BṛU IV.3.10). Poi l'oppositore, immaginando un'intromissione del *siddhāntin* che può interpretare la voce verbale "*śṛjate*" in senso secondario con il risultato della irrealtà delle entità oniriche, afferma immediatamente che il verbo non può essere inteso secondariamente o per implicazione (*lakṣaṇayā*), perché in molti passaggi troviamo la medesima voce verbale intesa in senso primario. Per questo la supremazia della *śruti* rimane intatta e la conseguenza è che il passaggio successivo "Lì non vi sono né carri ...", sarà da intendersi in senso secondario. Ciò comporta questo significato: le entità viste durante il sogno non sono adatte a essere colte durante la veglia, anche se questo non determina che le entità oniriche come i carri e gli altri oggetti menzionati dal passaggio upaniṣadico non siano reali. Inoltre, va detto che la frase riguardante l'Essere onnisciente (*prājñā*) è citata da due differenti *Upaniṣad* per sottolinearne l'identico significato in due contesti separati. Per questi ciò che Prājñā manifesta deve essere riconosciuto come reale, proprio come si riconoscono reali il cielo e ogni altra realtà empirica. Inutile è il dubbio del *siddhāntin*, secondo il quale quelle entità sono creazioni del *jīva* e non di Prājñā, cioè di Īśvara, in quanto il contesto in cui appaiono è quello di Prājñā e non d'altri. Seppure si prendesse l'affermazione d'identità tra il *jīva* e Prājñā come suggello della produzione di queste entità da parte dell'anima individuale, in ogni caso, si dovrebbero comunque considerare reali quegli oggetti. Oltre a quanto detto, si aggiunga l'esperienza quotidiana, nella quale talvolta quello gli oggetti onirici può corrispondere alle entità dello stato di veglia. L'obbietto, infine, termina con un esempio: un certo Priyavrata sogna che un *brāhmaṇa* vestito di bianco, con bianca ghirlanda e ornato di sandalo lo apostrofa predicendogli che il re lo onorerà da lì a cinque giorni. Tornato alla veglia, Priyavrata sarà effettivamente onorato dal re al momento preciso predetto nel sogno. Conseguenza ovvia è che egli crederà alla realtà di quel messaggio onirico (LAYEK, 1990: 31-33; SHARMA, B. N. K., 1986 [1978], VOL. 3: 27-28). La conclusione è che le creazioni del sogno sono reali (HAYASHI, 2001: 559).¹¹⁸

"na ceha samānaviṣayatvaṃ kālabhedena vyavasthopapatteḥ. yathā hi kṣīraṃ dr̥ṣṭaṃ kālāntare dadhi bhavati, evaṃ rajataṃ dr̥ṣṭaṃ kālāntare śuktir bhavet. nānārūpaṃ vā tadvastu. tadyasya tīvrātapaklāntisahitaṃ cakṣuḥ sa tasya rajatarūpatāṃ gr̥hṇāti. yasya tu kevalam ālokaṃ ātropakṛtaṃ

¹¹⁸ Si confronti anche con la discussione fatta nell'ultimo paragrafo del secondo capitolo alle pp. 196-198.

sa tasyaiva śuktirūpatām gr̥hṇāti. evam utpalam api nīlahitām divā saurībhir bhābhīr abhivyaktam nīlatayā gr̥hyate. pradīpābhivyaktan tu naktam lohītatayā. evam asatyām nidrāyām sato 'pi rathādīn na gr̥hṇāti nidrāṅas tu gr̥hṇātīti sāmāgrībhedād vā kālabhedād vā virodhābhāvaḥ. nāpi pūrvottarayor balabatabalavattvanirṇayaḥ, dvayor api svagocaracāritayā samānatvena vinigamanāhetor abhāvāt. tasmād apy avaśyam avirodho vyavasthāpanīyaḥ. tat siddham etat - vivādāspadam pratyayāḥ samyañcaḥ pratyayatvāj jāgratsthambhādīpratyayavad iti. imam artham śrutir api darśayati - 'atha rathān rathayogān pathaḥ srjate' [BrU IV.3.10] iti na ca 'na tatra rathā na rathayogā na panthānobhvantīti' [BrU IV.3.10] virodhād upacaritārthā srjata iti śrutir vyākhyeyā. srjata iti śruteḥ, bahuśrutisaṃvādāt pramāṇāntarasāṃvādāc ca balīyastvena tadanugūṇtayā 'na tatra rathā ity asyā bhāktatvena vyākhyānāt. jāgradvasthādarśanayogyā na santi na tu rathā santīti. ata eva kartṛśrutiḥ śākhāntaraśrutir udāhṛtā. prājñakartṛkatvāc cāsyā pāramārthikatvam viyadādisargavat. na ca jīvakartṛkatvān na prājñakartṛkatvam iti sāmpratam. 'anyatra dharmād anyatrādharmaḥ' [KaU I.2.14/ II.14] iti prājñasyaiva prakṛtatvāj jīvakartṛkatve 'pi ca prājñād abhedena jīvasya prājñatvāt. api ca jāgratpratyayasāṃvādavanto 'pi svapnapratyayāḥ kecid dṛśyante. tad yathā śuklāambaradharaḥ śuklamālyānulepano brāhmaṇāyanaḥ priyavratam praty āha - priyavrata! pañcame 'hani prātar evorvāprāyabhūmidānena narapatistvām mānayaṣyatīti, sa ca jāgrat tathātmano mānam anubhūya svapnapratyayaṃ satyam abhimanyante. tasmāt saṃdhye pāramārthikī sṛṣṭir iti// 1-2 //"

“In questo caso non è possibile avere un comune oggetto, poiché un'organizzazione è plausibile postulando la differenza di tempo, come per esempio: ciò che è stato esperito come latte, in un secondo tempo diviene yogurt, così come ciò che è stato esperito come argento, diviene in un altro momento, madreperla. Oppure, quell'entità possiede molteplici aspetti e allora chi ha vista afflitta da un tremendo calore coglie l'aspetto d'argento di quell'entità. Chi, invece, [ha la vista] solamente aiutata da una normale luce, coglie l'aspetto di madreperla di quella [entità]. Così, un loto di colore violaceo [= blu scuro e rosso] che durante il giorno evidenziato dai raggi solari è percepito come blu, mentre durante la notte, illuminato da un lume, come rosso. Questo accade anche quando non vi sia la condizione di sonno, qualcuno non esperisce i carri e altri oggetti che pur vi sono, ma dormendo [li] coglie; allora non vi è alcuna opposizione sia per una differenza nel complesso causale (*sāmāgrī*), o anche per una differenza nel momento [di presentarsi].¹¹⁹ Non si può nemmeno determinare la forza o debolezza per quella [cognizione] che viene prima rispetto a quella successiva, giacché, essendo ognuna impegnata a cogliere il proprio oggetto, sono entrambe analoghe, e allora non si trova una ragione definitiva capace di accertarne [la preminenza di una rispetto all'altra]. Per questo, di necessità, si deve determinarne l'assenza di [reciproca] contraddizione. Pertanto, questa [molteplicità di aspetti delle cognizioni] è provata [dall'inferenza]: le cognizioni che sono oggetto di diatriba sono veritiere, poiché sono

¹¹⁹ Ossia, in una sola entità è possibile l'armonizzazione di molteplici aspetti (*nānārūpa*).

cognizioni, proprio come le cognizioni di veglia che hanno come oggetto colonne o qualsiasi altro oggetto.¹²⁰ La *śruti* mostra questo stesso contenuto: 'Dopo di ciò crea carri e animali aggiogati ai carri e strade' (BṛU IV.3.10).¹²¹ Nemmeno è possibile interpretare [così] la *śruti*, [ossia dicendo che] per contraddizione [con il passaggio] 'Lì non ci sono né carri, né animali aggiogati ai carri né strade', [la voce verbale] 'crea' (*śṛjate*) ha un significato secondario, infatti il [significato del] passaggio '*śṛjate*' concorda con molti altri passaggi scritturali, nonché l'accordo c'è pure con altri mezzi di conoscenza,¹²² perché essendo più forte [ha un senso primario], mentre 'Lì non ci sono carri ...', è sussidiario a quello [precedente] la sua interpretazione avviene in modo secondario. [Gli oggetti onirici] non sono adeguati a essere visti durante la condizione di veglia e neppure i carri non ci sono, perciò la *śruti* riguardante l'autore (*karṭṛ*) e [anche] la *śruti* di un'altra recensione sono riportate come esempi.¹²³ [Inoltre], poiché [la creazione onirica] è prodotto del Signore onnisciente (*prājña*), la sua realtà è effettiva come la manifestazione dell'etere e degli altri elementi.¹²⁴ Non è invece corretto (*sāṃpratam*) [sostenere]: 'non è creazione del Signore poiché è produzione dell'anima individuale ...';¹²⁵ infatti '... Altrove dal merito, altrove dalla colpa ...' (KaU II.14/I.2.14), è proprio il Signore l'oggetto del contesto (*prakṛtatvāt*); [e se poi pur si dovesse credere] la creazione [degli oggetti onirici] da parte dell'anima individuale, [lo si farebbe supponendo], la signoria dell'anima individuale per identità con il Signore. Se ciò non bastasse, svariate cognizioni oniriche presentano una certa armonia con le cognizioni che si hanno durante la veglia.¹²⁶ Per esempio in sogno un'entità simile a un *brāhmaṇa*¹²⁷ vestito di bianco, con una bianca ghirlanda e ornato di sandalo dice a [un certo individuo di nome]¹²⁸ Priyavrata: 'O Priyavrata! Al quinto giorno [da oggi] al mattino presto il re ti onorerà con il dono di un

¹²⁰ VK (p. 689): "vivādāspadam pratyayā iti niyataliṅgatvāt sāmānādhikaranyam."

¹²¹ VK (IBID.): "rathair yujyanta iti rathayogā asvādayaḥ. patho rathamargān."

¹²² VK (IBID.): "pramāṇāntaram uktam anumānaṃ vaksyamānaṃ prājñakarṭṛkahetukam."

¹²³ VK (IBID.): "karṭṛśrutiḥ sa hi kartety eṣā bārhadarānyakī. śākhāntaraśrutis tu eṣa supteṣv ity ādyā kaṭhasākhāgatā." Il riferimento è qui al passaggio upaniṣadico "śṛjate sa hi karttā", che conclude la sezione della BṛU IV.3.10. Oltre a questo anche un passaggio della KaU (V.8/II.2.8): "ya eṣa supteṣu jāgarti kāmaṃ kāmaṃ puruṣo nirmimāṇaḥ." presenta la medesima interpretazione in senso primario della creazione degli oggetti onirici. Il singolare nell'espressione "udahrtā" sembra determinato dal fatto che il termine si accompagna a ognuno degli esempi scritturali singolarmente, non collettivamente.

¹²⁴ Secondo VK (IBID.) anche questa affermazione assume le fattezze di un'inferenza: "svāpnasṛṣṭiḥ pāramārthikī prājñakarṭṛkatvāc viyadādisargavat."

¹²⁵ Qui si allude a un'altra inferenza, questa volta del *siddhāntin*, il cui *probans* (*hetu*), differente da quello dell'inferenza dell'obbiettore, è capace di controbilanciare (*satpratipakṣa*) il *probans* del *pūrvapakṣin*: "svāpnasṛṣṭir na prājñakarṭṛkī jīvakarṭṛkatvāt jāgratkālīnaghaṭādivat". Il VK (IBID.): "hetur asiddhim āsāmkhyāha - na ca jīvakarṭṛkatvād iti. ya eṣa supteṣv ity vākyasyādhasat prājñasyaiva paramātmāna eva prakṛtatvād ity arthaḥ." L'obbiettore indica però il *probans* fornito dal *siddhāntin* come affetto dal fallo dell'*asiddhi*, nella fattispecie uno pseudo *probans* la cui natura è non comprovata (*svarūpāsiddhi hetvābhāsa*), errore nel quale s'incorre quando il *probans* non è presente nel soggetto inferenziale (*pakṣa*): qui l'*hetu* *jīvakarṭṛkatva* non è presente in *svāpnasṛṣṭi*.

¹²⁶ VK (IBID.): "vimatipadam satyam svapnatvāt saṃvādisvapnavad ity āha - api ceti."

¹²⁷ Secondo il VK (IBID.) VM intende un essere divino che per farsi vedere si appoggia al supporto delle mentite spoglie di un *brāhmaṇa*: "brāhmaṇā ayanam āśrayo yasya sa tathā. svayaṃ tu brāhmaṇābhāsa ity arthaḥ."

¹²⁸ VK (IBID.): "priyavratam priyavratānāmānaṃ kaṃcit."

apezzamento di terra fertile.¹²⁹ Questi, al risveglio, [dopo cinque giorni] essendo stato testimone della propria onorificenza, considera verità la cognizione avuta nel sogno. Per tali motivi la creazione nella congiuntura è assolutamente reale.”

Questi primi due *sūtra*, in cui l'obbiettore dà forma alle sue teorie, sono seguiti dal terzo, che costituisce la replica vera e propria del *siddhāntin*.

La risposta del *siddhāntin*, sin a livello dei *sūtra*, è mediante un'inferenza: gli enti onirici sono mere illusioni, poiché non manifestano alcuna entità nella sua forma effettiva. Per essere più precisi e cominciare a smontare le perplessità dell'obbiettore, Ś parte dicendo che non è vero che l'argento si trasforma nella madreperla come il latte si trasforma in yogurt, perché non è in alcun modo possibile che l'argento si trasformi in madreperla. È vero, infatti, che anche se una persona vede l'argento in luogo della madreperla, un'altra non ha la stessa percezione, a meno che i suoi sensi non siano disturbati:

“*iti prāpte ucyate 'māyāmātraṃ tu kārtsnyenānabhiviyaktasvarūpatvāt' - idam atrākūtam - na tāvat kṣīrasyaiva dadhi rajatasya pariṇāmaḥ śuktiḥ saṃbhavati. nahi jātv īsvaraḡrhe cirasthitāny api rajatabhājanāni śuktibhāvam anubhavanti drśyante. na cetarasya rajatānubhavasamaye 'nyo 'nākulendriyo na tasya śuktibhāvam anubhavati pratyeti ca ...*”

“[Risposta:] Preso atto [di tutto ciò] si risponde: *māyāmātraṃ tu kārtsnyenānabhiviyaktasvarūpatvāt'*.¹³⁰ A questo proposito tale è senso: non è possibile che l'argento sia una trasformazione effettiva della madreperla, proprio come lo yogurt lo è del latte. Difatti, nella casa delle persone facoltose i recipienti in argento, che pur sono percepiti come permanenti a lungo, non sono [mai] visti assumere la forma di madreperla; neppure quando un certo individuo ha l'esperienza dell'argento, un altro individuo, i cui sensi non sono viziati, [in quello stesso momento] non esperisce né la natura di madreperla di quell'[argento] né crede [che esso sia tale] ...”¹³¹

Non è neppure opportuno concepire che una singola entità possa avere una doppia forma, o una doppia natura, tanto da rendere questi due diversi aspetti esperibili in differenti situazioni. Talvolta, a causa del complesso causale, accade che un singolo ente appaia in forma sdoppiata. Per esempio qualora vi sia la predominanza di un certo

¹²⁹ Per fertile il VK (IBID.) intende una terra sulla quale ogni genere di coltura è possibile: “*urvarā sarvasasyā bhuh.*”

¹³⁰ Veda nota 66 “*māyāmātraṃ tu kārtsnyenānabhiviyaktasvarūpatvāt'*”.

¹³¹ AĀ nel VK (pp. 689-690) chiarisce: “*īsvarasya rājāder ḡrhe vastuto yadīdam rajataṃ syāt, tarhi kālāntare 'pi śuktir na syād, rājamandiragatarajatakumbhavad ity uktam, idānīm yadāpi rajatvenānubhūyate, tadaiva puruṣāntare viṣaṃvādād api na vāstavam rajatatvam ity āha na cetarasyeti.*”

complesso causale si può essere vittima di un miraggio che fa apparire dell'acqua dove essa non c'è, oppure quello stesso scenario può apparirci come un mero gioco dei raggi del sole. Se il miraggio fosse acqua vera e propria, dovrebbe essere capace di spegnere la sete; se invece fosse un semplice raggio solare dovrebbe illuminare gli oggetti circostanti. Tuttavia, nessuno si è ancora dissetato con l'acqua di un miraggio. L'acqua, com'è ovvio, non può avere due funzioni opposte: spegnere la sete e non farlo. Perciò, se una certa sostanza pur essendo acqua non elimina la sete, non può essere più chiamata acqua. Ancora, per giustificare la percezione dell'acqua dopo che si è stati preda del miraggio, si accetta un duplice aspetto del miraggio, anche se quest'accettazione non può suffragare l'assioma iniziale. Ergo il processo può essere spiegato altrimenti.

Se un certo individuo torturato dalla sete dovesse riconoscere che l'acqua non è in grado di mitigare la sete non avrebbe certo motivo di andare verso di essa. Però, fino a prova contraria, quell'individuo assetato corre verso un miraggio nella speranza di sconfiggere la sete con l'acqua che crede di aver scorto. In questo panorama, se si pensa che l'uomo corra verso il miraggio credendolo adatto a spegnere la propria sete sebbene non lo sia, allora che problema c'è nel trattare la percezione dell'acqua del miraggio come una cognizione erronea? La percezione dell'acqua, in seguito al miraggio, non è assimilabile alla conoscenza dello yogurt il quale, si sa, è prodotto dal latte. Insomma, non abbiamo a che fare con una cognizione il cui contenuto sia un insieme di oggetti (*samūhālaṃbanajñāna*) ma, in definitiva, la cognizione del miraggio e quella dell'acqua sono reciprocamente contraddittorie (LAYEK, 1990: 33-35):

“... na cobhayarūpaṃ vastu sāmagrībhedaṭ tu kadācid asya toyabhāvo 'nubhūyate kadācin marīciteti saṃprātaṃ, pāramārthike hy asya toyabhāve tatsādhyāṃ udanyopasāmalakṣaṇāṃ apy arthakriyāṃ kuryyān marīcisādhyāṃ api rūpaprakāśalakṣaṇāṃ. na marīcibhiḥ kasyacit tṛṣṇaja udanyopasāmyati. na ca toyam evaṃ dvividham udanyopasāmanam atadupasāmanam iti yuktam. tadarthakriyākāritvavyāptaṃ toyatvaṃ mātrayāpi tām akurvāt toyam eva na syāt. api ca toyapratyayasamīcīnastvāyāsya dvaividhyam abhyupeyate tac cābhyupagame 'pi na seddhum arhati. tathā hy asamarthavidhāpāti toyam etad iti manvāno na tṛṣṇayāpi marīcitoyam abhidhāvet. yathā marīcīn anubhavat. athāsaktaṃ śaktam abhimanyamāno 'bhidhāvati. kim aparāddhaṃ marīciṣu toyaviparyāsena sarvajanīnena yat tam atilaṃghya viparyyāsāntaraṃ kalpyate. na ca kṣīradadhipratyayavad ācāryamātulabrāhmaṇapratyayavad vā toyamarīcivijñāne samuccitāvagāhīnī svānubhavāt parasparaviruddhayaḥ bādhyabādhakabhāvāvabhāsanāt ...”

“... Non è neppure opportuno [affermare che] l'entità ha una duplice natura che per la differenza nel complesso causale talvolta è colta con la sua natura acquee, talaltra nel suo essere raggio solare; quand'anche essa sia acqua reale, si dovrebbe realizzare ciò che è attuabile mediante essa, [cioè] la sua efficacia pratica che consta nello spegnimento della sete, e lo stesso [si dovrebbe verificare] pure per ciò che è avviene grazie ai raggi solari, ossia la nella rivelazione della forma. Però la sete¹³² di un qualsiasi assetato¹³³ non si placa con i raggi solari. Nemmeno è logico [sostenere] che l'acqua è duplice: capace di spegnere la sete e non capace di [fare] ciò. L'essere acqua è [una proprietà] pervasa dall'efficacia pratica che consiste nella capacità di spegnere la sete, così quando quella [capacità di spegnere la sete] non si realizzi anche minimamente, [quell'entità] non si può di certo dire acqua.¹³⁴ Inoltre, per la veridicità della cognizione dell'acqua si accetta la sua duplicità; però, pur accettandola, non è possibile provarla. Ecco che allora chi così ritiene 'Quest'acqua è provvista di una proprietà inadeguata',¹³⁵ per [spegnere] la sete non correrebbe verso l'acqua del miraggio. Così come [non farebbe] chi percepisce i [puri] raggi solari.¹³⁶ [Se invece] costui corre, considerando ciò che non è capace [di spegnere la sete come] capace, allora che c'è di sbagliato [nel considerare quella che è] riconosciuta da tutti come illusione d'acqua, [cioè l'acqua] nei miraggi? [Cosa ancora si otterrebbe se] trascurando quell'[illusione dell'acqua] si immaginasse un'altra illusione? Le cognizioni dei raggi solari e dell'acqua non sono colte come assimilabili, come accade per la percezione del latte e dello yogurt oppure per la percezione del maestro come zio materno o *brāhmaṇa*, [anzi] per propria esperienza, a cagione della loro relazione di contraddetto-contradditore, queste due sono reciprocamente opposte ...”¹³⁷

¹³² VK (p. 690) glossa il termine “*udanyā*” con “*pipāsā*”.

¹³³ Il termine “*trṣṇajah*” della B è chiosato come “*pipāsoḥ*” da VK (IBID.) che aggiunge una nota grammaticale: “*svapitrṣor najiṅ iti trṣer najiṅpratyayah.*” Svāmī Yogīndrānanda (p. 913) spiega che alla radice verbale “*ñitriṣā pipāsāyām*” si unisce l'affisso *najiṅ*, (di cui resta solo *naj*) per dettame pāṇiniano: “*svapitrṣor najiṅ*” (A, III.2.175), dando così origine alla parola *trṣṇaj*, che al genitivo fa appunto “*trṣṇajah*”. La derivazione (*nirvacana*) di questo termine sarebbe: “*trṣyatīti trṣṇaj*”.

¹³⁴ Nel passaggio ivi tradotto si dice che esiste una concomitanza invariabile (*vyāpti*) tra due proprietà: l'essere acqua e la capacità di spegnere la sete. Per cui la formula sarebbe “*yatra yatra toyatvam tatra tatra udanyopaśamakatvam*”. Cionondimeno, è regola nota che quando in una concomitanza manchi il termine pervasore (*vyāpaka*), qui ‘la capacità di spegnere la sete’ (*udanyopaśamakatva*), non sia possibile nemmeno l'esistenza del termine pervaso (*vyāpya*), ossia ‘l'essere acqua’ (*toyatva*). Il VK (IBID.) esprime proprio questo: “*pipāsopaśamakam udakam ity aikarūpyasya sati sambhave na prayojakadvaividhyam kalpyam ity arthaḥ. akalpane ca vyāpakavyāvṛtyā vyāpyavyāvṛttim apy āha - tad atheti.*”

¹³⁵ VK (IBID.): “*marīṣu toyam avabhāsamānam athakriyāyām asamartham iti bhāseta samartham iti vā, nādyā ity āha - asmarthavidheti*”. Ancora VK (IBID.) spiega la costruzione del composto “*asamarthavidhāpāti*” al neutro in accordo col sostantivo di riferimento “*toyam*”: “*asamarthasya vidhā prakāras tam patati prāpnoti tathoktam.*”

¹³⁶ Leggo “*puri*” per suggerimento di VK (IBID.): “*yathā marīcīn śuddhān ity arthaḥ.*”, affinché non si crei confusione con l'altro significato del termine *marīci*, miraggio. Nel testo la medesima parola è usata nei due significati.

¹³⁷ Il testo è qui molto sintetico, per cui è doverosa qualche spiegazione aggiuntiva. Nell'acqua apparsa in un miraggio non è possibile cogliere una commistione di raggio solare e acqua, al modo in cui si carpisce in esempi quali la commistione della natura di latte e della natura di yogurt nello yogurt e la commistione del ruolo di zio materno e del ruolo di membro della casta *brāhmaṇica* del maestro. Al contrario, basandoci sulla nostra esperienza comune, la cognizione dell'acqua e del raggio di sole appaiono contrastanti, proprio come quelle di argento e madreperla, cosicché il loro rapporto si riduce alla sola relazione di contraddetto-contradditore (YOGĪNDRĀNANDA, [ED.], 1996 [1974], VOL. 2: 913).

Nell'esempio classico, che più ci interessa ora, sorge per prima la conoscenza dell'argento che è la cognizione che deve essere contraddetta. Successiva a questa è la conoscenza della madreperla che determina la contraddizione (*bādha*) della prima. Questa è, effettivamente, una regola inalienabile: una conoscenza contraddittrice (*bādhakajñāna*) ha di necessità bisogno del suo oggetto per essere tale, ossia la conoscenza da contraddire (*bādhyajñāna*). In più, dal momento che prima della cognizione dell'argento non c'è una conoscenza che riveli la madreperla, si deduce che la *śukti* non era stata conosciuta *in toto*. È noto che ciò che non è conosciuto in precedenza non può essere negato. Per questo il bandolo della matassa rimane che la conoscenza della madreperla nega ed elimina definitivamente l'argento, oggetto di una previa cognizione:

“... *tatrāpi rajatajñānaṃ pūrvam utpannaṃ bādhyam uttaram tu bādhakaṃ śuktijñānaṃ prāptipūrvakatvāt pratiśedhasya. rajatajñānāt prak prāpakābhāvena śukter aprāptāyāḥ pratiśedhāsaṃbhavāt pūrvajñānaprāptaṃ tu rajataṃ śuktijñānam apabādhitum arhati. tad apabhādhitmakāñ ca svānubhavād avasiyate. yathāhuḥ - āgamitvād abādhitvā paraṃ pūrvam hi jāyate/ pūrvam punar abādhitvā paraṃ notpadyate kvacit//*”

“... In quel caso pure la cognizione dell'argento è sorta prima ed è contraddetta, mentre la cognizione della madreperla è successiva e contraddice, in quanto una negazione prevede una precedente percezione (*prāpti*). Prima della cognizione dell'argento, per la mancanza di ciò che fa accedere a quella [= ossia l'argento stesso] è impossibile la negazione della madreperla che non è colta, mentre l'argento, che è colto da una conoscenza precedente può essere contraddetto dalla cognizione della madreperla, poiché [la conoscenza] negatrice di quell'[argento] è accertata dalla propria esperienza.¹³⁸ Così riportano: ‘La [conoscenza] precedente nasce non avendo contraddetto [quella] successiva, a causa della sua natura futura; ancora la successiva, non avendo contraddetto la precedente, non sorge in alcun dove.’¹³⁹”

¹³⁸ Ancora Yogīndrānanda (IBID.) aggiunge dei particolari per rendere il testo più comprensibile. La cognizione dell'argento (*rajatajñāna*) è la conoscenza che ha per contenuto l'argento, ossia l'oggetto che sarà negato (*niśedhya*). Prima della conoscenza dell'argento non vi è nulla che conduca, ossia che causi l'ottenimento (*prāpaka*) dell'argento, per cui non si ha la sua cognizione (*prāpti*). Di conseguenza non è possibile negare o contraddire ciò che ancora non si è dato (*aprāpta*). Per esempio, quando la madreperla ancora non è colta, non può nemmeno essere negata, inoltre solo la conoscenza della madreperla può contraddire l'argento presentato dalla conoscenza di esso, perché la successiva conoscenza della madreperla nega l'argento colto in precedenza.

¹³⁹ Nel VK (p. 690) si chiarisce la costruzione interna della stanza di VM: “**paraṃ śuktijñānam abādhitvaiva pūrvam rajatajñānaṃ jāyate, kutaḥ? parasyāgamitvād bhaviṣyattvād aprāptes tanniśedhasya pūrveṇa kartum aśkyatvād ity arthaḥ.**” Il verso composto dal *bhāmatikāra* ricorda da vicino una strofa del *Tāntravārtika* (noi non l'abbiamo reperita, però Svāmī Yogīndrānanda dà solo il riferimento della p. 859) di KB: “*pūrvam paraṃ ajātatvād abādhitvaiva jāyate/ pasyānanyathotpādān na tv abādheṇa saṃbhavaḥ//*”.

Non è possibile neppure affermare che la conoscenza che rivela l'argento al presente non possa essere contraddetta dalla conoscenza della madreperla di un dato momento, senza rendere il tempo futuro oggetto di quella conoscenza. Non è possibile, invero, avere una contraddizione tra due cognizioni di momenti differenti. La percezione dell'argento non rivela l'argento futuro, ma per inferenza causa la conoscenza della sua utilità pratica. Ancora un'inferenza causerà la conoscenza della permanenza dell'argento fino al sorgere della conoscenza della madreperla che lo contraddice:

“... na ca varttamānarajatāvabhāsijñānam bhaviṣyattām asyāgocarayan na bhaviṣyātā svasamayavarttinīm śuktiṃ gocarayatā pratyayena bādhyate, kālabhedena virodhābhāvād iti yuktam. mā nāmāsyā jñāsīt pratyakṣam bhaviṣyattām tatprṣṭabhāvi tv anumānam upakārabhāvahetum¹⁴⁰ ivāsati vināśapratyayopanipāte sthemānam ākalyati. asati vināśapratyayopanipāte rajatam idaṃ sthiraṃ rajatatvād anubhūtapratyabhijñātarajatavat ...”

“... Non è neanche logico [sostenere] che la conoscenza che fa apparire presente l'argento non cogliendo come contenuto il suo [= dell'argento] presentarsi in futuro (*bhaviṣyattā*), non è contraddetta dalla futura cognizione il cui oggetto sarà la madreperla, la quale coglierà la madreperla al momento opportuno, perché la differenza tra i momenti [di apparizione] non determina l'opposizione [tra le due].¹⁴¹ [Noi diciamo] che seppure chi non conosce direttamente il fatto che l'[argento] si presenterà in futuro, comunque [riconosce] l'inferenza che viene dopo di esso, il cui *probans* è una supposta [(*iva*) lett.: “come fosse”] utilità (*upakārabhāvahetum* = *upakāratvahetum*), sicché non essendo prossima la cognizione contraddittoria, costui presuppone la continuazione futura [dell'argento]. [Infatti], poiché la

¹⁴⁰ Il testo dell'edizione di Yogīndrānanda (1996, VOL. 2: 914) presenta la lettura “*upakārahetubhāvam*”, però noi preferiamo la lettura di Ānatakrṣṇa Śāstrī (p. 691): “*upakārabhāvahetum*”.

¹⁴¹ VK (p. 691) propone la costruzione sintattica (*anvaya*) della frase: “*vartamānarajatāvabhāsi vijñānam ata evāsya rajatasya bhaviṣyattām agocarayatā bhaviṣyātā śuktipratyayena svasamayavartinīm śuktiṃ gocarayatā na bādhyate, kutaḥ? kālabhedena virodhābhāvād ity etan na ca yuktam iti yojanā.*” La spiegazione di Svāmī Yogīndrānanda (1996 [1974], VOL. 2: 914) è illuminante. Secondo questi la negazione, la contraddizione o l'annullamento (*bādha*) ha due divisioni: la contraddizione di ciò che si è dato (*prāptabādha*) e la contraddizione di ciò che dato non si è (*aprāptabādha*). Nel decimo libro dei MS (X.1.1-3, X.8.1 e ss.), Jaimini (IV sec.) tratta del *prāptabādha* [Svāmī Yogīndrānanda indica il terzo libro] e dell'*aprāptabādha* (JHA, G. N., 1964 [1942]: 300-306). Nel caso di *śuktirūpya* la contraddizione dell'argento sarebbe *prāptabādha*. La relazione contraddetto-contraddittore è possibile solo tra due enti che si presentano nello stesso momento, per cui la conoscenza della madreperla dovrebbe darsi nello stesso tempo della conoscenza che coglie l'argento, però questo non avviene. Se il giudizio “*idaṃ rajatam*” del passato avesse come contenuto l'argento futuro che si presenta nello stesso momento della conoscenza della madreperla, allora sarebbe da considerarsi come la cognizione che fa cogliere l'argento. Però la conoscenza dell'argento passato è una percezione diretta, che può carpire solamente un oggetto presente, non un oggetto futuro. KB nello ŚV (84a ad Jaimini MS I.1.4) evidenzia lo stesso concetto: “*saṃbaddham vartamānam ca grhyate cakṣurādīnā/...*”, “dalla vista e dagli altri [sensi] è colto ciò che è in contatto [con essi] e ciò che è presente ...”. In definitiva, a causa della mancanza di una nozione capace di presentare l'argento coesistente nel momento della cognizione della madreperla, non è possibile una contraddizione dell'argento.

cognizione contraddittoria non è vicina [si ha l'inferenza]: quest'argento è duraturo, poiché è provvisto della proprietà di essere argento, come l'argento che si è esperito e riconosciuto ...¹⁴²

Segue che tale percezione dell'argento rivelerà solamente un argento duraturo, tanto che l'esistenza dell'argento giungerà fino al confine ultimo in cui si determinerà immediatamente dopo il momento della futura conoscenza della madreperla. È quindi evidente l'opposizione tra le due cognizioni, che risulta nell'annullamento della conoscenza dell'argento da parte della successiva conoscenza della madreperla:

“... *tathā ca rajatagocaraṃ pratyakṣaṃ vastutaḥ sthiram eva rajataṃ gocarayet. tathā ca bhaviṣyac chuktikājñānakālaṃ rajataṃ vyāpnuyād iti virodhāt śuktijñānena bādhyate. yathāhuḥ - rajataṃ gr̥hyamānaṃ hi cirasthāyīti gr̥hyate/ bhaviṣyac chuktikājñānakālaṃ vyāpnoti tena tat// iti. pratyakṣeṇa cirasthāyīti gr̥hyata iti kecid vyācakṣate. tad ayuktaṃ yadi cirasthāyitvaṃ yogyatā na sā pratyakṣagocaraḥ, śukter atīndriyatvāt. atha kālāntaravyāpitvaṃ tad apy ayuktaṃ, kālāntareṇa bhaviṣyatendriyasya saṃyogāyogāt tadupahitasīmo vyāpitvasyātīndriyatvāt ...”*

“... Inoltre la percezione che ha come oggetto l'argento, in realtà, coglierebbe un argento effettivamente duraturo, tanto che l'argento giungerebbe [persino] a pervadere l'istante futuro della cognizione della madreperla, così per contraddizione sarebbe negato dalla conoscenza della madreperla. Così come asseriscono:¹⁴³ ‘Proprio mentre si sta sperando l'argento, [esso] è considerato [in questo modo]: «È duraturo», poiché quello pervade il momento della conoscenza futura della madreperla.’ Alcuni¹⁴⁴ interpretano ‘Mediante la percezione diretta si coglie [che l'argento] è duraturo.’ Questa [interpretazione, però,] non è corretta. Se la permanenza per lungo tempo fosse la capacità di adeguarsi [alla percezione], allora quella non sarebbe oggetto di percezione, perché la capacità è oltre il dominio dei sensi. Poi, non è congruo [affermare che] anche la capacità di pervadere un altro istante [è la stabilità dell'argento], per il fatto che la facoltà [visiva] non entra in contatto con un altro momento, [ossia quello] futuro, infatti la pervasività, che consisti nel limite condizionato da quell'[altro momento], non è oggetto del dominio sensoriale ...”

¹⁴² ASĀ (p. 691) chiarisce: “*asya rajatasya bhaviṣyattāṃ mā jñāsīn nāma mā prakāśayatu nāma. upakārabhāvahetum iveti. idaṃ rajataṃ upakāraṃ rajatatvāt sammatavad iti yathetyarthaḥ. vināsaṃ pratyeti vasty yena sa vināsapratyayo vināsakāraṇam. rajatajñānakālaṃ ārabhya yāvac chuktijñānakālaṃ rajatavināśahetvadarśanāt sthāyitve uktivrajatayor ekadaikatra virodhād arthād bādhyabādhakatvaṃ jñānāyor ity arthaḥ.*”

¹⁴³ Il verso è indicato da Yogīndrānanda (p. 914) come composizione del vārtikakāra Sureśvara, anche se non è reperibile in alcuna delle sue opere. Il VK (p. 691) glossando la stanza scrive: “*anumānānuḡr̥hitapratyakṣeṇa gr̥hyamānaṃ rajataṃ cirasthāyīti gr̥hyate iti vyākhyāsyati. tena tad rajataṃ bhaviṣyac chuktikājñānasya yaḥ kālāḥ taṃ vyāpnotīti vārtikārthaḥ.*”

¹⁴⁴ Secondo alcuni dārśanika solo grazie alla percezione diretta adiuvata dall'inferenza si può comprendere la continuità dell'argento.

Quel tipo di cognizione non si può nemmeno assimilare al riconoscimento (*pratyabhijñā*)¹⁴⁵ durante il quale eventi o oggetti passati divengono il contenuto di una percezione diretta. Infatti, nel caso in esame, le impressioni lasciate dalle esperienze trascorse continuano a esistere nell'anima. Nessuna di queste è riscontrabile nella conoscenza erronea dell'argento sulla madreperla, capace, appunto, di generare la futura percezione dell'argento. Dunque, a causa dell'esperienza ripetuta, in seguito alla percezione dell'argento sorge una percezione più repentina, che VM legge come coadiuvata da un'inferenza:

“... na ca pratyabhijñāpratyayavad atrāpi saṃskāraḥ sahakārī yenāvarttamānam apy ākalayet. tasmād atyantābhyāsavaśena pratyakṣānantaraṃ śighratarotpannavinaśyadavasthānumāna-sahitapratyakṣābhiprāyam eva cirasthāyīti grhyata iti mantavyam ...”

“... Neppure [è plausibile] che anche qui, come nel caso della cognizione per riconoscimento, l'impressione residua sia ausiliaria, tale che s'immagini anche ciò che non è presente. Pertanto, si deve ritenere che a causa di un continuo riproporsi [dell'oggetto] subito dopo la percezione diretta, [l'espressione del verso citato] 'è considerato come duraturo (*cirasthāyī*)', ha in verità il senso di una percezione che si accompagna all'inferenza di una condizione di prossimità alla distruzione di ciò che è sorto più rapidamente ...”¹⁴⁶

Questo stesso sarebbe il motivo per cui i buddhisti insistono sul fatto che il contenuto di una cognizione percettiva è divisibile in due parti: ciò che è colto e ciò che rivelato. Il primo è conosciuto attraverso il mero particolare o la caratteristica propria (*svalakṣaṇa*),¹⁴⁷ mentre il secondo mediante una successione (*saṃtāna*) di *svalakṣaṇa* (LAYEK, 1990: 36-37).

¹⁴⁵ La conoscenza mediante riconoscimento si definisce: “*tattedaṃtollekhinibuddhiḥ pratyabhijñā*”, “Il riconoscimento è quella cognizione che menziona sia la proprietà di essere *quello* [= la lontananza], sia la proprietà di essere *questo* [= la vicinanza].” La situazione è, infatti, spiegabile in virtù dell'esempio classico: “*so 'yaṃ devadattaḥ*”, “Quello è questo Devadatta.” In questo esempio di riconoscimento la persona di nome Devadatta, che avevamo visto tempo addietro in un altro luogo, ci si para dinnanzi qui e ora. La nozione finale andrà dunque ad annullare le qualificazioni particolari di Devadatta in quanto caratterizzato da quel tempo e quel luogo (*tatkālataddeśaviśiṣṭa*) e da questo momento e questo luogo (*etatkālitaddeśaviśiṣṭa*), per culminare nella sola persona di Devadatta scevra da ogni qualificazione condizionale (*devadattamātre tātparyam*).

¹⁴⁶ Il VK (p. 691) spiega il difficile e criptico passaggio della B: “*nanu yathā pratyabhijñāpratyakṣaṃ kālānataravartinīm tattāṃ grhṇāti, evaṃ rajatapratyakṣaṃ api bhaviṣyattāṃ rajatasya grahīṣyati, ata āha - na ca pratyabhijñeti.*” Per chiarezza diamo al traduzione: “[Se si dicesse che] come la percezione del riconoscimento coglie la proprietà di essere quello presente in un altro momento, allo stesso modo anche la percezione dell'argento coglierà il presentarsi futuro dell'argento. Per questo [il *siddhāntin*] ha detto ‘*na ca pratyabhijñeti.*’” Il testo continua: “*atyantābhyāsavaśeneti sūkṣmakālavayavadhānāgaṇane hetuḥ. paricchedānantarakṣaṇe anumānasya pratyakṣaṃ prati saḥākāritvāt tadā ca tasya vinaśyattvād vinaśyadavasthatvoktiḥ.*”

¹⁴⁷ Senza entrare in particolari che ci porterebbero ben oltre i confini qui richiesti, secondo i Vaibhāṣika e i Sautrāntika esistono due tipi di *lakṣaṇa*: *svalakṣaṇa* indica, in un processo cognitivo, la percezione di un mero

Tutto ciò spiega il perché della falsità, illusorietà e apparenza della conoscenza onirica.

“... *ata evaitat sūkṣataram kālavyavadhānam avivecayantaḥ saugatāḥ prāhuḥ – dvidho hi viṣayaḥ pratyakṣasya grāhyaś cādhyavaseyaś ca. grāhyakṣaṇa ekaḥ svalakṣaṇo 'dhyavaseyaś ca santāna iti etena svapnapratyayo mithyātvena vyākhyātaḥ ...*”

“... Per questo i seguaci del ben andato (*sugata* [= Buddha]) non concependo un intervallo di tempo più sottile, affermano: ‘Di due tipi è in verità l’oggetto della percezione diretta, quello che deve essere colto e quello che deve essere determinato. Nell’attimo di quello che deve essere colto vi è una sola caratteristica propria e quello che deve essere determinato è una successione [di caratteristiche proprie].¹⁴⁸ [Concludendo] con ciò, la cognizione del sogno è ritenuta essere una falsità ...’¹⁴⁹”

Infine, il *siddhāntin* risponde pure alle rimostranze dell’obbiettore che indica una corrispondenza di cognizioni avute nel sogno, che poi si rivelano veritiere nella veglia. Secondo VM l’analogia è relegabile a pura e semplice casualità, in quanto la stragrande maggioranza degli eventi onirici non ha alcuna corrispondenza con la realtà di seguito esperita. Le reciproche contraddizioni e diversità tra mondo onirico e mondo di veglia sono state ben evidenziate da Ś stesso, per cui gli Advaitin concordano nel negare qualsiasi tipo di corrispondenza tra i contenuti dei due generi di conoscenza. Per questo motivo la loro conclusione non può che essere che il sogno e le sue cognizioni sono una falsità:

particolare proprio di un ente, la sua caratteristica propria, per esempio il blu di un oggetto così colorato. L’altro è il *sāmānyalakṣaṇa* che viene sovrapposto dalla mente, per esempio l’essere blu ecc. Per gli Yogācāra, invece, soprattutto i logici Diñnāga e Dharmakīrti (abbr. DK 600-660 per E. Frauwallner; 530-600 per Chr. Lindtner) col termine *svalakṣaṇa* si designa una realtà quale la *tathatā*, che si dà in un momentaneo atto percettivo. *Svalakṣaṇa* si pone prima dell’inizio di ogni processo mentale (*kalpanā*), nonché prima di ogni dualità tra soggetto e oggetto.

¹⁴⁸ Il testo sembra analogo ad un passaggio del commento di Dharmottara (VIII sec.), il *Dharmottarapradīpa* o *Nyāyabinduṭīkā* al *Nyāyabindu* (NBi) di DK. Tuttavia il testo a nostra disposizione presenta qualche lieve differenza, probabilmente per differente famiglia di codici: “*dvidho hi pramāṇasya viṣayo grāhyaś ca yadākāram utpadyate. prāpañīyaś ca tam adhyavasyati. anyo hi grāhyo 'nyaś cādhyavaseyaḥ. pratyakṣasya hi kṣaṇa eko grāhyaḥ.. adhyavaseyas tu pratyakṣabaloppanna niścayena samtāna eva...*”(DNBiṬ *prathamapariccheda*, 22) (KRASSER, 1995: 254, 269-270 n. 12).

¹⁴⁹ VK (p. 691): “*etat sūkṣmataram kālavyavadhānam avivecayantaḥ saugatā anumānagamyo 'pi samtāno'nugatarūpaḥ pratyakṣādhyavaseyaḥ svalakṣaṇagrahaṇād adhyuparyavaseya ity āhur ity arthaḥ.*” Svāmī Yogīndrānanda (1996 [1974], VOL. 2: 915) spiega il punto di vista buddhista. Seconda la dottrina della momentarietà (*kṣaṇikavāda*) nel momento in cui si percepisce un oggetto, in quello stesso momento l’oggetto non c’è, bensì si coglie un altro momento di quella successione. Il momento che sta per essere colto si dice *adhyavaseya*. La funzione propria dei mezzi di conoscenza è la rivelazione dell’oggetto, esortare l’uomo verso di esso e fare in modo che l’oggetto stesso sia esperito. Detto questo, si aggiunga che, sebbene le attività di parola, conoscenza e azione siano credute simultanee, tuttavia tra il momento in cui si coglie semplicemente un oggetto e il momento in cui lo si determina, esiste, seppur infinitesimale, un sottilissimo intervallo temporale, che di per sé fa sì che non si possa più parlare di simultaneità.

“... yat tu satyaṃ svapnadarśanam uktaṃ tatrāpy ākhyātrā brāhmaṇāyanenākhyāte saṃvādābhāvāt. priyavratasyākhyānasamvādas tu kākatālīyo na svapnajñānaṃ pramāṇayitum arhati. tādrśasyaiva bahulaṃ visaṃvādadarśanāt. darśitāś ca visaṃvādo bhāṣyakṛtā kārtsyenānabhiviyaktiṃ vivṛṇvatā. **rajanyāṃ supta** iti. rajanīsamaye 'pi bhāratād varṣāntare ketumālādau vāsaro bhavatīti bhārate varṣa ity uktam// 3 //”

“... Ciò che invece è stato detto a proposito della visione del sogno veritiero, anche in quel caso non vi è accordo [tra la veglia] e l'apparizione del *brāhmaṇa* narratore nella storiella,¹⁵⁰ al contrario il racconto di Priyavrata è casuale¹⁵¹ e non è in grado di comprovare la conoscenza del sogno, poiché di una tale [conoscenza] in molteplici circostanze si riscontra il disaccordo [con la veglia]. Questo disaccordo è stato dimostrato dal commentatore che esamina la natura non completamente manifestata [del sogno, con l'esempio]: '*rajanyāṃ supta*'. Pur essendo il notte in un altro continente rispetto a Bhārata [l'India], nel continente del Ketumāla¹⁵² è giorno. 'Nel continente di Bhārata', così è stato detto (3).”

Secondo alcuni il sogno può precorrere avvenimenti futuri. La questione, come la pongono sia Ś, sia VM seguendo il *bhāṣyakāra*, è molto lineare. In taluni casi, i sogni sono davvero rivelatori o profetici, per esempio quando sono indotti da divinità, anche se gli oggetti e le circostanze che in essi si colgono rimangono tuttavia illusori e apparenti, nonostante la conoscenza che ne deriva può rispondere a verità. Non si può nemmeno postulare che le entità oniriche, esemplificate nelle *Upaniṣad* dai carri ecc., siano manifestazioni di Īśvara, perché se ciò fosse, allora anche gli oggetti del sogno sarebbero altrettanto veri quanto ogni altra manifestazione divina della condizione di veglia. La nostra esperienza diretta (*anubhāva*) è la prima a smentire ciò. Prājña, l'onnisciente Signore non può essere il diretto creatore del contenuto dei sogni, altrimenti anche l'esperienza che ne deriverebbe sarebbe più duratura e valida, come quella che si ha degli elementi grossolani. Al risveglio, tutto lo sviluppo onirico si ritrae e s'annulla. Questo ci aiuta a comprendere che tale manifestazione lungi da essere del Signore, è prodotto dell'anima individuale e come

¹⁵⁰ Il VK (IBID.) conclude la trattazione vera e propria ribadendo l'illusorietà del sogno: “*svapnasya ya ākhyāto brāhmaṇābhāśas tena sāha jāgaraṇe gatvā ākhyāte tvayā mama itad uktam ity abhidhāne tena ca nety ukte visaṃvādāt tatrāpi svapne na satyatvam iti śeṣaḥ.*”

¹⁵¹ Ovvero *kākatālīya*. Il *kākatālīyanyāya* è una massima, un'analogia che prende le mosse da un racconto molto popolare in India, ricordato spesso dai testi di *nīti*, quali *Hitopadeśa* e *Pañcatantra*: un corvo si appollaiò sulla cima di una palma e proprio in quel momento una grossa noce di cocco cadde e uccise l'uomo seduto sotto la palma. Agli occhi dell'ignorante la morte dell'uomo è dovuta al corvo, anche se essa è in verità accidentale. Si veda il *Laukikanyāyasāhasrī* (SHARMA, T. D., 1989: 30-31).

¹⁵² Il VK (pp. 691-692) dice che Ketumāla è il continente (*varṣa*) che si situa a ovest del monte Meru: “*ketumālam iti meroḥ paścimadeśaḥ.*”

tale ha realtà ontologica congruente alla sola durata della sua percezione (LAYEK, 1990: 37-38):

“darśanaṃ sūcakaṃ tac ca svarūpeṇa sat, asat tu dṛśyam. ata eva strīdarśanasvarūpasādhyās caramadhātuvisargādayo jāgradavasthāyām anuvarttante. strīsādhyās tu mālyavilepanadantakṣatādayo nānuvarttante. na cāsmābhiḥ svapne 'pi prājñavyāpāra iti. prājñavyāpāratvena pāramārthikatvānumānaṃ pratyakṣeṇa bādhakapratyayena virudhyamānaṃ nātmānaṃ labhata iti bhāvaḥ. bandhamokṣayor āntarālikam tṛtīyam aiśvaryyam iti// 4 //”

“La visione [del sogno] è indicatrice [di eventi fausti], quella è per sua natura reale, mentre ciò che [in essa] è visto è irreali, per questo l'emissione del sommo elemento corporeo [= il seme] e altri fatti la cui natura è realizzabile dalla visione di una donna, si riverberano anche nella condizione di veglia.¹⁵³ D'altro canto, non si riscontrano elementi determinabili dal [contatto con] una donna, quali [l'abbellimento con] ghirlande, l'unzione con unguenti, le ferite [provocate] dai denti [nei giochi d'amore] ecc...¹⁵⁴ [Poi, l'affermazione]: 'na cāsmābhiḥ svapne 'pi prājñavyāpāra', [ha questo] senso: l'inferenza dell'assoluta realtà [degli eventi onirici] in quanto attività dell'onnisciente Signore, trovandosi in contraddizione con la percezione diretta [della veglia] che [funge] da cognizione negatrice, non risponde a verità. [Infine], l'elemento intermedio tra legame e liberazione è il terzo ossia la signoria (4).”¹⁵⁵

Terminiamo questo sguardo d'insieme sul sogno nel BSŚB ben consapevoli di aver tralasciato innumerevoli passaggi e sezioni interessanti. Vorremmo però chiudere questo paragrafo con un passo di un'altra importante porzione del commento śaṅkariano e precisamente il *bhāṣya* all'aforisma III.2.21,¹⁵⁶ inserito nell'importantissimo *ubhayaliṅgādhikaraṇa* (III.2.11-III.2.21), che in modo succinto ma efficace illustra il punto di vista di Ś sul sogno e sull'ampio utilizzo metaforico e non, nei suoi testi della condizione onirica:

¹⁵³ VK (p. 692): “viṣayāviśetarūpeṇa jñānamātrarūpeṇa sat. tac ca sūcakam. yataḥ kutaścij jñānādy asya kasyasyacit sūcakaprasaṅgāt. asat tu dṛśyam tasmāt tadupahitaṃ darśanaṃ sūcakam. tac ca mithyaiva ity arthaḥ. yadi sūcakatvaṃ svapnasyopeyate tarhy arthakriyākāritvamahattvasaṃyogāt jāgradvad brahmasākṣātārād arvāg abādhaḥ syāt. ataś ca pūrvāparavirodha ity āśaṅkyāha - **ata eveti.**”

¹⁵⁴ VK (IBID): “asti mithyābhūtastryadyupahitasyāpi mithārthopahitavān mithyātvam ucyate. arthas tu svāpno mithyā, na ca vyāvahārikam api sattvaṃ tasyāstīti na pūrvāparavirodha ity arthaḥ.”

¹⁵⁵ Nelle glosse relative agli ultimi due aforismi, VM non aggiunge nulla: “... **'parābhidhyānāt tu tirohitaṃ tato hy asya bandhaviparyyayau 'dehayogād vā so 'pi'** iti sūtradvayaṃ kṛtopapādanam asmābhiḥ prathamāsūtre. nigadavyākhyātaṃ caitayor bhāṣyam iti// 5-6 //” B. N. K. Sharma (1986 [1978] VOL. 3: 29-43) propone una lunga e articolata critica alle posizioni Advaitin rispetto alla suddivisione e al contenuto del *saṃdhyādhikaraṇa*, riscontrandone molteplici contraddizioni.

¹⁵⁶ Il sūtra è “darśanāc ca”, “[Ciò si deve accettare] anche perché deriva dal messaggio scritturale [del Veda].” che riguarda lo stabilire da parte della śruti l'assoluta assenza di ogni differenza nel supremo *brahman* (*nirviśeṣa*).

“... *athāvidyādhyasto brahmaṇi ekasminn ayaṃ prapañco vidyayā pravilāpyata iti brūyāt. tato brahmaivāvidyādhyastaprapaṅcapratyākhyānenāvedayitavyam ‘... ekam evādvitīyaṃ brahma ...’ [ChU VI.2.1], ‘... tat satyaṃ sa ātmā tat tvam asi ...’ [ChU VI.8.7] iti tasminn āvedite vidyā svayam evotpadyate tayā cāvidyā bādhyate, tataś cāvidyādhyastah sakalo ‘yaṃ nāmarūpaprapaṅcaḥ svapnaprapaṅcavat pravilīyate. anāvedite tu brahmaṇi brahmavijñānaṃ prapaṅcapravilayo vā jāyate ...”*

“... D'altra parte se si sostenesse che ciò che è annullato mediante la conoscenza è questo sviluppo fenomenico sovrapposto per via dell'ignoranza sull'unico *brahman*, dunque proprio lo stesso *brahman* è ciò che deve essere conosciuto grazie alla negazione dello sviluppo fenomenico sovrapposto a causa dell'ignoranza, in quanto dopo che è stato così insegnato ‘... il *brahman* è uno senza secondo ...’, ‘... Quello è verità, quello è il Sé, tu sei Quello.’ la conoscenza [del *brahman*] sorge invero spontanea e da quella l'ignoranza viene eliminata. Di conseguenza, questo intero dispiegamento di nome e forma sovrapposto a causa dell'ignoranza s'annichilisce come lo sviluppo onirico [dopo il risveglio] ...”

V.6: ŚAMKARA SULL'USO VIJÑĀNAVĀDIN DELLA SIMILITUDINE ONIRICA

Vogliamo chiudere il corpo analitico del nostro lavoro con la risposta che Ś dà agli Yogācāra rispetto alla loro convinzione che tra gli enti onirici e gli oggetti di veglia non corra alcuna differenza, ma anzi siano assolutamente della stessa densità ontologica.

Una delle difficoltà maggiori nell'applicare la metafora onirica nell'Advaita Vedānta è dovuta al fatto che la posizione Advaita diventa troppo sospettosamente simile con l'idealismo dei Vijñānavādin, che a più riprese i seguaci del Vedānta non duale rifuggono e rifiutano. I sogni, con la fantasmagoria delle loro immagini, sorgono dal sognatore e si riassorbono nello stesso. Certamente, questo fenomeno è spiegabile in termini cari all'idealismo buddhista ed è usato a metafora di una realtà tutta esclusivamente coscienziale (SHARMA, A., 2006: 187-188). Tuttavia, Ś attacca l'idealismo Vijñānavādin mostrando delle posizioni nettamente realiste, sia da un punto di vista teoretico, sia pratico. Ciò che accade tra il soggetto conoscitore e l'oggetto conosciuto segna una netta linea di demarcazione tra l'uno e l'altro. Questa demarcazione sottende una distinzione, la quale può essere superata solo da una trascendenza. Tale trascendenza è però improponibile ed è una vera tautologia, una barriera, laddove si accetti la sola posizione soggettivistica dei Vijñānavādin (DEUTSCH, 1969: 31, n. 8).¹⁵⁷

¹⁵⁷ Si veda anche l'ultimo paragrafo del capitolo 3 sul *Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda*.

Gli aforismi che vanno da BSŚB II.2.18 al II.2.32 sono tutti diretti contro i buddhisti, che possono essere distinti però in due grandi gruppi: quelli considerati realisti i Bāhyārthavādin o Sarvāstivādin secondo i quali tanto gli oggetti esterni, quanto le loro cognizioni sono reali¹⁵⁸ e gli idealisti Yogācāra o Vijñānavādin, la cui corrente principale sostiene che solo le idee, le cognizioni fondate sulla coscienza (*vijñāna*) sono vere, mentre gli oggetti esterni sono privi di qualsiasi realtà se separati dalla coscienza. L'ultimo gruppo è quello degli Śūnyavādin, che come anticipa il nome stesso mantengono che ogni cosa è irreali e vuota.¹⁵⁹ Per Ś i sūtra dal II.2.18-27 sono diretti alla confutazione dei Bauddha Bāhyārthavādin. Le tesi dei buddhisti idealisti e le risposte di Ś sono proposte nell'*abhāvādhikaraṇa* che copre il commento ai BS tra il II.2.28 e il II.2.32. Il commento a quest'ultimo aforisma si presenta come una condanna generale alle posizioni buddhiste (GHATE, 1981 [1926]: 78-79).

Il *bhāṣya* al primo sūtra della sezione, come *pūrvapakṣa*, propone vari punti di vista dei Vijñānavādin. Secondo costoro i *pramāṇa*, i *prameya* e il risultato (*phala*) del processo conoscitivo sono da considerarsi tutte entità interne e all'esterno non vi è nulla. Gli enti esterni devono essere, al massimo, atomi o aggregati di atomi. Mentre gli atomi sono troppo infinitesimali per essere rappresentati, gli aggregati di atomi non sono, in definitiva, differenti dagli atomi stessi; se fossero davvero differenti non potrebbero essere formati da atomi. Gli Yogācāra applicano lo stesso ragionamento alla tesi secondo la quale non ci sono neppure proprietà universali esterne.

Le idee, le cognizioni si differenziano tra loro a seconda di come rappresentano i loro vari contenuti. Questa differenza è una funzione della coscienza, per cui anche l'aspetto dell'oggetto (*viṣayākāra*) è solo coscienza e nient'altro, mentre gli oggetti esterni sono meramente costruzioni immaginifiche (*kalpanā*). Dopo tutto, osservano i Vijñānavādin, non si è mai consci di uno senza essere consci anche dell'altro e questo dimostra la loro non

¹⁵⁸ I buddhisti realisti sono per lo più della corrente del piccolo veicolo (*hināyāna*) e sono di due categorie principali: i Sautrāntika, che sostengono che gli oggetti esterni sono sì reali, ma possono essere colti solo mediante inferenza; gli altri sono i Vaibhāṣika, secondo i quali gli oggetti esterni sono anche percepibili.

¹⁵⁹ Nei testi del Mahāyāna, siano essi d'ispirazione Vijñānavādin o Śūnyavādin, l'irrealtà del mondo e delle esperienze fenomeniche è spesso spiegato attraverso metafore e similitudini con la magia, il miraggio e il sogno. Nel settimo capitolo delle MaK Nāgārjuna discute l'irrealtà di tre proprietà caratteristiche (*lakṣaṇa*) degli elementi condizionati (*saṃskṛtadharmā*): l'origine (*utpāda*), la durata (*sthiti*) e la distruzione (*bhaṅga*) e in conclusione (VII.34) afferma: “*yathā māyā yathā svapno gandharvanagaram yathā/ tathopādas tathā sthānaṃ tathā bhaṅga udāhṛtam/*”, “Come un magia, come un sogno, come la città dei Gandharva, così è detta l'origine, così la permanenza e così la distruzione.” M. Hattori (1984 [1982]: 235-236) traduce il commento *Prasannapāda* di Candrakīrti relativo a questo passo: “Just as *māyā* and the like, although they are unoriginated and non-existent, are, for ordinary people, denotable by the words ‘*māyā*’, etc., and apprehensible by the cognition of *māyā*, etc., even so these ‘origination’ etc., although essentially non-existent, are indicated, merely on account of their being commonly accepted (*lokaḥprasiddha*), by the Blessed One who is keen confer benefits upon the people to be educated in that manner ...” Si vedano anche MaK XVIII.33 e XXIII.8. Anche Āryadeva usa simili metafore, per esempio in un verso della *Catuḥśataka* (XII.25), citato da Candrakīrti nel commento ad MaK VII.32.

differenza. Per cui, non esistono oggetti esteriori, infatti, anche le esperienze di veglia sono come gli enti onirici (POTTER, 1998 [1981]: 161).¹⁶⁰

Ingalls (1954: 291, 295-306) propone due metodi per l'esame della posizione di Ś rispetto ai buddhisti. In primo luogo raffrontare il commento di Ś con quello di Bhāskara e poi il confronto tra le posizioni di Ś nel commento al BS e nel commento alla BṛU. Secondo il grande studioso di Harvard, mentre gli argomenti che Ś adduce nel BSŚB (II.2.18-32) sono in parte condivisi con Bhāskara, quelli del commento alla BṛU (IV.4.7) sono del tutto originali. Secondo l'ottima monografia di A. Pelissero (2002: 67) il BSŚB II.2.28¹⁶¹ non ha in mente né specificamente gli Śūnyavādin e neppure i Vijñānavādin, bensì nello specifico l'avversario di Ś è Dharmakīrti nel suo *Pramāṇavārtika* (PVā II.354, II.388) e il *Pramāṇaviniścaya* (CHAKRAVARTHI, R. P., 1993: 424-425).¹⁶²

Ś presenta le posizioni Vijñānavādin soprattutto nel primo sūtra dell'*adhikaraṇa*. Tra i vari argomenti vi è appunto la tesi dei buddhisti secondo la quale la molteplicità delle cognizioni di veglia è, come quella degli enti onirici, spiegabile anche senza ricorrere agli oggetti esterni. Le cognizioni di veglia hanno la stessa natura delle allucinazioni e dei sogni proprio per il fatto che entrambe hanno in sé la stessa caratteristica, ossia l'essere cognizioni (*pratyayatva*). L'esempio di ciò lo forniscono le cognizioni oniriche, nelle quali

¹⁶⁰ Già nel commento ad II.2.28 Ś propone delle risposte, che non proponiamo integralmente perché non connesse con il sogno. Il problema che si deve affrontare è come spiegare la differenziazione delle cognizioni, quando non ci sono enti esterni. I buddhisti idealisti dicono che basta ammettere le impressioni latenti come causa di ciò. Però, Ś rincalza. Se si ha coscienza di un oggetto esterno, per forza si deve ammettere che vi sia un oggetto esterno, infatti, si è consapevoli di cose e non di cognizioni. Se i buddhisti affermano l'impossibilità degli enti esterni e la conseguente impossibilità a coglierli, ciò deve essere sostenuto e spiegato mediante prove concrete, attraverso *pramāṇa*, i quali però non possono essere giustificati solo facendo appello a preconette possibilità o impossibilità. Sta di fatto che la percezione diretta coglie oggetti esterni e gli altri mezzi di conoscenza confermano il loro essere esterni, per cui non è possibile dubitare di questo. In più, i Vijñānavādin accettano la teoria dell'istantaneità (*kṣaṇikatva*) secondo la quale le cognizioni e le idee permangono non più di un istante. Però, ferme restando le loro convinzioni, gli argomenti adottati a favore dell'istantaneità delle cognizioni non uscirebbero indenni da un'analisi approfondita. Difatti, sulla base dell'istantaneità, non si può sapere se due cognizioni siano reciprocamente differenti, quale delle due lasci una traccia residua, quale sia reale e quale no, perché tutti i giudizi presuppongono una distinzione categorica tra conoscitore e oggetto conosciuto, che è proprio ciò che invece negano i Vijñānavādin. Oltre a ciò, continua Ś, una cognizione non può rivelare sé stessa, allo stesso modo in cui il fuoco non può bruciare sé stesso. Al fine di postulare una consapevolezza o delle cognizioni è assolutamente necessario ammettere la presenza di un soggetto, di un Sé conoscitore che sia del tutto differente dalle cognizioni stesse suo oggetto. Anche una lampada non è di per sé rivelata alla coscienza ma, come ogni altro oggetto, richiede un soggetto che la carpisca, la conosca. Se, allora, una cognizione non può illuminare o rivelare sé stessa, poiché non perdura tanto a lungo per farlo, è necessario accettare che solo un Sé permanente e sottostante può risolvere questo difetto (POTTER, 1998 [1981]: 161-162).

¹⁶¹ L'aforisma (II.2.28) incriminato è "*nābhāva upalabdheḥ*", "[Gli enti esterni] non sono non esistenti, poiché si ha la percezione [di essi]."

¹⁶² Per quanto concerne il *Pramāṇaviniścaya*, fino a qualche tempo fa lo si pensava giunto fino a noi solo nella sua versione tibetana. Nel 2007 il Prof. Ernst Steinkellner ha scoperto un manoscritto del testo a Pechino e ne ha successivamente tratto un'edizione critica e un'edizione diplomatica, pubblicate dall'Accademia delle Scienze di Vienna. Per quanto riguarda il PV II.354, citato anche in US II.18.142, esso recita così: "*avibhāgo 'pi buddhyātmāvīparyāsitadarśanaiḥ/ grāhyagrāhakaśamvittibhedavān iva lakṣyate//*"; mentre l'altra strofa di Dharmakīrti (II.388), citata da VM ad BSŚB II.2.28, è: "*sahpalabhaniyamād abhedo nilataddhiyaḥ/ bhedaś ca bhrāntivijñānair dṛśetendāv ivādvaye//*" (INGALLS, 1954: 3000).

esiste un soggetto conoscitore (*grāhaka*) e un oggetto conosciuto (*grāhya*), senza il bisogno di scomodare degli oggetti esterni che corrispondano effettivamente alle cognizioni. Questa è la ragione per cui anche le cognizioni di veglia possono essere trattate come indipendenti dagli oggetti esterni. Tanto nelle cognizioni oniriche, quanto in quelle di veglia la distinzione tra oggetto (*prameya*) e soggetto (*pramātr*), strumenti della conoscenza (*pramāṇa*) e conoscenza stessa (*pramiti*), si gioca esclusivamente all'interno della coscienza. Nessuno di questi elementi indispensabili a far sorgere una qualsivoglia cognizione sono esterni alla coscienza. Pertanto, la distinzione che appare esservi tra essi è immaginaria, proiettata dall'intelletto solo per propositi pratici (*buddhiparikalpita*) (SINHA, J. N., 1999 [1938]: 229).¹⁶³

Vediamo ora parte del *pūrvapakṣa* contenuto nel BSŚB ad II.2.28, argomento che tocca non solo il cuore delle tesi Vijñānavādin, ma anche l'argomento che noi analizziamo:

“... svapnādivac cedam draṣṭavyam. yathā hi svapnamāyāmarīcyudakagandharvanagarādipratyayā vinaiva bāhyenārthena grāhyagrāhakākārā bhavanti, evaṃ jāgaritagocarā api stambhādipratyayā bhavitum arhantīty avagamyate, pratyayatvāviśeṣāt. katham punar asati bāhyārthe pratyayavaicitryam upapadyate. vāsanāvaicitryād ity āha. anādau hi saṃsāre bījāṃkuravad vijñānānām vāsanānām cānyonyanimittanaimittikabhāvena vaicitryam na pratiśidhyate. api cānvayavyatirekābhyām vāsanānimittam eva jñānavaicitryam ity avagamyate. svapnādiṣv antareṇāpy artham vāsanānimittasya jñānavaicitryasyobhābhyām apy āvābhyām abhyupagamyamānatvāt. antareṇa tu vāsanām arthanimittasya jñānavaicitryasya mayānabhyupagamyamānatvāt. tasmād apy abhāvo bāhyārthasyeti ...”

“... [Pūrvapakṣin:] ... Inoltre bisogna guardare ciò come un sogno o simili [accadimenti]. Infatti, al modo in cui le cognizioni dei sogni, delle magie, dei miraggi, delle città dei Gandharva e altre del genere assumono la forma di ente percepito e soggetto percettore anche senza un oggetto esterno [corrispondente], ugualmente si comprende che tali possono essere anche le cognizioni delle colonne e altre cose che sono il contenuto della condizione di veglia. Infatti,

¹⁶³ Naturalmente grande importanza come similitudine con il mondo del divenire, hanno anche nei trattati Vijñānavādin i concetti di sogno, magia, miraggio e *gandharvanagara*. Otto similitudini sono presentate nel *Mahāyānasūtrālamkāra* (XI.30) anche se l'utilizzo di essi differisce da quello di Nāgārjuna. Comunque, la similitudine del sogno nel passo di qui sopra pertiene alle sei basi esterne di cognizione (*bāhyātana*), cioè gli oggetti colti dai sensi e la mente, perché la loro fruizione non è basata sulla realtà. Anche il *Mahāyānasamgraha* (III) usa le stesse otto similitudini e con il sogno s'intende il punto di vista Vijñānavādin a proposito della molteplicità delle esperienze. Essi negano l'esistenza degli oggetti esterni, che dovrebbero essere le ragioni della varietà delle esperienze, usando il sogno. Come ci indica Hattori (1984 [1982]: 237) Vasubandhu, commentando il *Mahāyānasamgraha*, scrive: “Just as we have agreeable or disagreeable experience in a dream despite the fact that there is no real object, even so we have diversified experience although there is no real object to be experienced.” Vasubandhu usa la similitudine del sogno anche mentre glossa il *Mahāyānasūtrālamkāra* (XVIII.43-44), ove afferma che la sensazione (*vedanā*), causata dal contatto dei sensi con gli oggetti esterni, è comparabile a un sogno poiché non è che una falsa esperienza (*mithyānubhava*). Quindi, nei testi Vijñānavādin, l'uso principale del sogno si fa per evidenziare che in verità non esistono oggetti esterni e la nostra esperienza quotidiana, che si basa sul contatto con essi, è altrettanto irreali (HATTORI, 1984 [1982]: 237).

non vi è distinzione poiché sono tutte cognizioni. [Domanda del *siddhāntin*:] Com'è possibile poi sostenere la molteplicità delle cognizioni quando gli enti esterni non siano reali? [Risposta del *pūrvapakṣin*:] Si risponde che è per via della molteplicità delle impressioni latenti. Difatti, in questo mondo senza origine come [la sequenza ininterrotta tra] il seme e il germoglio, non si nega la molteplicità delle cognizioni e delle impressioni latenti che stanno reciprocamente nella relazione di causa ed effetto. Inoltre, anche attraverso il criterio della concordanza e della discordanza si comprende che la molteplicità delle cognizioni ha come causa le impressioni latenti;¹⁶⁴ poiché noi entrambi [idealisti e realisti] accettiamo la molteplicità delle cognizioni causate dalle impressioni latenti nei sogni e altre [cognizioni simili] senza oggetto. Invece, io non ammetto la molteplicità delle cognizioni la cui causa sono gli oggetti senza un'impressione latente. Allora, anche da ciò [si evince] l'assenza degli oggetti esterni ...”

In questo caso presentiamo la sola sezione del punto di vista Vijñānavādin che ci interessa, tralasciando il resto, come facemmo in occasione della BṛU.

Qui, il termine chiave di tutto il passo citato è *vāsanā* che abbiamo più volte, lungo tutto l'elaborato, tradotto come “impressione latente”. Letteralmente il termine significa “fragranza, profumo, odore” ossia quella sensazione olfattiva che permane anche quando la causa che l'ha provocata non è più presente. Per estensione, la parola definisce anche quei contenuti mentali residui e latenti che sono stati provocati da un'esperienza diretta. I Vijñānavādin sostengono che l'immagine di un oggetto produce un'impressione latente e questa, a sua volta, determina l'immagine successiva. Il rapporto tra questi fenomeni correlati si dice affine a quello del seme con il germoglio, in quanto in entrambe le occasioni vi è una reciproca causalità, della quale, però, non può essere stabilito l'inizio. Il processo di espressione delle impressioni latenti origina una diversificazione nelle immagini degli oggetti e l'esperienza di questi produce nuove impressioni latenti e così via. Questo processo d'interazione circolare si auto-sostiene ed è pertanto privo d'inizio, perciò la diversificazione delle conoscenze, cognizioni e immagini è correlata alla presenza di molteplici impressioni latenti e, nello stesso tempo, data la natura di questo rapporto, non ha senso stabilirne un principio o una causa. D'altro canto, per i Vijñānavādin in assenza di

¹⁶⁴ Com'è noto, mediante i criteri di concordanza positiva (*anvaya*) e discordanza o concordanza negativa (*vyatireka*) si accerta il rapporto di causa-effetto (*nimittanaimittika*) tra due enti. Nel caso in esame, il rapporto causale deve essere accertato tra le cognizioni e le impressioni latenti, ove queste ultime sono la causa delle prime. Sappiamo che l'*anvaya* si esemplifica come “*tatsattve tatsattvam*”, “Quando c'è quello [= l'effetto] c'è anche l'altro [= la causa]” e *vyatireka* con “*tadabhāve tadabhāvaḥ*”, “Quando non c'è uno [= la causa] non c'è neanche l'altro [= l'effetto]”. Se applichiamo queste formule al caso in specifico avremo il criterio soddisfatto: “*jñānasattve vāsanāsattvam iti anvayaḥ*”, “Quando c'è la cognizione c'è anche l'impressione latente: questo è l'*anvaya*” e “*vāsanābhāve jñānābhāvaḥ iti vyatirekaḥ*”, “Quando non c'è l'impressione latente non c'è nemmeno la cognizione: questo è il *vyatireka*”.

uno dei due termini della relazione, le *vāsanā* o le immagini, non si può avere né la loro conoscenza né verificare la differenziazione di questa. Poiché, dunque, l'oggetto si presenta sempre come *vāsanā*, l'esistenza di questa separatamente dall'oggetto è ammissibile e rappresenta proprio la tesi dei Vijñānavādin.¹⁶⁵

Per i seguaci del Vijñānavāda, comunque, la similitudine del sogno ha importanti implicazioni. Abbiamo ricordato che per costoro quanto appare come esteriore non è che un'idea prodotta dalla coscienza (*vijñāna*). Questa coscienza non è differente, anzi è la medesima di quella onirica, la quale crea innumerevoli immagini di oggetti, i quali si dileguano non appena il sognatore si desta. Nonostante ciò, rimane vero che durante il sogno vi era una coscienza capace di produrre gli oggetti colti in quella circostanza. Certamente, nessuno si sognerebbe di dire che le sensazioni provate e gli enti di cui si è avuta esperienza nei sogni sono vere, però è innegabile la coscienza su cui tutti questi si basano durante il sogno. Ugualmente, sono irreali anche gli oggetti esterni, mentre la coscienza che li produce rimane reale.

All'inizio della parte *Viṃśatikā* della *Vijñaptimātratāsiddhi* quattro domande vengono rivolte ai Vijñānavādin: perché la cognizione di un oggetto sorge in un certo posto? Perché in un certo tempo e non arbitrariamente in qualsiasi tempo o spazio? Solo persone con difetti visivi sono preda di cognizioni di oggetti irreali, come due lune, mentre la cognizione di vasi e altri enti empirici è comune a tutti. Come si può spiegare ciò senza ricorrere alla realtà esterna? Infine, ciò che si esperisce in un sogno non ha effetti reali, mentre li ha ciò che si vive durante la veglia, per esempio il morso di un serpente in sogno o in veglia ha conseguenze ben differenti. Come si spiega questo fatto? Per rispondere al primo, secondo e quarto quesito Vasubandhu si serve della similitudine del sogno.¹⁶⁶ In un sogno si percepiscono, per esempio, un villaggio, una foresta, un uomo, una donna in un certo luogo e in un certo tempo, ma non certamente in qualsiasi tempo o luogo. In aggiunta, è vero che anche un sogno può avere conseguenze effettive: per esempio una polluzione notturna vera

¹⁶⁵ La tesi dei Sarvastivādin, inammissibile per i Vijñānavādin, invece, prevede l'esistenza dell'oggetto separatamente dalle *vāsanā* e quindi dalla conoscenza.

¹⁶⁶ La percezione, per lo meno quella di tipo mentale (*manovijñāna*), nella *Viṃśatikā* è paragonata con lo stato di sogno, negando che vi sia qualcosa esterno alla coscienza. L'analogia con il sogno s'impiega solo per enfatizzare il lasso temporale che si apre tra la percezione sensoriale e quella mentale che segue alla prima, come forma di ricordo. Secondo la *Viṃśatikā* la cognizione (*buddhi*) di una percezione diretta è comparata con il sogno perché vi è un'attività di definizione della percezione mentale e la cessazione (*niruddhatva*) della percezione visiva, per cui l'entità colta non può essere vista (DARLING, 2007 [1987]: 51). Si veda anche la strofa 15 della *Viṃśatikā*, ove si pone un quesito sull'equazione tra sogno e veglia. La strofa 16 poi riprende: "*pratyakṣabuddhiḥ svapnādau yathā sa ca yadā tadā/ na so 'rtho dṛśyate tasya pratyakṣatvaṃ katham matam//*"

è provocata dalla congiunzione carnale con una donna in sogno.¹⁶⁷ Qui, la metafora onirica non è intesa a provare l'irrealtà dell'esistenza fenomenica. In verità, l'oggetto percepito e che produce effetti reali, in sogno è irreali, anche se appare come fosse reale. Quest'oggetto onirico è creato dalla coscienza. Lo stesso accade anche nella veglia, ove gli oggetti sono anche lì creati dalla coscienza nella quale sono accumulate delle impressioni latenti di esperienze vissute da tempi immemorabili (HATTORI, 1984 [1982]: 237-238).¹⁶⁸

In precedenza (BSŚB III.2.3) abbiamo visto come Ś affermi che i sogni non posseggono il benché minimo sentore di realtà, pertanto gli oggetti di veglia sono alquanto distinti da quelli onirici, perché i primi sono governati da precise leggi spazio-temporali e non sono contraddetti quotidianamente come avviene per i secondi.

Ora, qui presentiamo un *sūtra* (II.2.29) che è centrale per il nostro argomento, soprattutto allo scopo di far comprendere come la posizione di fondo di Ś sia differente, o tenti di differenziarsi, da quella Vijñānavādin, cercando così di scansare ogni possibilità di accusa di "cripto-buddhismo" (*pracchannabauddha*), che i suoi avversari gli mossero fin dall'inizio (SARASWATHI, SATCHIDANANDENDRA, 1998 [1973]: 55). L'apofrosma recita così "*vaidharmyāc ca na svapnādivat*", "Inoltre, per via della sua differenza [lo stato di veglia] non è come un sogno". In breve, tale distinzione è tra veglia e sogno ed è fondata sulla possibilità di smentire, nella veglia, ciò che è accaduto e di cui si ha avuto esperienza in sogno, mentre ciò che avviene nella condizione di veglia, non viene mai smentito, se non dalla conoscenza di *brahman*, aggiungiamo noi.

In primis, ciò che preme di più a Ś, è dimostrare che quando si parla di esperienze e cognizioni non si può prescindere dall'accettare un certo genere di realtà per l'esperienza relativa al mondo esterno. Questo ha fatto sì che alcuni studiosi vedessero in Ś delle posizioni cosiddette realiste, solo al fine di opporsi all'estremismo solipsistico dell'idealismo Yogācāra (CHAKRAVARTHI, R. P., 2002: 76).

¹⁶⁷ R. P. Chakravarthi (2002: 55-56) che con questo esempio Vasubandhu decade dalla natura raccolta che egli sembra voler mantenere nei suoi scritti. Ś, secondo lo studioso, risponde seccamente a Vasubandhu commentando *ad* BS III.2.3, che se i sogni avessero un effetto nel mondo di veglia, un uomo che si addormenta e sogna di visitare il paese dei Pañcāla, dovrebbe svegliarsi in quel luogo. L'ottimo e sempre acuto Chakravarthi (2002: 56-60), propone poco più avanti una serie di argomenti che secondo lui sottolineerebbero il fallimento logico dell'uso Vijñānavādin del sogno.

¹⁶⁸ Vasubandhu ricorda un suo predecessore, Dignāga e il suo *Ālambanaparīkṣa*, secondo il quale la mente contribuisce a formare l'oggetto: "*yad antarjñeyarūpa tu bahirvad avabhāsate so 'rthah*", "Ma, quella forma che è conoscibile all'interno, quell'oggetto appare come fosse esterno." Si può anche dire che la differenza tra lo stato di sogno e quello di veglia è comparabile a quella tra percezione diretta (*upalabdhi/vijñapti*) e ricordo (*smṛti*). Entrambe sorgono da attività sensoriali. Secondo la *Vimśatikā* (17) la percezione include la rappresentazione di un ente e non la sola presentazione, come fa il ricordo: "*uktaṃ yathā tadābhāso vijñaptiḥ smaraṇaṃ tataḥ/ svapne drgviśayābhāvaṃ nāprabuddho 'vagacchati//*", "Com'è già stato detto l'apparizione di ciò [= di un oggetto] è una percezione e da essa si ha il ricordo. Fintanto che [l'individuo] non si è risvegliato non comprende l'assenza degli oggetti visti in sogno." (DARLING, 2007 [1987]: 52-53; CHAKRAVARTHI, R. P., 1993: 429-431; CHAKRAVARTHI, R. P., 2002: 54-55).

La posizione di Ś è coerente con la prima nel voler differenziare nettamente *svapna* da *jāgrta*. Nella sua ottica la condizione di sogno e quella di veglia, per lo meno da un punto di vista empirico, non smettono mai di essere considerate come diverse. Per suggellare questa sua convinzione egli avanza tre argomenti. Il primo è nuovamente il fatto che i sogni sono contraddetti (*bādhyate hi*) dalla veglia; *in secundis*, Ś sostiene che la visione onirica è un atto di ricordo e quindi una funzione della memoria, diversamente dalle visioni della condizione di veglia, che sono atti di percezione e conoscenza immediata.¹⁶⁹ Ovviamente, le idee di percezione diretta e ricordo differiscono: le prime non dipendono dalla volontà del soggetto percettore, ma si modellano, come abbiamo già spiegato, attorno all'oggetto (*vastutantra*), per cui non dipende dalla volontà del soggetto, ma dall'oggetto stesso. I sogni, invece, sono falsi, perché non hanno una realtà oggettiva corrispondente. Il terzo e ultimo argomento si basa sul fatto che l'esistenza di impressioni mentali residue non è possibile senza che esse siano precedentemente scaturite dalla percezione di oggetti esterni (SASTRI, KOKILESWAR, 1936: 57-58):

“yad uktaṃ bāhyārthāpalāpinā svapnādipratyayavaj jāgaritagocarā api staṃbhādipratyayā vinaiva bāhyārthena bhavyeṣu pratyayatvāviśeṣād iti. tat prativaktavyam. atrocyate - na svapnādipratyayavaj jāgratpratyayā bhavitum arhanti. kasmāt. vaidharmyāt. vaidharmyaṃ hi bhavati svapnajaagaritayoḥ. kiṃ punar vaidharmyam. bādhabadhāv iti brūmaḥ. bādhyate hi svapnopalabdhaṃ vastu pratibuddhasya mithyā mayopalabdho mahājanasamāgama iti, na hy asti mama mahājanasamāgamo nidrāglānaṃ tu me mano babhūva tenaiṣā bhrāntir udbabhūveti. evaṃ māyādiṣv api bhavati yathāyathaṃ bādhaḥ. naivaṃ jāgaritopalabdhaṃ vastu staṃbhādikaṃ kasyāṃcid apy avasthāyāṃ bādhyate.¹⁷⁰ api ca smṛtir eṣā yat svapnadarśanam. upalabdhis¹⁷¹ tu jāgaritadarśanam. smṛtyupalabdhyoś ca pratyakṣam antaraṃ svayam anubhūyate 'rthaviprayogasaṃprayogātmakam iṣṭaṃ putraṃ smarāmi nopalabha upalabdhum icchāmīti. tatraivaṃ sati na śakyate vaktuṃ mithyā jāgaritopalabdhir upalabdhitvāt svapnopalabdhivad ity ubhayor antaraṃ svayam anubhavatā. na ca svānubhavāpalāpaḥ prājñamānibhir yuktaḥ kartum. api cānubhavavirodhaprasaṃgāj jāgaritapratyayānāṃ svato nirālaṃbanatāṃ vaktum aśaknuvatā svapnapratyayasādharmyād vaktum iṣyate. na ca yo yasya svato dharmo na saṃbhavati so 'nyasya sādharmaḥ tasya saṃbhaviṣyati. na hy

¹⁶⁹ Nel commento all'aforisma BS I.1.9, Ś scrive che l'anima individuale giunge alla condizione onirica portando con sé delle impressioni residue: “... *tadvāsanāviśiṣṭhaḥ svapnān paśyan manaḥśabdavācyo bhavati ...*”, “... [il *jīva*] essendo qualificato dalle impressioni latenti di quella [= della percezione di veglia], sognando diventa nominabile dalla parola mente ...” (SARASWATHI, SATCHIDANANDENDRA, 1998 [1973]: 56).

¹⁷⁰ A questo proposito Svāmī Satyānanda Sarasvatī (2005: 451) aggiunge un'altra obiezione al punto di vista buddhista. Se le cognizioni oniriche e di veglia sono entrambe possibili senza un contenuto esterno, allora com'è possibile differenziarle l'una dall'altra? Com'è possibile affermare “Questo è un sogno!”, “Questa è la veglia!”? Stando così i fatti non vi potrebbe più essere una cognizione contraddittoria (*bādhaka*) e una contraddetta (*bādhyā*) come accade normalmente.

¹⁷¹ Un'annotazione (*tippanī*) interessante di J. L. Śāstrī (1998 [1984]: 250) rispetto al termine *upalabdhi* è: “*pramāṇajo 'nubhava upalabdhiḥ*”, “La percezione è un'esperienza sorta grazie ai mezzi di conoscenza”.

agnir uṣṇo 'nubhūyamāna udakasādharmyāc chīto bhaviṣyati. darśitaṃ tu vaidharmyaṃ svapnajāgaritayoḥ// 29 //"

“[*Siddhāntin:*] Quanto è stato detto da chi nega gli oggetti esterni cioè che anche le cognizioni della condizione di veglia, che hanno come contenuti le colonne o quant’altro, sono come cognizioni oniriche o simili possono darsi anche senza un oggetto esterno, poiché non vi è differenza a proposito del loro essere cognizioni. Anche tutto ciò deve essere confutato. A questo proposito si risponde che le cognizioni della condizione di veglia non sono come le cognizioni della condizione di sogno. [Domanda:] Per quale ragione? [Risposta:] Per la differenza, infatti, vi è difformità tra la condizione di sogno e la condizione di veglia. [Domanda:] Qual è allora questa difformità? [Risposta:] Rispondiamo che consiste nella contraddizione e non contraddizione [degli oggetti nelle due condizioni]. Infatti, un ente colto durante il sogno è contraddetto da parte di colui che si è destato: ‘L’incontro con le grandi personalità che da me è stato esperito era falso! Infatti, non c’è stato un incontro con grandi personalità, ma solo la mia mente era ottusa dal sonno, per questo è sorta quest’illusione.’ Lo stesso accade a proposito di trucchi illusionistici e altri simili, si ha una contraddizione adeguata alla circostanza. Al contrario, un ente esperito durante la condizione di veglia, come una colonna o quant’altro, non si contraddice così in alcuna condizione. Inoltre, è invero un ricordo questa visione onirica, mentre la visione della condizione di veglia è una percezione diretta. La differenza tra ricordo e percezione diretta, connaturata dal contatto (*saṃprayoga*) o dalla separazione (*viprayoga*) con l’oggetto, è direttamente e di per sé esperita, come: ‘Ricordo il mio amato figlio, ma io no lo percepisco, [bensì] desidero vederlo!’ Stando così le cose colui che da sé esperisce la differenza tra le due non può asserire: ‘la cognizione della condizione di veglia è falsa, poiché è una cognizione, come la cognizione onirica.’¹⁷² Poi, non è congruo per coloro che si ritengono intelligenti proporre la negazione della propria esperienza. Inoltre, colui che non è in grado di affermare l’intrinseca assenza di contenuto (*nirālaṃbanatā*) nelle cognizioni della condizione di veglia, per via del problema della contraddizione con la propria stessa esperienza, questi desidera affermarla in virtù della somiglianza con la cognizione della condizione onirica. Però, non è che ciò per cui non è possibile una caratteristica intrinseca, questa divenga possibile per lui per via della somiglianza con un altro;¹⁷³ infatti, non è

¹⁷² Questa rappresenta l’inferenza che i Vijñānavādin propongono per stabilire l’irrealtà del mondo di veglia, sulla base del mondo di sogno. Vediamo che il *probans* è che la proprietà comune tanto alla cognizione onirica quanto a quella di veglia, è di essere entrambe cognizioni (*upalabdhī*).

¹⁷³ Il punto centrale della critica di Ś non pretende che la caratteristica dell’esperienza richieda un’esteriorità, bensì ritiene quest’ultima essa stessa una caratteristica dell’esperienza. I buddhisti idealisti, dice Ś, possono distinguere tra sogno e veglia, ma sostengono che la conseguenza di questa distinzione è problematica. Però, Ś si oppone, se i Vijñānavādin possono distinguere tra veglia e sogno senza riferimento all’esteriorità, non possono di contro negare l’esteriorità come criterio dell’esperienza di veglia. Per Vasubandhu, il negare che l’esperienza di veglia necessiti dell’esteriorità è fondato sul fatto che il sogno manca di ogni contatto con l’esterno. Però Vasubandhu deve mutuare il concetto di esterno dall’esperienza di veglia al fine di negare che l’esteriorità sia un’esigenza di un’esperienza coerente. Questo però, sembra a questo punto dire Ś, conduce all’errore logico della debolezza del

possibile [una tale somiglianza, vale a dire] che il fuoco, che è esperito come caldo, per un'analogia con l'acqua diventi freddo. Ergo, è stata mostrata la differenza tra la condizione di sogno e quella di veglia (29).¹⁷⁴

Una questione degna di nota, che ci conduce a riflettere sulle differenti posizioni di Ś in diversi contesti è l'accusa d'ipocrisia mossa da Bhāskara all'*advaitācārya* commentando il BS ad II.2.29.¹⁷⁵ Secondo Bhāskara, Ś in altre situazioni nega l'esistenza di una qualche entità esterna permanente, affermando che il mondo è illusorio come la schiuma di un'onda, come un miraggio o come un sogno, mentre in commento egli si pone come realista insistendo sulla realtà degli enti esterni.

Ingalls (1954: 303-305) stesso si rifletté su questo argomento. Secondo lui, quando Ś polemizza con i Vijñānavādin ragiona da realista, quando invece sviluppa argomentazioni proprie sostiene che il mondo è illusorio, come potrebbe esserlo il trucco di un mago, un miraggio o un sogno. Dal punto di vista metafisico Advaita e Vijñānavāda sarebbero molto vicini, davvero poco distanti. Invece, Ś avrebbe, secondo lo studioso, una giustificazione da apporre dal punto di vista psicologico, ovvero che il *brahman* di Ś è da considerarsi di più un conoscitore piuttosto che una cognizione. Ś parte dal *brahman* ed è costretto a sostenere la falsità del divenire mondano al fine di salvaguardare l'integrità del *brahman* stesso. Di contro, il buddhismo idealista parte dall'irrealtà del mondo come garanzia della possibilità di sconfiggere il dolore atavico (*duḥkha*) e mai giunge a formulare una dottrina che tolleri un sostrato permanente. Per questo Ś non può certamente considerare come sostituto del *brahman*, in quanto *adhiṣṭhāna*, l'*ālayavijñāna* (PELISSERO, 2002: 67; CHAKRAVARTHI, R. P., 1993: 437-438).

Qui, la polemica antibuddhista sembra ben lontana dagli schemi che abbiamo registrato del ĀŚV, perché qui Ś sostiene vivacemente la diversità tra la veglia e il sogno e ammette la veracità di ogni espressione in quanto tale. Tuttavia, a nostro modo di vedere il *qui pro quo* con i Vijñānavādin parte dal fatto che il loro idealismo è certamente vicino all'Advaita śaṅkariano. L'errore che i Vedāntin imputano loro, oltre alla grande differenza della non accettazione di un sostrato immutabile che è *brahman*, è che costoro, pur rimanendo in una dimensione *vyāvahārika*, portano nella realtà empirica ciò che è solo *pāramārthika*, confondendo e

probandum (*sādhyavaikalya*), perché il *sādhya* è appunto la proprietà di un ente la cui esistenza o natura deve essere comprovata (CHAKRAVARTHI, R. P., 2002: 56-57).

¹⁷⁴ Si vedano anche i commenti di Ś ad BS II.1.6, II.1.24 e II.1.40-42.

¹⁷⁵ Bhāskara (BSBB, DVIVEDĪ, V. P. [ED.], 1991: 124) scrive: "... *atha manyas 'nyasmin sthāyini vastvantare 'sati vijñānamātram neṣyate, sati punar ātmattattve prapañcāpalāpa iti. ko 'yaṁ nyāyaḥ yat saty asmin pratipanne 'nyann iṣyata iti* ..."

sovrapponendo gli stati dell'essere. Ś, quando valuta il reale da un punto di vista *vyāvahārika*, è ben attento a distinguere i differenti livelli ontologici. Quando invece si pone dal punto di vista assoluto non si cura dei livelli transeunti, siano essi apparenti o empirici, bensì guarda ogni cosa dall'altezza dell'assoluta non-dualità,¹⁷⁶ fieramente convinto che di fronte a essa ogni altra condizione o entità sia un mero *nihil*, una bolla di sapone, un sogno.

¹⁷⁶ Per approfondimenti su questo argomento così importante, ma evidentemente impossibile da approfondire in questa sede, rimandiamo ad alcuni lavori di cui ci siamo serviti e da cui abbiamo pescato a piene mani. Certamente, quelli che meritano una menzione più entusiastica sono due lavori di Ram Prasad Chakravarthi "Dreams and Reality: The Śāṅkarite Critique of Vijñānavāda" apparso nel 1993 nella rivista *Philosophy East and West* (Vol. 43, n. 3: 405-455) e i primi tre paragrafi del primo capitolo (Externality) del volume "Advaita Epistemology and Metaphysics" pubblicato nel 2002 a Londra per i tipi della Routledge & Curzon. I tre paragrafi sono "Śaṅkara and the philosophical frame work of Advaita" (pp. 25-37); "Śaṅkara Vasubandhu and the idealistic use of dreaming" (38-79) e "Śaṅkara, dreaming and non realism" (80-92). Sebbene i lavori siano intrisi di spunti comparativistici con la filosofia occidentale, dei quali noi non siamo così entusiasti, le analisi dell'autore denotano straordinario spirito critico e comprensione testuale. Per altri articoli e libri rimandiamo all'appendice bibliografica finale.

CONCLUSIONI

Dulcis in fundo, o in cauda venenum a voi la sentenza, ci sono le conclusioni, circostanza in cui si tirano le fila di quanto è stato detto e, se possibile, si aggiunge un pizzico di quel qualcosa in più, affinché si giunga a un inquadramento per quanto possibile unitario e distaccato. Tenteremo altresì di evitare di ripeterci, nonostante che per ripercorrere alcuni punti fondamentali della nostra ricerca non potremo prescindere da un certo genere di “*abhyāsa*” squisitamente vedāntico.

Chiunque si sia avventurato nella lettura totale di questo scritto, si sarà di certo accorto che in molte porzioni abbiamo espresso le nostre opinioni, in altre quelle di illustri studiosi, in altre occasioni ancora abbiamo riportato il punto di vista della tradizione vivente dell’Advaita Vedānta, sia nel suo lato per così dire teorico, quello dei *paṇḍita*, sia in quello più prettamente pratico dei *saṃnyāsin* Advaitin, anche se questo termine nell’Advaita ha valenze del tutto differenti. Potremmo, infatti, sostituirlo con realizzativo e dottrinale.

La cosa che più ha sorpreso anche noi stessi è, non solo la profondità dell’argomento decisamente oceanica, ma anche il ricorso quotidiano, non solo in India, ma anche qui, in Occidente, alla parola sogno, alle metafore oniriche e tutto quanto questo campo così affascinante include.

Nell’orizzonte dottrinale e trattatistico strettamente indiano, poi, il fascino del sogno non è passato inosservato in alcun ambito. Abbiamo visto come nel *Veda* il sogno fosse ritenuto per lo più fenomeno dalle tinte fosche, qualcosa da placare, augurandosi che potesse colpire i nemici. Tuttavia, gli indiani vedici rifletterono che questo mondo così fantasmagorico e per certi versi incontrollabile, doveva avere delle cause, delle basi sulle quali poggiare. Fu così che la loro attitudine all’indagine, nella sua accezione più ampia “diede il la” a sempre crescenti speculazioni, indagini ed esami relativi alla realtà onirica, distribuiti naturalmente in un vastissimo arco temporale.

Una delle questioni con le quali abbiamo a nostre spese dovuto scontrarci è l’enorme differenza di opinioni concernenti il sogno. Anche all’interno della stessa scuola, dello stesso *darśana* possono trovarsi anche dei punti di vista opposti rispetto al sogno. Questa grande diversità di vedute e, talvolta, poca chiarezza ha fatto sorgere in noi molteplici dubbi che, man mano la nostra ricerca procedeva invece di dissiparsi, s’infittivano. Per dare un’idea di quanto diciamo alcune scuole vedono nella veglia la causa del sogno. Per esempio la fisiologia dell’Āyurveda individua la natura umorale di un individuo come la causa delle

sfaccettate visioni oniriche. Alcuni, come GP, vedono il sonno profondo come causa diretta e principale del sogno, in primo luogo, e successivamente anche della veglia. Per questo alcuni autori, soprattutto Advaitin, hanno voluto leggere questa derivazione nel senso che anche il sogno è un prodotto diretto di *avidyā*. Fin dai tempi più remoti la maggioranza dei testi e dei maestri, però, è concorde nell'affermare che la causa del sogno, delle immagini e cognizioni oniriche siano le esperienze dirette di veglia. Le innumerevoli azioni, le percezioni e soprattutto i desideri e le aspirazioni della veglia producono degli effetti e dei residui. Questi effetti sono impressioni mentali che vanno a incastonarsi nella psiche dell'individuo che ne è stato l'artefice. Quando le azioni che le producono sono meritorie, le impressioni immagazzinate nel bagaglio psichico saranno fauste, mentre le attività deprecabili e non avallate dalle scritture e dagli *ācārya* danno origine a impressioni latenti infauste. Ciò va a riverberarsi sul sogno, in quanto il combustibile delle immagini oniriche sono per lo più queste impressioni residue, che quando sono meritorie generano bei sogni e quando sono colpevoli sviluppano brutti sogni.

Quest'ultimo punto di vista è certamente quello più largamente condiviso. Va detto però che non c'è accordo sulla natura dell'esperienza cognitiva del sogno, vale a dire se essa sia una percezione diretta valida o invalida, oppure un ricordo, anch'esso rispondente al vero o illusorio. In questo caso uno studio molto importante per l'aspetto onirologico dei *darśana* è stato quello di Jadunath Sinha, "*Indian Psychology*", sul quale i lavori successivi si sono chiaramente modellati. Egli suddivise in due principali tronconi l'atteggiamento dei *darśana* nei confronti dei sogni, ponendo da una parte coloro che indicano il sogno come un'esperienza vicina alla percezione considerando *svapna* una *rappresentazione* e dall'altra parte le linee di pensiero che vedono il sogno più vicino al ricordo, ritenendolo una *presentazione* di ciò che è già avvenuto.

Nonostante l'intuizione e il lavoro di Sinha siano eccezionalmente documentati e accurati, questa categorizzazione non deve considerarsi rinchiusa entro dei compartimenti stagni. Diciamo questo perché all'interno della stessa scuola autori di epoche differenti, ma anche contemporanei hanno letto l'esperienza onirica in uno o nell'altro modo, senza peraltro essere tacciati di tradimento degli assiomi fondanti della scuola. C'è di più, anche gli stessi autori hanno trattato il sogno in modi differenti, prediligendo l'atteggiamento rappresentativo o di presentazione, non solo in diversi loro lavori, ma anche all'interno dello stesso testo. Uno degli esempi maggiormente noti è proprio l'autore più nominato nella nostra dissertazione, ossia lo Ś del commento ai BS. In questo testo e nel commento alla BṛU ove Ś sviluppa praticamente tutto lo scibile Advaitin si riscontrano varie posizioni e

trattazioni differenti rispetto al sogno. Talvolta è assimilato a un tipo di percezione erronea, talaltra a un ricordo. Va detto che sia per Ś, sia per altri autori di altri orizzonti speculativi, a nostro avviso non si deve parlare di contraddizione, bensì di differenti contesti in cui una posizione è presa piuttosto di un'altra. Per esempio laddove ci si trova a dover controbattere il punto di vista solipsistico degli Yogācāra, Ś sostiene che il sogno è un ricordo *sui generis*; in altre occasioni egli sostiene che, per via della sua immediatezza, si tratta di un esempio di percezione anche se di matrice erronea; essendo tale, il sogno può anche definirsi un esempio di sovrapposizione (*adhyāsa*).

Senza ripercorrere i diversi punti di vista dei vari autori, ora vorremmo solo proporre alcune considerazioni di carattere generale.

Ricordiamo che dal punto di vista della veglia, il sogno è un tipico caso d'illusione, di allucinazione. Infatti, un intero mondo sorge alla vista e noi non abbiamo nemmeno il sospetto di essere raggirati. Non c'è limite al susseguirsi delle possibilità, del grottesco e pittoresco, che si sovrappongono e superano i confini della veglia. Tuttavia questa meravigliosa attività sembra del tutto veritiera al momento in cui la si vive, non genera in noi alcuna sorpresa o dubbio. In effetti, ogni elemento proprio della veglia viene riprodotto e rielaborato: spazio, tempo, mutazioni. Nel mezzo di questa messa in scena, basta un semplice balzo indietro nella veglia perché tutto abbia termine e ci si renda conto che stavamo solo sognando. La spiegazione che più correntemente è fornita fa riferimento al fatto che il sogno è formato dalle impressioni prodottesi in una mente vigile, che rimangono latenti nelle pieghe dell'organo interno, manifestandosi poi improvvisamente nell'atto, ossia come esperienze oniriche. Nessuna impressione in verità cade nel vuoto, tutte sono raccolte e conservate in quell'inesauribile magazzino che è la mente. Se a queste è negato un posto durante la veglia, poco male, esse si presentano nel sogno, il reame proprio di queste impressioni latenti. Spazio e tempo sono creazioni della mente e la relazione di causa-effetto è improvvisata. L'intelletto si placa e le facoltà critiche e sensoriali sono addormentate e inattive.

Il sogno, come d'altronde ognuna delle tre condizioni di coscienza – veglia, sogno e sonno profondo – sono argomenti affrontabili da numerosi angoli visuali e prospettive. Sorvolando l'arcaicità vedica, in cui il sogno era vissuto come fenomeno degno di attenzione, ma soprattutto per le sue conseguenze nefaste, nelle scienze ausiliarie del *Veda*, soprattutto la scienza medica e l'astrologia-astronomia il sogno fu indagato rispettando le aree disciplinari di ognuna di queste *vidyā*. Vi troviamo, infatti, da un lato una prospettiva fisiologica strettamente legata a dinamiche fisiche e, dall'altro, uno sguardo ben più ampio,

che coinvolge i corpi celesti e le loro influenze sugli individui. Utilizzando una terminologia cara agli indiani potremmo definire la prima analisi pertinente a un dominio *adhibhautika* e la seconda concernente una sfera *adhidaivika*. Sappiamo inoltre che il trittico di questi livelli manifestativi si chiude con il regno *adhyātmika*, che coinvolge l'individuo in ogni sua componente, sia essa fisica, psichica, causale e spirituale.

La speculazione dei *darśana* ortodossi si concentra precisamente su quest'ultimo aspetto, nel suo senso più ampio, ovvero sia sull'aspetto essenziale dell'individuo, sia sui suoi prolungamenti, analogie, differenze o anche identità con l'essenza stessa dell'universo. Esiste una piena consapevolezza di fondo che, anche nel reame empirico, le esperienze sensibili sono spesso metafora per descrivere esperienze sovra-sensibili. È qui che l'analisi onirica e di tutte le altre *avasthā*, sfuggendo alle pedanti classificazioni oniromantiche, s'insinua sempre di più nelle abissali profondità dell'essere presentando prospettive via via più universali, a partire dalle teorie psicologiche fino a giungere a quelle ontologiche, o meglio, metafisiche *tout court*.

È a questo punto che s'inserisce l'analisi soprattutto dell'Advaita Vedānta a partire da GP e Ś fino ai loro successori anche più recenti. Tutti i Vedāntin di orizzonte non duale si occuparono delle tre condizioni di coscienza al fine di investigare sia i loro ambiti strettamente indipendenti, sia di mostrare la continuità che unisce, collega e sottostà a esse, ossia il *turīya*, che non è né uno stato, né una condizione, ma è indicato come quarto per distinguerlo dai tre e per sottolinearne la trascendenza.

Il centro di ogni sforzo degli Advaitin è uno e uno soltanto, cercare con ogni mezzo di realizzare il messaggio upaniṣadico dell'identità di *ātman* con l'unica e sola realtà assoluta, il supremo *brahman* (*ātmabrahmayor abhedah*). In questo panorama bisogna rammentare che nell'intera storia sia letteraria sia dottrinale dell'Advaita Vedānta la via per fare ciò passa attraverso la determinazione che la realtà assoluta (*pāramārthika*) è una e intramontabile mentre il mondo empirico (*vyāvahārika*) e quello apparente (*prātibhāsika*), pur avendo caratteristiche di solidità e durata differenti, sono decisamente falsi (*mithyā*). Per giungere a questo, oltre all'uso dell'errore percettivo, quale altro mezzo migliore se non il sogno.

È da questo che deriva uno degli usi logici più concreti dell'Advaita nei confronti del sogno. Gli Advaitin pongono il sogno, la condizione onirica, le cognizioni e gli oggetti onirici come esempi delle inferenze che mirano a provare (*siddha*) la falsità del mondo di veglia sulla base dell'analogia con il sogno (SHARMA, A., 2006: 63-66). Per i Vijñānavādin, invece, la cui posizione Advaita è spesso confusa con quella degli Advaitin del Vedānta, è che tanto il mondo onirico quanto la veglia non sono esteriormente reali, bensì solo irreali apparizioni

interiori che si consumano sul terreno di *ātman-vijñāna*. Gli Advaitin, a nostro parere, interpretano questa prospettiva sottolineando la confusione degli Yogācāra che sovrappongono delle questioni proprie di un punto di vista empirico facendole coincidere con la realtà *pāramārthika* senza però essere giunti a quella realizzazione. A parte il punto di vista di GP, che nel Vedānta si considera pressoché assoluto, la posizione mediana di Ś vede una netta distinzione tra il mondo apparente (*prātibhāsika*) del sogno e la solidità empirica (*vyāvahārika*) della veglia. Ś assume, per distanziarsi dai buddhisti, una prospettiva molto più realista di quanto si possa immaginare. Gli oggetti della normale esperienza di veglia dell'individuo ordinario non possono essere parificati a quelli dell'esperienza onirica. Anche se egli, come i suoi successori e predecessori, utilizza spessissimo in queste discussioni la metafora e l'analogia del sogno per indicare la caducità del mondo, anche questo esempio deve essere inteso nella sua natura propria di esempio, ossia senza identificarlo precisamente con l'ente che intende esemplificare. Si sa, infatti, che l'esempio è *ekadeśīya*, ossia compara due o più entità per una caratteristica peculiare che tra esse è comune. Se l'esempio fosse del tutto congruente con la situazione che illustra, non si tratterebbe più di esempio, ma d'identità. Per questo, nelle circostanze in cui Ś dibatte con avversari, egli è costretto a difendere l'assolutezza metafisica ponendosi da un punto di vista relativo, secondo il quale il sogno è differente dalla veglia e ne viene contraddetto, proprio come l'esperienza di questo mondo, analoga al sogno, è negata dal risveglio alla condizione suprema (CHATTERJJE - DATTA, 1984 [1939]: 393-394).¹ La veglia e il sogno sono identici solo a realizzazione avvenuta, non da un punto di vista *vyāvahārika*, per cui esiste una sostanziale differenza qualitativa e quantitativa tra il sogno e la veglia. Anche all'*ācārya*, come anche a GP, il sogno serve in ultima analisi come esempio per provare, oltre che con lo *śāstra*, anche con la ragione, con l'inferenza, la falsità anche del mondo fenomenico, esemplificato dall'etichetta ombrello della veglia. Non c'è ragione di spingere pesantemente oltre i confini della pratica interiore e personale di un Vedāntin l'assimilazione tra sogno e veglia. L'analogia deve essere ciò che muove effettivamente il "praticante" sulla via dell'Advaita, però da un punto di vista dibattimentale e trattatistico non c'è ragione per identificare i due

¹ Si noti comunque, e lo ripetiamo, che Ś in alcune opere, come il VCM e alcune sezioni dell'US, assume lo stesso punto di vista di GP, ossia assoluto, asserendo che il sogno e la veglia si equivalgono. Per esempio vi sono alcuni passi del VCM "*anāditvam avidyāyāḥ kāryasyāpi taheśyate/ utpannānām tu vidyāyām āvidyakam anādy api// 200 // prabodhe svapnavat sarvaṃ sahamūlaṃ vinaśyati/ 201 a / yadi satyaṃ bhaved viśvaṃ suṣuptāv upalabhyatām/ yan nopalabhyate kiṃcid ato 'sat svapnavan mṛṣā// 236 /*", "Si dichiara che l'ignoranza, come il suo effetto, sono senza origine, ma quando sorge la conoscenza, anche se l'ignoranza non ha inizio, (200) perisce tutto assieme alla radice, come un sogno al risveglio (201a) ... Se l'universo è verità, allora lo si reperisca dunque nel sonno profondo. Allora però nulla si percepisce, per cui non è reale, è falso come un sogno (236)." Si confronti anche con L'UP (I.48) ove si dice che rimossa l'ignoranza non c'è più dolore, né nella veglia né nel sogno (CONIO, 1979: 305-306). Si vedano le pp. 400-401 del capitolo IV.II.

ambiti. Lo può fare solo il realizzato (SHARMA, A, 2006: 193).

Cerchiamo ora di vedere il sogno, non come semplice oggetto d'indagine, come *prameya* della mente, ma dall'interno, ovvero cercando di analizzarlo di per sé, come sogno dal punto di vista onirico, lasciando da parte la veglia. Esso appare, comunque, come replica della veglia. Nessun elemento proprio di essa sembra mancare: il mondo di fronte a noi con tutte le sue peculiarità, tempo, spazio, mutazioni, causalità, domini fisici, scenari naturali, volti e oggetti familiari, relazioni interpersonali. Non solo questo ma anche entità sottili, quali i sentimenti, le memorie, le emozioni, le divinità nonché i demoni. Acquisiamo nuovi poteri, capacità, posizioni, siamo capaci di volare senza ali e camminare sulle acque: nulla sembra impossibile. Nonostante tutto, ciò sembra estremamente naturale, non sorprende. Però, ritornati alla veglia, il sogno ci sembra solo una confusionaria illusione, un goffo e grottesco dramma. Ancora poi ci addormentiamo e di nuovo siamo prigionieri della realtà onirica che ci confina alle sue parentesi ontologiche. Questo andare e venire dal sogno alla veglia e dalla veglia al sogno è qualcosa di costante, che quotidianamente e fino al termine della nostra esistenza terrena ci accompagnerà. Di fronte a queste considerazioni, come dunque addossare ogni più massiccia pretesa di realtà addosso alla sola veglia? Perché il sogno non può dirsi altrettanto reale? Se si dovesse ribattere che la veglia non è mai contraddetta mentre il sogno lo è ogni giorno, la risposta a questo quesito coinvolge un'altra domanda: come può uno stato che è accompagnato da un senso di veglia nullificare sé stesso mentre si sta verificando? La veglia non può essere negata mentre sta svolgendosi. Un sogno non è mai riconosciuto come tale mentre sta avvenendo. Uno stato può essere negato solo allora che esso sia passato, terminato, perché per il percettore ciò che si esperisce come presente è sempre veglia. Per questo motivo, un'analisi più attenta, rivela che il sogno può essere visto come una condizione altrettanto veritiera, quanto la veglia. A causa dell'indeterminabile discrepanza tra i due stati in termini temporali, affiancata dall'intervallo atemporale tra loro, entrambi devono essere giudicati di eguale indipendenza, come differenti regni di realtà di cui sono espressione. Anche la suddetta menzione d'intervalli non è del tutto propria. Se tra il sogno e la veglia fosse immaginato un intervallo, esso farebbe da ponte tra i due stati connettendoli, creando un *continuum* in contrasto con l'esperienza quotidiana vissuta da ognuno: il tempo della veglia governa su di essa, così come il tempo onirico è confinato ai sogni, senza possibilità di sovrapposizione o contatto. In effetti, noi compiamo un'indagine della condizione di sogno, non come un individuo che osserva un altro individuo, bensì come le scritture ci raccontano della condizione del Sé che guarda senza intervenire. La semplice esperienza conoscitiva e di giudizio "Io sogno", durante il sogno è frutto dell'inattiva osservazione del testimone, oltre il

dominio dell'*antaḥkaraṇa*. È il continuo esame su queste altalenanti, giornaliere esperienze che ci conduce a comprendere che il Sé è oltre il dominio, non solo dei sensi e delle parole, bensì pure della mente: la mente coglie il mondo esteriore, mentre il Sé osserva pacifico i tre stati, proiettandoli e assorbendoli tutti. A parte la veglia, non esiste più contatto tra uno stato precedente mentre si è in uno stato successivo. Non è possibile chiedersi se il mondo di veglia persiste mentre noi sogniamo. Il mondo di veglia non ha fondamento al di fuori di essa, così come avviene per il mondo onirico.

Va altresì ribadito, però, quale sia l'atteggiamento non dell'Advaitin trattatista, ma dell'Advaitin che s'impegna essenzialmente per la realizzazione.

L'indagine sui tre stati conduce a comprendere che l'intera esperienza di veglia è tanto illusoria quanto quella onirica, poiché entrambe le condizioni scompaiono durante il sonno profondo. In altre parole entrambe possono essere considerate aventi una realtà ontologica pari alla durata della loro percezione. Per il Vedānta l'intero mondo della creazione mentale s'immerge e ritorna completamente alla sua fonte, ossia la mente stessa. Le attività di veglia sono basate su una fondamentale illusione, l'*adhyāsa* appunto. Ś sostiene che l'illusione è necessaria allo svolgimento della vita attiva pratica, cionondimeno rimane pur sempre un'illusione. Quando, com'è l'atteggiamento imperante della metafisica vedāntica, si compara il sogno con la veglia, il Sé è da considerarsi come un testimone di entrambi, che in questa veste non può cambiare. Le due condizioni sembrano in successione, ma siccome non sono eventi di un'unica serie, la loro sequenza è illusoria. Ciò che comunque nell'analisi di tutte e tre le condizioni del Sé preme evidenziare agli Advaitin, è l'unico filo sottile che le penetra e le connette, ossia il Sé come testimone. Un principio realizzabile immediatamente solo mediante la cognizione "*aham*", ma che si sveste di ogni connotato individuale, sia esso grossolano o sottile.

Comunque, a scapito di quanto si possa affermare, difficile sembra identificare un sogno. Impossibile è rendersi conto che esso sia tale mentre lo si vive, per cui, al risveglio rimane difficile identificare una qualche caratteristica o attributo che gli sia proprio. Il sogno ha la capacità di riprodurre e mimare ogni attività, evento e oggetto della veglia, proprio grazie alla sua grande e irresistibile potenza creatrice. Nonostante ciò, un elemento rimane sempre e invariabilmente al di là della sua portata, e questo è il Sé, il testimone immobile di ogni piega della coscienza individuale.

Basandosi proprio su questi sentori di continuità (*anvaya*) di un unico principio e discontinuità (*vyatireka*) delle altre condizioni, il sogno, come anche tutte le tre *avasthā*, hanno un'enorme rilevanza nelle pratiche realizzative.

Una premessa ben nota, ma altrettanto importante, come ricorda argutamente Guènon (1992 [1925]: 73), è che il mondo, nel senso d'insieme della manifestazione universale,

“... non può essere distinto da *Brahma* che in modo illusorio, mentre *brahman*, invece, è assolutamente «distinto da quello che Esso penetra» [BG IX.4-5], vale a dire dal Mondo, perché non è possibile applicare ad Esso alcuno degli attributi determinativi che convengono a quello, e l'intera manifestazione universale è rigorosamente nulla di fronte alla Sua infinità ...”

Quest'affermazione così lucidamente vedāntica ci fa rammentare che il Sé supremo è invero assolutamente distinto e privo di ogni condizione individuale e avventizia, però per via dell'ignoranza nel suo aspetto di sovrapposizione, s'identifica con ogni condizione attraverso la quale si trova illusoriamente a transitare. Utilizzando il metodo dell'*adhyāropāpavāda* nell'analisi delle *avasthā*, l'Advaita mira a scardinare questo processo, distinguendo il puro Sé dagli stati transeunti e contingenti (SARASVATĪ, SATCHIDĀNANDENDRA, 1997 [1989]: 100-112).

Il processo dell'Advaita è, press'a poco, sempre lo stesso: si studia la manifestazione e la successione del suo procedere, per risalirla in senso inverso, negandone via via (*niṣedhamukhena*) le varie tappe. Evidenziati e compresi i domini di veglia, sogno e sonno profondo, nonché dei loro *abhimānin jīva* – Viśva, Taijasa e Prājñā –, come pure il rapporto di questi con il principale metodo utilizzato (*sādhana*) della ripetizione dell'*oṃkāra* (*praṇavajapa*) e con le more (*mātrā*) che lo costituiscono – *a*, *u*, *m* –, si intraprende un processo per risalire la china. Il Sé come Viśva, che vive la veglia e corrisponde alla sillaba *akāra*, una volta terminata l'esperienza vigile s'immerge in un mondo di sogno e diviene Taijasa, legandosi a *ukāra*.² Questi, a sua volta, esaurite tutte le sue possibilità di quello stato, penetra nella terza condizione, quella in cui è Prājñā ed esperisce il mondo causale di *suṣupti* e la sillaba a cui si ricollega è *makāra*. Questo processo costante, spontaneo, tanto quotidiano quanto eterno, troverà il suo compimento solo quando non ci sarà più un ritorno discendente (*krama/anuloma*) ma, allora controcorrente, per via *negativa* (*pratiloma*), si attinge una condizione atemporale priva di durata e successione (*akrama*) nella quale anche

² Qui possiamo anche inserire un insegnamento dalla PD (VII.172-173) di Vidyāraṇya: “*svasvapnam āparokṣyeṇa dṛṣṭvā paśyan svajāgaram/ cintayed apramattaḥ sann ubhav anudinaṃ muhuḥ// 172 // ciraṃ tayoḥ sāmyam anusamdhāya jāgare/ satyatvabuddhiṃ samtyajya nānurajyati pūrvavat// 173 //*”, “Dopo aver visto il proprio sogno direttamente e scrutando la propria veglia, giorno dopo giorno [il *sādhaka*] rifletta continuamente su entrambe senza disattenzione (172). Avendo per lungo tempo riflettuto durante la veglia sull'uguaglianza di ambedue, avendo abbandonato l'idea di verità [anche per la veglia] egli non ne è attratto come prima (174).” Si veda anche Chenet (1998, vol. 1: 152).

la vibrazione determinata dalla continuazione della *m*, andrà a scomparire e sublimarsi nell'ineffabile quarto "stato" (*turīya*), innominabile, al di là di ogni agire mondano, senza sogno (*asvapna*) né sonno (*anidra*), senza suono né misura (*amātrā*), l'immobile osservatore che osserva ogni mutamento, il solo negatore (*niṣedhaka*) restante dopo che ogni altro (*aśeṣa*) ente (*niṣidhya*) è stato negato (*niṣiddha*).³

Nei seguenti passaggi del *Pañcīkaranavārtika* (PKV 49-60a, ad PK 3)⁴ troviamo precisamente una trattazione più sistematica di quanto qui sopra accennato:

*“akāraṃ puruṣaṃ viśvam ukāre pravilāpayet/
 ukāraṃ taijasaṃ sūkṣmaṃ makāre pravilāpayet// 49 //
 makāraṃ kāraṇaṃ prājñaṃ cidātmani vilāpayet/
 cidātmā 'haṃ nityasuddhabuddhamuktasad advayaḥ// 50 //
 paramānandasamdhohavāsudevo 'ham om iti/
 jñātvā vivecakaṃ cittaṃ tatsākṣiṇi vilāpayet// 51 //
 cidātmani vilīnaṃ cet tac cittaṃ naiva cālayet/
 pūrṇabodhātmanā 'sīta pūrṇācalasamudravat// 52 //
 evaṃ samāhito yogī śraddhābhaktisamanvitaḥ/
 jitendriyo jitakrodhaḥ paśyed ātmānam advayam// 53 //
 ādimadhyāvasāneṣu duḥkhaṃ sarvaṃ idaṃ yataḥ/
 tasmāt sarvaṃ parityajya tattvaniṣṭho bhavet sadā// 54 //
 yaḥ paśyet sarvagaṃ śāntam ānandātmānam advayam/
 na tena kiṃcid āptavyaṃ jñātavyaṃ vā 'vaśiṣyate// 55 //
 kṛtakṛtyo bhaved vidvāñ jīvanmukto bhavet sadā/
 ātmāny evārūḍhabhāvo jagad etan na vīkṣate// 56 //
 kadācid vyavahāre tu dvaitaṃ yadyapi paśyati/
 bodhātmavyatirekeṇa na paśyati cidanvayāt// 57 //
 kintu paśyati mithyaiva diṃmohenduvibhāgavat/
 pratibhāsaḥ śarīrasya tadā 'prārabdhasaṃkṣayāt// 58 //
 tasya tāvad eva ciram ityādīśrutir abravīt/
 prārabdhasyānuvṛttis tu muktasyābhāsamātrataḥ// 59 //
 sarvadā mukta eva syāj jñātātattvaḥ pumān asau/ 60a /”*

³ Si veda il bellissimo inno della liberazione del signore degli elefanti (*gajendramokṣa*), al verso 24, contenuto nel *Bhāgavata Purāna* (BhP, VIII.3): “... *niṣedhaśeṣo jayatād aśeṣaḥ*”.

⁴ Il PK 3, attribuito a Ś, recita così: “... *akāra ukāre, ukāro makāre, makāra omkāre, omkāro 'hamy eva. aham ātmā sākṣī kevalaś cinmātrasvarūpaḥ, nājnānaṃ nāpi tatkāryaṃ kintu nityasuddhabuddhamuktasatyasvabhāvaṃ paramānandādvayaṃ pratyagbhūtacaitanyaṃ brahmaivāham asmīty abhedenāvasthānaṃ samādhiḥ ...*”, “[Si reintegri] la lettera *a* nella lettera *u*, la lettera *u* nella lettera *m* e la lettera *m* nell'*omkāra*, l' *omkāra* di certo nell'*io*. Io sono il Sé, il testimone, il solo, della natura di sola conoscenza; [non sono] né ignoranza e neppure il suo effetto, ma io sono invero il *brahman*, la cui natura è eterna, pura, cosciente e libera, non dualità nella suprema beatitudine, coscienza interiore’, *samādhi* è il permanere [in questa condizione] di non differenza.”

“Si reintegri la lettera ‘a’, l’essere [denominato] Viśva nella lettera ‘u’, poi si reintegri la lettera ‘u’, il sottile Taijasa nella ‘m’ (49); si ritragga la causa, la ‘m’, cioè Prājña nel Sé che è conoscenza, e ‘Io sono il Sé che è conoscenza, realtà eterna, pura, risvegliata e libera, il non duale (50), io sono Vāsudeva, la totalità della suprema beatitudine!’, avendo così realizzato, si immerga l’intelletto discriminatore nel suo testimone (51). Se tale intelletto è immerso nel Sé che è conoscenza, allora non lo si muova. In questo modo si dovrebbe rimanere come essenza di perfetta conoscenza, alla stregua dell’oceano completamente immobile (52). Così lo *yogin*, dotato di fede e devozione, completamente assorto [in Sé], vinti i sensi, vinta l’ira, contempli il Sé non duale (53), poiché tutto questo [mondo] è dolore tanto all’inizio, quanto nel mezzo e alla fine; pertanto, dopo aver abbandonato ogni cosa, sia costantemente stabilito nel Principio (54). Chiunque scorga il Sé, che è beatitudine, onnipervadente, sereno, non duale, per costui nulla rimane da ottenere o da conoscere (55). Il saggio diviene un essere che ha compiuto ciò che c’era da compiere e sarà così sempre un liberato in vita, questi che è davvero asceto alla natura del Sé, costui non percepisce questo mondo (56). Sebbene, nell’agire pratico, talvolta egli colga la dualità, tuttavia grazie alla continuità della conoscenza, questi non vede altri che il Sé che è comprensione (57). Mentre egli vede di certo [il mondo] falso, come disorientamento o l’illusione delle due lune; l’apparenza del [suo] corpo persiste allora fino al completo esaurimento del *prārabdha* (58).⁵ La *śruti* affermo [a questo proposito] ‘Tanto a lungo quanto il suo [*prārabdha*] ...’;⁶ infatti, il ripresentarsi del *prārabdha* per il liberato è solo un’apparenza (59). Quell’uomo che ha conosciuto la verità è per sempre libero (60a)⁷ ...”

Questa è la meta a cui aspirano, o meglio, a cui si identificano gli Advaitin. Colui che è giunto alla meta ultima, che ha realizzato la vera natura del Sé, costui oramai non è più preda dell’illusione di questo mondo.

I testi e i maestri, per esprimere questo culmine ineffabile hanno spesso fatto ricorso ancora al sogno e/o a metafore oniriche.

La dualità, seppure apparente, reca con sé l’apparire di soggetti e oggetti di cognizione. L’ignoranza determina, altresì, la tendenza all’identificarsi dei soggetti con gli

⁵ L’Advaita e comunque vari *darśana* ortodossi, considerano tre tipi di *karma*, ovvero di azioni e frutti di esse: il *saṃcita*, l’azione accumulata nelle innumerevoli esistenze precedenti a quella che si sta vivendo; l’*āgamin* o *kriyamāṇa*, sono quei tipi di attività che si stanno compiendo nella vita vissuta e i cui frutti devono ancora venire; infine c’è il *prārabdha*, ossia quel tipo di azioni i cui effetti hanno già cominciato a dare i propri frutti. Con il sorgere della conoscenza i primi due tipi di *karma* sono annullati, mentre nulla si può fare per il terzo, che può estinguersi solo esaurendosi totalmente. Si veda il BSŚB IV.1.13-19. Si ritiene che l’*Aparokṣānubhūti*, trattatello attribuito a Ś, non sia opera sua, in quanto in esso si nega la persistenza del *prārabdha* dopo la realizzazione ultima.

⁶ A proposito della permanenza in un corpo del liberato in vita fino all’esaurirsi del *prārabdhakarma* si veda ChU VI.14.2 “... *tasya yāvad eva ciraṃ yāvan na vomokṣye ’tha sampatsye* ...”

⁷ Si confronti con MuU (III.2.9): “... *brahmavid brahmaiva bhavati* ...”, TaiU (II.1.1) “... *brahmavid āpnoti param* ...”, ChU (VII.1.3) “... *tarati śokam ātmavit* ...” e molti altri.

oggetti, sviluppando durante questa coabitazione un senso dell'io (*ahaṃkāra*). Solo con una conoscenza che comprenda che il mondo non c'è mai stato (*atyantābhāva*), simile alla conoscenza che sulla madreperla l'argento non c'è, non c'era e mai ci sarà, ritornando così all'inizio, al punto di distacco, prima che il soggetto percettore divenisse tale, solo allora la mente cessa di funzionare e la liberazione sorge spontanea. Ivi il mondo, la somma delle esperienze di veglia diviene dello stesso stato ontologico del sogno: sebbene appaia non è reale. L'unica differenza tra i due stati è che *jāgrat* equivale a un lungo sogno (*dīrghasvapna*).⁸ Su questa linea si muove anche l'*Aṣṭavakraḡītā* 18.1:

“*yasya bodhodaye tāvāt svapnavad bhavati bhramah/
tasmai sukhaikarūpāya namaḡ śāntāya tejase//*”

“Mi prostro a colui la cui forma è di sola gioia, al pacifico, allo splendente; quando sorge la realizzazione del quale, allora l'illusione [dell'universo] diviene come un sogno.”

Proprio nell'analisi della liberazione (*mukti*) e delle varie sue divisioni lo YV/MU, oltre a conformarsi al punto di vista dominante dell'Advaita, indicando nel *turīya* la condizione del *jīvanmukta*, si spinge oltre, probabilmente influenzato dall'ambiente kaśmīro di provenienza, indicando nel *turīyātita*, “oltre il quarto”. Questa connessione con le tre *avasthā* di prigionia e le due di libertà trova ancora un altro terreno di analogia, ossia con i sette stadi della conoscenza (*saptajñānabhūmikā*). Vi sono anche molte *Upaniṣad*, quelle cosiddette minori o settarie, che riportano questa stessa dottrina e suddivisione, anche se le nomenclature spesso non corrispondono.⁹ Tra queste sette stazioni spirituali, al quarto l'uomo diviene finalmente un liberato e realizza l'*advaita*, la dualità è cancellata come fosse un sogno. Per costui ogni visione esteriore è, infatti, pari a una visione onirica. Questa è la condizione che il Vedānta classico chiama *turīya*. Questo quarto stadio è denominato *svapna* nelle *Upaniṣad* e *sattvāpatti* nello YV/MU. In esso, con la pratica delle tre *bhūmikā* precedenti, l'ignoranza è debellata, lasciando il posto a un indisturbato senso di equanimità.

⁸ Si veda quest'atteggiamento nelle parole dell'*Aṣṭavakraḡītā* (X.2), ove però si pone un ulteriore accento anche sulla repentina caducità del mondo empirico: “*svapnendrajālavat paśya dināni trīṇi pañca vā/ mitrakṣetradhanāgāradārādāyādisaṃpadaḡ//*”, “Guarda amici, terre, ricchezze, la casa, la moglie e altri oggetti di fortuna come un sogno o l'illusione di un mago [che durano solo] tre o cinque giorni.”

⁹ Ricordiamo che nell'*Akṣyupaniṣad* (UpS, 1996 [1970]: 510-513) troviamo questi sette nomi: *virāga*, *vicāra*, *asaṃsarga*, *svapna*, *suṣupti*, *turīya* e *videhamuktatā*. Essi non corrispondono ai nomi che troviamo nello YV/MU (III.18.5-15,): *śubhecchā*, *vicāraṇā*, *tanumānasī*, *sattvāpatti*, *asaṃsarga*, *padārthabhāvanā* e *turyagā*. Nonostante la mancanza di corrispondenza tra i nomi, la corrispondenza c'è e ben precisa tra l'entità delle realizzazioni descritte a ogni livello.

Ora si ricorderà che nel primo paragrafo del capitolo IV.I abbiamo menzionato un passaggio di grande interesse dell'*Aitareya Upaniṣad* (AiU, I.3.12)¹⁰ che puntualizza un particolare a proposito delle tre dimore del Sé, di grande presa per tutta l'interpretazione del reale nell'Advaita successivo. In questo caso l'uso della parola *svapna*, sogno o sonno, è alquanto peculiare, per non dire unico. Esso definisce tutti e tre gli stati di coscienza. Ciò significa che di fronte alla realizzazione dell'universale le tre condizioni transitorie condividono lo stesso *status* ontologico, cioè sono tutte ugualmente avvolte dalla tenebra dell'ignoranza, qui illustrata con la metafora del sonno. Senza dubbio in questo caso abbiamo uno degli atteggiamenti metafisici più importanti dell'Advaita di fronte al sogno, molto più determinante di altri dedicati alla definizione del sogno o alla trattazione quasi "psicologica" delle cognizioni oniriche: ogni condizione ordinaria e relativa è assolutamente nulla, fasulla di fronte all'assoluta verità del Supremo, proprio come un sogno che, per quanto piacevole, rimane del tutto apparente e illusorio di fronte alla realtà fenomenica. Da ciò si evince la tendenza dell'Advaita Vedānta di porre sullo stesso piano l'ignoranza (*ajñāna*) e il sonno (*nidrā*) e, dall'altra parte, la conoscenza e la veglia.

A questo punto l'insegnamento di AiU I.3.12, secondo il quale tutte e tre le *avasthā* sono tre varietà di sonno, deve essere posto accanto al celeberrimo verso della BG (II.69)¹¹ secondo il quale di fronte all'eterna vigile chiarezza del realizzato, ogni attività ed evento di questi mondo sono da considerarsi alla stregua della tenebrosa opacità del sonno:

“Quella che è notte per tutti gli esseri, in essa veglia colui che è domo, laddove gli esseri vegliano, quella è notte per il veggente silenzioso.“

I passaggi in esame permettono di individuare chiaramente quale sia la netta distinzione tra la realizzazione e l'ignoranza. Non a caso poi sono tirati in ballo i termini propri che veicolano la nozione del triplice stato di coscienza.

Gli uomini ordinari sono mossi da desideri, avversioni e repulsioni, compiono delle azioni che producono reazioni e frutti e che hanno come conseguenza altri desideri, altre azioni e così via e in tutto vedono luce, scorgono vita. Gli esseri ordinari, ciechi alla vera luce del Sé, sono invero dormienti rispetto alla realtà assoluta. Vedono come fosse realtà ciò

¹⁰ “... *tasya traya āvasathās trayah svapnā ayam āvasatho 'yam āvasatho 'yam āvasatha iti*”, “... di quella sono le tre dimore, i tre sonni: questa è [una] dimora, questa è [un'altra] dimora e questa è [una terza] dimora.” Si vedano le pagine 319-322.

¹¹ “*yā niśā sarvabhūtānām tasyām jāgarti saṃyamī/ yasyām jāgrati bhūtāni sā niśā paśyato muneh/*” Si vedano anche le pp. 471-476 del capitolo IV.II.

che reale non è, vedono ciò che è transeunte come un sogno, come fosse eterno alla stregua del Sé.

Il saggio, invece, non partecipa degli entusiasmi e dei dispiaceri degli esseri, bensì se ne sta muto, in disparte a osservare, senza intervenire. Per lui il sogno della manifestazione è terminato, esiste solo la luce del sole del Sé che lo mantiene sempre sveglio, vigile e consapevole della propria natura illimitata. Per lui la prospettiva si è ribaltata. La permanenza nella sua vera e intima natura (*svasthya*) gli permette di osservare ciò che gli altri considerano veglia come fosse un sogno. Egli solo ha realizzato l'insegnamento che l'Advaita Vedānta mira a convogliare mediante la metafora del sogno. Si ricorderà anche che una caratteristica del liberato, espressa dalla *Turīyātītāvadhūta Upaniṣad* (pp. 310) era il suo essere in costante veglia, senza mai cedere al sonno o al sogno (*asvapna*), ove però sonno e sogno qui sono intesi nella loro accezione testé trattata, cioè la prigionia del divenire. Egli liberato è sempre vigile, in quanto il suo sonno, il suo obnubilamento alla conoscenza è definitivamente terminato. Di nuovo l'*Aṣṭavakraḡītā* (XVIII.94) trova le parole più enfatiche per darci un'idea di quanto accennato:

*“supto 'pi na suṣuptau ca svapne 'pi śayito na ca/
jāgare 'pi na jāgarti dhīras tṛptaḡ pade pade//”¹²*

“Pur assopito non è nel sonno profondo, pur essendo nel sogno non è coricato, seppur nella veglia non è sveglio: in ogni situazione il saggio è soddisfatto.”¹³

Lo stesso atteggiamento del *jīvanmukta* nei confronti del mondo e del mondo nei confronti del *jīvanmukta* è anche oggetto della ChU VIII.4.2. Il saggio attraversa l'oscura notte di questo mondo, stabilendosi nella luce infinita del supremo:¹⁴

*“tasmād vā etaḡ setuḡ tīrtvāndhaḡ sann anandho bhavati, viddhaḡ sann aviddho bhavaty upatāpī
sann anupatāpī bhavati, tasmād vā etaḡ setuḡ tīrtvāpi naktam aharevābhiniṣpadyate sakṛdvibhāto hy
evaiṣa brahmalokaḡ.”¹⁵*

¹² E ancora un passaggio dell'*Aṣṭavakraḡītā* (XIX.5) ove ogni denominazione, ogni uso linguistico e ogni tentativo di cristallizzazione in una categoria, anche le più elevate, cadono di fronte alla condizione del liberato: “*kva svapnaḡ kva suṣuptir vā kva ca jāgaraṇaḡ tathā/ kva turīyaḡ bhayaḡ vāpi svamahimni sthitasya¹² me//*”, “Per me che sto assiso nella mia gloria dov'è il sogno, dove il sonno profondo e dove dunque la veglia, dove ancora il quarto stato o la paura?” Chiarissimo è poi l'eco finale a ChU VII.24.1 ove Nārada chiede al saggio Sanatkumāra ove sia stabilito quel principio glorioso: “*... sa bhagavaḡ kasmin pratiṣṭhita iti ...*” e il saggio risponde “*... sve mahimni ...*”, “*... Nella propria gloria ...*”

¹³ Si confronti con KaiU 17.

¹⁴ La brevissima invocazione mattutina attribuita a Ś, conosciuta come *Prātaḡsamarāṇastotra* (3), scrive una cosa simile: “*prātar nāmāmi tamasah param arkavarṇam ...*”, “Di primo mattino io mi prostro [al Supremo], oltre la tenebra, del colore del sole ...”

“Perciò, dopo aver attraversato questo ponte un cieco diviene non cieco, un essere corporeo diviene incorporeo, chi è tormentato dalla malattia è non è più tormentato dalla malattia; o anche perché, dopo aver attraversato questo ponte, la notte viene indicata come il giorno: questo mondo di *brahman* è invero sempre splendente.”¹⁶

Questa è in definitiva l'intera panoramica in cui l'Advaita Vedānta utilizza il sogno a fini realizzativi e come esso poi interviene a esprimere allegoricamente il tipo di conoscenza che compete al *mukta*. Ricapitolando, il sogno, quando se ne enfatizzano le caratteristiche illusorie e apparenti, è stimato essere ben differente dalla veglia; in seguito, col procedere nella via verso la liberazione, quelle stesse proprietà sono traslate nella veglia, accomunando e, in casi estremi, anche identificando le due condizioni. Raggiunta la piena consapevolezza di ciò mediante i “metodi” Advaitin, l'essere si libera dalle scorze dell'individualità penetrando nel supremo e ciò che per lui e per tutti gli esseri condizionati era il mondo e la veglia diviene alla stregua di un sogno, un sonno conoscitivo dal quale egli è oramai definitivamente desto. Questo è ora il grande spartiacque: egli, privo dell'identificazione con ognuna delle tre *avasthā* è l'unico davvero vegliante, mentre chi crede di essere sveglio e vigile solo perché ha gli occhi aperti è un illuso. La veglia è qui la conquista della diretta realizzazione (*sākṣātkāra*) e il sogno è quello a cui sono sottoposti gli altri esseri, mentre il liberato scientemente vede il mondo come accade all'individuo quando al risveglio rammenta divertito le visioni oniriche (JAYASHANMUKHAM, 1992: 47-55).

Concludendo, sebbene un argomento tanto profondo e così diffusamente esaminato negli *śāstra* abbia bisogno di ben più lunghe e ampie riflessioni, tuttavia una prima ricognizione come questa ci ha condotto ad alcune idee. Rispetto al sogno, oltre a quanto appena ipotizzato, secondo noi nell'Advaita Vedānta sono riscontrabili tre differenti approcci al sogno. *In primis* vediamo che, in un dominio strettamente relativo, se la veglia è reale finché non è contraddetta da una realtà più completa come quella assoluta, allora anche *svapna*, benché *prātibhāsika*, deve essere considerato “reale” quanto la veglia. Infatti, l'anima individuale che sogna si confronta con contesti sia soggettivi, sia oggettivi, posti in una peculiare cornice spazio-temporale, anche se, così come per chi veglia il mondo oggettivo è vero, anche per chi sogna il mondo onirico è tale. La comprova di ciò è ancora nella *Māṇḍūkya Upaniṣad* (3-4), nella quale il Sé come *Viśva*, fruitore del mondo empirico della veglia (*sthūlabhuk*), e come *Taijasa*, che fruisce delle multiformi varietà del mondo

¹⁵ Ovviamente, qui *brahmaloka* deve essere inteso come “la condizione di *brahman*”, la condizione assoluta.

¹⁶ Traduciamo così sulla scorta di Ś che interpreta *sakṛdvibhātaḥ* come *sadā vibhātaḥ*.

sottile onirico (*praviviktabhuk*), entrambi esperiscono i loro rispettivi oggetti mediante sette membra (*saptāṅga*) e diciannove bocche (*ekonaviṃśatimukha*) (SARASWATI, SATCHIDANANDENDRA, 1982: 6-8).¹⁷

In secondo luogo registriamo che la maggior parte degli autori e dei passaggi testuali riconoscono una durata e un livello di realtà più solido alla veglia rispetto a *svapna*, cosicché *jāgradavasthā* è considerata una realtà *vyāvaharikā*, mentre la condizione di *svapna* è, per lo più, illusoria (*prātibhāsika*) e fortemente instabile.

Infine, la terza ipotesi, mutuata dalla dottrina dell’*Ajātivāda* e dal *Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda*, considera il solo punto di vista assoluto: il sogno, la veglia e il sonno profondo sono identici nella loro natura, giacché nulli di fronte all’incontrovertibile, eterna verità che è il principio.

¹⁷ Secondo Ś le sette membra sono la testa che sono i mondi superiori, gli occhi sono il sole, il soffio vitale corrisponde al vento, il corpo è il cielo, la vescica è l’acqua, e i due piedi la terra. Le 19 bocche sono le cinque facoltà di cognizione (*jñānendriya*), le cinque facoltà d’azione (*karmendriya*), i cinque soffi vitali (*prāṇa*) e l’organo interno (*antaḥkaraṇa*) nella sua quadruplica funzione: *manas*, *ahaṅkāra*, *citta* e *buddhi*.

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE¹

- A = PĀṆINI. 1997 [I Ed. Allahabad 1891]. *The Ashtādhyāyī of Pāṇini*. Edited and Translated into English by Śrīśa Chandra Vasu. 2 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass.
- AH = VĀGBHAṬṬA. 2002 [Reprint, I Ed. Akola-Berar 1939]. *Aṣṭāṅgahṛdayam. Śrīmadarūṇadattaviracitayā sarvāṅgasundararākhyāvyākhyayā hemādripraṇīṭayā āyurvedarasāyanāhvayā tīkayā ca samullasitam*. Edited by paṇḍit Hari Śāstrī. New Delhi: Rashtiya Sanskrit Sansthan.
- AK = AMARASIMHA. 2001 [IV Ed.]. *Nāmaliṅgānuśāsanam nāma Amarakoṣaḥ, With the Rāmāśramī (Vyākhyāsudhā) Commentary of Bhānuji Dīkṣita (Rāmāśrama)*. Edited by Haragovinda Śāstrī. Vārāṇasī: Chaukhambha Sanskrit Sansthan.
- AVP = BOLLING, George Melville - VON NEGELEIN, Julius [Editors]. 1909-1910. *The Parisīṣṭas of the Atharvaveda*. 1 Vol. in 3 Parts. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- AVSŚ = 1997. *Sāyaṇabhāṣyasahitā atharvavedasaṃhitā sāyaṇācāryakṛtabhāṣyasaṃvalitā saiva hindībhāṣāmantrānuvādasamvalitā*. Edited and Translated by Rāmasvarūpa Śarmā Gauḍa. 8 vols. Vārāṇasī: Caukhambā Vidyābhavan.
ORLANDI, Chatia - SANI, Saverio. 1992. *Atharvaveda. Inni Magici*. Torino: UTET.
WHITNEY, Wlilliam Dwight. 1996 [I Ed. Cambridge Mass. 1905]. *Atharva-Veda-Saṃhitā*. Revised and Edited by Charles Rockwell Lanman. 2 vols. Delhi: Motilal Banarsidass.
- AṣVG = 1997 [I Ed. 1971]. *Aṣṭāvakraḡitā (The Song of the Self Supreme)*. Edited and Translated by Radhakamal Mukerjee. Delhi: Motilal Banarsidass.
- AṣS = VĀGBHAṬṬA. 1980. *Aṣṭāṅgasamgrahaḥ hindīvyākhyāsahitaḥ*. Edited by Vaidya Ananta Dāmodara Āṭhavale. Puṇe: Prakāśaka Maheśa Ananta Āṭhavale.
- AS1 = SARASVATĪ, Madhusūdana. 1997 [I Ed. Bombay 1937]. *Advaitasiddhiḥ viṭṭhaleśīyavyākhyopabrhmhitagaudabrahmānandīvyākhyāsanāthīkṛtā balabhadrapraṇīṭasiddhi vyākhyā anantakṛṣṇasāstrīsamgrhīṭanyāyāmṛtādvaitasiddhitaramḡiṇī laghucandrikā-samgrahātmakacaturgranthopaskṛtā ca*. Edited by M. M. Anantakṛṣṇa Śāstrī. Delhi: Parimal Publications.
- UpS = 1996 [I Ed. 1970]. *Upaniṣatsamgrahaḥ*. Edited by Jagadīśa Śāstrī. Delhi: Motilal Banarsidass.
1990 [I Indian Ed. 1980, I Ed. Lepzig 1987]. *Sixty Upaniṣads of the Veda*. Translated by Paul Deussen. Translated from German by V. M. Bedekar and G. B. Palsule. 2 Parts. Delhi: Motilal Banarsidass.
1995 [I Ed. 1960]. *Upaniṣad antiche e medie*. A cura di Pio Filippani-Ronconi. Torino: Bollati Boringhieri.
1998 [I Ed. New York 1998]. *The Early Upaniṣads*. Annotated Text and Translation by Patrick Olivelle. Delhi: Munshiram Manoharlal.

¹ Per le fonti primarie, accompagnate dalle rispettive traduzioni, seguiamo l'ordine alfabetico sanscrito.

- BODEWITZ, Henk. 2002. *Kauṣītaki Upaniṣad. Translation and Commentary with an Appendix Śāṅkhāyana Āraṇyaka IX-XI*. Goningen: Egbert Forsten.
- US = ŚAMKARĀCĀRYA. [I Ed. Tokyo 1973 - New York 1979]. *Śāṅkara's Upadeśasahasrī. Introduction, Notes & Indices*. Edited and Translated by Sengaku Mayeda. 2 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass.
- UpŚB/MK/ĀŚV = 2004 [II ed.]. *Śrīśaṅkarabhagavatpādācāryaviracitam upaniṣadbhāṣyam. khaṇḍaḥ 1 (āditāḥ 8 upaniṣadām). samagrabhāṣyasya śrīmadānandagiryācāryakṛtāṭikayā kaṭhamāṇḍūkyataittirīyabhāṣyāṇām prasiddhācāryāntaraṭikābhīḥ ca samalaṃkṛtam*. Edited with Introduction, Notes by Subrahmaṇya Śāstrī. Mount Abu-Varanasi: Mahesh Research Institute.
2002. *Īśādi Nau Upaniṣad Śāṅkarabhāṣyārtha*. Gorakhpur: Gītā Press.
- BHATTACHARYA, Vidhushekhara. 1989 [I Ed. Calcutta 1943]. *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- GAMBHIRANANDA, Swami [Tr.]. 1996 [X Ed.]. *Eight Upaniṣads With the Commentary of Śāṅkarācārya*. 2 Vols. Calcutta: Advaita Ashram.
- GAUḌAPĀDA. 1989. *Āgamaśāstra*. Introduzione, testo sanscrito, traduzione, commento, lessicop, bibliografia a cura di Icilio Vecchiotti. Roma: Ubaldini Editore.
- KARMAKAR, Raghunath Damodar [Ed. and Tr.]. 1973 [I Ed. 1953]. *Gauḍapāda Kārikā*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- NIKHILANANDA. Swami [Tr.]. 1995 [I Ed. 1955]. *The Māṇḍūkya Upaniṣad with Gauḍapāda's Kārikā and Śāṅkara's Commentary*. Calcutta: Advaita Ashrama.
- RV = 1991. *Padapāthasahitā ṛgvedasaṃhitā sāyaṇācāryakṛtabhāṣyasamvalitā saiva hindībhāṣāmantrānuvādasamanvitā*. Edited and Translated by Rāmagoṇḍa Trivedī. 9 vols. Vārāṇasī: Caukhambā Vidyābhavan.
- WILSON, H. H. 1997 [I Ed. London 1850-1888]. *Ṛg-Veda-Saṃhitā. Sanscrit Text, English Translation and Notes*. 4 Vols. Edited & Revised with an Exhaustive Introduction and Notes by Ravi Prakash Arya, K. L. Joshi. Delhi: Parimal Publications.
- SANI, Saverio [A cura di]. 2000. *Ṛgveda. Le strofe della sapienza*. Venezia: Marsilio
- AiĀ = 1995 [I Ed. London 1909]. *The Aitareya Āraṇyaka. Edited from the Manuscripts with Introduction, Translation, Notes, Indexes and an Appendix Containing the Portion Hitherto Unpublished of the Śāṅkhāyana Āraṇyaka*. Edited and Translated by Arthur Berriedale Keith. Delhi: Eastern Book Linkers.
- AiUD = 1911. *Aitareyopaniṣad ānandagirikṛtāṭikāsaṃvalitaśāṅkarabhāṣyasametā tathā ca vidyāraṇyaviracitā aitareyopaniṣaddīpikā*. Edited by Hari Nārāyaṇa Āpaṭe. Puṇe: Ānandāśramamudrālaya.
- KKK = ŚRĪHARṢA. 1992 [I Ed. 1979]. *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyam ānandapūrṇamunīndraviracita-khaṇḍanaphakkikā'saṃskṛtavākhyā tathā svāmīyogīndrānandakṛta-khaṇḍanapañjikā'hindī-vyākhyāvibhūṣitam*. Edited by Svāmī Yogīndrānanda. Vārāṇasī: Caukhambā Vidyābhavana.
- GRANOFF, Phyllis. 1978. *Philosophy and Argument in Late Vedānta: Śrī Harṣa's Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- KS = BLOOMFIELD, Maurice [Ed.]. 1890. "Kāuśika-Sūtra of the Atharva-Veda". *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 14, pp. i-lxviii, 1-424.

- KaR = MIŚRA, Śaṃkara. 2007. “Kaṇādarahasyam”. *Prāśastapādatīkāsamgrahaḥ*. Edited by Paṇḍit Vindhyeśvarīprasāda Divedī and Ḍuṇḍirāja Śāstrī. Varanasi: Caukhamba Sanskrit Series Office.
- KāṭS = 1981 [I Ed. Lahore 1943]. *Kāṭhaka Saṃkalana*. Edited by Sūryakānta. New Delhi: Meharchand Lachhmandas Publications.
- KuS = UDAYANĀCĀRYA. 2002 [I Ed. 1954]. *Nyāyakusumañjaliḥ (vyākhyācatuṣṭayopetaḥ saṭippaṇaḥ) śrīmadvaradarājapraṇīṭayā ‘bodhinyā’ mahopādhyāyaśrīvardhamānopādhyāyapraṇīṭena ‘prakāśena’ naiyāyikaśiromaṇiśrīmeghaṭhakkurapraṇīṭayā ‘prakāśikayā’ (jaladena) mahopādhyāyaśrīrucidattopādhyāyapraṇīṭena ‘makarandena’ sarvatantrasvatantraśrīdharmadatta(bacchājhā)-praṇīṭayā ṭiappaṇyā ca samullasitaḥ*. Edited by Padmaprasāda Upādhyāya and Ḍuṇḍirāja Śāstrī. Vārāṇasī: Caukhambhā Saṃskṛta Saṃsthāna.
- CaS = AGNIVEŚA. 2005 [I Ed. Mumbai 1941]. *Carakasamhitā śrīcakrapāṇidattaviracitā āyurvedadīpikāvyaḅhyayā saṃvalitā*. Edited by Yādava Śarmā. Varanasi: Chaukhamba Surabharati Prakashan.
AGNIVEŚA. 2001 [VII Ed., I Ed. 1972]. *Caraka Samhitā. Text with English Translation & Critical Exposition Based on Cakrapāṇi Datta’s Āyurveda Dīpikā*. Edited and Translated by R. K. Sharma and Bhagwan Dash. 7 Vols. Varanasi: Chawkhamba Sanskrit Series Office.
- ChUŚB = 1982. *Śrī Chāndogyopaniṣad [Upaniṣadbhāṣyam - khaṇḍaḥ 2]. Śrī Śāṅkarabhagavatpādācāryabhāṣyavibhūṣitā samagrabhāṣyaṃ śrīmannarendrapurīśrīmadānandagiryācāryadvayakṛtaṭīkābhyaṃ tathā ṣaṣṭa-saptama-aṣṭamādhyāyabhāṣyaṃ śrīmadabhīnavanārāyaṇānandendrasarasvatīviracitaṭīkayā ca samalaṅkṛtam*. Edited with Introduction, Notes by Subrahmaṇya Śāstrī. Mount Abu – Varanasi: Mahesh Research Institute.
2001 [X Ed., I Ed. 1936]. *Chāndogyopaniṣad Sānuvāda Śāṅkarabhāṣyasahita*. Gorakhpur: Gītā Press.
- JM = ŚAṂKARA. 1926. *Jayamaṅgalā*. Edited by H. Śarmā. Calcutta Oriental Series n. 19. Calcutta: Published by Narendra Nath Law.
- TĀ = JAGADĪŚATARKĀLAMKĀRA. 2003. *Tarkāmṛtam caṣakavyākhyā evaṃ caṣakatāṭparyāikāvyaḅhyāsametaṃ*. Edited by Pīyūṣakānta Dīkṣita. Delhi: Nag Publishers.
- TP/NP = CITSUKHAMUNI. 1974. *Tattvapradīpikā (citsukhī) paramahaṃsaparivrājakācāryaśrīmat-pratyakṣvarūpabhagavatpraṇīṭayā nayanaprasādīnīvyākhyayā sanāthā nyāyācārya-mīmāṃsātīrthādyupalakṣitaśrīmadudāsīnapravarasvāmīyogīndrānandakṛtena saṭippaṇa-bhāṣānuvādena ca samalaṅkṛtā*. Edited by Svāmī Yogīndrānanda. Vārāṇasī: Caukhambā Vidyābhavan.
- TB = MIŚRA, Keśava. 1979. *Tarkabhāṣā of Keśava Miśra with the Commentary of Cinnamḅhaṭṭa*. Edited by Devadatta Ramakrishna Bhandarkar and Paṇḍit Kedaranath. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- TR/JK = 1996 [III Ed., I. Ed. 1925-28]. *Tripurārahasyam. Jñānakhaṇḍam śrīnivāsabudhaviracita-tāṭparyadīpikāvyaḅhyāsamvalitam*. Edited by Gopinātha Kavirāja. Vārāṇasī: Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.
1995. *Il segreto della dea Tripurā*. A cura di Alberto Pelissero. Torino: Ananke.

- TS/D/NyB = ANNAMḤBHAṬṬA. 1988 [I Ed. 1898]. *Tarkasaṃgraha of Annamḥbhaṭṭa with the Author's Own Dīpikā and Govardhana's Nyāya-Bodhinī*. Edited with critical and explanatory notes by the late Yashwant Vasudev Athalye. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- TaS = ŚĀNTARAKṢITA. 2006 [I Ed. Baroda 1968]. *Tattvasaṃgrahaḥ kamalaśilapañcikopetaḥ*. Dvītīyo Bhāgaḥ. Edited by Svāmī Dvārikādās Śāstrī. Vārāṇasī: Bauddha Bhāratī.
- TaiB = 2003 [II Ed.]. *Kṛṣṇayajurvedīyaṃ taittirīyabrāhmaṇam śrīmatsāyaṇācāryaviracitabhāṣyasametam*. Edited by Puṣendra Kumār. III Vol. New Delhi: Nag Publishers.
- DhS = UPĀDHYĀYA, Kāśīnātha. 2006 [I Ed. 1967]. *Dharmasindhuḥ dharmadīpikāviśadahindīvyākhyayā sudhāṭṭippanyā ca samalaṃkṛtaḥ*. Edited by Vaśiṣṭhadatta Miśra. Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Sansthan.
- DHBSV = DĪKṢITA, Hari. 1917. *Brahmasūtravṛttiḥ*. Edited by Hari Nārāyaṇa Āpaṭe. Pūṇe: Ānandāśrama.
- NK/PDhS = ŚRĪDHARABHAṬṬA. 1991. *Nyāyakandalī Being a Commentary on Prasastapādabhāṣya with Three Sub-Commentaries*. Edited by R. T. Vyas. Vadodara: Oriental Institute.
- NBi/DNBīṬ = DHARMAKĪRTI. 1982 [III Ed.]. *Bauddhācāryaśrīdharmakīrtipraṇītaḥ nyāyabinduḥ śrīdharmottarācāryakṛtaṭīkāsametaḥ*. Edited by Candraśekhara Śāstrī. Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Sansthan.
- NSM = BHAṬṬĀCĀRYA, Viśvanāthapañcānana. 1988. [I Ed. Madras 1923]. *Kārikāvalī muktāvalīsaḥitā sā ca prabhāmañjūśādinakarīrāmarudrīgaṅgārāmīti vyākhyāpañcakasamanvitā*. Edited by C. Śaṅkararāma Śāstrī. Vārāṇasī. Caukhambā Saṃskṛta Pratiṣṭhāna.
- NyVṛ = VIŚVANĀTHA. 2003 [I Ed. Calcutta 1936-1944]. *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyāṭīkā & Viśvanātha's Vṛtti*. Chapter I, Section I Critically Edited with Notes by Taranath Nyaya-Tarkatirtha and Chapters I.ii.V by Amarendramohan Tarkatirtha, with an Introduction by Narendra Chandra Vedanatathirtha. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- NyVTṬ = MIŚRA, Vācaspati. 1996. *Nyāyavārtikatātparyāṭīkā*. Edited by Anantalal Thakur. Delhi: Indian Council of Philosophical Research.
- NyVTP = UDAYANĀCĀRYA. 1996. *Nyāyavārtikatātparyapariśuddhiḥ*. Edited by Anantalal Thakur. Delhi: Indian Council of Philosophical Research.
- NySā/NyBhū = BHASARVAJÑA. 1968. *Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam nyāyabhūṣaṇa*. Edited by Svāmī Yogīndrānanda. Vārāṇasī: Śaḍdarśana Prakāśana Pratiṣṭhānam.
- NyS/NySB = GAUTAMA-VĀTSYĀYANA. 1997. *Savātsyāyanabhāṣyaṃ gautamīyaṃ nyāyadarśanam*. Edited by Anantalal Thakur. Delhi: Indian Council of Philosophical Research.
1999 [I Ed. Allahabad 1912-1919]. *The Nyāya-Sūtras of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Uddyotakara*. Translated into English by Mahāmahopādhyāya Gaṅgānātha Jhā. 4 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass.
- NySBV = UDDYOTAKARA. 1997. *Nyāyabhāṣyavārtikam*. Edited by Anantalal Thakur. Delhi: Indian Council of Philosophical Research.

- NyL = ŚRĪVALLABHĀCĀRYA. 1991. *Nyāyalīlāvati śrībhagītataḥhakkurakṛtavivṛtisanāthena śrīvardhamānopādhyāyākṛtaprakāśena samudbhāsītā śrīsaṃkaramiśraracitakaṇṭhābharaṇena ca samanvitā*. Edited by Paṇḍit Harihara Śāstrī. Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Series Office.
- PT = VIṢṆUŚARMAN. 1998 [I Ed. Varanasi 1975]. *Pañcatantram saṃskṛtahindīvyākhyāsaṃvalitam*. Edited by Śyāmācaraṇa Pāṇḍeya. Delhi: Motilal Banarsidass.
- PD = VIDYĀRĀṆYA. 2002. *Pañcadaśī rāmakṛṣṇakṛtavyākhyayā viṣamasthalaṭippaṇī-pāṭhāntararutikośaślokaṣayasyūcyādinbhiḥ śrīmatparamahaṃsaparivrājākācārya-maheśvarānandaḡirimahāmaṇḍaleśvaramahodayānām bhūmikayā ca samalaṃktā*. Edited by Nārāyaṇa Rāma Ācārya Kāvyaṭīrtha. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishasthan.
- PDhS = PRAŚASTAPĀDA. 1991. Si veda NK.
BRONKHORST, Johannes - RAMSEIER, Yves. 1994. *Word Index to the Prasastapādabhāṣya*, Delhi: Motilal Banarsidass.
1982 [I Ed. Allahabad 1915]. *Padārthadharmasaṅgraha of Prasastapāda, with the Nyāyakandalī of Śrīdhara*. Translated into English by Mahāmahopādhyāya Gaṅgānātha Jhā. Varanasi-Delhi: Chaukhamba Orientalia.
- PP/PPV = PADMAPĀDĀCĀRYA. 1992. *Pañcapādikā śrīprakāśātmamunīkṛtena vivaraṇavyākhyānena śrīmadakhaṇḍānandamuniśrīviṣṇubhāṭṭopādhyāyākṛtābhyām tattvadīpanarjuvivarāṇa-saṃjñitābhyām vivaraṇavyākhyābhyām ca samalaṃktā*. Edited by S. Subrahmaṇya Śāstrī. Varanasi – Mount Abu: Mahesh Research Institute.
- PPur = 1996 [I Ed. 1984]. *Śrīpadmamahāpurāṇam*. Edited by Nāgaśaraṇa Siṃha. 4 Vols. Dehli: Nag Publishers.
- PV = DHARMAKĪRTI. 1991. *Pramānavārtikam svāmiyogīndrānandakṛtavārtikālaṃkāra-bhāṣyavyākhyāsaḥitaṃ prajñākaraguptaviracitavārtikālaṃkārabhāṣyasamalaṃkṛtam*. Edited by Svāmī Yogīndrānanda. Vārāṇasī: Ṣaḍdarśanaprakāśanapratiṣṭhānam.
- PrPa = MIŚRA, Śālīkanātha. 2004. *Prakaraṇapañcikā of Śālīkanātha with an Exposition in English*. Edited and Commented by K. T. Pandurangi. New Delhi: Indian Coucil of Philosophical Research.
- BG1 = 2000 [I Ed. 1859]. *Śrīmadbhagavadgītā śāṅkarabhāṣyādyekadaśaṭīkopetā*. 3 Vols. Edited by Shastri Ganjanana Shambhu Sadhale. Delhi: Parimal Publications.
2001 [XXI Ed.]. *Śrīmadbhagavadgītā Śāṅkarabhāṣya Hindī anuvāda sahita*. Anuvādaka Śrī Harikṛṣṇadsa Goyandaka. Gorakhpur: Gītā Press.
GAMBHIRANANDA, Swami [Tr.]. 1995 [III ED.]. *Bhagavad Gītā with the Commentary of Śāṅkarācārya*. Calcutta: Advaita Ashram.
PIANO, Stefano. 1994. *Bhagavad-Gītā (Il canto del glorioso Signore)*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- BG2 = 2001 [I Ed. Bombay 1915]. *Śrīmadbhagavadgītā tattvaprakāśikādyāṣṭaṭīkopetā*. Vols I, III. Edited by Dinkar Vishnu Gokhale, Jivarama Lalluram Shastri and Mahadev Gangadhara Bakre. Delhi: Parimal Publications.
- BSi = MIŚRA, Vācaspati. 1937. *Brahmasiddhi of Ācārya Maṇḍanamiśra with Commentary by Śāṅkhaṇḍī*. Edited by M. M. Kuppaswami Sastri. Madras: Madras Government Oriental Manuscript Series.

- MÍŚRA, Vācaspati. 2006. *Vācaspatimiśra's Tattvasamīkṣā. The Earliest Commentary on Maṇḍanamīśra's Brahmasiddhi*. Critically Edited with an Introduction and Critical Notes by Diwakar Acharya. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- BSBB = BHĀSKARĀCĀRYA. 1991 [II Ed.]. *Brahmasūtrabhāṣya*. Edited by Vindhyeśvarīprasāda Dvivedī. Varanasi: Caukhambha Sanskrit Series Office.
- BSŚB = BĀDARĀYAṆA. 2005 [V Ed.]. *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyaṃ Śrīmatparamahansa-parivrājakācāryavaryya Śrīsvāmī Satyānanda Sarasvatī viracita bhāṣānuvāda tathā Satyānandī-Dīpikā sahita*. Edited by Viśveśvarānanda Giri. Mumbai: Śrī Kāśī Viśveśvara Ādhyātmika Saṃskṛta Mahāvidyālaya - Saṃnyāsāśrama.
- BĀDARĀYAṆA. 1995 [V Impression, I Ed. 1965]. *Brahmasūtrabhāṣya of Shankaracharya*. Translated by Swami Gambhirananda. Pithoragarh-Calcutta: Advaita Ashram.
- BĀDARĀYAṆA. 1996 [I Ed. Oxford 1904]. *The Vedānta-Sūtras*. Edited by Max Müller. Translated by George Thibaut. SBE vol. XXXVIII. 2 Parts. Delhi: Low Price Publication.
- BSŚBPAV/BSŚBBBP = BĀDARĀYAṆA. 2002. *Śārīrakamīmāṃsābhāṣyam. śrīmadanubhūtiśvarūpācārya-viracitaṃ prakāṭarthavivaraṇam, śrīcitsukhācāryakṛtā bhāṣyabhāvaprakāśikā, śrīmadānandagiryācāryakṛto nyāyanirṇayaś ca tathā śrīprakāśātmayativiracitaḥ śārīrakanyāyasaṃgrahaḥ*. Edited by Maṇi Drāviḍa. 2 Vols. Varanasi: Varanasi – Mount Abu: Mahesh Research Institute.
- BSŚBB/VK/KP = BĀDARĀYAṆA. 2000 [I Ed. Bombay 1917]. *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyaṃ śrīmadappayadīkṣitaviracita'parimalo'pabṛṃhitaśrīmadamalānandasarasvatīpraṇīta 'kalpataru'-vyākhyāyutaśrīmadvācaspatimiśrakṛtā'bhāmatī'vilasitam. advaitam evopaniṣadam iti nirūpaṇātmakabhūmikayā brahmasūtravarṇakramakośādibhiś ca vibhūṣitam*. Edited by Anantakṛṣṇa Śāstrī. Varanasi: Krishnadas Academy.
- BSŚBB = BĀDARĀYAṆA. 1996 [II Ed., I Ed. 1974]. *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyaṃ. Śrīvācaspatimiśa praṇīta Bhāmatī saṃvalita Svāmī Yogīndrānanda kṛta Bhāmatī hindī vyākhyā vibhūṣita*. Edited by Yogīndrānanda Svāmī. 2 voll. Varanasi: Chaukhamba Vidya Bhavan.
- Bhāmatī of Vācaspati*. 1992 [I ed. 1933]. Edited with English Translation by S. S. Suryanarayana Sastri and C. Kunhan Raja. Madras: The Adyar Library and Research Centre.
- BSŚBNN/ BSŚBRP = BĀDARĀYAṆA. 2000 [I Delhi Ed. 1980]. *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyaṃ śrīgovindānandakṛtayā bhāṣyaratnaprabhayā śrīvācaspatimiśraviracitayā bhāmatyā śrīmadānandagiripraṇītena nyāyanirṇayena samuṇḍitam*. Edited by Jagadīśa Lāl Śāstrī. Delhi: Motilal Banarsidass.
- BṛUD = VIDYĀRAṆYA. 1986. *Mādhyandinaśākhīyabrhadāraṇyakopaniṣad vidyāraṇyadīpikā*. Edited by Subrahmaṇya Śāstrī. Varanasi – Mount Abu: Mahesh Research Institute.
- BṛUB = 1986. *Śrī Bṛhadāraṇyakopaniṣad. [Upaniṣadbhāṣyam - khaṇḍaḥ 3] Śrī ānandagiryācāryaviracitaṭīkopaśrīmacchaṅkarabhagavatpādapraṇītabhāṣyavibhūṣitā tathā śrīmādhyandinaśākhīyopaniṣatpāṭhena dīpikayā ca saṃvardhitā*. Edited with Introduction, Notes by Paṇḍitarāja Subrahmaṇya Śāstrī. Varanasi – Mount Abu: Mahesh Research Institute 1998 [VIII Ed., I. Ed. 1938]. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad Sānuvāda Śāṅkarabhāṣyasahita*. Gorakhpur: Gītā Press.
- MADHAVANANDA, Swami. 1995 [IX Ed., I Ed. 1934]. *The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. With the Commentary of Śāṅkarācārya*. Calcutta: Advaita Ashrama.

- BṛUBV = SUREŚVARĀCĀRYA. 1990. *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtikam ānandagiriṭikā-samvaliatam*. Edited with Introduction, Notes, etc. by Paṇḍitarāja Subrahmaṇya Śāstrī. II Vol. Varanasi – Mount Abu: Mahesh Research Institute.
SUREŚVARĀCĀRYA. 2001. *Sureśvara's Vārtika on Jyotis Brāhmaṇa*. Edited, Translated and Annotated by K. P. Jog and Shoun Hino. Advaita Tradition Series. Vol. 11. Delhi: Motilal Banarsidass.
- BṛVS = VIDYĀRAṆYA. 1999. *Bṛhadāraṇyakavārtikasāraḥ*. With the by Hindī Commentary M. M. Paṇḍita Śrī Harihara Kṛpālu Divedī. Edited by Vācaspati Divedī. Vol. IV. Vārāṇasī: Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.
- BṛS = VARĀHAMIHARA. 1997 [I Ed. 1981]. *Bṛhat Saṃhitā. With English Translation, Exhaustive Notes and Literary Comments*. Edited and Translated by M. Ramakrishna Bhat. 2 Parts. Delhi: Motilal Banarsidass.
- BhP = VYĀSAMAHAṚṢI. 1999 [I Ed. 1993]. *Śrīmadbhāgavatapurāṇam, śrīdharasvāmiviracitayā bhāvārthabodhinīnāmnyā saṃskṛtaṭikayā samuṇḍitam*. Edited by Ācārya Jagadīśalāl Śāstrī. Delhi: Motilal Banarsidass.
- MD/ŚĀB = 1985. *Śrīmajjaiminipraṇītaṃ mīmāṃsādarśanam*. Edited by Gaṇeśa Śāstrī Jośī, Mahādeva Cimaṇājī Āpaṭe. 7 Vols. Pūṇe: Ānandāśrama.
JAIMINI. 1999 [I Ed. Allahabad 1923]. *Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini*. Translated by Mohan Lal Sandal. Delhi: Motilal Banarsidass.
ŚĀBARASVĀMĪ. 2004. *Śābarabhāṣyam 'viveka'hindīvyākhyāsamanvitam*. Edited and Commented by M. M. Gajānana Śāstrī Musalagāṃvakara. Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Series Office.
- MV = MĀṬHARA. 2001 [Reprint]. *Sāṃkhyakārikā māṭharavṛttisaṃvalitā*. Edited by Thāneśacandra Upraitī. Varanasi: Caukhambha Sanskrit Pratisthan.
- MS = 2005. *Manu's Code of Law. A critical Edition and Translation of the Mānava-dharmaśāstra*. Patrick Olivelle. New Delhi - New York: Oxford University Press.
2010. *Il trattato di Manu sulla norma*. A cura di Federico Squarcini e Daniele Cuneo. Torino: Einaudi.
- MaK = NĀGĀRJUNA. 1989. *Ācāryacandrakīrteḥ prasannapadākhyavṛtṭyā saṃvalitam āryanāgārjunīyaṃ madhyamakaśāstram*. Edited by Svāmī Dvārikādāsa Śāstrī. Vārāṇasī: Bauddha Bhāratī.
- MaP = 1983. *Matsya Purāṇa. Text in Devanagari, Translation & Notes in English*. Foreword by Prof. Horace Hayman Wilson, Arranged by Nag Sharan Singh. 2 Parts. Delhi: Nag Publishers.
- MeK = MEDINIKARA. 2007 [I Ed. 1940]. *Nānārthasābdakośāparaparyāyo medinīkośaḥ*. Varanasi: Caukhambha Sanskrit Sansthan.
- MhB = VYĀSAMAHAṚṢI. 1933-1966. *The Mahābhārata*. For the First Time Critically Edited by V. S. Sukthankar, S. K. Belvalkar, P. L. Vaidya. 19 Vols. Poona: Bhandarkar Oriental research Institute.
- YT = ŚAMKARABHAGAVATPĀDA. 1982. *Yogatārāvalī. Bhāvaprakāśasāṃkarīnāmīkayā saṃskṛtahindīvyākhyāvibhūṣitā*. Edited by Svāmī Śrīdayānanda Śāstrī. Vārāṇasī: Vārāṇaseya Saṃskṛta Saṃsthāna.

- YD = 1999 [I Ed. 1970]. *Sāṃkhyakārikā yuktidīpikāvivṛtisahita'tattvaprabhā'saṃskṛtahindvyākhyāṭippaṇīvibhūṣitā*. Edited and Commented by Ramāśaṃkara Bhaṭṭhācārya. Varanasi: Krishnadas Academy.
1992. *Yuktidīpikā*. Edited and Translated by Shiv Kumar and D. N. Bhargava. 2 Vols. Delhi: Eastern Book Linkers.
- YVKS = s. d. *Yajurvedīyā Kāṭhakaśaṃhitā*. Edited by Śrīpāda Dāmodara Sātavalekara. Pāraḍī: Svādhyāya Maṇḍala.
- YV/MU = VĀLMĪKI. 2008 [I Ed. Bombay 1937]. *Yogavāsīṣṭhaḥ śrīvāsīṣṭhamahārāmāyanatātparyaprakāśākhyavyākhyāsahitaḥ paṇaśīkaropāhvavidvadvaralakṣmaṇaśarmatanujajuṣā vāsudevaśarmaṇa saṃpāditaḥ*. Edited by Vasudeva Laxmana Sharma Pansikar. 2 vols. Delhi: Motilal Banarsidass.
SLAJE, Walter [Cr. Ed.]. 2002. *Bhāskarakaṇṭhas Mokṣopāya-Ṭīkā. Ein Kommentar in der Tradition der kaschmirischen Yogavāsīṣṭha-Überlieferung. Die Fragmente des 4.(Sthiti-) Prakaraṇa*. Aachen: Shaker.
HULIN, Michel [A cura di]. 2009 [I Ed. Paris 1988]. *Sette racconti iniziatici dallo Yogavāsīṣṭha. Il grande poema dell'Advaita*. Roma: Edizioni La Parola.
- YVMS = 1990 [I Ed. 1899]. *Vājasaneyi Mādhyandina Śukla Yajurveda Śaṃhitā*. Edited and Translated by Ralph T. H. Griffith. Delhi: Nag Publishers.
- YS/YSB/YV = 1992. *Pātañjalayogadarśanam. Tattvavaiśārādīyogavārtikaṭīkādvayopetaṃ vyāsabhāṣyam (sapāṭhabhedabālapriyā 'khyahindīvyākhyayā vibhūṣitam)*. Commentator and Editor Vimalā Karṇāṭaka. 4 Vols. Varanasi: Banaras Hindu University and Ratna Publications.
PATAÑJALI. 1978 [I Ed. 1962]. *Gli Aforismi sullo Yoga (Yogasūtra) con il commento di Vyāsa*. Introduzione, traduzione e note di Corrado Pensa. Torino: Boringhieri.
1998 [I Ed. Cambridge Mass. 1914]. *The Yoga-System of Patañjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind Embracing the Mnemonic Rules, Called Yoga-Sūtras, of Patañjali and the Comment, Called Yoga-Bhāṣya, Attributed to Veda-Vyāsa and the Explanation, Called Tattva-Vāiçāradī, of Vācaspati-Miçra*. Translated from the Original Sanskrit by James Haughton Woods. Delhi: Motilal Banarsidass.
VIJÑĀNABHIKṢU. 1981. *Yogavārtika of Vijñānabhikṣu. Text with English Translation and Critical Notes along with Text and English Translation of the Pātañjala Yogasūtras and Vyāsabhāṣya*. Edited and Translated by T. S. Rukmani. 4 Vols. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- YSBV = ŚAṂKARA. 2001. *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa of Śaṃkara. Vivarāṇa Text with English Translation, and Critical Notes along with Text and English Translation of Patañjali's Yogastras and Vyāsabhāṣya*. Edited and Translated by T. S. Rukmani. 2 Vols. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- RM = BHOJADEVA. 2004. *Vācaspatimiśraviracitaṭīkāśaṃvalitavyāsabhāṣyasametāni pātañjalayogasūtrāṇi tathā bhojadevaviracitarājamārtaṇḍābhīdhavṛttisametāni pātañjalayogasūtrāṇi*. Edited by Śā. Rā. Rā. Kāśīnātha Śāstrī Āgāṣe. Pūṇe: Ānandāśrama.
PATAÑJALI. 1991. *Aforismi dello Yoga (Yogasūtra)*. A cura di Paolo Magnone. Promolibri: Torino.
- Rām = VĀLMĪKI. 2005 [XIX Ed.]. *Śrīmadvālmīkiya Rāmāyaṇa*. 2 Vols. Gorakhpur: Gita Press.
- LVV = ŚAṂKARĀCĀRYA. 1993 [I Ed. 1962]. *Laghu-Vākya-Vṛtti of Śaṅkarācārya with Commentary*. Calcutta: Advaita Ashrama.

- LSK = VARADARĀJA. 2001 [IV Ed.]. *Laghusiddhāntakaumudī 'sudhā'ṭīkopetā*. Edited by Sadāśiva Śāstrī. Vārāṇasī: Chaukhamba Sanskrit Series Office.
- VCM = ŚAṂKARĀCĀRYA. 2001 [XXI Ed.]. *Vivekacūḍāmaṇi. Hindī anuvāda sahita*. Anivādaka Munilāl. Gorakhpur: Gītā Press.
 ŚAṂKARĀCĀRYA. 1998 [I Ed. 1921]. *Vivekacūḍāmaṇi of Śaṅkarācārya*. Translated by Swami Mādhavānanda. Calcutta: Advaita Ashrama.
 GRIMES, John. 2004. *The Vivekacūḍāmaṇi of Śaṅkarācārya Bhagavatpāda. An Introduction and Translation*. Delhi: Motilala Banarsidass.
- VP/MP/ŚM = DHARMARĀJĀDHVARĪNDRA. 2000. *Vedāntaparibhāṣā Samāṇiprabhāśikhāmaṇisahitā*. Edited by Pārasanātha Dvivedī and Dadana Upādhyāya. Vārāṇasī: Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.
 DHARMARĀJĀDHVARĪNDRA. 1971 [I Ed. 1942]. *Vedāntaparibhāṣā*. Edited with an English Translation by S. S. Suryanarayana Sastri. Adyar-Madras: The Adyar Library and Research Centre.
- VPS = VIDYĀRAṆYAMUNI. 2005. *Vivaraṇaprameyasamgrahaḥ bhāṣānuvādasahitaḥ*. Edited by Pārasanātha Dvivedī and Dadana Upādhyāya. Vārāṇasī: Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.
- VMS = VASUBANDHU. 1992. *Vijñaptimātratāsiddhiḥ [prakaraṇadvayam] tatra viṃśatikā svopajñāvrṭtiyutā trimśatikā shiramatikṛtabhāṣyasahitā te ca gūḍhārthadīpanīvyākhyānuvādasahite*. Edited by Rāmaśaṃkara Tripāṭhī and Translated into Hindī by Thubtan Chogdub Śāstrī and Rāmaśaṃkara Tripāṭhī. Vārāṇasī: Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.
 GNOLI, Raniero [A cura di]. 2007. *Buddhismo. Testi Sanscriti del Grande Veicolo*. Traduzione e commento di Claudio Cicuzza, Raniero Gnoli, Cristina Pecchia, Corrado Pensa, Margherita Serena Saccone, Francesco Sferra. Milano: Mondadori.
- VV = MIŚRA, Maṇḍana. 1932. *Vibhramaviveka*. Edited by S. Kuppaswami Sastri and T. V. Ramachandra Dikshitar. Madras: Published in *The Journal of Oriental Research*.
 SCHMITHAUSEN, Lambert. 1965. *Maṇḍanamiśra's Vibhramavivekaḥ. Mit einer studie zur Entwicklung der Indischen Irrtumslehre*. Wien: Hermann Böhlaus Nachf-Kommissionverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- VS = SADĀNANDA, Yati. 2000 [I Ed. London 1893]. *Vedāntasāraḥ śrīṅṣiṃhasarasvatīviracitayā subodhinyā śrīrāmatīrthaviracitayā vidvanmanorañjanyā ca sahitaḥ*. Edited with Notes and Indexes by Colonel G. A. Jacob. Vārāṇasī: Kṛṣṇadāsa Academy.
 SADĀNANDA. 2004 [I Ed. Mysore 1929]. *Vedānta-sāra*. Edited with an Introduction, Translation & Explanatory Notes by M. Hiriyanna. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishtan.
- VSNB = ŚAṂKARĀCĀRYA. 1980. *Viṣṇusahasranāma with the Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*. Translated into English in the light of Śrī Śaṅkarācārya's Bhāṣya by R. Ananthakrishna Sastry. Adyar-Madras: The Adyar Library and Research Centre.
- VSM = PRAKĀŚĀNANDA. 1898 [I Ed. 1897]. *The Vedāntasiddhāntamuktāvalī*. With English Translation and Notes by Arthur Venis. Benares: E. J. Lazarus & Co.
- ViDhPur = 1998 [I Ed. 1985]. *Śrīviṣṇudharmottarapurāṇam*. Edited by Nāgaśaraṇa Siṃha. Dehli: Nag Publishers.

- ViVi = MIŚRA, Maṇḍana. 1974. *Vidhivivekaḥ śrīvācaspatimiśrapraṇītaḥ nyāyakaṇikāśahitaḥ*. Vārāṇasī: Tara Publications.
- VaiS = KAṆĀDA. 1986 [I Ed. Calcutta 1911]. *The Vaiśeṣikastras of Kaṇāda with the Commentary of Śāṅkara Miśra and Extracts from the Gloss of Jayanārāyaṇa, toghether with Notes from the Commentary of Candrakānta and an Introduction by the Translator*. Translated by Nandlal Sinha. Delhi: S. N. Publications.
- VaiSU = MIŚRA, Śaṅkara. 2002 [II Ed.]. *Vaiśeṣikasūtropaskāradaraḥ 'prakāśikā'hindīvyākhyopetaḥ*. Vyākhyākāraḥ Ācārya Duṇḍirāja Śāstrī. Edited by Śrīnārāyaṇa Miśra. Varanasi: Caukhamba Sanskrit Samsthana.
- VyV = VYOMAŚIVĀCĀRYA. 1984. *Vyomavatī*. Edited by Gaurīnātha Śāstrī. 2 Vols. Vārāṇasī: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.
- ŚGV/UpS/PK = ŚAṂKARĀCĀRYA. 1983 [I Ed. Srirangam 1910]. *Śrīsāṅkaragranthāvaliḥ*. Edited and Revised by Sadanand. Vols. 1-3, 7-8. Chennai: Samata Books.
- ŚAṂKARĀCĀRYA. 2004 [II Ed.]. *Prakaraṇadvādaśī śrīmadpadmapādaśrīmadvidyāraṇyaśrīmadānandagiryādīprācīnācāryaviracitaṭīkābhīḥ samalaṃkṛtā*. Edited by S. Subrahmaṇya Śāstrī. Varanasi – Mount Abu: Mahesh Research Institute.
- ŚAṂKARĀCĀRYA. 1992 [I Ed. 1962]. *Pañcīkaraṇam of Śrī Śāṅkarācārya. Text and the Vārtika with Word for Word Translation, English Rendering, Comments, and Glossary*. Calcutta: Advaita Ashram.
- ŚD = MIŚRA, Pārthasārathi. 1988. *Śāstradīpikā prathamādhyāyadvitīyapādaprabhṛtīyāvadantaṃ śrīmatśomanāthasarvatomukhayājīpraṇīta'mayūkhālikā'vyākhyāśahitā pratyadhikaraṇa-vibhakta'jaiminīyanyāyamālā'yutā ca tatra ca prathamā tarkapādaḥ śrīmadrāmākṛṣṇapraṇītayuktisnehaprapūraṇīsiddhāntacandrikāvyākhyāyuktaḥ svopajña-siddhāntacandrikāgūḍhārthavivarāṇasahitaś ca*. Edited by Dharmadatta Jhā (Baccā Jhā). Vārāṇasī: Krishnadasa Academy.
- ŚB = 1990. *Śrīvājaseneyimādhyandīnīsatapathabrāhmaṇam sāyaṇācāryaviracitavedārthaparakāśākhya-bhāṣyasametam*. 5 Vols. Delhi: Nag Publishers.
- 1993 [I Ed. Oxford 1882]. *The Satapatha-Brāhmaṇa. According to the Text of the Mādhyandina School*. Translated by Julius Eggeling [SBE]. 5 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass.
- ŚV = BHATṬA, Kumārila. 1993. *Śloka-vārttikaṃ śrīmatpārthasārathimiśraviracitayā nyāyaratnākārākhyaḥ sanātham*. Edited by Gaṅgā Sāgar Rāya. Varanasi: Ratna Publications.
- BHATṬA, Kumārila. 1979. *Mīmāṃsāśloka-vārttika Hindī vyākhyā sahita*. Edited and Commented Durgādhara Jhā. Darbhanga: Kāmeśvarasīmhadarabhaṃgāsaṃskṛta Viśvavidyālaya.
- BHATṬA, Kumārila. 1985. *Śloka-vārttikaṃ Translated from the Original Sanskrit with Extracts from the Commentaries of Sucarita Miśra (The Kāśikā) and Pārthasārathi Miśra (The Nyāyaratnākara)*. Translated by Gaṅgānātha Jhā. Bibliotheca Indica. Calcutta: Asiatic Society.
- ŚiD = SOMĀNANDANĀTHA. 1986. *Śivadr̥ṣṭiḥ śrīmadutpaladevācāryaviracitayā śrīrādheśyāmacaturvedī-viracitavṛtticinmayīti saṃskṛtahindīvyākhyayā copetā*. Edited by Rādheśyāma Caturvedī. Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan.
- SB = SARASVATĪ, Madhusūdana. 1989 [II Ed.]. *Siddhāntabinduḥ. Being a Commentary on the Daśaśloki of Śāṅkarācārya. With two Commentaries Nyātaratnāvalī of Gauḍabrahmānanda and Laghuvyākhyā*

of *Nārāyaṇa Tīrtha*. Edited by Tryambakam Śāstrī Vedāntācārya. Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Sansthan.

SB1 = SARASVATĪ, Madhusūdana. 1986 [I Ed. 1928] *Siddhāntabindu. Commentary on the Daśaslokī of Śaṅkarācārya*. Edited with an Original Commentary by M. M. Vasudev Shastri Abhyankar. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

STK = MIŚRA, Vācaspati. 2001 [Reprint]. *Sāṃkhyakārikā pa. śrīśivanārāyaṇśāstriviracitayā sārābodhinīvyākhyayā tatkr̥tatippaṇyā ca samalaṃkr̥tā śrīmadvācaspatimiśraviracitayā sāṃkhyatattvakaumudyā ca vibhūṣitā*. Varanasi: Caukhamba Vidyabhavan.

SP = ŚIVĀDITYA. 2003 [I Ed. 1963]. *Saptapadārthī śrījīnavardhanasūrikr̥tavvyākhyā sahitā*. Edited by J. S. Jetly. Ahmedabad: L. D. Insitute of Indology.
ŚIVĀDITYA. 1932. *Saptapadārthī. Edited with Introduction, Translation and Notes*. Edited and Translated by D. Gurumurthi. Madras - Adyar: Theosophical Publishing House.

SVSS = ŚAṂKARĀCĀRYA. 1993. [II Ed.]. *Sarvavedāntasiddhāntasārasaṃgrahaḥ*. Svāmī Satyānanda Sarasvatīpraṇītabhāṣānuvādenasahitaḥ. Vārāṇasī: Prakāśaka Svāmī Satyānanda Sarasvatī.

SŚBSV = SARASVATĪ, Sadāśivendra. 1909. *Brahmatattvaprakāśikā nāma Brahmasūtravṛttiḥ*. Edited by J. H. Balasubrahmanya. Śrīraṅgam: Vāṇī Vilāsa Mudrālaya.

SS/SPB = KAPILA. 1989. *Sāṃkhyadarśanam aniruddhakṛtā 'vṛttiḥ', vedāntimahādevakṛto 'vṛttisāraḥ', vijñānabhikukṛtaṃ 'bhāyam', nāgeśabhaṭṭakṛto 'bhāsyasāraś ceti vyākhyācatuṣṭayopetaṃ devatīrthasvāmīkr̥tena sāṃkhyataraṅgeṇa, sarvopakāriṇīśahitena tattvasamāsaśūtreṇa, vividhaparīśiṣṭhaiś ca samupabr̥ṃhitam*. Edited by Janārdana Śāstrī Pāṇḍeya. Delhi: Motilal Banarsidass.

1979 [I Ed. Allahabad 1915]. *The Samkhya Philosophy, Containing (1) Sāṃkhyā-pravachana Sūtram, with the Vritti of Aniruddha, and the Bhāsyā of Vijñāna Bhikṣu and Extracts from the Vrittisāra of Mahādeva Vedantin; (2) Tatva Samāsa; (3) Sāṃkhyā Kārikā; (4) Panchaśikhā Sūtram*. Translated by Nandalal Sinha. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

SaU = 1983 [I Ed. 1929]. *The Saṃnyāsa Upaniṣad-s with the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin*. Edited by T. R. Chintamani Dikshit. Adyar – Madras: The Adyar Library and Research Centre.

SāKā/GB = ĪŚVARAKR̥ṢṆA. 2001 [Reprint]. *Gauḍapādabhāsyasahitā sāṃkhyakārikā 'bhāsyabhāvavarnīni'saṃskṛta-hindīvyākhyopeta*. Edited by Śrī Jvālāprasāda Gauḍa. Varanasi: Chaukhamba Vidyabhavan.

ĪŚVARAKR̥ṢṆA. 1994 [I Ed. Torino 1978]. *Sāṃkhyakārikā. Le strofe del Sāṃkhyā con il commento di Gauḍapāda*. Traduzione di Corrado Pensa, Introduzione di Raniero Gnoli. Roma: Āśram Vidyā.

SaŚā = SARVAJÑĀTMAN. 2002. *Saṅkṣepasārīrakaṃ Śrīmatsvāmīmadhusūdanasarasvatī tattvaprakāśikākhyatīkasamvalitam*. Edited by Ā. Viṣṇu Prakāśa. 2 Vols. Hṛṣīkeśa: Kailāśāśrama.

SARVAJÑĀTMAN. 1985 [I Ed. 1972]. *The Saṅkṣepasārīraka of Sarvajñātman*. Critically Edited with Introduction, English Translation Notes and Indexes by N. Veezhinathan. Madras: Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy-University of Madras.

SāTK = MIŚRA, Vācaspati. 1992. *Sāṃkhyatattvakaumudī 'kr̥ṣṇā'saskṛtahindīvyākhyādvayopetā*. Edited by Jvālāprasāda Gauḍa. Varanasi: Chaukhamba Surabharati Prakashan.

- SuS = SUŚRUTA. 2003 [I Ed. Mumbai 1938]. *Suśrutasaṃhitā śrīḍalhaṇācāryaviracitā nibandhasaṃgrahākhyayā nidānasthānasya śrīgayadāsācāryaviracitayā nyāyacandrikākhyapañjikāvyaḥkhyayā ca samullasitā*. Edited by Yādava Śarmā and Nārāyaṇa Rāma Ācārya. Varanasi: Chaukhamba Surabharati Prakashan.
- SUŚRUTA. 1999. *Suśruta Saṃhitā. With English Translation of Text and Ḍalhaṇa's Commentary Along with Critical Notes*. Edited and Translated by Priya Vrat Sharma. 3 Vols. Varanasi: Chaukhamba Visvabharati.
- SvK = ŚRĪDHARA. 2002. *Svapnakamalākara Svapneśvarī Hindī Vyākhyā sahita*. Edited by Ajaya Kumāra Uttama. Vārāṇasī: Bhāratīya Vidyā Saṃsthāna.
- SvV = DVIVEDĪ, Vindhyeśvarī Prasāda. 1998. *Svapnavivekaḥ*. Vārāṇasī: Caukhamba Sanskrit Series Office.

OPERE GENERALI

- ABHYANKAR, Kashinath Vasudev. 1986 [I Ed. 1961]. *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. Baroda: Oriental Institute.
- ACHARYA, Ananda. 1985. *Tattvajñānam or the Quest of Cosmic Consciousness*. Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute.
- APTE, Vaman Shivram. 1959. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Part III (ya-ha and 6 Appendices). Editors P. K. Gode & C. G. Karve. Poona: Prasad Prakashan.
- ARTEMIDORO, di Daldi. 2006. *Il libro dei sogni*. A cura di Anglea Giardino. Milano: Rizzoli.
- AUFRECHT, Theodor. 2001 [I Ed. Heidelberg 1891]. *Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors*. 3 Parts in 2 Vols. Delhi-Varanasi: Indological Book House.
- BHATTACHARYA, Haridas [Ed.]. 2001 [I Ed. 1937, Enlarged ed. 1953]. *The Cultural Heritage of India, The Philosophies*. Vol. III. Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture.
- BHIKṢU, Svāmī Gaurīśaṃkara. 2003. *Sarvalakṣaṇasaṃgraha*. Vārāṇasī: Chaukhamba Sanskrit Series Office.
- BLOOMFIELD, M. 1990 [I Ed. Cambridge Mass. 1906]. *A Vedic Concordance*. Delhi: Low Price Publications.
- BÖHTLIGK, Otto – ROTH, Rudolph. 1990 [I Ed. St. Petersburg 1855-1875]. *Sanskrit-Wörterbuch*. Vol. VII. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- CHATTERJEE, Satishchandra – DATTA, Dharendra Mohan. 1984 [I Ed. 1939]. *An Introduction to Indian Philosophy*. Calcutta: University of Calcutta.
- DEUSSEN, Paul. 2000 [I Ed. Edimburgh 1919]. *The Philosophy of the Upanishads*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- DIKSHITAR, Ramachandra V. R. 1995 [I Ed. Madras 1955]. *The Purāṇa Index*. Vol III. Delhi: Motilal Banarsidass.
- GRIMES, John. 2009 [New and Revised Edition, I Ed. Albany 1989]. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*. Varanasi: Indica.
- JACOB, G. A. 1963 [I Ed. Poona 1891]. *A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgītā*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- JHALAKĪKAR, Bhīmācārya. 1978 [I Ed. 1893]. *Nyāyakośaḥ*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- HAMŚARĀJA – BHAGAVADDATTA. 2002 [I Ed. Lahore 1926]. *Vaidikakośaḥ*. New Delhi: Rāṣṭriya Saṃskṛta Saṃsthānam.
- HIRIYANNA, M. 1993 [I Ed. New York 1932]. *Outlines of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- KANE, P. V. 1977 [I Ed. 1962]. *History of Dharmasāstra*. 5 Vols in 7 Parts. Vol. III. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- KEITH, Arthur Barriedale. 1970 [I Ed. Cambridge-Massachusset 1925]. *The Religion and Philosophy of Veda and Upanishads*. 2 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass.
- MACDONELL, A. A. – KEITH, A. B. 1995 [I Indian Ed. 1958, I Ed. London 1912]. *Vedic Index of Names and Subjects*. Vol. II. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- MAYRHOFER, Manfred. 1986-2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*. 32 Fascicules. 2 Parts. 3 Vols. Heidelberg: Carl Winter.
- MOHANTY, J. N. 2002 [I Ed. 2000]. *Classical Indian Philosophy*. Delhi: Oxford University Press.
- RĀDHĀKĀNTADEVA. 1987 [I Ed. Calcutta 1835]. *Śabdakalpadrumaḥ*. 5 vols. Delhi: Nag Publishers.
- SĀDHALE, Gajānana Śambhu. 1990 [I Ed. Bombay 1938]. *Upaniṣadvākyamahākośaḥ. An Upaniṣadic Concordance*. Varanasi: Chaukhamba Vidyabhavan.
- SARASVATĪ, Kevalānanda. 1992 [I Ed. Wai 1952]. *Mīmāṃsākośaḥ*. 7 Vols. Delhi: Sri Satguru Publications.
- SHARMA, Thakuradatta. 1989 [II Ed.]. *Bhuvaneśalaukikanyāyasāhasrī*. Varanasi: Vyasa Prakashan.
- STUTLEY, Margaret-STUTLEY, James. 1980 [I Ed. London 1977]. *Dizionario dell'Induismo*. Roma: Ubaldini.
- SURYAKANTA, 1989 [I Ed. 1953]. *A Grammatical Dictionary of Sanskrit (Vedic)*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- TARKAVĀCASPATI, Tārānātha. 2006 [I Ed. Calcutta 1853-1884]. *Vācaspatyam*. 6 Vols. New Delhi: Rāṣṭrīya Saṃskṛta Saṃsthāna.
- TORELLA, Raffaele. 2008. *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*. Roma: Carrocci.
- TURNER, Ralph Lilley. 1966. *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. 7 Vols. London – New York: Oxford University Press.
- WHITNEY, William Dwight. 1997 [I Ed. New Haven 1885]. *The Roots, Verb-forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- WILLIAMS, M. Monier. 1995 [I Ed. Oxford 1899]. *Sanskrit English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.

FONTI CRITICHE

- ABEGG, E. 1959. “Indische Traumtheorie und Traumdeutung”. *Asiatische Studien-Études Asiatiques*. Vol. XII, pp. 5-34.
- ABHINAVAGUPTA. 1999 [I Ed. Torino 1972]. *Luce dei Tantra. Tantrāloka*. Milano: Adelphi.
- ĀDI ŚEṢA. 2003 [I Ed. Poona 1941]. *Paramārthasāra of Ādi Śeṣa*. Translated by S. S. Suryanarayana Sastri. Fremont: Asian Humanities Press.
- ALSTON, A. J. 2004 [1980]. *Śāṅkara on the Soul. A Śāṅkara Source Book*. Vol. III. London. Shanti Sadan.
- ĀTMĀNANDA, Svāmī. 1977. “Jñānasya svayaṃprakāśatvam”. *Sārasvatī Suśamā. Sampūrṇānandasamskṛtavīśvavidyālayanusadhānapatrikā*. Varṣe 31. 3-4 Aṅkau, pp. 92-98.
- ATREYA, B. L. 1988 [Reprinted from *The Indian Theosophist*, vol. 85; I Ed. 1932]. *Yogavāsiṣṭha and Its Philosophy*. Varanasi: The Indian Bookshop - The Theosophical Society.
- BALASUBRAMANIAN, R. 1976. *Advaita Vedānta*. Madras: University of Madras.
- BALBIR, Nalini. 2009. “How to Sleep? What to Dream? Sleep and Dream Dos and Don'ts in the Jain Tradition”. BAUTZE-PICRON, Claudine [Ed.]. 2009, pp. 103-158.
- BARAZER-BILLORET, Marie-Luce. 2009. “Dreams in the Śaivite Practice”. BAUTZE-PICRON, Claudine [Ed.]. 2009, pp. 159-172.

- BAUTZE-PICRON, Claudine [Ed.]. 2009, *The Indian Night. Sleep and Dreams in Indian Culture*. Edited by Claudine Bautze-Picron. New Delhi: Rupa & Co.
- BHADURI, Sadananda. 1975 [I Ed. 1947]. *Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- BHATT, Govardhan P. 1962. *Epistemology of the Bhāṭṭa School of Pūrva Mīmāṃsā*. Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Series Office.
- BHATTACHARYA, B. K. 2002 [I Ed. 1971]. “Nature and Validity of Inference”. *The Bases of Indian Culture. Commemoration Volume of Swami Abhedananda*. Edited by Amiya Kumar Mazumder and Swami Prajnananda. Kolkata: Ramakrishna Vedanta Math, pp. 342-387.
- BHATTACHARYA, Kamaleswar. 1966. “Liṅga-Kośa”. *Artibus Asiae. Supplementum*. Vol. 23. Part II. Papers on Asian Art and Archaeology, pp. 6-13.
- BILIMORIA, Purusottama. 1980. “Perception (pratyakṣa) in Advaita Vedānta”. *Philosophy East and West*. vol. XXX. N. 1, pp. 35-44.
- BILIMORIA, Purusottama. 1990. “Autpattika: The ‘Originary’ Signifier-Signified Relation in Mīmāṃsā and Deconstructive Semiology”. *Studies in Mīmāṃsā. Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume*. Edited by R. C. Dwivedi. Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 187-206.
- BROOKS, Richard. 1969. “The Meaning of ‘Real’ in Advaita Vedānta”. *Philosophy East and West*. Vol. 19. N. 4, pp. 385-398.
- CARDONA, George. 1981. “On Reasoning From anvaya and vyatireka in Early Advaita”. *Studies in Indian Philosophy. A Memorial Volume in Honour of Pandit Sukhlalji Sanghvi*. Edited by Dalsukh Malvania and Nagin J. Shah. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, pp. 79-104.
- CHAKRAVARTHI, Ram Prasad. 2002. *Advaita Epistemology and Metaphysics*. London: RoutledgeCurzon.
- CHAKRAVARTHI, Ram Prasad. 1995. “Dreams and Coherence of Experience: An Anti-Idealist Critique from Classical Indian Philosophy”. *American Philosophical Quarterly*. Vol. 32. Number 3, pp. 225-239.
- CHAKRAVARTHI, Ram Prasad. 2007. *Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge*. Aldershot: Ashgate.
- CHAKRAVARTHI, Ram Prasad. 1993. “Dreams and Reality: The Śāṅkarite Critique of Vijñānavāda”. *Philosophy East and West*. Vol. 43. Number 3, pp. 405-455.
- CHARI, S. M. Srinivasa. 1998. *The Philosophy of the Vedāntasūtra*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- CHATTERJEE, Satischandra – DATTA, Dhirendramohan. 1984 [I Ed. 1939]. *An Introduction to Indian Philosophy*. Calcutta: University of Calcutta.
- CHATTERJEE, A. K. - DRAVID, R. R. 1979. *The Concept of Sākṣī in Advaita Vedānta*. Varanasi: Banaras Hindu University.
- CHATTERJEE, Satischandra. 1978 [I Ed. 1939]. *The Nyaya Theory of Knowledge*. Calcutta: University of Calcutta.
- CHATTERJEE, Tara. 2008. *Knowledge and Freedom in Indian Philosophy*. New Delhi: Viva Books.
- CHATTERJEE, Tara. 2008 [I Ed. *Journal of Indian Philosophy*, vol. 7, 1979, pp. 267-276]. “Did Prabhākara Hold the View That Knowledge is Self-Manifesting”. See CHATTERJEE, Tara. 2008, pp. 1-8.
- CHATTERJEE, Tara. 2008 [I Ed. *Journal of Indian Philosophy*, vol. 10, 1982, pp. 339-356]. “The Concept of Sākṣin”. CHATTERJEE, Tara. 2008, pp. 9-23.
- CLARK, Matthew. 2006. *Daśanāmi Saṃnyāsis*. Leiden: E. J. Brill.
- COMANS, Micheal. 2000. *The Method of Early Advaita Vedānta*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- CONIO, C. 1979. “I gradi dell’essere e gli stati di coscienza nei testi classici indiani: dalla *Bṛhad-āraṇyaka* alla *Nṛsiṃha-uttara-tāpanīya-upaniṣad*”. *Memorie dell’Istituto Lombardo-Accademia di Scienze e Lettere*. Milano: Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, pp. 281-320.
- CONIO, C. 1971. *The Philosophy of Mandukya Karika*. Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan.

- COLE, Colin A. 2004 [I Ed. 1982]. *Asparśa-Yoga. A Study of Gauḍapāda Māṇḍūkya Kārikā*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- COWARD, Harold G. 1983. *Studies in Indian Thought. Collected Papers of Prof. T. R. V. Murti*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- DANIÉLOU, Alain. 2007 [I English Edition, I French Ed. 2003]. *Shiva and the Primordial Tradition. From the Tantras to the Science of Dreams*. Rochester, Vermont: Inner Traditions.
- DARLING, Gregory J. 2007 [I Ed. 1987]. *An Evaluation of the Vedāntic Critique of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- DASGUPTA, Surendranath. 1991 [I Ed. Cambridge 1922]. *A History of Indian Philosophy*, 5 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass.
- DASGUPTA, S. N. 2005 [I Ed. Calcutta 1930]. *Yoga Philosophy in Relation to the Other Systems of Indian Thought*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- DAS, Umesh Chandra. 1977. "Problems and Justifications of the Theory of Dṛṣṭisrṣṭi". *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 5: Part. 2, pp. 151-161.
- DATTA, D. M. 1997 [I Ed. 1932]. *The Six Ways of Knowing*. Calcutta: University of Calcutta.
- DEUTCH, Eliot. 1969. *Advaita Vedānta: a Philosophical Reconstruction*. Honolulu: East and West Centre Press University of Hawaii.
- DEVARAJA, N. K. 1962. *An Introduction to Śaṅkara's Theory of Knowledge*. Delhi – Varanasi – Patna: Motilal Banarsi Dass.
- DONIGER, Wendy. 2005 [Edizione italiana, I Ed. Chicago 1984]. *Sogni, illusioni e altre realtà*. Milano: Adelphi.
- DUQUETTE, Johnatan – RAMASUBRAMANIAN, K. 2009. "Anyathākhyāti: A Critique by Appaya Dīkṣita in the Parimala". *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 37. Part. 4, pp. 331-347.
- DVIVEDĪ, Pārasanātha. 1986. *Nayanaprasādinyāḥ Samkṣaṇam. Vārāṇasī: Saṃpūrṇānanda Samskrta Viśvavidyālaya*.
- ESNOUL, Anne-Marie. 1959. "Les songes et leur interprétation dans l'Inde". *Les songes et leur interprétation*. Paris: Éditions du Seuil, pp. 207-247.
- FALK, Maria. 1986. *Il mito psicologico nell'India antica*. Milano: Adelphi.
- FILLIOZAT, J. 1974. "Le sommeil et les rêves selon le mediciens indiens et les physiologues grecs." *Laghu Prabandhāḥ*. Leiden: E. J. Brill, pp. 212-232.
- FILIPPI, Gian Giuseppe. 2011 [In via di pubblicazione]. "Nascita, natura, specie e casta: i diversi significati del termine sanscrito jāti". *Scritti in memoria di Mario Nordio*. Eurasistica. Venezia: Cafoscarina.
- FILIPPI, Gian Giuseppe. 2001. *Dialogo di Naciketas con la morte*. Venezia: Cafoscarina.
- FILIPPI, Gian Giuseppe. 2005 [I Ed. 1996]. *Mṛtyu. The Concept of Death in Indian Traditions*. Delhi: DK Printworld.
- FILIPPI, Gian Giuseppe. 1992. "The Secret of the Embryo according to the Garbha Upaniṣad". *Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale*. Vol. XXXI. Part 3, pp. 271-279.
- FORT, Andrew O. 1985. "Dreaming in Advaita Vedānta". *Philosophy East and West*. Vol. XXXV. n. 4, pp. 377-386.
- FORT, Andrew O. 1987. "Dream and Sleep in Later Advaita Vedānta". *Adyar Library Bulletin. Festschrift for Ludo Rocher*. vol. 51, pp. 157-175.
- FORT, Andrew O. 2000. "Reflections on Refelction: kūṭastha, cidābhāsa and vṛttis in the Pañcadaśī". *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 28. Part 5/6, pp. 497-510.
- FORT, Andrew O. 1980. "The Concept of suṣupta in Advaita Vedānta". *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. Vol. LXI. Parts I-IV, pp. 221-228.
- FORT, Andrew O. 1984. "The Concept of Sākṣin in Advaita Vedānta". *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 12. Part 3, pp. 277-290.
- FORT, Andrew O. 1990. *The Self and its States*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- FOX, Douglas A. 1993. *Dispelling Illusion. Gauḍapāda's Alātaśānti*. Albany: State University of New York Press.

FRESCHI, Elisa – GRAHELI, Alessandro. 2005. “Bhāṭṭamīmāṃsā and Nyāya on Veda and Tradition”. *Boundaries, Dynamics and Construction of Tradition in South Asia*. Edited by Federico Squarcini. Firenze: Firenze University Press-Munshiram Manoharlal, pp. 287-323.

GHATE, V. S. 1981 [I Ed. 1926]. *The Vedānta. A Study of the Brahma-sūtras with the Bhāṣyas of Śaṅkara, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva, and Vallabha*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

GUÉNON, René. 1992 [I Ed. Paris 1925]. *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*. Milano: Adelphi.

GUPTA, Bina. 1995 [I Ed. London-Toronto 1991]. *Perceiving in Advaita Vedanta*. Delhi: Motilal Banarsidass.

GUPTA, Bina. 1998. *The Disinterested Witness. A Fragment of Advaita Vedānta Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.

GUPTA, Sanjukta. 1966. *Studies in the Philosophy of Madhusudana Saraswati*. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar.

GUSSNER, Robert E. 1977. “Śaṅkara’s Crest Jewel of Discrimination: a Stylometric Approach to the Question of Authorship”. *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 4. Part 3/4 (March/June), pp. 265-279.

HACKER, Paul. 1978 [1972]. “Notes on the Māṇḍūkyaopaniṣad and Śaṅkara’s Āgamaśāstravivaraṇa”. *Kleine Schriften*. Herausgeben von Lambert Schmithausen. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, pp. 252-269.

HACKER, Paul. 1995a [originally appeared in ZDMG, 100 (1950), pp. 246-286]. “Distinctive Features of the Doctrine and Terminology of Śaṅkara: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara”. See HALBFASS, Wilhelm [Ed.]. 1995, pp. 57-100.

HACKER, Paul. 1995b [originally appeared in ZMR, 36 (1952), pp. 277-293]. “The Theory of Degrees of Reality in Advaita Vedānta”. See HALBFASS, Wilhelm [Ed.]. 1995, pp. 137-152.

HACKER, Paul. 1953. *Vivarta. Studien zur Geschichte der Illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder*. Wiesbaden: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz in Kommission bei Franz Steiner Verlag GMBH.

HALBFASS, Wilhelm. 1992 [I Ed. Albany 1991]. *Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought*. Delhi: Sri Satguru Publications.

HALBFASS, Wilhelm [Ed.]. 1995. *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*. Edited by Wilhelm Halbfass. Albany: State University of New York Press.

HALE, Wash Edward. 1999 [I Ed. 1986]. *Asura Early Vedic Religion*. New Delhi: Motilal Banarsidass.

HANNEDER, Jürgen. 2009. “Dream and Other States of Consciousness in the Mokṣopāya”. BAUTZE-PICRON, Claudine [Ed.]. 2009, pp. 64-99.

HASURAKAR, S. S. 1999 [I Ed. 1958]. *Vācaspati Mīśra on Advaita Vedānta*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.

HATTORI, Masaaki. 1984 [I Ed. Canberra 1982]. “The dream Similes in Vijñānavāda Treatise”. *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*. Edited by L. A. Hercus, F. B. J. Kuiper, T. Rajapatirana and E. R. Skrzypczac. Delhi: Sri Satguru Publications, pp. 235-241.

HAYASHI, Keijin. 2001. “The Term ‘True Dream (satya-svapna)’ in the Buddhist Epistemological Tradition.” *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 29. N. 5-6, pp. 559-574.

HIRIYANNA, M. 2001 [I Ed. 1957]. *Indian Philosophical Studies I & II*. Jayanagara-Mysore: Kavyalaya Publishers.

HIRIYANNA, M. 2001 [I Ed. 1957]. “The Nyāya Conception of Truth and Error”. See *Indian Philosophical Studies I & II*, pp. 18-24.

HIRIYANNA, M. 2001 [I Ed. 1957]. “The Sāṅkhya View of Error”. See *Indian Philosophical Studies I & II*, pp. 25-30.

- HIRIYANNA, M. 2001 [I Ed. 1957]. "The Mīmāṃsā View of Error". See *Indian Philosophical Studies I & II*, pp. 31-38.
- HIRIYANNA, M. 2001 [I Ed. 1957]. "Rāmānuja's Theory of Knowledge". See *Indian Philosophical Studies I & II*, pp. 53-64.
- HIRIYANNA, M. 2001 [I Ed. 1957]. "Fragments of Bhartr̥-Prapañca". See *Indian Philosophical Studies I & II*, pp. 156-166.
- HOUBEN, J. E. M. 2009. "A Song against Bad Dreams: Magic, Superstition or Psychology?". BAUTZE-PICRON, Claudine [Ed.]. 2009, pp. 37-63.
- HULIN, Michel. 1978. *Sāṃkhya Literature. A History of Indian Literature*. Edited by Jan Gonda. Vol. VI. Fasc. 3. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- INDICH, William M. 1995 [I Ed. 1980]. *Consciousness in Advaita Vedānta*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- INGALLS, H. H. Daniel. 1954. "Śaṅkara's Arguments Against Buddhists". *Philosophy East and West*. Vol. III. Part IV, pp. 291-306.
- INGALLS, H. H. Daniel. 1952. "The Study of Śaṅkarācārya". *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. Vol. XXXIII. Parts I-IV, pp. 1-14.
- JACOBI, Hermann [Tr.]. 1996 [I Ed. Oxford 1886]. *Jaina Sūtras*. Edited by F. Max Müller. [SBE]. Part I. Delhi: Low Price Publications.
- JAYASHANMUKHAM, N. 1992. "The Waking Life and Its Conquest: A Teaching of Advaita Vedānta". *Adyar Library Bulletin*. Vol. 56, pp. 47-55.
- JHA, Ganganatha. 1978 [I Ed. Allahabad 1911]. *The Prābhākara School of Pūrva Mīmāṃsā*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- JHA, Ganganath. 1964 [I. Ed. 1941]. *Pūrva-Mīmāṃsā in Its Sources*. Varanasi: Banaras Hindu University.
- KAPLAN, Stephen. 1987. *Hermeneutics, Holography and Indian Idealism A Study of Projection and Gauḍapāda's Māṇḍūkya Kārikā*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- KALPAN, Stephen. 1992. "The Yogācāra Roots of Advaita Idealism? Noting Similarity Between Vasubandhu and Gauḍapāda". *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 20. Part. 2, pp. 191-218.
- KAR, Bijayananda. 1990. *Indian Theories of Error*. Delhi: Aryan Book International.
- KATSURA, Shoryu – STEINKELLNER, Ernst [Ed.]. 2004. *Role of the Example (dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Heft 58. Arbeitskreis für Ibetische und Buddhistische Sutide. Wien: Universität.
- KAVIRĀJA, Gopinātha. 1987. "Ādi-guru Dattātreya evaṃ unke sampradāya kā dārśanika matavāda". *Kavirāja Pratibhā*. Varanasi: Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, pp. 231-245.
- KEITH, Arthur Berriedale. 1977 [I Ed. Oxford 1919]. *Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems*. Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.
- KEITH, Arthur Berriedale. 1978 [I Ed. London - Calcutta 1921]. *The Karma Mīmāṃsā*. Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.
- KENGE, C. T. 1962. "The Problem of khyāti". *Oriental Thought*. Vol. VI. No. 2, pp. 32-35.
- KING, Richard. 1995. "Early Advaita Vedānta and Buddhism: The Date and Authorship of the Gauḍapādakārikā". *Indo-Iranian Journal*. Vol. 38. No. 4, pp. 317-355.
- KING, Richard. 1997 [I Ed. Albany 1995]. *Early Advaita Vedānta and Buddhism. The Mahāyāna Context of the Gauḍapāda-Kārikā*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- KING, Richard. 1989. "Śūnyatā and Ajāti: Absolutism and the Philosophies of Nāgārjuna and Gauḍapāda". *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 17. n. 4, pp. 385-405.
- KRASSER, Helmut. 1995. "Dharmottara's Theory of Knowledge in His Laghuprāmāṇyaparīkṣā". *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 23. n. 2, pp. 247-271.
- KRISHNA, Daya. 2006. "Adhyāsa – A Non-Advaitic Beginning in Śaṅkara Vedānta". *Indian Philosophy: A Counter Perspective*. Delhi: Sri Satguru Publications, pp. 370-380.
- LARSON, Gerald James. 1998 [I Ed. 1969]. *Classical Sākhya. An Interpretation of Its History and Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass.

LARSON, Gerald James – BHATTACHARYA, Ram Shankar. 2008. *Yoga: India's Philosophy of Meditation. Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. XII. General Editor K. H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass.

LAYEK, Satyajit. 1990. *An Analysis of Dream in Indian Philosophy*. Delhi: Sri Satguru Publications.

MAHADEVAN, T. M. P. 1960. *Gauḍapāda: A Study in the Early Advaita*. Madras: University of Madras.

MAHADEVAN, T. M. P. 2006 [I Ed. 1938]. *The Philosophy of Advaita*. Delhi: Bharatiya Kala Prakashan.

MAHADEVAN, T. M. P. 1973. *Word Index to Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śāṅkara*. Part Two. Madras: Centre of Advanced Study in Philosophy, University of Madras.

MALKANI, Ghanshamdas Rattanmal. 1953. *Vedantic Epistemology*. Amalmer: The Indian Institute of Philosophy.

MATILAL, Bimal Krishna. 1961. "Alaukika Sannikarṣa". *Proceedings and Transactions of the All-India Oriental Conference. Twentyfirst Session*. Srinagar. October 1961. Vol. II Part I. Edited by V. Raghavan. Poona. Bhandarkar Oriental Research Institute, pp. 286-292.

MATILAL, Bimal Krishna. 2005 [I Ed. Mouton 1971]. *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Delhi: Oxford University Press.

MAYEDA, Sengaku. 1968-1969. "The Advaita Theory of Perception". *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud und Östasiens*. Band. XII-XIII, pp. 221-240.

MAYEDA, Sengaku. 1967-68. "On the Author of the Māṇḍūkyaopaniṣad- and the Gauḍapādīyabhāṣya". *Adyar Library Bulletin*. Vol. XXXI-XXXII, pp. 73-94.

MISHRA, Umesha. 1929. *Dream Theory in Indian Thought*. Allahabad: Allahabad University Studies n. 5. Allahabad University.

MISHRA, Umesha. 2006 [I Ed. 1936]. *Nyāya-Vaiśeṣika (Conception Matter in Indian Philosophy)*. Delhi: Bharatiya Kala Prakashan.

MISRA, Devasvarūpa. 1973. "Avidyāyāḥ āsrayatvaviṣyatvayor bhāmatīkāramatamīmāṃsā". *Sārasvatī Suśamā. Saṃpūrṇānandasamskṛta-viśvavidyālayanusadhānapatrikā*. Varṣa 24. Aṅka 4. Vārāṇasī: Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, pp. 301-304.

MITTWEDE, Martin. "Dreaming and Dying in Indian Mythology and Āyurvedic Classical Texts". see BAUTZE-PICRON, Claudine [Ed.]. 2009, pp. 225-259, pp. 21-34.

MODAK, B. R. 1993. *The Ancillary Literature of the Atharva-Veda. A Study with Special Reference to the Pariśiṣṭas*. New Delhi: Rasthriya Veda Vidya Pratishthan.

MURTHY, A. R. V. 2004. *The Mind in Ayurveda and Other Indian Traditions*. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan.

MURTI, T. R. V. 2006 [I. Ed. London 1954]. *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of Mādhyamika System*. Delhi: Munshiram Manoharlal.

NAKAMURA, Hajime. 2004 [I. Ed. Tokyo 1950]. *A History of Early Vedānta Philosophy*. Part Two. Delhi: Motilal Banarsidass.

NAYAK, Salila. 1994. *The Variants of the Root 'To Sleep' in the Mahābhārata*. Delhi: Parimal Publications.

PANDEY, K. C. 2000 [III Ed., I Ed. Allahabad 1936]. *Abhinavagupta. An Historical & Philosophical Study*. Varanasi: Chaukhamba Amarabharati Prakashan.

PANDURANGI, K. T. 1978. "A Note on the Analysis of Dreams-Experiences in Vedānta-sūtras (III.2.1-6)". *Proceedings of the All-India Oriental Conference. Twenty-eight Session*. Karnataka University, Dharwar, November 1976. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, pp. 465-472.

PELISSERO, Alberto. 2002. *Strumenti per lo studio dell'Āgamaśāstravivaraṇa*. Firenze: Leo S. Olschki.

PELEGRINI, Gianni. Forthcoming. "Analysis of the Second and Fourth Definitions of mithyātva in the Advaitasiddhi". *Journal of Indian Philosophy*. Special Issue.

PELLEGRINI, Gianni. 2008. "Il Veda e la sua tradizione: un nuovo approccio". *La Porta d'Oriente*. A cura di Franco Cardini. Anno II. Numero 5, pp. 99-119.

PELLEGRINI, Gianni [A cura di]. 2009. *L'uomo e il sacro in India: Svāmī Karapātrī*. Indoasiatica. Vol. 5. Venezia: Cafoscarina.

PELLEGRINI, Gianni. 2009. "Svapna: alcune considerazioni sull'epistemologia del sogno". *Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo. Quaderni di studi indo-mediterranei II*. A cura di Daniela Boccasini. Torino: Edizioni dell'Orso, pp. 71-89.

PELLEGRINI, Gianni. 2010. "L'Upaniṣad del cuore di Rudra: alcune considerazioni". *Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale*. Vol. XLIX. N. 3, pp. 149-177.

PINAULT, George-Jean. 2009. "Sleep and Dream in the Lexicon of the Indo-European Languages". see BAUTZE-PICRON, Claudine [Ed.]. 2009, pp. 225-259.

PINGREE, David. 1981. *Jyotiḥśāstra. Astral and Mathematical Literature. A History of Indian Literature*. Edited by Jan Gonda. Vol. IV. Fasc. 4. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

POTTER, Karl H. 1991 [I Ed. Minneapolis 1962]. *Presuppositions of India's Philosophies*. Delhi: Motilal Banarsidass.

POTTER, Karl H. [Ed.]. 1998 [I Ed. 1981]. *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. III. General Editor K. H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass.

POTTER, Karl H. 1988. "Vedāntaparibhāṣa as Systematic Reconstruction". *Perspectives on Vedānta*. Edited by S. S. Rama Rao Pappu. Leiden: E. J. Brill, pp. 92-113.

PRAJÑĀNANĀNDA, Swami. 2002 [I Ed. 1971]. "Indefinable Māyā in Advaita Vedānta". *The Bases of Indian Culture. Commemoration Volume of Swami Abhedananda*. Edited by Amiya Kumar Mazumder and Swami Prajnananda. Kolkata: Ramakrishna Vedanta Math, pp. 187-213.

PRETS, Ernst. 2004 [I Ed. Warsaw 2002]. "Theories of Debate, Proof and Counter-Proof". *Essays in Indian Philosophy, Religion & Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 335-348.

RADHAKRISHNAN, S. – RAJU, P. T. 2004 [I Ed. 1960]. *The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy*. New Delhi: Harper Collins.

RANADE, R. D. 1986 [I Ed. Poona 1926]. *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.

RAO, Ramachandra S. K. 1979. *Consciousness in Advaita. Source Material and Methodological Considerations*. Bangalore: IBH Prakashana

RAO, Ramachandra S. K. 2002. *Śaṅkara and Adhyāsa-bhāṣya*. Bangalore: Abhijñāna.

RAO, Srinivasa. 1998. *Perceptual Error. The Indian Theories*. Honolulu: University of Hawaii Press.

REVATHY, S. 1992. "Śruti and arthāpatti in Respect to Avidyā". *Adyar Library Bulletin*. Vol. 56, pp. 99-115.

RIZZI, Cesare. 1987. *Introduzione al Nyāya*. Bologna: EMI.

ROODURMUM, P. S. 2002. *Bhāmatī and Vivaraṇa Schools of Advaita Vedānta*. Delhi: Motilal Banarsidass.

SAHA, Sukharanjan. 2004. *Studies in Advaita Vedānta. Towards an Advaita Theory of Consciousness*. Kolkata: Jadavpur University.

SARASVATĪ, Hariharānanda. 2000 [V Ed.]. *Bhaktisudhā*. Kalkattā – Dillī - Vṛndāvana: Rādhākṛṣṇa Bhānukā Prakāśana Saṁsthāna.

SARASWATI, Satchidanandendra. 1982. *Avasthatraya or the Unique Method of Vedanta*. Holenarsipur: Adhyatma Prakasha Karyalaya.

SARASWATHI, Satchidanandendra. 1998 [I Ed. 1973]. *Misconceptions About Śaṅkara*. Holenarsipur: Adhyatma Prakasha Karyalaya.

SARASWATI, Satchidanandendra. 1971. *Essays on Vedanta*. Holenarsipur: Adhyatma Prakasha Karyalaya.

SARMA, Sreekrishna E. R. 1984. "Significance of Śaṅkara's adhyāsa-bhāṣya". *Amṛtadhārā. Professor R. N. Dandekar Felicitation Volume*. Edited by S. D. Joshi. Delhi: Ajanta Publications, pp. 399-401.

ŚĀSTRĪ, Vidyādhara Kavirāja. 1975. "Svapnasampradhāraṇā". *Sārasvatī Suśamā. Sampūrṇānandasamṣkṛtavīśvavidyālayanusadhāna-patrikā*. Varṣe 30. June-September. 1-2 Aṅkau, pp. 92-98.

SASTRI, Kokileswar. 1936. "Our Waking and Dreaming Worlds in Sankara-Vedanta". *Kalyana Kalpataru*. Vol. 3, pp. 57-61.

SEAL, Brajendranath. 1985 [I Ed. Calcutta 1915]. *The Positive Sciences of Ancient Hindus*. Delhi: Motilal Banarsidass.

SENGUPTA, Bratindra Kumar. 1959. *A Critique on the Vivaraṇa School*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.

SENGUPTA, Bratindra Kumar. 1958. "The Concept of saksin as a Unique Advaitist Principle of Knowledge". *Proceedings and Transactions of the All-India Oriental Conference. Eighteenth Session, Annamalainagar, December 1955*. Edited by R. Ramanujachari. Annamalainagar: The Reception Committee 18th All India Oriental Conference, pp. 492-498.

SHARMA, Aravind. 2004. *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*. Albany: State University of New York Press.

SHARMA, Aravind. 2006. *The World as Dream*. Delhi: Dk Printworld.

SHARMA, Aravind. 2006. *The World as Image*. Delhi: DK Printworld.

SHARMA, B. N. K. 1986 [I Ed. Bombay 1971, 1974, 1978]. *The Brahmasūtras and Their Principal Commentaries*. 3 Vols. Delhi: Munshiram Manoharlal.

SHARMA, B. N. K. 1981 [I Ed. Bombay 1961]. *History of the Dvaita School of Vedānta and Its Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass.

SHARMA, R. M. 1985. "A Note on Prātibhāsika Sattā". *Proceeding of the Fifth World Sanskrit Conference. Varanasi. October 21-26, 1981*. New Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan, pp. 652-658.

SHARMA, T. R. 1975. "The Seven Bhūmikās of Yoga in the Sectarian Upaniṣads". *Prameśvarānanda Śātrī Smṛtigranthaḥ*. Edited by Puṣpendrakumāra Śarmā, Rudradeva Tripāṭhī and Cakradharabijalvāna. Delhi: Śrī-lālbahādura-śāstrī-kendriya-saṃskṛta-vidyāpīṭham, pp. 281-286.

SHASTRI, Dinesh Chandra. 2002 [I Ed. 1971]. "A Study of Indian Psychology". *The Bases of Indian Culture. Commemoration Volume of Swami Abhedananda*. Edited by Amiya Kumar Mazumder and Swami Prajnananda. Kolkata: Ramakrishna Vedanta Math, pp. 327-341.

SHASTRI, Dinesh Chandra. 1961. "The Method of Advaita Realization in the Pañcikaraṇavārtika of Sureśvara". *Proceedings of the All-India Oriental Conference. Twenty-eight Session. Bhubaneshwar. October 1959*. Edited by V. Raghavan. Vol II. Part I. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, pp. 302-308.

SINHA, Jadunath. 2008 [I Ed. Calcutta 1933]. *Indian Psychology*. 3 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass.

SINHA, Jadunath. 1999 [I Ed. London 1938]. *Indian Realism*. Delhi: Motilal Banarsidass.

STRENG, Frederick J. 1971. "The Buddhist Doctrine of Two Truths as Religious Philosophy". *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 1. Part 2, pp. 262-271.

STUHRMANN, Rainer. 2009. "Die Wurzeln der Traumdeutung in Indien und Griechenland". *Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS)*. Vol. 16. Issue 2, pp. 15-44.

SUNDARAN, P. K. 1998. "Gauḍapāda and Buddhism". *The Adyar Library Bulletin*. Vol. 62, pp. 95-97.

TABER, John A. 1994. "Kumārila Refutation of the Dreaming Argument: The Nirāmbanavda-adhikaraṇa". *Studies in Mīmāṃsā. Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume*. Edited by R. C. Dwivedi. Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 27-52.

TIMALSINA, Sthaneshwar. 2006. *Seeing and Appearance*. Aachen: Shaker Verlag.

TOLA, Fernando – DRAGONETTI, Carmen. 1982. “Dignāga’s Ālambanaparīkṣāvṛtti”. *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 10. Part 2, pp. 105-134.

TORELLA, Raffaele. 2002 [I Ed. Roma 1994]. *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author’s Vṛtti. Critical edition and annotated translation*. Delhi: Motilal Banarsidass.

TRIPĀṬHĪ, Bhāgīratha Prasāda (Vāgīśa Śāstrī). 1984. *Pāṇinīyadhātupāṭhasamīkṣā*. 2 vols. Vārāṇasī: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.

TRIPĀṬHĪ, Rāma Kīśora. 1996. “Adhyāśasvarūpavimarśaḥ”. *Sārasvatī Suśamā. Sampūrṇānandasamskṛtavīśvavidyālayanusadhāna-patrikā*. Varṣa 51. Aṅka 1-4, pp. 416-431.

TRIPĀṬHĪ, Rāma Kīśora. 1998. “Sākṣisvarūpavimarśaḥ”. *Sārasvatī Suśamā. Sampūrṇānandasamskṛtavīśvavidyālayanusadhāna-patrikā*. Varṣa 53. Aṅka 1-2. Vārāṇasī: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, pp. 83-100.

TRIPĀṬHĪ, Rāma Nārāyaṇa. 1987. *Svapnavimarśaḥ*. Vārāṇasī: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.

TRIVEDI, M. M. 1987. “Citsukha’s View on Self-Luminosity”. *Journal of Indian Philosophy*. Vol 15. No. 2, pp. 115-123.

UPADHYAYA, Veermani Prasad. 1999. *Lights on Vedānta*. Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Series Office.

VAIDIKA, Vedavatī. 2003. *Upaniṣadoṅ ke nirvacana*. Delhi: Nag Publishers.

VASUGUPTA. 1999 [I Ed. Roma 1979]. *Gli aforismi di Śiva con il Commento di Kṣemarāja (Śivasūtravimarśinī)*. A cura di Raffaele Torella. Milano: Mimesis.

VERMA, N. 1991. *The Etymologies in the Śatapatha Brāhmaṇa*. Delhi: Nag Publishers.

VERPOORTEN, Jean-Marie. 1987. *Mīmāṃsā Literature. A History of Indian Literature*. Edited by Jan Gonda. Vol. VI. Fasc. 5. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

VETTER, Tilmann. 1968. “Die Gauḍapadīya-kārikās: Zur Entstehung und zur Bedeutung von (A)Dvaita”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud und Ostasiens*. Vol. XXII, pp. 95-132.

VIJAYA, Rani. 1982. *The Buddhist Philosophy as Presented in Mīmāṃsā-śloka-vārttika*. Delhi: Parimal Publications.

VON NEGELEIN, Julius. 1912. *Der Traumschlüssel des Jaḡaddeva. Ein Beitrag zur indische Mantik*. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann.

WAYMAN, Alex. 1967. “Significance of Dreams in India and Tibet”. *History of Religions*. Volume 7. Number 1, pp. 1-12.

WAYMAN, Alex. 1965. “Yogācāra Idealism”. *Philosophy East and West*. Vol. 15. Number 1, pp. 65-73.

WITZ, Klaus. 1998. *The Supreme Winsdom of the Upaniṣads*. Delhi: Motil Banarsidass.

WOOD, E. Thomas. 1999 [I Ed. Honolulu 1991]. *Mind Only. A philosophical and Doctrinal Analysis of Vijñānavāda*. Delhi: Motilal Banarsidass.

WOOD, E. Thomas. 1992 [I Ed. Honolulu 1990]. *The Māṇḍūkya Upaniṣad and the Āgama Śāstra. An Investigation into the Meaning of the Vedānta*. Delhi: Motilal Banarsidass.

WUJASTYK, Dominik. 2001 [I Ed. 1998]. *The Roots of Ayurveda*. New Delhi: Penguin Books.

ZIMMER, Heinrich. 1993 [I Ed. Princeton 1946]. *Miti e simboli dell’India*. Milano: Adelphi.