

Percorsi in Civiltà dell'Asia e dell'Africa II

Quaderni di studi dottorali alla Sapienza

a cura di
Marina Miranda



Collana Studi e Ricerche 130

STUDI UMANISTICI
Serie Ricerche sull'Oriente

Percorsi in Civiltà dell'Asia e dell'Africa II

Quaderni di studi dottorali alla Sapienza

a cura di
Marina Miranda



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE

2023

Copyright © 2023

Sapienza Università Editrice

Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma

www.editricesapienza.it

editrice.sapienza@uniroma1.it

Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420

Registry of Communication Workers registration n. 11420

ISBN: 978-88-9377-260-0

DOI: 10.13133/9788893772600

Publicato nel mese di gennaio 2023 | *Published in January 2023*



Opera distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione –
Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Italia e diffusa in modalità
open access (CC BY-NC-ND 3.0 IT)

*Work published in open access form and licensed under Creative Commons Attribution – NonCommercial –
NoDerivatives 3.0 Italy (CC BY-NC-ND 3.0 IT)*

Impaginazione a cura di | *Layout by:* Tonio Savina

In copertina | *Cover image:* foto di cmcderm1 da Istockphoto.com, ID 91629206.

Indice

Prefazione	7
<i>Franco D'Agostino</i>	
Introduzione	9
<i>Marina Miranda</i>	
PARTE I – ICONOGRAFIA	
1. L'odontotiranno, "drago" dell'India: un'ipotesi interpretativa	21
<i>Simone Cecchetto</i>	
PARTE II – LETTERATURA	
2. Per un'analisi preliminare della poiesi di Ásvaghoṣa: fra epica, retorica ed estetica	47
<i>Diletta Falqui</i>	
3. Zhang Jinglu e la prima, dimenticata, storia della narrativa cinese	69
<i>Silvia Nico</i>	
4. La separazione degli amanti nello <i>Utatane no sōshi</i> . Il significato della dimensione onirica nella letteratura giapponese classica	87
<i>Martina Sorge</i>	
PARTE III – LINGUISTICA	
5. Synonymy in Korean Lexicon through the Lens of Vector Semantics	117
<i>Valeria Ruscio</i>	

PARTE IV – RELIGIONI E FILOSOFIE

6. L'eredità filosofica del *Pöpsöngge* nel Buddhismo di Silla e Koryö: lo *Haein Sammae Ron* e l'*Ilisöng Pöpkedo Wönt'ong-gi* 145
Althea Volpe

PARTE V – STORIA DEGLI STUDI ORIENTALI

7. Manuscript Culture in the Service of the Nation:
 The Formation of the South Asian Manuscript Collections
 in Italy, 1700-1890 167
Alberico Crafa

PARTE VI – STORIA DELLA CINEMATOGRAFIA

8. Alessandro Sardi in Cina (1931-1932): dalla missione
 per la Società delle Nazioni alle *Giornate di fuoco a Shangai* 191
Chiara Lepri

PARTE VII – STUDI ETNOGRAFICI

9. The Tribes of the Hills of North-Eastern Jordan:
 Some Ethnographic Remarks 231
Miriam Al Tawil

Abstracts 259

Autori 267

4. La separazione degli amanti nello *Utatane no sōshi*: il significato della dimensione onirica nella letteratura giapponese classica

Martina Sorge

4.1. Introduzione

I sogni e la loro interpretazione fanno parte di ogni cultura, sebbene ciascuna attribuisca loro un valore e un significato diversi. Nella società giapponese del periodo Heian 平安 (794-1185) e del periodo medievale (XII-XVI secolo), anche per l'ingerenza sostanziale della filosofia buddhista, la percezione dell'importanza della dimensione del sogno rende quest'ultimo un elemento di estrema rilevanza sotto molti aspetti. È particolare, soprattutto, il concetto di sogno veicolato dal buddhismo diffuso in Giappone durante il periodo Heian, ovvero quello di una mancanza di distinzione netta tra i sogni fatti da addormentati e le visioni che appaiono durante lo stato di veglia (Negri 2012: 86). Indubbiamente, ciò ha fatto sì che il tema del sogno si diffondesse abbondantemente anche nella letteratura, e, a tal proposito, sono moltissimi gli esempi a cui si potrebbe fare riferimento: è possibile ritrovare una chiara continuità della presenza di questa tematica attraversando quelli che consideriamo oggi generi distinti e lontani anche nel tempo. Questa ricerca presenterà gli elementi di continuità e le evoluzioni del tema in quattro opere in particolare: alcune poesie di Ono no Komachi 小野小町 (825-900) inserite nel *Kokin waka shū* 古今和歌集 (Raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne, 905 ca.)¹, alcuni passi del *Genji monogatari* 源氏物語 (La storia di Genji, completo 1008

¹ Per la versione integrale del testo in lingua giapponese cfr. Ozawa (1971).

ca.)² di Murasaki Shikibu 紫式部 (X-XI secolo), una lirica di Fujiwara no Teika 藤原定家 (1162-1241) e, infine, lo *Utatane no sōshi* 転寝草紙 (Racconto di sonni leggeri, XV secolo)³ condividono tutti l'importanza del sogno in un gioco di citazioni e rimandi che lasciano intendere un certo grado di consapevolezza della tradizione passata nell'utilizzo di questo *topos*. Come ricorda Müller (2001: 5), nella letteratura giapponese esiste infatti una lunga tradizione di deliberate allusioni alle opere precedenti, soprattutto tra i componimenti poetici. Ciò sarebbe riconducibile all'abitudine, raccomandata e tramandata dal confucianesimo, di "ricercare l'ideale nel passato".

In generale, sin dall'antichità i sogni hanno costituito un elemento importante delle dinamiche sociali delle civiltà, e sebbene le testimonianze di tali sogni siano talvolta letterarie e, dunque, fittizie, esse potrebbero essere considerate degli indicatori della mentalità di un popolo. Non a caso Le Goff (1988) li definisce come parte integrante dei fenomeni di lunga durata che coinvolgono un'intera società, suggerendo quindi sia che si tratti di un'esperienza che coinvolge la collettività, sia che i resoconti delle esperienze oniriche possano fornire informazioni sulle tradizioni e la *forma mentis* di detta collettività. Pertanto, nonostante i sogni rappresentino per antonomasia un'esperienza estremamente personale, sembra possibile accomunarli anche a un evento di natura sociale che coinvolge di rimando la filosofia, la religione, la letteratura e altre forme di arte. Qui, la descrizione della dimensione onirica acquisisce le più variegata simbologie che si accompagnano a significati che hanno un valore specifico per un gruppo sociale di una data epoca, area geografica, etnia, o altro ancora. Uno degli aspetti che svariati gruppi sembrano condividere riguardo alla dimensione onirica è quello per il quale il sogno viene identificato di sovente come predizione del futuro e quindi come qualcosa che regola l'agire umano (Fujimoto 2008).

Per esempio, è importante considerare che, nelle aree estremo-orientali, all'esperienza onirica si accomunano effettive potenzialità cognitive e intuitive (Maurizi 2013: 19), grazie alle quali colui che sogna viene guidato nelle scelte complicate della propria vita, o riceve la premonizione di eventi futuri da assecondare o evitare. Tuttavia, come

² Per la versione integrale del testo in lingua giapponese cfr. Yanai *et al.* (1993).

³ Per la versione integrale del testo in lingua giapponese cfr. Tajima (1989).

fa notare Santangelo (1998), oltre al sogno “profetico” esistono altre tendenze interpretative che, sulla base dell’influenza buddhista, identificano il sogno come illusione, creando quindi due dicotomie: veglia-sonno e realtà-illusione.

Nella letteratura giapponese, la tendenza a fare uso di queste dicotomie – già presente fin dalle prime antologie poetiche di *waka* 和歌⁴ – si consolida con il *Kokin waka shū*, in cui in particolare alcune liriche di Ono no Komachi affrontano il tema del sogno, descrivendo gli amanti che si incontrano per un breve momento nella dimensione onirica per poi separarsi di nuovo al risveglio, oppure gli amanti che sperano di incontrarsi in un sogno per alleviare le sofferenze della separazione.

Il *topos* del sogno resta frequente anche nel *Genji monogatari*, ma la tematica del sogno d’amore sembra lasciare spazio a incubi terrificanti che si tramutano in possessioni spiritiche, sebbene i sogni che riguardano Genji 源氏 siano per lo più di natura profetica. Non a caso la maggior parte degli studi a tal proposito⁵ riguarda la trasformazione della dama di Rokujō 六条御息所 nello spirito che uccide prima Yūgao 夕顔 e poi Aoi 葵上. È doveroso considerare anche tutti quei sogni popolati dagli spiriti dei defunti che, se a volte comunicano indicazioni utili come nel capitolo XIII, altre invece ravvivano il rimorso per azioni commesse, come nel caso del fantasma di Fujitsubo 藤壺女御 che nel capitolo XX incolpa Genji per la sofferenza che la rivelazione del loro segreto le sta causando. In quest’opera, dunque, la visione onirica sembra assumere la comune valenza profetica o si abbina a spiacevoli presagi, discostandosi dalla precedente tradizione di sogno d’amore.

Quest’ultimo è ripreso da Fujiwara no Teika con la poesia *Haru no yo no yume no ukihashi* 春の夜の夢のうき橋, inserita nella raccolta *Shin kokin waka shū* 新古今和歌集 (Nuova raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne, 1439 ca.)⁶. Questa lirica, infatti, riprende la tematica già cara al *Kokin waka shū* in relazione all’incontro degli amanti che avviene durante il sogno, ma allo stesso tempo crea un anello di

⁴ Il tema del sogno compare anche nel *Manyōshū* 万葉集 (Raccolta di diecimila foglie, VIII secolo). Infatti, come suggerisce la Nippon Gakujutsu Shinkōkai (1965: 127, nota 1), «si era soliti credere che una persona sarebbe apparsa nel sogno di qualcuno che la desiderava ardentemente».

⁵ È quanto, ad esempio, si può evincere dagli studi di Bargen (1986).

⁶ Per la versione integrale del testo in lingua giapponese cfr. Minemura (1974).

congiunzione con il *Genji monogatari*, richiamando la triste condizione dei personaggi descritti nei cosiddetti capitoli di Uji 宇治帖, «sospesi tra sogno e realtà» (Zanotti 2006: 52) e separati da un metaforico ponte. Come suggerisce Zanotti (2006: 52) in relazione a Kubota (1994), una tale rappresentazione è strettamente connessa alla riflessione sull'impermanenza (*mujō* 無常) e lascia trapelare il persistente rapporto tra sogno e filosofia buddhista. Allo stesso tempo, il ponte sospeso (*ukihashi* 浮橋) rappresenta di per sé una instabile connessione tra gli amanti che rafforza ancor più l'opposizione tra sogno (*yume* 夢) e realtà (*utsutsu* 現).

Tutte queste tematiche sono presenti anche nella narrativa popolare del periodo Muromachi 室町 (1333-1573): lo *otogizōshi* 御伽草子 intitolato *Utatane no sōshi*, scritto probabilmente dalla figlia di Asukai Masachika 飛鳥井家⁷ (1416-1490), indaga infatti a fondo il mondo del sogno. Una giovane donna si assopisce e in sogno incontra un nobiluomo meraviglioso d'aspetto e regale nei modi. Il sogno sembra così vero che la donna, al suo risveglio, non riesce a distinguerlo del tutto dalla realtà. Lo stesso uomo le appare per ben due anni, durante i quali lei se ne innamora. Allo stesso tempo, soffre perché non sa più distinguere i sogni dalla realtà e per il trauma del continuo distacco che si verifica ogni qual volta ritorna nel mondo della veglia, tanto che si ammala e viene portata in pellegrinaggio per far sì che la Bodhisattva Kannon 観音菩薩 possa guarirla. Inaspettatamente, nel tempio intravede un giovane generale e comprende che si tratta dell'uomo del suo sogno, anche lui vittima delle stesse visioni. Restia a rivelare la sua presenza, la donna decide di serbare in sé il segreto di questo incontro e il giorno dopo si avvia verso casa con il suo seguito. Durante il tragitto, certa dell'impossibilità del suo amore, decide di darsi la morte gettandosi nel fiume, ma viene salvata da alcuni uomini su di una barca. Si tratta della barca del generale, che subito la riconosce e la prende con sé, per poi sposarla e generare con lei una fortunata discendenza.

Il sogno può essere quindi considerato come l'elemento essenziale per il funzionamento e l'avanzare del racconto. Qui i termini *yume* e

⁷ La famiglia Asukai era una famiglia nobile nota per la sua attività culturale e letteraria, soprattutto per quanto riguarda la produzione di *waka*. Masachika stesso fondò la cosiddetta scuola Asukai.

utsutsu ricorrono molto spesso e tengono viva l'opposizione tra la malinconica realtà che tiene separati i due amanti e la tanto desiderata dimensione onirica, nella quale possono invece godere della reciproca compagnia. Il confine tra veglia e mondo dei sogni è sempre sfocato, tanto che la protagonista, non riuscendo più a distinguerli, si ammala: il sogno, pertanto, non solo indica il rapporto precario tra gli amanti che si desiderano ma non possono raggiungersi, ma anche l'inquietudine che deriva da un amore insoddisfatto. Il sogno d'amore si spinge sino alla confusione tra illusione e realtà, generando malinconia e persino malattia, permettendo al racconto di condensare al suo interno le caratteristiche sia delle liriche di Ono no Komachi, che l'elemento della possessione spiritica caro al *Genji monogatari*. Anche il simbolo del ponte come congiunzione tra il mondo della veglia e quello del sonno è ripreso nel racconto, in cui rappresenta il punto di svolta per l'intera vicenda. Tuttavia, a differenza del "ponte dei sogni" del *Genji monogatari* – che indica un'effimera connessione tra due amanti che sono destinati a non incontrarsi più⁸– e quello che troviamo nella lirica di Teika – che rappresenta l'instabilità e la breve durata del sogno (Zanotti 2006: 51) – in *Utatane no sōshi* esso non solo funge da collegamento tra i due innamorati nel sogno, ma è anche l'espedito grazie al quale i due si incontrano nella realtà, facendo inaspettatamente coincidere *yume* e *utsutsu*.

Alla luce di queste affinità letterarie e dell'influenza che Ono no Komachi e il *Genji monogatari* esercitavano sulla letteratura dei secoli successivi con una vasta serie di citazioni più o meno puntuali, c'è ragione di credere che la presenza del sogno nelle opere qui presentate costituisca uno sviluppo volontario e consapevole di questa tematica, in un gioco di rimandi e citazioni che, se da un lato crea uno stretto legame con la produzione letteraria del passato, dall'altro apporta sempre un elemento innovativo rispetto alla tradizione precedente.

⁸ Ukifune 浮舟 ha preso i voti e Kaoru 薫 non potrà più rivederla (cfr. capitolo LIV, *Genji monogatari*).

4.2. Il sogno d'amore nei *waka* di Ono no Komachi

Ben sei⁹ delle 18 poesie di Ono no Komachi inserite nel *Kokin waka shū* affrontano il tema del sogno in relazione all'incontro con l'amato, e la dimensione onirica sembra rappresentare sempre il mondo in cui i due amanti sono finalmente liberi di incontrarsi.

Qui il sogno, ereditando l'antica concezione già presente nel *Manyōshū* (cfr. par. 4.1., nota 4), non è solo un fortuito espediente regolato dal caso, ma diventa un mezzo attraverso il quale gli innamorati continuano la loro relazione: essi sono pienamente consci del potere del mondo onirico e spesso richiedono di poterlo *sfruttare*. Pregano quindi di sognare, oppure cercano di indurre un breve e leggero sonno¹⁰ che garantisca loro l'incontro con l'innamorato per fuggire nel mondo illusorio dei sogni e porre così rimedio a una vita di insoddisfazioni (Müller 2001: 1) e amori impossibili o non corrisposti.

In generale, non era anomalo che in quel periodo si tentasse di indurre il sogno tramite delle cerimonie propiziatorie, ma per lo più si trattava di un tipo di cerimonia pubblicamente riconosciuta valida (Saigō 1993: 20) affinché i vertici del potere potessero beneficiare di visioni premonitriche o che fornissero indicazioni su come affrontare particolari problematiche relative al governo. Nelle poesie di Ono no Komachi, invece, si assiste alla ricerca di un sogno più privato, sebbene condiviso nella stessa forma dall'amante. Non a caso la sezione del *Kokin waka shū* in cui sono inseriti i *waka* 552 e 553 è quella intitolata *Koi no uta* 恋の歌, "Poesie d'amore".

552

Forse perché mi corico
sospirando per lui,
mi è apparso nel sonno?

553

Da quando vidi
nel sonno leggero
il mio adorato,

⁹ Nel saggio viene esclusa la trattazione della poesia numero 554 perché non include la parola *yume*, ma il tema affrontato resta quello del sogno d'amore in quanto «la poesia si basa sulla credenza secondo la quale, se si dorme indossando la veste a rovescio, si può incontrare nel sogno la persona amata» (Sagiyama 2000: 359).

¹⁰ Come commenta Sakai (2017: 131-138) citando un sermone del monaco Bankei 盤珪 (1622-1693) dal *Bankei bucchi Kōsai zenji oshimeshi kikigaki* 盤珪仏智幸西禪師御示聞書 (Resoconto scritto della lezione del monaco Kōsai sull'onniscienza di Bankei), era credenza diffusa che durante un sonno profondo non si fosse in grado di sognare.

effimero, amplificando così la malinconia della separazione.

Anche i *waka* 656 e 658, inseriti nella stessa sezione, fanno riferimento al sogno, ma aggiungono un elemento importante: essi contengono infatti la parola *utsutsu* (ciò che appare, realtà fenomenica) e stabiliscono così in maniera esplicita la dicotomia tra il sogno d'amore ed il mondo percepito come reale contraddistinto dallo stato di veglia. Tuttavia, queste poesie manifestano un cambiamento da parte della poetessa, che sembra preferire lo stato di veglia al mondo onirico.

656

Nel mondo reale
è invero comprensibile;
ma che pena vederti,
anche nel sogno, timoroso
degli occhi indiscreti degli altri.
(Sagiyama 2000: 412-413).

658

Per il sentiero del sogno
senza allentare il passo,
sempre vengo a trovarti; eppure
mai è eguale allo scambio
fuggevole di sguardi a occhi aperti¹³.

Nel primo caso, ciò è causato dal fatto che l'incontro con l'amato non sembra potersi verificare nemmeno nei suoi sogni, poiché anche laddove ciò accade egli si mostra sempre schivo e timoroso di essere visto da qualcuno. Ciò probabilmente è dovuto alla sua posizione sociale, che gli intima di non interagire con la poetessa per via dei loro ranghi: mentre ciò evidenzia il senso di solitudine e dolore del componimento (Müller 2001: 4), dall'altro lato chiarisce che il confine tra *yume* e *utsutsu* è estremamente labile e che i due mondi sono in realtà l'uno lo specchio dell'altro, in stretta comunicazione tra loro. Nel secondo caso, invece, il sogno è addirittura troppo effimero e solo il mondo reale è capace di soddisfare appieno il desiderio della presenza dell'amato.

Ono no Komachi, dunque, parla del sogno in quanto strumento che permette la connessione tra i due amanti. Grazie ad esso, sembra che gli innamorati diventino in grado di spostarsi effettivamente fino a raggiungere l'altro, attraversando una dimensione – quella onirica – che si trova al limite tra il mondo reale e quello dell'illusione. Il sogno

¹³ Sagiyama (2000) traduce qui *utsutsu ni hitome / mishi goto wa arazu* 現にひとめ見しごとはあらず con «mai è eguale allo scambio / fuggevole di sguardi a occhi aperti», ma “a occhi aperti”, che corrisponde a *utsutsu ni*, può essere tradotto letteralmente con “nella realtà”.

è fittizio, ma i gesti compiuti durante la fase onirica sembrano veri e generano conseguenze altrettanto reali che si ripercuotono sul mondo fenomenico – come si vedrà in seguito. Le due dimensioni di *yume* e *utsutsu* si dimostrano contemporaneamente antitetiche e complementari: se da un lato è difficile comprendere che ci si trova in un sogno e l'atto traumatico del risveglio riporta la poetessa alla triste realtà della propria solitudine, dall'altro il sogno è indotto, cercato, e viene utilizzato intenzionalmente come collegamento con l'altro.

4.3. Il *Genji monogatari* tra improvvise premonizioni e irrazionali possessioni spiritiche

Il *Genji monogatari* è probabilmente il *monogatari* 物語 che fa un uso maggiore della parola “sogno”, che compare nell'opera ben 168 volte di cui 60 in riferimento ad effettive manifestazioni – le più numerose in una sola opera di tutta la letteratura Heian (Mitamura, Kawazoe 2010: 162-163).

In un primo momento, si può notare un collegamento con la precedente tradizione del sogno di un amore impossibile in riferimento alla relazione tra Genji e Fujitsubo. Nel capitolo V, *Wakamurasaki* 若紫 (La giovane pianta di “murasaki”), Genji si lamenta tra le lacrime della brevità della notte a causa della quale non può trascorrere il tempo necessario con Fujitsubo, e recita questa poesia:

Non vi saranno
altre notti dove il sogno
si tramuta in realtà,
anche se vi ho incontrata,
e in questo sogno vorrei dileguare (Orsi 2012: 101).

Fujitsubo risponde:

Ne parleranno forse
le generazioni future
anche se nel dolore senza eguali
mi dissolverò in un sogno
che non ha risveglio (Orsi 2012: 101).

Sebbene si tratti di un tipo di sogno che rappresenta il limbo tra illusione e realtà all'interno del quale l'incontro tra gli amanti sarebbe possibile, la sua connotazione appare più pessimistica. Si tratta di un sogno che acuisce il sentimento di tristezza causato dall'impossibilità dell'incontro stesso nella vita reale. Per quanto gli amanti desiderino così tanto rimanere nella dimensione onirica per non doversi separare, quest'ultima rafforza la percezione dell'impossibilità del loro amore e assume così dei tratti spiccatamente malinconici.

In un certo senso, questa tendenza al sogno struggente avvia il racconto verso visioni più "tipiche" che lo contraddistinguono, ovvero premonizioni, visioni di spiriti dei defunti e distruttive possessioni spiritiche. Se da un lato i sogni sono spesso portatori di notizie e informazioni sul futuro¹⁴, e sono quindi ben accolti, dall'altro il mondo onirico si rivela altrettanto spesso sottoforma di spiriti (*mononoke* 物の怪) maligni che causano sofferenza nei personaggi e, di conseguenza, nel protagonista stesso. Il sogno perde ulteriormente il suo carattere illusorio e si afferma come un evento che ha conseguenze effettive – sia positive che negative – sulla vita dei personaggi, per i quali questi fantasmi non sono semplici visioni, ma reali apparizioni che li collegano con gli spiriti che si manifestano (Mitamura, Kawazoe 2010: 162). In particolare, sono più frequenti i sogni in cui gli spiriti dei morti appaiono ai vivi (Mitamura, Kawazoe 2010: 163).

È, per esempio, il caso del tredicesimo capitolo, *Akashi* 明石 (Akashi). Genji si trova ancora a Suma 須磨, dove era stato esiliato dal suo fratellastro, l'imperatore Suzaku 朱雀帝, a causa della sua relazione con la consorte imperiale Oborozukiyo 朧月夜 (cfr. *Sakaki* 賢木, L'albero di *sakaki*, in Orsi 2012: 196-229). Tuttavia, in una sera tempestosa si assopisce e sogna il padre che gli indica di preparare la nave e lasciare quel luogo; prima di dileguarsi, il fantasma del sovrano afferma di doversi affrettare verso la capitale per parlare con Suzaku. Effettivamente, poco più avanti anche Suzaku riceve in sogno il padre, che

¹⁴ Oltre alle cerimonie propiziatorie, durante il periodo Heian era frequente anche richiedere informazioni o indicazioni al Buddha o ai *kami* 神 tramite interposta persona (Strippoli 2003: 466): si incaricava dunque qualcuno – solitamente un monaco – di recarsi presso un tempio o un santuario e di domandare alla divinità che al mandante fosse fatto dono di un sogno premonitore. Come indicato anche da Strippoli (2003: 459), per ulteriori dettagli sul sogno su commissione cfr. Saigō (1993) ed Eguchi (1974).

lo accusa di aver ingiustamente punito Genji poiché egli è innocente. Mitamura (2010) sostiene che la centralità del sogno nel *Genji monogatari* si possa evincere proprio da questo capitolo, in quanto è qui che si presentano le visioni che determineranno le azioni future dei personaggi più importanti della storia: grazie all'apparizione del defunto imperatore di Kiritsubo 桐壺更衣, Genji viene richiamato a corte da Suzaku e può così iniziare il percorso che lo porterà al successo. Infatti, al rientro da Suma, Genji viene ordinato Gran consigliere aggiunto (*gon dainagon* 権大納言) (Orsi 2012: 266) e l'anno successivo il figlio che ha avuto con Fujitsubo, Reizei 冷泉帝, viene nominato imperatore dopo l'abdicazione di Suzaku.

È difficile pensare che affidare il destino del protagonista del racconto a due sogni sia una mera scelta stilistica. Se da un lato è necessario considerare che il sogno poteva costituire uno strumento per creare una diversa linea temporale all'interno del racconto, così da ravvivarlo e donare un ritmo più accattivante alla narrazione, dall'altro appare anche chiaro che l'espedito narrativo si trasforma in un elemento fondamentale per lo svolgimento dei fatti, in quanto dà inizio a una serie di cambiamenti che determineranno le sorti dell'intera vicenda. Il sogno non è più solo un espedito, ma agisce come personaggio effettivo e definisce gli eventi futuri. Ciò sembra rispettare la regolare tendenza del periodo, secondo la quale i sogni, soprattutto quando vi erano coinvolti sovrani, costituivano una parte importante della società del periodo Heian che vi si affidava sovente anche per determinare la successione al trono (Saigō 1993: 19).

Leggermente diverso è il ventesimo capitolo, che riguarda sempre l'apparizione di un defunto ma stabilisce un collegamento anche con la tradizione di sogno d'amore affermatasi grazie a Ono no Komachi. In *Asagao* 朝顔 (Il convolvolo), Genji racconta a Murasaki 紫 le sue relazioni passate e così confessa il suo amore per Fujitsubo, al contempo la sua matrigna e la madre di suo figlio Reizei. Nella notte, il fantasma della defunta Fujitsubo gli fa visita:

[...] non si trattava di un sogno ed ella appariva corrucciata. «Avevate promesso di non dire nulla, ma ora ciò che è avvenuto fra di noi non è più un segreto e me ne vergogno. Vi detesto per quello che sto soffrendo» (Orsi 2012: 393).

La frase «non si trattava di un sogno» testimonia ancora una volta come i sogni e gli spiriti ad essi collegati non fossero considerati illusioni, ma fatti accaduti e persone realmente incontrate. A differenza del capitolo *Akashi*, però, in questo caso il messaggio dello spirito è personale e sentito; proprio come se fosse una persona ancora in vita, con emozioni e ricordi, la donna esprime la propria delusione e utilizza parole dure per scuotere Genji, ma la sua rabbia non si tramuta in una serie di eventi nefasti che ledono gli altri personaggi.

La versione più *distruttiva* del sogno è quella che si avvale della possessione spiritica (*hyōrei* 憑靈) che causa malesseri e, talvolta, anche la morte del destinatario. È, per esempio, il caso del capitolo *Yūgao* (Il fiore di *yūgao*), in cui Genji porta la dama dello *Yūgao* in una residenza appartata indicata come *Nanigashi no In* 何某の院 (letteralmente: “una certa residenza”) per un incontro segreto; durante la notte, vede uno spirito in collera:

Era ormai notte avanzata e si era assopito quando si accorse che accanto al guanciale era seduta una donna bellissima: «Benché io vi ammiri con tutto il cuore, non pensate neppure di venire a trovarmi, ma vi accompagnate a una donna che non ha alcun merito, circondandola del vostro affetto. È inammissibile, odioso». Sembrava sul punto di tendere la mano verso la donna che dormiva accanto a lui, come per ghermirla. Si svegliò di soprassalto, minacciato da una presenza misteriosa (Orsi 2012: 70).

Non ha dubbi che si tratti della dama di *Rokujō*, adirata con lui a causa del fatto che non sia più andato a trovarla. Intanto la dama dello *Yūgao*, rimasta terrorizzata, cade in uno stato di incoscienza e poco prima dell'alba muore.

La dama di *Rokujō* sembra essere responsabile di un altro evento nefasto, stavolta a discapito della giovane moglie di Genji, Aoi, le cui condizioni di salute sono peggiorate durante la gravidanza. Nel capitolo VIII, *Hana no en* 花宴 (Il banchetto sotto al ciliegio), le due dame si scontrano pubblicamente durante una festa riguardo alla posizione dei carri, così da maturare un grande risentimento reciproco aggravato ulteriormente dalla gelosia per Genji. Di ritorno nelle proprie dimore, *Rokujō* ripensa alla propria relazione con lui e poi si assopisce: durante il sonno, sogna di essere uno spirito e di attaccare Aoi in questa forma;

risvegliatasi, ricorda poi di aver già fatto un simile sogno in passato. Effettivamente, durante la notte uno spirito malvagio ha fatto visita ad Aoi peggiorandone drasticamente le condizioni. Genji viene chiamato presso il suo letto e si accorge così che i modi e la voce della giovane donna non sembrano appartenerele:

«[...] Le mie sofferenze erano tali che volevo solo un attimo di respiro. Non avrei mai pensato di giungere fino a voi in questo modo, ma è vero che l'anima di chi si tormenta può abbandonare il corpo per vagare senza pace», e poi aggiunse:

«La mia anima che
si aggira senza meta nel cielo
sconsolata e dolente
trattenetela voi
legando l'orlo della veste».

Né la voce, né i modi erano quelli della sua giovane consorte. Era un fatto sconcertante, rifletté, mentre si rendeva conto con terrore crescente che tutto gli ricordava la signora di Rokujō. [...] «Voi mi parlate così, ma io non so chi siete. Ditemi il vostro nome», le chiese e quando riconobbe in lei senza alcun dubbio la signora di Rokujō, ne fu inorridito (Orsi 2012: 177).

A fronte di tali episodi, alcuni (Mitamura, Kawazoe 2010: 74) hanno affermato che la vera causa dell'apparizione dei fantasmi è proprio la gelosia¹⁵, ed in particolare il desiderio sessuale delle donne di mezza età; tuttavia, è forse più ragionevole credere che si tratti di una esasperazione delle credenze già ben radicate nella cultura giapponese di quel periodo riguardo alla capacità dei sogni di manifestare fisicamente gli oggetti e le persone delle illusioni notturne. Al di là della

¹⁵ È probabile che tale gelosia fosse comune e causata dal fatto che durante il periodo Heian era praticata la poligamia, che prevedeva non solo la possibilità di avere più di una moglie – solitamente due, o al massimo tre – ma anche quella di avere un numero non precisato di concubine. In ogni momento del matrimonio, infatti, l'uomo rimaneva libero e poteva iniziare relazioni con altre donne (Negri 2000: 477). Per uno studio approfondito sul matrimonio durante il periodo Heian cfr. Kurihara (1999) e McCullough (1967).

causa scatenante della possessione spiritica, vale la pena notare due elementi che rendono particolari i sogni descritti nel *Genji monogatari* e li distinguono dai sogni narrati da Ono no Komachi: il primo è che il sogno non sembra effimero, anzi si dimostra così potente – e quindi reale – da causare la morte di ben due donne; il secondo è che in questi casi esso è contraddistinto da una forte componente di irrazionalità e assenza di premeditazione. Tale irrazionalità si evince, per esempio, dal fatto che in questi passaggi vengono del tutto omessi gli onorifici per la dama di Rokujō (Mitamura, Kawazoe 2010); in secondo luogo, si può vedere come, invece di recarsi volontariamente da qualcuno durante il sogno, la stessa Rokujō non sia del tutto consapevole della propria trasformazione in spirito e di tutto ciò che essa comporta.

Rispetto alla tradizione precedente, quindi, nel *Genji monogatari* si assiste al racconto di un tipo di sogno più imprevedibile, che sfugge al controllo dei protagonisti e si discosta dal pacifico e consapevole sogno d'amore che poteva mettere in contatto gli amanti, per trasformarsi invece in un punto di contatto con i defunti oppure nello strumento attraverso il quale attuare la propria vendetta per un amore insoddisfatto.

4.4. Fujiwara no Teika sul ponte sospeso dei sogni

Un esempio successivo del *topos* del sogno, privo però dell'accezione di possessione spiritica o premonizione, è costituito dalla poesia di Fujiwara no Teika *Haru no yo no*, composta in occasione dello *Shukaku hoshinnō gojishshu* 守覚法親王五十首 (Cinquanta poesie del principe imperiale Shukaku)¹⁶, un *certamen* poetico organizzato nel 1198 in onore del sacerdozio del figlio dell'imperatore in ritiro Go Shirakawa 後白河 (1129-1192) (Vieillard-Baron 2001: 31). La lirica verrà poi inserita nello *Shin kokin waka shū* (numero 38).

Haru no yo no
yume no ukihashi
todaeshite:
mine ni wakaruru

Nella notte di primavera
 il ponte sospeso dei sogni
 si spezza:
 ecco il cielo, in cui una fila di nubi

¹⁶ Noto anche come *Omuro gojishshu* 御室五十首 (Cinquanta poesie di Omuro).

yokogumo no sora
(Zanotti 2006: 51).

dalle vette si separa.

L'immagine del ponte sospeso (*ukihashi*) era già stata sfruttata nel *Genji monogatari*, il cui capitolo conclusivo è intitolato proprio *Yume no ukihashi* 夢浮橋 (Il ponte sospeso dei sogni). Qui Kaoru cerca di fare visita a Ukifune, che si è fatta monaca, ma l'incontro gli viene negato e ottiene solo di farle recapitare una lettera. Tuttavia, nonostante un primo momento di indecisione, Ukifune decide di respingere la lettera e di non incontrare Kaoru, confermando la sua scelta di abbandonare il mondo per una vita religiosa.

Sono state considerate varie possibilità circa la scelta di questo titolo per il capitolo finale dell'opera e già alcuni commentatori medievali si erano pronunciati circa il significato intrinseco di questa espressione. Già nello *Shimeishō* 紫明抄 (Commentario della luce viola, 1289) e nel *Kakaishō* 河海抄 (Annotazioni di fiumi e mari, 1362-1367) è presente uno studio dettagliato della questione, in base al quale si è identificato il ponte dei sogni come simbolo della vanità della vita umana, ma anche della tensione sessuale che unisce i personaggi di Kaoru e Ukifune (Tyler 2009: 190) e che non troverà mai compimento a causa del fatto che la dama deciderà di prendere la tonsura e abbandonare il mondo¹⁷. Ad ogni modo, che si interpreti l'elemento del ponte come un segno dell'impermanenza di tutte le cose del mondo o come il *topos* dell'amore erotico che permea l'intera opera, non sembra esserci dubbio che il sogno rappresenti uno stato di instabilità e transitorietà. Tale instabilità rispecchia la precarietà del sogno stesso, che è solitamente di breve durata e può essere facilmente interrotto «proprio come un ponte di barche o zattere» (Zanotti 2006: 51). Al senso della transitorietà dell'esistenza, si accompagna anche quello della precarietà dei legami umani (Tyler 2009: 192): per quanto il *ponte sospeso* funzioni come collegamento tra due amanti, essi non possono sfruttarlo per riunirsi come accadeva agli innamorati delle poesie di Ono no Komachi. Si tratta infatti di un amore infelice, poiché del tutto impossibile (Vieillard-Baron 2001: 190). Il mondo onirico e quello reale, dunque, sono destinati a rimanere separati sebbene essi siano di fatto collegati l'uno

¹⁷ Per uno studio più approfondito sui commentari del *Genji monogatari* riguardo al capitolo *Yume no ukihashi*, cfr. Tyler (2009: 187-193).

all'altro dal *ponte*, che costituisce un punto di continuità tra la dimensione del sonno e quella della veglia. Tale continuità è simboleggiata dalle nubi¹⁸ che si allungano e si diradano nel cielo: il ponte dei sogni unisce i due amanti che vorrebbero ritrovarsi, ma essi non riescono a raggiungerli poiché il ponte si spezza rompendo il legame tra il sogno e la realtà; quest'ultima, dunque, torna chiaramente visibile mentre ciò che resta del collegamento con il mondo del sogno e con l'amante – le nubi – sparisce a sua volta.

Se si riflette dunque sul significato del ponte, nonostante sia evidente la citazione dell'ultimo capitolo del *Genji monogatari*, ci si rende conto di come l'accezione del sogno in questa lirica sia molto più vicina a quella già indicata dalle poesie di Komachi, mentre vengono del tutto abbandonati i sensi di sogno premonitore, sogno degli spiriti dei defunti e sogno che genera una possessione spiritica mortale: *Haru no yo no* stabilisce quindi un legame sia con le succitate poesie del *Kokin waka shū*, in quanto riporta in vita la tradizione del sogno d'amore, sia con il *Genji*, poiché ne riprende un famoso capitolo e si avvale di un sogno che lascia ben trasparire la transitorietà dell'amore stesso, rispettando così il concetto di impermanenza e vanità del mondo reale insito nella filosofia buddhista che permea in particolare i capitoli di Uji del *Genji monogatari* ed il secolo che essa contraddistingue¹⁹.

4.5. Recepire la tradizione: il sogno nel racconto medievale *Utatane no sōshi*

Come conseguenza dei cambiamenti sociali e culturali che si verificarono con il passaggio dal periodo classico a quello medievale,

¹⁸ Teika cita qui il *Gaotang fu* 高唐賦 (Fu del tempio di Gaotang) del poeta cinese Song Yu 宋玉 (298-263 a.C.), in cui le nuvole rappresentano la figlia del monte Wu che al mattino diventa una nuvola, mentre di sera diventa pioggia. Come precisa Vieillard-Baron (2001: 191), in *Haru no yo no*, le nuvole che si allontanano rappresentano la separazione di una coppia e la fine di una relazione che esisteva solo in sogno. Al contempo, si possono interpretare anche come il simbolo dell'aspetto illusorio e fragile dell'amore.

¹⁹ Durante il periodo Kamakura 鎌倉 (1185-1333) il Buddhismo acquisì una maggiore centralità, vennero fondate numerose scuole e vissero molti noti monaci, come per esempio Nichiren 日蓮 (1222-1282), i quali apportarono grandi novità alla dottrina buddhista. Per uno studio approfondito della storia del Buddhismo in Giappone cfr. Deal, Ruppert (2015).

durante il periodo Muromachi anche la valenza del sogno muta. Sia il mondo del sogno che quello della realtà vengono ormai considerati vani se paragonati al mondo di Buddha (Sakai 2001: 9), ma a sua volta tale mondo è raggiungibile attraverso la dimensione onirica, poiché durante il sogno l'anima riusciva a separarsi dal corpo e a raggiungere la divinità (Sakai 2017: 39)²⁰.

Dal punto di vista letterario, è doveroso ammettere che gli elementi di *yume* e *utsutsu* cominciano ormai ad essere presenti nella maggior parte dei *monogatari*, rendendo il fenomeno meno esclusivo e particolare²¹. In questo periodo, si può infatti parlare di un processo di «democratizzazione dei sogni»²², per il quale il sogno non appartiene più soltanto al sovrano privilegiato che lo ha sapientemente indotto mentre era alla ricerca di indicazioni sul futuro suo o del suo regno, ma diventa un fenomeno più generalizzato attraverso il quale *qualcuno* riceve delle visioni. Non è più importante *chi* sogna, ma solo *cosa* viene sognato. Anche i temi sono diversi e i sogni non riguardano più solo la politica o la religione²³, incontrando così un parallelo processo di secolarizzazione (*sezokuka* 世俗化) (Sakai 2001: 19) pur senza perdere il proprio valore sociale.

²⁰ Per approfondimenti circa le implicazioni religiose e filosofiche del sogno nella cultura e nella letteratura giapponese antiche cfr. Kawato (2002) e Kawato (2012-2014).

²¹ Per esempio, il tema del sogno viene sovente affrontato già alla fine del periodo Heian, come per esempio nel *Torikaebaya monogatari* とりかえばや物語 (Storia di quello che diceva: «Se solo potessi scambiarli!») e nella raccolta *Konjaku monogatari shū* 今昔物語集 (Antologia di racconti del presente e del passato). Nel periodo medievale, è degno di nota a tal proposito lo *Yume no ki* 夢記 (Diario dei sogni, 1191-1231) del monaco Myōe 明恵 (1173-1232), in cui l'autore annota non solo i propri sogni, ma anche le sue interpretazioni: secondo Kawai (1995: 41) si tratta probabilmente del primo uomo al mondo ad aver tenuto un diario completo dei propri sogni. Si considerino anche, per esempio, lo *Uji shūi monogatari* 宇治拾遺物語 (Storie della spigolatura di Uji, inizio XIII secolo) e lo *Heike monogatari* 平家物語 (Storia degli Heike, 1330 ca.).

²² Qui Sakai (2001) cita Le Goff (1988) da un'edizione giapponese del 1992 intitolata *Chūsei no yume* 中世の夢 (Il sogno nel Medioevo).

²³ Si ricordi, a tal proposito, che nel *Sarashina nikki* 更級日記 (Le memorie di Sarashina, 1070 ca.) quasi tutti i sogni «sono ispirati da una divinità buddhista o *shintō* 神道; essi cercano di distogliere la donna dalla continua lettura dei *monogatari* e di attrarre la sua attenzione verso attività considerate più importanti, come i pellegrinaggi e le pratiche religiose» (Strippoli 2003: 458) in riferimento alla consuetudine, comune anche nel periodo Muromachi, a considerare la letteratura di finzione tendenzialmente peccaminosa.

Considerazioni del genere potrebbero lasciar intendere che durante il periodo Muromachi la tradizione del sogno d'amore venga completamente accantonata, ma questo non è del tutto vero. Innanzitutto, si può vedere come l'elemento del sogno persista in vari *otogizōshi*²⁴, come per esempio in *Tamamo no Mae*²⁵ 玉藻前 (Storia di Tamamo no Mae), in cui un demone viene sconfitto grazie alle indicazioni ricevute in sogno, oppure in *Eboshiorizōshi* 烏帽子折草紙 (Storia di un *eboshiori*), in cui appaiono i fantasmi di Minamoto no Yoritomo²⁶ 源頼朝 (1147-1199) e alcuni suoi figli (Araki 2021: 18). Questi elementi segnalano già una certa continuità con la letteratura Heian – ed in particolare con l'eredità letteraria del *Genji monogatari*.

Venendo al sogno d'amore, esso è il perno centrale delle vicende narrate nell'*otogizōshi* intitolato *Utatane no sōshi*, in cui la parola per "sogno" viene utilizzata ben 25 volte, mentre quella per "realtà" dieci e sempre in contrapposizione con la precedente.

Come già accennato, la protagonista della storia è una giovane donna, figlia di un rispettabile ministro, che durante un sonno leggero (*utatane*) sogna un uomo somigliante al famoso Genji. Il sogno si ripete per ben due anni, durante i quali lei se ne innamora. Incapace di distinguere il sogno dalla realtà (*utsutsu no omokage mo yume no sugata mo hate hate wa oboshi mo wakazu* うつつのおも影も夢のすがたもはてはてはおぼしもわかず, Tajima 1989: 277) e tormentata dall'impossibilità di realizzare il suo amore, la ragazza si ammala gravemente e viene così portata al tempio di Ishiyama 石山寺 per pregare e ristabilirsi. Qui sente per caso un uomo che racconta di essere tormentato da un sogno in cui, da due anni, appare sempre la stessa donna e di essersi innamorato di lei a tal punto da non saper più discernere cosa sia reale e cosa

²⁴ Brevi racconti in prosa tipici del periodo Muromachi. Tuttavia, la raccolta più nota risale al periodo Edo 江戸 (1603-1868) e per questo la datazione di questo genere letterario, come anche le sue caratteristiche principali e il valore che gli è attribuito sono motivi di disaccordo tra gli studiosi. Per approfondimenti circa il genere degli *otogizōshi* cfr. Strippoli (1995); cfr. anche Ichiko *et alii* (1980), Mulhern (1974).

²⁵ Tamamo no Mae è un personaggio della mitologia giapponese. Si narra che fosse la dama preferita dell'imperatore Toba 鳥羽天皇 (1103-1156, r. 1107-1123) e che fosse considerata la donna più bella ed intelligente di tutte. Si trattava, tuttavia, di una volpe (*kitsune* 狐) che aveva preso sembianze umane e stava operando per la disfatta del regno facendo ammalare il sovrano. Secondo la leggenda, venne smascherata e uccisa dal divinatore dell'imperatore.

²⁶ Fu il primo *shōgun* 將軍 e regnò dal 1192 al 1199, anno della sua morte.

illusorio; per lenire le sue sofferenze si è quindi recato al tempio a pregare. La giovane capisce immediatamente che si tratta dell'uomo del suo sogno ma decide di non esporsi per non creargli imbarazzo. Il giorno dopo, ormai disperata per il suo amore impossibile, tenta di suicidarsi gettandosi in un fiume, ma viene salvata da alcuni uomini passati da lì per caso a bordo di una barca. È la barca dell'uomo del sogno. I due quindi si ritrovano nel mondo reale e si sposano per poi vivere felicemente ancora per molti anni.

In relazione a questo racconto e a come esso eredita il testimone della tradizione letteraria riguardo al mondo onirico, è importante considerare tre aspetti.

Innanzitutto, la storia si apre con la citazione del *waka* di Ono no Komachi numero 553 del *Kokin waka shū* (cfr. par. 4.2.), manifestando l'intento volontario di riagganciarsi alla tradizione classica e di metterne in evidenza la conoscenza; inoltre, nel testo sono presenti altre due poesie ed entrambe contengono i termini *yume* e *utsutsu*:

Omoine ni
miru yume yori mo
hakanaki wa
shiranu utsutsu no
yoso no omokage
 (Tajima 1989: 273).

Più inconsistente
 di un sogno
 fatto durante un sonno leggero
 la visione di un'altra persona
 da una realtà che non conosco.

Tanome tada
Omoi awasuru
Omoine no
Utsutsu ni kaeru
Yume mo kosoare
 (Tajima 1989: 282).

Fidati di me.
 Forse esistono anche sogni
 che diventano realtà
 durante i sonni leggeri
 in cui ci incontriamo.

Ciò indica che, sebbene si tratti di un racconto popolare teoricamente lontano dagli ambienti della corte, sia l'autrice che i lettori – o gli ascoltatori – fossero a conoscenza dell'antologia imperiale e quindi in grado di coglierne almeno in parte le citazioni. Il persistere dell'opposizione tra sogno e realtà rafforza poi il legame con la concezione del sogno per come esso era stato percepito dalla società sino a quel

momento, donando al racconto un certo grado di importanza. Infatti, se si considera che la maggior parte degli *otogizōshi* sia composta da racconti di eroiche gesta e storie per bambini, appare importante considerare come questo si ponga invece in una posizione di maggiore vicinanza ai *monogatari* classici e ai *waka* d'amore piuttosto che alla produzione guerresca o popolare del periodo Kamakura.

In secondo luogo, si può notare che nel racconto il sogno acquisisce il ruolo di personaggio attivo proprio come era già accaduto nel capitolo XIII del *Genji monogatari* (cfr. par. 4.3.). Il mondo onirico non è quindi una semplice dimensione parallela in cui i personaggi muovono la propria immaginazione e che esaurisce in se stessa le proprie potenzialità nel momento del risveglio, ma un vero e proprio agente che opera all'interno della storia e determina lo sviluppo degli eventi. Come Genji non avrebbe lasciato Suma né cominciato il suo percorso verso la riappropriazione della regalità (Mitamura, Kawazoe 2010: 200) senza il sogno del padre, così in *Utatane no sōshi* la ragazza non si sarebbe innamorata e niente avrebbe dato inizio alle sue pene senza il sogno dell'amato: in altre parole, se non ci fosse stato il sogno, la vicenda non si sarebbe svolta affatto.

Un ulteriore punto di contatto con il *Genji monogatari* che aggiunge però un collegamento anche con la produzione ad esso successiva è rappresentato dal tentativo di suicidio della donna. Stabilendo un paragone con il personaggio di Ukifune²⁷, si nota immediatamente la somiglianza della vicenda sia per quanto riguarda le modalità del suicidio che il suo fallimento in quanto, anche se cercano la morte gettandosi nelle acque di un fiume²⁸, entrambe le donne vengono salvate. Tuttavia, nonostante il chiaro rimando al capitolo del *Genji monogatari*, nello *Utatane no sōshi* vengono inserite due novità: un nuovo valore dell'elemento del ponte ed il lieto fine. Il primo, piuttosto che sottolineare l'instabilità dei sentimenti e la vanità del mondo, qui modifica il suo significato e diventa uno strumento grazie al quale i due innamorati possono incontrarsi. Già Fujiwara no Teika, nella sua poesia, aveva conferito al ponte l'accezione di un collegamento tra gli amanti, ma in quel caso il ponte *si spezza* e si dirada come le nubi a causa della sua

²⁷ Cfr. capitolo LI del *Genji monogatari* intitolato *Ukifune* 浮舟 (Barca alla deriva) in Orsi (2012: 1104-1148).

²⁸ Ukifune cerca di uccidersi gettandosi nel fiume Uji 宇治 da una barca in movimento.

fragilità, impedendo infine l'incontro e l'evoluzione del sogno in realtà (cfr. par. 4.4). Nell'*otogizōshi*, invece, è grazie al tentativo di suicidio dal ponte che la giovane può infine incontrare nel mondo reale l'uomo del suo sogno. Prima del salto la donna è confusa e dubbiosa²⁹, quasi a confermare la consapevolezza dell'instabilità di quel ponte e del legame che condivide con l'uomo misterioso ma, nel momento in cui prende la drastica decisione di gettarsi, il ponte dei sogni non si spezza più, e anzi fa sì che possa unirsi all'uomo senza più separarsene³⁰.

È proprio in questo aspetto che si riscontra l'insorgere di una nuova caratteristica, molto più tipica dei racconti brevi e della letteratura popolare che dei grandi *monogatari* del passato, ovvero il lieto fine. Mentre nel *Genji monogatari* il tentativo di Ukifune la conduce sì alla salvezza, ma anche a prendere la tonsura e quindi a non rivedere mai più Kaoru, in *Utatane no sōshi* il gesto disperato porta invece a una soluzione interamente positiva degli eventi, e infatti si dice dei due innamorati che

[...] poiché erano sotto la guida divina di Buddha, vissero senza preoccupazioni fino al regno dei loro nipoti un lungo periodo pari a quello descritto in *Fuji no uraba*³¹, e aiutarono il loro nobile Governo (Tajima 1989: 288).

Grazie al ponte, l'opposizione tra sonno/veglia e quella tra sogno/realtà si annulla e i due mondi antitetici possono coincidere, proprio come nei desideri espressi prima o durante il sogno. Non è più necessario addormentarsi per incontrare l'amato, varcando faticosamente il confine che divide i due mondi, perché *yume* e *utsutsu* non sono più separati da un fragile ponte dei sogni ma sono invece saldamente collegati l'uno all'altro. La valenza del sogno, dunque, è del tutto positiva e sebbene inizialmente esso crei lo stesso tipo di sconvolgimento caro alla narrativa del *Genji monogatari*, infine giunge alla

²⁹ Nel testo è usata l'espressione *tokaku migirawashite* とかく紛らはして (piuttosto confusa). È inoltre presente il verbo *yasurō* 休らふ che significa "esitare" (cfr. Tajima 1989: 286).

³⁰ Si comprende infatti dal racconto che si sposeranno e avranno una discendenza.

³¹ Per approfondire cfr. *Fuji no uraba* 藤裏葉 (Foglie di glicine), capitolo XXXIII del *Genji monogatari* in Orsi (2012: 587-605).

totale realizzazione di sé e si libera contemporaneamente della tensione malinconica che contraddistingue le poesie di Ono no Komachi, della propensione alla materializzazione degli spiriti dei defunti cara al *Genji* e della fragilità descritta da Teika.

4.6. Conclusione

Oltre al *Genji monogatari* e alla lirica di Fujiwara no Teika, sono certamente molti altri gli esempi che si potrebbero citare riguardo all'elemento narrativo del sogno nel lungo lasso di tempo che separa le poesie di Ono no Komachi dallo *Utatane no sōshi* – si tratta di ben seicento anni di storia e letteratura – ma vale la pena considerare questi quattro elementi proprio perché possono esemplificare il periodo di cui fanno parte. Quello dell'utilizzo del sogno come elemento narrativo appare come una costante e allo stesso tempo un continuo cambiamento: dal sogno d'amore malinconico che caratterizza le poesie del *Kokin waka shū*, si passa alla tremenda visione di spiriti di defunti caratteristica del *Genji monogatari* e densa dei nuovi significati che si stavano ormai affermando grazie alla diffusione della filosofia buddhista; successivamente, si assiste alla ripresa del tema degli innamorati che si *possono* incontrare nel mondo dei sogni, ma che non riescono a farlo a causa della fragilità del sogno stesso lasciando così trapelare il messaggio della transitorietà dell'esistenza. Infine, si giunge allo *Utatane no sōshi* che, pur facendo parte di un filone secondario della letteratura, riesce a convogliare in sé i vari elementi delle precedenti tradizioni per poi aggiungere un nuovo elemento distintivo del proprio periodo – il lieto fine.

Sakai (2017: 168) ha individuato nella letteratura giapponese tre diversi tipi di sogno: il primo è il tipo di sogno in cui vediamo e sentiamo le cose come se fossero reali; il secondo è un sogno incerto e indistinto e appare come un insieme di visioni e fantasie confuse che visualizziamo nella delicata fase che separa il sonno dalla veglia; il terzo tipo di sogno è quello che riguarda speranze e desideri per il futuro. Si può ritenere che le opere succitate contengano tutti questi tipi in misure diverse, e che lo *Utatane no sōshi* si riservi di conciliare in sé ciascuno di essi: come nelle poesie di Ono no Komachi e nelle tragiche manifestazioni della dama di Rokujō narrate nel *Genji monogatari*, il sogno non

sembra un'illusione e, anzi, permette agli amanti di incontrarsi *davvero*, agendo sul mondo reale (primo tipo); allo stesso tempo, il sogno è effimero e confuso come nella lirica di Teika (secondo tipo), ma è la manifestazione della speranza (terzo tipo) di incontrare l'amato che infine riesce a concretizzarsi.

In conclusione, date la complessità di questi intrecci narrativi, l'importanza culturale e sociale del sogno e le possibilità che esso crea se usato come espediente narrativo, è difficile pensare che tutti questi autori non fossero pienamente consapevoli delle citazioni alla tradizione letteraria passata che loro stessi stavano operando. Tuttavia, è rischioso anche ritenere che la scelta di modificare gradualmente la valenza del sogno fosse del tutto arbitraria e avesse come obiettivo quello di fornire nuovi elementi alla letteratura successiva. Quel che invece si può osservare è che questa evoluzione, comunque, avviene, e che gli autori agiscono seguendo la tradizione dettata dalle opere precedenti mentre ciascuno di loro aggiunge quello che è il prodotto del periodo in cui vive. Come testimoniano le opere qui considerate, il ruolo del sogno nella letteratura cambia a poco a poco, come esso cambia anche nella società, e per questo assume nuove caratteristiche pur senza mai tralasciare il punto da cui è partito.

Bibliografia

- ARAKI HIROSHI (2021), "Reviewing Japanese Dream Culture and Its History: Where Ancient, Medieval and Modern Times Meet", *Orientalistika* 819, 12-29.
- BARGEN DORIS G. (1986), "A Case of Spirit Possession in *The Tale of Genji*", *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature* 19.3, 15-24.
- DEAL WILLIAM E., RUPPERT BRIAN (2015), *A Cultural History of Japanese*, Chichester-Malden, Wiley Blackwell.
- DONIGER O'FLAHERTY WENDY (1984), *Dreams, Illusions, and Other Realities*, Chicago, Chicago University Press.
- EGUCHI TAKAO (1974), *Yume to nihon koten bungaku* (I sogni e la letteratura giapponese classica), Tokyo, Kasama shoin.
- FUJIMOTO KATSUYOSHI (2008), "Rei ni yoru mukoku no tokusei. *Genji monogatari* no musō wo chūshin ni" (Caratteristiche dei racconti di visioni spiritiche. I sogni del *Genji monogatari*), *Japanese Literature* 57.9, 23-34.
- ICHIKO TEIJI *et alii* (1980), *Otogizōshi* (Otogizōshi), Tokyo, Shūeisha, *Zusetsu Nihon no koten* 13.
- IKEDA TOSHIO (a cura di) (2001), *Hamamatsu chūnagon monogatari* (Storia del secondo consigliere di Hamamatsu), Tokyo, Shōgakukan, *Shinpen Nihon koten bungaku zenshū* 27.
- KAWAI HAYAO (1995), *Dreams, Myths and Fairy Tales in Japan*, Einsiedeln, Daimon.
- KAWATO MASASHI (2002), *Nihon no yume shinkō. Shūkyōgaku kara mita Nihon seishinshi* (La fede nei sogni giapponesi. Storia della spiritualità del Giappone dal punto di vista degli studi religiosi), Tokyo, Tamagawa daigaku shuppanbu.
- (2012-2014), *Yume to genshi no shūkyōshi* (Storia religiosa dei sogni e delle visioni), Tokyo, Lithon.
- KUBOTA JUN (1994), *Fujiwara Teika* (Fujiwara Teika), Tokyo, Chikuma shōbō.
- KURIHARA HIROMU (1999), *Heian jidai no rikon no kenkyū: kodai kara chūsei e* (Uno studio sul divorzio nel periodo Heian. Dai tempi antichi al medioevo), Tokyo, Kōbundō.

- LE GOFF JACQUES (1988), *L'immaginario medievale*, trad. italiana, Roma, Laterza.
- MAURIZI ANDREA (trad.) (2013), *Storia del secondo consigliere di Hamamatsu*, Roma, Aracne.
- MCCULLOUGH WILLIAM H. (1967), "Japanese Marriage Institutions in the Heian Period", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 27, 103-67.
- MINEMURA FUMITO (1974), *Shin Kokin waka shū* (Nuova raccolta di poesie antiche e moderne), Tokyo, Shōgakukan, Nihon koten bungaku zenshū 26.
- MITAMURA MASAKO, KAWAZOE FUSAE (2010), *Yume to mononoke no Genji monogatari* (Sogni e spiriti vendicativi nel Genji monogatari), Tokyo, Kanrin shobō.
- MULHERN CHIEKO IRIE (1974), "Otogi-Zōshi. Short Stories of the Muromachi Period", *Monumenta Nipponica* 29.2, 181-98.
- MÜLLER SIMONE (2001), "Biographismus und Intertextualität in der Klassischen japanischen Poesie, dargestellt anhand der Traumgedichte der Ono no Komachi", *Asiatische Studien* 4, 1023-1032.
- NEGRI CAROLINA (2000), "Marriage in the Heian Period (794-1185). The Importance of Comparison with Literary Texts", *Annali dell'Università degli studi di Napoli "L'Orientale"*. *Rivista del Dipartimento di Studi asiatici e del Dipartimento di Studi e ricerche su Africa e Paesi Arabi* 60-61, 467-493.
- (2012), "Lecture peccaminose, sogni premonitori e speranze di salvezza", in Andrea Maurizi (a cura di), *Spiritualità ed etica nella letteratura del Giappone premoderno*, Torino, UTET Università, 77-89.
- NIPPON GAKUJUTSU SHINKŌKAI (1965), *The Manyōshū. The Nippon Gakujiutsu Shinkōkai Translation of One Thousand Poems*, New York, Columbia University Press.
- ORSI MARIA TERESA (trad.) (2012), *La storia di Genji*, Torino, Einaudi.
- OZAWA MASAO (1971), *Kokin waka shū* (Raccolta di poesie antiche e moderne), Tokyo, Shōgakukan, Nihon koten bungaku zenshū 7.
- SAGIYAMA IKUKO (trad.) (2000), *Kokin waka shū: Raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne*, Milano, Edizioni Aracne.
- SAIGŌ NOBUTSUNA (1993), *Kodaijin to yume* (Gli antichi e i sogni), Tokyo, Heibonsha Library.
- SAKAI KIMI (2001), *Yumegatari yumetoki no chūsei* (La narrazione e l'interpretazione dei sogni nel medioevo), Tokyo, Yoshikawa kōbunkan.
- (2017), *Yume no Nihonshi* (Storia del sogno in Giappone), Tokyo, Bensei shuppan.
- SANTANGELO PAOLO (1998), *Il sogno in Cina. L'immaginario collettivo attraverso la narrativa Ming e Qing*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- STRIPPOLI ROBERTA (1995), "Origine ed evoluzione degli 'Otogizōshi', racconti brevi di epoca Muromachi", *Rivista degli Studi Orientali* 69.3-4, 467-479.

- (2003), "Il peccato della letteratura e il sogno. Una lettura del *Sarashina nikki*", in *Atti del XXVI Convegno di studi sul Giappone: Torino, 26-28 settembre 2002*, Venezia, Cartotecnica Veneziana Editrice, 457-472.
- TAJIMA KAZUO (a cura di) (1989), *Utatane no sōshi* (Racconto di sonni leggeri) in Ichiko Teiji et al. (a cura di), *Muromachi monogatari-shū Jō* (Raccolta di racconti del periodo Muromachi Parte I), Tokyo, Iwanami shoten, Shin Nihon koten bungaku taikai 54, 271-289.
- TYLER ROYALL (2009), *The Disaster of the Third Princess. Essays on The Tale of Genji*, Canberra, Anu E Press.
- VIEILLARD-BARON MICHEL (2001), *Fujiwara no Teika (1162-1241) et la notion d'excellence en poésie. Théorie et pratique de la composition dans le Japon classique*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études japonaises.
- YANAI SHIGESHI et al. (a cura di) (1993), *Genji monogatari* (La storia di Genji), Tokyo, Iwanami shoten.
- ZANOTTI PIERANTONIO (2006), *Il ponte sospeso dei sogni: 46 poesie dallo Shinkokinwakashū*, Milano, Edizioni Ariete.

CONSIGLIO SCIENTIFICO-EDITORIALE
SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE

Presidente

UMBERTO GENTILONI

Membri

ALFREDO BERARDELLI
LIVIA ELEONORA BOVE
ORAZIO CARPENZANO
GIUSEPPE CICCARONE
MARIANNA FERRARA
CRISTINA LIMATOLA

COMITATO SCIENTIFICO
SERIE RICERCHE SULL'ORIENTE

Responsabile

MATILDE MASTRANGELO (Roma, Sapienza)

Membri

MARIO CASARI (Roma, Sapienza)
BRUNO LO TURCO (Roma, Sapienza)
E. MARINA MIRANDA (Roma, Sapienza)
ELISA GIUNIPERO (Università Cattolica di Milano)
NOEMI LANNA (Orientale di Napoli)
MARIA ANGELILLO (Statale di Milano)
DAIANA LANGONE (Università di Cagliari)

Opera sottoposta a peer review. Il Consiglio scientifico-editoriale assicura una valutazione trasparente e indipendente delle opere sottoponendole in forma anonima a due valutatori, anch'essi anonimi. Per ulteriori dettagli si rinvia al sito: www.editricesapienza.it

This work has been subjected to a peer review. The Scientific-editorial Board ensures a transparent and independent evaluation of the works by subjecting them anonymously to two reviewers, anonymous as well. For further details please visit the website: www.editricesapienza.it

COLLANA STUDI E RICERCHE

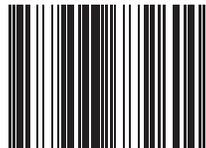
Per informazioni sui volumi precedenti della collana, consultare il sito:
www.editricesapienza.it | *For information on the previous volumes included
in the series, please visit the following website: www.editricesapienza.it*

120. Multi-drug resistant *Klebsiella pneumoniae* strains circulating in hospital setting
Whole-genome sequencing and Bayesian phylogenetic analysis for outbreak investigations
Eleonora Cella
121. Agave negatively regulates YAP and TAZ transcriptionally and post-translationally in osteosarcoma cell lines
A promising strategy for Osteosarcoma treatment
Maria Ferraiuolo
122. Trigeminal Neuralgia
From clinical characteristics to pathophysiological mechanisms
Giulia Di Stefano
123. Le geometrie del Castello di Anet
Il 'pensiero' stereotomico di Philibert de l'Orme
Antonio Calandriello
124. Towards Recognizing New Semantic Concepts in New Visual Domains
Massimiliano Mancini
125. La distribuzione spaziale dei reperti come base per un'interpretazione dei livelli subappenninici di Coppa Nevigata (Manfredonia, FG) in termini di aree di attività
Enrico Lucci
126. Costruire, violare, placare: riti di fondazione, espiazione, dismissione tra fonti storiche e archeologia
Attestazioni a Roma e nel *Latium Vetus* dall'VIII a.C. al I d.C.
Silvia Stassi
127. Complexity of Social Phenomena
Measurements, Analysis, Representations and Synthesis
Leonardo Salvatore Alaimo
128. Etica ebraica e spirito del capitalismo in Werner Sombart
Ilaria Iannuzzi
129. Trauma Narratives in Italian and Transnational Women's Writing
edited by Tiziana de Rogatis and Katrin Wehling-Giorgi
130. Percorsi in Civiltà dell'Asia e dell'Africa II
Quaderni di studi dottorali alla Sapienza
a cura di Marina Miranda

Con il presente volume giunge al secondo tomo l’iniziativa editoriale inaugurata nel 2021, associata a un progetto precedente e volta a valorizzare e diffondere i risultati delle ricerche di giovani studiosi che stanno formandosi nell’ambito del Dottorato in Civiltà dell’Asia e dell’Africa, presso l’Università di Roma Sapienza. I saggi qui proposti, i cui autori sono iscritti al 36° e 35° ciclo, rispecchiano alcune delle principali specializzazioni del corso in questione e spaziano dalla letteratura sanscrita, cinese e giapponese alla linguistica coreana, dalla storia degli Studi orientali ad indagini etnografiche in Giordania. Di carattere multidisciplinare e basati su fonti in lingua originale, tali studi assumono particolare rilevanza in campo accademico, arricchendo i temi trattati con analisi innovative; allo stesso tempo, a un livello maggiormente divulgativo, essi contribuiscono a una più ampia comprensione delle culture asiatiche e medio-orientali per i diversi periodi e ambiti disciplinari considerati.

Marina Miranda è professoressa ordinaria di Storia della Cina contemporanea all’Università di Roma “Sapienza” e, presso lo stesso Ateneo, responsabile scientifico della sezione Asia Orientale del Dottorato in Civiltà dell’Asia e dell’Africa, di cui è stata Coordinatrice per due mandati, fino al 2018. È Presidente dell’Associazione Italiana per gli Studi Cinesi (AISC), Direttrice della Collana “Studi Orientali” (LibreriaUniversitaria.it) e membro del Comitato scientifico e redazionale di alcune note riviste. Oltre che di numerosi saggi, è autrice e curatrice dei seguenti volumi: *L’Identità Nazionale nel XXI Secolo in Cina, Giappone, Corea, Tibet e Taiwan* (2012); *La democrazia in Cina: le diverse formulazioni dagli anni ‘80 a oggi* (2013); *La Cina dopo il 2012* (2013); *Politica, società e cultura di una Cina in ascesa* (2016); *La Cina quarant’anni dopo Mao* (2017); *Ideologia e riforma politica in Cina: una democratizzazione elusa dagli anni Ottanta in poi* (2022).

ISBN 978-88-9377-260-0



9 788893 772600

