

Il *samādhi* dello Yoga classico e la sua svalutazione nell'Advaita Vedānta di Śaṅkara

di Antonio Rigopoulos*

*vikṣepo nāsti tasmān me na samādhis tato mama |
vikṣepo vā samādhis vā manasaḥ syād vikāriṇaḥ ||*

Non vi è perciò in me né lo stato mentale di distrazione, né il
samādhi:

distrazione o *samādhi* sono modificazioni della mente soggetta a
mutamento.

(Śaṅkara, *Upadeśasāhasrī* 1, 13, 14.)

*anātma-rūpaṃ ca kathaṃ samādhir
ātma-svarūpaṃ ca kathaṃ samādhīḥ |
astīti nāstīti kathaṃ samādhir
mokṣa-svarūpaṃ yadi sarvam ekam ||*

Se tutto è della natura del non-Sé, *anātman*, come può mai darsi
il *samādhi*?

E se tutto è della natura del Sé, *ātman*, come può mai darsi il
samādhi?

E se tutto è della natura del Sé e del non-Sé, come può mai darsi
il *samādhi*?

Ma se tutto è Uno esso ha la natura della liberazione!

(*Avadhūtagītā* 1, 23)

2.1

Significato e traduzione del termine *samādhi*

Nel lessico tecnico dello Yoga classico (Torella, 2008, pp. 75-82; White, 2013; Larson, 2008, pp. 21-159; Larson, 2018) il termine *samādhi*, derivato dalla radice verbale sanscrita *dhā* con i due prefissi *sam-* *-ā-*, designa alla lettera il “com-porsi” dell’attenzione, la sua focalizzazione. Esso è traducibile quale perfetto raccoglimento, giacché allude all’incentrare l’attenzione in mo-

* Antonio Rigopoulos è professore ordinario di Lingua e letteratura sanscrita presso l’Università Ca’ Foscari di Venezia.

do continuato su di un determinato oggetto¹. Nello stadio più elevato del *samādhi*, allorché si è distaccati e isolati da tutto, non si dà neppure più un oggetto sul quale applicarsi. Come sentenza Patañjali in *Yogasūtra* (YS) 3, 11: «Allorché viene eliminata la dispersione e sorge la concentrazione in un punto si verifica, per la mente, l'evolversi nell'enstasi» (*sarvārthataikāgratayoḥ kṣayodayau cittasya samādhi-pariṇāmah*; Patañjali, 1978, p. 133). Mario Piantelli opportunamente rileva che «la resa [di *samādhi* quale] “en-stasi”, in opposizione al termine occidentale “e-stasi”, è infedele dal punto di vista filologico e concettuale» (Piantelli, 1993, p. 799). Il neologismo enstasi, ch'è entrato largamente nell'uso, fu proposto dallo storico delle religioni Mircea Eliade (1907-1986) nel suo libro *Techniques du Yoga* (1948). Peraltro, l'utilizzo di questo termine è attestato già nel 1931 nell'opera del filosofo olandese Herman Dooyeweerd (1894-1977) e prim'ancora nell'opera del teologo tedesco Heinrich E. G. Paulus (1761-1851) (Friesen, 2011).

La traduzione inglese di *samādhi* quale “concentration” proposta da Gerald James Larson non mi pare soddisfacente ancorché certo non sia errata (Larson, 2008, pp. 100, 107-8). Tale resa andrebbe piuttosto applicata alla *dhāraṇā* (YS 3, 1), che egli traduce quale «(meditative) fixing or fixation». Per citare altri esempi di rese in inglese, Christopher Chapple e Yogi Ananda Viraj, presumibilmente sulla scia di Erich Frauwallner (1984, p. 341), traducono *samādhi* con «absorption» (Chapple, Viraj, 1990, pp. 41, 120), Georg Feuerstein (1990, p. 301) con «enstasy», Mikel Burley (2007, pp. 130-1, 200 nota 37) con «integration» e William J. Johnson (2010, p. 281) con «absorbed concentration». La proposta di Yohanan Grinshpon di rendere *samādhi* con «Yogic silence» o «Yogic death» è originale e degna di nota (Grinshpon, 2002, pp. 73-7). Nella sua disamina sulle diverse traduzioni e interpretazioni di *samādhi*, Ian Whicher (1998, pp. 27-30, 211) opta per «unification». Una bella paretimologia, sulla scorta della celebre definizione di *Bhagavadgītā*

1. Per un'ampia bibliografia sull'argomento si veda Patañjali (2015, pp. 47-50). Per un inquadramento del *samādhi* nello Yoga classico, si vedano Feuerstein (2009, pp. 135-55); Larson (2008, pp. 100-16); Jacobsen (2002, pp. 274, 284-8); Filliozat (2001, pp. 47-9); Dasgupta (1989, pp. 130-8); Kesarcodi-Watson (1982). Si vedano anche Angot (2008, pp. 726-7); Eliade (2006, pp. 494-5); Feuerstein (2006, pp. 322-4); Albanese (1998, pp. 39-41); Radhakrishnan (1998, pp. 371-5); Comba (1996, p. 296). Un'utile prospettiva comparativistica e di insieme sul *samādhi* è fornita da Sarbacker (2005). Per un approfondimento sui temi della percezione yogica, della meditazione e degli stati alterati di coscienza, si veda Franco (2009). Sulla gamma semantica del termine *samādhi*, si veda Monier-Williams (1988, pp. 1159-60); Apte (1986, pp. 1633-4). Si osservi che il vocabolo designa anche la tomba di asceti e rinuncianti: i *samādhi* di *yogin* e *samnyāsin* sono creduti essere il ricettacolo della potenza divina (*śakti*) e sovente divengono meta di pellegrinaggio.

(BhG) 2, 48d («Lo Yoga è equanimità», *samatvaṃ yoga ucyate*), è quella sulla quale insiste il maestro contemporaneo Sathya Sai Baba (1926-2011) che interpreta *samādhi* quale *sama + dhī* ovvero “eguale intelligenza”, il *samādhi* essendo quell’intelligenza che coglie la fondamentale eguaglianza di tutti gli esseri e di tutte le cose (Gries, Gries, 1994, p. 168).

2.2

Il *samādhi* dello Yoga classico

Il *samādhi* è l’ottavo e ultimo “membro” (*aṅga*) dello Yoga, dopo la *dhāraṇā*, la concentrazione, e il *dhyāna*, la meditazione, e si configura quale vetta dell’esperienza contemplativa (YS 2, 29). Significativamente, la prima delle quattro parti (*pāda*) in cui lo YS è suddiviso è chiamata *samādhi-pāda* giacché essa tratta della finalità dello Yoga (Maas, 2006). Ecco ancora come Patañjali definisce il *samādhi* in YS 3, 3: «Allorché questa stessa [meditazione] assume come unica forma quella dell’oggetto di meditazione, facendosi come priva di natura propria, allora si ha l’entasi» (*tad evārtha-mātra-nirbhāsaṃ svarūpa-śūnyam iva samādhiḥ*; Patañjali, 1978, p. 130). Vyāsa nel suo celebre commento agli YS, lo *Yogabhāṣya* (variamente datato al V o al VI-VII secolo), così glossa:

Quando la meditazione appare soltanto nella forma dell’oggetto di meditazione e come priva di natura propria che altro non è se non cognizione, allora, a motivo del suo compenetrarsi con la natura dell’oggetto di meditazione, viene chiamata entasi (Patañjali, 1978, p. 130).

È degno di nota che Vyāsa apra il suo commento con la seguente definizione: «Lo Yoga è *samādhi*». Negli YS (I, 17-18) si danno due tipi di *samādhi*: *a*) il *samprajñāta-samādhi*, ch’è dotato di contenuto e si configura come quello stato ch’è concentrato in un punto; e *b*) l’*asamprajñāta-samādhi*, ch’è privo di contenuto e coincide con la definitiva cessazione/blocco (*nirodha*) di ogni attività mentale. Quest’ultimo è il sommo fine dello Yoga, così come gli YS proclamano al *sūtra* 1, 2: *yogaś citta-vṛtti-nirodhaḥ*, «lo Yoga è l’arresto delle vorticosità del *citta*», ossia di tutte le trasformazioni/modificazioni psichiche, giacché col termine *citta* s’intende l’“organo interno” (*antaḥ-karāṇa*) costituito da “intelletto” (*buddhi*), “senso dell’io” (*ahaṃkāra*) e “mente” (*manas*) (Rigopoulos, 2008).

YS distingue dunque il raccoglimento conscio (*samprajñāta*), che fon-

da l'iter yogico, dal raccoglimento non coscivo (*asamprajñāta*), che coincide con l'attingimento del *summum bonum* dell'isolamento (*kaivalya*). Il raccoglimento coscivo si articola in otto fasi o immedesimazioni della mente con l'oggetto contemplato. Come rileva il Larson, tali fasi del *samādhi* non sono degli oscuri stati mistici bensì dei livelli di consapevolezza che gli *YS* e la tradizione commentariale si sforzano di presentare in modo dettagliato (Larson, 2008, p. 111 in nota; Schipke, 2018)². Merita osservare che l'iter del buddhismo antico, comprendente quattro stati meditativi (*dhyāna*) e quattro "immedesimazioni" (*samāpatti*) che s'avvalgono di un supporto oggettuale via via più sottile, evidenzia notevoli somiglianze con l'iter yogico (Larson, 2008, p. 102; Piantelli, 1996, pp. 288-94; Cousins, 1992). Nella prima fase del *samprajñāta-samādhi*, detta *savitarka* ("con ragionamento", *YS* I, 42), l'oggetto mentale contemplato dallo *yogin* è concreto (inerente la sfera dei cinque elementi grossolani o *mahā-bhūta*: spazio, aria, fuoco, acqua e terra), ad esempio il proprio ombelico o un corpo celeste, e in tale incantramento dell'attenzione il concetto dell'oggetto ha un ruolo importante. Il *savitarka-samādhi* infatti implica un ragionamento sull'oggetto prescelto, sulla sua forma e le sue funzioni/attributi. Nella seconda fase, *nirvitarka* ("senza ragionamento", *YS* I, 43), lo *yogin* rimuove ogni predicato concettuale: rimane solo l'oggetto nella sua "forma propria" (*sva-rūpa*). Nella terza fase, *savicāra* ("con riflessione", *YS* I, 44), lo *yogin* rivolge l'attenzione a un elemento sottile (inerente la sfera dei cinque elementi sottili o *tan-mātra*: suono, contatto, forma, gusto e odore), ad esempio una vibrazione sonora o un sapore, e se lo rappresenta con le sue specifiche proprietà. Nella quarta fase, *nirvicāra* ("senza riflessione", *YS* I, 44; I, 47-48), l'elemento sottile è colto nella sua intrinsecità, ossia viene contemplato come privo di determinazioni causali o spazio-temporali (Angot, 2008, p. 729). Nella quinta fase, *sānanda* ("con gioia"), il *samādhi* s'accompagna a un senso di beatitudine correlato agli organi di senso e agli strumenti cognitivi (*sāttvika asmitā*). Nella sesta fase, *nirānanda* ("senza gioia"), la beatitudine stessa è trascesa essendo riconosciuta quale mera sensazione, inevitabilmente pereunte e difettosa³. Nella

2. Come osserva anche Raphael, al secolo Raffaele Lacquaniti: «Prima di tutto, che cos'è il *samādhi*? Esso non è né una "trance", come s'intende il termine in Occidente, né uno stato di ipnosi, né un fenomeno paranormale [...]. Il *samādhi*, nella sua più alta espressione, possiamo definirlo conoscenza diretta della verità. Laddove il soggetto, l'oggetto e la stessa conoscenza diventano uno, là vi è *samādhi*» (Patañjali, 1997, p. 30, cfr. anche pp. 93-5).

3. Lo si confronti con il *locus classicus* dell'antropologia hindū di *Taittirīya Upaniṣad* 2, 1-7. L'*ānanda-maya-kośa*, "l'involucro fatto di beatitudine", è l'ultimo e più sottile dei cinque involucri corporei che avvolgono l'*ātman* (dopo "l'involucro fatto di cibo" o *anna-*

settima fase, chiamata *sāsmītā* (“con senso dell’io sono”), si è solo consapevoli di essere (*asmitā-mātra*). Allorché lo *yogin* intuisce che il suo intelletto (*buddhi*) è parte costitutiva della *prakṛti* (la materialità oggettuale, del tutto incosciente) ovvero che esso non è il *puruṣa* (il principio spirituale ovvero il soggetto cosciente, inattivo e puro testimone), egli coglie la distinzione tra i due principi ultimi e perviene all’ottava e ultima fase, *nirasmitā* (“senza senso dell’io sono”), nella quale ogni fruizione cessa. È bene ricordare che *asmitā* è, dopo l’ignoranza (*avidyā*), la più importante delle cinque affezioni (*kleśa*) che lo *yogin* è chiamato a estirpare (si vedano YS 2, 3 e 2, 6).

Le prime quattro immedesimazioni o *samāpatti* (Angot, 2008, p. 728)⁴ del *samprajñāta-samādhi* (*savitarka/nirvitarka*, *savicāra/nirvicāra*) costituiscono quel ch’è esplicitamente chiamato *sabīja-samādhi* ossia *samādhi* “con seme” (YS I, 46) in quanto esso poggia su elementi grossi o sottili quale supporto. Peraltro, anche le fasi successive sono da ricondursi a un ‘seme’ giacché attengono al dominio della sensazione (*sānanda*) e della coscienza di sé (*sāsmītā*). Man mano che lo *yogin* progredisce nel *samprajñāta-samādhi* egli, per successive sottrazioni, si distacca gradualmente da tutto e, da ultimo, finanche da se stesso. Nel suo commento ad YS I, 17, Vyāsa ne fornisce l’interpretazione seguente:

L’argomentazione (*vitarka*) non è che l’esperienza “grossa”, da parte della mente, del suo supporto; l’esperienza “sottile”, invece, è rappresentata dalla deliberazione (*vicāra*). Per beatitudine (*ānanda*) si intende gioia (*blāda*). Coscienza del sé (*asmitā*), poi, equivale a coscienza dell’identità. Ora la prima forma di enstasi che comprende tutti i quattro stadi, si chiama argomentativa (*savitarka*); la seconda, che ha in meno l’argomentazione, deliberativa (*savicāra*); gaudiosa (*sānanda*) la terza che esclude la deliberazione, mentre la quarta è coscienza del sé pura e semplice (*sāsmītā*), priva della beatitudine. Tutte queste sono forme di enstasi con supporto (Patañjali, 1978, p. 48).

Ed ecco come Paolo Magnone riepiloga le otto fasi del *samprajñāta-samādhi*:

maya-kośa, “l’involucro fatto di soffi vitali” o *prāṇa-maya-kośa*, “l’involucro fatto di mente” o *mano-maya-kośa* e “l’involucro fatto di conoscenza” o *prajñāna-maya-kośa*) e l’asceta è chiamato a trascenderlo.

4. Il termine, mutuato dalla tradizione buddhista, indica l’oggetto su cui il *samādhi* è di volta in volta esercitato. YS I, 41 lo definisce come segue: «Per quella mente, simile a una gemma preziosa, le cui funzioni siano state arrestate, sorge, nei riguardi del soggetto conoscente, della percezione e del percepibile, lo stato d’identità che a questi si applica e da questi è come colorato» (Patañjali, 1978, p. 65). Il termine ricorre anche in YS I, 42; 2, 47; 3, 42.

Stadi più elevati di enstasi spogliano via via l'oggetto composito dei suoi strati più esterni: lo strato percettivo-grossolano, considerato dapprima con le sue implicite sustruzioni concettuali (*savitarka*) e quindi nella sua nuda immediatezza (*nirvitarka*); lo strato intuitivo-sottile, accompagnato o meno da analoghe sustruzioni (*savicāra/nirvicāra*); lo strato soggiacente all'oggetto in cui traspare la beatitudine del *sattva*⁵ mentale (*sānanda*) che lo riflette nell'atto del rappresentare; e infine il nucleo di ogni atto che esperisce un oggetto, il soggetto (pseudo) personale (*sāsmitā*) illusoriamente suscitato dalla sinergia della luminosità dello Spirito [= *puruṣa*] con la specularità del *sattva* [= la *buddhi*, ossia *prakṛti*] (Patañjali, 1999, pp. 14-5).

Nella prospettiva teista ch'è propria degli *YS* si specifica che lo *yogin* può realizzare il *samādhi* anche in virtù di una totale dedizione a Dio (*īśvara-praṇīdhāna*; *YS* 1, 23; 2, 45). Nelle scuole del Vedānta, il *samprajñāta-samādhi* diverrà comunemente noto come *savikalpa-samādhi* o *samādhi* "con distinzione".

Il Piantelli giustamente osserva come nello Yoga si faccia accurata distinzione tra *samādhi* adeguati e inadeguati:

Il discorso è qualificato da una casistica di *samādhi* inadeguati a funger da base della prassi meditativa: quelli accompagnati da emozioni d'odio, invidia ecc., quelli che si risolvono in passiva preoccupazione nei confronti dell'oggetto, famiglia, denaro ecc., quelli motivati sì dal desiderio di sottrarsi al disagio esistenziale, ma non sorretti dall'esercizio metodico (Piantelli, 1993, p. 799).

Il culmine del *samprajñāta-samādhi*, ossia la condizione di *nirasmitā*, predispone all'*asamprajñāta-samādhi*, coronamento dello Yoga. *YS* 3, 8 sottolinea come gli ultimi tre membri dell'ottuplice via yogica ossia *dhāraṇā*, *dhyāna* e (*samprajñāta*-)*samādhi* – definiti quali membri interni rispetto ai primi cinque (*yama*, *niyama*, *āsana*, *prāṇāyāma* e *pratyāhāra*) classificati come esterni – siano a loro volta esterni rispetto all'*asamprajñāta-samādhi*. Ora le *citta-vṛtti* sono definitivamente arrestate e la mente è come vanificata, rimanendo solo degli impulsi karmici residuali (i *saṃskāra*). In tale perfetto raccoglimento privo di contenuto l'attenzione riposa allo stato quiescente, seminale (*YS* 1, 18)⁶. Come scrive il Larson:

5. La più luminosa e pura delle tre qualità (*guṇa*) di cui si compone la *prakṛti*.

6. All'*asamprajñāta-samādhi* allude BhG 6, 20-23. Ecco una resa di BhG 6, 20: «Quello stato in cui le funzioni mentali s'arrestano / grazie alla pratica della disciplina interiore, / quello in cui egli, con il Sé contemplando / il Sé, solo nel Sé si appaga» (Piano, 1994, p. 158).

[I] non-intenzionale, puro *sattva* dello *yogin* dimora allora alla presenza della pura coscienza priva di contenuto (= il *puruṣa*). Insorge dunque la liberazione spirituale o “isolamento” (*kaivalya*), ossia la quiescente co-presenza del puro *sattva* e di *citi-śakti* (= “potenza della coscienza”, sinonimo del *puruṣa*) (Larson, 2008, p. 116; trad. mia).

Essendo privo di qualsivoglia supporto oggettuale, l'*asamprañāta-samādhi* è chiamato *nirbīja-samādhi* ossia *samādhi* “senza seme” (YS 1, 51; 3, 8) (Bronkhorst, 2011; 2012). Nelle scuole del Vedānta, l'*asamprañāta-samādhi* diverrà comunemente noto come *nirvikalpa-samādhi* o *samādhi* “senza distinzione” (Indich, 1980).

Mentre il *samprañāta-samādhi* realizza la graduale rarefazione di tutte le attività mentali, l'approdo all'*asamprañāta-samādhi* sancisce la definitiva cessazione (*nirodha*) di ogni modificazione del *citta*. Jean Filliozat rimarca che il *nirodha* delle *citta-vṛtti* «non significa che la vita psichica sia annichilita ma piuttosto che essa è ridotta alla sua essenza incosciente permanente» (Filliozat, 2001, p. 47; trad. mia). L'arresto delle *vṛtti* è anche paragonato allo srotolamento dei fili di un gomito di lana o a canfora che si dissolve nel fuoco (Oberhammer, 1977).

Fondamentale lungo il percorso yogico è la determinazione incrollabile dell'asceta, il suo sforzo (*abhyāsa*). Parallelamente, deve maturare in lui il distacco (*vairāgya*) nei confronti di qualsivoglia oggetto. È proprio lungo questo binario costituito dalla coppia *abhyāsa-vairāgya* che si snoda il cammino del *sādhaka*, dell'aspirante spirituale. In definitiva, l'attingimento del *samādhi* più elevato implica la discriminazione (*viveka-khyāti*) della radicale alterità dei due principi ontologici di *puruṣa* e *prakṛti* (YS, 1, 16), l'accorgersi di ciò che è, nel solco del dualismo del sistema filosofico Sāṃkhya (YS 4, 25-26): ne consegue la liberazione dal divenire *saṃsārico*. È il distacco (*vairāgya*), solvente di ogni male (*duḥkha*), ciò che consente di cogliere il *puruṣa* quale distinto dalla *prakṛti* ossia dalla *buddhi*, che della materialità è l'evoluto (*tattva*) più sottile. Come si legge in YS 4, 29: «Colui che è disinteressato anche nei rispetti della meditazione, consegue l'assoluta conoscenza discriminativa, donde l'enstasi detta “nuvola di virtù”» (*prasamkhyāne 'py akusīdasya sarvathā viveka-khyāter dharma-meghaḥ samādhīḥ*; Patañjali, 1978, p. 208). Tale “nuvola di virtù” (*dharma-megha*) coincide in buona sostanza con l'*asamprañāta-samādhi* (Rukmani, 2007; Klostermeier, 1986). Nel suo commento *ad* 4, 29 Vyāsa scrive:

Quando un brammano 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" (Patañjali, 1978, p. 208).

La perfezione del distacco porta lo *yogin* all'impassibilità anche relativamente alla stessa conoscenza dell'alterità tra *sattva/prakṛti* e *puruṣa*, e con ciò si compie il *kaivalya*, l'isolamento da tutte le operazioni della natura (YS 3, 50). Leggiamo ancora Vyāsa:

Al venir meno del *karma* 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 [= il *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 [= la *prakṛti*]) l'anima non ha più a patire il triplice dolore [esterno, interno e divino; *Sāṃkhyakārikā* 1]. Accade allora che gli elementi costitutivi [= i tre *guṇa*], i quali si son resi manifesti al senso interno sotto forma di *karma*, 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 (Patañjali, 1978, pp. 175-6).

2.3

La svalutazione del *samādhi* nell'Advaita Vedānta di Śaṅkara

Va preliminarmente osservato che il termine *samādhi* non compare mai nelle più antiche *Upaniṣad* vediche. Esso si rinviene solo nella tardiva *Maitri* o *Maitrāyaṇī Upaniṣad* (6, 18)⁷, e poi in alcune *Upaniṣad* settarie dello Yoga e della rinuncia (*saṃnyāsa*) e in BhG 2, 44d e 4, 24d⁸. Nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (BAU) e nella *Chāndogya Upaniṣad* (CU), le *Upaniṣad* vediche

7. Eccone una resa: «Or ecco il modo di ottenere [l'unione con l'Assoluto] (*tat-prayoga-kalpa*): controllo del respiro (*prāṇāyāma*), ritiro dei sensi [dagli oggetti nelle corrispondenti facoltà] (*pratyāhāra*), meditazione (*dhyaṇa*), concentrazione (*dhāraṇā*), riflessione (*tarka*) e assorbimento [nell'Assoluto] (*samādhi*); tali sono i sei capisaldi del metodo chiamato Yoga» (Filippini-Ronconi, 2007, pp. 405-6).

8. Ecco una resa dei due versi: [BhG 2, 44] «Per coloro che sono sedotti da piaceri e poteri sovrumani, / il cui animo è conquistato da quella parola, / non si verifica quell'illuminazione, / la cui essenza è la risolutezza, che risiede nella contemplazione (*samādhi*)» (Piano, 1994, p. 109); [BhG 4, 24] «*Brahman* è l'offerta, *brahman* è l'oblazione rituale / versata dal *brahman* nel fuoco che è il *brahman*; / colui che ha incentrato l'attenzione sull'a-

più antiche e prebuddhistiche, compare invece il participio passato passivo *samāhita* (anch'esso, come *samādhi*, derivato dalla radice verbale *dhā* con i due prefissi *sam-* *-ā-*) che ha il significato di “composto”/ “raccolto”. Certamente il termine non è qui utilizzato in senso tecnico quale sinonimo di *samādhi* (si veda ad esempio BAU 4, 2, 1; 4, 4, 23). Nel suo commento alla BAU Śāṅkara, il grande maestro del Vedānta non-dualistico, glossa *samāhita* con *aikāgrya* ossia “concentrazione in un solo punto”⁹. Nelle sue opere tanto il termine *samāhita* quanto quello a esso correlato di *samādhāna* sono interpretati quali sinonimi di *ekāgra/aikāgrya*¹⁰.

Śāṅkara o Śāṅkarācārya (“Maestro Śāṅkara”), presumibilmente vissuto tra il VII e l' VIII secolo (Harimoto, 2006), è il fondatore della prima e più prestigiosa scuola del Vedānta, il cosiddetto Advaita Vedānta o Kevalādvaitavāda, la “dottrina del puro/assoluto non-dualismo [tra *brahman* e *ātman*]”, che si staglia per il suo rigore intellettuale. Venerato quale una “discesa” (*avatāra*) in terra di Śiva manifestatosi per ristabilire su ferme basi l'eterna verità del non-dualismo, egli nacque a Śāśāla, oggi Kālaṭi, un villaggio del Keraḷa nel Sud dell'India, in una famiglia di pii brāhmaṇi della stirpe dei Nambūṭiri (Potter, 1981; Piantelli, 1974).

Alfiere del non-dualismo e dell'illusionismo (*māyā*), egli rigetta l'ontologia dualista e realista dei sistemi Sāṃkhya e Yoga i quali concepiscono la *prakṛti* quale causa materiale dell'universo. Reputandoli contrari alla rivelazione vedica (*śruti*), egli sottopone a critica serrata tanto il Sāṃkhya quanto lo Yoga anzitutto nel suo celebre commento ai *Brahmasūtra* (BS), il *Brahmasūtrabhāṣya* (BSBh), forse composto tra il 756 e il 772. *Locus classicus* della sua confutazione allo Yoga è BSBh 2, 1, 3 (*etena yogaḥ prayuktaḥ*) (Bouy, 1994).

Radicato nella *śruti*, Śāṅkara anche quando utilizza il termine *samādhi* – e lo fa raramente: solo tre volte nel BSBh (2, 1, 9; 2, 3, 39-40) – lo fa conformemente all'uso upaniṣadico ossia nel senso più generale di concentrazione, così come quando usa termini quali *dhyāna* e *ekāgratā* che egli tratta alla

zione che è il *brahman* (*brahma-karma-samādhinā*) / certamente raggiunge il *brahman*» (Piano, 1994, p. 139).

9. Nell'*Upadeśasāhasrī* ascritta a Śāṅkara *samāhita* ricorre in 1, 13, 25 col significato di “[mente] concentrata”. Si veda anche il commento di Śāṅkara ad *Kaṭha Upaniṣad* 1, 2, 24 nel quale si trova *asamāhita*, “non concentrato”.

10. Merita osservare che *samāhita* ricorre anche in BhG 6, 7b. Ecco una resa del verso: «Se un uomo ha soggiogato se stesso ed è in pace, / il suo supremo Sé è in perfetto raccoglimento (*samāhitaḥ*), / indifferente a freddo e caldo, piacere e dolore, / e così pure a onore e disonore» (Piano, 1994, p. 155).

stregua di sinonimi di *samādhi*. Mai si rinvengono nelle opere con certezza ascrivibili a lui riferimenti al *samprajñāta-samādhi* o all'*asamprajñāta-samādhi* dello Yoga classico (Comans, 1993).

E nondimeno, che il *samādhi* abbia un ruolo nell'Advaita Vedānta è indubbio, e infatti lo stesso Śāṅkara nel BSBh scrive (2, 3, 39): «La meditazione profonda (*samādhi*), che nelle *Upaniṣad* viene insegnata come mezzo per realizzare il Sé (*ātma-pratipatti-prayojana*) ed è esposta nei seguenti passi del Vedānta... » (Gruppo Kevala, 2000, vol. 1, p. 971). In quel che è considerato il più antico testo della tradizione *advaita*, ossia il *Gauḍapādīyakārikā* (GK, anche noto come *Āgamaśāstra*) ascritto a Gauḍapāda (ca. VI sec.) – secondo tradizione maestro di Govinda, a sua volta maestro di Śāṅkara –, il *brahman* è descritto come segue: «Dissolta ogni parola, levatosi al di sopra di ogni pensiero, ben acquietato, luce perpetua, incentramento dell'attenzione (*samādhi*), immobile, privo di timore» (GK 3, 37; Pelisero, 2002, p. 199). Nel commento a questa strofe ascritto a Śāṅkara, il *Gauḍapādīyakārikābhāṣya* (GKBh, anche noto come *Āgamaśāstravivaraṇa*), il termine *samādhi* è così glossato: «“Incentramento dell'attenzione” perché [il *brahman*] è soggetto a essere compreso da un'intuizione conoscitiva (*prajñā*) che ha come sua causa l'incentramento dell'attenzione; ovvero perché viene fatto oggetto di incentramento dell'attenzione» (ivi, 2002, p. 200). Qui il commentatore rende conto di due interpretazioni: la prima di matrice yogica, giacché postula il *samādhi* quale causa della conoscenza del *brahman*; la seconda più in linea con l'Advaita śāṅkariano, giacché non postula un nesso di causa-effetto ma afferma che il *brahman* è “fatto oggetto” del *samādhi* ossia che il *brahman* è esperito nell'incentramento dell'attenzione (ovvero: *anche* nello stato di *samādhi* o quale *samādhi*). Il fatto che l'autore del GKBh segnali due possibilità interpretative dimostra che la questione era dibattuta in seno al Vedānta non-dualistico (Comans, 2000, pp. 139-42).

Ciò che appare chiaro da un esame dei testi che la critica reputa essere di Śāṅkara è che per lui la liberazione (*mokṣa*) coincide con la conoscenza (*jñāna*), ossia col riconoscimento della propria identità col *brahman*. Tale gnosi liberatrice non può essere identificata con alcun tipo di azione (*karman*) e quindi neppure con il *dhyāna* o il *samādhi* che il maestro del Kevalādvaitavāda reputa essere azioni mentali (il *karman* nella sua modalità tripartita, di antica origine indoeuropea, è onnicomprensivo e concerne tanto la sfera corporea quanto quella vocale e mentale). A tal proposito, in BSBh I, 1, 4 leggiamo:

Sebbene la meditazione (*dhyaṇa*), la quale è un'operazione del pensiero, costituisca una [attività] mentale, tuttavia essa può essere compiuta (*kartum*) [nel modo prescritto] o non compiuta (*akartum*), oppure compiuta secondo altre modalità; questo perché essa dipende dall'uomo. Invece la conoscenza (*jñāna*) sorge direttamente dai mezzi appropriati (*pramāṇa*). Ora i mezzi validi di conoscenza rivelano la natura dell'oggetto così qual essa è, per cui la conoscenza stessa non è un atto che può esser compiuto [in un dato modo] o non compiuto, oppure compiuto in qualche altro modo: essa, invero, è determinata soltanto dalla natura dell'oggetto e non già da eventuali prescrizioni o modalità di adempimento; né essa dipende dall'uomo (*nāpi puruṣatantram*). Perciò, sebbene possa esserci anche un atto di carattere mentale, la conoscenza possiede tuttavia una natura sostanzialmente differente (Gruppo Kevala, 2000, vol. 1, p. 43).

E ancora, in BSBh 2, 3, 40 egli scrive:

[L]a condizione di agente non può appartenere al Sé [pur nella condizione apparente di Sé individuato] come sua intrinseca natura: in tal caso, infatti, ne deriverebbe il grave difetto della assoluta impossibilità della liberazione. Infatti, nell'ipotesi che la condizione di agente costituisse l'autentica natura del Sé, diverrebbe impossibile la liberazione da tale natura agente, così come il fuoco [non può mai liberarsi dalla sua intrinseca proprietà costituita] dal calore. Inoltre, per colui che non si sia emancipato dalla condizione di agente, non può aversi nemmeno il conseguimento della suprema meta umana, consistente nella somma beatitudine, dal momento che una condizione di agente è di per sé connaturata di sofferenza. [...]

[T]utto ciò che viene conseguito tramite un mezzo ha natura di impermanenza. Al contrario, il conseguimento della liberazione viene definito, secondo quanto si afferma [nel *Veda*], come avente la medesima natura del Sé, il quale è eterno, puro, auto-consapevole e libero [quindi indipendente da checchessia]. Viceversa, non si potrebbe certo concepire il Sé in tal modo nel caso in cui la sua natura consista invece in una continua e spontanea attività. Perciò la condizione caratterizzata dalla [attuale o potenziale] funzione di agente non appartiene intrinsecamente alla natura del Sé, ma gli viene attribuita attraverso la sovrapposizione (*adhyāsa*) di proprietà che invece competono ai veicoli (Gruppo Kevala, 2000, vol. 1, pp. 972-3).

Dunque per Śāṅkara la conoscenza non ha nulla a che vedere con qualcosa che si fa e non va confusa con i quattro tipi di azione rituale: l'azione che produce, l'azione che ottiene, l'azione che modifica e l'azione che purifica. E nondimeno Śāṅkara non è contrario allo Yoga quale prassi psico-fisica, quale metodo volto alla fissazione dell'attenzione e alla purificazione della mente. Nel suo commento alla BAU *ad* 4, 5, 15 leggiamo:

Finché si è nella sfera dell'ignoranza [per cui si vive nella cognizione della molteplicità], i riti mantengono il loro scopo di produzione (*utpatti*), ottenimento (*āpti*), trasformazione (*vikāra*) e purificazione (*samskāra*), per cui abbiamo già detto che tali riti possono anche considerarsi mezzi [indiretti] per la conoscenza del Sé attraverso la [loro capacità di] purificazione dell'intelletto (Gruppo Kevala, 2004, p. 1109).

Anche nel *Bhagavadgītābhāṣya* (BhGBh), celebre commento alla BhG la cui attribuzione a Śaṅkara è probabile, ad 6, 20 troviamo scritto:

Quando gli impulsi della mente rivolti in tutte le direzioni vengono messi a freno dalla pratica dello Yoga, lo *yogin* vede il Sé – l'Intelligenza Suprema (*caitanya*) e la Luce che risplende dappertutto – con il sé, con la mente purificata dalla contemplazione, e raggiunge la soddisfazione nel Sé (*Bhagavadgītā*, 2014, p. 143).

Śaṅkara quindi riconosce validità alla meditazione, da lui definita quale un «flusso ininterrotto di stati di consapevolezza di un oggetto» (*samāna-pratyaya-pravāha*; BSBh 4, 1, 8), così come riconosce che in virtù di essa lo *yogin* possa ottenere dei poteri straordinari (le *siddhi* o *vibhūti*).

Ma il punto è che tanto il *dhyāna* quanto il *samādhi*, configurandosi quali azioni in tutto dipendenti dall'iniziativa dell'uomo, non vanno confusi con la conoscenza ovvero con la presa d'atto della realtà, l'immediato e trasfigurante accorgersi che c'è solo il *brahman*: è questa "l'apertura d'occhi" che sola consente all'uomo di cogliere l'identità *ātman-brahman*. Ne consegue che il *samādhi* dello Yoga, essendo uno stato indotto in virtù di una ferrea disciplina, non va mai confuso con la conoscenza dell'Assoluto.

L'esperienza della non-dualità (*anubhūti-svarūpa*) non è la cessazione dei vortici del *citta*, ossia non coincide con l'arresto delle modificazioni mentali. Essa non comporta e non richiede lo svuotamento della mente giacché è un riconoscimento (*pratyabhijñāna*), un'intuizione intima del proprio cuore (*sva-hṛdaya-pratyaya*) che squarcia il velo sulla propria reale identità e simultaneamente svela l'illusorietà del mondo fenomenico. Ogni determinazione/modificazione limitatoria (*upādhi*) va semplicemente riconosciuta per quel che essa è, ossia nell'irrealtà (*mithyā*) della sua oggettualità, senz'alcun bisogno di arrestarne il flusso: questa e solo questa è la conoscenza (*jñāna*) che libera.

Dunque per il darsi di tale gnosi non è affatto necessario che la mente sia svuotata né che l'esperienza empirica sia rimossa, come ad esempio accade nello stato di sonno profondo (*susupti*) che non a caso è equiparato al *samādhi*. Così in vari luoghi dell'*Upadeśasāhasrī* (US), l'importante trattato

del “migliaio d’insegnamenti” che la critica ascrive senz’altro a Śaṅkara, egli si oppone nettamente al *samādhi* considerandolo un fenomeno della vita psichica. Leggiamo in US I, 13, 14-17:

Non vi è perciò in me né lo stato mentale di distrazione (*vikṣepa*), né il *samādhi*: distrazione o *samādhi* sono modificazioni della mente soggetta a mutamento.

Come potrebbero questi due stati esser miei, giacché, essendo perfettamente puro, io non ho mente (*amanaska*)? Io sono privo di mutamento (*avikāritva*) e privo di mente (*amanastva*), giacché pervado ogni cosa e sono privo di corpo (*videha*).

Per me che sono da sempre libero, puro e desto [alla Realtà] vi fu azione da compiersi (*kārya*) solo fin quando ebbe a sussistere l’ignoranza (*ajñāna*).

Com’è possibile per me il *samādhi* o il suo contrario, o qualsiasi altro stato mentale ch’è un effetto d’azione (*kārya*)? Invero è meditando su di me e conoscendo me, che tutta quanta l’umanità attinge il suo fine supremo! (Piantelli, 1974, p. 183; la traduzione dei versi 15cd e 16 è mia.)

E ancora, in US I, 14, 35; I, 15, 14 e I, 16, 39:

In me che sono l’immutabile, supremamente puro *brahman* esente dal male, giammai scorgo alcuna assenza di *samādhi* (*asamādhi*) né alcunché da purificarsi.

[...]

Uno [= Il meditante] viene ad assumere la forma di ciò su cui fissa l’attenzione [= l’oggetto meditato] proprio in quanto è distinto da quello. Ma nell’*ātman* non c’è alcun’azione¹¹ tramite la quale si possa diventare l’*ātman*. L’*ātman* non dipende da nulla, giacché se dipendesse da altro non sarebbe più l’*ātman*.

[...]

Per colui che asserisce che la liberazione è un cambiamento di stato, la liberazione è qualche cosa di prodotto e perciò transitorio. Ma è del tutto irragionevole ritenere che la liberazione sia una congiunzione (*saṃyoga*) [dell’*ātman* con il *brahman*] ovvero una disgiunzione (*viyoga*) [dalla *prakṛti*] (Mayeda, 1992, pp. 139, 143, 153; trad. mia).

Tale prospettiva di netta svalutazione del *samādhi* – quantomeno sino a quella fase del *samprajñāta-samādhi* denominata *sānanda*, “con gioia” – trova un’importante conferma anche in un luogo del GKBh ascritto a Śaṅkara. Infatti nel commento a GK 3, 45 – che così recita «Non si assapori colà la felicità; si divenga privi di attaccamento in forza dell’intuizione conoscitiva (*prajñā*). Quando la mente è immobile ma cerca di uscire la si unifichi mediante lo sforzo» (Pelissero, 2002, p. 205) – leggiamo:

11. In *primis* si intende qui l’azione del meditare.

Che non si gusti quel piacere che lo *yogin* prova nel *samādhi*: non ci si attacchi, cioè, a tale stato. Come comportarsi, dunque, a tale proposito? Che si divenga distaccati grazie alla conoscenza, ossia all'esercizio mentale della discriminazione (*vivekabuddhyā*): che si pensi: «Quale che sia il piacere che viene sperimentato, esso è illusione nato da ignoranza». Che ci si ritragga dunque dal gusto di tale piacere: questo è il senso (Piantelli, 1974, pp. 182-3). Se poi una volta distolta la mente dall'attaccamento nei confronti della felicità, «quando la mente è immobile», ossia ha raggiunto il modo proprio di essere dell'immobilità, «ma cerca di uscire», vale a dire di andare fuori, allora, dopo averla sottoposta a controllo con l'espedito sopra menzionato [= la discriminazione], «la si unifichi mediante lo sforzo» esclusivamente entro il Sé. Il senso è che si dovrebbe conseguire esclusivamente la condizione del modo proprio di presentarsi della coscienza (Pelissero, 2002, pp. 205-6).

Per quanto gli *aṅga* dello Yoga classico, quando non in contrasto con la *śruti*, siano reputati essere strumenti utili alla purificazione della mente e in grado di volgerla al bene e alla liberazione, nondimeno il punto centrale ch'è variamente ribadito è che senza la conoscenza (*jñāna*) dell'*ātman* la pratica yogica è di per sé impotente e persino sviante.

2.4

Lo Yoga promosso da Śaṅkara

La *paideia* dell'Advaita Vedānta śaṅkariano prevede tre fasi: *a*) *śravaṇa*, l'audizione; *b*) *manana*, la riflessione; e *c*) *nididhyāsana*, la meditazione intensa (termine derivato dalla radice verbale *dhyai*, la stessa di *dhyāna*, col prefisso *ni-*). Questa terza fase è ritenuta sfociare nell'esperienza dell'*ātman* e presuppone un altro Yoga, diverso dallo Yoga di Patañjali, che Śaṅkara tratteggia in BSBh 1, 4, 1 e che riprende *Kaṭha Upaniṣad* (KaU) 1, 3, 13. Leggiamo anzitutto il testo upaniṣadico e il commento a esso di Śaṅkara:

Il saggio diriga la parola nella mente; [poi] diriga quella [mente] nell'*ātman* che è conoscenza; [quindi] diriga questo nel grande *ātman* [l'Essere universale, Hiraṇyagarbha]; [infine] diriga tale [grande *ātman*] nell'*ātman* [supremo che è perfettamente] pacificato.

«Il saggio», colui che possiede discriminazione, «diriga», raffreni, riassorba... Che cosa? La parola, cioè la funzione della parola. Qui la «parola» (*vāk*) è intesa a indicare indirettamente tutti gli organi. Dove [deve dirigerla]? «... nella mente» [...].

E [poi] «diriga quella», la mente, «nell'*ātman* che è conoscenza», la cui natura propria è splendore, cioè nell'intelletto (*buddhi*). Infatti, poiché l'intelletto permea

tutti gli organi, come la mente e gli altri, è [come] il loro intimo *ātman*. «[Quindi] diriga [quell' *ātman* che è] la conoscenza», cioè [il cui riflesso è identificato con] l'intuizione (*buddhi*), «nel grande *ātman*», che è il primo ente generato. Vale a dire che [il saggio] deve raggiungere una consapevolezza dell' *ātman* che è talmente nitida per sua propria natura come quella del Primo nato [cioè Hiraṇyagarbha]. E «[infine] diriga tale» grande *ātman* nell' *ātman* principale «[che è perfettamente] pacificato», la cui natura esclude qualsiasi qualificazione, che è privo di attività, è interno a tutto ed è il testimone di tutti i contenuti della mente.

Come l'acqua in un miraggio, il serpente in una corda e l'impurità nel cielo [sono eliminati] solo grazie alla percezione della vera natura del miraggio, della corda e del cielo rispettivamente, così, avendo risolto nel *puruṣa*, cioè nell' *ātman*, attraverso la presa di coscienza del proprio *ātman* nella sua intrinseca natura qual essa è, tutto ciò che è proiettato dalla illusoria ignoranza, che consiste nell'azione, nell'agente e nel frutto e forma la terna di: nome, forma e attività, [il saggio] diviene stabilito nell' *ātman* e perfettamente pacificato e ha raggiunto il proprio scopo (Gruppo Kevala, 2007, pp. 159-60).

Ed ecco quanto scrive Śaṅkara in BSBh 1, 4, 1:

La pratica dello Yoga sta innanzitutto nel controllo (*dama*) degli organi a partire da quello della parola e nel riposo (*śama*) nella mente soltanto; indi si ha il riposo delle attività mentali soggette a dubbio ed il riposo nella comprensione (*buddhi*) indi, ancora, l'immersione della comprensione individuale nel grande *ātman* ch'è Hiraṇyagarbha in cui essa è fondata; e, da ultimo, il ritrarre anche questo nella calma del Sommo *ātman*, fine di tutto (Piantelli, 1974, pp. 183-4).

Come rileva il Piantelli, tale inabissamento nella propria interiorità che via via abbandona il particolare (*viśeṣa*) e approda al generale/universale (*sāmānya*), si realizza «con uno spostamento d'attenzione anziché con una progressiva eliminazione dei livelli più esterni» (ivi, p. 183). Le prime due membra di tale Yoga, ossia *śama* e *dama*, sono le prime delle “sei ricchezze” (*ṣaṭ-sampatti*) o virtù fondamentali riprese da BAU 4, 4, 23¹²: oltre al riposo/calma (*śama*)

12. Eccone una resa: «Ciò viene espresso dal seguente inno. Questo [*ātman*] è l'eterno splendore del conoscitore del *brahman*: non è accresciuto né è sminuito da alcuna azione. [Perciò] soltanto di quello [splendore che è l' *ātman*] si realizzi l'essenza! Avendo realizzato quello [splendore che è l' *ātman*], non si è più toccati dall'azione indegna. Perciò, colui che così conosce, una volta che abbia raggiunto la calma mentale, che abbia ottenuto l'autodominio sensoriale, che si sia raccolto, che abbia acquisito una pazienza perseverante e si sia immerso nella concentrazione in sé stesso, costui conosce certamente se stesso come l' *ātman* e vede l' *ātman* in ogni cosa. L'errore non lo soverchia, egli ha trasceso tutti gli errori. L'errore non lo consuma, egli consuma tutti gli errori. Egli diviene senza errore, incontaminato, libero

e al controllo/dominio di sé (*dama*) esse comprendono la cessazione (*upa-rati*), ovvero il desistere da attività mondane, la pazienza (*titikṣā*), ovvero la sopportazione delle coppie di opposti quali freddo e caldo, piacere e dolore ecc., la concentrazione (*samādhāna*) e la fede (*śraddhā*; è questa un'aggiunta posteriore, giacché il passo della BAU non ne fa menzione). Nella prospettiva śāṅkariana, la presenza di *śama* e *dama* sottende la presenza anche delle altre quattro *sampatti* le quali tutte si coimplicano costituendo la base spirituale per il volgersi dell'aspirante alla rinuncia al mondo (*saṃnyāsa*). E infatti in BSBh I, I, I, Śāṅkara precisa che queste “sei ricchezze” sono requisiti preliminari alla conoscenza del *brahman* ovvero condizioni antecedenti al suo palesarsi:

[L]'invito a realizzare *brahman* rende l'essere umano consapevole dell'Assoluto: poiché la conoscenza non è il risultato di alcuna ingiunzione, l'uomo non viene in alcun modo costretto a conoscere. Ciò è del tutto analogo a quanto si verifica nel caso della percezione di dati oggetti, la quale è resa possibile semplicemente attraverso il loro contatto con l'organo della vista. Pertanto in questa sede dev'essere indicato qualcosa che costituisce una sorta di requisito preliminare, soltanto in subordine al quale si insegna che può essere legittimamente concepita l'istanza di conoscenza del *brahman* (*tasmāt kimapi vaktavyaṃ yadantaraṃ brahma-jijñāso-padiśyate iti*).

È stato detto: [tali qualificazioni sono] la discriminazione tra l'entità eterna e quelle non-eterne, il distacco dal godimento del frutto delle azioni in questo mondo e nell'altro, la stabilizzazione di virtù che rappresentano mezzi ascetici [di trascendenza] quali la calma interiore, l'auto-dominio sensoriale e le altre e, infine, l'ardente volontà di liberazione (*nityānitya-vastu-vivekaḥ ihāmutrārtha-bhoga-virāgaḥ śama-damādi-sādhana-saṃpanmumukṣutvaṃ ca*)¹³. Invero, è soltanto dopo aver accertato l'esistenza di queste qualificazioni che si può concepire l'istanza di conoscenza del *brahman*, o addirittura realizzarlo, e ciò ugualmente, tanto prima quanto dopo un'eventuale indagine in merito ai doveri apportatori di prosperità, ma non viceversa. Pertanto, impiegando il termine “dunque” (*atha*), viene indicata una consecuzione logica denotante l'avvenuto compimento dell'acquisizione dei requisiti anzidetti (Gruppo Kevala, 2000, vol. I, p. 11).

Analogamente, in relazione al ruolo dell'intelletto in BhGBh 2, 21 si legge:

Infatti le Scritture dicono: «Egli può essere visto soltanto dall'intelletto» [BAU 4, 4, 19]. L'intelletto, dopo essersi perfezionato con il controllo della mente (*śama*)

dal dubbio e conoscitore del *brahman*. Questo, o sovrano, è il mondo del *brahman*, e tu lo hai conseguito” così parlò Yājñavalkya. “Io ti offro, o Signore, le terre di Videha insieme anche a me stesso al tuo servizio”» (Raphael, 2010, p. 199).

13. Su tali qualificazioni, si veda Panikkar (2006, pp. 121-39).

e degli organi di senso (*dama*) e dopo aver assimilato gli insegnamenti impartiti dalle Scritture e dal maestro, è la facoltà che rende possibile la visione del Sé. Così, mentre le Scritture e l'inferenza (*anumāna*) insegnano che il Sé è immutabile, sarebbe una pura temerarietà credere che non possa esservi alcuna conoscenza del Sé (*Bhagavadgītā*, 2014, p. 51).

In particolare, *ad* BAU 4, 4, 23 Śaṅkara definisce *śama* come quella pacificazione che consegue al «desistere dall'attività degli organi esterni» (*bāhyendriya-vyāpārata*) e *dama* come «il distacco dai desideri della mente» (*antaḥ-karāṇa-tṛṣṇāto nivṛtta*). E in un'opera minore a lui ascrivita, l'*Aparokṣānubhūti* (verso 6), egli spiega *śama* quale «indifferenza sempre al sorgere delle impressioni del subconscio» (*sadaiva vāsanā-tyāgaḥ*) e *dama* quale «distacco dalle forme mentali dipendenti da oggetti esteriori» (*nigraho bāhya-vṛttinām*)¹⁴.

Sempre in riferimento allo Yoga tratteggiato nella KāU, Śaṅkara in BSBh 3, 3, 15 ribadisce come il Sé non possa mai concepirsi quale oggetto di percezione:

[N]el passo seguente, si parla del *puruṣa* in questione come del Sé: «Questo Sé non si manifesta, essendo profondamente nascosto in tutti gli esseri. Tuttavia Esso viene realizzato da coloro che percepiscono le cose più sottili, grazie a un'intuizione concentrata ed estremamente acuta» (KāU 1, 3, 12). Da ciò si comprende anche che non si vuole affermare che gli altri [enti, a cominciare dagli organi di percezione sensoriale,] hanno la natura del Sé. Nel medesimo tempo si mostra che Quello non può essere oggetto di percezione in quanto totalmente trascendente. Ed è proprio al fine di realizzare la conoscenza di Quello che viene prescritta la meditazione profonda nei termini: «L'uomo dedito alla saggezza raffreni la parola e il pensiero: egli deve immergerli nel Sé il quale è conoscenza» (KāU 1, 3, 13) (Gruppo Kevala, 2000, vol. 2, p. 1291).

Anche *ad* BAU 2, 4, 11, Śaṅkara descrive una prassi meditativa simile a quella tratteggiata in KāU 1, 3, 13 ossia un cammino a ritroso nel quale l'attenzione/consapevolezza viene progressivamente condotta da ciò che è più esterno a ciò che è più interno, dal contatto dei sensi con i loro rispettivi oggetti all'inabissamento nella pura Coscienza ch'è l'*ātman-brahman*. Leggiamo:

Inoltre l'universo non ha la natura di *brahman* soltanto al tempo della sua creazione e durante la sua conservazione ma, data la sua non-esistenza separatamente dalla pura Coscienza, anche al momento della sua dissoluzione. Come le onde, le bollici-

14. Per una traduzione di questo testo in lingua italiana, si veda Śaṅkara (1995).

ne, la schiuma ecc. non hanno esistenza separatamente dall'acqua, così è anche per il nome, la forma e l'azione, i quali non hanno esistenza separatamente dalla pura Coscienza e in quella stessa si riassorbono. Perciò si deve realizzare il *brahman* come uno soltanto, la cui essenza è unità assoluta di pura Coscienza (*prajñāna*). Allo scopo di mostrare [come avvenga] la dissoluzione [di tutte le cose in seno al *brahman*] si recita l'illustrazione [dello *śloka*], dove l'esempio addotto intende mostrare in che senso «la sede unica di tutte le acque», cioè il luogo di generale confluenza in cui si riversano le acque di fiumi, laghi, corsi d'acqua ecc., che è la loro unica mèta finale e il luogo ove si compie la loro soluzione unica in cui si estingue qualsiasi differenziazione, «è l'oceano», cioè l'acqua in sé. In maniera simile a questo esempio, «così la sede unica di tutte le specie di contatto», il quale, sia morbido che duro, sia ruvido sia liscio ecc., ha la natura [di una modificazione o diversificazione] dell'aria, «è la pelle». Con la parola "pelle" (*tvak*) si intende riassumere in generale il contatto fisico, il quale appunto ha luogo attraverso la pelle; in tale [contatto fisico] sono incluse le diverse specie di contatto, come le [diverse] acque formano l'oceano, in quanto esse divengono entità inesistenti separatamente da quello: infatti esse non sono altro che le sue diverse condizioni. Similmente anche tale [contatto fisico], designato con il termine "pelle" e rappresentante il contatto in generale, rientra nella proiezione della mente, cioè non è altro che un generico oggetto della mente, così come le diverse specie di contatto sono oggetto per la pelle e, essendo incluso [nella mente], diviene una entità non-esistente separatamente da quella. Anche ciò che è oggetto della mente non è altro che un oggetto generico per l'intelletto e, essendo incluso [in esso], diviene una entità non-esistente separatamente da quello. Divenendo solo pura conoscenza (*vijñānamātram eva*), [il contatto, o la proiezione ecc.] si risolve nella pura Coscienza, cioè il supremo *brahman*, come le [diverse] acque nell'oceano. Così, quando il suono e gli altri [oggetti di sensazione percettiva] sono riassorbiti, attraverso questo processo continuo, nella pura consapevolezza, allora, poiché vengono a cessare le sovrapposizioni limitanti [dovute alla identificazione con i veicoli esteriori, espressione di modalità inferiori dell'*ātman*], resta solo il *brahman* il quale è unità assoluta di pura Coscienza, simile a un blocco omogeneo di sale marino (*saindhava-ghana-vat*), infinito, senza limite e senza soluzione di continuità. Perciò soltanto il Sé deve essere realizzato come uno senza secondo (Gruppo Kevala, 2004, pp. 610-1).

Una fondamentale differenza rispetto allo Yoga classico è che il metodo qui proposto non mira all'inibizione delle attività mentali, giacché non ha quale obiettivo la soppressione/arresto (*nirodha*) del complesso psichico. È indicativo che in BSBh 2, 1, 9 egli riconduca il *samādhi* a uno stato mentale nel quale ogni distinzione è solo temporaneamente obliterata:

Infatti, sia nel sonno profondo che nel *samādhi*, sebbene si verifichi indubbiamente una reintegrazione di ogni sorta di distinzione, tuttavia, a causa della mancata di-

struzione dell'ignoranza illusoria (*mithyā-jñāna* o falsa conoscenza), al risveglio le distinzioni tornano a manifestarsi esattamente come prima (Gruppo Kevala, 2000, vol. 1, p. 606).

Anche in BhGBh 18, 66 il *samādhi* è equiparato al sonno nel quale si verifica una temporanea «soluzione di continuità delle rappresentazioni mentali illusorie che identificano il Sé con il corpo» (*Bhagavadgītā*, 2014, p. 333). Se dunque lo Yoga coincide col *samādhi*, com'è glossato in BhGBh 6, 19, tale esito non rappresenta per l'Advaita Vedānta l'antidoto all'ignoranza giacché soltanto la conoscenza libera, giammai uno stato mentale transitorio – ancorché eccezionale – quale il perfetto raccoglimento. Già in BhGBh 2, 21, si precisa:

[S]i concepisce erroneamente il Sé quando non Lo si distingue dagli stati mentali (*buddhi-vṛtti*), come ciò che, mentre rimane immutabile, percepisce gli oggetti – suoni ecc. – colti con la mente e in altro modo; ugualmente, a causa dell'ignoranza che associa il Sé alla percezione mentale – che è illusoria – implicante la discriminazione tra Sé e non Sé, si pensa che Egli passi dall'ignoranza alla conoscenza, mentre, in realtà, il Sé non è soggetto a nessun mutamento (*Bhagavadgītā*, 2014, p. 49).

Lungi dall'ambire alla cessazione delle *citta-vṛtti*, il Vedānta śāṅkariano rivendica il valore del pensiero discriminativo (il *nityānitya-vastu-viveka*, la discriminazione tra ciò che è eterno e ciò che non lo è), il quale come s'è detto è requisito primario dell'aspirante spirituale (*sādhaka*).

Nell'Advaita Vedānta l'*ātman-brahman* non si configura mai quale un fine da raggiungere – com'è invece in tutta evidenza il caso del *samādhi* nello Yoga patañjaliano – poiché esso non è un “qualche cosa” da ottenersi. L'*ātman* in quanto tale coincide con la “natura propria” (*svarūpa*, *svabhāva*) di ciascuno. Il metodo śāṅkariano ha quale suo imperativo la rimozione di ogni ostacolo, di ogni fittizia “superimposizione” (*adhyāsa*) ch'è frutto d'ignoranza (*avidyā*) e impedisce il riconoscimento dell'unica realtà. Giova dunque ribadire la tesi di fondo, ch'è poi il presupposto del Vedānta non-dualista: se la liberazione si ottenesse quale risultato di un'azione essa si configurerebbe quale un oggetto, e alla stregua di ogni oggetto non potrebbe che essere caduca, impermanente (*anitya*). Viceversa, l'*ātman-brahman* è il fondamento del nostro esserci e dunque Puro Soggetto, del tutto sottratto alla sfera del linguaggio e alla presa della mente com'è detto nella *Taittirīya Upaniṣad* (2, 4, 1): «Colui che ha realizzato la beatitudine del *brahman*, dal quale le parole recedono, insieme con il pensiero, incapaci di coglierlo, non ha più alcun timore» (*yato vāco nivartante | aprāpya manasā saha | ānandaṃ*

brahmaṇo vidvān | na bibheti kadācana; Raphael, 2010, p. 639). L'aspirante spirituale è chiamato a cogliere l'*ātman-brahman* intuitivamente, ossia deve accorgersene: tale irrefragabile esperienza è la somma gnosi (*vidyā, jñāna*), ed essa nulla ha a che vedere col dominio tripartito dell'azione. Il *mokṣa* si configura dunque quale subitaneo *insight*, pura consapevolezza della soggettualità, giacché per Śāṅkara l'intuizione folgorante del Sé ha il carattere dell'immediatezza (*aparokṣatva*) e coincide con l'esperienza stessa (*anubhāvātman*). Si dà qui uno iato incolmabile tra i piani dell'azione e della conoscenza, il *karman* essendo sinonimo dell'illusorio orizzonte fenomenico (*saṃsāra*) ch'è destituito di realtà, lo *jñāna* coincidendo con la folgorante e trasfigurante esperienza della propria identità ātmica. Invero, altro non c'è.

2.5

L'illusorietà del mondo fenomenico

In definitiva, non c'è nulla che l'uomo debba "fare" giacché la presa d'atto della realtà del *brahman*, acme della conoscenza, è un disvelamento. Per Śāṅkara l'apparente realtà del mondo (*jagat*) è mera finzione, nient'altro che "gioco" divino (*līlā*), senz'alcuna finalità estrinseca (si veda BS 2, 1, 33). Com'egli afferma fin dal suo commento al primo *sūtra* dei BS, il *mokṣa* non dipende dallo studio del *dharmā* o da pratiche rituali: esso è un riconoscimento, e si fonda su una conoscenza ch'è la scoperta della perfetta non-alterità (*ananyatā*) di *ātman* e *brahman*.

Nell'Advaita Vedānta śāṅkariano vi sono due livelli di realtà/verità: assoluto, *paramārthika*, e relativo, *vyāvahārika*. La realtà assoluta è solo e soltanto il *brahman*. Il mondo e anche Dio (Īśvara), il cosiddetto *saguṇa-brahman*, ha una mera apparenza di realtà, ossia, fin quando perdura l'illusione, esso ha una realtà/verità puramente pratica e "funzionale", empirica. Così l'"effetto" (= il mondo, l'orizzonte dei fenomeni) è ritenuto preesistente nella "causa" (= il *brahman*), ancorché ogni "effetto" sia ultimamente irreali. È per questo che nel Vedānta non-dualista si parla di «reale esistenza della causa» (*satkāraṇa*) e di «modificazione apparente/illusoria» (*vivarta*) piuttosto che non di un'effettiva «trasformazione» (*pariṇāma*), come s'afferma invece nel realismo del sistema Sāṃkhya.

Dai suoi detrattori, l'Advaita Vedānta è anche chiamato *māyā-vāda* o «dottrina dell'illusione cosmica». Il meraviglioso potere della *māyā* è infatti creduto stendere un velo (*āvaraṇa*) sull'Assoluto e quindi proiettare su di Esso la fantasmagoria del divenire (*vikṣepa*): così elaborerà per primo

Maṇḍana, un contemporaneo più anziano di Śaṅkara nella sua *Brahma-siddhi*. La *māyā* coincide con l'ignoranza (*avidyā*), ch'è un mistero senza principio (*anādi*): ancorché a essa s'attribuisca non di rado una valenza metafisica, sovra-individuale e cosmogonica, va rimarcato come in Śaṅkara l'*avidyā* non abbia statuto ontologico bensì squisitamente epistemologico, ossia pertenga alla nostra originaria "distorsione", al nostro non riuscire a vedere/riconoscere ciò che solo è. La *māyā* è intessuta dalla "magia" dei nomi e delle forme (*nāma-rūpa*) dell'orizzonte fenomenico; in effetti, essa appare "essere" solo in quanto sovrapposta all'unica realtà del *brahman*. La sua condizione è paradossale in quanto che, almeno fin quando noi continuiamo a scorgere nomi e forme come distinti dall'Assoluto, essa non è definibile né in termini di realtà né in termini di puro nulla: essa risulta perciò inesprimibile (*sad-asad-anirvacanīya*).

Si pensi alla classica analogia della corda che, nella penombra, viene scambiata per un serpente. La corda è il *brahman* e il serpente l'orizzonte fenomenico nel quale siamo immersi e col quale ci identifichiamo, fonte costante di angoscia e paura (giacché all'origine di ogni paura, *bhaya*, c'è l'idea della dualità, della separazione). Per ragioni inesplicabili, l'uomo da sempre incorre nell'errore di scambiare la corda per il serpente operando una sovrapposizione (*adhyāsa*) di attributi erronei: di qui il *samsāra*, il doloroso e inconcludente incubo nel quale l'uomo si trova coinvolto e che sembra non avere mai termine. La conoscenza coincide con il venir meno della falsa percezione del serpente. D'un tratto, l'uomo s'accorge dell'errore e si desta dall'incubo della morte e della trasmigrazione. La sovrapposizione che viene a dissolversi non era di fatto mai esistita, se non nel nostro sguardo. Ecco allora che la liberazione è anche paragonata al subitaneo recupero della vista di chi era afflitto dalla cecità, allorché le "scaglie" cadono dagli occhi.

La posizione di Śaṅkara risulta meno estrema di quella di Gauḍapāda, il suo *parama-guru*, giacché l'orizzonte fenomenico non è liquidato *a priori* quale mero nulla ma è ritenuto la conseguenza di un'erronea sovrapposizione concettuale, che attribuisce al *brahman* caratteri che gli sono estranei. Nondimeno, all'albeggiare della conoscenza liberatrice la *māyā* si dilegua: il mondo del divenire è detto dissolversi come neve al sole e "lasciare il posto" all'unica realtà che solo e da sempre è. Ecco allora che la "relazione" – apparente! – tra l'Assoluto e il provvisoriamente reale diviene punto nodale del Vedānta. Oltre che dall'analogia di corda e serpente, tale "relazione" è evocata da altre similitudini quali quella tra il fuoco e le sue scintille, tra il sole e il suo riflesso nell'acqua, tra l'oceano e le onde, tra l'acqua e la schiuma. Ma ascoltiamo ancora Śaṅkara in BhGBh 18, 66:

Soltanto la pura conoscenza del Sé consente di raggiungere la Beatitudine Suprema poiché, distruggendo la nozione di molteplicità, essa culmina nella Liberazione. L'ignoranza, sempre presente nel sé [individuale], è la percezione della molteplicità che determina le azioni, i fattori delle azioni e i loro fini: «L'azione è mia; sono io a compierla; io agisco così per avere questo o quel risultato». Sotto tale aspetto, l'ignoranza è stata attiva fin dal principio dei tempi; ciò che la distrugge è la conoscenza del Sé, nella forma: «Io sono qui, libero, non agente, senza azione, senza risultati». Infatti questa conoscenza distrugge la nozione di molteplicità, che induce a impegnarsi nell'azione. Quando abbiamo detto che la Beatitudine Suprema si consegue *soltanto* con la conoscenza, ciò significa che essa non può essere ottenuta negli altri due modi, con le sole opere o con le opere commiste alla conoscenza: non trattandosi dell'effetto di un'azione, la Beatitudine Suprema non può essere raggiunta con le opere. In verità, la Realtà Eterna non è l'effetto né della conoscenza né delle opere.

[Obiezione]: «Allora nemmeno la conoscenza pura serve a qualcosa!».

[Risposta]: «No, perché, distruggendo le tenebre dell'ignoranza, essa – come insegna l'esperienza – culmina nella Liberazione, che è un effetto visibile. Per esempio, quando la luce della lanterna dissipa il buio che era la causa dell'inganno, la corda non viene più scambiata per un serpente: l'aver acceso la lanterna culmina nella liberazione della corda dall'erronea nozione di serpente e da diverse altre, che da quel momento cessano tutte. Lo stesso avviene con la conoscenza del Sé» (*Bhagavadgītā*, 2014, p. 324).

2.6

Una nota sullo *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa*

Non posso esimermi dal fare un cenno alla *vexata quaestio* relativa allo *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (YSBHV), un commento agli *Yogasūtra* ch'è ascrivito a Śāṅkara ma la cui paternità è assai dubbia (Rukmani, 2001; 2008) e su cui rimando il lettore al contributo dell'amico e collega Alberto Pelissero in questo stesso volume (cfr. CAP. 3). Devo anzitutto dire che, sulla scia di Larson e Bhattacharya (2008, pp. 239-40), mi paiono più persuasivi gli argomenti di coloro che non accolgono tale paternità (tra cui Gopinath Kaviraj, Trichur S. Rukmani, Ushabudh Arya, Tuvia Gelblum) a fronte di coloro che la sostengono (tra cui Trevor Leggett, Paul Hacker, Hajime Nakamura, Sengaku Mayeda). Al tempo stesso, va riconosciuto come entrambi i partiti abbiano importanti punti a loro favore. In relazione al nostro tema, non si può non rilevare come l'autore dello YSBHV definisca sia il *dhyāna* che il *samādhi* in maniera sorprendentemente generica se raffrontato con l'acuta disamina che ne offre Śāṅkara nel suo commento ai BS (unanimemente reputato la più autorevole pietra di paragone in materia; si veda YSBHV *ad* YS

3, 2). Va poi osservato che l'autore dello YSBHV discute del *samādhi* distinguendo tra *samādhi* quale mezzo e *samādhi* quale fine, e afferma che mentre quest'ultimo si configura quale uno speciale stato della mente, il *samādhi* quale mezzo coincide col flusso dei pensieri pertinenti l'oggetto della meditazione che divengono poi uno con l'oggetto stesso (si veda YSBHV *ad* YS 3, 3). Si osservi che anche Vijñānabhikṣu (XVI sec.) si sofferma su tale distinzione nel suo *Yogavārttika ad* YS 3, 39 (Fort, 2006), mentre il poligrafo Vācaspatimiśra (IX-X sec.) nella sua *Tattvavaiśārādī* non vi fa cenno. Orbene, tale distinzione tra *samādhi* quale mezzo e *samādhi* quale fine è assente nel BSBh così come negli altri scritti che si reputano senz'altro śāṅkariani. Come s'è visto, l'idea che il *samādhi* sia il fine della pratica spirituale è non solo estranea ma contraria al suo insegnamento. Anche l'eventuale accoglimento della teoria proposta oramai mezzo secolo fa da Paul Hacker, secondo cui Śāṅkara sarebbe stato uno *yogin* in età giovanile successivamente "convertitosi" all'Advaita Vedānta in età matura (Hacker, 1968-69), porta a ritenere che lo YSBHV non sia rappresentativo della posizione śāṅkariana (Bouy, 1994, pp. 61-2; Rukmani, 1993).

2.7

Conclusione con uno sguardo rivolto agli sviluppi successivi

In conclusione, si può ragionevolmente sostenere che Śāṅkara e con lui altri indirizzi non-dualistici radicali come quelli dello śivaismo kāśmīro considerassero lo Yoga quale un mezzo inferiore quando non addirittura inutile e sviante¹⁵. E ciò proprio in quanto esso si prefigge l'induzione del *samādhi*

15. Nel suo *Tantrāloka*, nella sezione sintomaticamente titolata *Inutilità dei membri dello Yoga (yogāṅgānupayogitva)*, il grande filosofo e mistico kāśmīro Abhinavagupta (ca. 975-1025) scrive: «Le tre pratiche della concentrazione (*dhāraṇā*), della contemplazione (*dhyaṇa*) e dell'assorbimento totale (*samādhi*) non sono perciò di utilità alcuna nei riguardi del conseguimento della suprema coscienza» (Abhinavagupta, 1999, p. 93). Così egli definisce il *samādhi*: «L'assorbimento totale [...] il quale si verifica quando nella coscienza nasce uno stato d'identità col conoscibile, consiste nella privazione della dualità di percepibile-percettore» (*ibid.*). Sulla distinzione che egli pone tra «*samādhi* a occhi chiusi» (*nimilana-samādhi*) e «*samādhi* a occhi aperti» (*unmilana-samādhi*), si veda Lidke (2005). Già negli *Śivasūtra* (SS) di Vasugupta (IX sec.), in particolare SS 1, 12 (*vismayo yoga-bhūmikāḥ*, «Gli stadi dello Yoga sono stupore») e 1, 18 (*lokānandaḥ samādhi-sukham*, «La felicità del *samādhi* è la beatitudine nel mondo»), la nozione di *samādhi* è sottoposta a reinterpretazione (Vasugupta, 2013, pp. 126-7, 139-41). Infatti, nello śivaismo kāśmīro l'orizzonte fenomenico non si configura negativamente quale un incubo dal quale ridestarsi ma quale spontanea manifestazione dell'Assoluto nella sua "potenza di libertà" (*svātantrya-śakti*). Per un'introduzione al

tramite una serie di esercizi (ossia una serie di atti, *karman*) che in virtù di un eroico disciplinamento della mente e del corpo consentirebbero di giungere all'agognata meta dell'isolamento (*kaivalya*). Viceversa per Śaṅkara l'esperienza dell'*ātman* non può mai configurarsi quale un prodotto (*vikāra*), ossia la conseguenza di una qualche azione: il *mokṣa* è *sūkṣma*, sottile, e tale fraintendimento è ciò che inevitabilmente impedisce il disvelamento della realtà dal momento che è lo stesso *yogin* a frapporre un diaframma tra sé e la liberazione, diaframma ch'è costituito dai suoi presupposti teorici e dalla sua condotta. Dunque per Śaṅkara gli *yogin* che coltivano un siffatto approccio permangono necessariamente nella sfera dell'ignoranza (*avidyā*, *ajñāna*) giacché reputano il Sé un agente e un fruitore (*bhoktr*). Tant'è che in BhGBh 2, 21 gli *yogin* sono definiti ignoranti proprio in quanto seguaci della "via delle opere" giacché lo Yoga è ridotto a nient'altro che *karmayoga*, ossia coincide con l'azione. Al contrario, per Śaṅkara solo la conoscenza (*vidyā*, *jñāna*) libera ed essa è veicolata dall'insegnamento dei testi autorevoli e del maestro (*śāstrācārya upadeśa*) che, tanto con la sua parola quanto con i suoi silenzi e tutta quanta la sua persona, ne è la testimonianza vivente, la prova provata che ne certifica la verità: tale l'ideale mezzo di conoscenza (*pramāṇa*).

Successivamente a Śaṅkara le prospettive mutano giacché si assiste a una progressiva "vedāntizzazione" dello Yoga patañjaliano che viene scientemente metabolizzato dalle molteplici scuole del Vedānta (Schwartz, 2017). Si realizza cioè un graduale accomodamento dello Yoga al Vedānta. La sua prassi psico-fisica così come molta della sua terminologia tecnica sono accolte, mentre se ne rigetta l'originario impianto dualistico, portato del Sāṃkhya. L'Advaita Vedānta di età medievale e moderna – influenzato dallo Yoga tantrico – attribuirà un'importanza via via crescente alle pratiche yogiche e all'attingimento del *samādhi* che diverranno elementi costitutivi e centrali del suo insegnamento (Mallinson, Singleton, 2017, cap. 9; Shastri, 1991, pp. 70-2, 74-7, 106-10). Si giungerà a teorizzare in modo esplicito che il *samādhi* sia necessario all'attingimento del *mokṣa*. Tale mutamento di prospettiva ci insegna ad accuratamente distinguere l'Advaita śāṅkariano dai molteplici sviluppi che la sua scuola ha conosciuto nei secoli successivi, com'è attestato in opere quali il *Jīvanmuktiviveka* ("Disamina della liberazione in vita"; Vidyāraṇya, 1995, pp. 64 ss.) e la popolare *Pañcadaśī* ("[Opera in] quindici [capitoli]") ascritte a Vidyāraṇya (XIV sec.), così come in un manuale di ampia diffusione

sistema Pratyabhijñā ("Riconoscimento [del Signore]") originatosi in Kāśmīr, si veda Torella (2008, pp. 95-7, 166-72).

quale il *Vedāntasāra* (“Essenza del Vedānta”) ascritto a Sadānanda (xv sec.) (Deutsch, Dalvi, 2006, pp. 353-60, 375-85). Nella *Pañcadaśī*, che pure ha ben presente la lezione śāṅkariana, il *samādhi* è descritto come quel mezzo che dà accesso all’esperienza del *brahman*, autenticando la conoscenza trasmessa dalle *Upaniṣad* (1, 59-62). E nel *Vedāntasāra* il *nididhyāsana* è interpretato alla luce della diade *savikalpa-samādhi/nirvikalpa-samādhi*, rendendo sostanzialmente indistinguibili il *samādhi* dello Yoga e il *nididhyāsana* dell’Advaita. È poi oltremodo significativo che nel *Vivekacūḍāmaṇi* (“Il diadema della discriminazione”), un’opera ch’è ascritta a Śāṅkara ma è quasi certamente a lui posteriore, il *samādhi* assuma un ruolo essenziale. I versi che seguono ne sono prova eloquente (357, 360-366):

I condizionamenti (*upādhi*) sono [così] tanti che l’individuo crede [che] nel Sé esista la molteplicità. Ma, rimossi tali condizionamenti, egli si scopre come immortale *ātman*. Che il saggio aspirante si dedichi, dunque, esclusivamente alla ricerca del *nirvikalpa-samādhi* al fine di risolvere questi condizionamenti.

[...]

La reale natura del *paramātman* è estremamente sottile e non può essere accessibile alla mente estrovertita. Essa è accessibile solo a quelle anime elevate, dalla mente perfettamente purificata, mediante il *samādhi*, e per la straordinaria acutezza della *buddhi*.

Come l’oro sottoposto all’azione del fuoco abbandona le impurità riprendendo la propria lucentezza, così la mente (*manah*), con la meditazione (*dhyānena*), si purifica dalle scorie del *sattva*, del *rajas* e del *tamas*, realizzando la natura del *brahman*.

Quando, così purificata, la mente s’immerge nel *brahman*, il *samādhi* passa dal *savikalpa* al *nirvikalpa*, conducendo direttamente alla realizzazione dell’essenziale beatitudine non duale (*advayānanda-rasa*).

Con questo *samādhi* tutte le *vāsanā* [= impressioni subconscie] che costringono l’individuo nei ceppi sono distrutte e il *karman* ugualmente risolto; così, dentro e fuori, ovunque e sempre avviene il manifestarsi spontaneo (*ayatnataḥ*) della propria reale natura (*svarūpa*).

La riflessione personale può considerarsi cento volte più efficace dell’ascolto, la meditazione centomila volte più efficace della riflessione, ma il *nirvikalpa-samādhi* non ha paragone.

La vera natura del *brahman* può essere realizzata in tutta la sua evidenza e nella sua pienezza nel *nirvikalpa-samādhi*. Altro mezzo non v’è perché la mente instabile è sempre incline ad associarsi ad altre percezioni.

Perciò calma la tua mente, controlla i tuoi sensi, assorbiti nell’interiore e supremo *ātman*, realizza la tua identità con quella realtà, e le tenebre, prodotte dall’*avidyā*, si dissiperanno per sempre (Śāṅkara, 2004, pp. 178, 182-3).

L'idea che il *samādhi* sia l'acme dell'esperienza religiosa e l'ineludibile via d'accesso al *mokṣa* giunge sino ai nostri giorni¹⁶ essendo un caposaldo del neohinduismo propugnato da Swami Vivekānanda (1863-1902) (Vivekānanda, 1907, pp. 393-6), certo influenzato dalla centralità che esso ebbe nella vita del suo maestro Rāmākṣṇa (1836-1886) (Gupta, 1942, pp. 50-1; Comans, 1993; Madaio, 2017). Un giorno, a un interlocutore che gli chiedeva che cosa si provasse durante il *samādhi*, Rāmākṣṇa rispose: «La stessa gioia che prova il pesce ancor vivo gettato di nuovo nell'acqua, dopo esserne stato tratto per qualche tempo» (Rāmākṣṇa, 1963, p. 340). E nondimeno Rāmākṣṇa, a differenza del suo discepolo Vivekānanda, non assolutizzava il *samādhi*. Leggiamo:

Shrī Rāmākṣṇa domandò un giorno a Narendra (= Swami Vivekānanda) quale fosse il suo ideale di vita. «Restare assorbito in *samādhi*», rispose Narendra. «Quale meschinità!» disse il Maestro: «Va al di là del *samādhi*, che per te è come niente».

In un'altra occasione, Shrī Rāmākṣṇa ripeté a Narendra la stessa domanda, e ricevette la stessa risposta. Il Maestro allora osservò: «Ti credevo più saggio! Come puoi contentarti di un ideale così limitato? Ciò che fa la mia forza è il rigetto delle limitazioni. Per esempio, avrei piacere di mangiare del pesce preparato in modi molto diversi: fritto, bollito, in zuppa, con condimenti ecc. Io godo del Signore, non solo nella Sua unità incondizionata, come *brahman* senza attributi, nel *samādhi*, ma anche nella dolcezza delle relazioni umane. Cerca di essere simile a me, *jnāni* [= sapiente] e *bhakta* [= devoto] insieme» (Rāmākṣṇa, 1963, p. 348).

Riferimenti bibliografici

- ABHINAVAGUPTA (1999), *Luce dei Tantra (Tantrāloka)*, a cura di R. Gnoli, Adelphi, Milano.
- ALBANESE M. (1998), *Lo Yoga*, Xenia Edizioni, Milano.
- ANGOT M. (2008), *Le Yoga-sūtra de Patañjali. Le Yoga-bhāṣya de Vyāsa, avec des extraits du Yoga-vārttika de Vijñāna-Bhikṣu*, Les Belles Lettres, Paris.
- APTE V. S. (1986), *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, revised & enlarged edition, Rinsen Book Company, Kyoto.
- BHAGAVADGĪTĀ (2014), *Bhagavadgītā con il commento di Śrī Śaṅkarācārya*, trad. di G. Marano, Luni Editrice, Milano.

16. Indicativa è l'importanza che il *samādhi* riveste nell'*Autobiografia di uno Yogi* di Paramahansa Yogananda (1893-1952), un testo che ha goduto e gode tuttora di grande popolarità in Occidente. Ecco com'egli spiega il termine: «Letteralmente, "dirigere insieme". Il *samādhi* è uno stato supercosciente di estasi in cui lo yogi percepisce l'identità di anima e Spirito» (Yogananda, 2010, p. 109 in nota).

- BOUY C. (1994), *Les Nātha-Yogin et les Upaniṣads*, Étude d'histoire de la littérature hindoue, de Bocard, Paris.
- BRONKHORST J. (2011), *A Note on nirvikalpaka and savikalpaka Perception*, in "Philosophy East and West", 61, 2, pp. 373-9.
- ID. (2012), *Levels of Cognition: Did Indian Philosophers Know Something We Do Not?*, in "Asiatische Studien/Études Asiatiques", 66, 2, pp. 227-37.
- BURLEY M. (2007), *Classical Sāṃkhya and Yoga: An Indian Metaphysics of Experience*, Routledge, London-New York.
- CHAPPLE C., VIRAJ Y. A. (1990), *The Yoga Sūtras of Patañjali: An Analysis of the Sanskrit with Accompanying English Translation*, Sri Satguru Publications, Delhi.
- COMANS M. (1993), *The Question of the Importance of Samādhi in Modern and Classical Advaita Vedānta*, in "Philosophy East and West", 43, 1, pp. 19-38.
- ID. (2000), *The Method of Early Advaita Vedānta: A Study of Gaudapāda, Śaṅkara, Sureśvara and Padmapāda*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- COMBA A. (1996), *Samādhi*, in S. Piano (a cura di), *Enciclopedia dello Yoga*, Promolibri, Torino, p. 296.
- COUSINS L. S. (1992), *Vitakka/Vitarka and vicāra: Stages of samādhi in Buddhism and Yoga*, in "Indo-Iranian Journal", 35, 2-3, pp. 137-57.
- DASGUPTA S. (1989), *A Study of Patañjali*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- DEUTSCH E., DALVI R. (eds.) (2006), *The Essential Vedānta: A New Sourcebook of Advaita Vedānta*, New Age Books, Delhi.
- ELIADE M. (1948), *Techniques du Yoga*, Gallimard, Paris.
- ID. (2006), *Yoga*, in Id. (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, vol. 9: *Induismo*, Jaca Book, Milano, pp. 492-6.
- FEUERSTEIN G. (1990), *Encyclopedic Dictionary of Yoga*, Paragon House, New York.
- ID. (2006), *Samādhi*, in M. Eliade (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, vol. 9: *Induismo*, Jaca Book, Milano, pp. 322-4.
- ID. (2009), *Filosofia Yoga*, presentazione di A. Nuzzo, prefazione di C. Pensa, a cura di E. Beato, Marsilio, Venezia.
- FILIPPANI-RONCONI P. (a cura di) (2007), *Upaniṣad antiche e medie*, prefazione di M. Piantelli, Bollati Boringhieri, Torino.
- FILLIOZAT J. (2001), *Le Yoga*, in L. Renou, J. Filliozat (éds.), *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, avec le concours de P. Demiéville, O. Lacombe, P. Meile, tome II, École française d'Extrême-Orient, Paris.
- FORT A. O. (2006), *Vijñānabhikṣu on Two Forms of samādhi*, in "International Journal of Hindu Studies", 10, 3, pp. 271-94.
- FRANCO E. (ed.) (2009), *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, in collaboration with D. Eigner, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- FRAUWALLNER E. (1984), *History of Indian Philosophy*, vol. 1: *The Philosophy of the Veda and of the Epic. The Buddha and the Jina. The Sāṃkhya System and the Classical Yoga-System*, introduction by L. Gabriel, transl. from the original German into English by V. M. Bedekar, Motilal Banarsidass, Delhi.
- FRIESEN J. G. (2011), *Ecstasy, Ecstasy and Religious Self-Reflection: A History of*

- Dooyeweerd's Ideas of Pre-Theoretical Experience*, <http://www.members.shaw.ca/aevum/Enstasy.html>
- GRIES D., GRIES E. (eds.) (1994), *An Index of Sathya Sai Speaks, volumes I-XI. Covering Discourses by Bhagavan Sri Sathya Sai Baba 1953-1982*, Sathya Sai Book Center of America, Tustin (CA).
- GRINSHPON Y. (2002), *Silence Unheard: Deathly Otherness in Pātāñjala-Yoga*, State University of New York Press, Albany (NY).
- GRUPPO KEVALA (a cura di) (2000), *Brahmasūtra con il commento di Śaṅkara (Brahmasūtraśaṅkarabhāṣyam)*, 2 voll., Edizioni Āśram Vidyā, Roma.
- ID. (a cura di) (2004), *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad con il commento di Śaṅkara (Bṛhadāraṇyakopaniṣacchāṅkarabhāṣyopetā)*, Edizioni Āśram Vidyā, Roma.
- ID. (a cura di) (2007), *Īśa Upaniṣad (Īśopaniṣacchāṅkarabhāṣyopetā) Kaṭha Upaniṣad (Kaṭhopaniṣacchāṅkarabhāṣyopetā) con il commento di Śaṅkara*, Edizioni Āśram Vidyā, Roma.
- GUPTA M. (1942), *The Gospel of Sri Ramakrishna (Sri Sri Ramakrishna Kathamrīta)*, transl. from the Bengali by Swami Nikhilananda, foreword by A. Huxley, Ramakrishna-Vivekananda Center, New York.
- HACKER P. (1968-69), *Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin*, in “Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens”, 12-13, pp. 119-48.
- HARIMOTO K. (2006), *The Date of Śaṅkara: Between the Cālukyas and the Rāṣṭrakūṭas*, in “Journal of Indological Studies”, 18, pp. 85-111.
- INDICH W. M. (1980), *Consciousness in Advaita Vedānta*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- JACOBSEN K. A. (2002), *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga: Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- JOHNSON W. J. (2010), *A Dictionary of Hinduism*, Oxford University Press, New York.
- KESARCODI-WATSON I. (1982), *Samādhi in Pātāñjali's Yoga Sūtras*, in “Philosophy East and West”, 32, 1, pp. 77-90.
- KLOSTERMEIER K. (1986), *Dharmamegha samādhi: Comments on Yogasūtra IV.29*, in “Philosophy East and West”, 36, 3, pp. 253-62.
- LARSON G. J. (2008), *Introduction to the Philosophy of Yoga*, in Larson, Bhattacharya (2008), pp. 21-159.
- ID. (2018), *Classical Yoga Philosophy and the Legacy of Sāṃkhya: With Sanskrit Text and English Translation of Pātāñjala Yogasūtra-s, Vyāsa Bhāṣya and Tatvavaiśaradī of Vācaspatiśiśra*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- LARSON G. J., BHATTACHARYA R. S. (eds.) (2008), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. XII: *Yoga: India's Philosophy of Meditation*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- LIDKE J. S. (2005), *Interpreting Across Mystical Boundaries: An Analysis of Samādhi in the Trika-Kaula Tradition*, in K. A. Jacobsen (ed.), *Theory and Practice of Yoga: Essays in Honour of Gerald James Larson*, Brill, Leiden-Boston, pp. 143-79.
- MAAS P. A. (2006), *Samādhipāda. Das erste Kapitel des Pātāñjalayogaśāstra zum ersten Mal kritisch ediert*, Shaker Verlag, Aachen.

- MADAIO J. (2017), *Rethinking Neo-Vedānta: Swami Vivekananda and the Selective Historiography of Advaita Vedānta*, in “Religions”, 8, 101, pp. 1-12.
- MALLINSON J., SINGLETON M. (eds.) (2017), *Roots of Yoga*, Penguin, London.
- MAYEDA S. (ed.) (1992), *A Thousand Teachings: The Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*, foreword by J. M. Koller, State University of New York Press, Albany (NY).
- MONIER-WILLIAMS M. (1998), *Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, New Edition, Greatly Enlarged and Improved with the Collaboration of E. Leumann, C. Cappeller and Other Scholars, Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- OBERHAMMER G. (1977), *Strukturen Yogischer Meditation*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.
- PANIKKAR R. (2006), *Il dharma dell'induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente*, Rizzoli, Milano.
- PATAÑJALI (1978), *Gli aforismi sullo Yoga con il commento di Vyāsa*, introduzione traduzione e note di C. Pensa, Boringhieri, Torino.
- ID. (1997), *La Via regale della Realizzazione (Yogadarśana)*, trad. dal sanscrito e commento di Raphael, Edizioni Āśram Vidyā, Roma.
- ID. (1999), *Aforismi dello Yoga (Yogasūtra)*, a cura di P. Magnone, Promolibri, Torino.
- ID. (2015), *Yogasūtra*, a cura di F. Squarcini, Einaudi, Torino.
- PELISSERO A. (2002), *Strumenti per lo studio dell'Āgamaśāstravivarāṇa*, con una trad. annotata del commento alle strofe di Gauḍapāda ascritto a Śaṅkara, Leo S. Olschki, Firenze.
- PIANO S. (a cura di) (1994), *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).
- PIANTELLI M. (1974), *Śaṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*, Editrice Esperienze, Fossano (CN).
- ID. (1993), *Yoga*, in G. Filoramo (a cura di), *Dizionario delle religioni*, Einaudi, Torino, pp. 798-800.
- ID. (1996), *Il Buddhismo indiano*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. 4: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Laterza, Roma-Bari, pp. 277-368.
- POTTER K. (ed.) (1981), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. III: *Advaita-Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- RADHAKRISHNAN S. (1998), *La filosofia indiana*, vol. 2: *I sei darśana brahmanici*, Edizioni Āśram Vidyā, Roma.
- RĀMAKRISHNA SHRĪ (1963), *Alla ricerca di Dio*, parole raccolte e annotate da J. Herbert, Ubaldini Editore, Roma.
- RAPHAEL (a cura di) (2010), *Upaniṣad*, testo sanscrito a fronte, Bompiani, Milano.
- RIGOPOULOS A. (2008), *La nozione di citta nello Yoga classico*, in E. Magno (a cura di), *Mente e coscienza tra India e Cina*, Società Editrice Fiorentina, Firenze, pp. 47-71.
- RUKMANI T. S. (1993), *Śaṅkara's Views on Yoga in the Brahmasūtrabhāṣya in the*

- Light of the Authorship of the Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa*, in “Journal of Indian Philosophy”, 21, 4, pp. 395-404.
- ID. (2001), *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa of Śaṅkara. Vivarāṇa*, text with English translation, and critical notes alongwith text and English translation of Patañjali’s *Yogasūtras* and *Vyāsabhāṣya*, 2 vols., Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- ID. (2007), *Dharmamegha-samādhi in the Yogasūtras of Patañjali: A Critique*, in “Philosophy East and West”, 57, pp. 131-9.
- ID. (2008), *Summary [of Vivarāṇa]*, in Larson, Bhattacharya (2008), pp. 240-60.
- ŠAṆKARA (1995), *Aparokṣānubhūti. Autorealizzazione*, trad. dal sanscrito e commento di Raphael, Edizioni Āśram Vidyā, Roma.
- ID. (2004), *Vivekacūḍāmaṇi. Il gran gioiello della discriminazione*, trad. dal sanscrito e commento di Raphael, Edizioni Āśram Vidyā, Roma.
- SARBACKER S. R. (2005), *Samādhi: The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga*, State University of New York Press, Albany (NY).
- SCHIPKE T. (2018), *Samādhi as Perceptual Transformation: A Re-Examination of Jung’s Views on Yoga*, in “International Journal of Jungian Studies”, https://www.researchgate.net/publication/326372648_Samadhi_as_perceptual_transformation_a_re-examination_of_Jung's_views_on_yoga
- SCHWARTZ J. (2017), *Parabrahman Among the Yogins*, in “International Journal of Hindu Studies”, 21, pp. 345-89.
- SHASTRI H. P. (1991), *La meditazione. Teoria e pratica*, Promolibri, Torino.
- TORELLA R. (2008), *Il pensiero dell’India. Un’introduzione*, Carocci, Roma.
- VASUGUPTA (2013), *Gli aforismi di Śiva con il commento di Kṣemarāja (Śiva-sūtravimarśinī)*, a cura di R. Torella, Adelphi, Milano.
- VIDYĀRĀṆYA (1995), *La liberazione in vita. Jīvanmuktiviveka*, a cura di R. Donatoni, Adelphi, Milano.
- VIVEKANANDA SWAMI (1907), *Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. 1: *Raja-Yoga*, <http://www.vedanta-nl.org/CWSV.pdf>
- WHICHERI I. (1998), *The Integrity of the Yoga Darśana: A Reconsideration of Classical Yoga*, State University of New York Press, Albany (NY).
- WHITE D. G. (2013), *The Yoga Sūtras of Patañjali: A Biography*, Princeton University Press, Princeton.
- YOGANANDA PARAMHANSA (2010), *Autobiografia di uno yogi*, con una prefazione di W. Y. Evans-Wentz, Ananda Edizioni, Gualdo Tadino (PG).