



Consonanze 11.2

ANANTARATNAPRABHAVA

STUDI IN ONORE DI GIULIANO BOCCALI

*a cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini,
Chiara Policardi, Paola M. Rossi*

II



Anantaratnaprabhava

Studi in onore di Giuliano Boccali

A cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini
Chiara Policardi, Paola M. Rossi

II

LEDIZIONI

CONSONANZE

Collana

del Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da Giuseppe Lozza

11.2

Comitato Scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-680-4

In copertina: Rāvaṇānugrahamūr̥ti, Ellora, Grotta 29, VII-VIII sec. ca. (Foto C. P.)

Impaginazione: Alice Crisanti

© 2017

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

www.ledizioni.it

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.

INDICE

VOLUME PRIMO

- p. 7 Note introduttive
Veda e Iran antico, lingua e grammatica
- 13 *Fra lessico e grammatica. I nomi dell'acqua nell'indiano antico e altrove*
Romano Lazzeroni (Università di Pisa)
- 23 *Questioni di dialettologia antico indiana e l'indo-ario del regno di Mitanni*
Saverio Sani (Università di Pisa)
- 31 *Chanson de toile. Dall'India di Guido Gozzano all'India vedica*
Rosa Ronzitti (Università degli Studi di Genova)
- 41 *Abitatori vedici dell'acqua*
Daniele Maggi (Università degli Studi di Macerata)
- 63 *A Curious Semantic Hapax in the Āśvalāyanaśrautasūtra: The Priest Hotṛ as the Chariot of the Gods (devaratha) in a Courageous Metaphor*
Pietro Chierichetti, PhD
- 77 *On Some Systems of Marking the Vedic Accent in Manuscripts Written in the Grantha Script*
Marco Franceschini (Università di Bologna)
- 89 *Cobra e pavoni. Il ruolo linguistico e retorico di A 2.1.72*
Maria Piera Candotti (Università di Pisa),
Tiziana Pontillo (Università degli Studi di Cagliari)
- 107 *Subjecthood in Pāṇini's Grammatical Tradition*
Artemij Keidan (Sapienza Università di Roma)
- 127 *Sull'uso didattico di alcuni subhāṣita*
Alberto Pelissero (Università degli Studi di Torino)
- 137 *Avestico rec. pasuuāzah-. Vecchie e nuove considerazioni a proposito dell'immolazione animale nella ritualistica indo-iranica*
Antonio Panaino (Università di Bologna)

- 153 *Khotanese baṣṣā and bihaḍe*
Mauro Maggi (Sapienza Università di Roma)
- Religioni, testi e tradizioni*
- 165 *'As a She-Elephant, I Have Broken the Tie'. Notes on the*
Therī-apadāna-s
Antonella Serena Comba (Università degli Studi di Torino)
- 183 *Le Therī e Māra il Maligno: il buddhismo al femminile*
Daniela Rossella (Università degli Studi della Basilicata)
- 195 *Asceti e termitai. A proposito di Buddhacarita 7, 15*
Antonio Rigopoulos (Università Ca' Foscari Venezia)
- 217 *Alla ricerca del divino: figure ascetiche e modelli sapienziali*
nella tradizione non ortodossa dell'India e della Grecia antica
Paola Pisano
- 231 *A proposito del kāśīyoga dello Skanda-purāṇa*
Stefano Piano (Università degli Studi di Torino)
- 241 *Della follia d'amore e divina nella letteratura tamil classica e medievale*
Emanuela Panattoni (Università di Pisa)
- 255 *"The Poetry of Thought" in the Theology of the Tripurārahasya*
Silvia Schwarz Linder (Universität Leipzig)
- 267 *Cultural Elaborations of Eternal Polarities: Travels of Heroes,*
Ascetics and Lovers in Early Modern Hindi Narratives
Giorgio Milanetti (Sapienza Università di Roma)
- 287 *Fra passioni umane e attrazioni divine: alcune considerazioni sul*
concetto di 'ishq nella cultura letteraria urdū
Thomas Dähnhardt (Università Ca' Foscari Venezia)
- 309 *Il sacrificio della satī e la «crisi della presenza»*
Bruno Lo Turco (Sapienza Università di Roma)
- 321 *Jñānavāpī tra etnografia e storia. Note di ricerca su un pozzo al*
centro dei pellegrinaggi locali di Varanasi
Vera Lazzaretti (Universitetet i Oslo)
- 335 *Cakra. Proposte di rilettura nell'ambito della didattica dello yoga*
Marilia Albanese (YANI)
- Appendice*
- 349 *Critical Edition of the Ghaṭakharparaṭikā Attributed to Tārācandra*
Francesco Sferra (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 391 *Tabula gratulatoria*

VOLUME SECONDO

Filosofie

- 9 *The “Frame” Status of Veda-Originated Knowledge in Mīmāṃsā*
Elisa Freschi (Universität Wien)
- 21 *Diventare è ricordare. Una versione indiana dell’anamnesi*
Paolo Magnone (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano)
- 33 *Sull’epistemologia del sogno secondo il Vaiśeṣika. Appunti per
una tassonomia del fenomeno onirico*
Gianni Pellegrini (Università degli Studi di Torino)
- 45 *Coscienza e realtà. Il problema ontologico e l’insegnamento
di Vasubandhu*
Emanuela Magno (Università degli Studi di Padova)
- 57 *Contro la purità brahmanica: lo Śivaismo non-duale
e il superamento di śaṅkā ‘esitazione’, ‘inibizione’*
Raffaele Torella (Sapienza Università di Roma)
- 69 *La cimosā e il ‘nichilista’. Fra ontologia, evacuazione e
neutralizzazione dei segni figurati in Nāgārjuna*
Federico Squarcini (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 87 *Poesia a sostegno dell’inferenza: analisi di alcuni passi scelti dal
Vyaktiviveka di Mahimabhāṭṭa*
Stefania Cavaliere (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)
- 107 *La ricezione dell’indianistica nella filosofia italiana di fine
Ottocento. Il caso di Piero Martinetti*
Alice Crisanti, PhD
- 121 *Prospettive comparatistiche tra storia della filosofia ed
estetica indiana*
Mimma Congedo, PhD
Paola M. Rossi (Università degli Studi di Milano),

Palazzi, templi e immagini

- 147 *Descrizioni architettoniche in alcuni testi indiani*
Fabrizia Baldissera (Università degli Studi di Firenze)
- 163 *Devī uvāca, Maheśvara uvāca. Some Katyuri Representations of
Umāmāheśvara and the Śaivism of Uttarakhand*
Laura Giuliano (Museo Nazionale d’Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’)
- 185 *Bundi. Corteo regale in onore del Dio bambino*
Rosa Maria Cimino (Università del Salento)

Tra ieri e oggi. Letteratura e società

- 213 *La miniaturizzazione dell'ānanda tāṇḍava di Śiva in talune poesie indiane del '900*
Donatella Dolcini (Università degli Studi di Milano)
- 229 *Rabindranath Tagore. The Infinite in the Human Being*
Fabio Scialpi (Sapienza Università di Roma)
- 239 *Minority Subjectivities in Kuṇāl Siṃh's Hindi Novel Romiyo Jūliyaṭ aur Aṁdherā*
Alessandra Consolaro (Università degli Studi di Torino)
- 249 *Jhumpa Lahiri's "Unaccustomed Earth": When the Twain Do Meet*
Alessandro Vescovi (Università degli Studi di Milano)
- 261 *La 'Donna di Sostanza' si è opposta ai 'Miracoli del Destino': casi celebri in materia di diritto d'autore in India*
Lorenza Acquarone, PhD
- 273 «Only consideration is a good girl». *Uno sguardo sulla società contemporanea indiana attraverso un'analisi degli annunci matrimoniali*
Sabrina Ciolfi, PhD
- 285 *L'arte abita in periferia*
Maria Angelillo (Università degli Studi di Milano)
- 297 *Alcune considerazioni preliminari allo studio delle comunità indigene (ādivāsī) d'India oggi*
Stefano Beggiora (Università Ca' Foscari Venezia)

Studi sul Tibet

- 319 *La Preghiera di Mahāmudrā del Terzo Karma pa Rang byung rdo rje*
Carla Gianotti
- 341 *The Dharmarājas of Gyantsé. Their Indian and Tibetan Masters, and the Iconography of the Main Assembly Hall in Their Vihāra*
Erberto F. Lo Bue (Università di Bologna)
- 361 *In Search of Lamayuru's dkar chag*
Elena De Rossi Filibeck (Sapienza Università di Roma)
- 375 *Torrente di gioventù. Il manifesto della poesia tibetana moderna*
Giacomella Orofino (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 395 *Tabula gratulatoria*

Sull'epistemologia del sogno secondo il Vaiśeṣika. Appunti per una tassonomia del fenomeno onirico¹

Gianni Pellegrini

1. Introduzione

Molti testi di Nyāya-Vaiśeṣika² mostrano una suddivisione condivisa del concetto di causa (*kāraṇa*). In *primis* si formano due gruppi: cause comuni (*sādhāraṇakāraṇa*)³ e cause non comuni o specifiche (*asādhāraṇakāraṇa*). Una divisione ulteriore comprende tre sezioni di cui fanno parte la causa inerente (*samavāyikāraṇa*), la causa non-inerente (*asamavāyikāraṇa*) e la causa strumentale o efficiente (*nimittakāraṇa*). Mentre le cause inerenti e non-inerenti fanno parte delle cause non comuni,⁴ la causa strumentale può essere annoverata sia tra le cause comuni sia tra quelle specifiche. Di queste tre, la causa specifica – tecnicamente definita strumento (*kaṛaṇa*) – è quella provvista di una certa attività funzionale o causalità intermedia (*vyāpāra*).⁵ Ogni causa, dunque, di qualsiasi natura sia, può definirsi tale solo quando sia in grado di produrre degli effetti (*kārya*).

Questi presupposti servono a introdurre un effetto preciso: il sogno (*svapna*) o, meglio, il fenomeno onirico nella sua totalità. In un contesto Vaiśeṣika, analizzare il sogno in veste di comune effetto di comuni cause non pone problema alcuno. Qualche complicazione, però, si presenta nel tentativo di identificarne l'*asādhāraṇakāraṇa*.⁶

1. Le traduzioni qui proposte sono mie, ma per ovvi motivi non posso inserire i testi sanscriti. Dedico queste poche pagine a Giuliano Boccali che, dal primo anno di università fino a oggi, mi ha guidato e consigliato amorevolmente. Troppo vorrei dire, pochissimo spazio a disposizione! Ecco, allora, in nuce il mio tributo: *he rasikottamāḥ, bhavadbhiḥ pradāttaṃ vastu bhavadbhya eva samāṛpyate – bhavo bhūtanātho bhavatāṃ bhavatu bhavyāya bhūtaya iti bhavadiyo bhadrabhavakah.*

2. Una silloge è presentata dal *Tarkasaṃgraha* di Annaṃbhaṭṭa (XVII sec.) con relativi commenti (TN, 68-77).

3. Si tratta di un complesso di nove cause, comuni per ogni effetto. Si veda Pellegrini (2015, 150, n. 39).

4. I seguaci di Sāṃkhya e Vedānta chiamano causa materiale (*upādānakāraṇa*) il *samavāyikāraṇa* del Nyāya-Vaiśeṣika, mentre l'*asamavāyikāraṇa* può essere indicato come una particolare relazione, solitamente un contatto specifico (*saṃyogaviśeṣa*) tra i componenti (*avayava*) dell'effetto (*avayavin*).

5. *Dīpikā ad TS* (TS, 68) e Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī* (1.4.42); per altre indicazioni sul concetto di *vyāpāra*, si veda Pellegrini 2011 (128, n. 50).

6. Tralascio in questa sede la troppo articolata distinzione tra cause *samavāyī* e *asamavāyī*.

Per esempio, l'*incipit* della questione potrebbe porsi come segue. La mente, in quanto sostanza (*dravya*), è potenzialmente caratterizzata come causa materiale/sostanziale (*upādānakāraṇa*) o, in termini Vaiśeṣika, causa inerente (*samavāyikāraṇa*), piuttosto che come causa efficiente/strumentale (*nimittakāraṇa*). Difatti, essendo una causa indispensabile (*ananyathāsiddha*) al sorgere di un effetto come il sogno, la mente è di regola presente prima (*niyatapūrvavṛtti*) che l'effetto sorga, fungendo da sostegno a tutte le immagini oniriche, così da mutare la propria forma conformemente al procedere del sogno.

A questo punto, vale la pena di introdurre una considerazione generale, ormai datata ma non per questo meno valida, mutuandola da Jadunath Sinha. Secondo Sinha (2008, 307-308), attraverso i vari orizzonti dottrinali si distinguono due principali linee di classificazione del sogno. La prima lo intende come un fenomeno nuovo, indipendente, prodotto dalla mente durante il sonno e capace di rappresentare immagini differenti da quelle della veglia, pur venendo costruito sulla base delle immagini di quest'ultima. Sinha afferma che in questi domini d'indagine la natura del sogno viene definita come «*presentative*». Egli sostiene che la concezione Vaiśeṣika del sogno appartiene a questo filone. Altre scuole, invece, considerano il sogno come una semplice ripetizione, per quanto bizzarra, di esperienze già avute, con delle forti radici nella veglia, capace solo di ri-presentare una serie di immagini – anche sovrapposte – già viste in precedenza. Per questi pensatori il sogno è più simile a un ricordo che a un'esperienza novella e, quindi, la sua natura è di tipo «*rappresentative*» (Sinha 2008, 308-309 e 314).

Avvalendomi di questi indici descrittivi analizzerò alcune fonti del Vaiśeṣika, di epoca differente, al fine di comprendere se la proposta sia effettivamente valida e, pertanto, possa essere esportata anche ad altri ambiti filosofici concernenti ontologia ed epistemologia del mondo onirico, tanto da intentarne – in futuro – un *excursus* tassonomico.

2. *Analisi testuale*

Bisogna ora indagare a quale tipo di visione si rifaccia il Vaiśeṣika, ossia come sia inteso e rubricato il fenomeno onirico in una scuola realista, incline alla classificazione di ogni manifestazione del reale. Per far questo è necessario lasciar parlare i testi.

In prima istanza nel *Vaiśeṣika Sūtra* (VaiS 9.2.6-7) Kaṇāda (II sec. a.C.) menziona il sogno ponendolo sotto questa luce: *ātmamanasoh samyogaviśeṣāt saṃskārācca smṛtiḥ // 6 //*, 'Il ricordo [sorge] da un particolare contatto del sé con la mente, nonché dall'impressione latente (6)'; e *tathā svapnāḥ // 7 //*, 'Allo stesso modo [si generano] i sogni (7)'.

Sebbene Kaṇāda sembri associare il sogno al ricordo, questi due aforismi, proprio per il fatto di essere separati, lasciano intravedere una differenza di fondo, chiarita dagli esegeti successivi. Infatti, nel *Padārthadharmasaṃgraha* (PDhS) Praśastapāda (VI sec.) annovera il ricordo tra le cognizioni valide (*vidyā*), mentre il sogno è visto come un particolare tipo di ignoranza o cognizione erronea (Mishra 1929, 278; Tripāṭhī 1987, 176).⁷

Alcuni considerano il sogno un particolare tipo di ricordo che, anziché avvenire durante la veglia, ha luogo durante il sonno. Mentre il ricordo si presenta come un tipo di cognizione unitaria e coerentemente connesso con le impressioni già immagazzinate, il sogno è invece disconnesso e non costituisce un *unicum* ben definito. Si tratta di una percezione non valida, perché si dà solo quando i sensi sono assopiti e si genera per mezzo di un residuo d'impressioni psichiche (Acharya 1985, 377-379).

Il Vaiśeṣika classico riconosce sette categorie (*padārtha*).⁸ La seconda di queste è rappresentata dalle qualità (*guṇa*), variamente numerate nel corso della storia della scuola, anche se cristallizzate a 24 nei periodi successivi di produzione letteraria.⁹ Nel periodo successivo a Praśastapāda,¹⁰ la cognizione (*buddhi*) è annoverata tra i *guṇa* e suddivisa in due varietà principali: ricordo (*smṛti*) ed esperienza diretta (*anubhava*): «La cognizione, [ossia] la conoscenza, è la causa di ogni comportamento quotidiano. Essa è duplice: ricordo ed esperienza diretta».¹¹

Nonostante questo sviluppo pre-moderno, Praśastapāda considera plausibile un'altra categorizzazione (PDhS, 40): «Sebbene essa [= la cognizione] abbia molteplici varietà, in sintesi, ne presenta due: conoscenza valida e conoscenza non valida».¹²

7. *Vidyā* è di quattro tipi: *pratyakṣalaṅgikasmṛtyārśalakṣaṇā* (PDhS, 44).

8. Il VaiS I.1.4 elenca sei categorie (*padārtha*), a cui in seguito se ne aggiunge una settima, l'assenza (*abhāva*). Questo numero è transitato nel Navya Nyāya, ove l'ontologia del Vaiśeṣika si fonde con l'epistemologia-logica del Nyāya. Si veda Pellegrini (2015, 143-146).

9. In VaiS I.1.6 sono enumerate solo diciassette qualità. Secondo Śaṅkara Miśra (VaiSU, 34) il 'ca' finale del *sūtra* (... *prayatnās ca guṇāḥ*) evocerebbe altre sette qualità, raggiungendo la quota finale di 24.

10. Seguendo il PDhS, anche la *Nyāyakandalī* (1991, 433) afferma che la cognizione si divide in *avidyā* e *vidyā*; *vidyā* è una cognizione priva di dubbi, contraddizioni e di natura decisiva. Il ricordo ha le stesse caratteristiche. Diversamente dal PDhS, i testi successivi dividono la cognizione in *anubhava* e *smṛti* (cf. nota 11) e di *anubhava* distinguono quattro tipi: *pratyakṣa*, *anumiti*, *upamiti* e *śabda*. Dunque, gli autori post-PDhS trattano *smṛti* indipendentemente da *anubhava*.

11. Si veda *Annambhāṭṭa* nel TS (TS, 60).

12. Inoltre, i *sūtra* 9.2.11-12 spiegano le differenti caratteristiche di *avidyā* e *vidyā*: *tad duṣṭajñānam*, 'Quella cognizione erronea [è ignoranza]', e *aduṣṭam vidyā*, 'La conoscenza è [una cognizione] valida'.

Ancora il PDhS trattando di *avidyā* ne riconosce una manifestazione quadruplice (PDhS, 40): «Tra queste, l'ignoranza ha quattro varietà, le cui caratteristiche sono [rispettivamente] dubbio, giudizio erroneo, non-accertamento e sogno».

Di seguito Praśastapāda propone una triplice suddivisione dei sogni sulla base delle loro cause: 1) sogni nati dalle impressioni latenti avute durante la vita di ogni giorno (*saṃskāra*); 2) sogni sorti dallo squilibrio dei costituenti e umori corporei (*dhātudoṣa*); 3) sogni determinati da meriti e demeriti (*adṛṣṭa*) che il sognatore ha immagazzinato dentro di sé.¹³

Per comprendere il primo tipo di sogni, si consideri che qualcuno pensa costantemente a qualcosa. Giunto il momento di coricarsi, questi sarà ancora in balia degli stessi pensieri; *ergo*, la costanza e la freschezza delle impressioni immagazzinate durante la veglia determineranno il sogno (*saṃskārapātutā*). Il secondo tipo di sogni, indagato soprattutto nella scienza medica (*āyurveda*), è quello sorto dagli squilibri umorali, l'esame dello sbilanciamento dei tre umori (*doṣa*): flemma (*kapha*), bile (*pitta*) e aria (*vāta*). Il terzo genere di sogni sorge da una forza invisibile (*adṛṣṭa*). Nel lessico tecnico del Nyāya-Vaiśeṣika, quando si parla di *adṛṣṭa* s'intende sia il risultato positivo e meritorio (*dharma*) dell'insieme delle attività compiute, sia il loro frutto negativo e veicolante demerito (*adharma*, Gupta 2012, 162).

Il PDhS afferma (PDhS, 42-44):¹⁴

La cognizione onirica è quell'esperienza mentale (*anubhavaṃ mānasam*)¹⁵ che si ha attraverso la facoltà [psichica]¹⁶ di colui il cui insieme dei sensi ha cessato [la propria attività] (*pralīnāmanaskasyendriyadvāreṇa*) e la mente si è ritirata. [Domanda:] Come è possibile? [Risposta:] Quando per la propria attività fisica – coscientemente [compiuta] –, dopo che durante il giorno gli esseri viventi si sono stancati, nella notte, allo scopo di riposarsi o digerire il cibo, a causa di una sequenza di attività [che hanno luogo] nella mente sorta dalla relazione tra il sé e l'organo interno, la quale necessita di uno sforzo stimolato dal potere invisibile,¹⁷ [in quel momento] la

13. Alcuni propongono una classificazione quadripartita, aggiungendo *svapnāntikajñāna* (Sinha 2008, 316 e 321), un'altra concezione che meriterebbe qualche accenno. Essa è la 'cognizione finale del sogno' (*svapnāntikajñāna*), ossia una cognizione che accompagna il sogno, cioè che interviene nel sogno: *svapnāntika* (Jhalakikar 1978, 1054). Jha (1982, 388) 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». Si vedano: VaiS 10.2.8, Praśastapāda (PDhS, 44), Vyomaśiva (VIII sec.; VV, 136-137), Śrīdhara (NK, 432, ivi considerata non altro che *smṛti*), Śaṅkara Miśra (VaiSU, 515-516) e Mishra (1929, 280, n. 1).

14. Si veda anche Sinha (2008, 319-320).

15. Si veda la *Vyomavati* (VV, 132-133).

16. Per altre interpretazioni, legate alla lettura di Udayana, del composto *indriyadvāreṇaiva* si veda Mishra (1929, 286).

17. La VV (133-134) inserisce un importante chiarimento rispetto alle cause del sogno: «E quella relazione con il sé provvisto delle sue qualità specifiche si ha per *kriyāprabandhāt*, cioè per la sequenza

mente stessa rimane inattiva all'interno del cuore, nella regione del sé che è priva delle facoltà sensoriali, allora si dice che l'uomo ha la mente ritirata (*pralīnāmanaska*).¹⁸ Quando essa si sia ritratta anche l'insieme delle facoltà sensoriali risulta inattivo. In quella condizione, con l'aumento dell'attività nella successione del soffio ascendente (*prāna*) e discendente (*āpāna*), per via di un particolare contatto del sé con la mente chiamato sonno (*svāpākhyā*) e a causa dell'impressione latente (*saṃskāra*),¹⁹ – come se avvenisse per via sensoriale – sorge una cognizione onirica (*svapnajñāna*) che ha l'aspetto di una percezione relativa a degli oggetti che pur non sono presenti.²⁰ Quella [cognizione] è triplice: [si ha] dalla capacità delle impressioni latenti (*saṃskārapātava*), dallo squilibrio degli umori (*dhātudoṣa*)²¹ e dalla forza invisibile (*adrṣṭa*). Tra queste, quella generata dalla capacità delle impressioni latenti è tale: quando un uomo lussurioso o adirato dorme rievocando costantemente [le sue percezioni], 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 (cioè dal vento), vede [in sogno] mentre sale in cielo o altro. Oppure, chi ha una natura biliosa o chi è affetto da bile, vede che entra nel fuoco, un monte d'oro o cose [simili]. Chi ha natura flemmatica o è affetto da flemma, vede che nuota in un fiume o nel mare, monti innevati e così via. Quanto di per sé annuncia la buona sorte circa qualcosa di esperito o non esperito, oppure rispetto a oggetti noti o ignoti, come salire su un elefante, acquisire un ombrello o quant'altro, tutto ciò viene dalle impressioni latenti e dal merito. Al contrario cospargersi d'olio, salire su un asino, un cammello o simili, tutto ciò si determina dalle impressioni latenti e dal demerito. [Infine], per quanto concerne eventi che sono totalmente sconosciuti, essi sono prodotti solamente dalla forza invisibile.²²

I commentatori di Praśastapāda, Śrīdhara Bhaṭṭa (X sec.) nel *Nyāyakandalī* (NK) e Udayana (X-XI sec.) nella *Kiraṇāvalī* (TS),²³ trattano l'argomento in modo appro-

delle attività. La sequenza delle attività sorge per il contatto del sé con l'organo interno e per la necessità dello sforzo che è generato dalla forza invisibile. Così, infatti, la mente è la causa inerente, il contatto tra il sé e la mente è la causa non inerente, mentre lo sforzo determinato dalla forza invisibile è la causa strumentale. 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».

18. Si veda anche la VV, 134.

19. Secondo la VV il *saṃskāra* genera la cognizione onirica per il tramite del ricordo (VV, 134).

20. La VV chiaramente afferma che la conoscenza onirica non è un fenomeno differente da altri generi di percezione erronea (VV, 135).

21. Per approfondimenti si veda Pellegrini 2011 (59-62).

22. Si veda la NK dove Śrīdhara Bhaṭṭa chiarisce il passo del PDhS: «La conoscenza che si ha circa eventi che, direttamente o indirettamente, sono del tutto sconosciuti [al sognatore], come mangiare la luna o il sole, ecc., viene dalla forza invisibile, poiché non è possibile alcuna impressione latente concernente eventi non esperiti» (NK, 432).

23. Udayana sostiene che sebbene nella condizione onirica le facoltà sensoriali cessino di agire, il dormiente ha una chiara esperienza degli oggetti, come se li stesse percependo con la vista o qualsiasi altro senso (Mishra 1929, 279). Egli ammette anche che nello stato di sogno i sensi periferici – come

fondito. Per esempio, mentre Śrīdhara inizia considerando il ricordo (*smṛti*) una forma di *vidyā*, Udayana si scaglia contro quanti considerano il sogno e la conoscenza onirica un caso di ricordo (Mishra 1929, 279).²⁴

Nella NK si legge (429-230):

Per presentare compiutamente il sogno [Prāśastapāda] dice: *uparatendriyagrā-masya*. Colui il cui complesso sensoriale ha cessato l'attività, ossia [la cui attività] è distratta dal cogliere il proprio oggetto, costui è qualcuno la cui attività sensoriale è cessata. Il *pralīnāmanaska* è qualcuno la cui mente è intensamente e totalmente ritratta. L'esperienza cognitiva che si ha attraverso il senso [mentale], indipendente dalle cognizioni precedenti e dalla natura ben definita (*paricchēdasvabhāva*), originata dalla sola mente dell'uomo il cui complesso sensoriale ha cessato la propria attività e la cui mente si è ritirata, è la cognizione onirica. Ora [Prāśastapāda], mediante [la frase] che comincia con [l'interrogativo] *katham* mostra quando e il modo in cui la mente dell'uomo si ritrae e le facoltà sensoriali cessano [di agire]. Per la propria attività fisica (*ātmanah śarīravayāpārāt*), ossia a causa dell'andirivieni durante il giorno dell'essere vivente *khinnasya* esausto, *nīśi* nella notte, *viśramārtham*, per allontanare la fatica e per trasformare in succhi vitali il cibo mangiato e bevuto, [quando] per la congiunzione tra il sé e l'organo interno, che necessita di uno sforzo stimolato dalla forza invisibile, nella mente si ha il *kriyāprabandhaḥ*, cioè sorge una sequenza di attività, in quel momento a causa di ciò la mente rimane priva di moto all'interno del cuore, nella regione del sé che è *nirindriye*, laddove non vi è rapporto con i sensi esterni, a quel punto l'uomo è chiamato *pralīnāmanaska*. Quando la mente si è ritirata, allora l'uomo ha il complesso sensoriale che ha cessato di agire, in quanto [in quel momento] per i sensi, fondati sull'organo interno, non vi è possibilità di percepire gli oggetti. In quella condizione della mente ritratta, *prabandhena*, ossia quando per via della maggiore quantità di attività generatasi, [la quale è] caratterizzata da uscite ed entrate del flusso dei soffi ascendenti e discendenti, cioè per un [particolare] contatto del sé con la mente, *svāpākhyāt* denominato "sonno" (*svāpa*) e, inoltre, [anche] a causa delle impressioni latenti il cui contenuto è stato esperito in precedenza, sorge una cognizione onirica che ha *pratyakṣākāram*, l'aspetto di una consapevolezza diretta (*aparokṣasamvedana*) circa oggetti *asatsu*, che pur sono distanti per spazio e tempo. [...] Sebbene la cognizione onirica – sia essa sorta dalla chiarezza delle impressioni latenti, per lo squilibrio degli umori o dalla forza invisibile – abbia una natura per la quale gli oggetti esterni [risultano] sovrapposti [su

il tatto – non cessano di operare tutti insieme. Quando gli stimoli esterni non sono tanto efficaci da svegliare una persona, possono agire sui sensi periferici producendo delle cognizioni oniriche. Udayana, dunque, riconosce che esistono sogni causati da facoltà sensoriali centrali e sogni causati da quelle periferiche. Quindi, sebbene 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, da quel fumo è in grado di inferire il fuoco (Sinha 2008, 307-308).

24. Si veda Layek (1990, 73) rispetto alla concezione di sogno in PDhS: «Prāśastapāda says: "The dream-knowledge is remembrance because it looks back to the past knowledge"».

di essa] e perciò sia “[un’attribuzione] di qualcosa su ciò che non è tale”,²⁵ risultando [in definitiva] una percezione erronea (*viparyaya*), tuttavia, poiché sorge in una particolare condizione, è trattata separatamente.

Anche Śrīdhara nota nel sogno una natura più attiva, capace di presentare delle proprie cognizioni indipendenti, certo con forti radici nelle esperienze dirette precedenti, ma non tanto da essere considerate mere ripetizioni di esse. Il sogno deve la propria natura indipendente al fatto di essere una produzione del tutto mentale (*manomātrāprabhava*), che ha luogo quando la mente ha ritratto in sé le facoltà disattivandole. Inoltre, la natura delle immagini presentate nel sonno onirico è ben definita, tanto da renderle talvolta simili alle percezioni dirette della veglia, sebbene gli oggetti visti in sogno siano tutt’altro che reali. Questa *nuance* marcatamente cognitiva, in cui oggetti apparentemente reali sembrano essere dove invero non sono, rende il sogno un tipo di percezione erronea, anche se le sue caratteristiche specifiche lo differenziano da altri generi di errore percettivo (Sinha 2008, 306-307; Layek 1990, 71-72).

Infine, va citata l’opinione di Śaṅkara Mīśra (XV sec.), autore di un commento indipendente ai VaiS, il *Vaiśeṣikasūtra Upaskāra* (VaiSU, 513-515). Secondo questi *svapna* è una forma di esperienza (*anubhavana*) mentale erronea, non un ricordo; quindi non va compreso tra le forme di *vidyā*.²⁶ Il VaiSU (513-515) non aggiunge nulla di cogente, però si dilunga nell’elencare gli effetti dei sogni dovuti agli squilibri umorali:

Come da un particolare contatto della mente con il sé e dalle impressioni latenti si ha il ricordo, ugualmente si determina 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], è la cognizione onirica. Essa è di tre tipi.

Ivi Śaṅkara Mīśra non afferma che il sogno sia un tipo di ricordo, bensì che le modalità attraverso le quali il sogno viene in essere sono analoghe a quelle del ricordo: un particolare contatto tra la mente, il sé e le impressioni latenti. Inoltre, anch’egli, analogamente agli altri esegeti, divide il sogno in tre classi, proponendo alcuni dettagli aggiuntivi di interesse puramente didascalico.

25. Qui sembra che Śrīdhara prenda a prestito la seconda delle definizioni di *adhyāsa* data da Śaṅkara nell’*adhyāsabhāṣya* del *Brahmasūtrabhāṣya* (2000, 24): *atasmīṃs tadbuddhiḥ*.

26. Layek (1990, 73) sbaglia affermando che Śaṅkara Mīśra sostiene che il sogno è un ricordo.

3. Conclusion

Ricapitolando, abbiamo visto come i seguaci del Vaiśeṣika considerino che nella condizione in cui la mente è ritratta (*pralīnāmanaska*) i sensi, non più in grado di carpire alcun oggetto, cessano di funzionare. In questo stato, per l'intensità del soffio ascendente (*prāṇa*) responsabile dell'inspirazione e di quello discendente (*apāna*), preposto all'espirazione, si ha uno speciale contatto di *ātman* con *manas*, chiamato sonno (*svāpa*), durante il quale si attuano una serie di attività del tutto psichiche che generano la cognizione onirica (*svapnajñāna*). Questa è costituita anche dalle impressioni depositate dagli oggetti esperiti in precedenza. Per via di siffatte impressioni, nel sogno la mente esperisce oggetti non-reali in una forma non del tutto percettiva. Tale percezione mentale è determinata da un contatto straordinario, proprio come avviene nella cognizione dell'errore percettivo (*bhrānti*):²⁷ *atra ca mānasaṃ jñānaṃ jñānalakṣaṇarūpālaukikasamnikarṣāt bhavati*²⁸ 'Ivi la conoscenza mentale si ha per il contatto straordinario la cui caratteristica è cognitiva (*jñānalakṣaṇa*)' (Jhalakīkar 1978, 1053-1054).²⁹

A un primo sguardo, pare che gli autori ivi menzionati si dividano. Da una parte abbiamo Kaṇāda che accosta molto da vicino sogno e ricordo, in una modalità – per certi versi – riproposta molto più tardi da Śaṅkara Mīśra. Inoltre, come affermano il *Nyāyasūtra* 4.2.34 e il relativo commento di Vātsyāyana, esistono delle analogie tra sogno e ricordo, poiché essi condividono molte delle loro rispettive cause. Se riflettiamo meglio, però, sembra che Śaṅkara Mīśra semplicemente indichi un'analogia generativa tra *svapna* e *smṛti*, mentre la loro natura resta ben distinta.

In ordine cronologico abbiamo questi autori: 1) Kaṇāda, di cui si è appena detto; 2) Praśastapāda secondo cui il ricordo è una cognizione valida, mentre il sogno è una forma di *avidyā*, quindi una cognizione erronea; 3) Vyomaśiva che accetta l'opinione del PDhS; 4) Udayana che rifiuta la natura rammemorativa di *svapna*; 5) Śrīdhara che si allinea, considerando il sogno una percezione erronea; 6) Śaṅkara Mīśra, testé citato, concorda con Kaṇāda.

27. I logici distinguono due generi di percezione sorta dal contatto (*samnikarṣa*) dei sensi con i loro oggetti: il contatto ordinario (*laukika*) e il contatto straordinario (*alaukika*). Nella percezione straordinaria il contatto (*samnikarṣa*) o prossimità (*pratyāsatti*) è di tre tipi: basato su una caratteristica comune (*sāmānyalakṣaṇa*), cognitivo (*jñānalakṣaṇa*) e dovuto a un metodo (*yogaja*). In sintesi, *jñānalakṣaṇasamnikarṣa* è una percezione straordinaria che avviene con modalità inconsuete di contatto tra le facoltà sensoriali e i loro oggetti (Pellegrini 2011, 273-274, n. 181).

28. Il passo della *Vaiśeṣikasūtravivṛti ad VaiS* 9.2.2-7 è citato da Layek (1990, 99, n. 5).

29. Tale questione non è trattata né nelle fasi iniziali della scuola né dai commentatori successivi. Va però ricordato che la teoria dell'errore nota come *anyathākhyāti*, supportata da Nyāya e Vaiśeṣika, si fonda su questo genere di percezione (Pellegrini 2013, 229-231).

Infine, si evince chiaramente come nel Vaiśeṣika il sogno sia di natura attiva, ossia – in conformità al punto di partenza (Simha 2008, 308-309) – di una natura *presentative* dalle caratteristiche marcatamente fuorvianti, tanto da accomunarlo alla percezione erronea e all'illusione. Sembra fare eccezione proprio Kaṇāda, il *fondatore* della scuola, ma – alla luce di quanto emerso – molto probabilmente il *tathā* di VaiS 9.2.7 deve essere letto in analogia all'interpretazione di Śaṅkara Miśra e, dunque, in linea con gli altri commentatori.

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

- Brahmasūtrabhāṣya 2000 = *Brahmasūtrasāṅkarabhāṣyaṃ śrīgovindānandakṛtayā bhāṣyaratnaprabhayā śrīvācaspatimīśraviracitayā bhāmatyā śrīmadānandagīrīpraṇītena nyāyanirṇayena samuṣetaṃ*, ed. by Jagadīśa Lāl Śāstrī, Motilal Banarsidass, Delhi 2000.
- NK = Śrīdharabhaṭṭa, *Nyāyakandalī Being a Commentary on Praśastapādabhāṣya with Three Sub-Commentaries*, ed. by R. T. Vyas, Oriental Institute, Vadodara, 1991.
- Nyāyasūtra = *Savātsyāyanabhāṣyaṃ gautamīyaṃ nyāyadarśanam*, ed. by Anantal Thakur, Indian Council of Philosophical Research, Delhi 1997.
- Pāṇini = Pāṇini, *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini* (1891), ed. and trans. by Śrīśa Chandra Vasu, Motilal Banarsidass, Delhi 1997³, 2 vols.
- PDhS = Praśastapāda, *Word Index to the Praśastapādabhāṣya*, ed. by J. Bronkhorst, Y. Ramseier, Motilal Banarsidass, Delhi 1994.
- ŚP = Śivāditya, *Saptapadārthī śrījīnavardhanasūrikṛtavākhyā sahītā* (1963), ed. by J. S. Jetly, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad 2003².
- TS = Annaṃbhaṭṭa, *Tarkasaṃgrahaḥ nyāyabodhinī-padakṛtya-dīpikā-kiraṇāvalīvyākhyopetaḥ*, ed. by Śrīkṛṣṇavallabhācārya, Caukhambā Vidyābhavana, Vārāṇasī 2007³.
- VaiS = Kaṇāda, *Śrīmanmaharṣikaṇāḍaviracite vaiśeṣikadarśane śrīmanmaharṣipraśastadevācāryaviracitaṃ praśastapādabhāṣyam, prakāśikā-hindīvyākhyāvibhūṣitaṃ*, ed. by D. R. Śāstrī, Caukhambā Saṃskṛta Saṃsthāna, Vārāṇasī 2002.
- VaiSU = Śaṃkara Mīśra, *Vaiśeṣikasūtrapaskāradarahaḥ 'prakāśikā' hindīvyākhyopetaḥ* (1923), ed. by D. R. Śāstrī, Ś. N. Mīśra, Caukhamba Sanskrit Samsthana, Varanasi 2002².
- VV = Vyomaśivācārya, *Vyomavatī*, ed. by Gaurīnātha Śāstrī, Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, Vārāṇasī 1984, 2 vols.

Fonti secondarie

- Acharya 1985 = Ananda Acharya, *Tattvajñānam or the Quest of Cosmic Consciousness*, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiarpur 1985.
- Gupta 2012 = Bina Gupta, *An Introduction to Indian Philosophy. Perspectives on Reality, Knowledge and Freedom*, Routledge, New York 2012.
- Jha 1982 = *Padārthadharmasaṅgraha of Praśastapāda, with the Nyāyakandalī of Śrīdhara* (1915), transl. by Gaṅgānātha Jhā, Chaukhamba Orientalia, Varanasi 1982³.
- Jhalakīkar 1978 = Bhīmācārya Jhalakīkar, *Nyāyakośaḥ* (1893), Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1978³.
- Layek 1990 = Satyajit Layek, *An Analysis of Dream in Indian Philosophy*, Sri Satguru Publications, Delhi 1990.
- Mishra 1929 = Umesha Mishra, *Dream Theory in Indian Thought*, Allahabad University, Allahabad 1929.
- Pellegrini 2011 = Gianni Pellegrini, «Sogno o son desto?». *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato, Università Ca' Foscari, Venezia 2011.
- Pellegrini 2013 = Gianni Pellegrini, *Dream and khyātivāda: A Survey on Analogies and Differences*, «Indologica Taurinensia» 39 (2013), 213-236.
- Pellegrini 2015 = Gianni Pellegrini, «Assenza più acuta presenza». *Sul concetto di abhāva come trattato nelle introduzioni medievali al Navyanyāya*, in Leonardo Marcato, *Forme della negazione. Un percorso interdisciplinare tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano 2015, 70-84.
- Sinha 2008 = Jadunath Sinha, *Indian Psychology* (1933), vol. I, Motilal Banarsidass, Delhi 2008³.
- Tripāṭhī 1987 = Rāma Nārāyaṇa Tripāṭhī, *Svapnavimarsaḥ*, Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, Vārāṇasī 1987.