

MENTE E COSCIENZA TRA INDIA E CINA

a cura di
Emanuela Magno

Indice

- 9 Introduzione
- 21 MARCELLO MELI
La coscienza di Yājñavalkya
- 47 ANTONIO RIGOPOULOS
La nozione di *citta* nello Yoga classico
- 73 GIANGIORGIO PASQUALOTTO
Il tema della mente in alcuni luoghi
della tradizione buddhista
- 111 EMANUELA MAGNO
Il pensiero e il risveglio ... nelle MK di Nāgārjuna
- 131 STEFANO ZACCHETTI
Fondamentalmente pura è la mente:
la concezione del "pensiero luminoso"
nelle fonti buddhiste cinesi del periodo arcaico
- 149 Profilo degli Autori

Volume pubblicato con un contributo del Dipartimento di Lingue e Letterature
Anglo-Germaniche e Slave dell'Università degli Studi di Padova (fondi MIUR-PRIN)

© 2008 Società Editrice Fiorentina
via Aretina, 298 - 50136 Firenze
tel. 055 5532924
fax 055 5532085
info@sefeditrice.it
www.sefeditrice.it

ISBN 978-88-6032-090-2

Proprietà letteraria riservata
Riproduzione, in qualsiasi forma, intera o parziale, vietata

ANTONIO RIGOPOULOS

La nozione di *citta* nello Yoga classico

*adhyavasāyo buddhir
dharmo jñāna virāga aiśvaryam |
sāttvikam etad rūpa
āmasam asmād viparyastam ||*

L'intelletto opera l'accertamento.
Virtù, conoscenza, distacco e signoria,
ove prevalga la qualità del puro *sattva*,
[costituiscono la sua forma].
Ove prevalga la qualità dell'impuro *tamas*,
[l'intelletto esibisce caratteristiche contrarie].
(*Sāṃkhya-kārikā* 23)

*tasmān na badhyate 'ddhā na mucyate
nā'pi sa sarati kaścit |
sa sarati badhyate mucyate ca
nānāśrayā Prakṛtiḥ ||*

Perciò nessun'anima è legata o liberata,
né trasmigra.
A essere legata o liberata o a trasmigrare
non è altro che la Natura.
(*Sāṃkhya-kārikā* 62)

1.1 Nei 195 aforismi degli *Yoga-sūtra* (YS)¹ ascritti al misterioso Patañjali,² testo nel quale si rinvengono 'stratificazioni' com-

¹ Cfr., per il testo sanscrito degli YS, K. Meisig, *Yogasūtra-Konkordanz*, Harrassowitz, Wiesbaden 1988.

² Com'è noto, la tradizione indiana lo identifica con l'omonimo grammatico autore del *Mahā-bhāṣya*, il "Grande commento" alla grammatica di Pāṇini, vissuto nel

posite e un'indubbia influenza buddhista,³ il termine tecnico *citta*, derivato dalla radice verbale *cit*, è tra i più difficili a tradursi adeguatamente (tant'è che in varie rese lo si trova non tradotto). Patañjali stesso, venerato quale "discesa nel mondo" (*avatāra*) del cobra divino Śeṣa o Ananta, non ne offre alcuna definizione. Negli YS, codificati forse tra 400 e 500 d.C., il sostantivo neutro *citta* ricorre ventuno volte: quattro volte nella prima sezione del "perfetto raccoglimento" o *samādhi-pāda* (I, 2; I, 30; I, 33; I, 37), una volta nella seconda sezione della "pratica ascetica" o *sādhana-pāda* (II, 54), sette volte nella terza sezione dei "poteri sovranaturali" o *vibhūti-pāda* (III, 1; III, 9; III, 11; III, 12; III, 19; III, 34; III, 38) e ben nove volte nella quarta e ultima sezione dell'"isolamento" o *kaivalya-pāda* (IV, 4; IV, 5; IV, 15; IV, 16; IV, 17; IV, 18, IV, 21; IV, 23; IV, 26). *Citta* appare isolatamente in dieci casi: I, 37; II, 54; III, 1; III, 11; III, 12; III, 38; IV, 5; IV, 17; IV, 23; IV, 26. Nelle altre undici occorrenze è parte di un composto (*samāsa*): *citta-vṛtti-nirodha* nella celeberrima definizione di I, 2; *citta-vikṣepa* in I, 30; *citta-prasādana* in I, 33; *nirodha-kṣana-cittānvaya* in III, 9; *para-citta-jñāna* in III, 19; *citta-samvit* in III, 34; *nirmāṇa-citta* in IV, 4; *citta-bheda* in IV, 15; *eka-citta-tantra* in IV, 16; *citta-vṛtti* in IV, 18 e *cittāntara-dṛśya* in IV, 21. Termini affini derivati dalla medesima radice verbale sono *cetanā* in I, 29 e *citi* in IV, 22 e IV, 34.

1.2 Le traduzioni del termine *citta* proposte dagli studiosi sono varie, mutando anche da luogo a luogo degli YS. La

II secolo a.C. In realtà, tutto fa credere che l'autore o compilatore/sistematizzatore degli YS vada situato vari secoli più tardi.

³ Cfr., per una limpida, sintetica introduzione allo Yoga classico e al suo fondamento Sāṃkhya, R. Torella, *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2008, pp. 63-82 (impreziosito da un *excursus* sulla "percezione dello yogin" o *yogi-pratyakṣa*, pp. 78-81). Sullo Yoga classico e i suoi sviluppi, fresco di stampa è l'importante lavoro di G.J. Larson, R.S. Bhattacharya (a cura di), *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. XII. *Yoga: India's Philosophy of Meditation*, Motilal Banarsidass, Delhi 2008. Tra i primi indologi a esaminare i rapporti tra YS e buddhismo merita qui ricordare Louis de La Vallée Poussin, *Le bouddhisme et le yoga de Patañjali*, in «Mélanges chinois et bouddhiques» 5(1935), pp. 223-242. Si veda anche Th. Stcherbatsky, *La concezione centrale del buddhismo*, Astrolabio-Ubal dini, Roma 1977 (1923).

resa più frequente è "mente" (*mind* o *mind-stuff* in inglese), ma s'incontra anche "pensiero", "intelletto", "consapevolezza" e "coscienza".⁴ Pressoché tutti gli indologi italiani contemporanei, tra cui Corrado Pensa e Paolo Magnone che si sono cimentati con la traduzione degli YS,⁵ traducono *citta* con "mente". Si tratta d'una resa senz'altro corretta ma che chiama inevitabilmente all'approfondimento, dal momento che la nozione di *citta* è ampia e complessa e, a seconda del contesto, acquisisce valenze e significati diversi o, meglio, un insieme di significati/funzioni che si coimplicano. A partire dalla constatazione che lo Yoga classico o "regale" (*rāja-yoga*), fondato su di un'opzione ontologica dualista e realista, non è che una varietà di Sāṃkhya (un Sāṃkhya 'pratico'), forse elaborata sotto l'influenza delle idee del maestro Vindhyavāsin (pre-Īśvarakṛṣṇa, circa 300-400),⁶ molti studiosi hanno proposto d'interpretare *citta* qual termine tecnico identificante unitariamente lo *antaḥ-karaṇa* (Sāṃkhya-kārikā 33), ossia l'"organo interno" comprendente i tre primi e più raffinati evoluti della Materialità o Mūla-Prakṛti ("Natura-radice", termine che nel lessico medico designa la vulva; negli YS questo sostantivo femminile compare tre volte: I, 19;

⁴ Cfr. ad esempio F. Tola, C. Dragonetti, *The Yogasūtras of Patañjali on Concentration of Mind*. Translated into English from the Revised Original Spanish by K. D. Prithipaul, Motilal Banarsidass, Delhi 1987, p. 3.

⁵ Patañjali, *Gli aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*. Con il commento di Vyāsa. Introduzione, traduzione e note di Corrado Pensa, Boringhieri, Torino 1978 (1962); Patañjali, *Aforismi dello yoga (Yogasūtra)*. A cura di Paolo Magnone, Promolibri, Torino 1992 [1991]. Il testo a cura di Magnone reca anche il commento *Rājamārtāṇḍa* del re Bhoja di Malwa (XI secolo). Tra le molte traduzioni in altre lingue degli YS, va ricordata almeno quella di Swāmi Hariharānanda Āraṇya, *Yoga Philosophy of Patañjali. Containing his Yoga aphorisms with Vyāsa's Commentary in Sanskrit and a Translation with Annotations including Many Suggestions for the Practice of Yoga*. Rendered into English by P.N. Mukerji. With a Foreword by Swāmi Gopalananda, State University of New York Press, Albany, N.Y. 1983.

⁶ G.J. Larson, R.S. Bhattacharya (a cura di), *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Volume IV. *Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1987, pp. 165-166. Si è pure avanzata l'ipotesi che il Patañjali degli YS sia da identificarsi con un omonimo maestro citato nella *Yuktidipikā* (un importante commento alle SK): a lui sarebbero d'attribuirsi tanto gli YS quanto il *Vyāsa-bhāṣya*. Stando a un'ulteriore ipotesi, autore del *Vyāsa-bhāṣya* sarebbe Vindhyavāsin. Su queste questioni, cfr. J. Bronkhorst, "Patañjali and the Yogasūtras", in «Studien zur Indologie und Iranistik» 10(1985), pp. 191-212.

IV, 2; IV, 3): l'intelletto (*buddhi* ma anche *mahat*, "grande"),⁷ l'egoità o senso dell'io (*ahaṃ-kāra*) e la mente (*manas*) intesa essenzialmente quale sostrato, l'organo appercepente e coordinante i dati sensoriali. Coordinati e organizzati i sensi di conoscenza (occhio, orecchio, naso, lingua e pelle) e di azione (parola, mano, piede, organi escretori e organi sessuali), il *manas* li trasmette alle due facoltà superiori del senso dell'io, che permette d'allacciarsi all'oggetto in un rapporto di appropriazione, e dell'intelletto. Opportunamente, Stefano Piano in una sua nota a *Bhagavad-gītā* 15, 7c rileva:

Questo [= il *manas*] ... indica una sorta di organo sensoriale 'interno' che, oltre a rappresentare la capacità del singolo di porre attenzione ai messaggi provenienti dai sensi 'esterni' (udito, vista, tatto, odorato, olfatto), ha anche il compito di raccogliere e coordinare tali messaggi, organizzando in un complesso organico l'esperienza di ciascun individuo. Pertanto l'italiano 'mente' non traduce a pannello il sanscrito *manas*: indica piuttosto un concetto che copre parte dell'area semantica di *manas* e parte di quella di *citta* (termine questo che, fra l'altro, indica la capacità di formulare pensieri autonomi sulla base dei dati raccolti dal *manas*).⁸

S'osservi come negli YS il termine *buddhi* compaia solo due volte (IV, 21 e IV 22), il termine *ahaṃ-kāra* non compaia mai, e il termine *manas* compaia tre volte (I, 35; II, 53; III, 48). Per dirla con le parole di G.J. Larson, un'autorità nel campo degli studi sul Sāṃkhya:

⁷ Come osserva Corrado Pensa: "Il principio pensante o mente (*buddhi*, *citta*) è la prima modificazione che la natura patisce; esso va inteso tanto in senso lato, come mente cosmica, quanto in accezione più ristretta, nel significato di psiché individua, facente capo a una certa anima. Nel primo caso si designa col nome di "grande principio" (*mahat*, *mahā-tattva*)... Le due caratteristiche più qualificanti della mente sono, da una parte, la sovrabbondanza di *sattva*, che sarà pertanto il suo componente di fondo, dall'altra il potere di determinazione o accertamento [= *adhyavasāya*]: "la mente è la facoltà di determinazione nel senso che è ciò che permette di dire: 'questo è un vaso' oppure 'questo è un vestito'" (Gauḍapāda, *ad SK 23*); Patañjali, *Gli aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*. Con il commento di Vyāsa, cit., pp. 15-16.

⁸ S. Piano (a cura di), *Bhagavad-gītā (Il canto del Glorioso Signore)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 242.

Intellect, egoity, and mind are brought together into a single all-pervasive cognitive faculty called awareness (*citta*).⁹

Nelle settantatre "strofe mnemoniche" di Īśvarakṛṣṇa, le *Sāṃkhya-kārikā*¹⁰ fondanti il Sāṃkhya classico (circa 350-450), la *buddhi*, lo *ahaṃ-kāra* e il *manas* svolgono ciascuno specifiche funzioni: il "discernimento riflessivo" o "accertamento" (*adhyavasāya*) la *buddhi*, l'"autocoscienza" (*abhimāna*) lo *ahaṃ-kāra*, e l'"intenzionalità" (*saṃkalpaka*) il *manas* (SK 23, 24, 27). Coordinandosi insieme, i tre sostengono i soffi vitali (la circolazione del *prāṇa*) ovvero rendono possibile la vita cognitiva, non soltanto relativamente all'esperienza immediata, nel presente, ma anche relativamente al passato e al futuro (SK 29, 33).

Il quadro è assai diversificato. Oltre alle categorizzazioni del Sāṃkhya classico e del 'Pātañjala-Sāṃkhya', nel Sāṃkhya pre-classico s'osservano una varietà d'opinioni circa la struttura del complesso psichico: ora lo *ahaṃ-kāra* è ridotto a una dimensione della *buddhi*, ora tanto la *buddhi* quanto lo *ahaṃ-kāra* sono ridotti a dimensioni del *manas*.¹¹

Nello Yoga patañjaliano, il *citta* quale principio unitario (*ekatva*) viene a designare l'insieme dell'attività mentale, dei suoi processi cognitivi e delle sue rappresentazioni (*pratya-*
ya), e non tanto (o non solo) uno specifico organo. Invero, il *citta* abbraccia tutta la realtà psichica, conscia e inconscia. Osserva in proposito Wilhelm Halbfass:

Transition from potentiality (*śakti*) to actuality (*abhivyakti*) in the mental sphere means change from an unconscious, "unnoticed"

⁹ Larson, Bhattacharya, *Encyclopedia of Indian Philosophies, Sāṃkhya*, cit., vol. IV, p. 27.

¹⁰ Per una resa in lingua italiana delle *Sāṃkhya-kārikā*, si veda Īśvarakṛṣṇa, *Le strofe del Sāṃkhya (Sāṃkhya-kārikā)*. Con il commento di Gauḍapāda, tr. it. di C. Pensa, Boringhieri, Torino 1978 [1960].

¹¹ Ivi, p. 630. E Śaṅkara, il grande alfiere del Vedānta non-dualistico, nel suo commento ai vv. 3-4 della *Māṇḍūkya Upaniṣad* anziché ridurre le funzioni cognitive riferendole ad un qualche principio unificante (il *manas*, la *buddhi* o il *citta*) suggerisce che il *manas*, la *buddhi*, lo *ahaṃ-kāra* e il *citta* siano quattro realtà distinte, ciascuna delle quali con funzioni sue proprie.

(*aparidrṣṭa*) state to a conscious, "noticed" (*paridrṣṭa*) one. Furthermore, the Yoga associates the conceptions of actuality and potentiality, manifest (*vyakta*) and subtle (*sūkṣma*), with time and temporality: present phenomena are manifest, that is, actual; past and future phenomena are subtle, that is, potential ... The connection of these reflections with Sarvāstivāda [Buddhist] ideas about "being" and "time" is as obvious as the affinity that the Yoga teachings concerning actuality and potentiality in the mental sphere have with the Yogācāra-Vijñānavāda [Buddhist] tradition".¹²

Nel Sāṃkhya, la *buddhi* o "intelletto" è il più sottile e raffinato dei *tattva*, gli "elementi costitutivi" della realtà. La *buddhi* è infatti il primo evoluto della Materialità, dunque il più prossimo al Puro Soggetto/Puro Spirito del Puruṣa (lett. "Maschio/Uomo"; questo sostantivo maschile compare sette volte negli YS, e sempre al singolare: I, 16; I, 24; III, 35; III, 49; III, 55; IV, 18; IV, 34), in grado di rifletterne la 'luce'.¹³ L'ontologia 'Pātāñjala-Sāṃkhya', non diversamente dal Sāṃkhya classico, prevede un dualismo di due Principi ultimi, eterni e incausati, il Puruṣa, il Principio maschile, e la Mūla-Prakṛti, il Principio femminile (anche ipostatizzato quale una Dea).¹⁴ Quest'ultima, in opposizione al Puruṣa, è inconscia (*a-cetana*) e, allorché si volga dall'ineffabile condizione immanifesta (*a-vyakta*), di perfetto equilibrio, a quella manifesta (*vyakta*), è attiva e continuamente cangiante. L'innescamento della manifestazione, dello svolgimento della Materialità, è attribuito alla 'catalitica' presenza del Puruṣa. Si noti

¹² W. Halbfass, *On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*, State University of New York Press, Albany, N.Y. 1992, pp. 60-61.

¹³ Circa il processo evolutivo dei *tattva*, sempre pertinenti mi paiono le osservazioni di J.A.B. van Buitenen: "In early forms of the philosophical school of Sāṃkhya, the evolution of the "world" is really the evolution of Primeval Man, from the higher mental faculties down to the senses that call forth the origination of the material universe. It will remain for long time a characteristic of Indian thought that things can be made intelligible in terms of a hierarchy and an evolution. And the hierarchies and evolutions that are detected in nature at large can be applied to make man intelligible, and those detected in man can be applied to make the universe intelligible": *Vedic and Upaniṣadic Bases of Indian Civilization*, in J.W. Elder (a cura di), *Chapters in Indian Civilization*, Kundal/Hunt Publishing Company, Dubuque, Iowa 1970, vol. 1, p. 18.

¹⁴ Su quest'ultima, si legga la monografia di K.A. Jacobsen, *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga: Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*, Motilal Banarsidass, Delhi 2002.

poi come i ventitre *tattva* che discendono dalla Mūla-Prakṛti, di cui il primo è la *buddhi*, siano tutti ritenuti essere preesistenti (*sat-kārya*) nella Natura-radice quale causa prima.

La conoscenza discriminativa della distinzione tra la sfera del *citta* e il Puruṣa, la *viveka-khyāti* (II, 26; II, 28; IV, 29), costituisce il fine ultimo tanto del Sāṃkhya quanto dello Yoga, conducendo all'agognato "isolamento" (*kaivalya*) dal processo tripartito dei *guṇa* (lett. "filo"), ossia delle tre componenti/qualità di *sattva* (= intelligibilità), *rajas* (= attività) e *tamas* (= inerzia). I *guṇa*, simbolicamente connotati dai colori bianco (il *sattva*), rosso (il *rajas*) e nero (il *tamas*), attorti insieme a formare una 'corda', sono infatti ciò di cui la Prakṛti è fatta. Essi sottostanno a costante trasformazione (*pariṇāma*) e combinazione (*saṃghāta*): nello Yoga classico, *pariṇāma* e *saṃghāta* sono visti come manifestazioni momentanee o aspetti della Prakṛti, i quali presentano cambiamenti nelle loro proprietà esterne (*dharma*), nella loro funzionalità (*lakṣaṇa*) e nel loro stato di sviluppo (*avasthā*).¹⁵ Tanto per il Sāṃkhya quanto per lo Yoga, psiche e soma si coimplicano, *res cogitans* e *res extensa* costituiscono un *continuum* di Materialità, ora più sottile ora più densa/grossolana: tutto l'universo oggettuale e psico-fisico è Prakṛti, cui s'oppone quale "Totalmente Altro" il Puruṣa, testimone impassibile degli eventi esteriori e mentali, completamente estraneo ai moti del *citta*.

Il Puruṣa è pura, passiva presenza (*sākṣitva*), incapace d'agire (*a-karṭṛ-bhāva*), isolato/distinto dal processo tripartito (*kaivalya*). Nel Sāṃkhya, esso è anche definito *cetana* o Pura Coscienza (il Larson propone di tradurlo "contentless consciousness").¹⁶ La sua realtà può essere intuita solo dalla *buddhi*, nella sua attività di discernimento riflessivo. Allora l'intelletto realizza che esso *non* è il Puruṣa: trattasi d'un discernimento 'negativo'. Poiché esistono una pluralità d'esseri (divini, umani, animali e

¹⁵ K. Chenchulakshmi, *The Concept of Parināma in Indian Philosophy. A Critical Study with Reference to Sāṃkhya-Yoga*, Sundeep Prakashan, New Delhi 2005.

¹⁶ Larson, Bhattacharya, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Sāṃkhya, cit., vol. IV, pp. 73-83.

vegetali) e di 'traiettorie karmiche', il Puruṣa può essere svelato/intuito solo pluralisticamente (SK 18): la pluralità dei Puruṣa che ci è attestata nelle SK parrebbe dunque da intendersi epistemologicamente, non ontologicamente (peraltro, nello Yoga ch'è teista al contrario del Sāṃkhya ch'è ateo, si ammette l'esistenza di Dio, Īśvara, quale un tipo particolare di Puruṣa o Puruṣa-*viśeṣa*, fungente da supporto nella pratica meditativa aiutando il meditante con l'esempio della sua perfetta onniscienza, libertà e assenza d'attaccamento; YS I, 23-27).

Il Puruṣa non è generato né genera alcunché (*na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ*; SK 3), è al di fuori del dominio della causalità, al di fuori di tempo e spazio, completamente inattivo, semplice, senz'alcuna relazione, senza parti, indipendente, non coinvolto in nulla, trascendente e tuttavia immanente, fondamento della soggettività (*draṣṭutva*), presupposto d'ogni differenziazione, puro testimone, totalmente indifferente. Come detto, esso è potenzialmente intuibile nella consapevolezza d'ogni intelletto come ciò che *non* è quella consapevolezza. La discriminazione dell'intelletto è dunque un'apprensione negativa di ciò che l'intelletto non è: la Coscienza che è il Puruṣa è semplicemente riflessa nell'intelletto. Il Puruṣa è presenza che illumina ed è in virtù della sua luce che lo svolgimento ordinato e 'teleologico' della Prakṛti, in sé cieca, si produce. Il finalismo del processo tripartito ha il suo *Grund* nel Puruṣa; è *per* il Puruṣa (*parārthatva*), impassibile 'spettatore', che la Prakṛti rappresenta la sua 'danza' (SK 59-61). Il tema della luce riveste speciale importanza. È la presenza illuminante del Puruṣa a consentire alla Prakṛti d'evoltersi. Dunque, l'apparente coscienzialità della *buddhi* si spiega quale mero riflesso del Puruṣa in essa. Nel caso non si dia tale consapevolezza discriminativa, propria dello *yogin*, si è inesorabilmente vittime della distorsione fondamentale risultante dall'apparente *coniunctio* di Puruṣa e Prakṛti: allora, ciò ch'è privo di contenuto, il Puruṣa, appare essere dotato di contenuto, e la Materialità, il complesso psichico, ch'è destituito di coscienza, appare essere conscio (SK 20). Vi è un'originaria confusione o distorsione epistemologica alla base dell'esperienza comune (YS III,

35). La peculiare associazione/prossimità (*saṃyoga*) tra i due Principi di Puruṣa e Prakṛti, è evocata dalle *Sāṃkhya-kārikā* con belle, incisive metafore (cfr. SK 21; SK 61; SK 65-66).

L'affrancamento/isolamento non è questione ontologica (da sempre, tutto è perfetto così com'è!) bensì concerne solo l'intelletto, ossia è problema squisitamente epistemologico. Il *kaivalya* coincide con la *viveka-khyāti*, con la discriminazione/consapevolezza della radicale ed eterna alterità tra la qualità 'luminosa', sāt̄tvica, dell'intelletto — espressione più sottile e raffinata della Materialità — e il Puruṣa, il Puro Spirito. Tale discriminazione pertiene all'ambito della *buddhi*: infatti la conoscenza (*jñāna*) è la fondamentale predisposizione (*bhāva*) dell'intelletto che nulla ha a che vedere col *karman*, poiché tale conoscenza non è un'azione ma piuttosto un disvelamento. La *buddhi* assume la forma di ciò che dev'essere conosciuto, assistito dall'egoità e dall'intenzionalità del *manas* con i sensi. La folgorazione intuitiva della *buddhi* è resa possibile dalla luce del Puruṣa inondante l'intelletto rischiarato dal puro *sattva*, nella quale il Puruṣa è riconosciuto essere radicalmente altro. Allora i *guṇa* della Prakṛti esauriscono la loro funzione e non generano più fruizione alcuna. La *buddhi* si risolve nella sua matrice, la Mūla-Prakṛti, come una danzatrice che s'allontani dopo aver soddisfatto il desiderio del suo Signore, il Puruṣa. Si dà infine l'acquietamento, l'uscita dal dominio del divenire fenomenico (*saṃsāra*). Il *kaivalya* coincide dunque col riassorbimento dei *guṇa* nella Natura-radice, col riposo della facoltà cosciente (*citti-śakti*) nella sua essenza.

Alla luce di tale impianto metafisico schiettamente dualistico, la resa di *citta* con "coscienza", ancorché legittima in quanto etimologicamente corretta, risulta invero problematica se non sviante dal momento che alla *buddhi* in quanto tale non è attribuibile coscienzialità alcuna. La *buddhi*, come uno specchio, coglie soltanto il riflesso (*prati-bimba*) della luce/coscienza che è il Puruṣa; si tratta infatti d'una coscienzialità 'presa a prestito', non inerente. Ribadiamolo ancora una volta: per il Sāṃkhya-Yoga la *coniunctio* tra il Puruṣa e la *buddhi* è solo apparente. Il non cogliere la radicale distinzione tra il Puruṣa e la Prakṛti è

la radice dell'ignoranza (*a-jñāna*) che tiene avvinti gli esseri ai ceppi della trasmigrazione. Come spiega Raffaele Torella:

... L'universo viene ad esistere, in ultima analisi, solo perché l'anima [= *Puruṣa*] possa riconoscersene estranea e isolarsi nella sua auto-identità. Anche questo riconoscimento è reso possibile dall'azione della *Prakṛti* stessa, che trova dunque nella propria negazione la sua ultima ragione di esistenza ... l'intelletto (*buddhi*) risulta particolarmente importante in quanto funge da terra di confine tra l'anima senziente e l'insieme del mondo insenziente; è nella *buddhi* infatti che si creano i presupposti di un incontro e di una coalescenza, per quanto ultimamente irreali, tra spirito e materia, che altrimenti rimarrebbero del tutto incommunicabili disinnescando così lo sviluppo dell'universo stesso.¹⁷

Nel *Sāṃkhya* classico come nello Yoga patañjali vi è uno iato ontologico tra il *Puruṣa* e la *Prakṛti* (*citta*), tra il Principio Spirituale e il Principio Materiale. Il pensiero e le facoltà intellettuali dell'uomo sono sempre da ricondursi alla *Prakṛti*, ovvero sono da considerarsi alla stregua di funzioni fisiologiche. Nondimeno, alla *buddhi* ossia al *citta*, quale evolutivo materico più prossimo alla luce del *Puruṣa* e in grado di rifletterla, pertiene la cruciale funzione d'intuire la realtà delle cose. Soltanto questa conoscenza può interrompere il meccanismo *samsārico* e condurre all'acquietamento. Naturalmente, l'approdo a tale suprema presa d'atto sarà attingibile solo percorrendo passo passo la disciplina psico-fisica dello Yoga, la sua prassi meditativa, sorretta dai due pilastri del *vairāgya* (distacco equanime; lett. "scoloramento") e di *abhyāsa* ("sforzo/ripetuta applicazione"). L'uomo comune, incapace di discernere il dualismo di *Puruṣa* e *Prakṛti*, sarà inesorabilmente vittima della sua confusione/distorsione epistemologica, e dunque preda della dolorosa morsa della trasmigrazione.

Va sottolineato come nello Yoga classico, in linea con la posizione pre-*Īśvara* di *Vindhyavāsin*, il *citta* sia onnipervadente (*vibhu*). L'onnipervasività del *citta* elimina la necessità d'un corpo sottile atto a trasmigrare (viceversa,

¹⁷ R. Torella, *Il pensiero dell'India*, cit., pp. 68-69.

l'esistenza d'un corpo sottile o *liṅga-śarīra* è esplicitamente teorizzata nelle *Sāṃkhya-kārikā*). Osserva Karl H. Potter:

Citta is Yoga's term for that *Prakṛti* or substance, composed of the three *guṇas*, whose fluctuations (*vr̥tti*) constitute the thinking, willing, and feeling of sentient beings. In the Yoga view, the *citta* associated with *Puruṣa* which had 'inhabited' the just-deceased body immediately passes on to a new body —presumably a fetus— and 'fills in' (*āpūra*) this new body with *citta* appropriate to the kind of body that it is (if it is a cat, a feline *citta* fills it in; if a human, human *citta*).¹⁸

In definitiva, come rileva Christopher Chapple:

... *Citta* can go either way. It can bind one through consciousness of things as typified in the five forms of its fluctuations (I, 5-11) or it can, through its one-pointedness, bring one to *sattva* and *kaivalya* (III, 55). It is through the purification of the *citta* that the non-attached state that is the goal of *yoga* is achieved. Because of the ambivalence of the term, the more neutral word "mind" will be used for *citta*, with *manas*, which appears only thrice, translated as "mind organ".¹⁹

1.3. Il *citta* presenta cinque condizioni cognitive o *vr̥tti* e il composto *citta-vr̥tti*, come già indicato, compare due volte nei *sūtra* di Patañjali (I, 2; IV, 18). Complessivamente, *vr̥tti* compare otto volte negli *YS* (I, 2; I, 4; I, 5; I, 10; I, 41; II, 11; III, 43; IV, 18). Derivato dalla radice verbale *vr̥t*, esso è variamente reso quale "funzione", "fluttuazione", "modificazione", "processo". Esso configura l'attività della mente e *vr̥tti*, che traduce anche "vortice", ne coglie giustappunto l'inesausto dinamismo (va notato come nel *Sāṃkhya* classico si parli di *buddhi-vr̥tti* anziché di *citta-vr̥tti*). Le cinque condizioni cognitive, illustrate in *YS* I, 5-11, sono le seguenti: i mezzi idonei di conoscenza (*pramāṇa*,

¹⁸ K.H. Potter, "The Karma Theory and Its Interpretation in Some Indian Philosophical Systems", in W. Doniger O' Flaherty (a cura di), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California Press, Berkeley 1980, p. 244.

¹⁹ Ch. Chapple, Y.A. Viraj (E.P. Kelly, Jr.), *The Yoga Sūtras of Patañjali. An Analysis of the Sanskrit with Accompanying English Translation*, Sri Satguru Publications, Delhi 1990, p. 3.

che nel Sāṃkhya-Yoga sono tre: la percezione diretta, l'inferenza e la testimonianza autorevole), l'errore o le false concezioni (*viparyaya*), le costruzioni mentali (*vikalpa*), il sonno (*nidrā*) e la memoria (*smṛti*). Queste condizioni possono essere di due tipi: "afflittive/maculate" (*kliṣṭa* in quanto causate dai *kleśa*, i cinque elementi negativi della vita mentale desunti da ambito buddhista, su cui si fonda il deposito karmico: *in primis* la nescienza (*avidyā*), quindi l'egoismo (*asmitā*), il desiderio/passione (*rāga*), l'avversione (*dveṣa*) e l'attaccamento convulso all'esistenza (*abhiniveśa*); cf. YS I, 24; II, 2-13; IV, 28; IV, 30), ovvero "non afflittive/immacolate" (*a-kliṣṭa* in quanto non condizionate dai *kleśa* e finalizzate al rischiaramento della *buddhi* e alla conoscenza liberatrice). Se *kliṣṭa*, esse generano disposizioni/impregnazioni latenti (*vāsanā*), impulsi condizionanti (*saṃskāra*) e residui karmici (*karmāśaya*) che rafforzano l'ignoranza e conducono a nuovo dolore e all'ennesima rinascita. Se *a-kliṣṭa*, esse generano disposizioni latenti che si oppongono a quelle negative, gradualmente annientano i residui karmici e conducono infine alla decisiva realizzazione discriminativa (*viveka-khyāti*) della distinzione tra *sattva/citta/ Prakṛti* e *Puruṣa*. Al termine dell'*iter* yogico, tutte le condizioni cognitive, siano esse *kliṣṭa* o *a-kliṣṭa*, devono essere arrestate. Il processo che conduce all'"arresto/cessazione" (*nirodha*; di sapore buddhistico, il termine ricorre quattro volte negli YS: I, 2; I, 12; I, 51; III, 9) di tutte le *vr̥tti*, fine dello Yoga (I, 2), prevede dapprima (fase conscia) la progressiva purificazione della mente dagli aspetti a essa inerenti di *tamas* e *rajas*, così da lasciare spazio al solo *guṇa sattva*; quindi (fase inconscia) il distacco del *citta* dalla stessa realizzazione discriminativa, col definitivo arresto d'ogni funzione del complesso psichico (YS III, 50). La *paideia* yogica, attraverso le sue celeberrime "otto membra" (*yogāṅga*; YS II, 29) e in virtù della coltivazione d'un flusso di "vortici" mentali uniformi, prevede l'immobilizzazione del corpo/mente e l'incantramento dell'attenzione in un solo punto (*ekāgra*), culminante nel perfetto raccoglimento contemplativo (*samādhi*; significativamente, Vyāsa apre il suo commento dando la seguente definizione dello Yoga: "Lo Yoga è *samādhi*"). Al vertice

dell'esperienza del *samādhi* subentra quindi l'arresto/blocco di tutte le *vr̥tti*, coronamento dell'*iter* yogico sfociante nel *kaivalya*. I nove ostacoli connessi alle *vr̥tti* sono i fattori di distrazione della mente (*citta-vikṣepa*): malattia, apatia, dubbio, negligenza, indolenza, intemperanza, concezione erronea, inettitudine a conseguire lo stadio concentrato, instabilità (YS I, 30).

L'esito supremo del *kaivalya* s'attinge dunque percorrendo le otto membra dello Yoga, combinanti una serie di precetti etici, di divieti e d'osservanze (*yama, niyama*), con l'esecuzione e il mantenimento di determinate posture corporali (tra tutte, il "seggio del loto" o *padmāsana*, la postura meditativa per eccellenza), la regolazione/ritenzione del respiro (*prāṇāyāma*, il *trait d'union* tra corpo e psiche), la concentrazione della mente (*dhāraṇā*), la meditazione (*dhyāna*) e i vari livelli di *samādhi*. Per Patañjali e Vyāsa vi sono due tipi fondamentali di *samādhi*: quello conscio (*samprajñāta*), cui si perviene in forza della "calma mentale" (*citta-prasādana*), e quello inconscio (*a-samprajñāta*). Quello conscio, suddiviso in varie fasi o "immedesimazioni [della mente con l'oggetto contemplato]" (*samāpatti*; il termine designa analoghi esercizi meditativi nella pratica buddhista), presenta ancora un supporto oggettivo, via via più sottile e soggettivo (YS I, 17). Nella prima fase, detta *sa-vitarka* ("con ragionamento"), lo *yogin* contempla un oggetto *grossolano*, quale il proprio ombelico o un corpo celeste, e in tale sforzo d'incantramento dell'attenzione, il concetto dell'oggetto e la verbalizzazione/ragionamento sullo stesso giocano un importante ruolo d'appoggio alla meditazione. Al *vitarka*, infatti, s'accompagna sempre l'attività mentale connessa ai nomi, ai suoi referenti e alle varie nozioni. Nella seconda fase, *nir-vitarka* ("senza ragionamento"), lo *yogin* rimuove ogni predicato concettuale: rimane solo l'oggetto nella sua "forma propria" (*sva-rūpa*). Nella terza fase, chiamata *sa-vicāra* ("con riflessione"), lo *yogin* rivolge l'attenzione a un oggetto *sottile* quale suo supporto, ad esempio una vibrazione sonora o un odore, e se lo rappresenta con le sue specifiche proprietà, come situato nello spazio e nel tempo e nei suoi nessi di causalità. Nella quarta fase, *nir-vicāra* ("senza rifles-

sione”), l'oggetto sottile è colto nella sua intrinsecità, venendo contemplato privo di determinazioni qualitative, causali o spatio-temporali. Nella quinta fase, detta *sānanda* (“con gioia”), il *samādhi* s'accompagna a un senso di beatitudine correlato al *guṇa* del puro *sattva*. Nella sesta fase, *nir-ānanda* (“senza gioia”), la beatitudine stessa è trascesa essendo riconosciuta come un oggetto e quindi come intrinsecamente ‘difettosa’. Nella settima fase, chiamata *sāsmīṭā* (“con senso dell'io sono”), si è solo consapevoli di essere. Infine, nell'ottava e ultima fase/immedesimazione, *nir-asmitā* (“senza senso dell'io sono”), lo *yogin* non è nemmeno più consapevole del proprio esserci.

Nel *samādhi* inconscio, completamente privo d'un qualsivoglia supporto oggettuale, tutte le *citta-vṛtti* sono definitivamente arrestate e la mente è in pratica dissolta, rimanendo solo degli impulsi karmici residuali (i *saṃskāra*; YS I, 18).

Negli *Yoga-sūtra* le *siddhi* (“attingimenti/poteri sovranaturali”) conseguono alla pratica corretta delle ultime tre membra dello Yoga (*saṃyama*): la concentrazione della mente su di un solo punto (*dhāraṇā*), la meditazione (*dhyāna*) e il perfetto raccoglimento (*samādhi*). Il ‘ponte’ che introduce al *saṃyama* è il cruciale quinto *aṅga*, il *pratyāhāra* (lett. “ritiro”), allorché, come dice la *Bhagavad-gītā* (2, 58), l'uomo ritrae i propri sensi dagli oggetti dei sensi come una tartaruga le membra. Anziché essere proiettati verso l'esterno i sensi rimangono a riposo, assorti in se stessi. Ecco allora che il *citta* dello *yogin*, desiderando conoscere un qualsivoglia oggetto, non si affida più alla mediazione dei sensi ma è detto vederli/conoscerli direttamente così come sono, senz'alcun filtro, ‘rispecchiandoli’ in virtù della sua intrinseca potenza di conoscenza (YS II, 54). Come nota Alberto Pelissero:

[Il *pratyāhāra*] consiste nella facoltà di liberare l'attività sensoriale dall'influenza degli oggetti esterni. Il commento di Bhoja a Patañjali permette di intenderlo come la capacità da parte del *citta* (mente, intelletto) di possedere la sensazione come se il contatto con l'oggetto fosse reale. Ossia: nel corso di tale pratica i sensi, anziché proiettarsi verso l'oggetto, rimangono assorti in se stessi. Non per questo però il *citta* perde la sua facoltà di avere rappresentazioni sensoriali. Quando il *citta* quindi

desidera conoscere un oggetto, non farà più affidamento sui sensi, ma si servirà delle potenze di cui dispone. Secondo il commento di Vyāsa, questo tipo di conoscenza, diretta in quanto non più mediata dai sensi, consente allo *yogin* di conoscere “tutte le cose quali esse sono”. Il *citta* in definitiva, grazie al *pratyāhāra*, alla sottrazione dell'attività sensoriale al dominio degli oggetti esterni, rispecchia esattamente e direttamente la realtà, senza più servirsi del filtro sensoriale. Si noti che la raggiunta autonomia del *citta* non comporta la soppressione del mondo fenomenico: pur essendo distaccato dal mondo, ossia dallo spettacolo della Prakṛti (la Natura o sostanza primordiale), lo *yogin* continua a contemplarlo. La differenza consiste in questo: invece di conoscere servendosi delle categorie linguistiche e concettuali, egli ora osserva direttamente le cose quali esse sono. Le linee generali dell'impostazione di Patañjali sono da ricercare ... nelle *Upaniṣad*, per esempio la *Chāndogya Upaniṣad* (“concentrando in sé tutti i suoi sensi”) e la *Śvetāśvatara Upaniṣad* (“facendo entrare nel cuore i sensi e il pensiero”).²⁰

1.4 Gli *Yoga-sūtra* di Patañjali sono inscindibilmente legati al suo primo commento, il *bhāṣya* ascritto a Vyāsa (lett. “compilatore”; tale ‘nome’ impersona la tradizione brāhmaṇica ed è garanzia d'ortodossia), forse databile al VI secolo ovvero tra VII e IX (650-850). Di fatto, il complesso *sūtra-bhāṣya* è unanimemente considerato dalla tradizione quale un'entità unitaria, costituendo la radice dello Yoga inteso quale sistema di pensiero (*darśana*). Giovandomi della resa italiana di Corrado Pensa, richiamo qui di seguito alcuni significativi passi (non tutti!) del commento di Vyāsa che concernono il tema in discussione. Li cito soltanto, senza glossarli a mia volta: saranno utili, mi auguro, a ricapitolare e approfondire quanto già sommariamente esposto.

Ad YS I, 1:

... Lo yoga non è che enstasi²¹ e tale enstasi è una qualità della mente comune a tutti gli stadi [= *bhūmi*]. Tali stadi della mente [=

²⁰ S. Piano (a cura di), *Enciclopedia dello Yoga*, Promolibri, Torino 1996, p. 263.

²¹ “Enstasi” traduce *samādhi*. Il fortunato ancorché discutibile neologismo, che si contrappone ad “estasi” (dal gr. *ekstasis*, “star fuori dalla mente”), fu coniato dallo storico delle religioni Mircea Eliade; cfr. la sua monografia oramai classica *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Rizzoli, Milano 1995 [Paris 1954, 1975].

citta-bhūmi] sono: l'instabile [= *kṣipta*], l'onniubilito [= *mūḍha*], il distratto [= *vikṣipta*], il concentrato in un punto [= *ekāgra*], il controllato [= *niruddha*]. Naturalmente nel caso della mente distratta, l'enstasi sarà disturbata e confusa onde non può rientrare nella sfera dello yoga. Mentre quella specie di enstasi che, —essendo la mente concentrata in un sol punto—, illumina compiutamente la reale natura delle cose, distrugge le maculazioni, scioglie i vincoli carmici e si pone come mèta l'arresto delle funzioni mentali, tale enstasi si dice conscia [= *samprajñāta*]. Come mostreremo più avanti essa si configura attraverso quattro stadi: argomentativo [= *vitarka*], deliberativo [= *vicāra*], gaudioso [= *ānanda*], conscio del sé [= *asmitā*]. Allorché poi interviene l'arresto di tutte le funzioni mentali, si ha l'enstasi inconscia [= *a-samprajbāta*] ...²²

Ad YS I, 2:

... La mente, data la disposizione che ad essa inerisce di presentarsi come luminosità, attività o stasi, è fornita di tre aspetti. Ora l'aspetto luminoso della mente, che è quello *sattvico*, qualora sia contaminato dal *rajas* e dal *tamas*, propende verso il potere e verso gli oggetti dei sensi, mentre è incline al demerito, alla nescienza, alla passionalità e al difetto di potenza, quando è pervaso dal *tamas*. Allorché invece questo stesso *sattva* —caduto che sia il velo dell'errore e restando perciò illuminato da tutte le parti— è tuttavia ancora leggermente contaminato dal *rajas*, esso tende al merito, alla conoscenza, al distacco e alla potenza. Scomparsa infine qualsiasi vestigia di *rajas*, il *sattva*, fondato in se stesso e costituito adesso unicamente dal discernimento della differenza tra il *sattva* e l'anima [= *Puruṣa*], accede alla meditazione chiamata 'nuvola di virtù' [= *dharma-megha*], quella che gli asceti designano come la somma meditazione. Ora la potenza dell'anima è immutabile e non viene in contatto con nulla; gli oggetti le stanno dinanzi in stato di evidenza; essa è inoltre pura e infinita. A tale potenza risulta contraria la conoscenza discriminativa che è costituita di *sattva*. Onde la mente, distaccandosi da questo discernimento, lo arresta insieme con le altre funzioni.²³

Ad YS I, 12:

Quello che è chiamato il fiume della mente è diretto in entrambi i sensi: scorre cioè tanto verso il bene quanto verso il male. La corren-

te del bene è quella che mira all'isolamento attraverso la conoscenza discriminativa; la corrente del male è invece diretta alla trasmigrazione attraverso la mancata discriminazione. Ora la corrente che fluisce verso gli oggetti è resa vana dal distacco [= *vairāgya*], mentre la corrente che mena alla discriminazione è attivata dall'esercizio [= *abhyāsa*], appunto, nella conoscenza discriminativa. Ond'è che l'arresto delle funzioni mentali dipende da entrambi i fattori.²⁴

Ad YS I, 30:

Questi nove ostacoli —fattori di distrazione della mente— fanno tutt'uno con le funzioni mentali: mancando essi, vengono meno anche le sopradette funzioni mentali. La malattia è uno squilibrio degli umori o delle secrezioni o degli organi di senso. Per *apatia* si intende inattività mentale. Il dubbio rappresenta una forma di conoscenza che considera entrambe le alternative, esprimendosi a questo modo: 'può essere così ma può anche non essere così'. La negligenza, dal canto suo, porta a non meditare sulle realizzazioni dell'enstasi, mentre l'indolenza non è che inerzia dovuta a gravità di spirito o di corpo. Quanto all'impertinza, essa può definirsi come un desiderio, da parte della mente, di venire in contatto con gli oggetti dei sensi. La concezione erronea consiste in una conoscenza contraddittoria. Inettitudine a raggiungere lo stadio (enstático) [= *bhūmikatva*] significa fallire nel conseguimento dello stadio enstático. L'instabilità, infine, è mancanza di fissità in questo stadio, una volta raggiunto, da parte della mente: la quale invece, entrata che sia nell'enstasi, dovrebbe restarsene salda. Tali sono perciò i fattori di distrazione della mente, altrimenti detti le nove infezioni dello yoga, o nemici dello yoga o, finalmente, ostacoli allo yoga.²⁵

Ad YS II, 28:

... Dall'esercizio dei membri dello yoga ... deriva l'abolizione o distruzione delle cinque false concezioni [= le maculazioni], la cui natura è l'impurità. All'abolizione di queste segue la manifestazione della retta conoscenza; ogni volta che sono praticati questi mezzi di realizzazione, l'impurità subisce una diminuzione. Parallelemente, ogni volta che (dell'impurità) viene abolita, aumenta la luminosità della conoscenza, proporzionalmente all'abolizione. Ora questo aumento tocca la perfezione, spingendosi fino al discernimento della differenza ovvero fino a conoscere discriminativamente la natura degli elementi costitutivi [= i

²² Patañjali, *Gli aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*, cit., pp. 37-38.

²³ Ivi, pp. 38-39.

²⁴ Ivi, pp. 45-46.

²⁵ Ivi, pp. 57-58.

tattva] e la natura dell'anima [= il *Puruṣa*]. La pratica degli otto membri dello yoga causa la rimozione dell'impurità così come l'ascia causa la rimozione dell'albero ... Quanto alla causa che determina la durata o permanenza della mente, essa non è altro che il fine dell'anima, così come il cibo determina la durata del corpo.²⁶

Ad YS II, 54:

Allorché i sensi cessano dal contatto con i propri rispettivi oggetti, essi giungono come ad assumere la forma della mente. Vale a dire, quando la mente è arrestata, anche i sensi vengono arrestati. E in ciò essi non richiedono, come in altre forme di soggiogamento dei sensi, ulteriori mezzi: al modo che le api volano dietro alla regina quando essa si leva in volo e rientrano al suo rientrare, così i sensi si arrestano all'arrestarsi della mente. Questa è l'astrazione [= *pratyāhāra*].²⁷

Ad YS III, 15:

... Le proprietà della mente sono di due tipi: percettibili e impercettibili. Le prime consistono di idee, le seconde consistono nell'oggetto puro e semplice...²⁸

Ad YS III, 35:

Il *sattva* della mente, col suo precipuo carattere di luminosità, avendo soggiogato il *rajas* e il *tamas*, entrambi dipendenti dal *sattva*, si modifica nell'idea della differenza tra *sattva* e anima [= *Puruṣa*]. Ma l'anima, che è pura, diversa (dagli elementi costitutivi) e consistente nella sola coscienza, rimane assolutamente incompatibile rispetto al *sattva*, anche se così modificato. Quella conoscenza indistinta che conduce a vedere come insieme confusi il *sattva* e l'anima che sono, in realtà, ben separati, questa non è altro che la fruizione dell'anima: per il fatto che tutti gli oggetti (esperiti) sono mostrati all'anima (dalla mente e dagli elementi costitutivi). E giacché il *sattva* esiste per il fine di un altro, questa fruizione rappresenta ciò che deve essere visto (da parte dell'anima). Affatto diversa da questa è la concezione che l'anima ha di se stessa, consistente in pura coscienza: fissando su tale concezione la disciplina, sorge la giusta conoscenza dell'anima. Né è a dire che l'anima si autopercepisca nella forma del *sattva* mentale: l'anima scorge se stessa avendo come unico supporto se stessa. Onde a questo

²⁶ Ivi, pp. 111-112.

²⁷ Ivi, pp. 126-127.

²⁸ Ivi, p. 145.

proposito fu detto: 'E con quale mezzo, di grazia, si può conoscere il conoscitore?' [cfr. *Brhad-āranyaka Upaniṣad* II, 4, 14; IV, 5, 15].²⁹

Ad YS III, 50:

Al venir meno del *karman* e delle maculazioni si formula un simile pensiero: — 'Anche questa conoscenza discriminativa non è che una proprietà del *sattva* (mentale). Ma il *sattva* è compreso nella sfera di quanto è da evitare, mentre l'anima [= *Puruṣa*] è immutabile, pura e diversa dal *sattva*' — lo *yogin* si distacca da tutto ciò e quelli che sono i semi delle maculazioni, paragonabili a grani di riso bruciati, scompaiono tutti insieme con il senso interno (o mente, qui). E questi essendo così dissolti (nella natura) l'anima non ha più a patire il triplice dolore [esterno, interno e divino; cf. SK 1]. Accade allora che gli elementi costitutivi, i quali si sono resi manifesti al senso interno sotto forma di *karman*, maculazioni e maturazioni, avendo compiuto il loro scopo, si dissolvano: nasce così l'isolamento che è assoluta separazione degli elementi costitutivi dall'anima. La quale allora, puro principio cosciente, riposa in se stessa.³⁰

Ad YS III, 55:

Allorché il *sattva* della mente, risultando depurato dalle contaminazioni del *rajas* e del *tamas* ed essendo bruciati i semi delle maculazioni, rimane con l'unico ufficio di discernere la propria alienità rispetto all'anima [= *Puruṣa*], allora esso diviene eguale in purezza all'anima e vengono a cessare tutte quelle fruizioni erroneamente imputate all'anima, onde quest'ultima si fa pura. L'isolamento nasce da tale stato di cose. Né, al fine dell'isolamento, ha importanza l'essere in possesso o no di poteri oppure il partecipare o no della conoscenza nata dalla discriminazione: giacché per colui che ha bruciato i semi delle maculazioni non c'è bisogno di ricorrere alla conoscenza. Infatti sia i poteri derivanti dall'enstasi, sia la conoscenza sono introdotti in quanto mezzi capaci di realizzare la purezza del *sattva*. Invero con la conoscenza cessa l'ignoranza e, al cessare di questa, non compaiono più maculazioni. In concomitanza con la scomparsa delle maculazioni, viene meno altresì la maturazione del *karman*; allora, determinatosi questo stato, gli elementi costitutivi, avendo adempiuto il loro compito, non si offrono più quale visibile dell'anima. Si compie così l'isolamento dell'anima la quale, pura e isolata, viene a consistere unicamente della sua propria luce.³¹

²⁹ Ivi, pp. 163-164.

³⁰ Ivi, pp. 175-176.

³¹ Ivi, pp. 182-183.

Ad YS IV, 10:

... Perciò dunque la mente, compenetrata da impressioni latenti esistenti *ab aeterno*, attraverso determinate cause trascoglie alcune di queste impressioni e procede quindi alla realizzazione delle fruizioni dell'anima [= *Puruṣa*]. A questo proposito, alcuni filosofi (i seguaci del *Vaiśeṣika*) ritengono che la mente sia soggetta a espansione e contrazione, così come la luce di una lampada si contrae e si espande a seconda che sia posta in un vaso o in un palazzo: la mente pertanto avrebbe la stessa estensione del corpo, continuerebbe a esistere (nel corpo sottile) nell'intervallo (tra la morte di un corpo e la nascita di un altro) trasmigrando così da un corpo all'altro. Viceversa per il nostro Maestro [= *ācārya*]³² la mente è onnipervadente: la contrazione e l'espansione riguardano non essa, sì invece le sue funzioni e dipendono da cause quali il merito, il demerito eccetera. Tali cause possono suddividersi in due tipi: esterne e interne. Le prime, connesse a mezzi esterni come il corpo e altri, sono la preghiera, l'elemosina, il saluto riverente eccetera; quanto alle interne, esse dipendono soltanto dalla mente e sono rappresentate dalla mente e simili. Ricordiamo quanto fu detto su questo punto: 'L'amicizia e simili stati d'animo coltivati dagli *yogin*, prescindono dal sostegno di qualsiasi mezzo esterno, eppure promuovono merito altissimo'. Dunque di questi due (mezzi interni e mezzi esterni) i mezzi mentali (cioè interni) sono i più efficaci. Perché mai? Ma perché infatti esiste forse qualcosa capace di superare il distacco e la conoscenza? ...³³

Ad YS IV, 17:

Gli oggetti, a guisa di calamita, avendo attratto la mente, che è come il ferro, la 'colorano'. Cioché l'oggetto dal quale la mente è 'colorata' risulta conosciuto, tutti gli altri no. Ora la mente è considerata come modificabile proprio per quest'essere un oggetto conosciuto o sconosciuto...³⁴

Ad YS IV, 18:

Qualora ... anche l'anima [= *Puruṣa*], al pari della mente, fosse soggetta a modificazione, accadrebbe che gli oggetti di conoscenza dell'anima, cioè le funzioni mentali, sarebbero anch'essi conosciuti e sconosciuti come il suono e tutti gli altri oggetti di conoscenza della mente. La verità è invece che la mente è sempre conosciuta dall'ani-

ma, che è la sua padrona: il che porta a inferire necessariamente che l'anima non è modificabile...³⁵

Ad YS IV, 19:

Al pari degli altri sensi o degli oggetti di senso quali il suono, eccetera, che non brillano di luce propria, per il fatto di essere percepibili, così si dica pure del senso interno (o, più genericamente, mente)...³⁶

Ad YS IV, 21:

... I nichilisti col ripudiare l'anima [= *Puruṣa*] in quanto unico soggetto conoscente per riflesso della mente hanno cagionato un disordine generale, e il loro procedimento nel voler stabilire un qualche soggetto fruitore, è del tutto aberrante Al contrario, per il *Sāṃkhya*, lo *Yoga* e gli altri sistemi, con il termine *sva* si vuole indicare che l'anima rappresenta il possessore (*svāmin*) e il conoscitore della mente...³⁷

Ad YS IV, 22:

Il soggetto fruitore non conviene con gli oggetti e pertanto è imm modificabile. Quando però essa (l'anima o soggetto fruitore) sembra convenire con l'oggetto modificabile (cioè la mente), allora ne assume le funzioni. E allorché la funzione della mente assume una natura sotto l'influenza dell'anima [= *Puruṣa*] così riflessa —il che è una mera imitazione— allora la funzione conoscitiva (cioè l'anima) si fa indiscernibile dalla funzione mentale. Fu detto a questo proposito: 'Non sono i mondi inferiori, né le voragini dei monti, né le tenebre, né gli abissi marini a occultare l'eterno *Brahman*, giacché i saggi dichiararono che Esso non è differente dalla funzione mentale (allorché questa si identifichi con l'anima)'...³⁸

Ad YS IV, 23:

... Il senso interno (o mente), all'atto del conoscere, si colora dell'oggetto conoscibile; da se stesso quindi, la sua natura essendo quella di un oggetto, entra in contatto, attraverso le funzioni, con il soggetto, cioè l'anima [= *Puruṣa*]. Ondè che la stessa mente, coloratasi della veggente e del visibile, si palesa come oggetto e come soggetto: in altri termini acquista la natura tanto del senziente quanto dell'insenziente. O anco-

³² Verosimilmente Patañjali.

³³ Patañjali, *Gli aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*, cit., pp. 191-192.

³⁴ Ivi, pp. 200.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ivi, pp. 200-201.

³⁷ Ivi, pp. 202-203.

³⁸ Ivi, pp. 203-204.

ra, pur essendo oggetto, appare come se non fosse oggetto, pur essendo insenziente appare come se non lo fosse, simile, in tutto ciò, al cristallo. In questo senso vien detto che la mente comprende tutto. Alcuni, però, ingannati da questa conformità della mente (rispetto all'anima) reputano che sia la stessa mente l'unico soggetto senziente. La tesi di altri è addirittura che tutto quanto ci circonda non è altro se non mente³⁹ e che il complesso degli esseri, —vuoi animati come le vacche, eccetera, vuoi inanimati come vasi, eccetera—, insieme con le loro cause non esiste. Orbene, tutti costoro sono da compiangere. Perché? Per questa ragione: l'origine del loro errore è nel fatto che la mente appare comprensiva di tutte le forme, e soltanto nel corso della conoscenza enstatica appare chiaro come la reale entità da conoscere sia ciò che è riflesso nella mente, cosa affatto differente dal suo supporto (cioè la mente). E dunque se tale oggetto conoscibile fosse la stessa mente, come potrebbe mai darsi che la cognizione risultasse conosciuta dalla stessa cognizione? Perciò affermiamo che esiste un'entità, riflessa nella mente, in virtù della quale è possibile conoscere: tale entità è l'anima. Sono provvisti di retta visione coloro i quali distinguono, a seconda della natura di ciascuna, le tre cose, cioè percettore, percezione e percepibile, nelle quali la mente è divisa: solo costoro giungono a comprendere l'anima....⁴⁰

Ad YS IV, 24:

La mente, pur resa varia da innumerevoli impressioni latenti, opera per lo scopo di un altro, cioè a dire, non che riproporsi il proprio scopo, ha come fine le fruizioni e la liberazione di un altro, essendo che, al pari di un vaso, si comporta al modo di un composto. In quanto tale, la mente non esiste per il suo proprio fine giacché è chiaro che l'esperienza del piacere non ha come scopo il piacere medesimo, allo stesso modo che la conoscenza non ha come fine la conoscenza medesima, bensì entrambe queste cose servono lo scopo di un altro. Quest'altro non è che l'anima [= *Puruṣa*] il cui fine consiste, appunto, nelle fruizioni e nella liberazione...⁴¹

Ad YS IV, 26:

La mente, che fino a quel momento non si è volta alla conoscenza ed è stata propensa soltanto agli oggetti dei sensi, si muta e diviene appunto proclive all'isolamento volgendosi alla conoscenza discriminativa.⁴²

³⁹ È questa la posizione della scuola idealistica buddhista Yogācāra o Vijnāna-vāda.

⁴⁰ Patañjali, *Gli aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*, cit., pp. 204-205.

⁴¹ Ivi, pp. 205-206.

⁴² Ivi, p. 207.

Ad YS IV, 27:

La mente, voltasi ormai alla conoscenza discriminativa, fluisce come quella che è essenziata soltanto del discernimento della differenza tra anima [= *Puruṣa*] e *sattva* (mentale). Allora, a intermittenze, compaiono altre nozioni, del tipo: 'Io esisto, questo è mio, io conosco, io non conosco' e altre ancora. Per quale motivo? Il fatto è che sono sollecitate da impulsi carmici dovuti ad altri precedenti, nella forma di semi in via di distruzione (purtuttavia ancora debolmente operanti).⁴³

Ad YS IV, 29:

Quando un bramano perde ogni interesse anche riguardo alla meditazione, nel senso che nemmeno da questa si ripromette alcunché e nel senso, perciò, che ne risulta affatto distaccato, allora sorge in lui l'assoluta conoscenza discriminativa: distrutta la semenza degli impulsi carmici, non nascono più ulteriori nozioni e sopravviene l'enstasi chiamata 'nuvola di virtù'.⁴⁴

Ad YS IV, 31:

La conoscenza, liberatasi da tutte le impurità dovute alle maculazioni e al *karman*, diviene infinita. Soltanto allorché la conoscenza (o mente) è sopraffatta e quindi coperta dal *tamas*, il quale è ostruttore per natura, essa viene di quando in quando sollecitata all'azione dal *rajas* onde è posta in grado di apprendere gli oggetti. Allorché poi si sbarazza di tutte le impurità che la ricoprono, essa si estende all'infinito, per cui poca cosa rimarrà da conoscere, non più di una scintilla nell'aria....⁴⁵

Ad YS IV, 34:

La dissoluzione degli elementi costitutivi —comprendenti tanto cause quanto effetti— avviene allorché essi, avendo fornito fruizioni e liberazione all'anima [= *Puruṣa*], non hanno più a servirne il fine: tale l'isolamento. O anche può considerarsi come il riposo dell'anima in se stessa: infatti la potenza dell'anima, caduta la connessione con il *sattva* della mente, rimane isolata, fondata esclusivamente su se stessa. Quando questo stato si fa permanente l'isolamento è conseguito.⁴⁶

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Ivi, p. 208.

⁴⁵ Ivi, p. 209.

⁴⁶ Ivi, p. 212.

1.5 La tradizione di commento o sub-commento agli *Yoga-sūtra* di Patañjali cum l'inseparabile *bhāṣya* di Vyāsa è molto ricca. Quattro opere si stagliano per importanza: la *Tattva-vaiśārādī* ("Esperta nei principi") del poligrafo Vācaspati Mīśra (X secolo; a quest'autore si deve anche il fondamentale commento alle *Sāṃkhya-kārikā*, la *Tattva-kaumudī*, che fissa il sistema);⁴⁷ il *Rāja-mārtāṇḍa* ("Sole del re" ovvero "Sole del *rāja*-[yoga]") del re Bhoja di Malwa, sovrano della dinastia Paramara (XI secolo); lo *Yoga-vārttika* ("Glosse allo Yoga") di Vijñānabhikṣu (XVI secolo);⁴⁸ il *Pātañjala-yoga-sūtra-bhāṣya-vivarāṇa* ("Esplicazione del commento agli *Yoga-sūtra* di Patañjali"),⁴⁹ rinvenuto intorno alla metà del Novecento in Kerala e ascritto al celebre *advaitin* Śaṅkara (VII-VIII secolo) ma che vari studiosi tendono oggi ad attribuire ad un assai più tardo omonimo.⁵⁰

In India, la prospettiva dualistica del *Sāṃkhya* perse terreno abbastanza rapidamente e con essa l'originario impianto dello Yoga classico. Al tramonto del *Sāṃkhya*, che già intorno al X secolo era divenuto un ambito di nicchia inesorabilmente destinato a estinguersi, fa da contraltare l'affermazione della metafisica del Vedānta che s'impone e s'impone tuttora come l'indirizzo vincente, di punta dell'ortodossia brāhmanica. Se la prospettiva non-dualistica, *in primis* quel-

⁴⁷ Rāma Prasāda (trans.), *Patañjali's Yoga Sutras with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vācaspati Mīśra. The Sacred Books of the Hindus*, vol. 4, The Panini Office, Allahabad 1912 (Reprint; AMS Press, New York 1974); J.H. Woods (trans.), *The Yoga-System of Patañjali, or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind, Embracing the Mnemonic Rules, Called Yoga-sūtras, of Patañjali, and the Comment, Called Yoga-bhāṣya, Attributed to Vedavyāsa, and the Explanation, Called Tattvavaiśārādī, of Vācaspatimīśra*, Harvard 1917 (Reprint; Motilal Banarsidass, Delhi 1966).

⁴⁸ T.S. Rukmani (trans.), *Yogavārttika of Vijñānabhikṣu. Text with English Translation and Critical Notes along with the Text and English Translation of the Pātañjala Yogasūtras and Vyāsabhāṣya*, 4 vols. Munshiram Manoharlal, Delhi 1981-1989.

⁴⁹ T.S. Rukmani (trans.), *Yoga-sūtra-bhāṣya-vivarāṇa of Śaṅkara. Vivarāṇa Text with English Translation and Critical Notes along with Text and English Translation of Patañjali's Yogasūtras and Vyāsabhāṣya*, 2 vols., Delhi 2001.

⁵⁰ Su tale questione, si leggano W. Halbfass, "Śaṅkara, the Yoga of Patañjali, and the So-Called Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa", in W. Halbfass, *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, State University of New York Press, Albany, New York 1991, pp. 205-242; Rukmani, *Yoga-sūtra-bhāṣya-vivarāṇa of Śaṅkara*, cit.

la śaṅkariana, è invero opposta al *Sāṃkhya* classico, ciò non impedirà una rilettura e 'appropriazione' degli *Yoga-sūtra* su tale base. La stessa tradizione commentaria più autorevole ci documenta la 'vedāntizzazione' dello Yoga, che appare compiuta con lo *Yoga-vārttika* di Vijñānabhikṣu. Di fatto, anche le 'ricette' di Yoga tantrico che s'affermano su suolo indiano nell'ambito dei diversi *sampradāya* medievali, soprattutto śivaiti, sono vedāntiche e tendenzialmente non-dualistiche.

In tutt'evidenza, il passo successivo nell'esame della nozione di *citta* —che oltrepassa i limiti di questa breve comunicazione— sarebbe quello di vagliare com'essa sia stata compresa e variamente riletta/approfondita nei quattro commenti succitati, a partire dalla *Tattva-vaiśārādī*.⁵¹

⁵¹In prima battuta, prezioso per intraprendere questo esame è Larson, Bhattacharya, *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. XII. *Yoga: India's Philosophy of Meditation*, cit.