



MIMESIS / ETEROTOPIE

N. 998

Collana diretta da Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna

COMITATO SCIENTIFICO

Pierandrea Amato (*Università degli Studi di Messina*), Stefano G. Azzarà (*Università di Urbino*), Emiliano Brancaccio (*Università degli Studi del Sannio*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*), Oriana Binik (*Università degli Studi Milano Bicocca*), Pierre Dalla Vigna (*Università degli Studi "Insubria", Varese*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Giuseppe Di Giacomo (*Sapienza Università di Roma*), Raffaele Federici (*Università degli Studi di Perugia*), Maurizio Guerri (*Accademia di Belle Arti di Brera*), Micaela Latini (*Università degli Studi di Ferrara*), Luca Marchetti (*Sapienza Università di Roma*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Salvo Vaccaro (*Università degli Studi di Palermo*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)





PLURALITÀ DEGLI STATI DI COSCIENZA NELLE ESPERIENZE RELIGIOSE

a cura di
E. Bianchi, F. Marcattili, M. Minelli

 **MIMESIS**



Il presente volume è stato finanziato con il Fondo Ricerca di Base 2019 (coordinatore: Francesco Marcattili) – Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione (FiSSUF) dell'Università degli Studi di Perugia.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Eterotopie*, n. 998
Isbn: 9791222300504

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

INDICE

I SEZIONE STUDI STORICO-RELIGIOSI: MEDITERRANEO ANTICO E ASIA ORIENTALE

- ENTHEOS*. FIGURE DELLA DIVINAZIONE GRECA ANTICA E
CATEGORIE CLASSIFICATORIE MODERNE
di Sabina Crippa 19
- MENTIS INCITATIONE ET PERMOTIONE DIVINA*. LA DIVINAZIONE
ISPIRATA IN ETRURIA NEI DOCUMENTI SCRITTI E FIGURATI
di Daniele Federico Maras 35
- GLI INCUBI DI FAUNO
di Francesco Marcattili 51
- ARREPTI A DAEMONE PER INERGIAM DEBACHANTES*.
POSSEDUTI DANZANTI TRA ANTICHITÀ E MEDIOEVO
di Luigi Canetti 63
- LO STATO DI SOGNO NELLE FONTI CINESI ANTICHE E IL “CASO”
DAOISTA
di Maurizio Paolillo 85
- “COME IL VOLTO IN UNO SPECCHIO”. VISUALIZZAZIONI E VISIONI
IN TESTI DI MEDITAZIONE BUDDHISTA CINESE
di Ester Bianchi 113
- STATI ALTERATI DI COSCIENZA COME PRATICA ASCETICA.
ANNIENTAMENTO DI SÉ, FENOMENI ALLUCINATORI E CULTO DELLE
RELIQUIE NEL SUFISMO JAHRIYA
di Tommaso Previato 135



II SEZIONE
SGUARDI ANTROPOLOGICI
ED ESPLORAZIONI ETNOGRAFICHE

- TALES OF POISONOUS CATS. CULTURAL REPRESENTATIONS
AND SOCIAL REALITY IN THE RMA VILLAGES OF WESTERN
SICHUAN
di Ming-ke Wang 153
- DISEQUILIBRI. UN FUNERALE NELL'ECOMUSEO DI TANG'AN
(GUIZHOU, CINA)
di Daniele Parbuono 175
- INDUGIARE SULLA SOGLIA. NOTE ETNOGRAFICHE SU METAMORFOSI
E INVERSIONI NELLA POSSESSIONE SPIRITICA UMBANDA (BRASILE)
di Massimiliano Minelli 195
- IL KUBANDWA DELLE DONNE. GENERE, POTERE E POSSESSIONE
SPIRITICA NELL'AFRICA DEI GRANDI LAGHI
di Cecilia Pennacini 221
- DEI E PETROLIO. *TRANSE* E NEGOZIAZIONI CON LE AGENZIE
PETROLIFERE: GLI INTRICATI GIOCHI DELLA POSSESSIONE SPIRITICA
TRA GLI NZEMA DEL GHANA SUD-OCCIDENTALE
di Giamaica Roberta Mannara, Pino Schirripa 239
- UN'ESPLORAZIONE ETNOGRAFICA DEGLI STATI DI COSCIENZA
NELL'ATTIVISMO PACIFISTA DI EX-SOLDATI ISRAELIANI
di Alexander Koenler 255
- PATRIMONIALIZZARE LA POSSESSIONE. IL NEO-TARANTISMO
PUGLIESE
di Giovanni Pizza 271
- ALTERATE VISIONI. OSSERVAZIONE E PARTECIPAZIONE,
COINVOLGIMENTO E DISTACCO IN ETNOGRAFIA VISIVA
di Pietro Meloni 281





MAURIZIO PAOLILLO*

LO STATO DI SOGNO NELLE FONTI CINESI ANTICHE E IL “CASO” DAOISTA

Agli altri uomini rimane celato quanto fanno da
svegli, allo stesso modo in cui ne sono dimentichi
mentre dormono (Eraclito).

Dreaming of roadmaps and gold, the great dragons
of Bel'kwinith drift and twist on the breezes of the
morning [...] (R. Zelazny, *Roadmarks*).

Did I believe this dream?
Or did I dream this belief?
(P. Gabriel, *I Grieve*)

Dreamers
They never learn
They never learn
(Radiohead, *Daydreaming*)

Vieni, vieni, sogno della comprensione!
你來你來，明白的夢! (Lü Xun 魯迅, *Meng* 夢)

Volano gli insetti in sciami ronzanti;
Dolce sarebbe assieme a te sognare.
蟲飛薨薨、甘與子同夢。
(*Jimeng* 雞鳴, *Shijing* 詩經, *Guofeng*, 國風)

La tradizione occidentale presenta nella propria produzione
letteraria in greco e in latino numerosi e talora non superficiali

* Università di Napoli L'Orientale





accenni al sogno, e anche veri e propri trattati sistematici, come l'*Oneirokritikà* di Artemidoro di Daldi (II secolo), un autentico professionista dell'interpretazione onirica¹.

Quest'opera costituì il riferimento obbligato sino alle soglie della modernità. Basti ricordare al riguardo l'erudito e prolisso studio sul sogno di un figlio del Rinascimento, quel Girolamo Cardano (1501-1576) che è stato letterato, medico, matematico e astrologo. Nella introduzione del suo trattato, il poliedrico autore ricorda i meriti – ma anche la mancanza di ordine sistematico – dell'opera di Artemidoro e di altri studi sul sogno, come quello composto da Sinesio di Cirene (c. 370-413)².

Nella lunga storia dell'interpretazione del sogno in Occidente, sin dalle prime fasi documentate ritroviamo, sia pure con accenti differenti a seconda dell'autore, una grande ricchezza inerente alla natura della fenomenologia onirica. Abbiamo così i sogni indotti dalla divinità o messaggeri di verità soprannaturali, “rivelatori” attraverso un simbolismo talora di ardua interpretazione di eventi futuri (quindi possibile oggetto di attività divinatoria); i sogni veritieri o ingannatori, indice di una duplicità già presente nelle “due porte dei sogni”, una di corno e una d'avorio, a cui accenna Penelope nel XIX Canto dell'*Odissea*, tema ripreso nel VI Canto dell'*Eneide* virgiliana³; infine quei sogni che sono effetto

- 1 Artemidoro di Daldi, *Il libro dei Sogni*, a cura di A. Giardino, introduzione di G. Guidorizzi, Milano, Bur 2006. Per uno studio generale sul sogno nel pensiero greco, cfr. G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Bari 1988.
- 2 G. Cardano, *Sul sonno e sul sognare*, a cura di M. Mancina, A. Grieco, Marsilio, Venezia 1992², p. 29. Un'opera cinese che per ricchezza di riferimenti sulla casistica dei sogni e periodo di pubblicazione può essere accostata al trattato di Cardano è il *Mengzhan yizhi* 夢占逸旨, compilato nel 1562 da Chen Shiyuan 陳士元. Per un'ottima traduzione annotata, cfr. R. Strassberg (a cura di), *Wandering Spirits: Chen Shiyuan's Encyclopedia of Dreams*, University of California Press, Berkeley 2008.
- 3 *Odissea*, XIX, vv. 559-567; *Eneide*, VI, vv. 893-896. Molto si potrebbe aggiungere sul simbolismo delle “due porte”, che sembrano presentare una connessione con le cosiddette “porte solstiziali” del Capricorno e del Cancro, associate alle due vie che conducono rispettivamente agli stati sovrumani e al ritorno al mondo manifestato delle forme. Si veda ad esempio l'opera di Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, a cura di L. Simonini, Adelphi, Milano 2006, pp. 67 e sgg; ma anche l'enigmatica descrizione



di un turbamento di natura psichica o fisica di colui che sogna, determinato da uno squilibrio dell'anima o degli umori che vengono influenzati da un'alimentazione errata o smodata.

I sogni che sono considerati come prodotti da modalità superiori allo status umano ricorrono comunemente nella letteratura occidentale più arcaica (si pensi ai riferimenti al sogno indotto da divinità o anche dai defunti, presenti nelle fonti omeriche); essi sono comunque sempre messi in connessione con modalità percettive legate alla componente psico-fisica del sognatore. In altre parole, la comunicazione tra il piano divino e quello umano non può non fondarsi sugli elementi concreti attinenti all'individuo, inteso come complesso psico-fisico.

Su questo aspetto, il trattato *De mysteriis Aegyptiorum*, attribuito tradizionalmente al filosofo neoplatonico Giamblico (c. 250-c. 330), rileva come alcuni stati particolari, differenti dallo stato abituale dei sogni "umani, [...] che] talvolta sono veri, talvolta falsi, e in certi casi colgono la realtà, nella maggior parte la falliscono", costituiscano in alcuni "caratteristiche così notevoli e così diverse", che "tutto ciò è divino e adatto a ricevere gli dei"⁴. Nel suo commentario alla *Repubblica* di Platone, Proclo (412-485) afferma similmente che "le visioni che, provenienti dagli dei, si presentano a coloro che ne sono degni hanno al tempo stesso qualcosa che proviene da quelli che le presentano e qualcosa congenere agli spettatori"⁵.

La costituzione della materia onirica aveva ricevuto una particolare e quasi esclusiva importanza nei tre trattati sul sogno scritti da Aristotele (384-322 a.C.), per il quale le immagini oniriche avevano cause meramente fisiologiche, a differenza che in Platone, per il quale l'inclinazione più o meno buona dell'animo era l'elemento che condizionava la natura dei sogni prodotti⁶. Per

cosmologica presente nella famosa narrazione di Er, contenuta nella *Repubblica* di Platone (614c-615e).

4 Giamblico, *I misteri egiziani. Abammone. Lettera a Porfirio*, a cura di A.R. Sodano, Rusconi, Milano 1984, p. 117.

5 Proclo, commento al passo in *Repubblica* I 39, 5-9, cit. in *ibid.*, nota 60, p. 285.

6 Cfr. Platone. *La teoria del sogno nel Teeteto*, a cura di G. Mazzara, V. Napoli, Academia Verlag, Sankt. Augustin 2010.



Aristotele le immagini oniriche erano produzioni fantasmatiche frutto di percezioni minime, ricavate nello stato di veglia, che tornano a galla nel sogno venendo trasportate dal sangue nel cuore, sede centrale dell'individuo⁷. Si tratta di una visione che doveva sicuramente molto alla tradizione medica, come è possibile accertare attraverso la lettura del quarto capitolo del trattato sulla dieta *Peri diaitês* da alcuni attribuito a Ippocrate (c. 460-post 377 a.C.), che riconduce tutta una galleria di differenti immagini oniriche a stati psicosomatici di equilibrio o di squilibrio⁸.

La molteplice funzione e natura dei sogni, espressa nella nostra classicità, si ritrova nelle fonti cinesi tradizionali⁹. Pur limitando-

7 Aristotele, *Il sonno e i sogni. Il sonno e la veglia. I sogni. La divinazione durante il sonno*, a cura di L. Repici, Marsilio, Venezia 2003. Si veda anche, in relazione alla posizione di Aristotele sulla natura “demonica” (attinente alla natura) e non divina del sogno e alla differente interpretazione degli stoici, L. Repici, *Aristotele, gli stoici e il libro dei sogni nel De divinatione di Cicerone*, in “Mètis. Revue d’anthropologie du monde grec ancien”, a. VI, n. 1-2, 1991, pp. 167-203.

8 R. Joly, S. Byl (a cura di), *Hippocratis De diaeta. Editio altera lucis ope expressa addendis et corrigendis aucta*, in *Corpus Medicorum Graecorum I*, 2.4, Akademie Verlag, Berlin 1984, pp. 218-231.

9 Nell'impossibilità di fornire un elenco completo degli studi in merito, segnalo qui unicamente i lavori più importanti, sia di oggetto generale che riferiti a un periodo storico circoscritto: R.F. Company, *Dreaming and Self-cultivation in China, 300 BCE-800 CE*, Harvard University Press, Cambridge 2023; R.F. Company, *The Chinese Dreamscape, 300 BCE-800 CE*, Harvard University Press, Cambridge 2020; E. Radpour, *Daoist Views of the Dream State*, in “Journal of Daoist Studies”, n. 10, 2017, pp. 137-148; B.E. Vance, *Textualizing Dreams in a Late Ming Dream Encyclopedia*, Ph.D. Thesis, Princeton University, Princeton 2012; A. Cadonna, *Ladies Shì and Gentleman Gè – Being a Sequel to “What is Not Dream within the Dream” and a First Annotated Translation of a Different Version of the Mèngshuō by the Daoist Master Bai Yùchán (XIII century)*, in C. Anderl, H. Eifring (a cura di), *Studies in Chinese Language and Culture – Festschrift in Honour of Christoph Harbsmeier on the Occasion of His 60th Birthday*, Hermes Academic Publishing, Oslo 2006, pp. 195-207; A. Cadonna, *Ciò che non è sogno all'interno del sogno. Una nota sul Mengshuo del Maestro taoista Bai Yuchan*, in M. Scarpari, T. Lipiello (a cura di), *Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*, Cafoscarina, Venezia 2005, pp. 191-200; Xiong Daolin 熊道麟, *Xian Qin meng wenhua tanwei 先秦夢文化探微*, Xuehai chubanshe, Taipei 2004; J.-P. Drège, D. Drettas, *Oniromancie*, in M. Kalinowski (a cura di), *Divination et société dans la Chine médiévale – étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et*





si al periodo pre-imperiale e alle dinastie succedutesi dall'unificazione operata dai Qin nel 221 a.C. fino alla fine dell'epoca Tang (618-907), un'utile classificazione appare quella operata da R.F. Company in un recente lavoro¹⁰, in cui vengono identificati cinque paradigmi: 1) il paradigma dell'esorcismo, che vede i sogni come risultato di aggressioni da parte di entità sottili malevole, ed è spesso seguito da un'azione rituale apotropaica, volta a scacciare le influenze nocive; 2) il paradigma della prospettiva, in cui il sogno è una sorta di messaggio codificato, che richiede un'interpretazione; 3) il paradigma della visita, che considera i sogni in cui avvengono incontri con altri esseri, appartenenti a un ambito spirituale o in ogni caso ultraterreno, e in cui si verifica spesso la trasmissione di un messaggio (positivo o negativo) o di un dono; 4) il paradigma diagnostico, che spesso richiede un'interpretazione e riguarda un problema relativo al sognato-

de la British Library, Bibliothèque nationale de France, Paris 2003, pp. 369-404; J.-P. Diény, *Le saint ne rêve pas : De Zhuangzi à Michel Jouvet*, in "Études chinoises", a. XX, n. 1-2, 2001, pp. 127-200; Fang Jingbei, Zhang Juwen, *The Interpretations of Dreams in Chinese Culture*, Weatherhill, Trumbull 2000; P. Santangelo, *Il sogno in Cina. L'immaginario collettivo attraverso la narrativa Ming e Qing*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998; R.K. Ong, *The Interpretation of Dreams in Ancient China*, Brockmeyer, Bochum 1985; M. Lackner, *Der chinesische Traumwald: Traditionelle Theorien des Traumes und seiner Deutung im Spiegel der ming-zeitlichen Anthologie Meng-lin hsüan-chieh*, Peter Lang, Frankfurt 1985; J.-P. Drège, *Notes d'oniologie chinoise*, in "Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient", n. 70, 1981, pp. 271-289; J.-P. Drège, *Clefs des songes de Touen-huang*, in M. Soymié (a cura di), *Nouvelles contributions aux études de Touen-huang*, Librairie Droz, Genève 1981, pp. 205-249; M. Soymié, *Les songes et leur interprétation en Chine*, in M. Soymié (a cura di), *Sources orientales II, Les Songes et leur interprétation*, Seuil, Paris 1959, pp. 275-305. Per uno studio tipologico che evidenzia l'affinità delle tematiche oniriche espresse in 76 sogni riportati nelle fonti cinesi classiche tra il V secolo a.C. e il V secolo d.C. con i contenuti espressi in Occidente, cfr. C. K.-C. Yu, *Imperial dreams and oneiromancy in ancient China – we share similar dream motifs with our ancestors living two millennia ago*, in "Dreaming", a. XXXII, n. 4, 2022, pp. 364-374. Segnalo anche il numero monografico *Récits de rêve en Asie orientale. Dream Narratives in East Asia*, a cura di V. Durand-Dastès, R. Lanselle, in "Extrême-Orient Extrême-Occident", n. 42, 2018, con contributi che spaziano anche oltre i confini della Cina.

10 R.F. Company, *The Chinese Dreamscape, 300 BCE-800 CE*, cit.





re, che indica il suo status nel percorso di realizzazione morale o spirituale ed eventuali problematiche a esso connesse; e 5) il paradigma denominato “spillover” (lett. “traboccamento”), che è inteso in relazione all’influenza bidirezionale (cioè dallo stato di veglia allo stato onirico e viceversa) delle e sulle pratiche di autocoltivazione svolte dal sognatore nella vita di veglia.

Quest’ultima categoria riguarda principalmente le discipline buddhiste, daoiste o confuciane di autocoltivazione nella Cina tardo classica e medievale, ed è stata analizzata sempre da Company in un lavoro appena pubblicato¹¹. L’autore sembra concludere che non è possibile rintracciare nelle fonti un’univoca comprensione “daoista” (né tantomeno “buddhista”) del sogno; al contrario, i diversi approcci tipologici al sogno si riscontrerebbero in tutto il vasto panorama religioso della cultura cinese tradizionale.

In effetti, ciascuno degli ambiti delineati da Company può essere chiarito attraverso un sintetico riferimento alle fonti. Durante le dinastie Shang (XVI sec.-1046 a.C.) e Zhou (1046-221 a.C.), erano già presenti a corte degli specialisti esperti nella oniromanzia.¹² Nel *Libro delle Odi* (*Shijing* 詩經), ad esempio, compare più di un riferimento alla interpretazione dei sogni. Basti citare la chiusa del poema *Wuyang* 無羊, facente parte della sezione *Xiaoya* 小雅:

Il mandriano sognerà
cavallette che si trasformano in pesci,
stendardi con la tartaruga e il serpente che si trasformano in stendardi con l’uccello;
il divinatore capo ne farà oggetto di interpretazione:
le cavallette che si trasformano in pesci
fanno presagire anni di abbondanza;
stendardi con la tartaruga e il serpente che si trasformano in stendardi con l’uccello
fanno presagire che casate e famiglie si moltiplicheranno.¹³

11 R.F. Company, *Dreaming and Self-cultivation in China, 300 BCE-800 CE*, cit.

12 Fang Jingbei, Zhang Juwen, *op.cit.*, p. 16; R.K. Ong, *op.cit.*, pp. 29-36.

13 牧人乃夢、眾維魚矣、旄維旟矣。大人占之、眾維魚矣、實維豐年。旄維旟矣、室家溱溱。 *Shijing*, in *Shisanjing zhushu*, Zhonghua





Un chiaro accenno al carattere profetico dei sogni, qui in pieno accordo con le attività divinatorie, appare nel capitolo *Taishi* 泰誓 dello *Shangshu* 尚書, in cui è esposto il discorso di Wu 武, futuro primo sovrano della dinastia Zhou, alla vigilia del suo attacco contro le truppe del tirannico ultimo sovrano degli Shang, Shou 受 (*alias* Zhou 紂, o Di Xin 帝辛):

Il giorno *wuwu*, il sovrano si arrestò sulla riva nord del Fiume [Giallo]. La massa dei nobili si riunì con le truppe. Il sovrano allora passò in rassegna le armate e dichiarò: “Oh, moltitudine di cavalieri dell’ovest, ascoltate tutti le mie parole. Ho sentito dire che per l’uomo fausto che fa il bene un solo giorno è insufficiente; ma che anche per l’uomo infausto che fa il male, un solo giorno non basta. Ora Shou, il sovrano Shang, agisce con forza senza misura [...]. I crimini di Shou hanno superato quelli di Jie [l’ultimo crudele sovrano della precedente dinastia Xia] [...]. Egli dice di possedere il Mandato del Cielo, che non è meritevole esercitare il rispetto, che i sacrifici non sono di beneficio, che la tirannia non è dannosa [...]. Il Cielo attraverso me governerà il popolo. I miei sogni coincidono con i miei atti divinatori, confluendo in un segno di buon auspicio: nell’attacco contro Shang, necessariamente prevarrò”.¹⁴

shuju, Beijing 1980, vol. 1, p. 438c. Sempre nello *Shijing*, nel poema *Sigan* 斯干 il sognatore sembra essere chiaramente il sovrano o un nobile. Gli orsi e i serpenti che animano il suo sogno sono segni premonitori del fatto che egli avrà una discendenza sia maschile che femminile. Cfr. *ivi*, pp. 437b-438a.

- 14 惟戊午，王次于河朔，群后以師畢會。王乃徇師而誓曰：「嗚呼！西土有眾，咸聽朕言。我聞吉人為善，惟日不足。凶人為不善，亦惟日不足。今商王受，力行無度 [...]. 惟受罪浮于桀 [...]. 謂己有天命，謂敬不足行，謂祭無益，謂暴無傷 [...]. 天其以予乂民，朕夢協朕卜，襲于休祥，戎商必克。 *Shangshu*, in *ivi*, vol. 1, p. 181a-c. Il passaggio appare *verbatim* nel *Guoyu* 國語, e l’atto divinatorio di Wu (ma non il sogno) è ricordato anche nel manuale divinatorio *Gui cang* 歸藏, ritrovato a Wangjiatai e databile al III secolo a.C. (ma formato da un materiale testuale forse almeno in parte anteriore al V secolo a.C.). Sulla descrizione delle arti mantiche come mezzo retorico di legittimazione politica del potere degli Zhou nello *Shangshu*, si veda M. Kern, *Early Chinese Divination and Its Rhetoric*, in M. Lackner (a cura di), *Coping with the Future. Theories and Practices of Divination in East Asia*, Brill, Leiden-Boston 2017, pp. 255-288, in particolare pp. 273-283.



Il cosiddetto “paradigma della visita” è emblematicamente espresso in un famoso passo dei *Lunyu* 論語, i Dialoghi che riporterebbero l’insegnamento trasmesso da Confucio (552/1-479 a.C.): qui il Maestro si lamenta del suo estremo declino, una condizione riflessa dal fatto che da lungo tempo egli non ha più la visione in sogno del Duca di Zhou, modello assoluto di saggezza e di moralità associato secoli dopo a un diffusissimo trattato di oniromanzia, lo *Zhougong jiemeng* 周公解夢¹⁵.

Un sogno notissimo di ispirazione soprannaturale, tradizionalmente legato all’ingresso del Buddhismo nel territorio cinese, è quello fatto dall’imperatore Ming degli Han Posteriori nel 58 d.C., riportato in un testo del Canone buddhista cinese, il *Sutra in 42 capitoli* (*Sishi'er zhang jing* 四十二章經). Il sovrano “vide di notte in sogno un uomo numinoso, la cui figura aveva il colore dell’oro; sulla sommità del capo aveva la luce del sole, e volava davanti alla sala”¹⁶. La visione onirica avrebbe portato il sovrano a inviare dei messi a Occidente per reperire i primi testi e le prime icone buddhiste¹⁷.

Ma uno degli esempi più eclatanti si ritrova nello *Zuozhuan* 左傳, testo del V-IV secolo a.C. che costituisce uno dei com-

15 *Lunyu*, in *Shisanjing zhushu*, op. cit., vol. 2, p. 2481c. Lo *Zhougong jiemeng* è un apocrifo di incerta datazione. Il Duca di Zhou fu associato alle pratiche mantiche almeno dall’epoca Tang: tra i manoscritti ritrovati a Dunhuang risalenti a questo periodo, si ritrovano delle opere divinatorie a lui attribuite, tra cui anche alcuni testi di oniromanzia associabili allo *Zhougong jiemeng*. Cfr. J.-P. Drège, D. Drettas, op. cit., pp. 370-373.

16 昔漢孝明皇帝夜夢見神人，身體有金色，項有日光，飛在殿前。 *Sishi'er zhangjing*, in *Taishō Shinshū Daizōkyō*, a cura di Takakusu Junjirō, Watanabe Kaigyoku, Issaikyō Kankōkai, Tōkyō 1924-1932, vol. 17, 784, p. 722a.

17 Il modello del sogno dell’imperatore Ming sembra riproporsi, sia pure nelle modalità di una visione in stato di veglia, in due distinte narrazioni concernenti popolazioni centroasiatiche non cinesi: una di Bar Hebraeus (1226-1286) sulla conversione al Nestorianesimo del sovrano dei Kerait, l’altra di Yuan Haowen 元好問 (1190-1257) sulla decisione presa dall’imperatore Taizong 太宗 dei Jin (r. 1123-1134) di liberare gli antenati della famiglia nestoriana Önggüd dei Ma. Cfr. M. Paolillo, *Un enigma medievale sulla Via della Seta. L’incontro in Cina tra il missionario francescano Giovanni da Montecorvino e un discendente del Prete Gianni*, Guerini e Associati, Milano 2023, pp. 88-89 e pp. 106-108.



mentari agli *Annali delle Primavere e degli Autunni* (*Chunqiu* 春秋), centrati sul principato di Lu, paese natale di Confucio. Il testo, mescolando dati storici a materiale leggendario, descrive gli eventi del periodo compreso tra il 722 e il 479 a.C., l'anno della morte del Maestro; qui si ritrovano ben 132 riferimenti a pratiche divinatorie, di cui 26 si riferiscono all'interpretazione dei sogni¹⁸.

Il passo più notevole è sicuramente quello sulle circostanze che portarono alla morte il principe Jing 景 di Jin (r. 599-581 a.C.), non solo perché rappresenta un antenato defunto (trasformato in entità sottile pernicioso) come protagonista di una visione onirica ripetuta che si rivela una inesorabile premonizione di morte, ma anche in quanto l'interpretazione del sogno non viene svolta dal funzionario responsabile (figura presente alla corte della casata Zhou secondo lo *Zhouli* 周禮)¹⁹, ma da un *wu* 巫, termine con cui si indicavano delle o degli sciamani²⁰:

18 M. Kalinowski, *Diviners and Astrologers under the Eastern Zhou: Transmitted Texts and Recent Archaeological Discoveries*, in J. Lagerwey, M. Kalinowski (a cura di), *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, Brill, Leiden 2009, vol. 1, pp. 341-396 (in particolare pp. 359-362). I passi dello *Zuozhuan* sui sogni rientrano in cinque categorie: epifanie divine; sogni premonitori di infermità o di morte; sogni rivelatori del significato di eventi passati; sogni sulla successione reale; sogni profetici su vittorie militari. Cfr. L. Raphals, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece*, Cambridge University Press, New York 2013, pp. 405-406.

19 Le attività mantiche che erano sotto la responsabilità del Grande Divinatore (*dabu* 大卜) secondo lo *Zhouli* erano tre: divinazione sui carapaci di tartaruga, attraverso lo *Zhouyi/Yijing* 易經 (il famoso Libro dei Mutamenti) e oniromanzia, della quale si occupavano due funzionari maggiori e sei minori. Cfr. M. Kalinowski, *Typology and Classification of the Mantic Arts in China*, in M. Lackner, Zhao Lu (a cura di), *Handbook of Divination and Prognostication in China. Part 1: Introduction to the Field of Chinese Prognostication*, Brill, Leiden-Boston 2022, pp. 174-251, alle pp. 187-188.

20 Sul complesso problema dello status delle figure note come *wu* (o *xi* 覡) in rapporto (per lo più conflittuale) alla struttura burocratica dei funzionari esperti in pratiche sacre nell'antichità cinese, cfr. Lin Fu-shih, *The image and status of shamans in ancient China*, in J. Lagerwey, M. Kalinowski, *op.cit.*, vol. 1, pp. 397-458. Si veda anche T. Michael, *Shamanism Theory and the Early Chinese "Wu"*, in "Journal of the American Academy of Religion", a. LXXXIII, n. 3, 2015, pp. 649-696.



Il principe di Jin sognò un grande demone nefasto, i cui capelli sciolti pendevano al suolo. Gli colpì il petto e saltellando disse: “Hai ingiustamente ucciso i miei discendenti, e io sono riuscito a rivolgere la mia richiesta al Signore dell’Alto!”. Ruppe i grandi portali e le porte della sala da letto per penetrarvi. Colto da timore, il principe entrò nella sala, ma di nuovo quello ne fece crollare i battenti. Si destò, e convocò lo sciamano del Campo dei Gelsi, il quale gli riferì le stesse parole del sogno. Il principe chiese: “Che cosa ne deduci?”. E quello rispose: “Non giungerai a cibarti dei nuovi cereali”. Il principe cadde gravemente malato, e fece andare in cerca di un medico a Qin. Il principe di Qin inviò il medico Huan perché si prendesse cura di lui. Prima che quello arrivasse, il principe sognò che il suo male prendeva l’aspetto di due ragazzi. Uno diceva: “Questo è un buon medico, ho paura che ci farà del male. Scappiamo!”. L’altro disse: “Noi siamo collocati nella zona appena sotto il cuore e sotto il diaframma, che ci può succedere?”. Il medico giunse e disse: “Non si può far nulla per la malattia! Si trova appena sotto il cuore e sotto il diaframma e non è possibile attaccarla né raggiungerla né giungervi con le medicine. Non si può far nulla”. Il principe esclamò: “Che medico eccellente!”, e lo trattò con tutti gli onori, facendogli fare ritorno. Il giorno *bingwu* del sesto mese, il principe di Jin ebbe desiderio dei cereali. Fece inviare i funzionari addetti per fargliene omaggio, e il cuoco li preparò. Fece convocare lo sciamano del Campo dei Gelsi, glieli mostrò e lo fece uccidere. Mentre stava per cibarsi, si sentì costipato e si affrettò alle latrine. Vi cadde dentro e morì. Quella mattina all’alba un piccolo funzionario aveva sognato di portare sulle spalle il principe nella sua ascesa al Cielo; a metà giornata, avrebbe tirato fuori dalle latrine il principe di Jin portandolo sulle spalle, per poi diventare vittima sacrificale nella sua sepoltura.²¹

21 晉侯夢大厲，被髮及地，搏膺而踊曰，殺余孫不義，余得請於帝矣，壞大門及寢門而入，公懼，入于室，又壞戶，公覺，召桑田巫，巫言如夢，公曰，何如，曰，不食新矣，公疾病，求醫于秦，秦伯使醫緩為之，未至，公夢疾為二豎子曰，彼良醫也，懼傷我，焉逃之，其一曰，居肅之上，膏之下，若我何，醫至，曰，疾不可為也，在肅之上，膏之下，攻之不可，達之不及，藥不至焉，不可為也，公曰，良醫也，厚為之禮而歸之，六月，丙午，晉侯欲麥，使甸人獻麥，饋人為之，召桑田巫，示而殺之，將食，張，如廁，陷而卒，小臣有晨夢負公以登天，及日中，負晉侯出諸廁，遂以為殉。 *Zuozhuan*, in *Shisanjing zhushu*, *op. cit.*, vol. 2, p. 1906c.



Un ambito particolare è costituito dall'invio di sogni a un soggetto passivo, un fenomeno descritto nelle nostre fonti classiche come *incubatio*, e particolarmente diffuso: basti ricordare la diffusione della struttura templare nota come Serapeum, in cui l'induzione di sogni possedeva un importante aspetto terapeutico, e la simile funzione rivestita dal dio Asclepio nel santuario di Epidauro in Argolide dalla fine del VI secolo a.C. Il contenuto del sogno indotto era oggetto di interpretazione (iatromanzia)²².

L'incubazione in siti sacri è registrata nelle fonti cinesi, almeno per i periodi Ming (1368-1644) e Qing (1644-1911)²³; ma la letteratura vernacolare riporta esempi più antichi relativi all'induzione di sogni. Famosa è la vicenda narrata nello *Huangliang meng* 黃梁夢 (*Il sogno del miglio giallo*), pièce teatrale di epoca Yuan (1271-1368) in cui l'immortale daoista Zhongli 鍾離 induce al sonno il giovane Lü Yan 呂巖, candidato agli esami per diventare funzionario, e gli fa sognare la sua vita futura, al fine di convincerlo a rinunciare agli onori e a seguirlo sui monti per ottenere anch'egli l'immortalità²⁴.

Lü Yan è più noto come Lü Dongbin 呂洞賓: si tratta di un personaggio storicamente al confine tra realtà e fantasia, forse vissuto nella seconda metà del periodo Tang (IX secolo), epoca a cui risale la versione in prosa più antica di questa storia, contenuta in un testo dal suggestivo titolo di *Note su ciò che è interno*

22 La iatromanzia coesisteva con l'interpretazione naturalistica ippocratica della malattia. Per uno studio generale, cfr. G.E.R. Lloyd, *In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination*, Oxford University Press, Oxford 2003. Il sogno poteva essere inviato attraverso l'intermediazione di un demone minore: l'esecuzione del compito affidatogli poteva essere assicurata da opportune minacce contenute nella formula magica. Ne è esempio uno dei Papiri greci magici, provenienti dal mondo dell'Egitto greco-romano: cfr. G. Luck (a cura di), *Arcana mundi. Volume I. Magia, miracoli, demonologia*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 1997, pp. 172-175.

23 Si veda R.K. Ong, *op.cit.* Per un manuale sull'incubazione onirica apparso in Cina durante l'ultima dinastia Qing, il *Qimeng mishu* 祈夢秘書 di Shi Shilun 施世綸 (1659-1722), cfr. S. Zhang, *Incubating prognostic dreams: An initial study of the Secret Book of Praying for Dreams*, in "Dreaming", a. XXXI, n. 4, 2021, pp. 342-354.

24 Ma Zhiyuan, *Il sogno del miglio giallo (Huang liang meng)*, a cura di G. Bertuccioli, in "Rivista degli Studi Orientali", a. LXVIII, suppl. n. 2, 1995.





al cuscino (*Zhenzhong ji* 枕中記), presentato a corte nel 987²⁵. Esiste in realtà un'altra narrazione della vicenda, che presenta poche varianti, contenuta nella raccolta *Taiping guangji* 太平廣記, presentata a corte nel 977-978, e tratta dallo *Yiwen ji* 異聞集, un testo risalente a un secolo prima; riporto qui unicamente la descrizione del passaggio del giovane Lü dallo stato di veglia al sogno indotto, reso quasi impercettibile dallo stile che stempera i confini tra realtà e visione, trascendendo le coordinate abituali di spazio e tempo:

Finito di parlare, i suoi occhi si appannarono ed egli pensò di dormire. In quel momento, il padrone [della locanda] aveva cominciato a cuocere il miglio. Allora il vecchio cercò nella sua sacca un cuscino per darglielo e disse: “Appoggiati a esso: dovrebbe renderti gloria e soddisfazione come è nelle tue intenzioni”. Questo cuscino era di porcellana, con dei fori alle due estremità. Il giovane studioso vi reclinò il capo: nel sonno, ebbe la visione che i suoi fori diventassero più grandi, luminosi e chiari, e che rendessero possibile risiedere al loro interno. Raddrizzò la sua figura ed entrò, per giungere poi a casa sua.²⁶

25 Per una traduzione in inglese del testo, cfr. B.J. Knickerbocker (a cura di), “Zhenzhong ji” 枕中記 (*Record within a Pillow*), a cura di, in *Tang Dynasty Tales. A Guided Reader*, a cura di W.H. Nienhauser, Jr, World Scientific Publishing Co., Singapore 2010, pp. 73-129. Lü Dongbin divenne dai Song settentrionali (960-1127) uno dei famosi Otto Immortali daoisti; su questa figura popolarissima, cfr. F. Baldrian Hussein, *Lü Tung-pin in Northern Sung Literature*, in “Cahiers d'Extrême-Asie”, n. 2, 1986, pp. 133-169.

26 言訖，目昏思寐，是時主人蒸黃粱為饌，翁乃探囊中枕以授之曰：子枕此，當令子榮適如志。其枕瓷而竅其兩端。生俛首就之。寐中，見其竅大而明朗可處，舉身而入，遂至其家。Versione contenuta nel *juan* 82 del *Taiping guangji*, *Zhonghua shuju*, Beijing 1990⁴, vol. 2, pp. 526-528. In realtà, sembra che il racconto abbia un'origine ancor più antica. La storia di un cuscino con un foro che consente di fare ingresso in un mondo onirico in cui vivere il proprio futuro appare infatti in una breve narrazione contenuta nel supplemento *puyi* 補遺 del *Soushenji* 搜神記 di Gan Bao 干寶 (286-336?). Qui l'artefice che induce il sogno è uno sciamano (*wu*) del Tempio del Lago Jiao, nello Anhui. Sulle possibili influenze che hanno portato all'elaborazione del tema, cfr. Liu Jingmin 劉靜敏, *Huru mengjue you zai chenpang*. *Soushenji Jiaohu miao gushi zhi tantao* 忽如夢覺 猶在枕旁—《搜神記·焦湖廟》故事之探討, in “Lishi bowuguan xuebao” 歷史博物館學報, n. 9, 1998, pp. 39-50.





Gli aspetti esorcistici costituiscono un ambito specifico, che concerne i sogni ritenuti un effetto di influenze sottili di natura perniciosa. Il materiale manoscritto emerso negli ultimi decenni ha mostrato la grande diffusione di pratiche popolari attinenti all'occultismo e alla demonologia, con elementi di notevole continuità storica che sembrano risalire almeno al I millennio a.C. Ad esempio, l'entità dalla funzione apotropaica chiamata Boqi 伯奇, definita come uno spirito "divoratore di incubi" in un passo dello *Hou Hanshu* 後漢書 sulla cerimonia esorcistica di espulsione detta Nuo 儺, che si svolgeva in occasione del passaggio dal vecchio al nuovo anno, appare ancora in un testo del IX-X secolo ritrovato a Dunhuang²⁷. Boqi sembra presente con un altro nome nei manoscritti di Shuihudi, risalenti al periodo Qin (221-206 a.C.) e attestanti una tradizione esorcistica già certamente matura, quella dei *mengzhu* 夢祝, gli "incantesimi onirici"²⁸.

Alla corte Zhou si trovavano esperti aventi la funzione specifica di interpretare i sogni al fine di garantire il benessere dello Stato. I sogni nefasti erano oggetto di espulsione, un atto che veniva non a caso svolto immediatamente prima del già citato rituale Nuo. Ne è testimone questo passo dei Riti degli Zhou (*Zhouli*):

[Il funzionario] si occupa nel corso dell'anno di osservare le congiunzioni della Terra e del Cielo e di discernere i *qi* dello Yin e dello Yang. Attraverso il Sole, la Luna, i pianeti e le costellazioni effettua la divinazione sugli aspetti di buono e cattivo auspicio dei sogni: il primo [tipo] si chiama sogno corretto, il secondo incubo, il

27 Yan Changgui, *Daybooks and the Spirit World*, in D. Harper, M. Kalinowski (a cura di), *Books of Fate and Popular Culture in Early China. The Daybook Manuscripts of the Warring States, Qin, and Han*, Brill, Leiden-Boston 2017, pp. 207-247, alla p. 228.

28 D. Harper, *A Note on Nightmare Magic in Ancient and Medieval China*, in "Tang Studies", n. 6, 1988, pp. 69-76. La letteratura magica e incantatoria costituì il materiale di cui nel II secolo si servì il letterato Wang Yanshou 王延壽 per comporre la sua *Rapsodia sul Sogno* (*Mengfu* 夢賦): cfr. D. Harper, *Wang Yen-shou's Nightmare Poem*, "Harvard Journal of Asiatic Studies", a. XLVII, n. 1, 1987, pp. 239-283. Per un parallelo con la tradizione greco-latina, si confronti il contenuto di uno dei *Papiri Greci Magici*, tradotto in *Arcana Mundi. Volume I. Magia, miracoli, demonologia, op.cit.*, pp. 174-175 e p. 501.





terzo sogno immaginario, il quarto sogno in dormiveglia, il quinto sogno espressione di letizia, il sesto sogno espressione della paura. Nell'ultimo mese dell'inverno, si effettua una diagnosi dei sogni del sovrano. I sogni di buon auspicio gli vengono offerti; il sovrano li accetta inchinandosi. Poi dei boccioli vengono sparsi nelle quattro direzioni per scacciare gli incubi; in seguito si ordina di dare inizio al rituale Nuo per espellere le pestilenze.²⁹

Naturalmente, l'importanza dei sogni del sovrano era un riflesso della sua funzione. Come Figlio del Cielo, l'attività onirica del *wang* 王, al pari di quella svolta nello stato di veglia, ricopriva una importanza primaria per il suo popolo. Peraltro, in più di una fonte classica si palesa l'identificazione (almeno a livello ideale) tra il sovrano e lo *shengren* 聖人, il "saggio" o "santo", appellativo che si ritrova come termine "tecnico" nelle fonti daoiste per indicare colui che è giunto al termine del percorso di realizzazione del Dao³⁰. Nel *Liji* 禮記, il sovrano-*shengren* "al fine di governare forma una triade con il Cielo e la Terra e si armonizza con le entità sottili (*guishen* 鬼神)"³¹. In un altro passo, troviamo una descrizione ancora più chiara sull'identificazione tra il sovrano e lo *shengren*:

Per tal motivo, nell'istituzione del rituale da parte dei sovrani dell'antichità [...], essi servivano il Cielo conformandosi al Cielo, servivano la Terra conformandosi a essa, rivolgevano il loro annuncio al Cielo conformandosi alle famose montagne. Si conformavano

29 掌其歲時，觀天地之會，辨陰陽之氣。以日月星辰占六夢之吉凶，一曰正夢，二曰噩夢，三曰思夢，四曰寤夢，五曰喜夢，六曰懼夢。季冬，聘王夢，獻吉夢于王，王拜而受之。乃舍萌于四方，以贈惡夢，遂令始難驅疫。 *Zhouli*, in *Shisanjing zhushu*, *op.cit.*, vol. 1, pp. 807c-808a.

30 Il termine *shengren* appare già numerose volte nel *Laozi Daodejing*, come un essere che "risiede nell'impegno del non agire e attua una dottrina senza parole" (stanza 2) ed è al di là dei principi etici di matrice confuciana come l'umanità (*ren* 仁, stanza 5), in quanto ha abbracciato l'Unità (stanza 22). Cfr. *Tao Te Ching*, a cura di M. Paolillo, Giunti, Firenze 2023. Per la sua funzione, si veda I. Robinet, *Shengren*, in F. Pregadio (a cura di), *Encyclopedia of Taoism*, Routledge, London-New York 2008, vol. 2, pp. 879-881.

31 *Liji*, in *Shisanjing zhushu*, *op.cit.*, vol. 2, p. 1422a.





a un sito di buon auspicio per presentare le offerte al Sovrano Supremo nei sobborghi. Rivolgevano il loro annuncio al Cielo, e l'uccello *fenghuang* 鳳凰 discendeva, tartarughe e draghi giungevano [...]. Sicché, il santo se ne stava con il viso rivolto a sud, e al mondo c'era il Grande Ordine. Del Dao del Cielo è la Perfetta Dottrina, del santo il Perfetto Carisma.³²

L'incursione di entità sottili malevole nei sogni di un sovrano è il tema all'origine di un personaggio molto caro all'immaginario popolare: Zhong Kui 鍾馗, il distruttore di demoni³³. Nel *Mengqi bu bitan* 夢溪補筆談 di Shen Kuo 沈括 (1031-1095), troviamo la seguente narrazione:

Nel corso dell'era Kaiyuan [713-742], l'imperatore Minghuang [...] fu colto da una febbre [...]. Una notte, sognò improvvisamente due demoni, uno grande e uno piccolo. Quello piccolo [...] scorrazzò dappertutto nel palazzo per sfuggire. Il demone grande aveva il capo coperto da un berretto e portava un abito blu, una delle sue braccia era scoperta, e due calzature di cuoio ricoprivano i suoi piedi. Egli afferrò il demone piccolo e gli strappò gli occhi, che inghiottì. L'imperatore gli chiese chi fosse. Rispose: "Il vostro umile servitore si chiama Zhong Kui" [...], ho fatto giuramento di allontanare da Vostra Maestà tutti gli spettri e le mostruosità del mondo". Allorché [il sovrano] si risvegliò, la febbre era sparita e il corpo aveva ripreso le forze. Allora convocò il pittore di corte Wu Daozi e gli narrò il suo sogno, dicendo: "Prova a dipingere in base ai tratti del sogno". Quando l'artista ebbe levato il suo pennello, fu come se l'avesse visto con i suoi stessi occhi.³⁴

32 是故昔先王之制禮也 [...]. 是故因天事天。因地事地。因名山升中于天。因吉土以饗帝于郊。升中于天。而鳳凰降。龜龍假 [...]. 是故聖人南面而立。而天下大治。天道至教。聖人至德。Ivi, p. 1440a-b. L'uccello *fenghuang* possiede caratteristiche simboliche in parte simili alla fenice; la sua apparizione era associata al governo di un saggio. Avere il viso rivolto a sud era prerogativa tradizionale del *wang*.

33 Per considerazioni più approfondite su Zhong Kui, cfr. M. Paolillo, *La realtà dietro la maschera: considerazioni sul distruttore di demoni Zhong Kui*, in A. Cadonna, F. Gatti (a cura di), *Cina: miti e realtà*, Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 29-50.

34 明皇開元 [...] 因疔作。忽一夕，夢二鬼，一大一小。其小者 [...] 繞殿而奔。其大者戴帽，衣藍裳，袒一臂，鞞雙足，乃捉其小者，剗



In questo caso, il sogno letterario si fonde con la realtà: secondo il *Lidai minghua ji* 歷代名畫記 (c. 847), Wu Daozi 吳道子 (c. 680-c. 760), grande pittore Tang, avrebbe davvero eseguito un ritratto di Zhong Kui³⁵. E non è tutto: in una citazione di un'opera del X secolo contenuta nel *Taiping guangji* 太平廣記, si riporta che il dipinto dopo la fine dei Tang sarebbe finito in possesso di un principe dello stato di Shu³⁶. Secondo lo *Yizhou minghua lu* 益州名畫錄, un catalogo pittorico di epoca Song, nel 954 il principe avrebbe sognato Zhong Kui che lo supplicava di guarire uno dei suoi piedi. Egli avrebbe fatto cercare nella sua collezione il dipinto di Wu Daozi, che in effetti aveva subito danni in corrispondenza di uno dei piedi di Zhong Kui: ordinò quindi di restaurare l'opera³⁷.

Qui, come in altre fonti, l'insorgere di sogni nefasti appare sovente associato alla influenza delle entità sottili perniciose, i *gui* 鬼, considerati alla stregua di un agente patogeno. Questa nozione appare con tutta evidenza già durante il periodo dei Regni Combattenti (V-III secolo a.C.), e successivamente nei cosiddetti Manoscritti giornalieri (*rishu* 日書), ritrovati a Shuihudi e risalenti al periodo Qin (221-206 a.C.). In particolare, nei *Jiejiu pian* 诘咎篇 (Incantesimi e maledizioni), entità sottili malevole di ogni tipo erano considerate responsabili dell'insorgere della malattia: i testi contenevano metodi fai da te per espellere tali *gui*³⁸.

Nel trattato *Lunheng* 論衡 (I secolo), tra le varie teorie sui *gui* riportate, l'autore Wang Chong 王充 sembra propendere per la spiegazione allucinatoria, su basi però psicofisiche, in una visione del complesso umano che nello stesso periodo si afferma nelle

其目，然後擘而啖之。上問大者曰：「爾何人也？」奏云：「臣鐘馗氏 [...] 誓與陛下除天下之妖孽。」夢覺，瘡若頓瘳，而體益壯。乃詔畫工吳道子，告之以夢，曰：「試為朕如夢圖之。」道子奉旨，恍若有睹。 *Mengxi bu bitan*, Shangwu yinshuguan, Shanghai 1937, pp. 25-26.

35 *Lidai minghua ji*, Renmin meishu chubanshe, Beijing 2004, p. 177.

36 *Taiping guangji*, op.cit., vol. 5, pp. 1641-1642.

37 *Yizhou minghua lu*, in Yun Gao 雲告(a cura di), *Songren huaping* 宋人畫評, Hunan meishu chubanshe, Changsha 2004, p. 162.

38 Cfr. Hu Baozhu, *Believing in Ghosts and Spirits. The Concepts of Gui in Ancient China*, Routledge, London 2020; Yan Changgui, *Daybooks and the Spirit World*, in D. Harper, M. Kalinowski, op.cit., pp. 207-247.



fonti mediche; in particolare, un ruolo essenziale è ricoperto dal binomio *jingshen* 精神 (“essenza e modalità sottile numinosa”), che si concentra negli occhi oltre che nel cuore (*xin* 心).

In un passo, si riscontra una sorta di teoria psicologica e fisiologica, in cui lo stato della visione allucinatoria e la condizione onirica sono accomunati da una comune condizione di affaticamento (*juan* 倦) del soffio vitale (il *qi* 氣) e di esaurimento (*jin* 盡) della “essenza” *jing* 精. *Jing* è inteso come un *medium* plastico, che conserva le impressioni mnemoniche preservate dall’essere umano, per riproporle come immagini “vuote”, irreali, sia all’allucinato che scorge i *gui*, che al dormiente che sogna; e qui la vicinanza con la concezione aristotelica dei *phantasmata* è singolare:

In ogni caso in cui fra Cielo e Terra ci siano *gui*, essi non sono costituiti dall’essenza e dalla modalità sottile numinosa (*jingshen*) di persone defunte. Sono tutti l’esito dell’attaccamento mnemonico del mentale (*sinian* 思念) e della preservazione delle impressioni (*cunxiang* 存想). Quale è la causa per cui si giunge a ciò? La causa è la malattia. Se l’essere umano è ammalato, allora è preoccupato e timoroso, e se è preoccupato e timoroso allora vede scaturire i *gui* [...]. Quando un essere umano [...] si ammala, col timore e la preoccupazione, allora preserverà le impressioni; se preserverà le impressioni, allora gli occhi vedranno cose irreali [lett. “vuote”, *xu* 虛] [...]. L’essenza (*jing*) memorizza le impressioni preservate: essa filtra nell’occhio o nella bocca o nell’orecchio. Se filtra nell’occhio, l’occhio vedrà le loro forme; se filtra nell’orecchio, l’orecchio sentirà il loro suono; se filtra nella bocca, la bocca pronuncerà la loro attività [...]. La visione da svegli e il sentire da dormienti sono insieme la funzione di essenza e modalità sottile numinosa; paure e timori e preservazione delle impressioni sono un’unica realtà [...]. Qualcuno dice che la visione dei *gui* da parte degli esseri umani deriva da una confusione fra la luce degli occhi e il sonno. Durante il giorno, il *qi* dell’uomo si affatica e l’essenza viene portata all’estremo. Giunta la notte, egli desidera dormire. Nel sonno, la luce degli occhi si inverte, e quando ciò avviene essenza e spirito vedono le immagini di uomini ed esseri manifestati. Quando l’essere umano è ammalato, il suo *qi* si affatica e la sua essenza è esaurita; sebbene





non sia addormentato, la luce dei suoi occhi è già confusa dallo stato di sonno. Per tal motivo, egli vede comunque le immagini di uomini ed esseri manifestati. Che il vedere del malato sia o meno come il vedere di colui che dorme, esso è [comunque] simile allo stato di sogno. Quando uno vede, può sapere da sé se è sveglio o sta sognando; quindi, se nel suo vedere qualcosa egli non riesce a comprendere se si tratti di un *gui* o di un essere umano, ciò è segno di un'essenza esaurita e di un affaticamento del *qi*. Come possiamo accertarlo? Attraverso il fatto che i folli vedono i *gui* [...]. In tutti i tre gli stati di sogno, di malattia e di follia, l'essenza è in declino e affaticata, e la luce degli occhi irradia a rovescio: sicché, in tutti si vede unicamente un'immagine di uomini ed esseri manifestati.³⁹

In numerose fonti appartenenti al Daoismo ritroviamo tematiche simili a quelle sinora esposte, in piena concordanza con quanto rilevato da R. Campany nello studio già citato in precedenza⁴⁰.

Le tradizioni e le pratiche legate alla manipolazione e alla espulsione delle forze sottili e potenzialmente perniciose per l'essere umano, riscontrabili nelle fonti del periodo dei Regni



39 凡天地之間有鬼，非人死精神為之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由於疾病。人病則憂懼，憂懼見鬼出[...]。故得病[...]畏懼則存想，存想則目虛見[...]。夫精念存想，或泄於目，或泄於口，或泄於耳。泄於目，目見其形；泄於耳，耳聞其聲；泄於口，口言其事[...]。覺見臥聞，俱用精神；畏懼、存想，同一實也。一曰：人之見鬼，目光與臥亂也。人之晝也，氣倦精盡，夜則欲臥，臥而目光反，反而精神見人物之象矣。人病亦氣倦精盡，目雖不臥，光已亂於臥也，故亦見人物象。病者之見也，若臥若否，與夢相似。當其見也，其人能自知覺與夢，故其見物不能知其鬼與人，精盡氣倦之效也。何以驗之？以狂者見鬼也 [...]。臥、病及狂，三者皆精衰倦，目光反照，故皆獨見人物之象焉。 *Lunheng*, cfr. M. Paolillo, *Microcosmi inquinati. La malattia e la cura nella visione daoista tradizionale*, in E. Giunipero, G. Criveller (a cura di), *Cura della persona e della salute in Cina*, Istituto Superiore di Studi Religiosi Beato Paolo VI, Gazzada 2022, pp. 71-96, alla p. 84. Su questo punto, e sulle interpretazioni meramente "fisiche" del passo (*jing* come sostanza materiale) si veda R. Suter, "Pre-Buddhist" Conceptions of Vision and Visuality in China and Their Traces in Early Reflections on Painting, in "Asiatische Studien/Études Asiatiques", a. LXXIV, n. 4, 2020, pp. 1013-1079, alle pp. 1028-1029.

40 Cfr. nota 10.





Combattenti e del primo periodo imperiale, trovano continuità nelle fonti daoiste medievali (III-VI secolo), soprattutto nell'ambito del linguaggio delle formule incantatorie e apotropiche.

Ne troviamo un esempio nel *Zhen'gao* 真誥, il grande compendio in cui Tao Hongjing 陶弘景 (456-536) raccolse i testi della corrente daoista della Suprema Purezza (Shangqing 上清), che secondo la tradizione erano stati rivelati a Yang Xi 楊羲 (330-c. 386) in visioni notturne negli anni tra il 364 e il 370. Yang Xi coinvolse il letterato Xu Mi 許謐 (303-376), presso la cui famiglia era impiegato, nella raccolta e nella diffusione dei testi rivelati. Il ruolo di Tao Hongjing nel redigere ed editare le opere della Suprema Purezza da lui considerate autentiche fu fondamentale per lo sviluppo e la fioritura di quella che costituì la più influente espressione del Daoismo sino all'epoca Tang⁴¹.

Nel *Zhen'gao* troviamo due formule incantatorie relative ai sogni. La prima è finalizzata alla neutralizzazione degli incubi, di cui pare soffrisse lo stesso Xu Mi⁴². È preceduta da un breve elenco delle cause che li scatenano: anomalie delle modalità sottili di natura terrestre dette *po* 魄⁴³; “prove del cuore” (*xinshi* 心



41 Naturalmente, il problema dell'autenticità, nel caso di testi rivelati e considerati secondo lo Shangqing come eseguiti attraverso una sorta di compulsione mistica favorita dall'entità che giunge a unirsi all'individuo, guidando il suo pennello (e creando un'opera eccelsa anche dal punto di vista dello stile e dell'arte calligrafica, a giudicare dalle parole di Tao Hongjing), è di ben ardua soluzione, se ci si limita ai canoni usuali; è più importante cercare di rintracciare la catena di trasmissione delle copie. Ma la radice dell'originale resta ancora nell'oscurità. Cfr. L. Ledderose, *Some Taoist Elements in the Calligraphy of the Six Dynasties*, in “T'oung Pao”, a. LXX, n. 4-5, 1984, pp. 246-278. Sullo Shangqing, è ancora fondamentale lo studio di I. Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, École française d'Extrême-Orient, Paris 1984.

42 Yoshikawa Tadao, Mugitani Kunio (a cura di), *Zhen'gao jiaozhu* 真誥校注, Zhongguo shehui kexue chubanshe, Beijing 2006, p. 325 (trad. cinese di Zhu Yueli 朱越利, ed. or. Kyōto 2000).

43 La costituzione sottile dell'essere umano è definita in alcune fonti come formata da elementi o aggregati di natura Yang e celeste, detti *hun* 魂, e di natura Yin e terrestre, detti *po*; questi ultimi sono definiti “terrestrial/descendant subtle spirits” in A. Cadonna, *Ladies Shi and Gentleman Ge – Being a Sequel to “What is Not Dream within the Dream” and a First Annotated Translation of a Different Version of the Mèngshuō by the Daoist Master Bai Yùchán (XIII century)*, cit., p. 198. Per un sintetico quadro





試: attacchi demoniaci che mettono alla prova il discepolo); e infine corruzione cadaverica (*shizei* 屎賊, opera di residui psichici dei defunti). La formula si ritrova in altre fonti posteriori, come lo *Yunji qiqian* 雲笈七籤⁴⁴. La seconda fa parte di una serie di formule esorcistiche associate a Beidi 北帝, l'entità che regna su Fengdu 酆都, capitale dell'oltretomba⁴⁵.

Le molteplici funzioni dei sogni si riscontrano proprio nel citato *Yunji qiqian*, ampia antologia enciclopedica daoista, presentata alla corte Song nel 1028/9. Nel *juan* 81, ad esempio, si rileva che la manifestazione di incubi può essere determinata dall'influenza pernicioso di uno dei cosiddetti Tre Cadaveri (*sanshi* 三屍), entità sottili che consumano la forza vitale dell'essere umano. Metodi atti a contrastare tale pericolo erano l'assunzione di droghe medicinali, l'uso di talismani, la pratica detta "dell'ingestione del *qi*" e infine formule incantatorie⁴⁶. Invece, nel *juan* 11 una citazione dallo *Shangqing huangting neijing jing* 上清黃庭內景經 rileva che l'intenzione di trasmettere una scrittura sacra deve ricevere una approvazione da parte delle divinità daoiste, concessa nella forma di una visita onirica⁴⁷. Infine, nei *juan* 117-120 si

della questione, cfr. M. Paolillo, *Laggiù a settentrione. La "geografia infernale" nella Cina pre-buddhista*, in M. Migliore, S. Pagani (a cura di), *Inferni temporanei. Visioni dell'aldilà dall'estremo Oriente all'estremo Occidente*, Carocci, Roma 2011, pp. 41-58, alle pp. 37-38.

44 *Zhen'gao jiaozhu*, *op.cit.*, *juan* 9, pp. 293-294.

45 Ivi, *juan* 10, p. 325. Sulle formule incantatorie legate ai sogni nel *Zhen'gao*, cfr. D. Harper, *Wang Yen-shou's Nightmare Poem*, *cit.*, pp. 272-274. Sulla natura di Fengdu, e la funzione di Beidi (associato anche al *Beidou* 北斗, il Gran Carro dell'Orsa Maggiore), si veda M. Paolillo, *Laggiù a settentrione. La "geografia infernale" nella Cina pre-buddhista*, in *Inferni temporanei. Visioni dell'aldilà dall'estremo Oriente all'estremo Occidente*, *cit.*, pp. 44-51.

46 Lin Fu-shih, *Religious Taoism and Dreams: An Analysis of the Dream-data Collected in the Yün-chi ch'i-ch'ien*, in "Cahiers d'Extrême-Asie", n. 8, 1995, pp. 95-112, alle pp. 102-106. I *sanshi* appaiono già nel IV secolo, con il *Baopuzi* di Ge Hong: cfr. T.A. Cook, *Sanshi and jiuchong*, in F. Pregadio, *op. cit.*, vol. 2, pp. 844-846; S. Huang, *Daoist Imagery of Body and Cosmos. Part 2: Body Worms and Internal Alchemy*, in "Journal of Daoist Studies", n. 4, 2011, pp. 33-64. Va rilevato che il lemma *shi* presenta qui una natura causativa: *sanshi* andrebbe tradotto come "i tre che rendono cadaveri".

47 Lin Fu-shih, *Religious Taoism and Dreams: An Analysis of the Dream-data Collected in the Yün-chi ch'i-ch'ien*, *cit.*, pp. 103-104.





riscontrano temi a cui si è già fatto cenno in precedenza, tratti per lo più dal *Daojiao lingyan ji* 道教靈驗記 del maestro daoista Du Guangting 杜光庭 (850-933): visita onirica alle terre degli Immortali o ad altri luoghi appartenenti alla geografia sacra; intervento nocivo o salvifico di entità sottili; apparizione nel sogno di divinità al fine di trasmettere delle richieste o delle istruzioni⁴⁸.

Ma parlare di “caso daoista”, definizione che appare nel titolo di questo breve studio, è soprattutto giustificato dal riferimento, presente nelle fonti del Daoismo preimperiale e successivamente ripetuto, allo status supremo di colui che ha realizzato l’unione con il Dao, rappresentato come una condizione di assenza dell’attività onirica.

A dire il vero, non siamo di fronte a un *unicum*. Ad esempio, è possibile riscontrare un riferimento all’assenza di sogni nelle *Storie* di Erodoto (V secolo a.C.). Nel quarto libro della sua opera, lo storico greco nel descrivere la geografia fisica e i popoli dell’Africa mediterranea parla degli Atlanti, che vivono presso il monte Atlas (la catena dell’Atlante in Marocco), definito il pilastro del cielo:

[...] Dopo altri dieci giorni si trova una collina di sale, acqua e uomini che vivono lì. Presso questo sale si trova una montagna il cui nome è Atlante, ed è tutta sottile e conica; è detta essere così alta che la sua sommità non può essere scorta, poiché le nuvole la coprono in inverno e in estate. La gente del paese la chiama pilastro del cielo. Questi uomini prendono il nome da questa montagna. Infatti sono chiamati Atlanti. Si dice che non mangino nulla che sia animato e che non abbiano visioni oniriche.⁴⁹

48 Ivi, pp. 108-112.

49 [...] [3] μετὰ δὲ δι’ ἀλλέων δέκα ἡμερέων ἄλλος κολωνὸς ἄλος καὶ ὕδωρ, καὶ ἄνθρωποι περὶ αὐτὸν οἰκέουσι. ἔχεται δὲ τοῦ ἄλος τούτου ὄρος τῷ οὐνομα ἐστὶ Ἄτλας, ἐστὶ δὲ στεινὸν καὶ κυκλωτέρῃ πάντη, ὑψηλὸν δὲ οὕτω δὴ τι λέγεται ὡς τὰς κορυφὰς αὐτοῦ οὐκ οἶά τε εἶναι ἰδέσθαι. οὐδέποτε γὰρ αὐτὰς ἀπολείπειν νέφεα οὔτε θέρεος οὔτε χειμῶνος. τοῦτο τὸν κίονα τοῦ οὐρανοῦ λέγουσι οἱ ἐπιχώριοι εἶναι. [4] ἐπὶ τούτου τοῦ ὄρους οἱ ἄνθρωποι οὗτοι ἐπώνυμοι ἐγένοντο: καλέονται γὰρ δὴ Ἄτλαντες. λέγονται δὲ οὔτε ἔμψυχον οὐδὲν σιτέεσθαι οὔτε ἐνύπνια ὁρᾶν (Erodoto, *Storie*, IV.184.3-4). Appare peraltro di un qual-





Lo stato definito di assenza di sogni – una condizione che nell’essere umano “normale” è considerata patologica e potenzialmente mortale – appare particolarmente sviluppato nei testi classici daoisti, a partire dallo *Zhuangzi* 莊子, che peraltro è ben noto per la narrazione del sogno della farfalla, sul cui significato sono state presentate varie e contrastanti interpretazioni⁵⁰. Una corretta comprensione di questo passo non può prescindere dalla tematica generale della sezione in cui è incluso, quel capitolo intitolato *Qiwulun* 齊物論 (Discussione sulla parificazione degli esseri, probabilmente fine IV-inizio III secolo a.C.) che ha per obiettivo la descrizione dello stato di unità raggiunto dal saggio, il quale ha ormai trasceso la condizione umana, solitamente impastoiata in quella illusoria “separatività” e in quel mondo conflittuale degli opposti, che sono qui ormai reintegrati nell’essere. Sia il complesso psicofisico umano che il mondo esterno sono un campo unificato per quell’“io” osservatore, che si trova ormai al di là di ogni azione esteriore e di ogni risultato contingente⁵¹.

La realizzazione in vita dell’unità (a cui sembrano peraltro alludere diversi passi del *Laozi Daodejing* 老子道德經) viene denominata nello stesso capitolo dello *Zhuangzi* “Grande Risveglio” (*dajue* 大覺), cioè il definitivo abbandono della illusoria

che interesse rilevare che la mitica isola di Atlantide, oggetto della narrazione contenuta nel *Timeo* (III, 25a-b) e soprattutto nel mutilo *Crizia* platonico, era così denominata dal nome del suo primo sovrano, Atlante; essa aveva un’estremità rivolta verso le colonne d’Ercole, e la sua stirpe, caratterizzata da saggezza e potenza semidivine, controllava l’Africa settentrionale sino all’Egitto.

50 *Zhuangzi*, Shanghai guji chubanshe, Shanghai 1989, p. 19b.

51 Si vedano le osservazioni di A. Cadonna, *Ladies Shi and Gentleman Ge – Being a Sequel to “What is Not Dream within the Dream” and a First Annotated Translation of a Different Version of the Mèngshuō by the Daoist Master Bai Yùchán (XIII century)*, cit. Sulla nozione di “esperienza bimodale” di colui che è giunto alla realizzazione di questa unità, cfr. H.D. Roth, *The Contemplative Foundations of Classical Daoism*, SUNY Press, Albany 2021, pp. 307-323 (capitolo pubblicato separatamente come *Bimodal Mystical Experience in the “Qiwulun” of Zhuangzi*, in “Journal of Chinese Religions”, n. 28, 2000, pp. 1-20). Per un sintetico panorama su tale concetto, paragonabile alla cosiddetta “realizzazione discendente”, M. Paolillo, *Il Daoismo. Storia, dottrina, pratiche*, Carocci, Roma 2014, in particolare pp. 101-124.





condizione distintiva sonno-veglia, che è anche illusoria epistemologia (nel senso gnoseologico) di un dualismo reale/irreale, che di per sé è invece compreso nel “Grande Sogno”:

Il santo è stupido e ignorante, si mescola agli eoni pur essendo unico, completo e puro [...]. Coloro che sognano di bere alcolici si svegliano all'alba piangendo e singhiozzando; coloro che sognano di piangere e singhiozzare, all'alba se ne vanno a caccia. Mentre sognano, non sanno di star sognando, e per di più all'interno del sogno interpretano il proprio sogno. Solo dopo il risveglio comprendono di aver sognato. E poi c'è il Grande Risveglio, dopo il quale si comprende che questo è il Grande Sogno. Ma gli stupidi ritengono svegli se stessi, hanno una chiara conoscenza di ciò. Signori? Mandriani? Quanto sono stolidi! Confucio, e tu, siete tutti sogni. Anche il mio definirti un sogno è un sogno.⁵²

I *juan* 6 (*Dazong shi* 大宗師) e 15 (*Keyi* 刻意) dello *Zhuangzi* riportano la condizione di assenza di sogni propria degli esseri qui definiti *zhenren* 真人, Uomini Autentici:

Chi è definito Uomo Autentico? Gli Uomini Autentici dell'antichità non si opponevano alla minoranza, non lottavano per compimenti eroici e non elaboravano piani per i loro impegni. Essendo così, non avevano rimpianti quando erravano, non erano autocompiacenti quando avevano ragione. Essendo così, ascendevano senza tremare, entravano in acqua senza bagnarsi, nel fuoco senza avere caldo. Colui la cui conoscenza ha la capacità di ascendere al Dao è così. Gli Uomini Autentici dell'antichità quando dormivano non sognavano e non avevano preoccupazioni in stato di veglia [...]. Sicché, ciò che essi amavano era unificato, e unificato era ciò che essi non amavano. Il loro “uno” era uno, e anche il loro “non-uno” era uno. Il loro “uno” era seguace del Cielo; il loro “non-uno”, se-

52 聖人愚芑，參萬歲而一成純 [...]. 夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也，與女皆夢也；予謂女夢，亦夢也。 *Zhuangzi*, *op.cit.*, pp. 17a-19a. Il commento di Guo Xiang 郭象 afferma: “Colui che comprende il Grande Risveglio è il Santo”.





guace dell'uomo. Colui in cui Cielo e uomo non prevalgono l'uno sull'altro, costui è definito Uomo Autentico.⁵³

Sicché è detto: la vita del santo procede in modo celeste, la sua morte è la trasformazione propria agli esseri manifestati [...]. Egli ha abbandonato la conoscenza e la concatenazione causale [...]. La sua vita è come uno stare a galla, la sua morte come un riposare. Non ha pensieri ansiosi, non ha piani anticipatori [...]. Non sogna quando dorme, non ha preoccupazioni quando è in stato di veglia.⁵⁴

Tale visione è ripresa in altri testi posteriori, come lo *Huainanzi* 淮南子 (c. 140 a.C.):

Sicché, colui che incorpora il Dao non ha tristezza né gioia, non è felice né irato. Il suo star seduto è privo di rimuginio, il suo sonno è privo di sogni. Gli esseri giungono e lui dà loro nome, gli impegni giungono e lui vi corrisponde.⁵⁵

Il *Liezi* 列子 (IV secolo d.C.; con materiale anteriore) fornisce un interessante sviluppo del tema:

Otto sono i segni dello stato di veglia, sei quelli dello stato di sogno. Come sono definiti gli otto segni? il primo sono le concatenazioni causali, il secondo le azioni, il terzo il guadagno, il quarto la perdita, il quinto il dolore, il sesto la gioia, il settimo la nascita, l'ottavo la morte. Questi otto sono ciò che è associato alla forma.

53 何謂真人? 古之真人, 不逆寡, 不雄成, 不謨士。若然者, 過而弗悔, 當而不自得也。若然者, 登高不慄, 入水不濡, 入火不熱。是知之能登假於道也若此。古之真人, 其寢不夢, 其覺無憂 [...]. 故其好之也一, 其弗好之也一。其一也一, 其不一也一。其一, 與天為徒; 其不一, 與人為徒。天與人不相勝也, 是之謂真人。 Ivi, pp. 36a-38b. Sul concetto di Uomo Autentico, cfr. Miura Kunio, *Zhenren*, in F. Pregadio, *op.cit.*, vol. 2, pp. 1265-1266.

54 故曰: 聖人之生也天行。其死也物化 [...]. 去知與故 [...]. 其生若浮。其死若休。不思慮。不豫謀 [...]. 其寢不夢。其覺無憂。 Ivi, pp. 83b-84a.

55 是故體道者, 不哀不樂, 不喜不怒, 其坐無慮, 其寢無夢, 物來而名, 事來而應。 *Huainanzi*, Shanghai guji chubanshe, Shanghai 1989, *juan* 10, p. 101b.





Come si definiscono i sei segni? Il primo è il sogno corretto, il secondo incubo, il terzo sogno immaginario, il quarto sogno da ricordo, il quinto sogno espressione di letizia, il sesto sogno da paura. Questi sei sono ciò che è collegato alla modalità sottile numinosa (*shen* 神). Coloro che non conoscono ciò a cui i cambiamenti danno avvio, quando un fatto arriva sono perplessi sulla sua causa. Coloro che conoscono ciò a cui i cambiamenti danno avvio, quando un fatto arriva ne conoscono la causa. Se ne conoscono la causa, allora non vi è nulla di cui preoccuparsi. In un corpo, il riempirsi e lo svuotarsi, l'inspirare e l'esprire comunicano col Cielo e con la Terra, rispondono alla categoria degli esseri. Sicché, quando il *qi* Yin è forte, si sogna di attraversare grandi corsi d'acqua e si ha paura e timore; quando è forte il *qi* Yang, si sogna di attraversare il fuoco e si arde. Quando Yin e Yang sono entrambi forti, si sogna di dar vita o di uccidere. Quando si mangia in modo eccessivo, si sogna di dare; quando c'è penuria, si sogna di prendere. Per tal motivo chi ha le vertigini sogna di volare; chi soffre di pesantezza sogna di sprofondare [...]. Il maestro Liezi disse: "L'incontro con la modalità sottile numinosa (*shen*) costituisce il sogno; l'associazione con la forma (*xing* 形) costituisce gli eventi. Sicché, le impressioni mentali di giorno e i sogni di notte sono ciò che è frutto di un incontro con la modalità sottile numinosa e con la forma. Sicché, quando la modalità sottile numinosa è concentrata, le impressioni mentali e i sogni decrescono da sé. Se ci si affida allo stato di veglia non se ne parla, se ci si affida allo stato di sogno non lo si coglie: è ciò che va e viene nella trasformazione degli esseri. Gli Uomini Autentici dell'antichità nello stato di veglia erano dimentichi di se stessi e quando dormivano non sognavano. Come potrebbero essere parole vane?"⁵⁶

56 覺有八徵。夢有六候。奚謂八徵。一曰故。二曰為。三曰得。四曰喪。五曰哀。六曰樂。七曰生。八曰死。此者八徵。形所接也。奚謂六候。一曰正夢。二曰噩夢。三曰思夢。四曰寤夢。五曰喜夢。六曰懼夢。此六者。神所交也。不識感變之所起者。事至則惑其所由然。識感變之所起者。事至則知其所由然。知其所由然則無所怛。一體之盈虛消息。皆通於天地。應於物類。故陰氣壯。則夢涉大水而恐懼。陽氣壯。則夢涉大火而燔炳。陰陽俱壯。則夢生殺。甚飽則夢與。甚饑則夢取。是以以浮虛為疾者。則夢揚。以沈實為疾者。則夢溺 [...]. 子列子曰。神遇為夢。形接為事。故晝想夜夢。神形所遇。故神凝者想夢自消。信覺不語。信夢不達。物化之往來者也。古之真人。其覺自忘。其寢不夢。幾虛語哉。 Ho varia-





Un'ultima, breve considerazione: in più di una fonte, sembra di poter dedurre che lo stato di assenza di sogno associato alla condizione del “Santo” o dell’“Uomo Autentico” vada interpretato come un’assenza di sogni “passivi”, determinati dall’incessante lavorio del mentale, il che non esclude sogni “attivi” in cui il soggetto è “maestro” della creazione onirica, e vive sovente l’incontro con personaggi assurti a un rango sovrumano attraverso ciò che il *Mengshuo* 夢說 del maestro daoista Bai Yuchan 白玉蟾 (1194-1229?) definisce “sogno lucido”⁵⁷.

Sembra di poter rilevare un accenno a tale aspetto in una breve iscrizione, opera del famoso letterato e calligrafo di epoca Song Su Shi 蘇軾 (1037-1101), intitolata *Mengzhai ming* 夢齋銘 (Iscrizione dello Studio del Sogno) e dedicata al maestro buddhista Chan Fazhi 法芝:

Nell’uomo perfetto vi è assenza di sogni. Alcuni dicono: “Gaozong, il Re Wu, Confucio, sognavano tutti; anche il Buddha sognava. Lo stato di sogno non differisce dallo stato di veglia, lo stato di veglia non differisce dallo stato di sogno. Lo stato di sogno è come lo stato di veglia, lo stato di veglia come lo stato di sogno. Per mezzo di cosa in costui vi sarebbe assenza di sogni?”. Wei Jie chiese del sogno a Yue Guang, il quale gli rispose attraverso [il concetto

to in alcuni punti la traduzione italiana del testo presente in A. Cadonna (a cura di), *Liezi. La scrittura reale del vuoto abissale e della potenza suprema*, Einaudi, Torino 2008, pp. 97-99. In ivi, pp. 99-105, figurano altri brani centrati sul sogno. La tipologia qui elencata dei sei tipi di sogno ricalca in buona parte quella espressa nel passo del *Zhouli* citato in precedenza. Ho scelto di rendere *shen* come “modalità sottile numinosa” e non con il troppo vago “spirito”. Per la resa di *gu* 故 come “concatenazione causale”, si veda un uso simile in un passo di Mencio citato in M. Paolillo, *Il linguaggio, la metafora e il pericolo degli orifizi. Note sinologiche a margine di alcune pagine lacaniane*, in “La Psicoanalisi”, n. 56-57, 2014-2015, pp. 201-215.

57 Cfr. A. Cadonna, *Ladies Shì and Gentleman Gè – Being a Sequel to “What is Not Dream within the Dream” and a First Annotated Translation of a Different Version of the Mèngshuō by the Daoist Master Bai Yùchán (XIII century)*, cit., p. 198. Esistono due versioni del *Mengshuo*: la prima attribuita a Bai Yuchan; la seconda, contenuta all’interno dello *Huanzhen ji* 還真集 presente nel Canone Daoista, vede in realtà come autore Wang Daoyuan 王道淵 (Wang Jie 王玠, Hunranzi 渾然子, ?-c. 1380), come ricordato da E. Radpour, *op.cit.*, p. 141.





dell’] impressione mentale, [e allora] disse: “Quando non vi è collegamento tra la forma e la modalità sottile numinosa e si ha lo stato di sogno, come potrebbe consistere in un’impressione mentale?”. E quello gli rispose: “Si tratta di una relazione causale (*yin* 因)”. Alcuni pongono questioni sulla teoria della relazione causale; il letterato in ritiro Dongpo [i.e. Su Shi] afferma: “Il cuore dell’essere umano che vive nel mondo esiste in uno stato di dipendenza dagli enti esterni, non ha ancora esperito l’indipendenza. Nel manifestarsi e nell’estinguersi degli enti esterni, non c’è un pensiero che si stabilizza. Tra il sogno e la veglia, i vari enti esterni interagiscono tra loro, e dopo diversi passaggi perdono il loro aspetto originario. Dunque, ritenere che la forma e la modalità sottile luminosa non siano collegate non è forse [anch’esso] una relazione causale? C’era una volta un mandriano di capre che si era addormentato: in connessione con le capre pensò a un cavallo, in connessione con il cavallo pensò a un carro, in connessione al carro pensò alla sua copertura, e poi sognò un parasole cerimoniale e delle fanfare, e la sua persona nella veste di un sovrano o di un nobile. Un mandriano di capre e un sovrano o un nobile sono in effetti molto lontani tra loro; che [il sogno] consista in una relazione causale derivante da una impressione mentale è sufficiente a considerarlo bizzarro? Il letterato in ritiro inizialmente ha fatto conoscenza con [Fa]zhi in sogno: all’alba, andò in cerca di chi aveva sognato e lo trovò. Ora sono passati ventiquattro anni, e lo ha visto cinque volte. Ogni volta che lo vedeva, subito si scambiavano uno sguardo e si sorridevano, senza sapere in quale direzione fosse quel luogo [sognato], che giorno fosse, chi fossimo io e te”.⁵⁸

58 至人無夢。或曰：「高宗、武王、孔子皆夢，佛亦夢。夢不異覺，覺不異夢，夢即是覺，覺即是夢，此其所以為無夢也歟？」衛玠問夢於樂廣，廣對以想曰：「形神不接而夢，此豈想哉？」對曰：「因也。」或問因之說，東坡居士曰：「世人心，依塵而有，未嘗獨立也。塵之生滅，無一念住。夢覺之間，塵塵相授。數傳之後，失其本矣。則以為形神不接，豈非因乎？人有牧羊而寢者，因羊而念馬，因馬而念車，因車而念蓋，遂夢曲蓋鼓吹，身為王公。夫牧羊之與王公，亦遠矣，想之所因，豈足怪乎？居士始與芝相識於夢中，且以所夢求而得之，今二十四年矣，而五見之。每見輒相視而笑，不知是處之為何方，今日之為何日，我爾之為何人也。」*Mengzhai ming*, in *Dongpo quanji*, *juan* 97, pp. 11b-12b (ed. Siku quanshu). Tra i personaggi citati, Gaozong è il re Wu Ding degli Shang (1324-1264 a.C.), che scelse come assistente un umile carpentiere, di cui aveva avuto la visione in sogno; il re Wu (?-1043 a.C.) è stato il primo sovrano





Per citare in conclusione le parole del *Mengshuo* in relazione ai sogni in cui avveniva l'incontro tra "santi" come Confucio o il mitico imperatore Shen Nong 神農 e le figure divine o divinizzate,

Il cuore di questi santi era in armonia con il Dao, e in conseguenza di una stimolazione si produceva il sogno. Le loro modalità sottili di natura Yang scintillavano nell'insieme delle modalità di natura Yin, estremamente luminose e chiare; per quanto fossero nello stato di sogno, i loro sogni non erano sogni, ed ecco scaturire la meraviglia delle entità sottili numinose.⁵⁹



degli Zhou. Cfr. A. Cadonna, *Ciò che non è sogno all'interno del sogno. Una nota sul Mengshuo del Maestro taoista Bai Yuchan*, cit. Wei Jie e Yue Guang sono due eruditi dell'epoca dei Jin Occidentali (265-317); lo scambio di opinioni citato da Su Shi si ritrova nello *Shishuo xinyu* 世說新語 (V secolo). Cfr. Lin Shuen-fu, *Through a Window of Dreams: Reality and Illusion in the Song Lyrics of the Song Dynasty*, in *Hsiang Lectures on Chinese Poetry*, a cura di G.S. Fong, McGill University Center for East Asia Research, Montreal 2001, pp. 19-40, alle pp. 21-22. Lo "scambiarsi lo sguardo e sorridere" (*xiangshi er xiao* 相視而笑) è una citazione letterale dallo *Zhuangzi*, *op.cit.*, pp. 42b-43a.

59 此聖人之心與道冥合，因感而有夢，陽神燦於群陰，明明朗朗，雖夢非夢，乃出神之妙也。 Ho leggermente modificato la traduzione presente in A. Cadonna, *Ladies Shì and Gentleman Gè – Being a Sequel to "What is Not Dream within the Dream" and a First Annotated Translation of a Different Version of the Mèngshuó by the Daoist Master Bai Yùchán (XIII century)*, cit., p. 200.

