

Del sogno iniziatico di Polifilo e di alcuni suoi paralleli orientali di Alessandro Grossato

“L’universo è come il sogno di un rapporto sessuale con una donna; poiché attraverso l’immaginazione di qualcosa di irreale noi esperiamo un’emozione reale” (*Yogavasishta*, III, 3, 17)

L’analisi letteraria dell’*Hypnerotomachia Poliphili* ha avuto nel recente passato un andamento solo episodico, ed è stata spesso superficiale, ma è andata intensificandosi proprio in questi ultimissimi anni. La causa di tanta pregressa disattenzione è in gran parte determinata dall’incerta attribuzione di quest’opera¹. Ma, secondo noi, ancor di più deve attribuirsi alla sua mancata collocazione nel giusto contesto storico e culturale, che è poi quello del notevole sviluppo delle correnti esoteriche occidentali che si verifica in Italia, e più in particolare nel Veneto, nella seconda metà del XV secolo². In particolare va ricordato che proprio la tradizione del sogno veridico³, forse addirittura del sogno lucido⁴, quale strumento privilegiato di conoscenza e di esperienza iniziatica, è presente fin dalle origini sia nell’Ermetismo che nell’Alchimia. Ad esempio nel *Poimandres*, uno dei più importanti testi ermetici, è lo stesso Ermete Trismegisto ad affermare che “Il sonno del corpo era divenuto attenta lucidità dell’anima, lo stare cogli occhi chiusi era a sua volta diventato un vero e proprio vedere”(1987, 67). E Zosimo di Panopoli, uno dei primi alchimisti greci, vissuto verso la fine del III secolo, sostiene che la dottrina alchemica è stata rivelata e appresa grazie a rivelazioni che possono prodursi nel corso di visioni in

¹ Sulla questione, ancora aperta, dell’identità dell’autore dell’*Hypnerotomachia Poliphili*, si veda il capitolo “L’autore del «Polifilo»”, LXIII-XC, nel secondo volume di F. Colonna 2004.

² In particolare quelle dell’Ermetismo e della *Kabbalah* cristiana. Per alcuni elementi utili a ricostruire parte di tale contesto veneto, che si sviluppa soprattutto nell’ambito delle élites intellettuali e artistiche di Padova, Venezia e Treviso, stimolate dal lungo soggiorno di Giovanni Pico della Mirandola, vedi Grossato 2007.

³ Sull’importanza del sogno veridico nel mondo greco, si veda la documentazione raccolta in Guidorizzi 1988.

⁴ Vedi Speciale 1999.

sogno⁵. Non bisogna dimenticare che è proprio a Treviso, la città dove viveva il frate domenicano Francesco Colonna (1433-1527), presunto autore dell'*Hypnerotomachia*, che viene stampata tra il 1471 ed il 1475, dal tipografo Gerardo de Lisa, la prima traduzione del *Poimandres* eseguita, nientemeno, da Marsilio Ficino. Un testo che difficilmente poteva sfuggire alla vastissima erudizione del Colonna, e che può averlo quindi direttamente influenzato sul piano dottrinale, stimolandolo a scrivere un romanzo nel quale il protagonista viene iniziato ai misteri di Venere Iperurania attraverso il sogno. Come scrive Mino Gabriele (2004, XX-XXI): “Una simile attività onirica può essere debitamente accostata alle esperienze estatiche dell'*epopteia* misteriosofica e ultramondana dei Gentili. Ragguardevoli mi sembrano in proposito certe corrispondenze tra la vicenda di Timarco, narrata da Plutarco nel *De genio Socratis* (589f-592e), e quella di Polifilo in *HP*, pp. 456-60: entrambi, in stato di visione catalettica, mentre, addormentati, sognano secondo l'usanza dell'incubazione (si veda *HP*, p. 19), provano il distacco dell'anima attraverso la sua fuoriuscita dal cranio e il suo ritorno: la testa, il luogo più eminente del corpo, è la sede naturale dell'anima secondo la fisiologia platonica (*Timaeus*, 44d, 90a)⁶. Il Colonna semina il romanzo di tali, specifici riferimenti alle tecniche meditative e immaginative, come agli stati psicofisici che ne compartecipano, da far ritenere ch'egli traduca nel testo esperienze mistico-simboliche non solo letterarie, bensì dirette e personali, frutto di concrete e assidue pratiche interiori, del resto compatibili con la quotidiana religiosità di un frate.”

Il romanzo di Francesco Colonna è, a tutti gli effetti, come un'immane e labirintica cava di pietra, o come uno scavo archeologico incompiuto, dal quale si possono ricavare, quasi senza fine, innumerevoli spunti e materiali di analisi e riflessione. Per non correre il serio rischio di perdersi, non è possibile seguire di volta in volta più di un filone interpretativo. In questa nostra brevissima disamina, ci limiteremo dunque ad evidenziare la tipologia prettamente iniziatica del sogno descritto in quest'opera, e a segnalare alcuni interessanti parallelismi con analoghe narrazioni indiane ed estremo orientali.

Sognare il mondo. Un tema letterario di origine orientale

Caratteristica essenziale dell'intero progetto ideale, diremmo quasi dottrinale, che sottende l'*Hypnerotomachia*, è il manifesto atteggiamento di Polifilo,

⁵ Lo ricorda Festugière 1991, 185-186. Sullo stretto rapporto fra sogno ed alchimia vedasi soprattutto Carl Gustav Jung 1981 e 1989-90.

⁶ Ma anche secondo la fisiologia indù e buddhista.

protagonista ed io narrante del romanzo, di considerare reale il proprio sogno sia prima che dopo il risveglio. Con l'evidente scopo di insinuare così nella mente del lettore, il dubbio che la realtà sia solo un sogno e che solo il sogno sia la vera realtà. Esattamente come avviene in numerosi, simili racconti orientali. Proprio riguardo alle possibili modalità di diffusione, prima in Asia e poi in Europa, di tale specifico tema narrativo, l'indologa e storica delle religioni Wendy Doniger ha di recente formulato un'ipotesi che, ci sembra, potrebbe riguardare più o meno direttamente anche le fonti remote del romanzo di Francesco Colonna: "in primo luogo, se guardiamo alla distribuzione geografica del tema specifico del sognatore che considera il proprio sogno reale fino al momento in cui si sveglia o che si rende conto che esso è reale anche dopo essersi svegliato, cominciamo a intravedere un percorso preciso, un complesso *mandala* che ha l'India al suo centro. Le storie cinesi e giapponesi sono basate su racconti portati in Oriente dai buddhisti indiani, e quelle spagnole sono riedizioni di racconti riportati dall'India dai mercanti musulmani. Si tratta essenzialmente di un tema indiano; un tema, tuttavia, che serve scopi diversi in India e in Occidente." Perché mentre "In Occidente la storia dell'avventura onirica veniva considerata principalmente come una stravaganza esotica e raffinata, uno stuzzicante preludio nel quale la mente poteva trovare stimoli prima di impegnarsi sul serio nella speculazione filosofica. In India, invece, si trattava del piatto forte, filosoficamente parlando; veniva presa molto seriamente, come l'indizio elusivo di una verità reale. Inoltre questa verità veniva affermata in India con decisione assai maggiore che non in Occidente. [...] In India, al contrario, l'avventura onirica spesso prova esattamente l'opposto; dimostra cioè la «nullità» del mondo che vediamo quando apriamo gli occhi, oppure la realtà sostanziale del sogno stesso." (Doniger 2005, 265) La dottrina metafisica, di origine indiana, che sta essenzialmente alla base di gran parte, se non della totalità, di questi racconti orientali, anche di quelli buddhisti e taoisti, è facilmente sintetizzabile. Secondo l'Induismo, Dio manifesterebbe il mondo semplicemente 'sognandolo', e porrebbe fine ad esso ogni volta che decide di 'risvegliarsi'. Viceversa l'uomo, così come tutti gli altri esseri viventi, sogna di esistere finché dura la sua vita; e quando si sveglia, ma solo temporaneamente, nel brevissimo passaggio che intercorre fra la vita e la morte, nella maggior parte dei casi torna quasi subito a sognare, indefinitamente, altre vite. Fino a che, per grazia divina o mediante un deliberato sforzo ascetico, non si rende consapevole della sua illusione, risvegliandosi definitivamente. Dio sarebbe dunque il vero artefice di tutti i sogni. Inoltre nell'esperienza individuale il sonno profondo, senza sogni, sarebbe lo stato più prossimo a quello della divinità, mentre nello stato di sogno l'individuo produce un proprio mondo esclusivo, in modo analogo a quello con cui la divinità manifesta il mondo. Come è detto sinteticamente nello *Yoga-*

*vâsishtha*⁷, l'opera su cui principalmente si fonda l'ampia ricerca di Wendy Doniger, "Ogni persona immagina il proprio mondo, e quello diventa il suo mondo."⁸ Da questo punto di vista, come si è detto, l'*Hyperotomachia* costituisce dunque una sorta di eccezione letteraria nell'Occidente di fine XV secolo, poiché l'autore scrive esplicitamente, già nel lungo titolo: *La battaglia d'amore in sogno di Polifilo, dove si mostra che tutte le cose umane altro non sono che sogno...* Un'eccezione che, ripetiamo, ci induce a non escludere del tutto dal campo delle ipotesi, che le origini di quest'opera siano più 'levantine' di quanto si sia potuto sinora ritenere.

Il sogno condiviso di Polia e Polifilo

Nella sua ponderosa ricerca sul sogno in India e dintorni, Wendy Doniger si è particolarmente soffermata anche sul tema del 'sogno condiviso', ricordando a questo riguardo esempi sia indiani che occidentali. Ovviamente quelli più interessanti ai nostri fini, riguardano in particolare i racconti indiani di amanti che si sognano l'un l'altro⁹. Ed anche il sogno di Polifilo è condiviso in gran parte con Polia, l'amata defunta. Si tratta di un motivo narrativo apparentato a quello che viene denominato dal folklorista Stith Thompson come il "futuro sposo (o sposa) rivelato in sogno" (D 1812.3.9), e che è a sua volta connesso al motivo del "giovane fa la statua di una fanciulla e cerca una fanciulla simile alla statua" (T 11.2.1.1)¹⁰. Secondo la Doniger (2005, 98) la variante di quest'ultimo motivo definita da Thompson come gli "amanti si incontrano in sogno" (T 11.3.1), sarebbe finora attestata solo nel folklore indiano. E comunque è soprattutto in India che tutti i temi letterari relativi al sogno e al sognare non solo sono presenti, ed ampiamente sviluppati, ma anche spesso intrecciati o imbricati l'uno nell'altro come in scatole cinesi. E sempre conformemente a quei presupposti metafisici, cui abbiamo pocanzi accennato, secondo i quali "Dio è dentro il sognatore in modo simile a quello in cui (nei miti) gli amanti sono l'uno nell'altro o (nello scenario psicoanalitico) l'analista è dentro al paziente. Dio è il testimone di tutti i sognatori ed è il sognatore del sogno uni-

⁷ Corposa opera sanscrita composta nel Kashmir all'incirca fra il VI e il XII secolo, attribuita tradizionalmente al mitico poeta Valmiki, e nella quale è narrato il lunghissimo dialogo spirituale fra il saggio *Vasishtha*, da cui prende il nome, e Râma, il settimo *avatâra* di Vishnu.

⁸ Cit. da W. Doniger 2005, 326.

⁹ Doniger 2005, cap. II "Miti sul sogno", 97-122.

¹⁰ Come vedremo più avanti, nell'*Hyperotomachia* è presente anche il motivo della fanciulla-statua, ma in una forma discretamente mascherata dal complesso linguaggio simbolico utilizzato dall'autore.

versale, all'esterno; ma egli partecipa eroticamente al sogno anche all'interno. È un attore del dramma, un personaggio del sogno, ma ne è anche l'autore, è anche l'analista del sogno." (Doniger 2005, 117-118). È proprio questo ruolo di regolatore divino del sogno che è sostenuto dalla dea Venere nell'*Hypnerotomachia*, talvolta in collaborazione col figlio Cupido: ella è infatti la costante testimone delle pene d'amore di Polia e Polifilo; ed è la *dea ex machina* delle vicende che si susseguono nel sogno, anche attraverso la mediazione delle sue sacerdotesse e delle innumeri ninfe che costellano la sua corte; ed infine manifesta essa stessa la propria passione amorosa in due delle scene finali del romanzo, prima congiungendosi con Marte, e quindi recandosi a visitare in lacrime la tomba dell'amante prediletto, Adone.

La descrizione degli antefatti che precederebbero, secondo la finzione letteraria, il sogno di Polifilo, vale a dire gli eventi che hanno visto nascere e svilupparsi questa storia d'amore, è completamente relegata nel secondo ed ultimo libro, che è assai più breve del primo. Ma proprio da qui si deve partire, se si vuole dare un senso logico compiuto all'intera vicenda, che resta altrimenti incomprensibile. È Polia a raccontare tali antefatti, interrotta a tratti dall'amato che integra e conferma la sua narrazione degli eventi, nella parte conclusiva di questo sogno condiviso, mentre un gruppo di ninfe li ascolta. Non ci soffermeremo su quanto Polia ci ricorda delle sue legendarie ascendenze romane, la stirpe Lelia, in connessione con la fondazione della città di Treviso. Tutto in realtà parte dall'epidemia di peste che, storicamente, colpisce Treviso negli anni che vanno dal 1464 al 1466. Anche Polia allora si ammala, e temendo per la propria vita decide di fare voto di castità alla dea Diana, consacrandosi a vita al suo culto. Si noti la stridente incongruità storica di questo contesto religioso pagano, e viceversa la totale mancanza di riferimenti al Cristianesimo che è vistosamente riscontrabile nel romanzo, pur essendo l'opera d'un frate domenicano. Siamo dunque di fronte alla narrazione di un 'mistero pagano', nel senso che ha abbondantemente documentato Edgar Wind (1974), e cioè dinnanzi ad un testo esoterico che si rivolge essenzialmente a degli iniziati¹¹. Dalla conclu-

¹¹ È infatti precisamente quel senso che gli attribuiscono nel Rinascimento, le correnti dell'esoterismo ermetico, secondo l'autorevole esempio dato per primo da Giovanni Pico della Mirandola: "A Pico sarebbe sembrato non soltanto frivolo ma illogico parlare dei misteri in termini semplici e chiari. Egli sapeva bene che i misteri richiedevano un'iniziazione: *Hinc appellata mysteria: nec mysteria quæ non occulta*. Ma la segretezza non era soltanto una componente della loro definizione: contribuiva anche a generare quel rispetto che essi ispiravano. Il fatto che queste rivelazioni sublimi non fossero facilmente accessibili sembrava accrescere la loro autorità. Tuttavia, se questa loro autorità doveva farsi sentire, tenerli nascosti non bastava: si doveva far sapere che esistevano. Perciò, quando scrisse intorno ai misteri, Pico si sforzò di adottare uno stile di volgarizzazione ellittica, che semplicemente accennasse a quei segreti che professava di non voler rivelare: *si secretiorum aliquid mysteriorum fas est vel sub ænigmate in publicum proferre*." (Wind 1974, 14).

sione del romanzo, ma anche dallo stato di profonda sofferenza in cui versa Polifilo quando prima di addormentarsi rimembra la sua amata Polia come se in effetti egli l'avesse già perduta, è facile dedurre la morte di Polia. Ma per tutta la durata del duplice sogno, Polifilo sembra ricordarsi di questa dolorosa verità solo a tratti, e confusamente. Quando incontrerà Polia nella forma diafana di una ninfa, e cioè di un'anima disincarnata, faticherà a riconoscerla. Dunque Polia è in realtà già morta, ma stando invece a quel che lei stessa narra all'interno del sogno dell'amato, viene ascoltata dalla dea e, miracolata, sopravvive. Entra quindi a far parte delle sacerdotesse del tempio di Diana. È proprio durante una visita al tempio che Polifilo la vede e se ne innamora, ma viene freddamente respinto. Nel corso di un estremo tentativo di convincerla, Polifilo viene colto da un improvviso malore, e apparentemente muore. Polia, terrorizzata, nasconde il corpo e fugge. Dopo una notte agitata, durante la quale sogna di venire rapita e minacciata di morte da parte dei sicari di Cupido, Polia torna pentita al tempio di Diana, e scopre con stupore che Polifilo è solo addormentato. Come lui stesso le narra risvegliandosi, si è trattato di uno stato di morte apparente, di una trance involontaria durante la quale la sua anima è salita in cielo, ed ha avuto la visione della dea Venere Iperurania. Scacciati dalle guardiane del tempio, si ritrovano poco dopo nel tempio di Venere per renderle grazie. E qui, in presenza di una sacerdotessa, si confermano reciprocamente la loro unione. Termina così il racconto fatto in sogno da Polia. Le ninfe si congelano, ed a Polia e Polifilo rimasti soli, resta la possibilità di scambiarsi poche parole abbracciandosi un'ultima volta, prima che Polia scompaia del tutto, dissolvendosi in un soave filo di fumo. Ed è a questo punto che Polifilo si risveglia bruscamente dal suo duplice sogno. È evidente che a risvegliarlo è l'improvviso ricordo del fatto che Polia in realtà è già morta a causa della peste, non essendoci stata nessuna guarigione miracolosa.

La vicenda di Polia sacerdotessa di Diana che deve venir meno al suo voto di castità e ai suoi doveri sacerdotali per accedere a una superiore iniziazione ai misteri d'Amore, acquisendo così l'immortalità spirituale sia per sé che per il suo amante, ha un suo suggestivo parallelo nella leggenda buddhista giapponese dell'abate di Shiga, che è narrata in un testo anonimo del quattordicesimo secolo¹². In essa, l'abate di un monastero buddhista, già molto vecchio e noto per la sua profonda devozione al Buddha della 'Terra Pura', ammira casualmente una bellissima concubina imperiale mentre viene trasportata sul suo bal-

¹² È contenuta nel trentasettesimo libro del *Taiheiki*, la "Cronaca della grande pace", che narra le lotte per la successione al trono imperiale che funestarono il Giappone dal 1318 al 1367. Opera anonima in 41 libri, viene oggi attribuita al monaco Kojima vissuto nel XIV secolo.

dacchino, e se ne innamora all'istante, senza riuscire più ad allontanarne dalla sua mente l'immagine e il pensiero. Anche lui, esattamente come Polia, non riesce più a concentrarsi né sul mantra d'invocazione né sulla sacra immagine del Buddha, perché ad essa si sostituisce ogni volta, inesorabilmente, quella della concubina. Si deciderà quindi a recarsi per alcune notti di seguito nei pressi della di lei abitazione, restando immobile a guardare in direzione della sua camera. Attira così l'attenzione dei servi della donna, che le riferiscono questa strana situazione, spiegandole anche di chi in realtà si tratta. La concubina, che non riesce a spiegarsi il perché di questo comportamento da parte del monaco, finisce con l'esserne profondamente sconvolta e infine sedotta, al punto di offrirgli senza riserve. In realtà al monaco è sufficiente questa profferta d'amore per liberarsi definitivamente di questa sua ultima ma estrema ossessione terrena. Si ritira nuovamente in convento e di lì a poco muore attingendo il *Nirvana*. A sua volta la concubina, segnata per sempre da questa insolita esperienza d'amore, abbandona la sua vita alla corte imperiale, prende i voti e si fa monaca fino alla fine dei suoi giorni¹³. Nell'uno come nell'altro caso l'amore terreno si dimostra così come il supremo mezzo di conseguimento spirituale, al di fuori e al di sopra di qualunque regola religiosa. È davvero curioso ricordarsi a questo punto, che l'autore dell'*Hypnerotomachia* era, assai probabilmente, un frate.

Un sogno erotico d'iniziazione

Il 'sogno nel sogno' che Polifilo ci descrive quale io narrante del romanzo, costituisce un perfetto esempio di sogno erotico d'iniziazione, anche se particolarmente elaborato, il cui archetipo è riconducibile ai sogni iniziatici che sono stati documentati dai ricercatori in ambito sciamanico. Alcuni di essi sono stati descritti da Mircea Eliade nel suo studio ormai classico¹⁴. Lo sciamano viene visitato in sogno, talvolta durante una malattia, da una donna-spirito che diviene la sua "sposa celeste", e come scrive Eliade (1983, 101): "È naturale che più di una volta l'inserirsi di una «sposa celeste» nell'esperienza mistica dello sciamano sia accompagnato da emozioni sessuali". Anche nell'Induismo, nel Buddhismo¹⁵ e nel Sufismo islamico viene ritenuto possibile ricevere delle iniziazioni o degli insegnamenti esoterici in sogno¹⁶. Nel caso di Polifilo, come

¹³ Di questa leggenda Yukio Mishima (1965) ha dato una propria rielaborazione letteraria.

¹⁴ Eliade, Mircea. 1983. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*. Roma: Edizioni Mediterranee.

¹⁵ In particolare in quello tibetano.

¹⁶ Si vedano utilmente Doniger 2005, Norbu 1993 e Speciale 1999, ma anche Scarabel 1980.

abbiamo visto, l'iniziatrice è verosimilmente una donna defunta, quindi anche lei una donna-spirito e una "sposa celeste". Una donna forse immaginaria, ma senza poter escludere del tutto che lo spunto della sua invenzione sia stato un amore sfortunato di Francesco Colonna. In ogni caso, come scrive Mino Gabriele, "L'*Imaginatio* costituisce, per il nostro innamorato, anche un necessario veicolo erotico, in quanto prezioso legame mentale con la sua amata: difatti, secondo la trentesima *regula amoris* di Andrea Cappellano, «Verus amans assidua sine intermissione coamantis imaginatione detinetur»¹⁷, e ancora "Nell'*Hypnerotomachia* è Venere-*Voluptas*, l'eros cosmogonico nella sua sinergia mondana e celeste, a manifestarsi in mille aspetti attraverso il simbolismo di oggetti, architetture, trionfi, personificazioni, miti che ne rilucono, pur in diverso grado, la potenza e l'opera. Un simile contesto di *religio Veneris* viene pertanto scandito dalla luminosità delle «cose» incontrate da Polifilo man mano che dalla periferia corporea si avvicina psichicamente alla visio soprannaturale" (Gabriele 2004, XXIV). Come si è detto, Polia si presenta a Polifilo sotto l'apparenza di una ninfa, cioè di un essere psichico mitologicamente legato all'elemento acqua¹⁸. Polifilo non sembra ricordare nel corso del sogno, ma da quanto si può ricostruire dal testo, Polia è in realtà già morta, ed è quindi doppiamente una donna-spirito e una "sposa celeste". Fra l'altro il ruolo di semplice ninfa che Polia mantiene nella prima parte del viaggio che compie assieme a Polifilo, coincide con il carattere più marcatamente erotico degli episodi che lo costellano. Perché si tratta appunto di quello psichismo inferiore che riguarda da un punto di vista funzionale la più bassa delle due Veneri di Platone, secondo la nota dottrina autorevolmente riformulata in quel periodo da Marsilio Ficino¹⁹. E d'altra parte, secondo Ariani (2004, XXXIX e XLI), "nessun platonico del Quattrocento avrebbe potuto sottoscrivere una simile, perentoria scelta di campo a favore della *voluptas* come *telos*, come obbiettivo finale di un viaggio sapienziale", e "Né Ficino né Pico, pur sensibili ai problemi di un'autorizzazione della *voluptas* nel sistema del platonismo cristiano e affascinati dalla possibilità di rendere presentabile l'*eros* con l'accordo tra le due Veneri, avevano pensato di porre la *Mater Cupidinis* come finale *quies* di un viaggio sapienziale dell'anima." Francesco Colonna ha dunque una prospettiva dottrinale in cui l'e-

¹⁷ Gabriele 2004, XX. Boezio di Dacia scriveva nel suo breve trattato *Sui sogni* che "Esistono anche sogni che provengono dall'anima: quando chi dorme è soggetto a una passione forte come la paura o l'amore, l'immaginativa produce rappresentazioni adeguate alla passione stessa (il fantasma della persona amata o del nemico, ad esempio), che appaiono nei sogni: al risveglio, chi li ha fatti è in grado di scoprire la passione cui era soggetto e gli effetti che questa può avere." (Boezio di Dacia, 1997, 57).

¹⁸ Sulla funzione della ninfa quale mediatrice dell'esperienza estatica e visionaria, vedi Calasso 2005.

¹⁹ Ficino, Marsilio. 2003. *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone*. A cura di G. Rensi. Milano: SE.

rotismo gioca un ruolo più importante e marcato del solito, quasi riprendendo audacemente gli spunti rituali e simbolici del più antico Dionisismo²⁰: “Non sarà un caso se, nel romanzo, si staglia, con una frequenza non certo casuale, la figura di Dioniso-Bacco e delle cerimonie connesse al suo culto. Durante il rito iniziatico nel tempio di Venere le sacerdotesse danzano come baccanti e lasciano con sé anche Polia, a segno di una misteriosofia venerea di carattere estatico; il cuore di Polifilo, in stato di *furor* erotico, è dedicato a Dioniso e quando si trova, a Citera, davanti a Venere, accanto alla dea, l’Amante vede il dio nella sua epifania più inquietante, il Notturmo, nelle fattezze di un androgino che, assieme a Cerere, cosparge la Madre di un liquore di luce che ne simboleggia la cosmica seminalità. Che i misteri dionisiaci e la *mania* bacchica abbiano una cospicua presenza nella cultura rinascimentale, soprattutto per la loro forte marcatura neoplatonica, è un dato di fatto già messo in rilievo da Edgar Wind e che qui non occorre indagare: l’*Hypnerotomachia* ne è l’applicazione più sistematica e paganeggiante, soprattutto per la trasformazione di Polifilo in una sorta di «invasato» che accede ai segreti della *religio Veneris* proprio grazie a ripetuti accessi estatici.”(Ariani 2004, XLVI-VII).

Ma procediamo con ordine, seguendo nelle sue principali tappe, lo svolgimento effettivo del lungo sogno così com’è descritto nel primo libro, senza soffermarci su tutti gli episodi, e tantomeno sugli innumeri dettagli simbolici ed eruditi²¹. Polifilo, rattristato, si rinchiude nella sua camera da letto. Per quel che possiamo inferire dalla conclusione del romanzo, è assillato dal ricordo doloroso della morte di Polia, e fatica per questo a prender sonno. Quando finalmente ci riesce, inizia a sognare di trovarsi, come Dante, in una selva, dove si smarrisce. Riuscito con fatica a raggiungere un terreno aperto, ode un canto lontano che placa il suo animo, e, sempre nel sogno, sogna di riaddormentarsi sotto una grande quercia²². Si deve ricordare a questo riguardo che già secondo l’osservazione antica, confermata dalla ricerca contemporanea, i sogni della prima parte della notte sono in genere oscuri ed agitati, ma vanno chiarificandosi, potendo diventare in taluni rari casi persino lucidi, tra la fine della notte e le prime ore dell’alba. E Polifilo, in effetti, passa ad una fase di sogno molto più tranquilla, e ricca di visioni. Questo espediente letterario del ‘sogno nel sogno’ si ritrova spesso nelle letterature orientali, come dimostrano i numerosi esempi riportati

²⁰ Sulle somiglianze sia dottrinali che simboliche fra Dionisismo greco e Tantrismo indù, vedi Grossato 2008bis, 284-287.

²¹ Si tratta d’un simbolismo prevalentemente scultoreo, architettonico e geroglifico. Sull’importanza fondamentale che ha il simbolismo lapideo nell’*Hypnerotomachia* faremo alcune osservazioni nell’ultimo paragrafo.

²² Albero sacro a Zeus, che secondo la tradizione favoriva le incubazioni.

da Wendy Doniger nel suo ampio studio *Sogni, illusioni e altre realtà*, che abbiamo più sopra ricordato, e al quale avremo ancora occasione di attingere. Sulla cima di vicine colline, Polifilo scorge un colossale edificio marmoreo in rovina e lo raggiunge. Ancora non lo sa, ma quella gigantesca piramide a gradini, sormontata da un alto obelisco, è la porta d'accesso al regno di Eleuterillide, nome che allude alla liberalità e alla munificenza²³. Alla base della piramide si apre una porta in forma di testa di Medusa²⁴, con la bocca spalancata. Non a caso, vedendola, Polifilo si ricorda improvvisamente e con dolore di Polia. Ammira quindi le ricche decorazioni simboliche della piramide, che sono prevalentemente delle scene di metamorfosi. Egli stesso, attraversando questa porta custodita da un drago, sta per avviarsi ad un'analogo metamorfosi, che sembra in particolare prefigurata dall'immagine della trasformazione di Ganimede in immortale. Il regno di Eleuterillide si presenta come una sorta di 'città magica', dove i singoli edifici, le terme e i monumenti appaiono immersi nella natura o in splendidi giardini, l'una e gli altri cosparsi di isolate rovine. Una caratteristica che ritroveremo più avanti nella 'città magica' del regno di Venere, nell'isola di Citera, a ricordarci, pur nel sogno, che i regni che ammiriamo appartengono ad un mondo antico, ormai morto. Quello delle 'città magiche', o forse meglio delle 'città di sogno', è un tema narrativo del quale esistono interessanti esempi nella letteratura indiana²⁵. Come spiega la Doniger, in India queste città illusorie vengono denominate "città dei Gandharva" (*Gandharva-nâgara*). I *Gandharva* sono dei demoni benigni che si accompagnano alle ninfe celesti (*Apsarasa*), e sono grandi maghi capaci di potenti illusioni, la cui specialità è proprio la costruzione di città illusorie, per lo più sospese nel cielo. Sempre in riferimento all'*Hypnerotomachia*, ci sembra interessante il ruolo che hanno *Gandharva* e ninfe relativamente all'eros e al sogno: "I Gandharva sono strettamente legati a due cose: il sesso e il volo. Essi sono gli incubi che visitano le donne di notte, come le ninfe visitano gli uomini; sono loro a condurre l'eroe all'incontro segreto con la donna nell'altro mondo. L'espressione «matrimonio dei Gandharva» indica un matrimonio che è santificato dalla presenza dei Gandharva come unici testimoni di un'unione sessuale (un fantasioso equivalente della nostra, meno fascinosa, convivenza *more uxorio*); è un matrimonio in cui al pericolo di solipsismo degli amanti si oppone la presenza di testimoni probatori: i Gandharva. Essi rappresentano, dunque, l'aspetto positivo – e

²³ Vedi Colonna 2004, II, 674-678.

²⁴ La nota prerogativa dello sguardo di Medusa, rinvia del resto all'aspetto negativo del simbolismo della pietra.

²⁵ Doniger 2005, nel paragrafo dal titolo "La città magica nel cielo come metafora dell'illusione", 368-382.

positivamente reale – dell'avventura onirica, con la quale condividono anche il tema dei cavalli magici. I Gandharva (centauri) sono infatti grandi cavalieri" (Doniger 2005, 379). Le città illusorie dei *Gandharva* sono dunque anche i luoghi da cui arrivano i sogni che visitano gli esseri umani, e più propriamente i sogni erotici, esattamente come nell'*Hypnerotomachia*.

Prima di arrivare alla reggia di Eleuterillide, Polifilo incontra cinque ninfe i cui nomi alludono alle cinque facoltà di sensazione: Afea al tatto, Osfressia all'odorato, Orassia alla vista, Acoè all'udito e Geussia al gusto. Anche i loro gesti e gli oggetti che recano con sé sottolineano questa loro identità. Le ninfe convincono Polifilo a prendere tutti insieme un bagno purificatore nella vicina sorgente termale, e infine lo cospargono con un unguento afrodisiaco. La maggior parte dei commentatori ha interpretato questo episodio come un semplice risveglio dei sensi, in consonanza con l'intonazione marcatamente sensuale ed erotica di questa parte del viaggio. Senza negare certamente tale aspetto, vorremmo aggiungere che questo passaggio può alludere anche a quella definitiva interiorizzazione e purificazione delle facoltà di senso che, secondo le dottrine antiche ed orientali, normalmente prelude ai sogni di categoria superiore. In particolare ai sogni lucidi, dove il sognatore ha la marcata illusione di percepire con tutti e cinque i sensi²⁶. Ricordiamoci che Polifilo è ancora in stato di sogno, non di veglia. Del resto il simbolismo prevalentemente astrologico ch'egli ammira poco dopo nel palazzo della regina Eleuterillide, indica chiaramente che è diventato più ricettivo nei riguardi delle influenze celesti, quasi nei termini della magia ficiniana²⁷, e che il suo sogno diviene quindi sempre più veridico, esattamente nel senso in cui lo intendevano gli antichi²⁸. Il viaggio prosegue, in compagnia di due ninfe, Logistica e Telemia, cioè Ragione e Volontà, fino a raggiungere tre porte scolpite nella roccia di un'alta montagna. Esse conducono ai tre ambiti della realtà: quello divino, quello cosmico e quello umano, centrale, dominato dall'Amore. Ciascuna delle porte è infatti contraddistinta da una scritta ripetuta in arabo²⁹, ebraico, greco e latino, che inneggia rispettivamente alla *Gloria di Dio*, alla *Madre dell'Amore*, e alla *Gloria del Mondo*³⁰. Seguendo i consigli della Volontà invece che della Ragione, Polifilo sceglie la porta centrale, che conduce al regno di Venere Pandemia, e quindi all'amore

²⁶ Tipica è, ad esempio, l'intensificazione della percezione cromatica.

²⁷ Ficino 1991. La prima edizione del *De vita* è del 1489.

²⁸ Cfr. Artemidoro 1975 e Guidorizzi 1988.

²⁹ Le scritte in arabo appaiono in due casi invertite, per un evidente errore dell'autore o dello stampatore. Errori di questo tipo sono presenti anche in altre tavole. Per l'interpretazione delle scritte in arabo si veda Piemontese 1999, 199-220.

³⁰ Per una completa analisi del significato di quest'episodio del romanzo e della tavola che lo illustra, si veda la nota di Mino Gabriele in Colonna 2004, II, n. 5, 764-769.

terreno, che è il riflesso di quello celeste. Mentre Logistica se ne va indignata, Telemia abbraccia Polifilo rivelandogli che presto ritroverà Polia, e quindi si allontana. Ritroviamo il tema delle ‘tre porte’ che il sognatore raggiunge accompagnato da delle ninfe, e che deve oltrepassare, scegliendo anche in questo caso quella centrale, nella visione attribuita a Tongjung Thuchen, importante maestro tibetano della tradizione Bön vissuto intorno all’VIII secolo, che praticava lo *Yoga* del sogno:

L’anno seguente Tongjung Thuchen era in ritiro, quando una sera tre dakini andarono a trovarlo. Avevano delle sciarpe verdi, con cui toccarono i suoi piedi. Egli perse conoscenza per un po’, risvegliandosi in un sogno. Vide tre grotte che si affacciavano a est, davanti alle quali si stendeva un bel lago. Entrò nella grotta centrale, il cui interno era splendidamente decorato con fiori. Incontrò tre maestri, ciascuno dei quali era vestito in modo diverso, con abiti da iniziazione esoterica. Erano circondati da bellissime dakini, che suonavano strumenti musicali, danzavano, facevano offerte, pregavano ed eseguivano altre attività sacre. (Wangyal 1999, 69)

Il giovane, rimasto ancora una volta solo, vede avvicinarsi un’altra graziosa ninfa, con in mano una fiaccola. È Polia, ma Polifilo non la riconosce. Sarà la sua guida nel regno di Venere, rivelandogli la propria identità nel corso di un rito sacrificale che si svolge nel tempio di Venere Genitrice.³¹ Dopo quel sacrificio, Polia invita Polifilo a visitare le rovine di un tempio dedicato a Plutone e Proserpina, e quindi un singolare cimitero, ove sono sepolte le coppie di amanti sfortunati. È come se Polia volesse gradualmente ricordare all’amante che anche lei è già da tempo discesa agli Inferi. E infatti Polifilo, che resta ancora inconsapevole, è preso da un inspiegabile presagio di morte dell’amata. Arrivano finalmente al mare, dove la nave di Cupido li attende per condurli all’isola di Citera, dimora della dea Venere. La struttura simbolica, e quasi mandalica³², della sua ‘città onirica’ è stata molto bene descritta da Mino Gabriele (2004, XVI):

L’apparente complessità di Citera è semplice. Lo scheletro portante di questa imponente planimetria si fonda infatti su essenziali simbolismi numerologici e geometri-

³¹ Come ha osservato Mino Gabriele, il rito descritto dal Colonna è una sintesi mirabile di quel che si poteva conoscere a quel tempo riguardo alle celebrazioni del mondo antico, e di altri elementi introdotti dall’autore. “Con essa il Colonna elabora una cultuità pagana personale, tessendola attraverso un sincretismo religioso che non trova precedenti, soprattutto negli aspetti teurgici che, evocando origini etrusche, sanciscono le più arcane affiliazioni.” (Gabriele 2004, XV-XVI).

³² Sulla visione interiorizzata del *mandala* in India e Tibet, come la pianta a cerchi concentriche di una città divina simbolo del cosmo, che l’iniziato deve attraversare dalla periferia fino al suo centro, vedi Tucci 1949, ma anche Zimmer 1998.

ci: l'isola è circolare e suddivisa in tre anelli concentrici, nel mezzo un anfiteatro anch'esso circolare al cui centro sta il fonte di Venere. Il cerchio o la circolarità rappresentano architettonicamente il cosmo, il suo incessante divenire, ma esprimono anche il moto dell'anima del mondo, il suo fecondo, ordinato perdurare nella creazione. Citera è l'eutopia di Venere generativa e ferace sovrana del giardino mondano, su cui tiranneggia l'*eros vulgaris*. Gli anelli concentrici sono, al loro interno, caratterizzati da spazi quadrangolari: la forma quadrata costituisce una *figura mundi*, in quanto compiuta immagine dei quattro orizzonti, come pure esprime la tipica spazialità propria dei giardini d'amore. Al centro di tutto si erge il fonte di Venere a pianta ettagonale, perfetto simbolo di armonia cosmica e nuziale. I numeri che cifrano di anagoci contenuti questi spazi sono soprattutto il tre, allusivo della triplice via o vita amorosa, il sei, sacro a Venere, il sette, significativo degli accordi micro-macrocosmici regolati da Venere Genetrix, il dieci e il venti: la perfezione e il suo multiplo."

Sull'isola di Citera si celebrano finalmente le nozze *in divinis* di Polia e Polifilo, con la benedizione di Venere e Cupido. Come ricordavamo poc'anzi, si tratta di qualcosa che ricorda molto da vicino il cosiddetto "matrimonio gandharvico" così come viene descritto nella letteratura indiana³³. I due sposi si recano quindi in visita al sepolcro di Adone, lo sfortunato amante mortale di Venere. A parti invertite, il mito dell'amore fra Venere e Adone viene qui assunto dal Colonna quasi ad archetipo divino dell'infelice storia d'amore di Polia e Polifilo. Le ninfe che li hanno sino a quel punto accompagnati, chiedono allora a Polia di raccontare gli esordi della loro storia d'amore, e così termina il primo libro dell'*Hypnerotomachia* ed inizia il secondo, di cui si è già detto nel precedente paragrafo.

Il sogno ermetico e alchemico della donna-pietra

Come accennavamo³⁴, il motivo letterario della fanciulla che è simile ad una statua o ad una pietra, talvolta preziosa, e che secondo gli studiosi di letteratura popolare è direttamente apparentato a quello degli amanti che si incontrano in sogno, è in qualche modo sottilmente riconoscibile anche nell'*Hypnerotomachia*, sia pur come in filigrana. In due significativi passaggi del romanzo, Polifilo, fra le altre metafore e confronti simbolici, si riferisce a Polia come alla "mia solidissima colonna, monolite di fondamento e pilastro incrollabile", e

³³ Secondo la mitologia indù, questi matrimoni gandharvici sarebbero stati una caratteristica precipua del *Satyayuga*, ovvero dell'Età dell'Oro.

³⁴ Vedi *Supra*, p. 228.

ancora come “preziosa colonna della mia vita”³⁵. Mino Gabriele, nella sua nota a questo secondo passaggio, ricorda che l’uso del simbolo della colonna è già presente in Andrea Cappellano, Giovanni Boccaccio e Francesco Petrarca, giustamente precisando che in tali contesti “Il significato è quello di sostegno sapienziale e incrollabile [...] La colonna è simbolo amoroso e orna, di cristallo e/o d’oro, il vertice delle fontane d’amore cortesi”³⁶. In realtà la colonna era già stata il simbolo aniconico di Apollo, dio della conoscenza, in taluni monumenti antichi³⁷, e divenne quindi anche in ambito cristiano un simbolo della sapienza divina³⁸. L’amore sottinteso da questo simbolo nelle composizioni letterarie medievali non è dunque quello semplicemente umano, bensì quello supremo, la cui permanenza e immutabilità è significata dalla pietra³⁹. D’altra parte, secondo un codice solidamente attestato in età medievale, quello araldico delle ‘armi parlanti’, che permarrà invariato anche nella tradizione degli *emblemata* rinascimentali, tale simbolo stabilisce una corrispondenza diretta con il nome dell’autore di questo romanzo, Francesco Colonna. Forse consentendogli così di significare, in modo neanche tanto indiretto, la sua identità intellettuale e spirituale più profonda proprio con Polia, posta ad un livello più alto di quella, fin troppo ovvia, con l’io narrante, Polifilo. Ma i simbolismi lapidei che ruotano emblematicamente attorno al nome della protagonista, molto probabilmente non si arrestano qui. Com’è noto, l’esatto significato del nome dell’amata di Polifilo è rimasto sinora indeciftrato⁴⁰. ‘Pòlia’ è un termine estremamente raro nella lingua italiana, e in antico significava ‘amianto’. In tal senso lo usa, ad

³⁵ Colonna 2004, II, 467: “Ahimè, aurea Polia, preziosa colonna della mia vita”, e p. 391: “così e non altrimenti, senza di te, mia solidissima colonna, monolite di fondamento e pilastro incrollabile, al quale avevo amorosamente appoggiato, con proposito inflessibile e ostinato, la vita.”

³⁶ Colonna 2004, II, 1153, n. 2. Mino Gabriele rinvia anche a *H.P.*, 464, dove però è Polia che si rivolge a Polifilo, e *H.P.*, 391: “così e non altrimenti, senza di te, mia solidissima colonna, monolite di fondamento e pilastro incrollabile, al quale avevo amorosamente appoggiato, con proposito inflessibile e ostinato, la vita.” Vedasi anche la nota di Ariani (1111, n. 5).

³⁷ Ad esempio la colonna votiva posta nell’angolo sudorientale del *temenos* del santuario tolemaico di Apollo a Cirene.

³⁸ A parte la simbologia riscontrabile nell’Antico Testamento, la colonna simboleggia la forza e la fermezza dello spirito in *Apocalisse*, 3, 12, e la Vergine Maria apparve sopra una colonna in una visione a San Giacomo Maggiore. Ma gli esempi in tal senso si possono moltiplicare (cfr. Hall 1983).

³⁹ L’assimilazione simbolica della pietra all’eternità e alla quiete di Dio, ma anche alla sua impenetrabilità per la mente umana, viene sviluppata soprattutto nella tradizione cristiana medioevale. In particolare è Meister Eckhart (1260-1328) a parlarne a più riprese nei suoi scritti, ad esempio nella predica *In omnibus requiem quaesivi*: “Alla pietra non viene tolto l’impulso a muoversi sempre verso il suolo, finché non giace sul suolo stesso. Similmente fa il fuoco: esso tende verso l’alto, ed ogni creatura cerca il proprio luogo naturale. Così le creature rivelano la somiglianza con la quiete divina, che Dio in tutte ha gettato. Ci aiuti Dio a cercare e a trovare in lui la divina somiglianza alla divina quiete.”

⁴⁰ Vedi “L’autore del «Polifilo»” in Colonna 2004, II, LXIII-XC.

esempio, Cristoforo Landino⁴¹. Ma la cosa più interessante, e secondo noi decisiva, è che invece in latino *polia* significa esattamente ‘pietra preziosa’, derivando etimologicamente dal greco *polià*, forma femminile dell’aggettivo che significa ‘bianco’, ‘splendente’, ‘luminoso’. Dunque, se questa nostra interpretazione è corretta, Polia non sarebbe solo ‘Colonna’, ma anche ‘Pietra bianca, splendente e luminosa’. Questa ci sembra essere, in definitiva, la più semplice e plausibile interpretazione del suo nome. E che oltretutto consente così di tradurre in modo molto più corretto e significativo di quanto non si sia fatto sinora, quell’acrostico che l’autore del romanzo ha formulato, non a caso proprio in latino, mascherandolo dietro i capilettera dei suoi trentotto capitoli: “POLIAM FRATER FRANCISCUS COLUMNA PERAMAVIT”, vale a dire, letteralmente, “Il frate Francesco Colonna amò una pietra preziosa”.

Se tutto questo è vero, l’*Hypnerotomachia* si inserisce allora come tardo esempio in quel lungo filone, mai veramente ricostruito dalla critica, che è costituito da quelle composizioni letterarie dell’amor cortese, nelle quali il simbolismo erotico-amoroso si coniuga, inspiegabilmente, con quello lapidario⁴². Con molte varianti, indubbiamente, ma sempre ruotando fedelmente attorno al tema della donna-pietra. Fondamentale per ricostruire i prodromi di questa volutamente ambigua simbologia, è da un lato, quello più oscuro, il mito di Medusa, la Gorgone dallo sguardo pietrificante, e dall’altro il mito dello scultore Pigmalione innamorato della sua statua. Mito rinarrato in quel *Roman de la Rose* di Guillaume de Lorris e Jean de Meung, che Dante giovane quasi certamente tradusse col titolo de *Il Fiore*. Ancora di Dante poi, dopo la morte di Beatrice e l’esilio, si devono ricordare le singolari ed oscure *Rime* dedicate a madonna Petra, quando ad esempio scrive: “la mente mia ch’è più dura che pietra / in tener forte imagine di pietra”⁴³. Del resto anche a Polia il Colonna attribuisce un ‘cuore di pietra’, per non aver subito ricambiato l’amore di Polifilo⁴⁴. Sarà infine Messer Petracco fiorentino non solo a descrivere, nella ventitreesima composizione del *Canzoniere*⁴⁵, le proprie ripetute metamorfosi

⁴¹ Battaglia, Salvatore (a cura di). 1986. *Grande Dizionario della lingua italiana*. Vol. XIII, Torino: UTET, 732.

⁴² Ad esempio nel poemetto duecentesco *L’Intelligenza*, che si tende ad attribuire a Dino Compagni, dove un intero lapidario di gemme ed altre pietre preziose ‘incorona’ la donna del poeta, da lui immaginata quale personificazione della divina Intelligenza.

⁴³ Alighieri 1959, 158. Le quattro canzoni, note come *Rime petrose*, sono *Io son venuto al punto de la rota; Al poco giorno e al gran cerchio d’ombra; Amor, tu vedi ben che questa donna; Così nel mio parlar voglio essere aspro*. Sull’uso simbolico dei termini *pietra, sasso e marmo* vedi L. Valli 1928, 192-194; 340ss.

⁴⁴ “Così come l’acqua estinguerà questa ardente face, ugualmente il fuoco d’amore riaccenda il suo gelido e pietrificato cuore”. Colonna 2004, II, 229.

⁴⁵ *Nel dolce tempo de la prima etade*, vv. 79-90: “fecemi, oimè lasso / d’un quasi vivo et sbigottito sasso”.

in sasso sotto la magica azione pietrificante dell'amata Laura⁴⁶, ma soprattutto a scegliere per sé stesso, come 'nome d'arte', quello di Petrarca, ossia 'Arca di pietra'. Del resto anche nel nostro romanzo, di Polia non resta alla fine che una *lapide* posta sopra una *tomba*, con l'epigrafe: "Felice Polia, che sepolta vivi, / Polifilo, acquietato dopo la dura battaglia, / Fece sì che tu dormendo vegliassi." (Colonna 2004, II, 481). Versi che sembrano riecheggiare quelli del sonetto attribuito a Dante: "Aprimi pietra, sì ch'io Petra veggia / come nel mezzo di te, crudel, giace, / ché 'l cor mi dice ch'ancor viva seggia." (Alighieri 1959, 233).

Anche del tema della donna-pietra, sognata da un ricercatore spirituale, non mancano esempi importanti nelle letterature orientali. Il racconto mitico più significativo, si trova fra quelli facenti parte della già citata raccolta indiana, che va sotto il nome di *Yogavasishta*. In esso si descrive la singolare vicenda di una fanciulla di pietra, creata in sogno dal saggio indù Vasishtha, la quale vive addirittura in un universo fatto tutto di pietra, ma che in realtà è contenuto dentro ad un solo atomo di roccia:

Un giorno, molto tempo fa, decisi di lasciare questo mondo affaccendato e di andare in un luogo quieto, fuori mano, dove potessi entrare in una trance profonda, libera da ogni immaginazione, dove fossi invisibile a tutti. Mi diressi verso un angolo remoto dello spazio della vacuità e là, mediante lo yoga e l'immaginazione, creai una piccola capanna dove vissi, seduto nella posizione del loto, come se fossi entrato in un sonno profondo. Così passarono cento anni come fosse stato un istante, e tuttavia anche allora non ero libero dal demone dell'egoismo. Nella mia meditazione vidi le migliaia di universi che sono racchiusi l'uno nell'altro, persino dentro il più piccolo atomo di una pietra.

Quando mi risvegliai dalla meditazione, udii la voce di una donna. [...] La donna, che era una maga (*vidyâdharî*), mi si avvicinò, e io le chiesi chi fosse e perché fosse venuta da me. Essa rispose: «Al margine esterno dell'universo c'è una montagna, chiamata Mondo-non-Mondo (*Lokâloka*), che cinge i dischi dei mondi. Sulle vette di quella montagna vi sono molte pietre e in un minuscolo atomo di una di quelle pietre c'è la mia casa, dove vivo con mio marito. [...] Quando questa fanciulla, che avevo creato nella mia immaginazione, mi disse queste parole, io risposi: «Come può una fanciulla come te vivere dentro una pietra? Come puoi muoverti? Come puoi occupare lo spazio?». Ma essa mi descrisse con grande precisione l'intero universo che stava in quella roccia, e tutte le persone che ci vivevano con lei, e poi mi chiese come favore di recarmi insieme a lei in quell'universo. Si ha grande curiosità di tali meraviglie, e così acconsentii e andai con lei solcando il cielo, volando attraverso un grande vuoto. Giungemmo alla montagna del Mondo-non-Mondo, ed essa mi condusse alla sua pietra, ma non vidi universo alcuno. Allora le dissi: «Un uni-

⁴⁶ Vedi Grossato 2007.

verso deve avere una terra, un cielo e un inferno, un sole, una luna e delle stelle, esseri umani, animali e piante, dèi e demoni. Ma tutto ciò che vedo è una grande roccia. Dov'è il tuo universo? È forse scomparso?». Essa rispose: «Com'è strano che tu non riesca a vedere il mondo della mia esperienza, che io vedo anche ora riflesso dentro di me come un'immagine in uno specchio. Sebbene tu sia onnisciente, non puoi vedere l'universo di pietra, benché io, una semplice fanciulla di pietra, lo possa vedere. Infatti io ne ho vissuto l'esperienza per tutta la vita: ma dal momento che le tue esperienze sono state diverse, tu non lo percepisci come me. Nella mia giovinezza e inesperienza io ho percepito questo mondo illusorio: ma tu sei così saggio che non riesci a vedere il mondo illusorio. Se però richiami alla mente le tue esperienze, anche tu vedrai il mondo che io vedo in questa pietra. Devi concentrarti». Poi caddi in trance e vidi, come in un sogno, una grande pietra e un grande universo dentro di essa.⁴⁷

Merita ancora di venire ricordato, perchè abbastanza simile tematicamente, ma ancor più paradossale, e a ruoli sessuali invertiti, il celebre romanzo cinese del XVIII secolo, il *Sogno della camera rossa* (*Hónglóu Mèng*)⁴⁸, noto anche come *La storia della pietra* (*Shítóu jì*). Anche qui sono infatti presenti, e si intrecciano fra loro dall'inizio alla fine, il tema del sogno, sia come presagio di eventi futuri che come illusione del mondo, con quello della *pietra*, una giada luminosa, per di più dotata della sensibilità di un essere umano. Secondo quanto narra il romanzo, il cui sfondo dottrinale è costituito da un'amalgama di elementi sia taoisti che buddhisti, questa giada era l'unica pietra scartata, molti millenni prima, quando la mitica imperatrice Nüwa restaurò il punto di giunzione fra la Terra e il Cielo, infranto da un titano, utilizzando a questo scopo altri tremilaseicentocinquanta blocchi di giada. Amareggiata per esser stata abbandonata sulle pendici delle montagne celesti, la pietra riversa il suo amore su di un fiore, irrorandolo d'acqua. Quando il fiore muore, promette di rinascere sulla terra nella forma di una bellissima fanciulla, Lin Daiyu, e di ripagare l'acqua che gli è stata donata, versando fiumi di lacrime. Il romanzo, che non possiamo certo qui riassumere in tutte le sue complesse vicende, vede come protagonisti karmicamente destinati ad un amore infelice, il ricco e nobile Baoyu, il cui nome, che significa letteralmente *Giada preziosa*, gli è stato dato perchè è nato con quella pietra luminosa in bocca⁴⁹; e la cugina Lin Daiyu, il fiore, desti-

⁴⁷ *Yogavâsishtha*, VI, 60-70, cit. in Doniger 2005, 324-325.

⁴⁸ Ts'ao Hsüeh-ch'in. 1964. *Il sogno della camera rossa*. A cura di E. Masi. Torino: UTET. Il romanzo, di cui esistono diverse versioni, fu pubblicato anonimo solo nel 1792, a trent'anni, si ritiene, dalla morte del suo presunto autore.

⁴⁹ Fin dalle più remote origini della cultura cinese, la giada, in cinese *yu*, è simbolo di incorruttibilità e di immortalità, in particolare nell'alchimia taoista. Un frammento di giada veniva posto in bocca ai defunti, ritenendo che impedisse la decomposizione. Cfr. Eberhard 1999, 137.

nata a morire d'amore a causa di un intrigo familiare. Alla fine Baoyu, che già è stato una pietra, riuscirà a conseguire l'Illuminazione, risvegliandosi dal lungo sogno della vita. Ma solo dopo aver esperito e sofferto, fino all'estremo, le innumerevoli bassezze morali di questo mondo terreno⁵⁰.

Ma la nostra Polia, sempre in quanto fanciulla-pietra preziosa, potrebbe esser fatta risalire ad un archetipo di questo antico motivo letterario, simbolicamente ancora più puro e luminoso. E che in Oriente, come anche in Occidente, si identifica in particolare con la perla⁵¹. In India, ove si mantengono più a lungo le radici arcaiche dei miti e delle simbologie⁵², significativamente il termine sanscrito per perla è *muktâ*, parola che secondo Wendy Doniger (2005, 293) "potrebbe anche essere interpretata come un gioco di parole su *mukta*, l'anima liberata o che ha raggiunto il *moksha*", cioè la Liberazione. E la perla è infatti al centro di diversi racconti leggendari indiani, in alcuni dei quali è ancora un essere umano che si trasforma, magari in sogno, in questo gioiello. Ma si possono anche ricordare, fra altri esempi possibili, il famoso *Inno della Perla degli Atti di Tomaso*, importante testo gnostico, e soprattutto *Pearl*⁵³, un poemetto di anonimo inglese del XIV secolo che, come si vedrà, ricorda per molti aspetti la trama simbolica dell'*Hypnerotomachia*. Già nel *Vangelo gnostico di Tomaso*, che raccoglie secondo quella tradizione⁵⁴ i detti segreti pronunciati da Gesù, troviamo scritto al versetto 76:

Gesù disse: «Il Regno del Padre mio è simile a un commerciante che aveva della merce e trovò una perla. Questo commerciante era saggio: vendette la merce e si comprò la perla. Anche voi cercate il tesoro che non perisce, che è durevole, là ove non può avvicinarsi il tarlo per rodere, né il verme per distruggere».⁵⁵

Ora in *Pearl* il narratore è proprio un commerciante, un gioielliere, il quale ha perso in un giardino la perla che aveva acquistato vendendo tutti i suoi averi, e che quindi si addormenta sconvolto dal dolore. Sogna di venire trasportato in una sorta di giardino edenico, dove gli appare una candida fanciulla-perla, adorna di perle, ch'egli riconosce essere la personificazione del prezioso gioiello perduto, e che è separata da lui da un ruscello. La fanciulla lo rimprovera per il

⁵⁰ La 'polvere rossa' del mondo, secondo l'espressione cinese.

⁵¹ In antico la perla veniva assimilata a tutti gli effetti ad una pietra preziosa.

⁵² Sulla simbologia probabilmente già preistorica delle perle, anch'essa connessa con i riti di sepoltura, vedi Eliade 1954, 454-456.

⁵³ E. Giaccherini (a cura di). 1989. *Perla*. Parma: Pratiche Editrice.

⁵⁴ Sulle tradizioni esoteriche del Cristianesimo delle origini, vedasi soprattutto Stroumsa 2000.

⁵⁵ L. Moraldi (a cura di). 1984. *I Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*. Milano: Adelphi, 16. Non ci risulta che sia stata finora segnalata questa possibile origine gnostica del motivo di *Pearl*.

suo dolore, e gli racconta di esser morta all'età di due anni, e di essere divenuta in cielo la sposa e la regina dell'Agnello di Dio. La perla perduta, con la quale si identifica, orna emblematicamente il suo petto. La fanciulla lo conduce quindi fino a una collina, dalla quale si scorge la Città Celeste, cioè la nuova Gerusalemme descritta nell'*Apocalisse*, ciascuna delle cui dodici porte è una perla. Appare quindi una processione di vergini anch'esse adorne di perle. È il corteo che l'Agnello conduce verso il suo Trono, dove convergono assieme le legioni angeliche e gli anziani di Sion. Il sognatore tenta di ricongiungersi alla sua Perla attraversando il ruscello che lo separa da lei, ma prima di riuscirci si risveglia nel giardino dove si era addormentato. E si consola sapendo che la fanciulla è gradita al Signore, e che gode di una beatitudine perfetta.

Come scrive Wendy Doniger (2005, 282), "É impossibile essere dentro il sogno e fuori dal sogno allo stesso tempo; tuttavia noi *siamo* dentro e fuori, in un altro senso, ogni volta che sognamo. Il modo migliore di esprimere questo paradosso è forse quello di immaginare come potrebbe essere vivere il sogno e raccontarlo allo stesso tempo, ed è ciò che provano a fare i miti indiani." Crediamo di aver qui ricordato che altrettanto son riusciti a fare alcuni romanzi occidentali, ed in particolare Francesco Colonna, *alias* Polia-Polifilo, con la sua *Hypnerotomachia*.

Riferimenti Bibliografici

- Alighieri, Dante. 1959. *Le Rime*. A cura di G. Alessi. Roma: Carlo Colombo.
- Ariani, Marco. 2004. *Il sogno filosofico*, in Colonna, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili*. Milano: Adelphi, XXXI-LXI.
- Artemidoro. 1975. *Il libro dei sogni*. A cura di D. Del Corno. Milano: Adelphi.
- Boezio di Dacia. 1997. *Sui sogni*. Genova: il Melangolo.
- Calasso, Roberto. 2005. *La follia che viene dalle Ninfe*. Milano: Adelphi.
- Colonna, Francesco. 2004. *Hypnerotomachia Poliphili*. A cura di M. Ariani e M. Gabriele. Milano: Adelphi.
- Doniger, Wendy. 2005. *Sogni, illusioni e altre realtà*. Milano: Adelphi.
- Eberhard, Wolfram. 1999. *Dizionario dei simboli cinesi*. Roma: Ubaldini.
- Eliade, Mircea. 1954. *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Einaudi.
- . 1976. *Miti sogni e misteri*. Milano: Rusconi.
- . 1983. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*. Roma: Mediterranee.
- Ermete Trismegisto. 1987. *Poimandres*. A cura di P. Scarpi. Venezia: Marsilio.
- Festugière, André-Jean. 1991. *Ermetismo e mistica pagana*. Genova: il Melangolo.

- Ficino, Marsilio. 1991. *De vita*. A cura di A. Biondi e G. Pisani. Pordenone: Edizioni Biblioteca dell'Immagine.
- . 2003. *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone*. A cura di G. Rensi. Milano: SE.
- Gabriele, Mino. 2004. *Il viaggio dell'anima*, in Colonna, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili*. Milano: Adelphi, IX-XXX.
- Giaccherini, Enrico (a cura di). 1989. *Perla*. Parma: Pratiche Editrice.
- Grossato, Alessandro. 2007. *Le metamorfosi di Laura e Francesco ad Arquà e la ricerca ermetica patavina dei Valdezocco*, in *Cenacoli. Circoli e gruppi letterari, artistici, spirituali*, a cura di F. Zambon. Milano: Medusa, 199-220.
- . 2008. *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*. Milano: Medusa.
- . 2008bis. *Alessandro Magno e l'India. Storico intreccio di miti e di simboli*, in *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, I. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Guidorizzi, Giulio (a cura di). 1988. *Il sogno in Grecia*. Bari: Laterza.
- Hall, James. 1983. *Dizionario dei soggetti e dei simboli nell'arte*. Milano: Longanesi.
- Jung, Carl Gustav. 1981. *Psicologia e alchimia*. Torino: Boringhieri.
- . 1989-1990. *Mysterium coniunctionis. Ricerche sulla separazione e composizione degli opposti psichici nell'alchimia*. 2 voll. Torino: Boringhieri.
- Les Songes et leur interprétation. Égypte ancienne – Babylone – Israël – Canaan – Peuples altaïques – Hittites – Cambodge – Persans – Kurdes – Japon – Inde – Islam – Chine*. Paris: Editions du Seuil. 1959.
- Mishima, Yukio. 1965. *L'amore dell'abate di Shiga*, in *Narratori giapponesi moderni*, a cura di A. Ricca Suga. Milano: Bompiani, 583-602.
- Norbu, Chogyal Namkhai. 1993. *Lo yoga del sogno e la pratica della luce naturale*. Roma: Ubaldini Astrolabio.
- Piemontese, Angelo Michele. 1999. *Le iscrizioni arabe nella Poliphili Hypnerotomachia*, in Contadini, Anna; and Burnett, Charles, eds. *Islam and the Italian Renaissance*. London: The Warburg Institute; University of London.
- Saccone, Carlo. 2005. *Il maestro sufi e la bella cristiana*. Roma: Carocci.
- Scarabel, Angelo. 1980. *Un inedito di 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî sulla scienza dei sogni*, in *Rivista degli Studi Orientali*. LIV, I-II. Roma, 67-76.
- Speziale, Fabrizio. 1999. *Sogni lucidi. Esplorazioni coscienti dell'esperienza onirica*, Vicenza: Il punto d'incontro.
- Stroumsa, G. Guy. 2000. *La sapienza nascosta. Tradizioni esoteriche e radici del misticismo cristiano*. Roma: Arkeios.

- Thompson, Stith. 1955-1958. *Motif-Index of Folk-Literature*. 7 vols. Copenhagen: Rosenkilde und Bagger.
- Ts'ao Hsüeh-ch'in. 1964. *Il sogno della camera rossa*. A cura di E. Masi. Torino: UTET.
- Tucci, Giuseppe. 1949. *Teoria e pratica del Mandala con particolare riguardo alla moderna psicologia del profondo*. Roma: Ubaldini.
- Valli, Luigi. 1928. *Il linguaggio segreto di Dante e dei "Fedeli d'Amore"*. Roma: L'Universale.
- Wangyal, Tenzin. 1999. *Lo yoga tibetano del sogno e del sonno*. Roma: Ubaldini Astrolabio.
- Wind, Edgar. 1974. *Misteri pagani nel Rinascimento*. Milano: Adelphi.
- Zimmer, Heinrich. 1998. *Arte e Tantra Yoga*. Como: Edizioni Red.

