

**Il principale pilastro teorico e spirituale di una lunga tradizione di pratiche filosofiche e visioni del mondo sintetizzate nella parola *yoga*.**

Il testo degli Yogasūtra risale al periodo compreso tra il II e il IV secolo d. C. e viene tradizionalmente attribuito a Patañjali, filosofo indiano di cui si conosce pochissimo. Costituito da circa duecento aforismi, massime e frammenti, intrisi di saggezza e precisione, il libro tratta di asceti, meditazione e del percorso da intraprendere per giungere a un'autentica conoscenza e padronanza dell'esperienza di sé.

Finora spesso travisati o banalizzati, gli Yogasūtra vengono qui presentati in una edizione tradotta dal sanscrito sulla base della recente edizione critica, con un commento storico-filologico e filosofico che cambia profondamente la struttura e il senso del testo.

In copertina: Marco Campedelli, *Asana*, inchiostro su carta, 2018.  
Progetto grafico: 46xy.

€ 13,00

ISBN 978-88-06-24157-5



9 788806 241575

Patañjali  
**Yogasūtra**

# Patañjali **Yogasūtra**

A cura di Federico Squarcini



EINAUDI



ET CLASSICI





ET Classici

© 2015 e 2019 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino  
Traduzione di Federico Squarcini e Gianni Pellegrini  
Prima edizione «Nuova Universale Einaudi»

[www.einaudi.it](http://www.einaudi.it)

ISBN 978-88-06-24157-5

# Patañjali Yogasūtra

A cura di Federico Squarcini

Giulio Einaudi editore



La traduzione degli *Yogasūtra* presentata di seguito è stata svolta interamente – in pieno spirito *satkāryavāda* – assieme a Gianni Pellegrini. Tuttavia, a Federico Squarcini va riconosciuta la responsabilità per il testo e per le annotazioni dei ‘quarti’ (*pāda*) 1 e 2, mentre a Gianni Pellegrini va la responsabilità per il testo e per le annotazioni dei ‘quarti’ 3 e 4. La disposizione del testo sanscrito degli *Yogasūtra*, invece, è a cura di entrambi. Similmente, nonostante la stesura dell’apparato intertestuale presentato in appendice (cfr. *infra*, pp. 165 sgg.), sia stata fatta in *équipe*, la responsabilità dello stesso è di Marco Guagni. Infine, qualunque traduzione presente in questo volume, a meno che non sia diversamente indicato, è nostra. Per brevità, in questa *Introduzione* non sono state riportate tutte le informazioni di dettaglio relative ai temi e ai lemmi degli *Yogasūtra* trattati, per le quali il lettore è invitato a consultare, con frequenza, le annotazioni relative ai *sūtra* di volta in volta convocati.



## Introduzione

1. *L'oggi: yoga, yoga, yoga.*

Gli *Yogasūtra* attribuiti a Patañjali, diversamente da tanti altri 'classici' del passato, non sono solo un campione residuale della specie *liber arcanus*. Al contrario, mai come oggi questi pochi aforismi hanno goduto di tanta celebrità<sup>1</sup>. E questo è sotto gli occhi di tutti. Ovunque ci sia la parola *yoga*, infatti, appare spesso anche il nome *Yogasūtra*<sup>2</sup>.

Ma perché così tanta fama è dovuta a questo testo?

Non ci si stupisca. La pratica dello *yoga* è entrata nelle case e nelle vite di tutti, animali inclusi. Attorno allo *yoga* orbitano non solo decine di milioni di semplici e appassionati praticanti, ma anche centinaia di multinazionali del

<sup>1</sup> Notorietà per cui gli *Yogasūtra* sono entrati a far parte del canone letterario dei 'classici' ritratto nella prestigiosa collana della Princeton University Press – rubricati sotto l'etichetta *Lives of Great Religious Books* –, in seno alla quale, a fianco della *Bhagavadgītā*, della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, delle *Confessioni* di Agostino, della *Genesi* e del libro di *Giobbe*, dell'*I Ching* ecc., ora compare anche una sorta di storia 'biografica' della ricezione degli *Yogasūtra*. Cfr. D. G. White, *The «Yogasutra of Patañjali»*. A *Biography*, Princeton University Press, Princeton 2014.

<sup>2</sup> Merita dire subito che quello di *Yogasūtra* è il titolo con cui il testo di Patañjali è divenuto noto a fine Ottocento. Altro titolo possibile, meno noto ma forse più prossimo all'originale, è *Pātañjalayogasāstra* (lett. 'il trattato di Patañjali sul metodo'). Quest'ultimo è tratto dalla formula *pātañjalayogasāstra* ampiamente usata dai glossatori classici e che compare sia nei manoscritti più antichi pervenuti, sia nelle prime menzioni del testo. Cfr. *Introduzione*, § 5. Come nel caso del titolo *Manusmyti* per il *Mānavadharmasāstra*, quello di *Yogasūtra* (*Pātañjalayogasūtra*) potrebbe essere la versione più diffusa di un più antico *Yogasāstra* (*Pātañjalayogasāstra*).

*fitness*, spregiudicati squali del *franchising*, ‘santoni’ senza scrupoli, piazzisti del diploma di *yoga teacher*, dilettanti dell’anima di ogni sorta. Dal febbraio 2004 negli Stati Uniti è in atto una guerra legale per arrogarsi l’esclusiva e i diritti d’autore sulle infinite rivisitazioni e codifiche dello *yoga*. Ma è in tempi non distanti da noi che è accaduto l’inatteso: l’11 novembre del 2014, a New Delhi, il primo ministro indiano Narendra Modi ha istituito, dotandolo di un assetto separato rispetto al ministero della Salute, il Ministry for AAYUSH (dove l’acronimo sta per ‘Āyurveda, Yoga, Unani, Siddha, Homeopathy’), nominando come ministro Shripad Yesso Naik, già titolare del ministero del Turismo e della Cultura. Non solo, appena un mese dopo, ossia l’11 dicembre 2014, il segretario generale dell’Onu Ban Ki Moon ratificava e ufficializzava la proposta, avanzata tre mesi prima dallo stesso Narendra Modi – e poi sottoscritta dai leader di oltre 170 paesi –, in cui si auspicava lo stabilirsi di un *International Day of Yoga*, da celebrarsi ogni 21 giugno, a partire dal 2015<sup>3</sup>. Per il tramite di questa risoluzione dell’Onu (parte dell’agenda titolata *Global Health and Foreign Policy*), dunque, l’auspicio di Narendra Modi è divenuto realtà istituita, su scala globale.

E mentre i singoli praticanti stanno serenamente assisi nelle loro ‘posizioni’ (*āsana*), nel mondo i capifila di diverse tradizioni dello *yoga* si confederano per far fronte al pervasivo fenomeno della *commodification* della pratica, il quale, rievocando antichi moti coloniali, causa rovinose forme di inflazione e, minaccioso, svaluta le loro proposte e i loro insegnamenti<sup>4</sup>. Non è certo un caso, infatti, che negli ultimi

<sup>3</sup> Cfr. *International Day of Yoga* (UN, res. A/RES/69/131); *Draft resolutions on the International Day of Yoga* (UN, draft A/69/L.17).

<sup>4</sup> Cfr. J. Farmer, *Americanasana*, in «Reviews in American History», 40 (2012), n. 1, pp. 145-58; A. Fish, *The Commodification and Exchange of Knowledge in the Case of Transnational Commercial Yoga*, in «International Journal of Cultural Property», 13 (2006), pp. 189-206. Sono varie

dieci anni siano sempre più frequenti gli appelli che il mondo della *yoga* rivolge agli specialisti di area e agli studiosi<sup>5</sup>, spinto dall'evidente necessità di certificare la validità del proprio *yoga* oppure di stabilire delle verità attorno alla contestata immacolatezza della sua origine e circa la sua 'originalità'. Ricorrendo al parere degli esperti, in tanti hanno cercato di accertare quale sia il 'vero *yoga*', oppure se lo *yoga* sia o meno una 'religione'<sup>6</sup>, se debba o meno essere ritenuto parte della polimorfa galassia dell' 'induismo' e se la sua pratica sia o meno conciliabile con quella di altre persuasioni religiose<sup>7</sup>. L'appello agli 'esperti', peraltro, accompagna tutta

ormai le pubblicazioni in cui si palesa e denuncia l'esponentiale invadenza delle logiche di mercato nello *yoga*. Cfr., ad es., A. R. Jain, *Selling Yoga. From Counterculture to Pop Culture*, Oxford University Press, New York 2015; J. Philp, *Yoga, Inc. A Journey through the Big Business of Yoga*, Penguin, Toronto 2010; J. Carrette e R. King, *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, Routledge, London 2005; L. Payne, *The Business of Teaching Yoga*, Samata International Multi Media, 2000.

<sup>5</sup> A riguardo, fu indicativa la presenza nel programma della XIII World Sanskrit Conference, tenutasi dal 10 al 14 luglio del 2006 a Edimburgo, di una sessione tutta dedicata al sanscrito per gli odierni *yogin*. Altro eloquente esempio di questo nuovo interesse dei grandi editori accademici per il mercato della 'divulgazione colta', è dato dalla pubblicazione, per i tipi della blasonata Princeton University Press, di due importanti lavori sullo *yoga* messi a punto dall'indologo David Gordon White. Cfr. White, *The «Yogasutra of Patanjali»* cit.; Id. (a cura di), *Yoga in Practice*, Princeton University Press, Princeton 2011.

<sup>6</sup> Cfr. A. J. Nicholson, *Is Yoga Hindu? On the Fuzziness of Religious Boundaries*, in «Common Knowledge», 19 (2013), n. 3, pp. 490-505; G. J. Larson, *Is South Asian Yoga 'Philosophy', 'Religion', both or neither?*, in U. Bianchi (a cura di), *The Notion of 'Religion' in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI<sup>th</sup> Congress of the International Association for the History of Religions*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1994, pp. 261-70.

<sup>7</sup> Cfr., ad es., V. Altglass, *From Yoga to Kabbalah*, Oxford University Press, New York 2014. La polemica attorno alla conciliabilità o meno dello *yoga* con la dottrina cristiana è di vecchia data, ma di recente ha ripreso forza. Cfr. A. Jain, *Modern Yoga Hindu Yogaphobia*, in «Journal of the American Academy of Religion», 2014, pp. 1-45; A. R. Jain, *The Malleability of Yoga: A Response to Christian and Hindu Opponents of the Popularization of Yoga*, in «Journal of Hindu-Christian Studies», 25 (2012), pp. 3-10. Inoltre, S. W. Hodgman, *Striving for Authentic Identity*.

la storia recente degli *Yogasūtra*, perlomeno a partire dalla celebre prima traduzione a stampa degli *Yogasūtra* condotta da James Robert Ballantyne (1813-1864)<sup>8</sup>, il cui lavoro fu posto all'attenzione del pubblico per il tramite della prefazione dell'avanguardista, stratega e promotore della teosofia in Asia Henry Steel Olcott (1832-1907)<sup>9</sup>, che lí palesava le sue idee in merito allo *yoga*. Peraltro, è proprio a partire

*Personal Transformation and Christian Appropriation of Yoga*, VDM Verlag, Saarbrücken 2008.

<sup>8</sup> Cfr. J. R. Ballantyne, *Yoga Sūtras of Patañjali. With Bhojavṛtti Called Rājamārtanḍa*, Presbyterian Mission Press, Allahabad 1852. Si tratta di una traduzione parziale, poi terminata da Govinda Sastri Deva dal 1868 al 1871. Quest'ultima venne poi pubblicata come *The Yoga Philosophy, being the Text of Patañjali, with Bhoja Raja's Commentary. With their Translations in English by Dr. Ballantyne and Govind Shastri Deva, an Introduction by Col. Olcott and an Appendix. Revised, Edited and Reprinted for the Bombay Theosophical Fund by Tookaram Tatya. Second edition*, Theosophical Society, Bombay 1885. Il primo approdo degli studi filologici europei agli *Yogasūtra* risale all'opera pionieristica di H. T. Colebrooke (1765-1837), forse davvero il primo a condurre una ricerca a riguardo dello *yoga* con metodi scientifici, basandosi su fonti primarie. Cfr. H. T. Colebrooke, *On the Philosophy of the Hindus, Part 1: Sāṅkhyā*, in «Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 1 (1824), n. 1, pp. 19-43 (poi incluso in H. T. Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, H. Allen & Co., London 1837, vol. I, pp. 227-60). Inoltre, White, *The «Yogasutra of Patañjali»* cit., pp. 53-80; L. Rocher e R. Rocher, *The Making of Western Indology. Henry Thomas Colebrooke and the East India Company*, Routledge, London 2009. Notevole sarà poi la figura di Rājendralāl Mitra, che nel 1883 pubblica la prima edizione del testo sanscrito, con la glossa di Bhoja. Cfr. R. Mitra, *The Yoga Aphorisms of Patañjali with the Commentary of Bhoja Rājā and An English Translation*, Bibliotheca Indica, Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1883. Inoltre, White, *The «Yogasutra of Patañjali»* cit., pp. 92-102. A questi seguirà l'opera di Rāma Prasāda, *Patañjali's Yoga Sūtras, with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vāchaspati Miśra*, Panini Office, Allahabad 1912, e quella di J. Haughton Woods (a cura di), *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 Veda-Vyāsa, and the Explanation, Called Tatva-vāicārādī, of Vāchaspati-Miśra*, Harvard University Press, Cambridge 1914.

<sup>9</sup> Cfr. S. R. Prothero, *The White Buddhist. The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, Indiana University Press, Bloomington 1996.

dagli ultimi decenni dell'Ottocento che è possibile parlare anche di una prima storia degli studi sullo *yoga*, della quale si iniziano a intravedere i primi esempi di saggistica, molti dei quali responsabili di aver instradato e perciò condizionato gli studi a seguire<sup>10</sup>.

A partire da questi periodi, la notorietà dello *yoga* è andata crescendo, al punto da scatenare, ai giorni nostri, una vera e propria caccia al 'vero *yoga*', in nome del quale sono sempre di più coloro che si adoperano per ritrovare, ripristinare, riproporre uno *yoga* che appaia 'originale', 'vero', 'puro', 'classico', 'incontaminato', 'fedele all'inizio', ritrovandosi, surrettiziamente, a postulare perciò l'esistenza di uno *yoga* sempiterno, incorruttibile e perennemente uguale a se stesso<sup>11</sup>. Una caccia all'originario che ha spesso puntato tutte le sue armi proprio sugli *Yogasūtra* di Patañjali, eleggendoli a pietra angolare, a canone ultimo, a unità di misura, a fidato termine di paragone.

Al fine di evidenziare almeno alcuni degli snodi critici che accomunano le sincronie e le dialettiche del presente a quelle del passato, merita muovere alcuni rapidi passi indietro, verso le prime attestazioni storiche del termine *yoga*, per poi meglio ricomporre le schegge storiche del processo di formazione e di accreditamento sia dello *yoga* – così come lo conosciamo attualmente –, sia del testo che molti intendono esserne la 'bibbia', ossia gli *Yogasūtra*.

La rapida retrospettiva storica che segue ha, perciò, come fine quello di inserire gli *Yogasūtra* all'interno di un

<sup>10</sup> Cfr., per alcuni dei primi studi ottocenteschi sul tema, N. C. Paul, *A Treatise on the Yoga Philosophy*, Benares 1851; Taylor, *The Yoga Philosophy*. Bombay 1882; K. C. Chakravarti, *Lectures on Hindu Religion, Philosophy and Yoga*, Calcutta 1893; B. R. Chatterji, *Yoga Philosophy*, Sukkur 1894.

<sup>11</sup> È anche questo il motivo del recentissimo interesse di tante Associazioni e Federazioni di *yoga* per lo studio e la comprensione delle 'fonti' dello *yoga*, interesse non certamente scevro da questioni di legittimazione, di autorità, di potere.

piú ampio *milieu* di pratiche, teorie, persuasioni, modelli ed esperienze che danno corpo al fitto reticolo interdiscorsivo dal quale sarebbe fatale separare l'opera di Patañjali.

2. *Prima dell'oggi: «yoga» non vuol dire 'yoga', lo sapevamo da tempo.*

Le consuetudini del mestiere fanno sí che si debba iniziare dal recuperare e dal rivisitare le prime testimonianze della parola sanscrita *yoga*. Una ricognizione che deve prender le mosse dalle piú antiche opere pervenuteci e in special modo dalle raccolte vediche, la cui redazione è convenzionalmente posta nell'arco temporale che va dal 1200 all'800 a.C. Iniziamo dunque dal testo del *Ṛgveda*. In quest'opera il termine *yoga* non è d'uso frequente: vi compare in poco piú di una ventina di inni, rispetto ai 1028 che costituiscono l'intera raccolta, secondo la recensione *śākala*. In vari, fra questi inni, il suo impiego rimanda, con una certa chiarezza, all'atto pratico dell'imbrigliamento di un animale domato, oppure del porre un bovino sotto il peso di un aratro<sup>12</sup>. Nel *Ṛgveda*, infatti, il termine *yóga* è spesso impiegato in contesti in cui compare la figura del cavallo (*aśva*), quella del carro (*ratha*) o del bovino (*gavas*)<sup>13</sup>, in maniera affine a quanto può trovarsi in contesti testuali coevi in cui il termine *yóga*

<sup>12</sup> Cfr., ad es., *Ṛgveda*, 10.106.2ab: «Come un toro trainante tra i piantatori, voi due [Áśvin,] assumete il comando, con forza propria dei padroni del giogo» (*uṣṭā reva phārvareṣu śrayethe prāyogéva śvā tryā śā sur éthaḥ* |). Trattasi di un passo comunque oscuro, come si vede anche in questa recentissima resa: «Like plow-oxen [?] you are fixed in [to] the *pharvara*; like brawny lead-horses [?] you follow instructions». Cfr. S. W. Jamison e J. Brereton, *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, Oxford University Press, New York 2014, p. 1570.

<sup>13</sup> Negli inni di quella che è ritenuta la piú antica raccolta vedica; cfr., ad es., *Ṛgveda*, 1.34.9; 1.56.1; 1.186.7; 3.6.6; 5.43.5; 7.67.8; 8.58.3; 10.39.12. Inoltre, *Ṛgveda*, 1.56.1; 3.6.6; 5.46.1; 7.70.3-4; 8.1.33; 10.53.11; 10.106.2.

indica il bardamento di un veicolo o di un gruppo di persone<sup>14</sup>, oppure l'aggiogamento di un animale a un carro o a uno strumento<sup>15</sup>. È anche usato per indicare la votazione di sé a un atto, come il sacrificio, oppure il percorrimento di una distanza che separa due estremi<sup>16</sup>. Nel *Ṛgveda* si trova anche il termine *yuga*<sup>17</sup>, lett. 'giogo', avente il radicale affine a quello di *yoga*. L'aggiogarsi e il bardarsi del pensiero e della vena poetica dei veggenti vedici è poi menzionato fin dal *Ṛgveda*, 5.81.1; 7.27.1, ove la radice *yug-* richiama una sorta di ambizione all'ordine, alla disciplina, al procedere metodico<sup>18</sup>. Sempre in epoca vedica, tuttavia, il termine doveva accogliere anche altre accezioni, in certi casi comprendenti, come illustrato da B. Oguibénine, connotazioni 'belliche' – anche se riferite agli dèi –, come quella del 'bardarsi' oppure del 'mettere i finimenti'<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. *Atharvaveda*, 6.91.1.

<sup>15</sup> In *Ṛgveda*, 1.151.4 si trova la metafora del bue e del giogo. Inoltre, *Ṛgveda*, 5.46.1.

<sup>16</sup> Cfr. *Ṛgveda*, 7.67.8. A tal proposito, interessante il nesso con il termine *yójana* – che diviene anche unità di misura per le distanze –, inizialmente usato per indicare l'aggiogamento, poi per riferirsi alla distanza percorsa dal gruppo accorpato. Cfr. *Ṛgveda*, 6.62.6; 8.72.6.

<sup>17</sup> Cfr., ad es., *Ṛgveda*, 1.82.6; 1.115.2; 1.184.3; 2.39.4; 5.81.1; 10.60.8; 10.101.3.

<sup>18</sup> Del tema della tensione nell'operato rituale parlava già Hauer nei suoi lavori sullo *yoga*. Cfr. J. W. Hauer, *Die anfänge der Yogapraxis im alten Indien. Eine Untersuchung über die Wurzeln der indischen Mystik nach Ṛgveda und Atharvaveda*, Kohlhammer, Berlin 1922; Id., *Der Yoga als Heilweg, nach den Indischen Quellen Dargestellt*, Kohlhammer, Stuttgart 1932.

<sup>19</sup> Cfr., ad es., B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-European Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, pp. 199-200; 205-6; Id., *Les correspondants de Védique Yuj et Yoga dans le vocabulaire et les thèmes poétiques Indo-Européens*, in «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris», 79 (1984), pp. 131-53; Id., *Sur le terme yóga, le verbe yuj, et quelques-uns de leurs dérivés dans les hymnes védiques*, in «Indo-Iranian Journal», 27 (1984), n. 1, pp. 85-101. Inoltre, L. Renou, *Études védiques: 3. Quelques termes du Ṛgveda: a. Abhva; b. Bándhu; c. Prāsiti; d. Yóga; e. Kavi*, in «Journal Asiatique», 241 (1953), pp. 167-83; Id., *Études Védiques*, in «Journal Asiatique», 241 (1953), pp. 177-84; M. Sparreboom, *Chariots in the Veda*, Brill, Leiden 1985, p. 30.

Il *Rgveda* fornisce così dei primi indizi, assai utili alla nostra disamina. Fin dalle testimonianze delle tradizioni vediche, infatti, si è posti di fronte a una biforcazione concettuale che ancora oggi ci riguarda: visto che la parola *yoga* è solitamente ricondotta alla radice sanscrita *yuj*-<sup>20</sup>, il cui significato si pensa rimandi al ‘congiungere’ e coniugare qualcosa che è, o che si è, separato da una sua controparte, come dobbiamo intendere il significato che tale parola ha in testi come quelli vedici? Semmai si trattasse di ‘unione’, da che punto di vista l’atto del mettere i finimenti a un puledro, oppure del porre sotto un giogo un animale della stazza di un bue, è un atto unitivo?

Di fatto, vedendo le cose dal punto di vista dell’animale in questione – di contro al punto di vista del cavaliere o del contadino –, per il tramite di questa ‘unione’ l’animale viene a essere separato dal suo andamento e dal suo destino ‘naturale’, per poterlo impiegare in attività che gli sono imposte da altri. A ben guardare, infatti, l’atto di aggiogare qui contemplato è tutt’altro che armonico e conciliatore, essendo, invece, un vero e proprio atto di ‘divisione’, per il cui tramite una forza motrice orientata ad altro viene sfruttata per scopi diversi e opposti a quelli a cui essa tenderebbe istintivamente e spontaneamente. L’unione o la divisione, dunque, non starebbero nell’atto indicato col termine *yoga*, bensì negli scopi che con questo atto qualcuno vuol raggiungere: mentre per il contadino, mettere il giogo al bue significa unirlo alla terra da arare, e dunque a degli interessi e scopi estranei all’animale, per il bue, vedersi mettere lo stesso giogo significa perdere la libertà del movimento e vedersi dividere dal suo ‘naturale’ andamento. Il fine qualifica il mezzo, il mezzo dà corpo al fine.

Fortunatamente, favorendoci nella risoluzione di queste ambiguità, vari testi sanscriti successivi alle raccolte vediche

<sup>20</sup> Sulla radice *yuj*-, cfr. *infra*, § 2, pp. XLII-XLIII.

iniziano a trattare il termine *yoga* piú distesamente. Alcuni di questi antichi testi ci presentano lo *yoga* semplicemente come un ‘mezzo’, uno ‘strumento’, una ‘disciplina’, un ‘metodo’, ai quali sono sempre abbinati scopi, fini e contenuti ben precisi. Ciò vale a dire che, a fronte del comune impiego del termine *yoga*, corrispondono diverse finalità a cui i testi presi di volta in volta in esame rimandano, finalità specifiche e a cui il ‘metodo’ (*yoga*) può e deve condurre. Il suddetto problema della biforcazione semantica circa l’‘unione’ o la ‘divisione’ va dunque risolto guardando soprattutto al contesto in cui il termine *yoga* compare.

Stando di fronte a materiali e a testimonianze come queste, perciò, si comprende che il termine *yoga* è usato alla stregua di un contenitore neutro, di un ‘semplice’ indicatore, col quale vengono segnalati i modi di procedere ordinati e metodici.

Questa è già l’impressione che si trae guardando agli impieghi del termine *yoga* nelle *upaniṣad*<sup>21</sup>. Riferimenti precisi allo *yoga*, inteso come prassi, ricorrono infatti fin dalle *upaniṣad* vediche, come ad esempio in *Kaṭhōpaniṣad*, 6.6-18. A questa si aggiungano i passi, altrettanto precursori – quasi un vero e proprio ‘prototipo’ –, di una fra le piú recenti *upaniṣad* vediche<sup>22</sup>. Si pensi anche a quanto esposto in *Maitryupaniṣad*, 6.18-21<sup>23</sup>, ove si tratta di un ‘sestuplice *yoga*’, ossia di una metodica costituita da sei diversi momenti.

<sup>21</sup> Nelle *upaniṣad*, troviamo numerose ricorrenze del termine *yoga*. Cfr., ad es., *Muṇḍakōpaniṣad*, 2.2.3-4; *Svetāśvatarōpaniṣad*, 2.8-15; *Kaṭhōpaniṣad*, 6.10-17; *Maitryupaniṣad*, 6.18-30. Inoltre, V. S. Kambi, *Yoga in Kaṭhōpaniṣad*, in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 62 (1981), n. 1-4, pp. 243-51.

<sup>22</sup> Cfr., ad es., *Svetāśvatarōpaniṣad*, 2.8-14 (2.8 [*trirunmatam sībāpya samam śarīraṃ bhīndriyāṇi manasā samniveśya ...*]; 2.9, notevole per *prānāyama* e *dhyāna* e la similitudine del carro aggogato con cavalli indocili [chiara allusione a *Kaṭhōpaniṣad*, 3.3-5]; 2.10-11, per *yogasiddhi*).

<sup>23</sup> Inoltre, a proposito del *prācīnayogin*, cfr. *Bṛhadāraṇyākōpaniṣad*, 6.5.2; 2.6.2; *Chāndogyōpaniṣad*, 5.13.1; *Taittirīyōpaniṣad*, 1.6.2.

Il termine *yoga*, dunque, può essere inteso come indicativo di una ‘funzione’ generica e non di una singola pratica avente aspetti specifici ed esclusivi. Ed è proprio per queste ragioni che, nel prosieguo del tempo, il termine *yoga* si colorerà di tante accezioni, anche collidenti tra loro. Infatti, a partire dal IV-III secolo a.C., abbiamo testi in cui i rispettivi discorsi sullo *yoga* paiono palesare un essere ‘plurale’ dello stesso, ma non certo perché un singolo e originario *yoga* si sia ora pluralizzato, bensì, come è più logico pensare, poiché plurali e variegati sono gli scopi a cui ambiscono, per il tramite di un procedere metodico (*yoga*), le tante e differenti tradizioni ascetiche o intellettuali che ne fanno uso. Diversi e plurali sono dunque gli scopi, comune e condivisa è la convinzione che li si raggiunga solo tramite un metodico disciplinamento.

Tant’è che, a partire dalla *Bhagavadgītā*, inizia ad apparire evidente la consapevolezza autoriale circa l’esistenza di tanti ‘metodi’ (ossia di tanti *yoga*)<sup>24</sup>, a cui fa seguito l’altrettanto chiara volontà di superare tale pluralismo, poiché, se lasciato a se stesso, paleserebbe tutte le fragilità e le incertezze a cui consegna la scoperta dell’esistenza di una pluralità di ‘scopi’ (*prayojana*)<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Esempio chiaro, a proposito, è dato dai suoi riferimenti alle molte ‘vie’, alle molte maniere di porsi verso la divinità e ai molti metodi e atteggiamenti, i quali sono tutti indicatori impliciti dell’esistenza di un pluralismo antagonista, anche se convivente, che viene letto – e fatto leggere – attraverso modelli tassonomici e gerarchici. Cfr., ad es., *Bhagavadgītā*, 5, 2; 9, 2-3; 9, 12-15; 9, 20-25; 9, 32; 11, 54-55; 12, 1-8; 12, 20; 13, 24-25 (sulle diverse vie dello *yoga*); 15, 20; 16, 1-24; 17, 1-28. Inoltre, F. Squarcini, *Tradens, traditum, recipiens. Studi storici e sociali sull’istituto della tradizione nell’antichità sudasiatica*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2008, pp. 50-57.

<sup>25</sup> In questo senso, ben oltre che riduttiva sarebbe la visione di chi, guardando alla configurazione specifica di un mezzo, non la vedesse come univocamente correlata alla configurazione del fine che chi l’ha disposto ambiva a raggiungere con esso. Il tema dell’individuazione preventiva del ‘fine’, il *prayojana* appunto, è cruciale rispetto alla comprensione del-

Rispetto all'enigma del titolo di questo paragrafo, c'è chi sceglie la soluzione più agile, analoga a quella descritta dal detto «tutte le strade portano a Roma», imboccata da tutti coloro che hanno interesse a dichiarare, come nel suddetto caso della *Bhagavadgītā*, l'equivalenza dei mezzi purché conducano al medesimo fine. Ma è proprio il tentativo di unificare lo scopo che unifica i mezzi: del resto, una volta che si giunge a eleggere Roma *caput mundi*, tutte le strade non possono che condurre – seppur surrettiziamente – allo scopo ultimo di ogni viaggio. Tuttavia, è solo negli occhi di coloro che, assetati di 'unità', vogliono superare la pluralità dei fini che appare l'*imago* impressionistica dell'equivalenza dei mezzi.

A questa sorta di 'equivoco', però, dobbiamo aggiungere anche quello legato all'idea preconcepita che lo *yoga* sia appannaggio esclusivo delle tradizioni brahmaniche, il quale ha creato non pochi fraintendimenti. In varie maniere, infatti, esso ha contribuito a nascondere il fatto che, a fianco di uno 'yoga brahmanico', vi fossero tante altre varianti sul tema. Mentre ha creduto di mostrare le fasi 'originarie' dello *yoga*, ha squalificato altre sedi in cui il ragionamento sulle logiche del 'metodo' (*yoga*) aveva guadagnato notevolissimi gradi di sofisticazione.

Si tarda tutt'oggi, infatti, a considerare appieno l'influenza esercitata dalle modellizzazioni del 'metodo' (*yoga*) proprie delle tradizioni buddhiste: assai antico è il 'viatico in otto membri degli *ārya*' (*āryāṣṭāṅgikamārga*) presente

le tante disposizioni della 'metodica' (*yoga*). Ciò vale a dire che, nei casi in cui si postuli un dato *prayojana*, lo *yoga* concepito per raggiungerlo sarà tinto dello stesso. Cfr., ad es., Toru Funayama, *Arcaṭa, Śāntaraksīta, Jīvendrabuddhi, and Kamalaśīla on the Aim of a Treatise (prayojana)*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 39 (1995), pp. 181-201. A proposito della nozione di *prayojana*, si veda il particolare impiego che se ne fa in un'antica opera. Cfr. *Nyāyasūtra*, 1.1.1; 1.1.24 (con i rispettivi commenti di Vātsyāyana).



già in *Dīghanikāya*, 2.84<sup>26</sup>, così come lo è la formula delle quattro *anupassi* del *Mahāsatipaṭṭhanasutta*<sup>27</sup>, oppure quella presentata nell'intera sezione dell'*Aṅguttaranikāya*, 4.10, intitolata nientemeno che *Yogasutta*. Si potrebbe poi far menzione dell'intero *Pañcaṅgikasamādhisutta*, sempre di *Aṅguttaranikāya*, 5.28, o dell'altrettanto notevole *Yogakkhemivagga* del *Samyuttanikāya*<sup>28</sup>. Notevole poi la peculiare lettura del termine *yoga* presente in *Dhammapada*, 20.10, oppure la 'metodica in sei membri' (*ṣaḍaṅgayoga*) della più tarda tradizione tantrico-buddhista del *kālacakra*<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Inoltre, *Samyuttanikāya*, 56.11. Esistono diverse recensioni di questo modello in otto parti, alle quali serve rimandare per farne dovuta lettura sinottica: cfr. Choong Mun-keat, *The Fundamental Teachings of Early Buddhism. A Comparative Study Based on the Sūtrāṅga Portion of the Pāli Samyutta Nikāya and the Chinese Saṃyuktāgama*, Harrassowitz, Wiesbaden 2000, pp. 206-40.

<sup>27</sup> Si faccia qui riferimento a quanto disposto in merito al dettaglio di simili pratiche all'interno della tradizione buddhista *theravāda* trasmessa in lingua pāli, la quale vede preservate due celebri versioni, una nel *Dīghanikāya*, 22 (PTS DN, vol II, p. 290, r. 1 - p. 315, r. 14) l'altra nel *Majjhimanikāya*, 10 (PTS MN, vol. I, p. 55, r. 27 - p. 63, r. 21), recanti, rispettivamente, il titolo di *Mahāsatipaṭṭhanasutta* e di *Satipaṭṭhanasutta*. La disamina delle varianti a queste versioni trasmesse dalle diverse tradizioni, da un lato quella *sarvāstivāda* e, dall'altro, quella *theravāda*, si trova in B. Anālayo, *The Dawn of Abhidharma*, Hamburg University Press, Hamburg 2014, pp. 91-110. Sempre a riguardo, Kuan Tse-fu, *Mindfulness in Early Buddhism, New Approaches Through Psychology and Textual Analysis of Pāli, Chinese and Sanskrit Sources*, Routledge, London 2008; S. Shaw, *Buddhist Meditation. An Anthology of Texts from the Pāli Canon*, Routledge, London 2006. Inoltre, R. Sharf, *Mindfulness and Mindlessness in Early Chan*, in «Philosophy East and West», 64 (2014), n. 4, pp. 933-64; B. Anālayo, *Perspectives on Satipaṭṭhāna*, Windhorse, Cambridge 2013; Id., *Satipaṭṭhāna. The Direct Path to Realization*, Windhorse, Birmingham 2006; F. Deleanu, *Mindfulness of Breathing in the «Dhyāna Sūtras»*, in «Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan», 37 (1992), pp. 42-57; A. Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, London 2007; T. Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Brill, Leiden 1988; P. J. Griffiths, *On Being Mindless. Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*, Open Court, La Salle 1987.

<sup>28</sup> *Yogakkhemivagga* in *Samyuttanikāya*, 35.104-13.

<sup>29</sup> Cfr., ad es., F. Sferra, *The Ṣaḍaṅgayoga by Anupamarakṣita with Ravisrījñāna's Guṇabharāṇināmaṣaḍaṅgayogaṭṭippanī. Text and Annotated Translation*, Isiao, Roma 2000.



Sempre restando all'interno delle diverse tradizioni buddhiste, merita qui evidenziare anche la presenza di un peculiare genere speculativo, ossia quello dei trattati rivolti all'illustrazione dettagliata della 'condotta metodica' (*yogācāra*)<sup>30</sup>. Trattati decisivi rispetto ai successivi impieghi del termine *yoga*. Fra questi testi, enorme è la statura e la rilevanza della *Yogācārabhūmi*<sup>31</sup>. Avendo la fisionomia di un vero e proprio trattato sistematico, la *Yogācārabhūmi* ha riscosso grande attenzione sia in India che in Cina e va senz'altro annoverata fra gli antesignani e gli interlocutori dell'autore degli *Yogasūtra*.

Apparentemente composta nel cuore della piana gangetica, in prossimità della città di Ayodhyā, fra il 200 e il 380 d.C.<sup>32</sup>, la *Yogācārabhūmi* è attribuita dalle tradizioni tibetane ad Asaṅga mentre in Cina viene spesso indicata come l'opera di Maitreya. La sua celebrità è attestata dal fatto che già il monaco buddhista Xuanzang 玄奘 (c. 602-664 d.C.) ne dispose la traduzione in cinese, svolta negli anni 646-648 d.C. È un'opera della quale è difficile sovrastimare l'influenza, visto che, oltre a essere ritenuta la pietra angolare della tradizione dello *yogācāra* – che proprio dalla *Yogācārabhūmi* pare prenda il nome –, per

<sup>30</sup> Per maggiori dettagli sulla tradizione dello *yogācāra* si veda § 3, *infra*.

<sup>31</sup> Su quest'opera capitale è stato recentemente pubblicato un poderoso volume, al quale si rimanda per tutti gli approfondimenti del caso. Cfr. U. T. Kragh (a cura di), *The Foundation for Yoga Practitioners. The Buddhist «Yogācārabhūmi» Treatise and its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, Harvard University Press, Cambridge 2013. Inoltre, J. Woo, *On the Yogic Path to Enlightenment in Later Yogācāra*, in «Journal of Indian Philosophy», 42 (2014), n. 4, pp. 499-509; Id., *Gradual and Sudden Enlightenment. The Attainment of Yogipratyakṣa in the Later Indian Yogācāra School*, in «Journal of Indian Philosophy», 37 (2009), n. 2, pp. 179-88.

<sup>32</sup> Cfr. F. Deleanu, *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakabhūmi. A Trilingual Edition (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Annotated Translation, and Introductory Study*, The International Institute of Buddhist Studies, Tokyo 2006, p. 55. Inoltre, Kragh (a cura di), *The Foundation for Yoga Practitioners* cit., pp. 57-58.

secoli ha attratto glosse e commenti eruditi in Cina, in Corea e in Giappone<sup>33</sup>.

Dalle traduzioni in lingua cinese della *Yogācārabhūmi* è possibile dedurre che il suo titolo completo fosse *Yogācārabhūmiśāstra*, in quanto è solitamente reso come *Yuqie shi di lun* 瑜伽師地論 (Taishō 1579) – titolo composto da *yuqie* 瑜伽 [yoga], *shi* 師 [ācara], *di* 地 [bhūmi], *lun* 論 [śāstra] –, oppure è abbreviato come *Yuqie lun* 瑜伽論, dunque come *Yogaśāstra*, ossia ‘trattato sul metodo’<sup>34</sup>. Questo titolo, oltre a rappresentare bene lo *status* e la morfologia dell’opera, fa ripensare anche al titolo dei nostri *Yogasūtra*, anch’essi tradizionalmente indicati come *yogaśāstra*<sup>35</sup>.

Abbiamo però notizia anche di un’altra *Yogācārabhūmi*, forse di due secoli antecedente alla versione attribuita ad Asaṅga, la cui redazione farebbe capo a un certo Saṅgharakṣa (c. 70-130 d.C.)<sup>36</sup>. Quest’altra *Yogācārabhūmi* è costituita da ben trenta capitoli e ha una prospettiva decisamente *pre-mahāyāna*, dunque di peculiare avviso rispetto a questioni

<sup>33</sup> Cfr. Deleanu, *The Chapter on the Mundane Path* cit., pp. 248-52.

<sup>34</sup> Prima della suddetta traduzione della versione di Asaṅga della *Yogācārabhūmi* attuata da Xuanzang 玄奘, il quale pare vada dalla Cina in India proprio a cercare la *Yogācārabhūmi*, vi erano già o traduzioni parziali o parafrasi della stessa: a Dharmakṣema 曇無讖 (c. 385-433 d.C.) è attribuita l’opera *Pusa dichi jing* [Bodhisattvabhūmisūtra] (菩薩地持經) [Taishō 1581]; a Guṇavarman 求那跋摩 (c. 367-431 d.C.) è attribuita l’opera *Busa shanjie jing* (菩薩善戒經) [part. Bodhisattvabhūmisūtra] [Taishō 1582]; a Paramārtha 真諦 (c. 499-569 d.C.) sono attribuite due traduzioni di parti della *Yogācārabhūmi*, una perduta e l’altra trasmessa come *Vinirṇāta-ṭīka-śāstra* (決定藏論) poiché relativa a parti del raggruppamento chiamato *vinīścayasamgrahanī* [Taishō 1584].

<sup>35</sup> La menzione di uno *yogaśāstra* compare già nel *bhāṣya* di Vātsyāyana (c. 350-450) ad *Nyāyasūtra*, 4.2.46 (*infra*), mentre il *Mahābhārata*, 12.304.8 (*infra*) menziona l’esistenza di ‘trattati’ (*yathāśāstranidarśanam*) in riferimento a *yoga*. Più tardi Vācaspati Miśra (c. 850-920 d.C.), nella sua *Bhāmātī* ad *Brahmasūtrabhāṣya*, 2.1.3 (*ata eva yogaśāstram vyutpādayitū āha sma bhagavān vārṣaganyaḥ guṇānām paramam* [...]), dirà che Vārṣaganya è il titolare di uno *yogaśāstra*.

<sup>36</sup> Cfr. Kragh (a cura di), *The Foundation for Yoga Practitioners* cit., pp. 56-57.

nodali e, in ciò, distante dalle posizioni di Asaṅga. Anche la *Yogācārabhūmi* di Saṅgharakṣa è recepita e tradotta in cinese già nel III secolo d.C.<sup>37</sup>

Anche solo da questi pochi esempi è possibile evincere l'importanza riconosciuta alle opere volte all'illustrazione sistematica di itinerari metodici, rispetto alle quali – per mole, notorietà e cogenza – è difficile restare indifferenti. Trattasi, infatti, di modellizzazioni non solo antiche e variamente disposte, ma anche influenti e ampiamente diffuse. Della loro diffusione parlano, ad esempio, i due manoscritti in alfabeto *brahmī* di periodo Gupta (c. 240-550 d.C.), ritrovati nel 1906 a Turfan – nell'odierna regione dello Xinjiang –, i quali sono un'impressionante testimonianza della circolazione di manualistica sullo *yoga* di matrice buddhista. Uno di questi manoscritti riporta già nel colofone l'eloquente titolo di *Yogavidhi*<sup>38</sup>. Il proliferare di metodiche come queste ha anche motivato il sorgere delle classificazioni dossografiche delle stesse, nelle quali insiemi di pratiche sono state raccolte e gerarchizzate ai fini di di-

<sup>37</sup> Da studi recenti risulta che Dharmarakṣa 竺法護 (c. 233-310 d.C.), celebre traduttore in cinese del *Sūtra del loto* e anche di *Daśabhūmikasūtra*, abbia tradotto questa versione della *Yogācārabhūmi* circa nel 284 d.C. Cfr. Deleanu, *The Chapter on the Mundane Path* cit., p. 133. Inoltre, M. Delhey, *The Yogācārabhūmi Corpus. Sources, Editions, Translations, and Reference Works*, in Kragh (a cura di), *The Foundation for Yoga Practitioners* cit., pp. 498-563.

<sup>38</sup> Cfr. D. Schlingloff, *Ein buddhistisches Yogalehrbuch. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1964 unter Beigabe aller seither bekannt gewordenen Fragmente*, Iudicium Verlag, München 2006 (ed. or. 1964); D. Seyfort Ruegg, *On a Yoga Treatise in Sanskrit from Qizil*, in «Journal of the American Oriental Society», 87 (1967), n. 2, pp. 157-65; D. Schlingloff, *Yogavidhi*, in «Indo-Iranian Journal», 7 (1964), n. 2-3, pp. 146-55. Inoltre, si ricordi anche la più tarda *Yogaratnamālā Hevajrapañjikā*, che consiste in una glossa attribuita a Kāṇha del celebre testo buddhista *Hevajratāntra*. Cfr. D. L. Snellgrove (a cura di), *The Hevajratāntra. A Critical Study. Part 2: Sanskrit and Tibetan Texts*, Oxford University Press, London 1959, pp. 103-60. Infine, Y.-H. Lee, *Niṣpannayogāvalī by Abbayākaragupta*, South Korea Baegun Press, Seoul 2004.

sporle in prospettiva e di subordinarle a nuove proposizioni. L'esigenza di mettere in ordine questa pluralità rimane visibile fino al contesto delle tradizioni buddhiste tibetane, fra le quali vi sono quelle che hanno fatto ricorso all'enfatico composto *mahāyoga*, letteralmente 'grande metodo'<sup>39</sup>.

Di fronte a una simile circolazione di materiali didattici vi era un'altrettanto cospicua schiera di destinatari, ossia un numero significativo di persone che, a questo punto, non abbiamo altro modo di chiamare se non *yogin*. Sebbene costoro dovrebbero essere il *locus classicus* di ogni storia dello *yoga*, sono generalmente negletti, malgrado la figura dello 'yogin buddhista'<sup>40</sup> sia attestata a partire dai primi secoli a.C. e rimanga ben visibile fino al tardo buddhismo tibetano<sup>41</sup>.

A causa di pregiudizi come questi è ancora difficile capire in che misura le opere che furono composte prima o contemporaneamente a un testo come quello della *Bhagavadgītā* – ossia prima del II-I secolo a.C. – partecipino della storia dello *yoga*. Molte fra queste non solo offrono anticipazio-

<sup>39</sup> Cfr., ad es., S. van Schaik, *A Definition of Mahāyoga. Sources from Dunhuang Manuscripts*, in «Tantric studies», 1 (2008), pp. 45-88.

<sup>40</sup> Cfr., ad es., J. A. Silk, *The Yogācāra Bhikṣu*, in Id. (a cura di), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2000, pp. 265-314; Id., *Further Remarks on the yogācāra bhikṣu*, in B. Pāsādika e B. Tampalawela Dhammaratana (a cura di), *Dharmadūta. Mélanges offerts au Vénérable Thích Huyền-Vi à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Éditions You Feng, Paris 1997, pp. 233-50. Inoltre, Th. Cleary, *Buddhist Yoga. A Comprehensive Course. The Samdhinirmocana Sutra*, Shambhala, Boston 1999. Si ricordi, infine, che l'etichetta tutt'altro che agile di 'yoga buddhista' gode di un notevole pedigree storico, visto che era già in uso presso il celebre sanscritista Monier-Williams. Cfr. M. Monier-Williams, *Mystical Buddhism in connexion with the Yoga Philosophy of the Hindus*, London 1888.

<sup>41</sup> Cfr., ad es., A. Quintman, *The Yogin and the Madman. Reading the Biographical Corpus of Tibet's Great Saint Milarepa*, Columbia University Press, New York 2014; S. Larsson, *Crazy for Wisdom. The Making of a Mad Yogin in Fifteenth-century Tibet*, Brill, Leiden 2012; M. Sernesi, *A Manual on Nāropa's Six Yogas by sPyan snga Nyer gnyis pa (1386-1434): Tucci Tibetan Collection 1359*, in «Indo-Iranian Journal», 53 (2010), n. 2, pp. 121-63.

ni di quanto è contenuto negli *Yogasūtra* di Patañjali, ma hanno avuto un ruolo decisivo nella costruzione di scenari condivisi e nell'affinamento dei dispositivi rappresentativi. Gli autori di queste tradizioni, forti del potere agglutinante del composto sanscrito e intersecando fra loro termini tecnici già in uso – fatto reso evidente dall'abbondanza di paralleli testuali relativi a diverse tradizioni ascetiche del tempo –, hanno attuato specifiche forme di quel che oggi viene chiamato *conceptual blending*<sup>42</sup>, ridisegnando e rinnovando non solo la sintassi e la semantica dei rispettivi ambiti speculativi ma anche le prassi e le tecniche.

Anche solo da quanto detto fin qui si capirà che, già nei primi secoli d.C., vi era una certa animosità attorno al termine *yoga*, alla sua definizione e alle sue ipoteche d'efficacia. Tant'è vero che proprio nelle opere coeve agli *Yogasūtra* iniziano a comparire liste di interrogativi circa la pluralità dei 'metodi' (*yoga*). Emblematici, ad esempio, quelli presentati nella porzione chiamata *dvitīyaṃ yogasthānam* della *Śrāvakabhūmi*, che è parte della *Yogācārabhūmi*:

Quale la caduta dal metodo (*yoga*)? Quali i metodi (*yoga*)? Quale l'attenzione? Quante le condotte del metodo (*yogācāra*)? E tra i metodi (*yoga*), qual è che deve essere abbracciato? Quale la costante tendenza verso il metodo (*yoga*)? Quale il frutto della costante tendenza? [...]<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Nell'idea stessa del *conceptual blending* – celebre a partire dal testo di M. Turner, *The Literary Mind*, Oxford University Press, Oxford 1996 – si intrecciano gli esiti sia degli studi relativi alla cognizione e alla linguistica sia di quelli narratologici rivolti all'impiego dei concetti all'interno della 'testualizzazione' dell'esperienza. Cfr., ad es., R. Schneider e M. Hartner (a cura di), *Blending and the Study of Narrative: Approaches and Applications*, De Gruyter, Berlin 2012; F. Pereira, *Creativity and Artificial Intelligence. A Conceptual Blending Approach*, De Gruyter, Berlin 2007; S. Coulson, *Semantic Leaps. Frame-Shifting and Conceptual Blending in Meaning Construction*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

<sup>43</sup> *Śrāvakabhūmi*, 2 (*katamo yogabhraṃśah* | *katame yogāḥ* | *katamo manaskārah* | *kati yogācārāḥ* | *katamad yogakaraṇīyam* | *katamā yogabhāvanā* | *katamad bhāvanāpḥalam* ).

La varietà di intendimenti e l'articolazione delle formulazioni attorno al 'metodo' (*yoga*) doveva essere tale da convocare la forma interrogativa (*katama-*), se non altro per fornire appiglio retorico al pronunciamento prescrittivo<sup>44</sup>.

Ed è questo il contesto in cui va inserita la proposta 'metodica' degli *Yogasūtra*: un'opera che, per quanto importante, 'classica' e significativa, ci parla di un'interpretazione peculiare del termine *yoga*, che non era la sola. Al contrario, essa trovava motivi d'espressione proprio dal confronto dialettico con le altre metodiche del tempo. Sarà solo a causa della peculiare storia della ricezione degli *Yogasūtra* che li si è immaginati come il fondamento di tutti i successivi sviluppi dello *yoga*, cosa che, come sarà detto a seguire, è tutt'altro che tacita o scontata.

Se dunque il termine *yoga* non significa 'yoga', allora non stupirà scoprire le tante tradizioni indiane che, dal VII secolo d.C. in avanti, hanno sviluppato specifiche metodiche e peculiari tipi di *yoga*. Da qui al periodo coloniale si moltiplicarono i commenti alle opere precedenti – come nel caso di quelli rivolti agli *Yogasūtra* di Patañjali –, i quali selezionavano e spostavano le questioni, le approfondivano e, in qualche caso, finivano per raggiungere risultati tanto lontani dal punto di partenza da obliterarlo, magari a vantaggio della nascita di un altro sistema, di un'altra interpretazione, di un altro *yoga*. Nonostante tutto ciò, la

<sup>44</sup> Si veda, a proposito, quanto detto di seguito sempre in *Śrāvakabhūmi*, 2: «Lí [a fronte degli interrogativi su] qual è dunque il metodo (*yoga*) tra i tanti, si afferma: il metodo è quadruplice. Dunque, esso è così fatto: l'affidamento, il Veda, il vigore [ascetico] e i mezzi» (*tatra yogāḥ katamaḥ | āha caturvīdho yogāḥ | tad yathā śraddhā chando vīryam upāyaś ca* ||). In questa e nelle successive parti dell'opera, con il termine *śraddhā* si indicano coloro che si dedicano alla devozione a *īśvara*; con *chandas* coloro che sono dediti al Veda; con *vīrya* pare si rammentino i *tapasvin*; con *upāya* si richiamano le scuole buddhiste del *mahāyāna*. Questo passaggio, peraltro, sembra speculare al dettato di *Yogasūtra*, 2.1, in cui si nominano alcuni dei piú noti assetti pratici reperibili al tempo.

comune tendenza ad arcaizzare questioni attuali spinge comunque verso il rintracciamento di un rassicurante minimo comune denominatore, limitante al punto da far solo cogliere la continuità del mero uso del termine *yoga*, dalla quale è arduo dedurre prova di continuità contenutistica. Una strada assai poco agevole, come è facile vedere se si scende sul terreno storico-testuale. Infatti, sebbene alcuni passi delle antiche *upaniṣad* siano oramai divenuti ‘classici’ in merito all’impiego del termine *yoga*<sup>45</sup>, le opinioni degli studiosi sono assai difforni. Si pensi, a proposito, alle parole categoriche di Michel Angot, pronunciate proprio nelle pagine introduttive alla sua recente traduzione degli *Yogasūtra*: «Les *Upaniṣad védiques*, comme la *Bṛhad-Araṇyaka-Upaniṣad*, la *Chāndogya-Upaniṣad* et la *Taittirīya-Upaniṣad* couvrent les quatre cinquièmes de l’ensemble des *Upaniṣad* anciennes (les *Upaniṣad* dites ‘védiques’). Ce sont le plus anciennes du genre. Elles ignorent totalement le Yoga»<sup>46</sup>. È altrettanto vero, però, che per poter dire che qualcosa non è *yoga*, o che lo *yoga* è assente da un determinato testo, serve disporre di un modello idealtipico di *yoga* che funga da termine di paragone<sup>47</sup>. A proposito, oggi sono in molti a pensare che il ruolo di parametro dello *yoga* spetti agli *Yogasūtra* di Patañjali.

Ma prima di saltare alle conclusioni è necessario confrontarsi anche con la varietà offerta dalle fonti che narrano di persone intensamente impegnate in un metodo, ossia di *yogin*,

<sup>45</sup> Cfr., ad es., *Kāthopaniṣad*, 6.11-18 (in part. 11. *tām yogam iti manyante sthīrām indriyadbāvanām | apramattas tadā bhavati | yogo hi brāhāvāpyayau*); *Svetāśvataropaniṣad*, 2.8-15; *Maitryupaniṣad*, 6.18.

<sup>46</sup> M. Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali. Le Yoga-bhāṣya de Vyāsa*, Les Belles Lettres, Paris 2012 (II ed.), p. 35.

<sup>47</sup> Cfr., per un recente studio analitico condotto proprio sulle ‘differenze’ fra diversi impieghi del termine *yoga*, P. Balcerowicz, *When Yoga is not Yoga. The Nyāya-Vaiśeṣika Tradition and the Artha-sāstra*, in Id. (a cura di), *World View and Theory in Indian Philosophy*, Manohar, Delhi 2012, pp. 173-248.

di individui metodicamente consacrati a varie forme di esercizio. In molte delle opere fin qui citate, infatti, il termine *yogin* indica soprattutto l'essere sottoposti a uno *yoga*, dunque l'essere votati a un 'metodo'. Leggiamo di *yogin* impegnati in varie pratiche: dall'ascesi di prospettiva gnostica o 'spirituale' alle forme di isolata meditazione, dalle ferree pratiche di astensione dal cibo all'emaciazione del corpo. Tuttavia, malgrado la varietà, ognuno degli *yogin* di cui ci viene tramandata notizia pare avere un tratto in comune con gli altri: è fermo e deciso nel mettere radicalmente in discussione l'ordinaria visione delle cose e le scale di valori condivise, pronto a sacrificare la propria vita e la propria 'soggettività' in nome dell'ingresso nella 'nuda vita'. Molti di questi *yogin* rifiutano le logiche mondane dicendo no al mondo ma anche all'ordinaria esperienza di sé. Il loro ascetismo non solo è innervato di locuzioni negative, ma è esso stesso sovvertimento e negazione: sovvertimento dell'ordinamento sociale e dell'ordinata collocazione dell'individuo nel contesto del gruppo e finanche dell'ordine naturale dei suoi bisogni fisiologici. Tanti dei loro dispositivi di interruzione dell'ordinaria contingenza hanno tratti antinomici e istanze eliminative, non diversamente da quelli delle tradizioni ascetiche a noi più vicine, come il *memento mori*, la *povertas*, l'inoperosità, l'inattiva *stabilitas*<sup>48</sup>, quasi a emulare il *rigor mortis*. Forme di vita improntate su idealtipi 'cinici', in senso letterale, al punto che verrebbe da porle in relazione, se non altro in quanto *imitationes*, alle antiche rappresentazioni dei canidi in area sudasiatica<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Cfr., per un classico fra tanti, L. Anneo Seneca, *La fermezza del saggio. La vita ritirata*, Bur, Milano 2001. Di recente, gli studi di Giorgio Agamben hanno avuto il pregio di ripensare tali dispositivi pratici, tutt'altro che mero esempio di *fuga mundi*. Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014; Id., *Altissima povertà*, Neri Pozza, Vicenza 2011.

<sup>49</sup> Cfr., ad es., W. Bollée, *Gone to the Dogs in Ancient India*, Beck, München 2006.

Le testimonianze degli *yogin* pervenuteci – tra cui vi sono anche donne *yoginī*<sup>50</sup> – ci parlano tutte di una volontà di accedere a dimensioni altre, di una tensione verso l'invisibile che depriva di dignità, e finanche di senso, la comune esperienza del visibile. Della medesima tensione parlano anche gli *Yogasūtra* di Patañjali.

Tuttavia, per capire meglio quale sia stato l'effettivo ruolo degli *Yogasūtra*, serve guardare alla cronologia delle declinazioni storiche della suddetta tensione. Si pensi subito alle antiche testimonianze dello *yoga* degli asceti *pāsupata*, le quali, a partire dal v-vii secolo d.C., documentano varianti specifiche del metodo e configurano scenari teorico-pratici peculiari<sup>51</sup>. Di seguito, ma sui versanti delle tradizioni *vaiṣṇava*, si guardi ai testi di ambito *pāñcarātra* in cui si fa riferimento agli otto 'membri' (*aṅga*) di matrice patañjaliana<sup>52</sup>.

Altrettanto interessante è l'impiego che del termine *yoga* viene fatto nell'opera di uno dei piú importanti intellettuali *jaina* classici, ossia Haribhadra Sūri (c. 700-770 d.C.). Haribhadra è uno dei primi *jaina* a redigere testi in sanscrito, tra i quali il *Saddarśanasamuccaya*, l'*Anekāntajayapatākā*, lo *Śāstravārtāsamuccaya*. Ma Haribhadra è anche l'autore dello *Yogaḍṛṣṭisamuccaya*, un testo dal titolo molto significativo, sia per i termini che lo compongono (lett. *La silloge dei punti di vista sullo yoga*), sia per il rilievo intertestuale di cui porge notevole esemplificazione. Peraltro lo

<sup>50</sup> Cfr., ad es., I. Keul (a cura di), *'Yoginī' in South Asia. Interdisciplinary Approaches*, Routledge, London 2013.

<sup>51</sup> Cfr. M. Hara, *Pāsupata and Yoga. Pāsupata-sūtra 2.12 and Yoga-sūtra 3.37*, in «Asiatische Studien», 53 (1999), pp. 593-608. Inoltre, Id., *Nakulīśa-pāsupata-Darśanam*, in «Indo-Iranian Journal», 2 (1958), n. 1, pp. 13-34.

<sup>52</sup> Cfr., ad es., *Āhīrbudhnyasamhitā*, 31.16 sgg. Cfr. V. Krishnamacharya, *Āhīrbudhnyasamhitā of the Pañcarātrāgama [I]*, The Adyar Library and Research Centre, Madras 1986 (rist.), pp. 278 sgg. Inoltre, *Jayakhyasamhitā*, 12 (che tratta di *yogābhyāsa*); *Paramasamhitā*, 3.10. Infine, M. Czerniak-Drozdowicz, *Pāñcarātra Scripture in the Process of Change. A Study of the Paramasamhitā*, Sammlung De Nobili, Wien 2003.

*Yogadr̥ṣṭisamuccaya* è solo uno dei due testi sanscriti dedicati da Haribhadra allo *yoga* (l'altro è *Yogabindu*, che va assieme a due altre opere, in pracrito, sempre a questi attribuite, ossia *Yogaśataka* e *Yogaviṃśikā*). Composto da quasi 230 stanze, lo *Yogadr̥ṣṭisamuccaya* è un testo in cui figurano alcuni fra i principali discorsi sullo *yoga* del tempo, col fine di compararli e sussumerli negli ideali *jaina* dell' autore<sup>53</sup>. Nelle sue pagine, infatti, vengono passati in rassegna e classificati diversi metodi, riordinati secondo progressiva disposizione, quasi a mostrare una ascesa graduata di prospettive: dapprima l'autore illustra e muove le sue critiche ad alcune tradizioni *tantra*, da lui reputate eccessive e licenziose (*Yogadr̥ṣṭisamuccaya*, 66-85); poi si pronuncia contro i logici e i ragionamenti falsi (*Yogadr̥ṣṭisamuccaya*, 86-97); dopodiché polemizza sia contro i buddhisti di tradizione *sarvāstivādin* (*Yogadr̥ṣṭisamuccaya*, 193-97), sia contro i 'monisti' *sarvāstivādin* (*Yogadr̥ṣṭisamuccaya*, 198-203). Ed è chiara la logica dell'allestimento di questo reticolo interdiscorsivo, in cui tradizioni preesistenti sono utilizzate per permettere il disporsi di nuove proposte metodiche.

L'idea di *yoga* che Haribhadra presenta nel suo *Yogadr̥ṣṭisamuccaya* – visibilmente consapevole delle proposizioni precedenti, tra cui anche una in 'otto partizioni' (*aṣṭavidhā*)<sup>54</sup> – è intrisa della sua dottrina *jaina* e il suo utilizzo ha chiari fini sincretici.

Proprio a partire da quest'opera di Haribhadra, ampio sarà l'interesse mostrato dagli autori *jaina* per il tema dello *yoga*, al punto da dar vita a una ricca tradizione di *yoga* di matrice *jaina*<sup>55</sup>. In questo stesso solco si trova il voluminoso

<sup>53</sup> Cfr., ad es., *Yogadr̥ṣṭisamuccaya*, 21 (*sayoga*); 23; 26-27; 37-38; 91; poi, su *ayoga*, *Yogadr̥ṣṭisamuccaya*, 1; 9; 11; 186. Inoltre, C. K. Chapple, *Reconciling Yogas. Haribhadra's Collection of Views on Yoga*, University of New York Press, Albany 2003.

<sup>54</sup> Cfr. *Yogadr̥ṣṭisamuccaya*, 16-18.

<sup>55</sup> Cfr., ad es., O. Qvarnström, *Losing one's Mind and Becoming En-*

*Yogaśāstra* di Hemacandra (c. 1089-1173 d.C.), altra figura di spicco delle tradizioni intellettuali *jaina*<sup>56</sup>.

Vi è poi l'importante, quanto polimorfo, contesto delle tradizioni del *tantra*<sup>57</sup>, all'interno del quale la questione delle metodiche *yoga* è assai presente. Importanti i richiami intertestuali e tematici – aventi anche tratti di piccata polemica rispetto allo *yoga* di Patañjali – che si trovano in testi come il *Gubhyasamājatantra*<sup>58</sup>, circa dell'VIII secolo d.C., oppure nel successivo *Mālinīvijayottaratantra*<sup>59</sup>. Notevole, sempre in quest'ambito, l'ampia porzione dello *Śāradātilakatantra* di Lakṣmaṇadeśika, datata attorno al XII secolo d.C., in cui si tratta di *aṣṭāṅgayoga* e se ne elencano le parti seguendo il dettato degli *Yogasūtra* di Patañjali<sup>60</sup>. È un testo in cui compaiono diverse coloriture del termine *yoga*, mutuata dalle tante tradizioni del tem-

*lightened. Some Remarks on the Concept of yoga in Śvetāmbara Jainism and its Relation to the Nāth Siddha Tradition*, in I. Whicher e D. Carpenter (a cura di), *Yoga. The Indian Tradition*, Routledge-Curzon, London 2003, pp. 130-42; R. Williams, *Jaina Yoga. A Survey of the Mediaeval Śrāvakācāras*, Oxford University Press, London 1963.

<sup>56</sup> Cfr. O. Qvarnström (a cura di), *A Handbook on the Three Jewels of Jainism. The Yogaśāstra of Hemacandra*, Hindi Granth Karyalay, Mumbai 2012; M. Jambūvijaya (a cura di), *Hemacandra Yogaśāstra*, Bombay 1977-86.

<sup>57</sup> Cfr. A. Padoux, *Tantra*, Einaudi, Torino 2011. Inoltre, D. G. White, *Yoga in Early Tantra*, in Whicher e Carpenter (a cura di), *Yoga. The Indian Tradition* cit., pp. 143-61; D. G. White, *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*, University of Chicago Press, Chicago 1996, pp. 61-63.

<sup>58</sup> Cfr. *Gubhyasamājatantra*, 141-54. Cfr. A. Wayman, *Yoga of the Gubhyasamājatantra. The Arcane Lore of Forty Verses, a Buddhist tantra Commentary*, Motilal Banarsidass, Delhi 1977.

<sup>59</sup> Cfr. S. Vasudeva, *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra. Chapters 1-4, 7, 11-17. Critical Edition, Translation and Notes*, Institut français de Pondichéry - École française d'Extrême-Orient, Pondicherry 2004, pp. 235-46 (su def. dello *yoga*); 367-82 (su *ṣaḍāṅgayoga*).

<sup>60</sup> Cfr. *Śāradā-tilaka Tantram, English Translation with Notes and Yantras by a Board of Scholars*, Sri Satguru Publications, Indian Books Centre, Delhi 1988, pp. 277-79.

po (ad esempio *vedāntin*, *śaiva* e *vaiṣṇava*), che per questo è di grande interesse<sup>61</sup>.

Altro esempio è l'importante testo di tradizione *śaiva* noto come *Īśvaragītā*, circa dell'VIII secolo d.C., nel cui capitolo conclusivo è contenuta una vera e propria disamina critica dello *yoga* degli otto 'membri' (*aṅga*)<sup>62</sup>. Vi sono poi altri *āgama* di tradizione *śaiva* che contengono sezioni significative dedicate al tema dello *yoga*, come quella presente nella *Mataṅgaparameśvarāgama*<sup>63</sup>, datata al X secolo d.C., oppure quelle della *Mṛgendrāgama*, la cui *vṛtti* è datata attorno al X secolo d.C.<sup>64</sup>.

Vi è poi un folto novero di testi marcatamente ascetici – ma di tarda e incerta redazione (c. XV–XVIII secolo d.C.) –, definiti, seguendo una titolatura di matrice redazionale, come *Yoga upaniṣad*. Svriati sono i tipi di *yoga* menzionati e altrettanti gli orizzonti soteriologici convocati<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Cfr. *Śaradātilakatantra*, 25.5-8. Inoltre, G. Bühnemann, *The Śaradātilakatantra on yoga: A New Edition and Translation of Chapter 25*, in «Bulletin of School of Oriental and African Studies», 74 (2011), n. 2, pp. 205-35 (in part. p. 225).

<sup>62</sup> Cfr. M. Piantelli, *Īśvaragītā*, in F. Sferra (a cura di), *Hinduismo antico*, Mondadori, Milano 2010, vol. I, pp. 1303-4 (si vedano anche le note 229-30 alle pp. 1365-66). Inoltre, A. J. Nicholson, *Lord Śiva's Song. The Īśvara Gītā*, University of New York Press, Albany 2014.

<sup>63</sup> Cfr. R. N. Bhatt (a cura di), *Mataṅgaparameśvarāgama (Kriyāpāda, Yogapāda et Caryāpāda)*, avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṅṭha, Institut français d'Indologie, Pondichéry 1982, p. 248 (menzione di uno *yoga* con otto *aṅga*).

<sup>64</sup> Cfr. M. Hulin (a cura di), *Mṛgendrāgama. Sections de la doctrine et du yoga, avec la Vṛtti de Bhaṭṭanārāyaṇakaṅṭha et la Dīpikā d'Aghoraśivācārya*, Institut Français d'Indologie, Pondichéry 1980, p. 357 (menzione di *yoga* sia con sei sia con otto *aṅga*).

<sup>65</sup> Tra queste così dette '*upaniṣad dello yoga*', vi sono la *Yogatattvopaniṣad* (24-25), la *Trisikhibrāhmaṇopaniṣad* (28-31), la *Śāṅḍilyopaniṣad* e la *Darśanopaniṣad* (4-5), le quali contemplan lo schema degli *Yogasūtra*, mentre la *Dhyānabindūpaniṣad* (41) lo ripete, ma escludendo *yama* e *niyama* ed enunciando quindi uno *yoga* sestuplice, come fa anche la *Yogacūḍāmaryupaniṣad*. La *Tejobindūpaniṣad*, invece, presenta – in modo assai originale –, una *pañcadaśāṅgayoga*, cioè uno *yoga* di ben quindici *aṅga*. Le altre tra que-

Restando in contesti *śaiva*, vi è l'opera intitolata *Amanaska*, del XII secolo d.C. circa, nota per essere la sede in cui compare una delle prime attestazioni del termine *rājayoga*, pregno di istanze comparative. Inizialmente intesa per subordinare varianti preesistenti di *yoga*<sup>66</sup>, assai più tardi – ossia a fine Ottocento, al tempo della sua introduzione negli Stati Uniti per mano di Vivekānanda – la parola *rājayoga* è divenuta sinonimo dello *yoga* di Patañjali.

Si guardi poi al testo chiamato *Yogayājñavalkeya*, ben noto agli autori di testi di *yoga* successivi. È redatto in ambienti sud-indiani – forse nell'XI o nel XIII-XIV secolo d.C. – e consiste in poco più di cinquecento stanze, divise in dodici lezioni. Lo *Yogayājñavalkeya* è molto affine agli otto membri del metodo di Patañjali, a cui aggiunge un'ampia trattazione delle pratiche respiratorie (*prāṇāyāma*). In esso si incontrano tradizioni tantriche e vedantiche e si promuove una visione 'unionista' dello *yoga*<sup>67</sup>.

In altri contesti scolastici e presso altre tradizioni di riferimento il discorso sul 'metodo' (*yoga*) viene ulteriormente

ste sono: *Yogakundalyupaniṣad*, *Yogaśikhopaniṣad*, *Amṛtabindūpaniṣad*, *Amṛtanādopaniṣad*, *Varāhopaniṣad*. Cfr. P. A. Mahadeva Sastri (a cura di), *The yoga Upaniṣad-s with the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin*, The Adyar Library and Research Centre, Madras 1983 (rist.). Inoltre, J. Varenne, *Le upaniṣad dello yoga*, Mondadori, Milano 1988.

<sup>66</sup> Cfr. J. Birch, *Rājayoga. The Reincarnations of the King of All Yogas*, in «International Journal of Hindu Studies», 17 (2013), n. 3, pp. 401-444. A proposito, la rivisitazione dello *yoga* svolta da Vivekānanda merita grande attenzione. Cfr. Y. Grinshpon, *Creative Commentary and Canonical Crisis. The Cases of Taimni and Vivekananda on the Yogasutra*, in R. Livneh-Freudental e E. Reiner (a cura di), *Streams into the Sea. Studies in Jewish Culture and its Context*, Alma College, Tel Aviv 2001, pp. 260-67.

<sup>67</sup> Cfr., ad es., *Yogayājñavalkeya*, 1.43 (*saṃyogo yoga ity ukto jīvātmaparamāmanoh*). Nello *Srūtisārasamuddharaṇa*, 27-30, del *vedāntin* Totakācārya (c. VIII-IX secolo d.C), si discute e rifiuta la tesi secondo cui il sé riceve i suoi attributi ontologici in ragione del *saṃyoga* che metterebbe in relazione il sé con la cognizione, evidente tesi *contra* il *sāṃkhyā* del tempo. Nello *Srūtisārasamuddharaṇa*, 29, poi, l'autore sostiene anche che non può esserci 'disgiunzione' (*vīyoga*) fra ciò che è costitutivamente 'unito' (*saṃyoga*).

modificato, inaugurandone nuove accezioni. Infatti, se si pensa alla dimensione cosmopolita dei grandi regni islamici del Sud dell'Asia, non dovrebbe sorprendere sapere della ricezione dello *yoga* negli ambiti musulmani<sup>68</sup>. Straordinarie, in merito, le prime rese in arabo del lessico dello *yoga* svolte dal poligrafo Abū Rayḥān al-Bīrūnī (c. 973-1048 d.C.), la cui traduzione di un testo che pare essere quello degli *Yogasūtra* – seppur forse in una redazione versificata –, porta il titolo *Libro di Patañjali l'indiano sullo scioglimento dai pesi*<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> A riguardo, la celebre figura di Mu'in al-Din Chisti (deceduto attorno al 1236 d.C.), è ritenuta responsabile della redazione di un'opera a carattere enciclopedico il cui titolo *Risāla-yi sarmāya-yi Jūg* può essere reso come *Trattato sulla natura dello yoga*. Cfr. C. W. Ernst, *Two Versions of a Persian Text on Yoga and Cosmology, Attributed to Shaykh Mu'in al-Din Chishtī*, in «Elixir», 2 (2006), pp. 69-76. Inoltre, V. Bouiller e D.-S. Khan, *Hājji Ratan or Bābā Ratan's Multiple Identities*, in «Journal of Indian Philosophy», 37 (2009), pp. 559-595; C. W. Ernst, *The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 13 (2003), n. 2, pp. 1-23; Id., *Situating Sufism and Yoga*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 15 (2005), n. 1, pp. 15-43; N. Katz, *The Identity of a Mystic: The Case of Sa'id Sarmad, a Jewish-Yogi-Sufi Courtier of the Mughals*, in «Numen», 47 (2000), n. 2, pp. 142-60.

<sup>69</sup> In quest'opera di al-Bīrūnī, intitolata *Kitāb Bātanjal al-hindī fi 'l-khalāṣ min al-atḥqāl*, il termine *yoga* pare sia reso con l'arabo *'amal*, nome deverbale che convoglia la sfera semantica dell'operare, dunque della pratica, esecuzione, operazione, modo d'agire, procedura, metodo. Pines traduce nel testo inglese con *praxis* in corsivo. Il testo di al-Bīrūnī è costruito come un dialogo tra un asceta e Patañjali, il quale risponde alle sue domande, ed è mescolato al procedere di un *bhāṣya*, che però non è specificato, secondo quanto dice al-Bīrūnī stesso. Il testo di *Yogasūtra*, 1.1, ad es., è diluito e commentato nella prima risposta, insieme ad altre questioni. Questi, alcuni passi fondamentali, dove a parlare è Patañjali, in arabo chiamato Bātanjal (grazie a Stefano Pellò per la traduzione dall'arabo): «L'oggetto della tua ricerca è il metodo (*'amal*), che ha premesse, conseguenze e risultati, e un relativo agente [...]. Quanto al metodo (*'amal*), una parte di esso è come l'azione (*fi'l*) e l'altra come l'abbandono dell'azione [...]. Ed esso consiste nel 'serrare la presa' (*qabḍ*) [qui Pines mette in relazione il passaggio con *pratyāhāra* di *Yogasūtra*, 2.54] su ciò che da te tende a propagarsi verso le cose esterne che ti vengono incontro, in modo tale che tu non ti occupi che di te, e nello stroncare (*gam'*), anche 'fermare un animale con un colpo di randello' le facoltà / forze dell'anima vitale (*nafs*,

A seguire verrà in essere anche un peculiare ‘yoga islamico’, ulteriore esempio di rivisitazione e duttilità sincretica del discorso sul ‘metodo’ (yoga). Esempiare, a riguardo, è il capitolo IV dell’opera in persiano *Baḥr al-Hayāt*, redatta attorno al 1550 d.C., il cui manoscritto (c. 1600-20 d.C.) ci offre una delle più antiche testimonianze illustrate non solo delle ‘posizioni’ (*āsana*), ma anche di *āsana* non da seduti<sup>70</sup>. Provengono sempre dal periodo Mughal (c. 1526-1750 d.C.) le prime rappresentazioni di *yogin* che non sono solo degli asceti contemplativi, ma anche spie, capibanda, guerrieri, guaritori dietro compenso, organizzatori di pellegrinaggi e trasportatori di merci, nonché latifondisti e mercenari<sup>71</sup>.

corrispondente all’ebraico *nefesh*, è termine ultraconnotato nella filosofia islamica) dall’avvinghiarsi a ciò che non è te [...]». Cfr., per i riferimenti bibliografici del testo arabo (i passaggi qui adoperati si trovano alle pp. 169-70), H. Ritter, *Al-Bīrūnī Übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali*, in «Oriens», 9 (1956), n. 2, pp. 165-200. Inoltre, S. Pines e T. Gelblum, *Al-Bīrūnī’s Arabic Version of Patañjali’s Yogasūtra: A Translation of the Third Chapter and a Comparison with Related Texts*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 52 (1989), n. 2, pp. 265-305; Idd., *Al-Bīrūnī’s Arabic Version of Patañjali’s Yogasūtra: A Translation of the Third Chapter and a Comparison with Related Texts*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 46 (1983), n. 2., pp. 258-304; Idd., *Al-Bīrūnī’s Arabic Version of Patañjali’s Yogasūtra: A Translation of the Second Chapter and a Comparison with Related Texts*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 40 (1977), n. 3, pp. 522-49; Idd., *Al-Bīrūnī’s Arabic Version of Patañjali’s Yogasūtra: A Translation of His First Chapter and a Comparison with Related Sanskrit Texts*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 29 (1966), n. 2, pp. 302-25.

<sup>70</sup> Cfr., per alcuni titoli importanti per la storia degli *āsana*, G. Bühnemann, *Eighty-four Āsanas in Yoga: A Survey of Traditions (with Illustrations)*, D. K. Printworld, Delhi 2010 (rist.); Id., *The Identification of an Illustrated Haṭhayoga Manuscript and its Significance for Traditions of 84 Āsanas in Yoga*, in «Asian Medicine», 3 (2007), n. 1, pp. 156-76; N. Sjöman, *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*, Abhinav Publications, Delhi 1999. Inoltre, si vedano anche i seguenti studi dedicati al termine *āsana*: M. L. Gharote, *Āsana. A Historical and Definitional Analysis*, in «Yoga mimamsa», 28 (1989), n. 2, pp. 29-43; B. R. Sharma, T. P. Sreekumaran e M. V. Bhole, *Understanding Patañjala-yoga-sūtra on ‘āsana’ from Sanskrit Commentaries*, in «Yoga mimamsa», 26 (1987), n. 1, pp. 40-58.

<sup>71</sup> Cfr. W. R. Pinch, *Warrior Ascetics and Indian Empires*, Cambridge

Sebbene assai estranea ai nostri preconcetti a riguardo, è anche largamente attestata la presenza di tradizioni di *yoga* ‘suicidario’<sup>72</sup>, le quali hanno indubbiamente contribuito al-

University Press, New York 2006; D. N. Lorenzen, *Warrior Ascetics in Indian History*, in «Journal of the American Oriental Society», 98 (1978), n. 1, pp. 61-75.

<sup>72</sup> Il rapporto fra asceti e suicidio merita serio ripensamento. Cfr., per degli studi sulla storia del suicidio ascetico in India, B. Sullivan, *The Ideology of Self-Willed Death in the Epic Mahābhārata*, in «Journal of Vaisṇava Studies», 14 (2006), n. 2, pp. 61-79; S. Piano, *Il martirio spirituale nella tradizione dell'India. La Bhagavad-gītā e la guerra interiore*, in M. Borsari e D. Francesconi (a cura di), *Martirio. Il sacrificio di sé nelle tradizioni religiose*, Fondazione Collegio San Carlo - Banca Popolare dell'Emilia Romagna, Modena 2005, pp. 71-95; F. Baldissera, *Traditions of Protest. The Development of Religious Suicide from Religious Act to Political Statement*, in F. Squarcini (a cura di), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Florence University Press, Firenze 2005, pp. 515-68; Vasudeva, *The Yoga of Mālinivijayottaratantra* cit., pp. 437-45 (per la nozione di *uterānti* e sul suicidio dello *yogin*); H. Falk, *Suicidal Self-Scorching in Ancient India*, in «Studia Orientalia», 94 (2001), pp. 131-46; A. L. Herman, *Jivācīde, Zombies and Jivanmuktas. The Meaning of the Life in the Bhagavad Gītā*, in «Asian Philosophy», 1 (1991), pp. 5-13; E. Lamotte, *Religious Suicide in Early Buddhism*, in «Buddhist Studies Review», 4 (1987), n. 2, pp. 105-18; P.-A. Berglie e C. Suneson, *Arhatschaft und Selbstmord. Zur buddhistischen Interpretation von cetanābhabba - cetanābharman und attasaṃcetanā - ātmasaṃcetanā*, in E. Kahrs (a cura di), *Kalyāṇamitrārāgaṇam. Essays in honour of Nils Simonsson*, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Oslo 1986, pp. 13-47 (studio sulle morti degli asceti buddhisti Godhika, Vakkali e Channa e su termini chiave quali *ātmatyāga*, *mahāprasthāna*, *saṃlebaṇā*, *sallebaṇā*, *saṃlekaṇā*); A. Bureau, *Le massacre des Sākyā. Essai d'interprétation*, in «Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient», 69 (1981), pp. 45-73; P. Olivelle, *Ritual Suicide and the Rite of Renunciation*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 22 (1978), pp. 19-44; C. Caillat, *Fasting unto Death according to the Jaina Tradition*, in «Acta Orientalia», 38 (1977), pp. 43-66; D. C. Sircar, *Religious Suicide*, in Id., *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1971, pp. 206-20; J. Filliozat, *L'abandon de la vie par le sage et les suicides du criminel et du héros dans la tradition indienne*, in «Arts Asiatiques», 15 (1967), pp. 65-88; H. von Stietencron, *Suicide as a Religious Institution*, in «Bhāratīya Vidyā», 27 (1967), pp. 7-24; U. Thakur, *The History of Suicide in India. An Introduction*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1963. Inoltre, per studi specialistici sul problema delle pratiche suicidarie in seno alle antiche tradizioni buddhiste, B. Anālayo, *The Mass Suicide of Monks in Discourse and Vinaya Literature*, in «Journal of Critical Buddhist Studies», 7 (2014), pp. 11-55; M. Kovan, *Thresholds of Transcendence. Buddhist Self-immola-*

la costruzione, fin dal XII secolo d.C. in avanti, della celebre *imago* dello *yogin* sinistro, temibile, impietoso, dedito al banditaggio e talvolta anche sicario<sup>73</sup>.

Il ricorso al termine *yoga* è anche caratteristico di un antico fenomeno diasporico, dal momento che ne troviamo impiego in seno alle tradizioni taoiste in Cina<sup>74</sup>, oppure, fin dall'XI-XII secolo d.C., in seno alle tradizioni *śaiva* a Java<sup>75</sup>.

Attenzione a sé merita poi il caso e l'operato dell'asceta e *yogin* Gorakṣanātha (c. XII-XIII secolo d.C.)<sup>76</sup>, a cui sono attribuite opere che faranno da sfondo alle successive tradizioni di *haṭṭhayoga*. Purtroppo la testimonianza delle sue opere ci è pervenuta solo parzialmente, oppure, come nel caso della *Gorakṣaśataka*, è filologicamente incerta. Nel seguito di questa tradizione troviamo opere come il *Vivekamārtāṇḍa*<sup>77</sup>, oppure quelle dei successivi *nāthayogin*<sup>78</sup>, reputati respon-

*tion and Mahāyānist Absolute Altruism*, in «Journal of Buddhist Ethics», 20 (2013), pp. 774-812; B. Anālayo, *Vakkali's Suicide in the Chinese Āgamas*, in «Buddhist Studies Review», 28 (2011), n. 2, pp. 155-70; Id., *Channa's Suicide in the Saṃyukta-āgama*, in «Buddhist Studies Review», 27 (2010), n. 2, pp. 125-37; M. Delhey, *Vakkali. A New Interpretation of His Suicide*, in «Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies», 13 (2009), pp. 67-107; M. Delhey, *Views on Suicide in Buddhism: Some Remarks*, in M. Zimmermann (a cura di), *Buddhism and Violence*, Lumbini International Research Institute, Lumbini 2006, pp. 25-64.

<sup>73</sup> Cfr. D. G. White, *Sinister Yogis*, University of Chicago Press, Chicago 2009.

<sup>74</sup> Cfr., ad es., J. Filliozat, *Taoïsme et Yoga*, in «Journal Asiatique», 257 (1969), pp. 41-87.

<sup>75</sup> Cfr. A. Acri, *Dharma Pātañjala. A Śaiva Scripture from Ancient Java Studied in the Light of Related Old Javanese and Sanskrit Texts*, Egbert Forsten, Groningen 2011.

<sup>76</sup> Cfr. *Lo yoga di Gorakh. Tre manoscritti inediti*, a cura di M. Offredi, Cesviet, Milano 1991; G. W. Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpaṭha Yogīs*, Oxford University Press, Milford 1938.

<sup>77</sup> Opera poi ripresa e citata in varie rivisitazioni posteriori. Cfr. Viśvarūpa, *Vivekamārtāṇḍa* (ed. a cura di K. Sāmbaśiva Śāstrī, TSS CXIX, Trivandrum 1935).

<sup>78</sup> Cfr., in merito ai *nāth*, D. N. Lorenzen e A. Muñoz (a cura di), *Yogi Heroes and Poets. Histories and Legends of the Nāths*, University of New

sabili della produzione di testi come il *Dattatreya yogaśāstra*, forse del XIII secolo d.C., probabilmente il loro primo testo sistematico in materia.

A queste tradizioni viene solitamente ricondotta la redazione dell'opera *Haṭṭhayogapradīpikā* di Svātmārāma (c. XIV-XV secolo d.C.)<sup>79</sup>, mirabile sunto di *haṭṭhayoga* destinato a grande celebrità, come si evince dalla piú tarda *Gheraṇḍasaṃhitā* (c. XVII-XVIII secolo d.C.)<sup>80</sup>. A proposito della definizione del termine *yoga*, è proprio nell'opera di Svātmārāma che viene invocata, alla stregua di un monito contro il suo scadimento, la riservatezza dell'insegnamento del metodo dello *haṭṭhayoga*: «Lo *yogin* che ambisce al completo ottenimento, deve mantenere segreta in sommo grado la dottrina dello *haṭṭhayoga*: [questo perché] se nascosta rimane potente, se diffusa perde il suo vigore»<sup>81</sup>.

Seguitando in questa breve rassegna, si giunge alle testimonianze reperibili nelle opere antologiche e dossografiche, le quali abbondano di parti e sezioni dedicate al tema dello *yoga*.

York Press, Albany 2011; J. Mallinson, *The Khecarīvidyā of Ādinatha: An Early Haṭṭhayogic Text*, Routledge, London 2006; C. Buoy, *Les Nātha-Yogin et les Upaniṣads*, De Boccard, Paris 1994; P. K. Bandyopadhyay, *Nātha Cult and Mahānād*, B.R. Publishing Corporation, Delhi 1992; S. B. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Firma K.L. Mukhopadhyay, Calcutta 1962. Inoltre, V. Bouillier, *Itinérance et vie monastique. Les ascètes Nāth Yogis en Inde contemporaine*, Maison des sciences de l'Homme, Paris 2008.

<sup>79</sup> Cfr. J. Mallinson, *Haṭṭhayoga's Philosophy. A Fortuitous Union of Non-Dualities*, in «Journal of Indian Philosophy», 42 (2014), n. 1, pp. 225-47; J. Birch, *The Meaning of haṭṭha in Early Haṭṭhayoga*, in «Journal of the American Oriental Society», 131 (2011), n. 4, pp. 527-54; Id., *The Khecarīvidyā of Ādinatha: An Early Haṭṭhayogic Text*, Routledge, London 2006; M. Burley, *Haṭṭha-yoga. Its context, theory and practice*, Motilal Banskarsidass, Delhi 2000.

<sup>80</sup> Cfr. M. L. Gharote (a cura di), *Gheraṇḍa-saṃhitā*, Kaivalyadhama, Lonavla 1979. Inoltre, S. Fossati (a cura di), *Insegnamenti sullo yoga*, Promolibri-Magnanelli, Torino 1994.

<sup>81</sup> *Haṭṭhayogapradīpikā*, 1.11 (*haṭṭhavidyā paraṃ gopyā yoginā siddhim icchatā | bhaved vīryavatī guptā nirvīryā tu prakāśitā ||*).

Si pensi subito alla complessa, stratificata e monumentale opera *Yogavāsiṣṭha* (c. x-xi secolo d.C.), la quale, al suo interno, ha numerose parti dedicate allo *yoga*<sup>82</sup>.

Merita attenzione anche il grande e influente digesto di Lakṣmīdhara Bhaṭṭa (c. xii secolo d.C.), intitolato *Kṛtyakalpataru* e contenente ben millecinquecento versi dedicati allo *yoga*.

Esistono anche opere antologiche dedicate, come quella di Śivānanda Sarasvatī, un testo impegnativo e dal titolo esplicito: *Yogacintāmaṇī*<sup>83</sup>. Si tratta di un lavoro redatto probabilmente tra il xvi e il xvii secolo d.C., composto da oltre tremila stanze e all'interno del quale compare una delle prime attestazioni pervenute del nesso fra la metodica di Patañjali e quella dello *haṭṭhayaoga*. A questa tradizione antologica daranno seguito testi più tardi, come quelli attribuiti a Nārāyaṇa Tīrtha (c. xvii-xviii secolo d.C.), ossia la *Yogasiddhāntacandrikā* e la glossa *Sūtrārthabodhinī*, svolte a partire da una lezione del testo degli *Yogasūtra* che pare non contempli la presenza del *bhāṣya* di Vyāsa<sup>84</sup>.

Ma di tutto quel che è accaduto in Asia del Sud in nome dello *yoga* l'Europa inizia ad aver sentore solo attraverso i racconti dei primi viaggiatori europei e dei missionari, a partire dai primi decenni del xvi secolo d.C. Costoro forniranno notizia, più o meno puntuale, della figura dello *yogin* e di alcuni degli *yoga* menzionati fin qui, mostrando quanto vasta poteva essere la gamma delle esperienze asce-

<sup>82</sup> Cfr. V. L. S. Panshikar (a cura di), *The Yogavāsiṣṭha of Vālmiki with the Commentary Vāsiṣṭhamahārāmayanātātparyaprakāśa*, Tukaram Jawaji, Bombay 1918.

<sup>83</sup> Cfr. H. Sarma (a cura di), *Yogacintāmaṇī*, Calcutta Oriental Press, Calcutta n.d.

<sup>84</sup> Cfr., ad es., K. Endo, *The Medieval Yoga-s and the Patanjala-Yoga: Narayana Tīrtha's Interpretation of the Yogasūtra*, in «The Journal of the Faculty of Letters, Nagoya University», 44 (1998), pp. 25-39.

tiche, dalle forme piú canonizzate e docili a quelle ibride, estreme, liminali, antinomistiche<sup>85</sup>.

All'inizio del Settecento, con l'avvio delle dominazioni coloniali dell'India, gli *yogin* sono oggetto di vari provvedimenti, anche di natura censoria<sup>86</sup>. Assieme ai *faqir* (lett., 'povero', 'nullatenente', dall'arabo *faqr*, 'povertà', in questa forma presente già nel *Corano*), gli *yogin* e le loro persuasioni iniziano a essere interpretati come relitti arcaici di società premoderne, da subordinare ai nuovi proclami progressisti. I loro stili di vita sono spesso descritti come quel che di piú lontano c'è dalla normalità, dal 'buon senso', dall'accettabile.

Il caso della stigmatizzazione coloniale dello *yogin* contribuisce a mostrare che la parola sanscrita *yoga* – come tutte le parole di ogni lingua – non può significare 'yoga', specialmente se si elegge a termine di paragone lo *yoga* dei nostri tempi<sup>87</sup>. Sono proprio episodi come questi ad aver permesso la bizzarra equivalenza per il cui tramite il sanscrito *yoga*

<sup>85</sup> A proposito, i grandi repertori delle corrispondenze e alcuni documenti relativi alle proprie esperienze in India – dove vi sono le annotazioni circa l'incontro con gli *yogin* del tempo –, meritano attenta considerazione. Cfr., ad es., J. Wicki (a cura di), *Documenta Indica*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1948-88. Anche le pagine di Pietro della Valle (1586-1652) sul suo incontro con gli *yogin* di Goa sono notevoli. Cfr. P. della Valle, *The Pilgrim. The Travels of Pietro della Valle*, Hutchinson, London 1989, pp. 236-39. Inoltre, L. Cohen, *Los primeros jesuitas frente a los renunciantes en la India (1549-1570): descripciones y ambivalencia*, in «Lusitania Sacra», 25 (2012), pp. 83-100; D. N. Lorenzen, *The Scourge of the Mission. Marco della Tomba in Hindustan*, Yoda Press, Delhi 2010.

<sup>86</sup> Cfr., ad es., M. van Woerkens, *The Strangled Traveller. Colonial Imaginings and the Thugs of India*, Chicago University Press, Chicago 2002.

<sup>87</sup> Per ogni attribuzione di significato, infatti, serve una cornice concettuale che la renda contestualmente concepibile. Ciò vale a dire che, in forza della fisionomia della cornice, un dato significato, istituito come il 'solo possibile', rende 'impossibili' tutti gli altri. Cfr., per una acuta rivisitazione del rapporto vincolante fra i domini della concepibilità e le possibilità di significazione, T. Szabó Gendler e J. Hawthorne (a cura di), *Conceivability and Possibility*, Clarendon Press, Oxford 2002.

è reso con 'yoga' in italiano, in inglese, in francese, in tedesco, in spagnolo ecc. Tuttavia, non è per nulla chiaro se sia la resa a significare il termine di partenza, oppure se sia quest'ultimo a trasporre indefesso, *sine nocere*, nelle rese.

Ma le parole *non hanno* significato. A esse, semmai, i significati vengono assegnati, conferiti, attribuiti e imposti dall'arbitrio dei parlanti, o, se si preferisce, da un certo rango di parlanti. A esse costoro consegnano particolari carichi semantici, trasmessi e poi istituiti. Alla stregua di vuoti contenitori di carichi semantici messi in viaggio da agenti interessati *al e dal* loro trasporto, le parole sono gli utili utensili di utenti tutt'altro che passivi. Ciò non impedisce certo il fissarsi e l'istituirsi di 'significati primari', ossia il venire in essere di peculiari forme di 'segnatura' – d'orientamento, di direzionamento – che si affermano tramite istitutori autorevoli, che le impongono al volgo. Ma non va dimenticata la natura storica delle accezioni egemoni, forti della forza che viene dalla storia della loro ricezione. L'ampiezza della circolazione di un'accezione istituita è rappresentativa non tanto della sua prossimità al 'significato del termine' quanto delle intenzioni di coloro che hanno generato l'accezione stessa. È l'intreccio fra contesto storico, maniere d'uso e *status* dei parlanti a fornire stabilità alle variazioni o alle risemantizzazioni di un lemma.

E la parola *yoga* è senz'altro un campione straordinario di questo procedere contestuale e collettivo della significazione, procedere di cui tratta un recente studio di J. Butler:

Se un performativo ha provvisoriamente successo (e io voglio sostenere che il 'successo' è sempre e solo provvisorio), allora non è perché un'intenzione governa felicemente l'azione delle parole, ma solo perché quell'azione riecheggia azioni precedenti e *accumula la forza dell'autorità attraverso la ripetizione o citazione di una serie di pratiche che vengono prima e sono dotate di autorità*. Non è semplicemente che l'atto linguistico ha luogo *all'interno* di una pratica, ma l'atto è esso stesso

una pratica ritualizzata. Questo significa che un performativo funziona nella misura in cui *attinge*, *celandole*, alle convenzioni costitutive da cui è mosso. In questo senso, nessun termine o nessuna affermazione può funzionare in modo performativo senza la storicità della forza che accumula e dissimula<sup>88</sup>.

Se questo è vero, allora può essere utile iniziare a intendere il termine *yoga* come se fosse un esempio di *signifiant flottant*<sup>89</sup>, cosa peraltro già avvertita da alcuni protagonisti delle culture letterarie in lingua sanscrita<sup>90</sup>. A cavallo fra il grado zero della significazione e l'uso ordinario, la parola *yoga* è stata, ed è ancora, occasione di risoluzione di incongnite, ottenendo la quale si guadagnano i frutti del significato. In tal senso, i tanti significati del termine *yoga* non vanno più letti come se fossero variazioni attorno a un 'concetto', bensì come esiti storici di processi di accumulazione e dissimulazione, di 'segnatura'<sup>91</sup>, ossia in quanto ennesimi tentativi di risolvere e sfruttare, una volta per tutte, l'ambiguità e la doppiezza costitutiva del linguaggio. Esiti che in breve assurgono al rango di un 'dispositivo'<sup>92</sup>.

<sup>88</sup> J. Butler, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina Editore, Verbania 2010, p. 73 (corsivi nell'or.).

<sup>89</sup> Espressione inizialmente impiegata da C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Puf, Paris 1950, pp. IX-LII. Cfr. J. Mehlman, *The 'Floating Signifier'. From Lévi-Strauss to Lacan*, in «Yale French Studies», 48 (1972), pp. 10-37. Inoltre, E. Ohnuki-Tierney, *The Power of Absence. Zero Signifiers and their Transgressions*, in «L'Homme», 34 (1994), pp. 59-76.

<sup>90</sup> Cfr., ad es., Balcerowicz, *When Yoga is not Yoga* cit., pp. 173-248.

<sup>91</sup> Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008. Inoltre, F. Jameson, *Signatures of the Visible*, Routledge, London 1990.

<sup>92</sup> Adatta in proposito, pare proprio l'accezione datane da Giorgio Agamben: «qualunque cosa che abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi», in G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006, p. 22.

Ciò nonostante, è assai frequente imbattersi in coloro che sono convinti di aver in mano il ‘vero’ significato della parola *yoga*, difeso a colpi di etimologie<sup>93</sup>. Molto spesso, però, tali convinzioni sono solo convenzioni e non reggono il confronto con l’indagine storica dei campi semantici e del contesto d’uso<sup>94</sup>.

Si pensi subito agli *Yogasūtra*, dove l’impiego della radice da cui deriva il termine *yoga*, *strictu sensu*, compare solo poche volte<sup>95</sup>, seppur presente in vari composti<sup>96</sup>, oppure alle tradizioni grammaticali (*vyākaraṇa*) di matrice pāṇiniana. Quest’ultime considerano il termine *yoga* come derivabi-

<sup>93</sup> Cfr. F. Edgerton, *The Meaning of Sankhya and Yoga*, in «American Journal of Philology», 45 (1924), n. 1, pp. 1-46; K. S. Joshi, *On the Meaning of Yoga*, in «Philosophy East and West», 15 (1965), n. 1, pp. 53-64. Inoltre, sul versante piú strettamente etimologico, M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Winter, Heidelberg 1986-2001, s.v. *yoj-*; H. Graßmann, *Wörterbuch zum Rig-veda*, Brockhaus, Leipzig 1873, pp. 1125-26.

<sup>94</sup> Cfr., per alcuni esempi di questa modalità di indagine circa il termine *yoga*, Balcerowicz, *When Yoga is not Yoga* cit., pp. 173-248; G. J. Larson, *Differentiating the Concepts of ‘yoga’ and ‘tantra’ in Sanskrit Literary History*, in «Journal of the American Oriental Society», 129 (2009), n. 3, pp. 487-98; D. G. White, *Acceptions anciennes du yoga à la lumière de trois aphorismes du yoga sūtra de Patañjali*, in «International Journal for Asian Studies», 4-5 (2003), pp. 611-30; A. Wezler, *Remarks on the Definition of ‘Yoga’ in the Vaiśeṣikasūtra*, in L. A. Hercus, F. B. J. Kuiper, T. Rajapatirana e E. R. Skrzypczak (a cura di), *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, Sri Satguru, Delhi 1984 (rist.), pp. 643-86; V. S. Kambi, *Yoga in Kaṭhapaniṣad*, in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 62 (1981), n. 1-4, pp. 243-51; K. Bhattacharya, *A Note on the Term yoga in Nyāyabhāṣya and Nyāyavārttika on 1, 1, 29*, in «Indologica Taurinensia», 2 (1974), pp. 39-43. Inoltre, anche la disamina storica dei composti è particolarmente proficua, J. Birch, *The Meaning of haṭha in Early Haṭhayoga*, in «Journal of the American Oriental Society», 131 (2011), n. 4, pp. 527-54. Inoltre, J. Mallinson, *Haṭhayoga’s Philosophy. A Fortuitous Union of Non-Dualities*, in «Journal of Indian Philosophy», 42 (2014), n. 1, pp. 225-47.

<sup>95</sup> Cfr. *Yogasūtra*, 1.1; 1.2; 2.1; 2.28.

<sup>96</sup> La radice *yuj-* è presente in *saṃyoga* di *Yogasūtra*, 2.17; 2.23; 2.25; 3.21; in *yogyatva* di *Yogasūtra*, 2.41; in *saṃprayoga* di *Yogasūtra*, 2.44; 2.54; in *yogyatā* di *Yogasūtra*, 2.53; in *vimiyoga* di *Yogasūtra*, 3.6; in *yogin* di *Yogasūtra*, 4.7; in *pratiyogin* (controparte) di *Yogasūtra*, 4.33.

le da tre differenti radici omofone, apparentemente simili nella loro forma risultativa (*yuj-*), ma, nella loro forma pura – ossia in quella indicata dagli elementi destinati all’apocope (*anubandha*) –, abbastanza diverse<sup>97</sup>. Ciò è visibile fin dall’antica silloge di radicali nota come *Dhātupāṭha*, che così le presenta: la prima è «*yujA*, nel senso di *samādhi*» (*yujA samādhau*)<sup>98</sup>; la seconda rimanda alla radice «*yujIR*, nel significato di *yoga*» (*yujIR yoge*)<sup>99</sup>, al seguito della quale il derivato *yoga* potrebbe indicare significati quali ‘metodo’, ‘applicazione’, ‘aggiogamento’, ‘connessione’, ‘unione’, ‘fissaggio’, ‘inserimento’, ‘predisposizione’, ‘impiego’, ‘uso’, ‘sistemazione’, ‘preparazione’; la terza e ultima, invece, è presentata come «*yujA*, nel senso di disciplinamento» (*yujA saṃyamane*), da cui il derivato *yoga* andrebbe a indicare significati quali ‘controllo’, ‘bardatura’, ‘applicazione’, ‘regolamentazione’<sup>100</sup>.

Anche i lessicografi (*kośakāra*) tradizionali meritano di essere consultati rispetto al modo in cui intendono il termine *yoga*. Ad esempio, cinque sono i significati presentati nell’*Amarakośa*, 3.3.371: 1) prepararsi per la guerra, allestimento, bardarsi; 2) mezzo, metodo; 3) contemplazione; 4) unione; 5) ragionamento<sup>101</sup>. Inoltre, l’opera di Rāghava, *Nānārthamañjarī*, 3.264-65, cita lo stesso verso aggiungendo

<sup>97</sup> Secondo le più note nomenclature linguistiche la radice *yuj-* (lat. *iugum* o *iungo*) appartiene alla settima classe (verbi che formano il tema del presente inserendo nella radice, tra la vocale e la consonante finale di questa, l’infixo nasale *na* per le forme forti e *n* per quelle deboli) e si presenta sia con desinenze attive (*parasmaipada* = *yunakti*) sia con desinenze medie (*ātmanepada* = *yuñkte*).

<sup>98</sup> *Dhātupāṭha*, 4.68.

<sup>99</sup> *Dhātupāṭha*, 7.7. Inoltre, *Vākyapadīya*, 3.14.

<sup>100</sup> *Dhātupāṭha*, 10.264. Oltre a quanto detto, si può mostrare come secondo Pāṇini si derivi la parola *yoga* da queste radici: alla radice mondata *yuj-* si applica, in base a Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, 3.3.18 (*bhāve*), l’affisso primario (*ṛtpratyaaya*) *GHaN* (di cui rimane la sola *a*).

<sup>101</sup> *yogaḥ saṃmahanopāyadhyānasamgatiyuktiṣu* |.

dogli quattro ulteriori significati: 1) prepararsi per la guerra, allestimento, bardarsi; 2) mezzo, metodo; 3) contemplazione; 4) unione; 5) ragionamento; 6) gli *Yogasūtra*; 7) profitto monetario; 8) appoggiare, sostenere; 9) medicina<sup>102</sup>. Ulteriori significati sono aggiunti nella *Śabdaratnapradīpa*, 1.51: 1) una particolare nascita; 2) contatto, connessione, congiunzione; 3) un'acquisizione futura; 4) *samādhi*<sup>103</sup>.

Come si è detto, nelle fonti piú antiche il termine *yoga* è largamente impiegato per segnalare un 'modo di', un 'metodo per', una metodica. Impieghi che vanno intesi, come anticipato *supra*, in quanto intimamente legati al fine a cui mira il discorso in questione, un fine che tinge di sé il mezzo con il quale si ambisce a raggiungerlo. Motivo per cui, alla resa sospensiva della parola *yoga* come 'metodo', dovremmo sempre aggiungere il richiamo al fine dello stesso, disponendola come 'il metodo per [unire una cosa all'altra]', oppure, cambiando diametralmente lo scopo, come 'il metodo per [dividere una cosa dall'altra]'. Inequivocabile, in tal senso, l'uso del termine *yoga* in *Mahābhārata*, 7.155.27-29, dove compare nel contesto in cui il dio Kṛṣṇa, riferendosi all'eroe Kārṇa, afferma che a fronte della sua invincibilità «esiste soltanto un modo» (*eko hi yogo* [...]) per ucciderlo<sup>104</sup>.

Ed è proprio in forza di questo suo essere referente generico di 'metodo' che il termine *yoga* ha avuto una complessa storia semantica, così come non sempre agile è stata la comprensione e la ricezione dei trattati che a questo furono dedicati. Gli stessi *Yogasūtra* ne sono prova, sia per il loro essere stati accolti in seno alle piú diverse tradizioni, sia per l'essere stati il bersaglio polemico di tanti autori.

<sup>102</sup> *yogaḥ saṃnahanopāyadyānasamgatīyuktiṣu | yogasūtre dravyalābhe viṣkambhādau ca bheṣaje ||*.

<sup>103</sup> *yogo jātir viśeṣaś ca saṃyogo yoga ity api | yogas cāgāmilābhaḥ syāt samādbhir yoga ucyate ||*.

<sup>104</sup> Di seguito, il testo richiama ancora tali 'mezzi' (*yogaiḥ*). Cfr. *Mahābhārata*, 7.155.29.

Diversamente da quanto siamo soliti pensare, la ricezione dei *sūtra* di Patañjali non è stata lineare e limpida. Al contrario. Ragion per cui il significato e la novità dei suoi pronunciamenti possono essere colti solo quando vengono rimessi accanto agli atti di interpretazione intentati dagli esegeti a seguire, così com'è necessario il confronto con le critiche che numerosi autori gli hanno rivolto.

Si pensi, *in primis*, alle critiche mosse dal celebre Śaṅkara (c. VII-VIII secolo d.C.), il campione del *kevalādvaita*. Questi afferma che l'irriducibile dualismo a cui si affidano le tradizioni del *sāṃkhya* e dello *yoga* mostra, senz'ombra di dubbio, la loro estraneità all'alveo vedico-brahmanico. Di questo tratta la sezione tematica del suo *bhāṣya* al *Brahmasūtra*, 2.1.3, chiamata *yoga-pratyuktyadhikaraṇa*. Dopo aver duramente criticato il *sāṃkhya*, qui Śaṅkara prende di mira lo *yoga* patañjaliano, che intende come strettamente imparentato al primo. A suo avviso, infatti, una volta confutata la tradizione *sāṃkhya* è confutata anche quella dello *yoga*<sup>105</sup>. Per Śaṅkara lo *yoga* insegna che la sostanza primordiale (*pradhāna*), seppur inerte, agisce come causa indipendente, cosa che andrebbe contro il dettato dei testi vedici. In questa porzione del suo commento Śaṅkara sostiene che lo *yoga* è l'altra faccia del *sāṃkhya* e che, quando di questo si minassero le fondamenta, non servirebbe un grande sforzo per far crollare anche la prospettiva dello *yoga*<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> La critica di Śaṅkara allo *yoga* si trova in altri *loci* testuali, ad es., in *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*, ad 1.4.7, in cui egli sostiene che *cittavṛttinivrodha* non fa parte delle pratiche di chi persegue la liberazione. Cfr. V. Sundaresan, *Yoga in Śaṅkarian Advaita Vedānta. A Reappraisal*, in Whicher e Carpenter (a cura di), *Yoga. The Indian Tradition* cit., pp. 99-129 (in part. pp. 99; 103). Inoltre, per una disamina della figura di Śaṅkara e lo *yoga* si veda T. S. Rukmani (a cura di), *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa of Śaṅkara. Vivaraṇa Text with English Translation, and Critical Notes along with Text and English Translation of Patañjali's Yogasūtras and Vyāsabhāṣya*, Munshiram Manoharlal, Delhi 2001.

<sup>106</sup> *Brahmasūtrabhāṣya* ad 2.1.3: *etena sāṃkhyasmyṭipratyākyānena yogasmṛtir api pratyākhyātā draṣṭavyety atidiśati | tatrāpi śrutivirodhena*

Altro esempio di disapprovazione della proposta di Patañjali è quello offerto nella *Paramokṣanirāsakārikā* di Sadyojyoti (675-725 d.C.), un breve testo di 59 stanze dedicate alla contestazione di venti differenti persuasioni circa lo statuto della ‘liberazione’ (*mokṣa*). In quest’opera, pervenutaci assieme alla *vṛtti* di Rāmakaṇṭha Bhaṭṭa (950-1000 d.C.), il confronto con i temi portanti degli *Yogasūtra* torna piú volte<sup>107</sup>.

Non diverse sono le disposizioni in merito allo *yoga* del logico kaśmīro Bhāsarvajña (c. 950 d.C.). Nel suo *Nyāyabhūṣaṇa* cita piú volte, *verbatim*, alcuni aforismi dal secondo *pāda* degli *Yogasūtra*, alla fine dei quali afferma che questi sono espressione del «pensiero dei seguaci del *sāṃkhya*» e li antepone a un analogo rimando ad autori buddhisti<sup>108</sup>. Altrove Bhāsarvajña richiama gli *upāya* di cui si parla nei trattati sul metodo e afferma: «i mezzi di cui si dà insegnamento negli [*yoga*]śāstra, a partire da quello di Patañjali in poi, se visti dalla prospettiva del nostro śāstra, vanno ritenuti in netta opposizione [con esso]»<sup>109</sup>.

Ben piú ampio spazio richiederebbe l’analisi delle critiche alla metodica di Patañjali mosse con grande acume dal campione delle tradizioni intellettuali tantriche della *pratya bhijñā*, ossia il kaśmīro Abhinavagupta (c. XI secolo d.C.). Nel capitolo iv del *Tantrāloka* (4.86-109a), Abhinava-

*pradhānam svatantram eva kāraṇam, mahadādīni ca kāryāny alokaveda-  
prasiddhāni kalpyante |.*

<sup>107</sup> Cfr. A. Watson, D. Goodall e S. L. P. Anjaneya Sarma, *An Enquiry into the Nature of Liberation. Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha’s Paramokṣanirāsakārikāvṛtti, a Commentary on Sadyojyotiḥ’s*, Efeo, Pondicherry 2013, pp. 55; 265-66; 221; 225-28 (su *kaivalya*).

<sup>108</sup> Bhāsarvajña, *Nyāyabhūṣaṇa*, in Svāmī Yogīndrananda (a cura di), *Ṣaḍdarśana Prakāśana Pratiṣṭhānam*, Vārāṇasī 1968, pp. 442-43.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 584 (*pātañjalādīśāstresv api upadiṣṭaḥ upāyaḥ svaśāstravirodhena pratipattavyaḥ |*). Inoltre, T. K. Narayanan, *Bhāsarvajña and the Sāṃkhya-Yoga systems*, in «MO» 16 (1992), pp. 138-44; T. K. Narayanan, *Nyāyasāra of Bhāsarvajña. A Critical Study*, Mittal Publications, Delhi 1992.

gupta discute proprio dell'«inutilità dei membri dello *yoga*» (*yogāṅgānupayogitva*), fornendo un prezioso ritratto di come potevano essere intesi al tempo gli *Yogasūtra*. Vista l'importanza dell'autore e col fine di mostrare l'acutezza dell'attacco lanciato a Patañjali da Abhinavagupta, lasciamo spazio al suo *Tantrāloka*, nella traduzione di Raniero Gnoli<sup>110</sup>:

Tra i vari membri dello *yoga*, l'unico, in conclusione, che possa su tutto ciò, è il ragionamento (*tarka*) e nessun altro – il quale genera un cogitare sempre piú intimo e acuto [86]. Le cinque proibizioni (*yama*) – non uccidere, non mentire, non rubare, non aver rapporti sessuali, il non possesso –, le cinque discipline (*niyama*), quali l'ascesi ecc., le varie posizioni del corpo e i diversi tipi di controllo della respirazione non sono direttamente di utilità alcuna nei riguardi della coscienza, ma sono semplici manifestazioni esteriori [che con essa non hanno nulla a che fare] [87-88]<sup>111</sup>. '[...] Il controllo della respirazione è, [a questo scopo, del tutto] inutile. [90] Il controllo della respirazione affligge il corpo e, in quanto tale, giova astenersene. Colui che conosce questo segreto, questi è un liberato, questi ha facoltà di liberare'. [91] La stessa emancipazione dei sensi dai loro oggetti (*pratyāhāra*) non è in realtà altro che la fissazione interiore (*antaḥkīlana*) di un legame non ancora consolidato. La concentrazione (*dhāraṇā*) consiste nella fissazione della mente su di qualche oggetto. La meditazione (*dhyāna*), la quale è un continuum di rappresentazioni omogenee, è caratterizzata dalla sparizione di ogni elemento estraneo. L'assorbimento totale (*samādhi*), infine, il quale si verifica quando nella coscienza nasce uno stato d'identità col conoscibile, consiste nella privazione della dualità di percipibile-percettore. [92-94] Le tre pratiche della concentra-

<sup>110</sup> Abhinavagupta, *La luce dei Tantra. Tantrāloka*, a cura di R. Gnoli, Adelphi, Milano 1999, pp. 92-94.

<sup>111</sup> *Tantrāloka*, 4.86-88: *evaṃ yogāṅgam iyati tarka eva na cāparam | antarantaḥ parāmarśapāṭavātīśayāya saḥ ||86|| abimsā satyam asteyabrahmacaryāparigrahāḥ | iti pañca yamāḥ sāksāt samvittau nopayogināḥ ||87|| tapabḥprabhṛtayo ye ca niyamā yat tatbāsanam | prāṇāyāmās ca ye sarvam etadbāhyavijṛmbhitam ||88||*.

zione, della contemplazione e dell'assorbimento totale non sono perciò di utilità alcuna nei riguardi del conseguimento della suprema coscienza. Se le proibizioni e le altre pratiche yogiche, sino all'assorbimento totale, sono dette membri dello yoga, si deve a questo, che ciascuno di essi è effetto di quello che precede e tutti cooperano poi allo stadio finale, costituito dal ragionamento. [95-96] Infatti, quanto sia già radicato interiormente nella coscienza può essere trasmesso attraverso di essa al soffio vitale, al corpo o alla mente grazie all'esercizio, ma non certo al contrario. [97]<sup>112</sup>.

<sup>112</sup> *Tantrāloka*, 4.90-97: [...] *prāṇāyāmo nirarthakaḥ* ||90|| *prāṇāyāmo na kartavyaḥ śarīraṃ yena pīḍyate | rābasyaṃ vetti yo yatra sa muktaḥ sa ca mocakaḥ* ||91|| *pratīyāhāsa ca nāmāyam artbebhyo 'kṣadhiyāṃ hi yaḥ | anibaddhasya bandhasya tadantaḥ kila kīlanam* ||92|| *cittasya viśaye kvāpi bandhanaṃ dhāraṇātmakam | tatsadṛgñānasaṃtāno dhyānamastamitā param* ||93|| *yadā tu jñeyatādātmyameva samvidi jāyate | grāhyagrabaṇatādvaitasūnyateyaṃ samāhitiḥ* ||94|| *tad eṣā dhāraṇādhyānasamādhiritayī parām | samvidam prati no kaṃcid upayogaṃ samasnute* ||95|| *yogāṅgatā yamādes tu samādhyantasya varīyate | svapūrṇapūrvopāyatādvādantyatarakopayogataḥ* ||96|| *antaḥ samvidi rūḍhaṃ hi taddvārā prānadehayoḥ | buddhau vāpṛyaṃ tadabhyāsān naiśa nyāyas tu samvidi* ||97||. Importantissimi sono anche le obiezioni che lo stesso Abhinavagupta rivolge allo *yoga* nel suo *Mālinīvijayavārttika*, 2.106-13: «In realtà non c'è nessun membro dello *yoga* che possa veramente servire da mezzo per raggiungere la condizione *anuttara* 'quella che non ha nulla che la trascenda'. Il mezzo (*upāya*) a essa è in realtà un non-mezzo (*an-upāya*), dal momento che esso non prevede né pratiche rituali né soppressione delle funzioni mentali. È un battello pensato per un vento leggero, senza espirazione né inspirazione, che così trasporta il sé al di là dell'oceano della dualità, sebbene la mente sia immersa nel frattempo nel fluido del mondo oggettivo. [...] Gli impulsi dei sensi possono sciogliersi soltanto grazie a uno specialissimo tipo di distacco, un distacco praticato in elegante souplesse. Al contrario, se uno pretende di soggiogarli, essi finiscono per diventare ingovernabili» (*vastuto 'sti na kasyāpi yogāṅgasyābhyupāyatā | svarūpaṃ hy asya nūrūpaṃ avacchedavivarjanāt* ||106|| *upāya 'py anupāyo 'syāyāgvarttinīrodhataḥ | recanapūranair eṣā rahitā tanuvātanauḥ* ||107|| *tārāyaty evam ātmānaṃ bbedasāgaragocarāt | nimajjamānam apy etan mano vaiśayike rase* ||108|| [...] *anādaraviraktyaiva galantīndriyavṛttayaḥ | yāvāt tu vīniyamante tāvat tāvad vikurvate* ||112||); trad. di R. Torella, in Paidoux, *Tantra* cit., p. xviii. Sempre Abhinavagupta, ma in una diversa opera – ossia il *Tantrasāra*, 4.13-27 –, ribadisce *cum variatione* il suo attacco all'ottuplice viatico patañjaliano. Cfr. Abhinavagupta, *L'essenza dei Tantra*, a cura di R. Gnoli, Rizzoli, Milano 1990, pp. 98-106. Inoltre, P. E. Muller-Ortega, *'Tarko yogāṅgam uttamam'*. *On Subtle Knowledge and the*

In tempi non distanti da questi vi è poi un'altra dura critica al metodo di Patañjali, proveniente da un ambito che, secondo un certo pregiudizio unitarista, dovrebbe invece essergli molto vicino. Il caso vuole che sia proprio Gorakhnāth (c. XII-XIII secolo d.C.), celebre, finanche mitico, proponitore della metodica ascetica poi definita *baṭṭhayoga*, a prendere quasi a male parole il metodo degli otto *aṅga*. Questo è quanto detto nell'opera intitolata *Sabdī*:

172. Gorakh dice: io ho catturato l'irrequieta, unendo Śiva e Śakti ho preso dimora nella mia casa.

[173. omiss.]

174. L'incomprensibile Invisibile è (ottenibile da chi è) distaccato, (gli altri) non riposano nella grotta del calabrone, non conoscono il metodo (*yoga*), stanno svegli la notte, la mente nessuno (di loro) riesce a dominare.

175. Nove *nārī*, settantadue stanze, questo *yoga* a otto membra è tutto falso, bisogna fare la *suṣumṇā* chiave del lucchetto, tenendo la lingua girata bisogna metterla nel palato<sup>113</sup>.

176. O conoscitori incompleti, perché morite lottando? Proprio ora conoscete lo Stato Supremo, la positura e il soffio si ribellano, notte e giorno morite indebolendovi (e rimanete) nello stato iniziale. [= 116]

177. Lo *yogin* fissa la mente nella decima porta, unendo il Suono e il Punto (sente) il crepitare (del Suono Incausato), (ma) chiudendo i battenti della decima porta, Gorakh ha cercato per un'altra strada. [= 117]<sup>114</sup>.

La polemica contro la metodica di Patañjali è poi continuata per secoli, dall'inizio dell'età moderna fino a noi, e non solo in India bensì nell'intera cosmopoli sudasiati-

*Refinement of Thought in Abhinavagupta's Liberative Tantric Method*, in A. K. Jacobsen (a cura di), *Theory and Practice of Yoga. Essays in Honour of Gerald James Larson*, Brill, Leiden 2005, pp. 181-212.

<sup>113</sup> Il testo qui recita: *nau nārī bahtari koṭhā, ai astāṅg jog sab jhūṭhā | kūcī tālā suṣmani karai, ulṭī jibbyā le tālū dharai ||*.

<sup>114</sup> *Sabdī*, 172-77; trad. di M. Offredi, in *Lo yoga di Gorakh* cit.

ca. In tal senso, questa breve antologia di oppositori agli *Yogasūtra* può ben terminare convocando un ultimo esempio, proveniente dagli ambiti *śaiva* settecenteschi, in seno ai quali lo *yoga* di Patañjali è ridotto alla stregua di una proposta irricevibile<sup>115</sup>.

Evidentemente, per tutti questi autori, lo *yoga* degli *Yogasūtra* non rappresentava il senso ‘autentico’ della parola.

Ma quali erano i significati del termine *yoga* al tempo di Patañjali?

3. *Prima del prima dell’oggi: sugli antesignani, i precursori e gli interlocutori degli «Yogasūtra».*

Quanto precede è solo uno degli aspetti che meritano la nostra attenzione, visto che la gran parte delle testimonianze fin qui convocate appartengono alla stagione successiva agli *Yogasūtra*. Per comprendere a fondo la cifra della proposta di Patañjali, dobbiamo ora provare a rispondere alla domanda che chiude il precedente paragrafo. A tal fine, serve spendere del tempo nel ricostruire, per quanto possibile, il dettaglio del fitto e vincolante reticolo intertestuale e interdiscorsivo all’interno del quale si muoveva l’autore degli *Yogasūtra*<sup>116</sup>.

<sup>115</sup> Cfr. S. Vasudeva, *Haṃsamiṭṭhu: ‘Pātañjalayoga is Nonsense’*, in «Journal of Indian Philosophy», 39 (2011), n. 2, pp. 123-45.

<sup>116</sup> Cfr. *Apparato di «loci»*. I materiali presentati in appendice mostrano che, anche per il contesto qui in oggetto, urge una seria rivisitazione delle logiche di relazione tra testi e opere di medesimo ambito cronologico ma di diversa origine e provenienza, i quali, lungi dall’essere monadi a sé stanti, partecipano attivamente a fitti reticoli discorsivi. A riguardo, merita rivolgere l’attenzione alla proposta di Gérard Genette. Questi, infatti, ha individuato cinque gradi di ‘transtestualità’, o di ‘trascendenza testuale’, così suddivisi: intertestualità (ove vi è l’effettiva presenza di materiale testuale eterogeneo all’interno di un dato testo); meta-testualità (ove si riscontra l’attività, implicita o esplicita, di commento, riflessione o critica tra testi differenti); architestualità (ove si riscontrano vincoli

La lettura della sua opera, infatti, non può esimersi dal sapere quanto e in che senso questi fosse effettivamente immerso in un poliedrico *habitat* intellettuale, popolato da predecessori, avversari, antesignani e rivali. Un *habitat* segnato dalla levatura del dibattito e dalla sofisticazione speculativa, a partire dal quale il nostro traeva stimoli, formule, ragioni e motivi.

Proprio rispetto alla necessità di tener presente l'ergonomia delle pratiche discorsive, già nei primi anni del Novecento l'indologo tedesco Hermann G. Jacobi (1850-1937) cercò di fissare i contorni della rete di relazioni in seno alla quale i diversi 'complementi radice' (*mūlasūtra*) dei diversi ambiti intellettuali (*darsana*) prendevano forma<sup>117</sup>. Ciò equivaleva a dire che gli antichi autori di *nyāya*, *sāṃkhya* e *vaiśeṣika* ecc., prima di forgiare le loro proposte teoretiche si confrontassero da vicino con i postulati delle diver-

strutturali tra testi che operano entro logiche discorsive, argomentative o narrative simili); ipertestualità (quando si assiste alla derivazione di un testo posteriore da un testo precedente attraverso un processo di trasformazione e innovazione); paratestualità (laddove sussiste un legame tra un testo ed elementi formali mutuati da testi 'periferici'). Cfr. G. Genette, *Palinsesti. La letteratura al secondo grado*, Einaudi, Torino 1997. Ulteriore prospettiva, in merito alla sistemica intertestuale, è quella offerta da Cesare Segre. Cfr., ad es., C. Segre, *Teatro e romanzo*, Einaudi, Torino 1984, pp. 103-18 (cap. *Intertestualità e interdiscorsività nel romanzo e nella poesia*, nel quale Segre invita anche a distinguere fra intertestualità e interdiscorsività); Id., *Semiotica filologica. Testo e modelli culturali*, Einaudi, Torino 1979, pp. 71-86 (cap. *Le strutture implicanti*). Infine, per alcuni studi sul tema dell'interestualità, M. Orr, *Intertextuality. Debates and Contexts*, Polity, Cambridge 2003; G. Allen, *Intertextuality*, Routledge, New York 2000; M. Polacco, *L'interestualità*, Laterza, Roma-Bari 1998; G. Aichele e G. A. Phillips, *Introduction. Exegesis, Eisegesis, Intergesis*, in «Semeia», 69-70 (1995), pp. 7-18; T. K. Beal, *Ideology and Intertextuality. Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production*, in D. N. Fewell (a cura di), *Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible*, Westminster John Knox, Louisville 1992, pp. 27-39. Si ringrazia Marco Guagni per queste indicazioni.

<sup>117</sup> Cfr. H. Jacobi, *The Date of the Philosophical Sūtras of the Brahmins*, in «Journal of the American Oriental Society», 31 (1911), pp. 1-29.

se tradizioni del tempo. Fra questi, davvero notevoli sono quelli prodotti negli ambienti buddhisti, sia di estrazione *sarvāstivādin*, *vaibhāṣika* e *sautrāntika* sia *viññānavādin*, *cittamātrin* e *śūnyavādin*<sup>118</sup>. Alla perizia del grande indologo Jacobi, dunque, non era sfuggito il fondamentale ruolo di sollecitazione dialettica svolto proprio da queste ultime tradizioni. Fu lo stesso Jacobi, infatti, a sostenere che gli *Yogasūtra* fossero stati redatti sotto l'influenza degli autori buddhisti dei primi secoli d.C.<sup>119</sup>. In questo senso la com-

<sup>118</sup> Convenzionalmente si reputa che dopo il *parinirvāṇa* del Buddha Śakyamuni (il cui arco di vita è tradizionalmente fissato c. 566-486 a.C., ma che gli studi più recenti collocano fra v e iv secolo a.C.), vi siano state varie tradizioni di trasmissione del suo insegnamento che hanno conosciuto 'partizioni interne' (*saṅgha-bheda*), alcune delle quali di ingenti proporzioni. Uno fra questi momenti deve essere occorso attorno al iv secolo a.C., probabilmente in relazione al 'secondo concilio' di Vaiśālī – nel cuore dell'odierno Bihar – di cui parlano le fonti, dal quale si sarebbero iniziati a distinguere i *mahāsāṃghika* dagli *sthavira* (che, per la tradizione in lingua pāli saranno i *thera*). Al seguito poi di un ulteriore momento di partizione e regionalizzazione interna ai due campi, si pensa sia avvenuta un'ulteriore 'frammentazione settaria', così rappresentabile, in breve: dalla rubrica dei *mahāsāṃghika* deriverebbero le tradizioni dei *lokottaravādin*, dei *gokulika*, dei *pūrvasāila*, mentre da quella degli *sthavira* le tradizioni dei *vātsīputrīya*, dei *puṅgalavādin*, dei *dharmaguptaka*, dei *vibhajjavādin*, dei *sarvāstivādin*, dei *sautrāntika* e dei *theravādin*. Attorno al I secolo a.C., poi, sarebbe venuto in primo piano un novero di interpreti scolastici poi rubricato come *mahāyāna*, il quale, distintosi dalle tradizioni etichettate come *hinayāna*, parrebbe aver funto da nome collettivo delle tradizioni *madhyamaka*, *yogācāra* e *viññānavāda*, di cui si dirà a seguire. Cfr. J. A. Silk, *Riven by Lust. Incest and Schism in Indian Buddhist Legend and Historiography*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2009, pp. 1-63. Inoltre, J. J. Nattier e C. S. Prebish, *Mahāsāṃghika Origins. The Beginnings of Buddhist Sectarianism*, in «History of Religions», 16 (1977), n. 3, pp. 237-72; C. S. Prebish, *A Review of Scholarship on the Buddhist Councils*, in «Journal of Asian Studies», 33 (1974), n. 2, pp. 239-54.

<sup>119</sup> Cfr. H. Jacobi, *Über das ursprüngliche Yogasystem*, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse», 1929, pp. 581-624; Id., *Über das ursprüngliche Yogasystem: Nachträge und Indices*, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse», 1930, pp. 322-32; Id., *Über das Alter des Yogasāstra*, in «Zeitschrift für Indologie und Iranistik», 8 (1931), pp. 80-88. All'inizio del novecento anche altri studi sono

preensione degli *Yogasūtra* è vincolata alla comprensione dei suoi antecedenti.

Dobbiamo perciò prender le mosse da simili presupposti sistemici e intertestuali<sup>120</sup>, grazie ai quali procedere nell'individuazione dei potenziali antesignani, predecessori e rivali dell'autore degli *Yogasūtra*, iniziando dall'esame delle opere provenienti dal complesso *milieu* buddhista del tempo<sup>121</sup>, per poi passare a quelle delle tradizioni del *sāṃkhya*, a loro volta chiaramente in dialogo con le prime.

stati pionieristici in questo senso. Cfr., ad es., Monier-Williams, *Mystical Buddhism* cit.; E. Sénart, *Bouddhisme et Yoga*, in «Revue de l'histoire des religions», 32 (1900), pp. 345-65; Id., *Origines bouddhiques*, Ernest Leroux, Paris 1907, pp. 16-30; H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1915; L. de La Vallée-Poussin, *L'Abhidharma et les Yogasūtras*, in «Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques: Académie Royale de Belgique (Bruxelles)», 1922, pp. 520-26; Id., *Le bouddhisme et le Yoga de Patañjali*, in «Mélanges chinois et bouddhiques», 5 (1937), pp. 223-42.

<sup>120</sup> Intertestualità ben documentata già al tempo della trattatistica della tradizione *yogācāra*. Cfr., ad es., P. Skilling, *Nets of Intertextuality. Embedded Scriptural Citations in the Yogācārabhūmi*, in Kragh (a cura di), *The Foundation for Yoga Practitioners* cit., pp. 772-91.

<sup>121</sup> Questione, peraltro, che, seppur nota e sollevata da decenni, ha ad oggi ancora ricevuto un trattamento proporzionale all'importanza. Cfr., per alcuni studi recenti sul tema, J. Bronkhorst, *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*, Brill, Leiden 2011; Id., *On the Genesis of Buddhism in its Historical Context. Proprium and Definition vis-à-vis Hindu Traditions and Jainism*, in A. Bsteh (a cura di), *Buddhism Questioning Christianity. Lectures – Questions – Interventions*, St. Gabriel Publications, Moedling 2010, pp. 151-65; R. S. Bhattacharya e G. J. Larson (a cura di), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. XII. *Yoga: India's Philosophy of Meditation*, Motilal Banarsidass, Delhi 2008, pp. 42-49; S. N. Tandon, *A Re-appraisal of Patañjali's Yoga-Sutras in the Light of the Buddha's Teaching*, Vipassana Research Institute, Igatpuri 1998 (ed. or. 1995); K. Yamashita, *Pātañjala Yoga Philosophy, with Reference to Buddhism*, Firma KLM, Calcutta 1994; L. S. Cousins, *Vitakka/vitarka and vicāra. Stages of samādhi in Buddhism and yoga*, in «Indo-Iranian Journal», 35 (1992), n. 2-3, pp. 137-57; G. J. Larson, *An Old Problem Revisited. The Relation Between Sāṃkhya, Yoga and Buddhism*, in «Studien Zur Indologie und Iranistik», 15 (1989), pp. 129-46. Non fornisce grande giovamento, tuttavia, guardare a tale intertestualità a partire da atteggiamenti apologetici – quasi 'pro-buddhisti' –, i quali spesso si riducono a pronunciamenti apodittici rispetto alla dire-

Prima di tutto si ricordi che, dal I secolo a.C. in poi, nell'area centro-nord della piana gangetica vennero a costituirsi varie tradizioni buddhiste, promotrici di differenti riletture del patrimonio dottrinale e speculativo custodito nell'*Abhidharmapiṭaka*<sup>122</sup>. Tra queste, spiccano le filiere del nascente *mahāyāna* (lett. 'grande veicolo'), quali, ad esempio, quella dei *vaibhāṣika* (lett. 'coloro che si attengono al *Vibhāṣā*'), collegata all'opera *Mahāvibhāṣā* – una grandiosa enciclopedia dell'*abhidharma* disposta nell'ottica della tradizione buddhista *sarvāstivāda* –; quella chiamata *sautrāntika* (lett. 'coloro che si attengono ai *sūtra*'); quella indicata come *madhyamaka* (lett. 'coloro che si attengono alla medietà'); quella nota come *yogācāra* (lett. 'coloro che si attengono al metodo'). Tutte filiere colte e dinamiche, alla base delle quali vi sono spesso opere di grande importanza, che innovano lessicalmente e semanticamente i *corpora* intellettuali che le precedono. Filiere in cui il dosaggio fra novità e tradizione è governato con gran maestria.

Emblematici, a proposito di dinamiche interdiscorsive, sono l'incedere del portato speculativo della suddetta tradizione *sarvāstivāda*, che si riverbera dialetticamente nella glossa all'*Abhidharmakośa* di Vasubandhu (c. 300-350 d.C., oppure c. 350-420 d.C.)<sup>123</sup>, e anche nell'*Abhidharmadīpa* di

zione secondo la quale sarebbe avvenuto il passaggio fra l'originale' e la 'copia'. Cfr., ad es., C. Hartranft, *The Yoga-Sūtra of Patañjali*, Shambhala, Boston 2003, pp. 83-88; 114-17.

<sup>122</sup> Cfr., sulla ricchezza speculativa già visibile nella prima ora di queste tradizioni, Anālayo, *The Dawn of Abhidharma* cit.

<sup>123</sup> Gli studi specialistici favoriscono il distinguo fra due Vasubandhu, il primo detto *bhāṣyakāra* – in riferimento al suo essere soprattutto l'autore delle glosse ad Asaṅga –, e il secondo detto *kośakāra*, indicando con ciò il suo essere soprattutto l'autore dell'*Abhidharmakośa* e del *Karmasiddhīprakaraṇa*, così come della *Viṃśatikā* e *Triṃśikā*. Per brevità qui non porremo altra attenzione alla complessa problematica autoriale relativa all'esistenza o meno di due diversi Vasubandhu. Cfr., per una recente messa a punto della storia degli studi relativi, H. Buescher, *Distinguishing the Two Vasubandhus, the Bhāṣyakāra and the Kośakāra, as Yogācāra-Vijñānavāda Au-*

Vimalamitra (c. 500 d.C.). Gli echi di questo incedere sono visibili nelle prime opere del *corpus* delle *Prajñāpāramitā*<sup>124</sup>, in seno alla tradizione *madhyamaka*, come pure nella densa produzione di Nāgārjuna (c. 150-250 d.C.)<sup>125</sup>, *in primis* nelle sue *Mūlamadhyamikakārikā*<sup>126</sup>. Sono opere fondamentali, in cui si fissano le regole del gioco e i contorni epistemici a cui dovranno guardare tutti i successivi esegeti e critici.

Sono questi i secoli in cui si assiste al diffondersi di una vera e propria rivoluzione epistemologica e gnoseologica, le cui proposizioni mettevano in crisi sia le tradizioni metafisiche del realismo ingenuo sia quelle la cui statura logica risultava troppo esile. Ed è proprio in seno al nascente ‘buddhismo *mahāyāna*’<sup>127</sup>, del quale vanno tuttavia mante-

*thors*, in Kragh (a cura di), *The Foundation for Yoga Practitioners* cit., pp. 368-97. Inoltre, R. Kritzer, *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi. Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*, International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 2005, pp. xx-xxx.

<sup>124</sup> Le liste canoniche di tali *sūtra* prevedono i seguenti titoli: *Trīṃśatikā Prajñāpāramitāsūtra*, *Pañcaśatikā Prajñāpāramitāsūtra*, *Saptaśatikā Prajñāpāramitāsūtra*, *Sārdhadviśāhasrikā Prajñāpāramitāsūtra*, *Aṣṭaśāhasrikā Prajñāpāramitāsūtra*, *Aṣṭadaśśāhasrikā Prajñāpāramitāsūtra*, *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitāsūtra*, *Satasāhasrikā Prajñāpāramitāsūtra*. Cfr., per alcuni recenti studi storico-filologici su alcuni di questi *sūtra*, H. Falk e S. Karashima, *A First-century Prajñāpāramitā Manuscript from Gandhāra: parivarta 1*, in «Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University», 15 (2012), pp. 19-61; S. Karashima, *A Glossary of Lokakṣema's Translation of the Aṣṭaśāhasrikā Prajñāpāramitā*, The International Research Institute for Advanced Buddhism - Soka University, Kyoto 2010.

<sup>125</sup> Cfr. C. Lindtner, *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Akademisk Forlag, Copenhagen 1982. Inoltre, J. Walser, *Nāgārjuna in Context. Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*, Columbia University Press, New York 2005.

<sup>126</sup> Cfr. M. Siderits e S. Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way. The Mūlamadhyamikakārikā*, Wisdom Publications, Boston 2013.

<sup>127</sup> Per quanto sia rappresentativa questa ‘etichetta’. A proposito del primato e della dominanza di una tradizione buddhista su di un’altra nei primi secoli a.C., serve qui richiamare l’attenzione sul problema dell’origine del movimento del *mahāyāna*, lett. ‘grande veicolo’. Cfr., ad es., AA. VV., *Mahāyāna Origins*, in «Acta Asiatica» 96 (2009). Una vasta compagine di autori che, in quanto certamente molto influente già nel II-III secolo

nute distinte le suddette filiere – certamente correlate ma, in molti casi, portatrici di prospettive assai differenti fra loro<sup>128</sup> –, che compare un lessico rappresentativo decisamente nuovo, una *Weltanschauung* in gran parte inedita, un modo di rapportarsi all'esperienza cognitiva e percettiva marcatamente contro-intuitivo e tutt'altro che consueto. Nel caso delle tradizioni dello *yogācāra* ciò è particolarmente evidente, a partire dal loro essere spesso indicate col nome di *cittamātra* (lett. 'sola cognizione') e di *vijñānavāda* (lett. 'discorso sulla mera rappresentazione mentale')<sup>129</sup>. Nello specifico, pensando al contributo che gli autori del *madhyamaka* e dello *yogācāra* hanno dato alla redazione degli *Yogasūtra*, ora l'attenzione non è piú rivolta al piano sostanziale bensí

d.C., è stata di indubbia importanza per la genesi e la ridisposizione di tanti dibattiti dottrinali tra differenti *nikāya* buddhisti. Ciò detto, non è ancora chiaro se gli autori del *mahāyāna* – perché a loro sarebbe da attribuirne il conio, secondo A. Hirakawa, *A History of Indian Buddhism. From Sakyamuni to Early Mahayana*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1990, p. 256 –, con il loro uso denigratorio di *hinayāna* (lett. 'piccolo veicolo'), si stessero riferendo all'intero insieme dei *nikāya* buddhisti o solo ad alcune di queste 'denominazioni partitiche'.

<sup>128</sup> Si pensi, ad es., ai postulati fondanti delle *Prajñāpāramitā* rispetto a quelli del *madhyamaka*, oppure a quelli del *madhyamaka* rispetto a quelli dello *yogācāra*. Cfr., ad es., G. M. Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies*, University of New York Press, Albany 1991. Inoltre, L. Schmithausen, *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda. Responses and Reflections*, The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, Tokyo 2014; Id., *Aspects of Spiritual Practice in Early Yogācāra*, in «Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies», 11 (2007), pp. 213-44; R. Kritzer, *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi. Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*, International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 2005.

<sup>129</sup> Cfr., ad es., C. Lindtner, *Cittamātra in Indian Mahāyāna until Kamalāśīla*, in «Wiener Zeitschrift für des Kunde Sud- (und Öst)asiens», 41 (1997), pp. 159-206; J. L. Garfield, *Three Natures and Three Naturelessnesses. Comments on cittamātra Conceptual Categories*, in «Journal of Indian Philosophy and Religion», 2 (1997), pp. 109-27; T. E. Wood, *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the vijñānavāda*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1991.

a quello modale, cosa che implica la messa in pausa dell'ontico e l'enfasi sull'epistemico: invece di chiedersi 'cos'è il mondo fenomenico', questi autori procedono indagando il dettaglio del 'come lo si conosce'.

A proposito, basti far riferimento a una delle parti conclusive – intitolata *dvādaśāṅga parīkṣā* – delle *Mūlamadhyamikakārikā* di Nāgārjuna<sup>130</sup>, in cui l'autore dispone una silloge dell'itinerario proposto, il quale abbraccia l'intera fenomenologia della cognizione: dal momento del suo venire in essere a quello conclusivo dell' 'arresto' (*nirodha*), il quale mette fine al 'non vedere come stanno le cose' (*avidyā*). Anche a un primo sguardo si nota che la struttura logico-argomentativa e lessicale di questa parte dell'opera è molto affine agli snodi chiave dell'itinerario presentato negli *Yogasūtra*.

Da simili postulati il seguito della tradizione *yogācāra* deriverà la sua attenzione estrema al ruolo edificante del linguaggio e alle rappresentazioni mentali, così come quella rivolta al pensiero discorsivo e al suo proliferare immaginifico. Una variazione di piano davvero eccezionale e che, dal I al IV secolo d.C., si doterà di assiologie rigorose e di uno sguardo critico formidabile, dalla raffinatezza straordinaria<sup>131</sup>, finendo per imporre tale levatura a tutti coloro che succederanno.

<sup>130</sup> Cfr. Nāgārjuna, *Mūlamadhyamikakārikā*, 26.1-12.

<sup>131</sup> Il raffinamento categoriale implica, di fatto, sia una crescente complessità di dettaglio, sia una conseguente difficoltà ermeneutica. Negli ultimi anni, infatti, tanti specialisti di area hanno discusso dei protocolli filologico-interpretativi dei quali serve dotarsi in prossimità della cosiddetta 'letteratura *mahāyāna*'. Cfr., in part., J. Silk, *Taking the Vimalakīrtinīrdeśa Seriously*, in «Sōka Daigaku Kokusai Bukkyōgaku Kōtō Kenkyūjo Nenpō - Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University», 17 (2014), pp. 157-88; Id., *Buddhist Sūtras in Sanskrit from the Potala*, in «Indo-Iranian Journal», 56 (2013), pp. 61-87; Id., *The Proof is in the Pudding: What is Involved in Editing and Translating a Mahāyāna Sūtra?*, in «Indo-Iranian Journal», 56 (2013), pp. 157-78; Id., *Contributions to the Study of the Philosophical Vocabulary of Mahāyāna Buddhism*, in «The Eastern Buddhist», 33 (2001), n. 1, pp. 144-68.

Nella loro descrizione delle opere delle tradizioni accolte nell'alveo del *mahāyāna*, i buddhologi Claudio Cicuzza e Francesco Sferra hanno ben ritratto la radicale svolta introdotta dal suddetto novero di filiere, la cui ricaduta sugli autori successivi è troppo grande per essere trascurata. La chiarezza del loro discorso è tale da meritare di essere riportato per intero:

Intorno all'inizio dell'era cristiana, in un periodo non ben precisato che va dal I secolo a.C. al I d.C., all'interno delle tradizioni buddhiste sorse un nuovo movimento destinato ad acquistare grande importanza: i suoi aderenti diedero vita a uno straordinario processo di riformulazione degli insegnamenti, prendendo spunto dalle precedenti dottrine e, in alcuni casi, creandone di nuove o presentando le vecchie in modo nuovo, con un linguaggio inedito e ponendo una maggiore enfasi su alcuni temi in precedenza meno sottolineati, sebbene noti e importanti. Non diversamente dalle tradizioni del primo buddhismo, anche per questo movimento lo scopo era anzitutto entrare in contatto con la vera realtà delle cose così come essa è, con la Tathatā (lett. 'l'essere così'), al di là delle proliferazioni concettuali ed emotive (*prapañca*). [...] Le proliferazioni emotive e le costruzioni concettuali (*vikalpa*), che da esse dipendono, forniscono, per così dire, un'identità solida – in realtà fittizia – all'individuo (io, tu, noi, voi ecc.) e alle cose (mio, tuo, nostro, vostro ecc.), dalle più piccole alle più grandi, dalle realtà 'esterne' a partire dagli atomi a quelle 'interne' e più sottili, le idee, le opinioni ecc. Questo straordinario processo di solidificazione dell'individuo e delle cose, ovvero del *puḍgala* e dei dharma – per usare la terminologia tradizionale –, è la prima manifestazione visibile dell'*avidyā*, l'ignoranza o nescienza, il primo e principale dei tre veleni o inquinanti (*kleśa*). Esso costituisce la condizione o base su cui proliferano, a loro volta, l'attaccamento (*rāga*) e l'avversione (*dveṣa*) con la loro progenie. E dunque, *prapañca* e *vikalpa* (quest'ultimo solo se connesso al primo) sono inestricabilmente legati a *moha* ('offuscamento') o *avidyā*. Come superare la difficoltà? Le tradizioni connesse con questo nuovo

movimento formuleranno una serie di dottrine, insegnamenti e pratiche che cercano di eliminare il soggetto, il *pudgala*, e l'oggetto, i dharma. Il problema non è il soggetto in sé né l'oggetto in sé o, detto altrimenti, non è il *cosa* c'è realmente dietro ciò che chiamiamo 'soggetto' oppure 'oggetto', ma il *come*: ogni volta che ci rapportiamo al *pudgala* o ai dharma lo facciamo attraverso rappresentazioni; sarà dunque il *come* consideriamo queste rappresentazioni – se come vera realtà o semplice sovrapposizione, in alcuni casi utili al comune commercio umano – a fare la differenza<sup>132</sup>.

Tenendo presente questo ritratto e soppesando le dinamiche interne a tale realtà intertestuale e dialettica, si amplifica la rilevanza degli autori appartenenti alla tradizione *yogācāra*, a partire da Asaṅga (c. 330-405 d.C.)<sup>133</sup> e Vasubandhu. Entrambi, probabilmente legati fra loro da gradi di parentela e operanti nel contesto della fiorente capitale del regno Gupta, ossia Ayodhyā, godettero di grande credito. Infatti, mentre ad Asaṅga vengono attribuite – non senza difficoltà storico-filologiche – opere importanti come il *Mahāyānasamgraha* e l'epocale *Yogācārabhūmiśāstra*, a Vasubandhu viene dato il merito sia di aver compilato, seppur in diverse stagioni del suo magistero, glosse decisive a testi capitali, quali ad esempio l'*Abhidharmakośabhāṣya* – di cui oggi si pensa sia anche l'autore del componimento radice –, il *Mahāyānasamgrahabhāṣya* e il *Madhyāntavibhāṅgabhāṣya*, sia di aver redatto opere brevi ma influenti quali, ad esempio, il *Trisvabhāvanirdeśa* ('La disquisizione sulle tre nature'), la *Viṃśatikākārikā* ('La ventina') e la *Triṃśikākārikā* ('La trentina').

Come si dirà in seguito, le opere di questi autori sono fondamentali per la comprensione degli *Yogasūtra*. La loro

<sup>132</sup> C. Cicuzza e F. Sfera, *Introduzione ai testi tradotti*, in *La rivelazione del Buddha*, vol. II. *Il Grande veicolo*, a cura di R. Gnoli, Mondadori, Milano 2004, pp. LXXXIII-LXXXV.

<sup>133</sup> Cfr. Deleanu, *The Chapter on the Mundane Path* cit., p. 196.

centralità è oggi ancor più chiara grazie agli studi che, negli ultimi anni, si sono adoperati nel rivalutare gli assetti teoretici introdotti dal *mahāyāna*<sup>134</sup>, finalmente intesi come intertestualmente e interdiscorsivamente collegati alle precedenti persuasioni. Da questi studi risulta che gli autori del *mahāyāna*, mentre portavano avanti le critiche già avanzate dalle tradizioni buddhiste più antiche alle ontologie realiste e sostanzialiste di testi come quelli delle *upaniṣad* vediche – spesso presi di mira in quanto campioni rappresentativi di un mondo da cui prendere distanza<sup>135</sup> –, si adoperavano anche nel migliorare il rigore e il dettaglio espositivo dei loro postulati.

L'odierna lettura degli *Yogasūtra* può trarre molti vantaggi dalla riscoperta delle relazioni che il suo autore intratteneva con simili interlocutori – relazioni documentate nell'appendice disposta alla fine di questo lavoro –, i cui volti inizieranno a comparire ogni volta che si troveranno citati molti dei concetti e dei termini che abbiamo finora menzionato.

Questo basti, per il momento, a mostrare sia quanto poteva essere serrata la conversazione che l'autore degli *Yogasūtra*

<sup>134</sup> Cfr., ad es., J. C. Gold, *Paving the Great Way. Vasubandhu's Unifying Buddhist Philosophy*, Columbia University Press, New York 2015; E. Shulman, *Rethinking the Buddha. Early Buddhist Philosophy as Meditative Perception*, Cambridge University Press, Cambridge 2014; W. Edelglass e J. L. Garfield (a cura di), *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, Oxford University Press, New York 2009; W. Waldron, *The 'Buddhist Unconscious'. The Ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, Routledge-Curzon, New York 2003; D. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, Routledge, London 2003.

<sup>135</sup> Gli esempi in merito possono essere davvero tanti. Uno fra tutti, però, è quello datoci dalla formidabile contesa svolta nel *Alagaddūpamasutta* del *Majjimanikāya*, 22, in cui nella lista delle 'prospettive erranee' (*ditṭhittāna*) vi è anche il celebre passo sull'*ātman* di *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 2.4; 4.5, il quale sostiene che l'*ātman* può essere visto ed esperito. Nell'*Alagaddūpamasutta* viene mossa severa critica proprio all'identificazione del sé con tale *ātman*. Cfr., ad es., R. Gombrich, *Another Buddhist Criticism of Yājñavalkya*, in *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodō Mori*, Koku-sai Bukkyōto Kyokai, Hamamatsu 2002, pp. 21-23; Noriaki Hosoda, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad 3.8 and Early Buddhism*, *ibid.*, pp. 475-84.

intratteneva con opere come la *Yogācārabhūmi* di Asaṅga o l'*Abhidharmakośabhāṣya* di Vasubandhu, sia quanto potessero risultare convincenti le proposte teoriche di Patañjali agli autori delle tradizioni *yogācāra*, *vijñānavāda* o *madhyamaka*.

Veniamo ora all'altro fronte dei possibili interlocutori e predecessori con cui l'autore degli *Yogasūtra* è evidentemente in relazione: le tradizioni *sāṃkhya* dei secoli a cavallo dell'inizio dell'età volgare. Tradizioni che, a loro volta, erano certamente in relazione con le suddette tradizioni buddhiste, come si mostrerà di seguito.

Anche in vista di un chiarimento circa il legame fra il nostro Patañjali e gli autori di tradizione *sāṃkhya* che lo precedono – con i quali non sappiamo fino a che punto questi fosse affine<sup>136</sup> –, merita fare subito alcune considerazioni: dal momento che la logica interdorsiva e intertestuale vale anche all'interno delle tradizioni intellettuali, sarebbe ingenuo postulare l'esistenza di un primordiale *sāṃkhya* monolitico, tanto più che la presenza di diverse tradizioni di *sāṃkhya* è attestata, oltre che da altre fonti<sup>137</sup>, fin dalla lista di maestri illustri presentata in *Mahābhārata*, 12.306.56-60 (fra i quali spiccano i nomi di Devala, Asita, Pañcaśikha, Āsuri, Vārṣagaṇya, Kapila, Gautama, Garga, Parāśara). Un simile pluralismo è ribadito anche nella biografia del Buddha attribuita all'elegante autore Aśvaghoṣa (c. 80-150 d.C.): in una porzione del suo *Buddhacarita* il Buddha è ritratto mentre discute con i vari esponenti delle

<sup>136</sup> Cfr., per uno studio classico sul rapporto fra i due termini, Edgerton, *The Meaning of Sankhya and Yoga* cit.

<sup>137</sup> Altre liste di autori *sāṃkhya*, anch'esse in buona parte ipotetiche, contemplano nomi di figure reputate antiche quali Kapila, Āsuri e Pañcaśikha (ad es. in *Sāṃkhyakārikā*, 70), oppure indicano i nomi di Paurika, Pañcādhikaraṇa, Arāḍa. Vi sono poi autori più tardi, probabilmente riconducibili ai primi due secoli d.C., citati da altri autori: fra questi, celebri sono Vārṣagaṇya, Vindhyaśin, Mādhava (già noto a Dignāga [c. 480-540], che lo indica come 'distuttore del *sāṃkhya*' [*sāṃkhyavaināśika*, o *sāṃkhyanaśaka*]).

principali dottrine del tempo. Uno di questi è Ārāḍa, figura convocata nel testo come rappresentante dell'assiologia del *sāṃkhya*, al quale il Buddha presenta le sue obiezioni e individua alcune fallacie nel suo discorso. Importanti i passaggi in cui costoro discutono proprio dello statuto ontico del 'conoscitore del campo' (*kṣetrajña*)<sup>138</sup>, ipostasi tanto problematica quanto centrale nelle tradizioni del *sāṃkhya*<sup>139</sup>. Oltre al sostegno che questa testimonianza porta all'immagine pluralistica del *sāṃkhya* del tempo, essa mostra anche che il rapporto tra la tradizione buddhista del *Buddhacarita* e quelle del *sāṃkhya* ivi presentate doveva essere tutt'altro che armonioso. Questa constatazione serve anche alla riflessione sul modo in cui si poneva l'autore degli *Yogasūtra* rispetto a questa opposizione di fronti, in quanto autore interdiscorsivamente e intertestualmente legato a entrambi. Nello stesso testo, peraltro, il Buddha appare impegnato a discutere e convincere delle sue persuasioni altre figure oltre a quella di Ārāḍa, descritte comunque come appartenenti a tradizioni di *sāṃkhya*: qui si trova menzione del celebre Kapila (*Buddhacarita*, 12.21)<sup>140</sup>; degli allievi del dotto Maudgalyayana e di lui stesso (*Buddhacarita*, 17); dei grandi insegnanti di *sāṃkhya* Pañcaśikha e Āsuri (*Buddhacarita*, 21); e, infine, dell'asceta Subhādra (*Buddhacarita*, 26),

<sup>138</sup> Cfr. *Buddhacarita*, 12.15-83.

<sup>139</sup> Così replica il Buddha alla fine dell'esposizione delle dottrine postegli dall'interlocutore: «[69] I have listened to this subtle knowledge, that grows progressively more and more pure; but since the Field-knower is not for saken, I think it is short of the absolute. [70] For, although the Knower of the field is freed from Primal nature and Transformations, Yet I think it still has the quality of giving birth and serving as a seed. [71] For, though the soul, being wholly pure, you consider to be released; Yet, because the causal roots are present, it will once again become unreleased». *Buddhacarita*, 12.69-71; trad. di P. Olivelle, in *Life of the Buddha by Āsvaghōṣa*, Clay Sanskrit Library - New York University Press, Edinburgh 2008, p. 351.

<sup>140</sup> Cfr., sulla figura di Kapila, K. Jacobsen, *Kapila: Founder of Samkhya and Avatara of Vishnu*, in «Orientalia Suecana», 47 (1998), pp. 69-85.

al quale, dopo averlo avvisato che il *sāṃkhya* non può condurre ad alcun effettivo svincolamento, il Buddha concede l'insegnamento<sup>141</sup>. Da ciò possiamo anche dedurre, senza particolari sforzi, che nel contesto storico e geografico in cui si svolgeva l'opera letteraria di Āśvaghoṣa la messa in discussione degli assunti del *sāṃkhya* – che godevano, evidentemente, di una certa reputazione – era un passaggio obbligato verso la legittimazione delle proprie convinzioni e il raggiungimento della notorietà intellettuale.

A questo si aggiunga, sempre a proposito di pluralismo intra-*sāṃkhya* e di dialettiche inter-tradizionali, il caso di Vindhyavāsin, allievo dell'allora celebre – quanto a noi sconosciuto – maestro di *sāṃkhya* Vārṣagaṇya. Questi è stato uno dei bersagli preferiti degli attacchi mossi proprio da autori buddhisti come Nāgārjuna<sup>142</sup>, Āryadeva (c. 170-270 d.C.)<sup>143</sup>, Asaṅga e Vasubandhu, il quale, si pensa, abbia redatto la *Paramārthasaptatikā* per confutare le posizioni e le tesi presentate da Vindhyavāsin nel suo *Sāṃkhyaśāstra*<sup>144</sup>. Già anticamente, del resto, gli autori *sarvāstivādin* erano

<sup>141</sup> Altre parti dell'opera dedicate alle dottrine *sāṃkhya* sono: *Buddhacarita*, 7.55; 12.17-20; 12.33 (possibile menzione del celebre Vārṣagaṇya); 12.58; 12.67 (menzione del nome di Jaigīṣavya legato al *sāṃkhya*).

<sup>142</sup> Cfr. J. Bronkhorst, *The Mahāprajñāpāramitāsāstra and the Sāṃkhya tanmātras*, in Id., *Language and Reality*, Brill, Leiden 2011, pp. 137-46.

<sup>143</sup> Cfr. M. Honda, *Ārya Deva's Critique Against Sāṃkhya*, in «Journal of Indian and Buddhist Studies», 23 (1974), n. 1, pp. 486-91. Inoltre, O. Qvarnström, *Sāṃkhya as Portrayed by Bhāviveka and Haribhadrasūri. Early Buddhist and Jain Criticisms of Sāṃkhya Epistemology and the Theory of Reflection*, in «Journal of Indian Philosophy», 40 (2012), n. 2, pp. 395-409; J. Bronkhorst, *Sāṃkhya in the Abhidharmakośa Bhāṣya*, in «Journal of Indian Philosophy», 25 (1997), pp. 393-400; M. Honda, *Sāṃkhya in the Buddhagotra*, in «Journal of Indian and Buddhist Studies (Tokyo)», 18 (1969), n. 1, pp. 434-41.

<sup>144</sup> Paradossalmente, l'opera di Vasubandhu si rivelerà d'ausilio proprio per i successivi esegeti del *sāṃkhya*, come nel caso della *Yuktidīpikā*. Cfr. M. Mejer, 'There is no self' (*nātmasti*). *Some observations from Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Yuktidīpikā*, in «Communication and Cognition», 32 (1999), n. 3-4, pp. 97-124.

ritenuti campioni di sofisticazione, e dunque era anche a loro – e alle tradizioni affiliate – che doveva dar risposta ogni nuovo autore desideroso di affermarsi sulla scena<sup>145</sup>.

Gli esempi fatti finora sono anche rivelatori di una certa ansia di differenziazione dalle tradizioni *sāṃkhya* per parte di certi autori soprattutto dello *yogācāra*, ragion per cui l'intensità del clima interdiscorsivo è nuovamente evidenziata<sup>146</sup>. Un'ansia che ha segnato tutto l'andamento dei rapporti fra autori *sāṃkhya* e *sarvāstivāda*, e alla quale merita guardare tenendo a mente quanto erano note e influenti le loro opere nei primi secoli d.C.

L'ipotesi di un *sāṃkhya* monolitico è perciò assai debole e lo diventa ancor più pensando al fatto che sarà proprio nelle opere delle tradizioni buddhiste che si sviluppa la critica severa a tutte le ipostasi entificate, quasi a dire che le figure verso cui alcune tradizioni del *sāṃkhya* portavano massimo rispetto non erano altro che ipertrofie concettuali. Questa, in breve, è la *ratio* delle contestazioni provenienti dal mondo buddhista allo statuto ontico di figure nodali come quella del *puruṣa* o dell'*īśvara*<sup>147</sup>. Decisive, rispetto a questa polemica, furono proprio le tradizioni del *mahāyāna*,

<sup>145</sup> Cfr. A. Sanderson, *The Sarvāstivāda and its Critics*, in *Buddhism in the Year 2000. International Conference Proceedings*, Dhammakāya Foundation, Bangkok 1995, pp. 37-49.

<sup>146</sup> Cfr., ad es., E. Mikogami, *A Refutation of the Sāṃkhya Theory in the Yogācārabhūmi*, in «Philosophy East and West», 19 (1969), n. 4, pp. 443-47; A. Wezler, *A Note on Vārṣaganya and the Yogācārabhūmi*, in «Journal of the Asiatic Society», 27 (1985), n. 2, pp. 1-17; D. Seyfort Ruegg, *Note on Vārṣaganya and the Yogācārabhūmi*, in «Indo-Iranian Journal», 6 (1962), n. 2, pp. 137-40.

<sup>147</sup> Simili figure, che come si capirà corrono il rischio di divenire delle vere e proprie ipostasi imagologiche, ponevano problemi di giustificazione non solo in tali contesti. Cfr., ad es., T. S. Rukmani, *Vijñānabhikṣu's Approach to the Īśvara Concept in Patañjali's Yogasūtras*, in «Journal of Hindu-Christian Studies», 25 (2012), pp. 11-16; G. J. Larson, *Yoga's 'A-Theistic'-Theism: A New Way of Thinking about God*, *ibid.*, pp. 17-24; F. van den Bossche, *God, the Soul and the Creatrix. Haribhadra Sūri On Nyāya and Sāṃkhya*, in «International Journal of Jaina Studies», 6 (2010), n. 6, pp. 1-49.

iniziatrici di una serrata opera di decostruzione. Opera che può essere fatta iniziare – se non altro per quanto concerne la trattazione sistematica – già con Nāgārjuna, il quale, nel suo *Daśabhūmivibhāśāsāstra*, 10.22 (cap. intitolato *Polemiche contro la supposizione circa l'esistenza di una persona onnisciente*), critica anche le incongruità logiche dell'assiologia dei seguaci del Veda.

È importante, per l'analisi dei testi di *sāṃkhya* e di *yoga* del tempo, sottolineare il tema dell'attrattività esercitata dalla cogenza delle nozioni chiave dell'impianto teoretico di Nāgārjuna. Essa si evince al meglio guardando al loro penetrare anche al di fuori della sua tradizione, come testimoniato dalla diffusione dell'uso del sostantivo *śūnyatā*<sup>148</sup>: con questo vero e proprio *escamotage* linguistico<sup>149</sup>, Nāgārjuna puntava a contrastare, *in primis*, gli eccessi realisti – sostanzialisti e dualisti – dei precedenti autori afferenti all'*Abhidharma*. Esso sarà poi impiegato dagli epigoni del *madhyamaka*, quali ad esempio l'allievo di Nāgārjuna, Āryadeva, il quale, nella sua opera *Catuhśataka*, impugna questa specifica concezione della *śūnyatā* per smantellare la tenuta degli assunti delle tradizioni intellettuali maggiormente influenti al suo tempo, non ultima proprio la tradizione *sāṃkhya* rappresentata dalla *Saptati*<sup>150</sup>. Sempre facendo ricorso alla *śūnyatā*, Āryadeva, in

<sup>148</sup> Col termine indicato il nostro autore richiama la condizione non tanto di 'vuoto' bensì di 'indeterminatezza' prenominalistica della realtà. Cfr., ad es., Nāgārjuna, *Śūnyatāsaptati*. Inoltre, L. Viévard, *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karuṇā) dans le bouddhisme madhyamaka*, De Boccard, Paris 2002; F. Tola e C. Dragonetti, *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Motilal Banarsidass, Delhi 1995.

<sup>149</sup> L'acume delle formule dialettiche del nostro ha il carattere dell'eccezionalità. Cfr., ad es., K. Bhattacharya, E. H. Johnston e A. Kunst (a cura di), *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartani)*, Motilal Banarsidass, Delhi 1978. Inoltre, E. A. Solomon, *Indian Dialectics. Methods of Philosophical Discussion*, S. B. J. Institute of Learning and Research, Ahmedabad 1978, 2 voll.

<sup>150</sup> Cfr., per un testo più tardo legato a questa tradizione, E. A. Solomon (a cura di), *Sāṃkhya-Saptati-Vṛtti*, Gujarat University, Ahmedabad 1973.

*Catuḥśataka*, 9.20-23, contesta anche la plausibilità dell'esistenza di stati di svincolamento permanente (con espliciti riferimenti all'insensatezza della credenza degli autori del *sāṃkhya* del suo tempo in un sé cosciente che resta in essere dopo la liberazione), oppure, in *Catuḥśataka*, 10.1-25, tenta di confutare le credenze in un sé permanente e in una 'cognizione coscienziale' (*caitanya*) indipendente, così come variamente intese dagli autori del *nyāya*, del *vaiśeṣika* e del *sāṃkhya*. Lo stesso farà quando, in *Catuḥśataka*, 11.1-25, attacca la dottrina della preesistenza degli effetti nella causa (*satkāryavāda*) del *sāṃkhya*<sup>151</sup>.

La strada aperta da Āryadeva sarà percorsa da tanti, fra cui Aśaṅga, il quale, nel suo *Mahāyānasamparigrahasāstra*, presenta una sezione in cui avversa l'idea di una 'creazione' (*nirmāṇa*) operata da un *īśvara*. L'attacco alle convinzioni ontologiche promosse dalle tradizioni *sāṃkhya* è al centro anche dell'opera di Dharmapāla (c. 530-560 d.C.)<sup>152</sup> e ha motivato varie prese di posizione rispetto alla determinazione degli statuti ontici di temi centrali come il *satkāryavāda*, la *prakṛti*, i *guṇa*, la *buddhi*, il *karman*, l'*ātman* ecc. Anche il grande Dharmakīrti (c. 550-660 d.C.) partecipa alla partita<sup>153</sup>, così come varie sono le parti dedicate alle critiche al *puruṣa* negli scritti di Candrakīrti (c. 570-640 d.C.)<sup>154</sup>.

<sup>151</sup> Cfr. *Sāṃkhyakārikā*, 9; 14. Inoltre, I. Ratié, *A Śaiva Interpretation of the Satkāryavāda. The Sāṃkhya Notion of Abhivyakti and its Transformation in the Pratyabhijñā Treatise*, in «Journal of Indian Philosophy», 42 (2014), n. 1, pp. 127-72; F. Ruzsa, *Inference, Reasoning and Causality in the Sāṃkhya-kārikā*, in «Journal of Indian Philosophy», 31 (2003), pp. 285-301; W. Liebenthal, *Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner. Die prakṛti-parikṣā im Tattvasamgraha des Sāntirakṣita zusammen mit der Panjikā des Kamalasila übersetzt und ausführlich interpretiert*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1934.

<sup>152</sup> Cfr. M. Honda, *Dharmapāla's Report on Sāṃkhya*, in «Journal of Indian and Buddhist Studies (Tokyo)», 17 (1968), n. 1, pp. 439-45.

<sup>153</sup> Cfr. Toshikazu Watanabe, *Dharmakīrti's Criticism of Anityatva in the Sāṃkhya Theory*, in «Journal of Indian Philosophy», 39 (2011), pp. 553-69.

<sup>154</sup> Cfr. K. C. Lang, *Candrakīrti's Critique of the Sāṃkhya Concepts*

Al tempo di Śāntarakṣita (c. 725-783 d.C.), poi, la polemica doveva essere giunta a un punto tale da fargli dedicare i passi 46-93 del suo *Tattvasaṃgraha* alla ‘verifica ispettiva circa l’*īśvara*’ (*īśvaraparīkṣā*) e i passi 153-70 dello stesso alla ‘verifica ispettiva circa il *puruṣa*’ (*puruṣaparīkṣā*). In questi passi, peraltro, Śāntarakṣita richiama anche parti di un antico testo pre-*mahāyāna* come il *Mahāvibhāṣā* dedicate alla confutazione di *īśvara*<sup>155</sup>.

Ciò vale a dire non solo che la relazione antagonistica fra *sāṃkhya* e tradizioni del *mahāyāna* buddhista è stata assai duratura, ma anche che è stata uno dei fattori responsabili della definizione dei rispettivi repertori concettuali.

Quanto precede permette anche di entrare piú nel vivo del complesso rapporto fra l’autore degli *Yogasūtra* e il cosiddetto ‘sistema *sāṃkhya*’, di cui si è detto sopra. Le considerazioni fatte fin qui vertevano, infatti, attorno alla necessità di eliminare la prospettiva monolitica: è davvero difficile parlare, con cognizione di causa, di *un* solo *sāṃkhya*, unitario, coeso e compatto – tanto meno di *un* ‘sistema *sāṃkhya*’ –, innanzitutto perché la nostra conoscenza dell’eventuale patrimonio testuale delle sue origini è assai manchevole.

*of puruṣa and prakṛti*, in J. Bronkhorst e K. Preisendanz (a cura di), *From Vasubandhu to Caitanya. Studies in Indian philosophy and its textual history*, Motilal Banarsidass, Delhi 2010, pp. 53-59. Inoltre, J. Duerlinger, *The Refutation of the Self in Indian Buddhism. Candrakīrti on the Selflessness of Persons*, Routledge, London 2013.

<sup>155</sup> Cfr., per uno studio sull’ampiezza dell’operato dialettico di questo autore, M. T. Kapstein, *Śāntarakṣita’s Tattvasaṃgraha. A Buddhist Critique of the Nyāya View of the Self*, in Edelglass e Garfield (a cura di), *Buddhist Philosophy* cit., pp. 320-33. Inoltre, Liebenthal, *Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner* cit. La lista delle contestazioni potrebbe andare ancora avanti, convocando autori successivi come Kamalāśīla (c. 740-795 d.C.), oppure Śāntideva (c. 685-763 d.C.), il quale, seguito dal suo commentatore Prajñakaramati, dedica tutta una pericope del *Bodhicaryāvatāna*, 9.119-126, alla critica dello statuto dell’*īśvara*. Non ultimo, a riguardo, è Ratnakīrti (c. 990-1050 d.C.), il quale fu autore di un tagliente trattato sulle ‘fallacie nella dimostrazione di *īśvara*’ (*Īśvarasādhanaḍūṣaṇa*).

Ciò nonostante, tanti studi hanno contribuito a rafforzare l'immagine monolitica del *sāṃkhya*, anche col loro parlare di un 'sāṃkhya classico', immagine da cui discende l'altrettanto problematico abbinamento fra *sāṃkhya* e *yoga*. Un accostamento non proprio felice e che, in larga misura, risente dell'aver mutuato acriticamente le descrizioni 'emiche' di questo binomio presenti nelle testimonianze della piú tarda letteratura dossografica.

Ciò non toglie che la storia dell'ipotesi di una stretta comunanza fra gli orizzonti del *sāṃkhya* e quelli dello *yoga* sia antica almeno quanto il testo del *Mahābhārata*<sup>156</sup>, il quale contiene un'eccezionale esempio sia di interdiscorsività sia di dialettica intellettuale fra esponenti di differenti persuasioni:

1. Yajñavalkya disse: il sapere circa il proceder per disamina analitica (*sāṃkhya*) è stato da me esposto. Apprendi ora da me anche il sapere circa il metodo (*yoga*), cosí come l'ho udito e visto secondo verità, o ottimo tra i sovrani. 2. Non c'è sapere pari a quello *sāṃkhya*, non c'è forza pari a quella dello *yoga*. Entrambe, perciò, formano un'unica condotta, entrambe sono ricordate essere senza fine. 3. Ma mentre gli uomini di meschino intelletto le vedono come due cose separate, per certo, o sovrano, noi le vediamo come una cosa sola<sup>157</sup>. 4. Quella stessa cosa che vedono i seguaci dello *yoga*, infatti, la vedono i seguaci del *sāṃkhya*. Sicché, colui che vede il *sāṃkhya* e lo *yoga* come un'unità, questi conosce in verità. 5. O distruttore dei nemici, sappi però anche di altri metodi, che hanno come principali i Rudra [ossia i soffi (*prāṇa*)]<sup>158</sup>.

<sup>156</sup> Cfr., ad es., E. Washburn Hopkins, *Yoga-technique in the Great Epic*, in «Journal of the American Oriental Society», 22 (1901), pp. 333-79.

<sup>157</sup> Si noti qui l'apposizione strumentale fra 'uomini di meschino intelletto' e 'noi [uomini dal prodigioso intelletto]', la quale funge da rafforzativo per l'appena proposta interpretazione sinodale e simbiotica fra *sāṃkhya* e *yoga*, la quale, ben lungi da essere una mera constatazione di realtà, è la posta in palio e l'obiettivo veridittivo di tutta questa conversazione.

<sup>158</sup> Il nome Rudra è un richiamo sottinteso ai 'soffi' – di cui dirà lo stesso *Mahābhārata*, 12.304.10 – ed è anche associato ai Marut in *Mahābhārata*,

[Gli *yogin* devoti a questo metodo] si muovono col loro stesso corpo per le dieci direzioni dello spazio. 6. Sappi o caro, [che questo genere di *yogin*], finché non avviene la conflagrazione finale e dopo aver rinunciato all'agio, si aggira per il mondo in forza dello *yoga* dotato di otto sottili specificazioni (*sūkṣmeṇāṣṭagaṇeṇa* [...] *yogeṇa*), o tu che sei senza macchia. 7. I saggi, nei Veda, esposero lo *yoga* qualificato con otto specificazioni (*vedeṣu cāṣṭagaṇitaṃ*) e, ottimo tra i sovrani, ne dettagliarono le otto specificazioni sottili (*sūkṣmam aṣṭagaṇam*), non altre. 8. Affermarono anche che questo, che è il migliore tra i metodi (*yogānāṃ prāhur uttamam*), ha un'ulteriore duplice specificazione interna, relativa al modo in cui si pone in opera il metodo (*yogakṛtya*)<sup>159</sup>: secondo il dettato dei trattati (*sāstranidarśanam*)<sup>160</sup>, esso è sia dotato di specificazioni (*sagaṇa*) sia privo di specificazioni (*nirgaṇa*)<sup>161</sup>. 9. O sovrano, [queste

12.305.4. Queste correlazioni furono già notate all'inizio del Novecento. Cfr., ad es., E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, Trübner, Strassburg 1915, p. 173. Inoltre, *Chāndogyopaniṣad*, 3.16.3.

<sup>159</sup> Difficile non cogliere qui il rimando sia al termine *kriyāyoga* di *Yogasūtra*, 2.1, sia al fatto che la procedura sia distinta in cinque prime parti e poi in tre parti restanti, effetto delle prime. Cfr. nota 5 ad 2.1; nota ad 3.1-3.

<sup>160</sup> Vale a dire 'secondo gli *yogaśāstra*', inequivocabilmente. Indi per cui, possiamo star certi che non sono gli autori di trattati sul metodo che mutuano da questi *śloka* del *Mahābhārata* le definizioni e le specificazioni a seguire, bensì il contrario. Questa precisazione, a cui si aggiungano le informazioni contenute negli *śloka* successivi, ha notevoli ricadute storico-filologiche e interdiscorsive: essa fornisce seri motivi per pensare che l'autore di questa sezione del *Mahābhārata* abbia, davanti agli occhi, non tanto un generico testimone dello *yoga* bensì un vero e proprio 'trattato di *yoga*' (*yogaśāstra*) di cui legge e riporta, con sorprendente puntualità lessicale e morfologica, le maniere con cui il trattato si auto-describe. In tal senso, la possibile obiezione di una mutazione al contrario viene a cadere. Indipendentemente dalla pur importante problematica di datazione che viene qui in primo piano, tutto ciò è di straordinario interesse interdiscorsivo.

<sup>161</sup> Da quanto detto in questo *śloka*, e nel successivo, diviene indubitabile il loro far riferimento agli otto *aṅga* proprio così come li conosciamo dalla disposizione presentata negli *Yogasūtra*, rispetto ai quali la qui fatta distinzione fra 'con specificazioni' (*sagaṇa*) e 'senza specificazioni' (*nirgaṇa*) risulta essere il riflesso del modo in cui l'autore degli stessi si adopera per distinguere i primi cinque *aṅga* dai restanti tre tramite il celebre distinguo fra *aṅga* 'interni' e *aṅga* 'esterni'. Cfr. note ad *Yogasūtra*,



due sono] [la parte che inizia con] il trattenimento (*dhāraṇā*) del pensiero (*manas*) e [quella che, avviata con *yama*<sup>162</sup>, va fino al] confino del respiro (*prāṇāyāma*)<sup>163</sup>. Il confino del respiro (*prāṇāyāma*) segna [il termine della prima parte] dotata di specificazioni, mentre il trattenimento del pensiero (*dhāraṇā*)<sup>164</sup> segna [l'inizio della parte] priva di specificazioni<sup>165</sup>.

Rispetto al rapporto fra *sāṃkhyā* e *yoga*, piú che una neutra descrizione di *realia*, questo passaggio esprime l'ambizione di convocare, entro una singola formulazione sintetica, differenti ambiti, evidentemente reputati prestigiosi e de-

2.55 e 3.1-3. Il paragone è ancor piú evidente se si pensa al fatto che, mentre dei primi cinque *aṅga* gli *Yogasūtra* danno proprio specificazione doviziosa (ergo *saguṇa*) per tutto il secondo *pāda*, dei secondi tre *aṅga* il testo non fornisce praticamente alcuna specificazione (ergo *nirguṇa*), come è evidente dai soli tre *sūtra* spesi in tal senso (*Yogasūtra*, 3.1-3) e dal fatto – di cui anche il *Mahābhārata* riporta nello *śloka* a seguire –, che questi tre *aṅga* siano indicati come operanti all'unisono entro una sola, e perciò 'senza parti', modalità, ossia quella detta *saṃyama* (*Yogasūtra*, 3.4-36).

<sup>162</sup> In questo inserto viene esplicitato il richiamo sottinteso a *yama*, l'*aṅga* iniziale, evidentemente omissso per rispetto della metrica dello *śloka* e contando sulle convenzioni tradizionali nella disposizione delle liste.

<sup>163</sup> Il fatto che qui si nomini *prāṇāyāma* invece di *pratyāhāra*, ossia il quarto invece del quinto *aṅga* secondo il testo di Patañjali, non crea particolari problemi interpretativi, anche vista e considerata la libertà con cui altre liste degli *aṅga* coeve procedono in tal senso. Cfr., ad es., *Nyāyasūtrabhāṣya*, 4.2.46.

<sup>164</sup> Infatti, negli *Yogasūtra*, 3.1-3, i tre *aṅga* in questione – ossia *dhāraṇā*, *dhyāna* e *saṃādhi* – sono disposti sinodalmente e indicati col termine d'insieme *saṃyama* per l'intera durata del terzo *pāda*.

<sup>165</sup> *Mahābhārata*, 12.304.1-9 (*yājñavalkya uvāca* | 1. *sāṃkhyajñānaṃ mayā proktaṃ yogajñānaṃ nibodha me | yathāśrutam yathādīṣṭam tattvena nṛpasattama* || 2. *nāsti sāṃkhyasamaṃ jñānaṃ nāsti yogasamaṃ balam | tāv ubhāv ekacaryau tu ubhāv anidhanau smṛtau* || 3. *prthak prthak tu paśyanti ye 'lpabuddhiratā narāḥ | vayan tu rājan paśyāma ekam eva tu nīscayāt* || 4. *yad eva yogāḥ paśyanti tat sāṃkhyair api dīśyate | ekaṃ sāṃkhyam ca yogam ca yaḥ paśyati sa tattvavit* || 5. *rudrapradhānān aparān viddhi yagān paramtapa | tenaiva cātha debena vicaranti dīśa daśa* || 6. *yāvad dhi pralayas tāta sūkṣmeṇāśṭaganena vai | yogena lokān vicaran sukhaṃ saṃnyasya cānagha* || 7. *vedesu caṣṭaḡaṇitāṃ yogam ābur manīṣiṇaḥ | sūkṣmam aṣṭaḡaṇam prābur netaraṃ nṛpasattama* || 8. *dviḡaṇam yogakṛtyam tu yogānām prābur uttamam | saḡaṇam nirḡaṇam caiva yathāśāstranidarsanam* || 9. *dhāraṇā caiva manasaḥ prāṇāyāmaś ca pārthiva | prāṇāyāmo hi saḡuṇo nirḡaṇam dhāraṇam manaḥ* ||).



gni di attenzione. L'affidamento alle parole dell'autorevole e venerato nome di Yajñāvalkya e l'impiego del marcatore tassonomico del Veda, ad esempio, illuminano la *ratio* che governa il procedere di questa descrizione. Lo stesso si dica per la convocazione dello 'yoga in otto aṅga' e per la dichiarazione circa la sua superiorità fra i metodi (*yogānāṃ prāhur uttamam*). Se così lette, allora le stanze appena citate sono prova evidente del procedere interdiscorsivo, in quanto sono il *locus* e il crocevia strategico in cui differenti discorsi sono chiamati in causa per permettere il procedere di nuovi pronunciamenti attorno a *sāṃkhya* e *yoga*.

Lo stesso potrebbe dirsi rievocando il dettato di un'altra porzione del *Mahābhārata*, nella quale troviamo espliciti richiami al tema dello *yoga* e al suo rapporto sia col *sāṃkhya* sia con la formula ottuplice (*āryāṣṭāṅgikamārga*) di tradizione buddhista. All'inizio della stessa, dopo aver indicato la piena competenza di uno dei due protagonisti della conversazione – ossia Śaunaka – circa questioni di *yoga* e di *sāṃkhya* (*Mahābhārata*, 3.2.14), il testo prosegue indicando il sovrano Yudhiṣṭhira come saldo nell'itinerario di consapevolezza in otto membri (*aṣṭāṅgam buddhim; Mahābhārata*, 3.2.17). Grazie al suo essere saldo in questo, lo stesso Yudhiṣṭhira è nelle condizioni di superare le spire dei cicli di nascite (*saṃsāra*), animate dall'intreccio fatale fra *avidyā*, *karman* e *trṣṇā* (*Mahābhārata*, 3.2.67). Egli è poi invitato da Śaunaka a intraprendere un percorso di reclusione eremitica nella selva, ancora descritto come un 'viatico con otto membri' (*aṣṭāṅgenaiva mārgeṇa viśuddhātma samācāret; Mahābhārata*, 3.2.73). Ed è a questo punto che il nostro testo ripercorre, con sorprendenti parallelismi, quanto riportato da varie tradizioni buddhiste rispetto alle fasi del percorso<sup>166</sup>. Questi *śloka* sono il luogo del puntuale

<sup>166</sup> Cfr. *Mahābhārata*, 3.2.74-75 (74. *saṃyak saṃkalpasambandhāt saṃyak cendriyanigrahat | saṃyagvrataviśeṣāc ca saṃyak ca gurusevanāt ||*

intreccio fra il dettaglio dell'*āryaṣṭāṅgikamārga* buddhista e quello dell'*aṣṭāṅgayoga* di Patañjali<sup>167</sup>.

Ma la principale difficoltà che incontra l'intento di conciliazione del *sāṃkhya* con lo *yoga* è di carattere teorico, prima che testuale. Anche in questo caso, malgrado siano numerosi gli studi specialistici che mostrano il pluralismo interno sia all'ambito *sāṃkhya* sia a quello *yoga*<sup>168</sup>, si tarda a riconoscere quanto l'esistenza del pluralismo non consenta l'impiego dell'ipotesi di una loro armoniosa e indolore convivenza teorica. Una convivenza, peraltro, di difficile determinazione, a partire dal fatto che il testo degli *Yogasūtra* pervenutoci non fornisce né una dichiarazione di appartenenza a una specifica tradizione di *sāṃkhya*, né una descrizione dettagliata dei suoi presupposti teorici. Similmente, l'unica altra opera che potrebbe essere qui chiamata in questione, ossia le *Sāṃkhyakārikā* di Īśvarakṛṣṇa

75. *saṃyag ābhārayogac ca saṃyak cādhyayanāgamāt | saṃyak karmopasaṃnyāsāt saṃyak cītanīrodhanāt evaṃ karmāṇi kurvanti saṃsāravijigīṣavaḥ ||*). Inoltre, *Mahābhārata*, 12.188.1-22 (sez. su *dhyānayoga*); 12.289-305 (sez. su *yogakathana*); 12.232 (sez. assai simile a 12.306); 12.290 (sez. *sāṃkhyakathana*).

<sup>167</sup> Uno studio nodale, condotto da Alf Hiltebeitel oltre un decennio fa, aveva già richiamato l'attenzione su questa porzione del *Mahābhārata*, ritenendola intimamente correlata alle tradizioni buddhiste del tempo: «Considering the echoes of Buddhist language here, it would seem that Śaunaka's instructions for the forest life combine a preemption and subversion of Buddhist teachings about forest enlightenment and the eightfold path with a strongly Vedic interpretation (or anticipation?) of an eightlimbed yoga». A. Hiltebeitel, *Rethinking the Mahābhārata. A Reader's Guide to the Education of the Dharma King*, University of Chicago Press, Chicago 2001, p. 172.

<sup>168</sup> Cfr., ad es., Kyo Kano, *Avyakta and Prakṛtivādin. A Monistic and Theistic Sāṃkhya. Studies in the History of Indian Thought*, in «A Study of the History of Indian Thought», 12 (2000), pp. 60-82; T. S. Rukmani, *Sāṃkhya and Yoga. Where They Do not Speak in One Voice*, in «Asiatische Studien - Études Asiatiques», 53 (1999), n. 3, pp. 733-53; P. Schweizer, *Mind/Consciousness Dualism in Sāṃkhya-Yoga Philosophy*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 53 (1993), pp. 845-60; H. Bakker, *On the Origin of the Sāṃkhya Psychology*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasien», 26 (1982), pp. 117-48.



(c. 350-450 d.C.), non può essere ritenuta né pienamente rappresentativa – e questo per stessa ammissione dell'autore<sup>169</sup> – né calco fedele di precedenti testi di *sāṃkhyā*<sup>170</sup>, a noi comunque non pervenuti.

Coloro che fino a oggi si sono spinti nella direzione della comunanza, di fatto, hanno in larga parte ignorato problemi di questa natura e si sono lanciati in ardite ipotesi circa l'esistenza di una comune tradizione *sāṃkhyā*, della quale si sarebbero perse le tracce. Resta il fatto che l'intreccio testuale tra quelli che dovremmo ritenere essere i testimoni d'inizio delle due tradizioni è tutt'altro che agevole.

È tuttavia possibile riflettere almeno su alcuni dei tratti che accomunano il discorso degli *Yogasūtra* a quello della *Sāṃkhyakarikā*. Secondo una certa vulgata, infatti, questi due testi avrebbero vari aspetti in comune: a) condividerebbero medesime persuasioni circa la condizione costitutiva

<sup>169</sup> In *Sāṃkhyakārikā*, 72, infatti, questi dice di aver tratto spunto da un'opera precedente – lo *Śaṣṭitantra* –, che sfortisce e riassume. Il nome *Śaṣṭitantra*, assieme a quello di *Śaṣṭitantravṛtti* – che però è riferito ad almeno tre differenti testi, uno dei quali indicato come redatto dalla mano di Vindhyaśāsin –, è impiegato da varie fonti in relazione a un'antica opera di *sāṃkhyā* attribuita a Vārṣaganya (c. 100-300 d.C.), ma che purtroppo non è a noi giunta, se non per le poche citazioni della stessa in altre opere: celebre la sua lista di dieci *mūlakṛta*, sorta di principale schema assiologico di questa antica tradizione di *sāṃkhyā*. Oltre alla menzione dello *Śaṣṭitantra* nel *Pramāṇasamuccayavṛtti* di Dignāga (c. 480-540 d.C.), è l' "introduzione" (*upodghāta*) alla *Yuktidīpikā* a riportarci i suddetti dieci temi dello *Śaṣṭitantra*: *śiṣyair duravagāhāste tattvārthabhrāntabuddhibhiḥ | tasmād īśvarakṛṣṇena sāṃkṣiptārtham idam kṛtam ||8|| saptatyākhyam prakaraṇam sakalam śāstram eva vā | yasmāt sarvapaḍārthānām īha vyākhyā kariṣyate ||9|| pradhānāstitvam ekatvam arthavattvam atbhānyatā | pārārthyā ca tathānaikyaṃ vijogo yoga eva ca ||10|| śeṣavṛttir akartṛtvam cūlikārthāḥ smṛtā daśa | viparyayaḥ pañcavidhas tathoktā nava tuṣṭayaḥ ||11|| karaṇānām asāmarthyam aṣṭāvīṃśatīdhā matam | iti śaṣṭiḥ paḍārthānāmaṣṭābhīḥ saba siddhibhiḥ ||12|| yathākramam lakṣaṇataḥ kārtsnyenehābhīdhāsyate | tasmād atah śāstram idam alam nānāvasiḍdhaye ||13||*. Le ipotesi di datazione dello *Śaṣṭitantra* collocano l'opera tra il 100 a.C. e il 200 d.C.).

<sup>170</sup> Cfr., ad es., D. Krishna, *Indian Philosophy. A Counter Perspective*, Oxford University Press, Delhi 1991, pp. 144-55 (cap. VII, il cui eloquente titolo è *Is Īśvarakṛṣṇa's Sāṃkhyā-Kārikā Really Sāṃkhyā?*).



dei fenomeni, dal momento che entrambi paiono postulare la presenza di due figure in relazione fra loro: quella della *prakṛti* e quella del *puruṣa*<sup>171</sup>; b) condividerebbero, poi, medesime persuasioni circa le condizioni causali in atto, dal momento che entrambi paiono postulare l'esistenza di una relazione di vincolo fra il 'disagio' (*duḥkha*) e il 'contatto' (*saṃyoga*)<sup>172</sup>; c) avrebbero, infine, persuasioni comuni anche rispetto all'esito e al fine a cui ambire, dal momento che entrambi paiono postulare che la condizione di riscatto finale a cui tendere è quella del *kaivalya*, ossia dell'isolamento del *puruṣa* da *prakṛti*<sup>173</sup>.

Siffatta sinossi, però, ravvisa comunanze che sono tali solo in superficie – ossia a livello lessicale –, ma che possono essere un buon punto di partenza in vista della messa a fuoco delle peculiarità dei nostri due campioni di opere del *sāṃkhyā* e dello *yoga*. A queste giova ora rivolgersi, mossi dall'intento di cogliere l'effettiva misura delle variazioni e degli incrementi introdotti dagli *Yogasūtra* rispetto alle precedenti tradizioni *sāṃkhyā*<sup>174</sup>.

<sup>171</sup> Cfr., per una prima comparazione di alcuni luoghi testuali circa la relazione fra *prakṛti* e *puruṣa*, *Sāṃkhyakārikā*, 2-3; 8; 17-22; 31; 36-37; 42-45; 50; 55-59, 61-63; 65; 68-69; *Yogasūtra*, 1.2-4; 2.15-17; 2.25.

<sup>172</sup> Cfr., per una prima comparazione di alcuni luoghi testuali circa il vincolo fra *duḥkha* e *saṃyoga*, *Sāṃkhyakārikā*, 1; 11; 20-21; 51; 55-59; 66; *Yogasūtra*, 1.3-4; 2.5; 2.15-17; 2.23; 2.25-26.

<sup>173</sup> Cfr., per il raffronto di alcune dichiarazioni dei due testi rispetto al tema del *kaivalya*, *Sāṃkhyakārikā*, 17; 19; 21; 64 (*kevala*); 68; *Yogasūtra*, 1.2-3; 2.25-26; 3.54-55; 4.34.

<sup>174</sup> Vi sono infatti differenze fondamentali fra gli *Yogasūtra* e le *Sāṃkhyakārikā*, ove i primi risentono di evidenti condivisioni di 'arie di famiglia' con le tradizioni buddhiste del *madhyamaka* e dello *yogācāra*, mentre le seconde no. Si pensi, per un esempio fra tutti, che negli *Yogasūtra* occupano un ruolo centrale termini come *citta*, *nirodha* e *samādhi* – tutti di area chiaramente buddhista –, mentre gli stessi sono praticamente assenti nelle *Sāṃkhyakārikā* (e in larga misura anche dalla glossa di Gauḍapāda). Di contro, negli *Yogasūtra*, il termine *buddhi* è praticamente assente – in quanto sostituito da *citta* (*buddhi* compare solo in *Yogasūtra*, 4.21-22) –, mentre *Sāṃkhyakārikā* impiega *buddhi* più volte (*Sāṃkhyakārikā*, 23; 34-



Si inizi ricordando che il diffondersi del monolite ‘*sāṃkhyā-yoga*’ – a sua volta fondato, seppur inavvertitamente, sull’aver reso altrettanto monolitici sia il *sāṃkhyā* sia lo *yoga* – è di tarda attestazione, e che presso le tradizioni intellettuali sudasiatiche dei primi secoli d.C. il ricorso al termine *yoga*, a differenza del termine *sāṃkhyā*, non comportava che lo si pensasse come una ‘prospettiva’ (*darśana*) indipendente, autonoma e autosufficiente. Piuttosto, come si è visto, pare vero il contrario: non abbiamo testimonianza della presunta ‘autonomia’ dello *yoga* fino almeno all’XI-XIII secolo d.C., visto che nelle più antiche opere dossografiche pervenuteci l’idea di uno *yoga* come *darśana* a se stante non pare contemplata. Questo distinguo si evidenzia ancor meglio se, anche in questo caso, guardiamo al

37; 49) e non ha *citta* (seppur ricorra a *cetana*: *Sāṃkhyakārikā*, 11; 20; 55). La conversazione fra gli *Yogasūtra* e le tradizioni buddhiste è anche qui evidente, mentre non pareva così chiara ai commentatori tradizionali, i quali hanno anche stigmatizzato queste tradizioni. È la glossa di Vyāsa, infatti, la sede in cui, al momento di nominare autori di tradizione buddhista, compare il termine, non proprio elogiativo, *vaināsika* (lett. ‘distruttori [dei piani di realtà]’, dalla radice *nās-*, ‘distruggere’), comunque presente solo ad *Yogasūtra*, 4.21; 4.24. Lo stesso termine verrà poi impiegato, con più frequenza e assai più puntualmente, nel commento alla glossa di Vyāsa redatto da Vācaspati Mīśra, il quale usa il termine *vaināsika* per specificare il riferimento ai loro punti di vista. Cfr., ad es., Vācaspati Mīśra, *Tattvavaiśaradī* ad *Yogasūtra*, 1.32 (*vaināsikānām tat sarvam ekāgram eva cittaṃ nāsti kiṃcid vikṣiptam iti; vaināsikam utthāpayati*); 3.14 (*tam anicchato vaināsikasya kṣaṇikam vijñānamātraṃ cittaṃ*); 4.14 (*attha vijñānavādinam vaināsikam utthāpayati- nāsty artho vijñānavisahacara iti; yathāhur vaināsikāḥ- ‘sahopalambhaniyamād abhedo nilataddhīyoḥ | bbedas ca bhvāntivijñānair dṛṣya indāv ivādvaye* [cit. da Dharmakīrti, *Pramāṇavartika*, 1.54] *iti* !); 4.19 (*atra vaināsikam utthāpayati*); 4.20 (*na ca vaināsikānām utpattibhedātirikto+asti vyāpārah; tathā coktam vaināsikaib- ‘bhūtir yeṣāṃ kriyā saiva kānakaṃ saiva cocyate* [cit. da Asaṅga, *Paramārthagatā*, 5] *iti* !); 4.21 (*punar vaināsikam utthāpayati*); 4.23 (*vaināsikair abhyupetavyā; kecid vaināsikā bhāyārthavādinah* |). Si noti, però, che il termine *vaināsika* non è più presente nel testo di commento agli *Yogasūtra* di Bhoja (c. XI sec. d.C.), che peraltro, in apertura dello stesso, dichiara la propria distanza dai *bhāṣyakāra* che lo precedono.



dettaglio intertestuale e interdiscorsivo di cui forniscono esempio alcuni *sūtra* antichi, purtroppo finora trascurati in tal senso dagli studi<sup>175</sup>.

Decisamente eccezionale, a proposito dei rapporti fra *yoga* e *sāṃkhya*, è proprio la testimonianza offertaci dall'opera di Gautama (c. I-II secolo d.C.) chiamata *Nyāyasūtra*, uno dei *mūlasūtra* sanscriti piú antichi e influenti, ritenuto, fin dalla glossa di Vātsyāyana (c. 350-450 d.C.), il fondamento di uno specifico *darśana*, proprio come sarà detto piú tardi per lo *yoga* di Patañjali, definito appunto *patāñjalayogadarśana*<sup>176</sup>. Entrando nel dettaglio del *Nyāyasūtra*, si coglie subito il mancato trattamento delle idee *sāṃkhya*, fatta eccezione per la presenza del termine *sāṃkhya*<sup>177</sup>. Assai diversa, invece, è l'immagine che si ottiene consultando la porzione che il testo dedica all'altra prospettiva, ivi indicata col termine *yoga*: trattasi di un'intera sezione (*prakaraṇa*), ossia Gautama, *Nyāyasūtra*, 4.2.38-49, che apre con un *sūtra* molto esplicito – il *samādhivīṣeṣābhyaśāt* di *Nyāyasūtra*, 4.2.38 –, in cui sia il *sūtrakāra* sia l'antica glossa di Vātsyāyana illustrano, e in qualche modo rifiutano, le posizioni dello *yoga* descritto. Si veda, in particolare, questo importante passaggio, nel quale è difficile non leggere un ritratto interlocutorio di contenuti davvero affini a quelli presentati in *Yogasūtra*, 2.28-55:

<sup>175</sup> Proprio rispetto al rapporto tra *yoga* e *nyāya*, sono davvero poche le ricerche condotte in tal senso. Cfr., ad es., Bhattacharya, *A Note on the Term yoga* cit.

<sup>176</sup> In tal senso il *Nyāyasūtra*, oltre a offrire ulteriore prova del fitto reticolo di rimandi che anima e raggiunge anche l'angolo piú remoto di questo tipo di opere – altamente tecniche ed estremamente laboriose –, permette di toccare con mano la non attinenza di certe definizioni monolitiche.

<sup>177</sup> Cfr., per altre parti dell'opera rivolte al *sāṃkhya*, *Nyāyasūtra*, I.1.29. Inoltre, il *Nyāyasūtrabhāṣya* sembra identificare, nel ruolo di oppositori, alcuni seguaci del *sāṃkhya*. Cfr. *Nyāyasūtrabhāṣya* ad *Nyāyasūtra*, 3.2.2-3; 3.2.9-11.

46. Per quel [fine], grazie ad astensioni e prescrizioni (*yamanīyama*), [si dà] la purificazione del sé; e anche, dal metodo (*yoga*), in virtù dei mezzi relativi alla prescrizione sull'interiore<sup>178</sup>.

[*bhāṣya* ad 46] Per attingere quell'emancipazione [si propone] la purificazione del sé grazie ad astensioni e prescrizioni (*yamanīyama*). L'astensione è un metodo comune per ottenere merito fra tutti quelli dello stesso stadio di vita, mentre la prescrizione è [un metodo] specifico. La purificazione del sé, di nuovo, è l'annientamento del demerito e l'accumulo di merito. E, in accordo ai trattati sul metodo (*yogaśāstra*), si deve cogliere la prescrizione per l'interiore. Tale [metodo], dunque, è [costituito da] asceti (*tapas*), confino del respiro (*prāṇāyāma*), rivolgimento (*pratyāhāra*), *dhyāna*, trattamento (*dhāraṇā*). In esso l'esercizio reiterato della pratica discriminativa (*prasamkhyānābhīyāsa*) è volto al fine di annullare (*prabhāṇārtha*) attrazione (*rāga*) e avversione (*dveṣa*). Il mezzo (*upāya*) è la prescrizione della pratica del metodo (*yogācāravidhāna*)<sup>179</sup>.

Il profilo ritratto in questo passo, e nella relativa glossa, sembra non lasciar dubbi: si tratta di una conversazione con degli esponenti di una tradizione di *yoga* che pare davvero molto vicina a quella che possiamo desumere dal lessico degli *Yogasūtra*, a partire dalla disposizione all'eliminazione (*virāmapratyaya*) indicata in *Yogasūtra*, 1.18.

Ora, a parte il fatto che in larga misura gli studi specialistici rivolti agli *Yogasūtra* paiono ignorare l'esistenza di questi importanti testimoni, è chiara la presenza di una

<sup>178</sup> *Nyāyasūtra*, 4.2.46 (*tadartbaṃ yamanīyamābhyām ātmasaṃskāro yogāc cādhyātmavidhyupāyaib* ||).

<sup>179</sup> *Nyāyasūtrabhāṣya* ad *Nyāyasūtra*, 4.2.46 (46. *tasyāpavargasyādbhigamāya yamanīyamābhyām ātmasaṃskāraḥ | yamaḥ samānam āśramiṇām dharmasādhānam, niyamas tu viśiṣṭam | ātmasaṃskāraḥ punar adbharmabhānam dharmopacayaś ca | yogaśāstrāc cādhyātmavidhiḥ pratipattavyaḥ | sa punas tapasḥ prāṇāyāmaḥ pratyāhāro dhyānam dhāraṇeti | indriyaviṣayeṣu prasamkhyānābhīyāso rāgadvेषaprahāṇārtaḥ | upāyas tu yogācāravidhānam iti* ||).

tradizione di *yoga* con la quale l'autore del *Nyāyasūtra* e della glossa sono in dialogo, la quale va letta in sinossi con i modi in cui, al tempo, veniva ritratto il termine *yoga*, ossia come rimando a specifiche metodiche.

Che il *sāṃkhya* e lo *yoga* non fossero un unico monolite lo si poteva dedurre anche da altre opere precedenti agli *Yogasūtra*, per tornare ancora ai testi di tradizione buddhista<sup>180</sup>. Già nel *Milindapañha*, infatti, il quale è la resa in lingua pāli di un testo forse redatto in lingua gāndhārī nel I-II secolo d.C. – ma tradotto in cinese già nel IV secolo d.C. e poi citato a partire dal *Visuddhimagga* di Buddhagosa (c. 370-450 d.C.) –, le due tradizioni figurano all'interno di una interessante lista di 'prospettive', indubbiamente tracciata per ragioni antagonistiche e perciò disposta in questo modo<sup>181</sup>.

Lasciando poi i primi secoli d.C., vi sono altre testimonianze che contribuiscono a chiarire i termini di queste relazioni. Ad esempio, in una delle più antiche opere di carattere dossografico pervenuteci, ossia la *Madhyamakahṛdayakārikā* di Bhāvaviveka (c. V secolo d.C.)<sup>182</sup>, troviamo un interessante elenco di sei distinte tradizioni: *śrāvakayāna* (oppure *bīṇayāna*), *yogācāra*, *vaiśeṣika*, *sāṃkhya*, *vedānta*, *mīmāṃsā*<sup>183</sup>. Altra poi è la prospettiva che può trarsi passando ad ambienti intellettuali diversi, come ad esempio se si guarda alla celebre opera *Ṣaḍdarśanasamuccaya* del poligrafo *jaina* Haribhadra Sūri (c. VIII secolo d.C.), largamente dedicata

<sup>180</sup> Cfr., ad es., *Lalitavistara*, I, 156.

<sup>181</sup> Cfr. *Milindapañha*, I, 3 (in seno a una sezione significativamente nota come *pubbayogādi*, dove compare la lista [...] *seyyatthidaṃ suti sammuti saṅkhyā yogā nīti visesikā* [...]).

<sup>182</sup> Un'opera che, come ben mostrato nello studio di Qvarnström, è forse la prima a carattere dossografico pervenutaci. Cfr. O. Qvarnström, *Hindu Philosophy in Buddhist Perspective. The Vedāntatattvaṇiśaya Chapter of Bhāvya's Madhyamakahṛdayakārikā*, Almqvist Wiksell International, Lund 1989.

<sup>183</sup> Cfr. Id., *Sāṃkhya as Portrayed by Bhāviveka* cit.

alla rappresentazione delle tradizioni intellettuali del suo tempo. In essa troviamo ancora la lista di sei tradizioni, ma stavolta senza menzione esplicita dello *yoga*<sup>184</sup>. Seppur curiosa, l'assenza dello *yoga* dalle liste dei *darśana* persiste, come si vede se ci si rivolge alla *Nyāyamañjarī* del grande logico Jayanta Bhaṭṭa (c. IX secolo d.C.), nella quale la lista dei *darśana* – seppur ancora composta secondo il criterio partitivo in sei termini – non tiene presente lo *yoga*<sup>185</sup>.

Questa sorta di silenzio si interrompe al tempo della redazione del *Sarvadarśanasamgraha* di Mādhava Vidyāraṇya (c. 1350 d.C.), in cui troviamo l'esplicita menzione del *pātañjaladarśana*, che compare in seno alla porzione dedicata all'illustrazione della prospettiva stessa<sup>186</sup>. Da questo momento in poi la menzione dello *yoga* come singolo *darśana* continuerà a figurare nelle opere dossografiche successive, come si evince dalla *Sarvadarśanakaumudī* di Mādhava Sarasvatī (c. XVI secolo d.C.), nella quale si mantiene ancora la tradizionale partizione in sei membri e si menziona lo *yoga* all'interno di una sottodivisione del *sāṃkhyā darśana* (do-

<sup>184</sup> Cfr. Haribhadra, *Ṣaḍdarśanasamuccaya*, 3 (*bauddham naiyāyikaṃ sāṃkhyam jainaṃ vaiśeṣikaṃ tatvā | jaiminiyaṃ ca nāmāni darśanānām amūny aho ||*). Inoltre, P. Granoff, *Refutation as Commentary. Medieval Jain Arguments against Sāṃkhyā*, in «Asiatische Studien», 53 (1999), pp. 117-24; Van den Bossche, *God, the Soul and the Creatrix* cit.

<sup>185</sup> Cfr. W. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, University of New York Press, Albany 1988, pp. 350-53.

<sup>186</sup> Il capitolo sullo *yoga* di Patañjali (*pātañjaladarśana*) contenuto nel *Sarvadarśanasamgraha* di Mādhava mostra anche che il composto *sāṃkhyāpravacana* può essere inteso come se fosse un altro nome dello *yogaśāstra* di Patañjali. Cfr. *Sarvadarśanasamgraha: tatra sāṃkhyāpravacanā-paranāmadheyam yogaśāstram patañjalipraṇītam pādacatuṣṭayātmakam (Śrīmādhavācāryapraṇītaḥ, Sarvadarśanasamgrahaḥ. Madhusūdanasarvasvatīkṛtaḥ prasthānabhedāś ca*, a cura di A. Āpte, Anandāśrama, Pune 2009 [rist.], p. 124). E sebbene sia proprio in quest'opera di Mādhava che si dà testimonianza dell'avvenuta associazione fra il '*sāṃkhyā* con *īśvara*' e la dottrina di Patañjali, per questo autore non è affatto salda l'equazione *yoga* e Patañjali, segnalandoci che al tempo tal'ultimo fosse ancora percepito e rappresentato soprattutto come un autore *sāṃkhyā*.

ve, peraltro, il *pātañjalayoga darśana* è distinto dal *sāṃkhyā darśana* di Kapila), oppure dal *Sāṃkhyāpravacanabhāṣya* di Vijñānabhikṣu (c. XVI secolo d.C.), dove il lemma *yoga* è usato per rivolgersi alla dottrina di Patañjali<sup>187</sup>.

Rispetto poi alla nostra prospettiva interdiscorsiva, si possono aprire anche altri scenari, come quello presentato dalla glossa alle *Sāṃkhyakārikā* nota come *Yuktidīpikā* (c. 680-720 d.C.). In essa compare esplicitamente il nome di Patañjali, in quanto portavoce di un peculiare punto di vista *sāṃkhyā*. Usato in tal senso, il nome compare ben otto volte nel testo<sup>188</sup>, spesso in passi in cui si parla di altri esponenti celebri del *sāṃkhyā*, quali ad esempio Pañcadikara e Vārṣaṅga, quasi come se si volessero marcare differenze di angolatura fra questi. Ciò vale a dire che in quella che è reputata essere un'opera importante per la tradizione *sāṃkhyā* la figura di Patañjali è resa sotto forma di un sostenitore di punti di vista problematici proprio rispetto alla tradizione di *sāṃkhyā* di cui la *Yuktidīpikā* è espressione. Notevoli, a questo riguardo, le glosse ad *Sāṃkhyakārikā*, 17 – che peraltro è l'unico luogo della *Yuktidīpikā* in cui compare, varie volte, il termine *citta* – e ad *Sāṃkhyakārikā*, 3, nelle quali, mentre si discute del modo di intendere i rapporti fra *pradhāna*, *puruṣa*, *prakṛti* e *kaivalya*, si cita e critica proprio la nozione di *vijñānaskhanda* di Vasubandhu, impiegando argomentazioni assai vicine a quelle presentate per criticare esplicitamente la nozione di *ahamkāra* intimamente affine a quella di *asmitā* degli *Yogasūtra*<sup>189</sup>, qui descritta co-

<sup>187</sup> Cfr. J. Bronkhorst, *Yoga and Śeṣvara Sāṃkhyā*, in «Journal of Indian Philosophy», 9 (1981), pp. 309-20 (in part. 315-17).

<sup>188</sup> Cfr. *Yuktidīpikā* ad *Sāṃkhyakārikā*, 2; 22; 32; 39; 40; 42.

<sup>189</sup> Cfr. *Yuktidīpikā* ad *Sāṃkhyakārikā*, 3 (*ucyate- ahamkāraparigrabārtham | evaṃ tarbi naivāhamkāro vidyata iti patañjaliḥ | mahato smipratyayarūpavābhyupagamāt | tatparihārārtham etad bhaviṣyati | āha, na | uttaratra parigrāhāt | etad asti nāsti prayojanam | vaksyati hi mahatā kaṅṭhenopariṣṭād ācāryaḥ 'prakṛter mahāṃs tato 'hamkāra' [Sāṃkhyakārikā,*

me evidentemente avversa a quella di *Sāṃkhyakārikā*, 22. Da questi passi risulta ovvio che l'autore della *Yuktidīpikā* vedesse una certa somiglianza fra i presupposti teorici dei due autori che ha qui chiamato in causa.

Ma, come si è già detto, l'analisi delle possibilità di relazione fra *sāṃkhya* e *yoga* diventa massimamente feconda quando si esplorano da vicino alcune delle loro 'divergenze', le quali, si faccia attenzione, sono percepibili in quanto tali solo poiché si postula, magari surrettiziamente, il dover essere della 'convergenza' fra *sāṃkhya* e *yoga*. E le zone in cui le 'divergenze' abbondano, non a caso, sono quelle in cui risiedono le aporie teoriche<sup>190</sup>. Zone di confine e turbolente, che però, come raccomanda uno degli odierni specialisti di *sāṃkhya*<sup>191</sup>, è impossibile continuare a interpretare tramite il semplice rilevamento delle concordanze dei lemmi.

22] *iti tenaivedaṃ siddham* |). Inoltre, per meglio comprendere i motivi di questa aversità dell'autore di *Yuktidīpikā* alla posizione di *Yogasūtra*, si veda anche *Yuktidīpikā* ad *Sāṃkhyakārikā*, 27. Il tema dell'*abamkāra* come indicatore di tradizioni di *sāṃkhya* compariva già in una notevole sezione della *Buddhacarita*. Cfr. Aśvagoṣa, *Buddhacarita*, 12.18; 12.24; 12.26.

<sup>190</sup> Si pensi, ad esempio, alla diverse maniere di intendere un tema centrale ai due orizzonti, ossia quello della definizione di *buddhi* per le *Sāṃkhyakārikā* e di *citta* per gli *Yogasūtra*. Lungi dall'essere passato come un mero arbitrio fra sinonimi, col loro accogliere diverse scelte lessicali i due testi mostrano di sposare diverse assiologie in proposito. Di ciò dava già notizia un vecchio studio di K. H. Potter, il quale sosteneva la peculiarità dell'uso di *citta* presso l'autore degli *Yogasūtra*: «[...] *citta* is Yoga's term for 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 the Puruṣa which had 'inhabited' the just-deceased body immediately passes on to a new body – presumably a foetus – and 'fills in' (*āpūra*) this new body with a *citta* appropriate to the kind of body that it is (if it is a cat, feline *citta* fills it in; if human, human *citta*)». 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. Inoltre, S. Murakami, *What is Caitanya. Eternal or non-Eternal?*, in «Asiatiche Studien», 53 (1999), pp. 645-66.

<sup>191</sup> Cfr. S. Motegi, *The Teachings of Pañcaśikha in the Mokṣadbhāra*, in «Asiatische Studien», 53 (1999), pp. 513-35 (in part. p. 519).

In quest'ottica l'equazione monolitica '*sāṃkhyā-yoga*' non solo non pare piú cosí utile, ma risulta addirittura depistante, anche a causa del suo distrarre dalla *ratio* dettata dalla presenza delle diversità assiologiche. Una *ratio* che invece torna visibile proprio quando si guarda alla differenza che passa tra le diverse maniere di articolare questioni solo presuntamente condivise. Infatti, mettendosi effettivamente di fronte al modo in cui trattano i 'presupposti comuni', ecco che le logiche intertestuali che uniscono e separano gli *Yogasūtra* dalle *Sāṃkhyakārikā* appaiono con tutta evidenza. In tal senso, anche rispetto al quadro semplicistico delle 'comunanze' fra *sāṃkhyā* e *yoga* tracciato prima, le maniere in cui articolano le rispettive persuasioni circa un medesimo problema sono prova del fatto che la natura della loro relazione è smaccatamente agonistica e dialettica.

Torniamo allora alle suddette zone di 'comunanza' fra *sāṃkhyā* e *yoga*, ossia: a) la condivisione delle figure della *prakṛti* e del *puruṣa*; b) la condivisione del vincolo fra il 'disagio' (*duḥkha*) e il 'contatto' (*saṃyoga*); c) la condivisione del dover tendere al *kaivalya*. Se tutto ciò fosse cifra di univocità, allora fra *sāṃkhyā* e *yoga* la possibilità di differenziazione si limiterebbe alla disposizione dei mezzi, non dei fini. Guardando da vicino i testimoni testuali, però, pare che le cose non stiano proprio cosí. Se interroghiamo a fondo gli *Yogasūtra* e le *Sāṃkhyakārikā* a proposito degli statuti e delle funzioni che questi assegnano ai temi attorno ai quali dovrebbero 'concordare', vediamo che le posizioni degli *Yogasūtra* circa lo statuto e la funzione di *prakṛti*, di *puruṣa*, di *duḥkha*, di *saṃyoga*, di *kaivalya*<sup>192</sup>, sono cer-

<sup>192</sup> La scelta di seguire sincronicamente il trattamento di questi cinque temi nelle due opere in questione permette di comprendere le rispettive disposizioni autoriali, i motivi delle eventuali sovrapposizioni e le ragioni delle diversificazioni del campo semantico di uno stesso termine. Parimenti, consente anche di vedere che il modo in cui i termini sono correlati fra loro in un testo non sono gli stessi nell'altro, fatto decisamente rilevante.

tamente non identiche a quelle delle *Sāṃkhyakārikā*. Ciò potrebbe portare a dire o che i nostri due testimoni sono, rispettivamente, espressione di due diverse tradizioni di *sāṃkhyā*, oppure che uno dei due è fedele al ‘*sāṃkhyā* originario’ mentre l’altro ne è distante. Qualunque sia la preferenza in merito, ciò è sufficiente a mostrare che il modo in cui i nostri testi trattano di temi nodali è spia della loro disposizione rispetto al contesto interdiscorsivo di cui partecipano, anche vista e considerata l’importanza che riveste l’atto di definizione dello statuto e della funzione di temi chiave come *prakṛti*, *puruṣa*, *duḥkha*, *saṃyoga*, *kaivalya*.

Viceversa, ma spinti da rischiose istanze di semplificazione, si potrebbe ritenere che nelle *Sāṃkhyakārikā* – e, perciò, nel ‘*sāṃkhyā* classico’ – venga postulata l’esistenza, da un lato, del *puruṣa*, inteso come un ente sommo, fatto di pura cognizione, senza oggetti, unico e solo, radicalmente separato – e perciò ‘indifferente’ –, afenomenico, sommamente inattivo, statico e immobile e, dall’altro, l’esistenza della *prakṛti*<sup>193</sup>, intesa come una sorta di ‘natura’, agli antipodi del *puruṣa*<sup>194</sup> – quasi ne fosse l’immagine rovesciata –, priva di ogni cognizione, intimamente composita e molteplice, massimamente fenomenica (poiché transita da immanifesta a manifesta, da equilibrata a disequilibrata, da indistinta a proteiforme), puro dinamismo morfogenetico. I due soggetti postulati e disposti *ad speculum* sarebbero poi messi in relazione, ossia ‘uniti’, da una peculiare forma di ‘contatto’ (*saṃyoga*). Le *Sāṃkhyakārikā* ricorrono qui al classico dispositivo del ‘punto di mediazione’, ossia all’idea che vi sia una zona liminale dove *puruṣa* e *prakṛti* si ‘toccano’.

<sup>193</sup> Cfr., ad es., *Sāṃkhyakārikā* 3; 17-21; 31; 36-37; 42; 55-63; 69. Inoltre, *Sāṃkhyakārikā*, 11; 19 (dove il *puruṣa* pare eternamente esterno ed estraneo a *prakṛti*); 20 (dove il termine *acetana* pare riferito a tutti i *tattva* al di fuori di *puruṣa*).

<sup>194</sup> Cfr., ad es., *Sāṃkhyakārikā*, 11; 17; 20-21; 31; 36-37; 42.

Come tutti i postulati, anche questo funge da punto fermo – ergo da zona d’ombra strumentale al fluire del distinguo del campo di luce –, tuttavia, se non vuol correre il rischio di tramutarsi in un episodio ‘storico’ e ‘personificato’, deve restar confinato all’ambito meta-spaziale e meta-temporale, grande quanto basti a fornire l’appoggio per l’avvio del movimento speculativo delle *Sāṃkhyakārikā*. Un movimento che ‘anima’ di concerto i due principî massimi e li ‘collega’ (*saṃyoga*), spingendo la loro fisionomia complementare verso l’incastro perfetto<sup>195</sup>. Ma qui il discorso si complica e l’interpretazione del testo diventa decisamente piú scivolosa. Si pensi ai passi in cui, sul finire del testo, la dinamica del *saṃyoga* è ritratta sfruttando l’efficace immagine dei due parlanti: ‘a un certo punto’, verrebbe da dire, il *puruṣa*, seppur dotato solo di vista e cognizione senza oggetti, ‘vede *prakṛti*’, mentre *prakṛti*, che non ha né vista né cognizione, afferma ‘sono stata vista’<sup>196</sup>. Ai fini dell’avviamento del processo di ordinamento nomotetico del mondo a cui tendono le *Sāṃkhyakārikā*, tutto ciò è strumentale<sup>197</sup>: è questo il modo in cui le proprie convinzioni sono rese evidenti e dunque immaginabili come possibili: l’immanifesto,

<sup>195</sup> Effettivamente, con questa modellizzazione binaria l’intera fenomenologia di cui si ha esperienza è ridotta all’esistenza dei due soli stati di *prakṛti* (ossia ‘manifesta’ e ‘non manifesta’) e dei due soli stati di *puruṣa* (ossia quello in cui è ‘coscienza senza alcun oggetto’ e ‘coscienza di essere cosciente [di sé, poiché cosciente di *prakṛti*]’).

<sup>196</sup> Cfr. *Sāṃkhyakārikā*, 66-67.

<sup>197</sup> Ciò, infatti, sarebbe da ritenersi possibile poiché una parte ‘luminosa’ (*satva*) della *prakṛti* si è ‘trasformata’ in *buddhi* (*Sāṃkhyakārikā*, 23; 36-37; 49) – divenendo l’evoluto piú ‘alto’ (il *mahat*) e raffinato di *prakṛti* –, rendendo così possibile la ‘conversazione’ tra i due principî. In senso strettamente soteriologico, questa *buddhi* sarebbe il mezzo e il luogo in cui *puruṣa* e *prakṛti*, altresì radicalmente distinti ed estranei, arrivano a ‘toccarsi’, a ‘sentirsi’, a ‘vedersi’. Cfr. Murakami, *What is Caitanya* cit. Inoltre, G. J. Larson, *The Unique Notion of ‘Consciousness’ in Classical Yoga Philosophy and Its Relevance for Scientific Cosmology and Cognitive Science*, in «Journal of Indian Philosophy and Religion», 13 (2008), pp. 1-19.

e perciò inconoscibile, è diventato – almeno discorsivamente – manifesto, e perciò conoscibile.

A questo punto, però, anche se volessimo concedere all'autore delle *Sāṃkhyakārikā* il massimo grado di davidsoniano 'principio di carità' – in quanto questi starebbe offrendo solo un ritratto allegorico del rapporto fra *puruṣa* e *prakṛti* –, è difficile non vedere in quanto suddetto il rischio della contraddizione e dell'aporia. Certo, l'euristica binaria dei principi opposti, rispettivamente saldi nell'identità a se stessi e reciprocamente intangibili, ha la sua praticità descrittiva e il suo fascino teoretico, come dimostra, peraltro, la lunga vita del modello dei due piani di esistenza<sup>198</sup>. Ma il ricorso all'immagine dei due soggetti 'parlanti' crea più difficoltà di quante ne risolve. Difficoltà già note alle tradizioni precedenti alle *Sāṃkhyakārikā* e certamente note all'autore degli *Yogasūtra*, che infatti procede in altre direzioni. Questi pare sapere che se si interpretasse tale modello in senso strettamente ontologico, allora il ritratto della realtà offerto dal *sāṃkhya* delle *Sāṃkhyakārikā* lascerebbe sul terreno una saga di ingestibili aporie, peraltro già ravvisate dall'autore della più antica glossa alle *Sāṃkhyakārikā*, nota come *Sāṃkhyakārikābhāṣya* e attribuita al dotto Gauḍapāda (c. 500-600 d.C.). Le principali fra queste aporie diventano patenti se si pongono alcune domande al testo delle *Sāṃkhyakārikā*: che cosa causa il divenire 'non-più-indifferente' e 'non-più-solo' di *puruṣa*? Cos'è che causa il passaggio di *prakṛti* da immanifesta a manifesta (da *avyakta* a *vyakta*) e il successivo *parināma* dei *guṇa* che la costituiscono? Cosa causa l'accadere del *saṃyoga*, ossia l'essere divenuti l'uno per altro di *puruṣa* e di *prakṛti*?<sup>199</sup>.

<sup>198</sup> Cfr., ad es., M. Sprung (a cura di), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Reidel, Dordrecht 1973.

<sup>199</sup> Ci si riferisca qui alla formula '[essere] per lo scopo di *puruṣa*' (*puruṣārtha*) di *Sāṃkhyakārikā*, 31; 42. Trattasi di una evidente aporia logica, già visibile agli autori immediatamente successivi.

Com'è possibile che *prakṛti* abbia come suo scopo ultimo la liberazione di *puruṣa*, se questi non è mai condizionato né legato?<sup>200</sup>. Che cos'è intervenuto per far sí che sia *puruṣa* sia *prakṛti* si siano differenziati al loro interno e abbiano subito mutamenti di stato, al punto che il *puruṣa*, venendo a conoscenza di *prakṛti*, diviene l'opposto di sé, e la *prakṛti*, passando da immanifesta (*pradhāna*) a manifesta, diviene il suo opposto? E, non in ultimo, quale sarebbe il 'fine' (*artha*) di tutto questo?

Ora, dal momento che le aporie del *sāṃkhya* sono divenute presto, come si è mostrato, l'oggetto della contesa veridittiva fra le tradizioni *sāṃkhya* e *mahāyāna*, sarebbe alquanto ingeneroso pensare che di queste stesse non fossero avvertiti né gli esegeti delle *Sāṃkhyakārikā* né l'autore degli *Yogasūtra*, che, peraltro, continua a far uso proprio dei termini *prakṛti*, *puruṣa*, *duḥkha*, *saṃyoga* e *kaivalya*. La questione, però, non è di facile risoluzione, né per gli interpreti passati né per quelli odierni.

Delle difficoltà a cui sono esposti tutti gli interpreti del *sāṃkhya* dicono molto le parole di apertura di un saggio dell'indologo Michel Hulin<sup>201</sup>. Ma fra gli interpreti moderni, sono tanti quelli che, proprio in vista della risoluzione delle suddette aporie e dello scioglimento di certe 'contrad-

<sup>200</sup> Peraltro, questo vorrebbe dire, ancor più paradossalmente, che *puruṣa*, grazie a *prakṛti*, diviene cosciente di essere cosciente e, dunque, della coscienza stessa, cioè di 'sé' (*sic!*).

<sup>201</sup> Queste le sue parole: «Every time we try to understand a highly paradoxical system like Sāṃkhya, that is apparently teeming with obscurities and contradictions of all kinds, the temptation is great, almost irresistible, to ascribe its obvious inconsistencies to the external circumstances of its formation. Precisely in the case of Sāṃkhya we know all too well how intricate and even chaotic its 'prehistory' may have been. Nevertheless, this type of purely historical explanation always runs the danger of reducing a doctrine like Sāṃkhya to a hopeless mixture of fundamentally heterogeneous elements». M. Hulin, *Reinterpreting abamkāra as a possible way of solving the riddle of Sāṃkhya metaphysics*, in «Asiatische Studien», 53 (1999), pp. 713-22 (cit. p. 713).

dizioni', si sono variamente espressi, talvolta con troppa leggerezza. Indicative, a questo proposito, le parole di Michel Burley, peraltro polemiche rispetto a quanto scritto in merito ai paradossi e alle aporie del *sāṃkhya* nei lavori di Georg Feuerstein:

[In his] original statement [Feuerstein] cleverly avoids the issue of *who* regards *puruṣa* in this way. Later in the same passage Feuerstein asserts that 'we are all born in ignorance of our true nature and with the natural tendency of establishing our identity *outside* ourselves' (*ibid.*, original emphasis). And so the answer to my query would seem to be obvious: it is *we* who regard *puruṣa* 'as other than what it really is'! But who are *we*? Surely, if our true self is *puruṣa*, then each of us is *puruṣa*. Indeed, it is utterly tautologous to say so. Thus it must be *puruṣa* who mistakenly regards *itself* 'as other than what it really is'. This is the only logical conclusion<sup>202</sup>.

Analoghi dubbi e perplessità circa le aporie e la coerenza del dualismo del *sāṃkhya* sono riportati nelle pagine di

<sup>202</sup> M. Burley, *Classical sāṃkhya and yoga. An Indian Metaphysics of Experience*, Routledge, London 2007, pp. 146-47. L'autore prosegue: «The question of who is afflicted by *avidyā* is equivalent to that of who is liberated, for liberation is release from dissatisfaction (*duḥkha*), and hence from *avidyā* – and hence also from experience as such. If it is *puruṣa* who is liberated, then it must also be *puruṣa* that was under the influence of *avidyā*, or who succumbed to the kind of misidentification for which *avidyā* stands. This is obviously problematic; for if *puruṣa* is the pure subject, then it is hardly a candidate for moving from a condition of affliction to one of liberation. For reasons such as this, the one who attains *kaivalya* is, as in the case of the possessor of *avidyā*, commonly referred to in ambiguous terms, as 'the *yogin*', 'the wise one', etc. When *puruṣa* is, at the same time, maintained to be eternally perfect, a paradox arises; for it is contradictory to claim that the *yogin* (who misidentifies himself with the empirical personality) is identical to *puruṣa* but that *puruṣa* never misidentifies itself. The ambiguous terminology, however, mischievously disguises this paradox, enabling the interpreter to regard the *yogin* and *puruṣa* as identical and as non-identical according to the particular explanatory exigencies of the moment. But the incongruities do not end there. Further interpretive difficulties come to light when we consider the notorious characterization of *puruṣa* as multiple, which we shall now do» (p. 147).

tanti altri studi specialistici<sup>203</sup>. Tuttavia, in un recente lavoro dedicato proprio a questi aspetti, troviamo un ritratto davvero puntuale delle complicità che scaturiscono dall'opposizione fra *puruṣa* e *prakṛti*. Ritratto di cui merita leggere per esteso:

Now this is a strange dualism indeed. What we would call mind in the West is seen here as strictly inert matter acting and interacting blindly, i.e. non-consciously (not unintelligently), with other matter in constant service of a principle which is quite unknown and essentially unknowable to it. To make matters worse, the matter that really counts, the intellectual faculty, *buddhi*, though non-conscious, seems to be conscious and more to the point consciously suffering. On the other hand *puruṣa*, eternally unchanging, a non-doer, seems to be acting, identified in some way with *buddhi*. This is a mind-boggling, mad, paradoxical dualism where everything appears to be its opposite and real suffering for unreal actors constantly spoils experience and traps the unreal actors in the realm of suffering, like so many sad bubbles trapped under water. But what is a bubble, but the absence, the antithesis of water? What harm can come to it? Beneath the ocean can it be drowned or made wet? [...] It is with binary opposition that paradox and mystery become the most pronounced. It is here that dualism is fascinating, tricky, and mysterious. Both principles are principally unmanifest. Yet when unmanifest, they are each so separate, so different, so unconnected, so unconnectable, and so alone as to create an odd *binocular monism*<sup>204</sup>.

<sup>203</sup> Cfr., ad es., J. Bronkhorst, *The Contradiction of Sāṃkhya. On the Number and the Size of the Different tattvas*, in «Asiatische Studien», 53 (1999), n. 1, pp. 679-91; J. N. Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 213-15; Krishna, *Indian Philosophy* cit., pp. 144-55; S. H. Phillips, *The Concept of Voluntarism and Dualism in the Yogasūtra (or How to Get mukti from Metaphysics)*, in «Journal of Indian Philosophy», 13 (1985), n. 5, pp. 399-414.

<sup>204</sup> L. W. Pflueger, *Dueling with Dualism. Revisioning the Paradox of Puruṣa and Prakṛti*, in Whicher e Carpenter (a cura di), *Yoga. The Indian Tradition* cit., pp. 74-75.

Malgrado le aporie, l'euristica dei due principî contrapposti ha continuato a riscuotere consenso fra gli autori dei primi quattro secoli d.C., poiché, evidentemente, seguitava a essere percepita come dotata di potenziale illustrativo. Effettivamente, se debitamente manipolata, ridisposta e ulteriormente raffinata, siffatta soluzione permette vari sviluppi. Ed è in tal senso che possiamo leggere il fatto che il discorso degli *Yogasūtra* resti ancora legato alla coppia *puruṣa/prakṛti*, senza però dimenticare la possibilità che questa scelta conviva con l'ambizione di renderne piú sofisticate, piú acute e piú cogenti le implicazioni e le conseguenze.

A questo punto, per meglio cogliere la statura dell'opera di redazione degli *Yogasūtra*, serve tenere bene a mente i vincoli teorici esercitati sia dall'essere parte di un fitto reticolo interdiscorsivo sia dalla coerenza delle suddette aporie, in maniera da riuscire a scorgere il livello di competenza autoriale necessario per affrontare una siffatta situazione<sup>205</sup>. Un livello certamente alto, a giudicare dal modo in cui la coppia *puruṣa/prakṛti* risulta ancora utile all'autore degli *Yogasūtra*, il quale, postulandone e facendone constatare la presenza, offre il terreno – e dunque spazio operativo – su cui poggiare i primi passi della sua proposta: si può continuare a postulare l'esistenza e l'opposizione fra *puruṣa* e *prakṛti* – se non altro perché del dualismo e delle polarità

<sup>205</sup> Ci si chieda, ad esempio, in che modo si poneva l'autore degli *Yogasūtra* rispetto ai problemi di coerenza di cui si è detto poc'anzi. Le risposte possibili, in merito, possono dar ragione di diversi ritratti autoriali: *a.* l'autore degli *Yogasūtra* non conosceva, o non aveva colto, le aporie di cui sopra; *b.* l'autore degli *Yogasūtra* conosceva e aveva colto le aporie di cui sopra, ma non si curava di porvi soluzione, vivendo bene con esse; *c.* l'autore degli *Yogasūtra* conosceva e aveva colto le aporie di cui sopra, si preoccupava di porvi soluzione, ma non ne era capace; *d.* l'autore degli *Yogasūtra* conosceva e aveva colto le aporie di cui sopra, si curava di porvi soluzione, e ne era capace. Il misurarsi in prima persona con la quantità e la qualità delle opere speculative a cui poteva aver accesso il nostro Paṭanjali ha convinto chi scrive che l'autore degli *Yogasūtra* appartenesse, decisamente, al profilo autoriale *d.*

si ha ‘oggettiva esperienza’ –, ma solo per permettere l’avvio di un percorso a ritroso, che poi, in virtù e per la forza del suo procedere, porterà a un punto in cui le ‘cose come sono’ (ossia la scoperta di essere, in ultimo, ‘solo *puruṣa*’ o ‘solo *prakṛti*’)<sup>206</sup> si daranno da sé. Altrimenti, poco male, sarà quel che sarà.

4. *Al tempo: aporie, novità e la peculiarità degli «Yogasūtra» di Patañjali.*

Si spera che quanto precede sia stato sufficiente a convincere chi legge che lo studio di opere ‘classiche’ come quella di Patañjali richieda, come prima cosa, il loro reinserimento all’interno di una popolosa biblioteca di testi – seppur oggi solo in parte ricostruibile –, tutti votati al discorso sul metodo.

Ragion per cui, contrariamente a quanto si pensa oggi, le peculiarità dello *yoga* di cui parla Patañjali hanno a che fare, in buona sostanza, con l’urgenza di disporre un nuovo intreccio fra teoria e prassi, fra modello e metodo. Un intreccio che deve puntare, per il tramite di una progressione sistematica di pratiche saldamente ancorate a una peculiare assiologia antropologica, all’arresto definitivo delle proliferazioni rappresentative, foriere di identificazione e di disagio. In tal senso, l’autore degli *Yogasūtra*, attingendo alle tante e diverse tradizioni che lo precedono, pone sotto scrutinio,

<sup>206</sup> Oltre agli autori delle opere di cui stiamo trattando, anche chi legge si renderà conto che, a questo punto, la ‘decisione preliminare’ di colui che stabilisse il proprio ‘voler essere’ l’uno o l’altro dei suddetti, sarebbe visibilmente fondata sul mero arbitrio, su tautologie auto-referenziali e auto-confermanti, innescando una serie di ‘decisioni ordinarie’ aventi medesimo statuto, pari livello di giustificazione. Simili auto-attribuzioni di *status* ontico rispecchiano tutte una chiara cifra proiettiva, innervate come sono da un’evidente *ratio* antropomorfa.

con impressionante acume, l'iperattività della mente, le ragioni dei turbamenti che vengono dalle rappresentazioni di sé, l'avvicinarsi incessante dei flussi dei pensieri, la condizione ondivaga della cognizione. La sua prospettiva, che si allontana da certi tratti etici e moralistici dell'ascetica, è interamente rivolta alla cognizione, per far sí che l'individuo proceda verso un rischiaramento dell'effettiva natura delle cose. Una prospettiva che Patañjali illustra tramite un itinerario suddiviso in otto momenti, in otto parti, in otto 'membri' (*aṅga*). Un 'metodo in otto parti' (*aṣṭāṅgayoga*) in cui la sequenzialità dell'insieme impone l'osservanza di una progressione attenta, che però immagina il passaggio da una fase all'altra alla stregua di un effetto domino.

La sapiente miscela di teoria e prassi è stata senz'altro una delle principali ragioni della notorietà degli *Yogasūtra*, i quali, fin dal v-vi secolo d.C., hanno riscosso l'attenzione di autori provenienti da tradizioni diverse ma tutte interessate a portare a sé una 'metodica' che, evidentemente, aveva qualcosa di inedito e risultava di irrimandabile adozione.

Come si è visto nelle pagine precedenti, sebbene alla base del procedere degli *Yogasūtra* ci sia ancora un modello binario come quello presentato dalle tradizioni *sāṃkhya* precedenti, ciò non deve impedire di vedere che la redazione di quest'opera coincide con la messa in discussione del modello stesso, con l'affermarsi di una diversa maniera di intendere proprio l'opposizione fra *puruṣa* e *prakṛti*, fra soggetto e oggetto, fra 'vedente' e 'visto'. Ed è proprio questo che avrebbe motivato l'elezione di un tale modo di 'vedere le cose' al rango di una peculiare *drṣṭi*, di un *darśana* specifico.

Se contrapposta allo schema della vulgata sul *sāṃkhya* precedentemente evocato, infatti, la specificità del particolare assetto *sāṃkhya* degli *Yogasūtra* risalta ancora di più, soprattutto se si guarda al modo in cui la pentade *prakṛti*,

*puruṣa*, *duḥkha*, *saṃyoga*, *kaivalya* risponda lí a tutt'altra *ratio* e abbia diversa fisionomia.

Fin dall'inizio degli *Yogasūtra* il termine *puruṣa* è impiegato, quasi didatticamente, nella veste di un mero referente discorsivo, atto a indicare l'*imago* del 'soggetto': un 'soggetto' ipostatizzato, da intendere alla stregua di un ente ipotetico, in parte rispondente all'analogo indicatore generico di 'uomo', di 'soggetto vedente'. La parola *puruṣa*, del resto, può effettivamente essere resa come 'uomo maschio', sia in forza dell'uso che ne viene fatto nelle fonti vediche, sia alla luce delle rivisitazioni che nelle tradizioni buddhiste *mahāyāna* si sono fatte del termine pāli *puggala*<sup>207</sup>, in parte collegate all'animata discussione sulle rappresentazioni del corpo del Buddha e sulla sua condizione antica. A quest'ultimo proposito, non si sottovaluti l'influenza che deve aver esercitato, sulle tradizioni in dialettica con queste, il dipanarsi della diatriba svoltasi proprio tra gli esponenti dell'*Abhidharma* dei *sarvāstivādin* e quelli dello *yogācāra* attorno alla determinazione dello statuto effettivo dei tre corpi del Buddha (*dharmakāya*) e della condizione antica del *mahāpuruṣa* stesso, ivi inclusa la contesa attorno alla stipula 'canonica' del corredo dei suoi 'segni caratterizzanti' (*lakṣaṇa*)<sup>208</sup>.

<sup>207</sup> Cfr., ad es., T. Kuan, *Abhidhamma Interpretations of 'Persons' (puggala): With Particular Reference to the Aṅguttare Nikāya*, in «Journal of Indian Philosophy», 43 (2015), n. 1, pp. 31-60.

<sup>208</sup> Cfr. J. J. Makransky, *Buddhahood Embodied. Sources of Controversy in India and Tibet*, University of New York Press, Albany 1997. Inoltre, E. de Clercq, *The Great Men of Jainism in utero*, in V. R. Sasson e J. M. Law (a cura di), *Imagining the fetus. The Unborn in Myth, Religion, and Culture*, Oxford University Press, New York 2009, pp. 33-54; W. B. Bollée, *Physical Aspects of some Mahāpuruṣas. Descent, Foetality, Birth*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie», 49 (2005), n. 1, pp. 5-34; C. Sivaramamurti, *Buddha as a Mahapurusha*, in «Bulletin of Tibetology», 9 (1972), n. 3, pp. 1-32; N. H. Samtani, *A Fresh Light on the Interpretations of the Thirty-two Mahāpuruṣa-lakṣaṇas of the Buddha*, in «Bhārati», 6 (1962-63), n. 1, pp. 1-20; A. Wayman, *Contribu-*

Negli *Yogasūtra*, però, si tratta di un *puruṣa*, unico o molteplice che sia, che opera come ‘soggetto’ nel dominio di *avidyā*. Un *puruṣa* venuto in essere al seguito del ‘contatto’ (*saṃyoga*)<sup>209</sup> con gli ‘oggetti’ disposti dalle trasformazioni (*pariṇāma*) interne alla *prakṛti*, uno dei cui evoluti è proprio *citta*<sup>210</sup>. È dunque l’esito del procedere di una particolare specie di facoltà percettivo-rappresentativa, votata alla ‘personificazione’, ‘individuante’ e ‘ipostatizzante’. La separazione di tale facoltà dall’*imago* rappresentativa del *puruṣa* coincide con lo spalancarsi della condizione di singolare *solitudo*, il *kaivalya*<sup>211</sup>. Ne segue che quel che ha da essere rimosso è l’equivoca coltre rappresentata proprio dall’ipostasi di *puruṣa*, coltre eliminabile solo attendendo con perizia al metodo proposto nell’opera di Patañjali.

Questi sono alcuni dei motivi possibili per cui negli *Yogasūtra* la coppia *puruṣa/prakṛti* è presente, ma non è in primo piano. Se, da un lato, il termine *prakṛti* è pressoché

*tions Regarding the Thirty-two Characteristics of the Great Person*, in «Sino-Indian studies», 5 (1957), n. 3-4, pp. 235-40. Gli esempi nelle fonti sono altrettanti, fra i quali si ricordi qui il caso del ‘corpo dorato’ del *tathāgata*, indicato come *śūnya* e detto essere frutto dell’equivoco del *nāmarūpa*. Cfr. *Samādhivivājasūtra*, 8. È anche alla luce di queste considerazioni che serve tornare a chiederci perché l’arcaica figura vedica del *puruṣa* sia stata ripresa – forse profittando proprio dell’operazione di ‘de-ontologizzazione’ della stessa svoltasi in seno al suddetto dibattito buddhista –, dai primi autori *sāṃkhya* e di seguito dall’autore degli *Yogasūtra*.

<sup>209</sup> Uno degli effetti del fenomeno del contatto, infatti, è quello del porre in essere delle ‘rappresentazioni’ (*upalabdhi*) che spingono a parlar di sé nei termini di ‘natura propria’ (*svarūpa*), come detto in *Yogasūtra*, 2.23.

<sup>210</sup> Cfr. nota su *citta*, n. 1 al primo *pāda* ad *Yogasūtra*.

<sup>211</sup> È questo l’esito auspicato negli *Yogasūtra*: l’isolamento (*kaivalya*). Un isolamento practognostico, operato per via divisiva ed eliminativa, dall’artefatto immaginifico indicato col termine *puruṣa*, che implica la separazione della facoltà di cognizione (*citiśakti*) dalla credenza illusoria circa l’esistenza indipendente di *puruṣa*. Cfr. *Yogasūtra*, 2.25 (*tadṛśeh kaivalyam*); 4.34 (*puruṣārtha-śūnyānām guṇānām pratiprasavaḥ kaivalyaṃ svarūpa-pratiṣṭhā vā citiśaktir iti*). Giunti a questo punto, non solo tutto è ‘ri-posto’ (*samādhi*), ma lo è senza più possibilità alcuna per nuove germinazioni (*nirbījasamādhi*).

assente (seppur sottinteso, come se fosse un *a priori*)<sup>212</sup>, dall'altro è sempre specifico il ricorso al termine *puruṣa*<sup>213</sup>, impiegato con grande perizia. Questo differenzia il nostro autore dal modo in cui altre tradizioni di *sāṃkhya* hanno fatto ricorso all'antica figura del *puruṣa*<sup>214</sup>, che al tempo doveva risultare assai arcaica e in larga parte dismessa<sup>215</sup>.

In questo senso Patañjali ha un suo modo di intendere la coppia *puruṣa/prakṛti*, lontano dai rozzi dualismi sostanzialisti, troppo prossimi all'apofatismo logico e all'inerzia pratica. Lunghi dall'essere impiegati come rimandi a condizioni di esistenza ontica<sup>216</sup>, negli *Yogasūtra* i due termini

<sup>212</sup> Cfr., per le occorrenze di *prakṛti*, *Yogasūtra*, 4.2-5.

<sup>213</sup> Cfr., per le occorrenze di *puruṣa*, *Yogasūtra*, 1.16; 1.24; 3.35; 3.49; 3.55; 4.18; 4.34.

<sup>214</sup> Sulla definizione 'classica' di *puruṣa*, tanta è la letteratura specialistica. Cfr., ad es., W. N. Brown, *The Sources and Nature of puruṣa in the Puruṣasūtra (Rigveda 10.91)*, in «Journal of the American Oriental Society», 51 (1931), n. 2, pp. 108-18; A. D. Shastri, *Prakṛti and Puruṣa in Sāṃkhyakārikā*, in «Sri Venkateswara University Oriental Journal», 12 (1969), pp. 51-57; E. Gamaguchi, *The Concept of puruṣa in the Sāṃkhya System of Philosophy*, in «The Journal of Oriental Research Madras», 40-41 (1970-72), pp. 167-78; S. Murakami, *Puruṣa of the Sāṃkhya philosophy and ātman of the Vedānta philosophy*, in «Journal of the Oriental Institute of Baroda», 29 (1980), pp. 169-97; I. Whicher, *Patañjali's Metaphysical Schematic: puruṣa and prakṛti in the Yogasūtra*, in «Adyar Library Bulletin», 63 (1999), pp. 55-143; I. Whicher, *The Integration of puruṣa and prakṛti in the Yogasūtra*, in «Adyar Library Bulletin», 68-70 (2004-6), pp. 161-94; I. Whicher, *Moving Towards a Non-Dualistic Interpretation of Yoga: The Integration of Spirit (Puruṣa) and Matter (Prakṛti) in the Yoga-Sūtra*, in P. Pratap Kumar e J. Duquette (a cura di), *Classical and Contemporary Issues in Indian Studies: Essays in Honour of Trichur S. Rukmani*, D. K. Print-world, Delhi 2013, pp. 46-65.

<sup>215</sup> Cfr. P. Mus, *Où finit Puruṣa?*, in *Mélanges d'indianisme: à la mémoire de Louis Renou*, De Boccard, Paris 1968, pp. 539-63.

<sup>216</sup> A parte quella 'sottintesa' di *prakṛti*, che, in ultimo, è l'unica causa efficiente di cui è possibile parlare, come del resto seguiterà a dire il *Sāṃkhyakārikābbāṣya* di Gauḍapāda ad *Sāṃkhyakārikā*, 61-62. Inoltre, A. Malinar, *Prakṛti as sāmānya (Nature as a common cause)*, in «Asiatische Studien - Études Asiatiques», 53 (1999), n. 3, pp. 619-43; K. A. Jacobsen, *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga. Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*, Peter Lang, New York 1999.

sono innalzati al piano del discorso epistemico, modale e practognostico. Potremmo dire che sono trattati come dei *tattva* il cui statuto è<sup>217</sup>, solo e soltanto, quello di un ‘percepto’<sup>218</sup>, ossia quello di una mera ipostasi rappresentativa. Di analogo statuto sono anche i loro corrispondenti, ossia l’‘oggetto’ e il ‘soggetto’, il ‘visto’ e il ‘vedente’.

Al tempo erano tante le tradizioni che avevano riflettuto a fondo su quali fossero i problemi sollevati dal perdurare dei ‘segni’ degli oggetti esperiti, ossia dei ‘percetti’<sup>219</sup>. Si era

<sup>217</sup> Cfr., per alcuni studi relativi al problema dello statuto dei *tattva* e alle critiche a questo rivolto da varie tradizioni intellettuali del tempo, A. Malinar, *Completeness through Limitation. On the Classification of tattvas in Sāṃkhya Philosophy*, in «Berliner Indologische Studien», 16-18 (2003), pp. 304-21; Bronkhorst, *The Contradiction of Sāṃkhya* cit.; R. J. Parrot, *The Problem of Sāṃkhya tattvas*, in «Journal of Indian Philosophy», 14 (1986), pp. 55-77.

<sup>218</sup> Notevoli, per cercare di ragionare in modo nuovo sullo statuto di termini imagologici come *puruṣa*, le pagine della porzione intitolata *Destroying the Manifest Image*, in R. Brassier, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Palgrave, London 2007, pp. 3-96.

<sup>219</sup> Restituire priorità allo statuto del ‘percepto’ ([dal lat. *perceptus*, part. pass. di *percipere*, ‘percepire’] è un termine tecnico con cui si è soliti indicare il ‘contenuto della percezione’) consente di rimettere in relazione sistemica gli ‘oggetti e i fenomeni percepiti’ ai ‘soggetti percipienti’ e, di seguito, di rivalutare la presenza e il carattere *fiktive*, imagologico, funzionale e preventivo del ‘percepto’. A riguardo, richiamo per esteso la descrizione fatta da Jesse Prinz: «On any given occasion when a concept is tokened, it will be mentally represented using a representation drawn up from a particular file, i.e., the file that establishes a reliable relation with the property represented by that concept. Those representations will vary from occasion to occasion as context demands. Since these files comprise nothing but stored perceptual representations, every token of a concept will itself be a stored perceptual representation. Concepts that do not refer by reliable detection are built up from those that do. If this theory is right, then all concepts are stored records of percepts or combinations of stored percepts (where ‘percept’ is shorthand for perceptual representation). This is not an original proposal. It is a redressing of the theory of concepts defended by Locke and Hume»; J. J. Prinz, *Beyond Appearances. The Content of Sensation and Perception*, in T. S. Gendler e J. Hawthorne (a cura di), *Perceptual Experience*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 450. Si noti, peraltro, che la questione del ‘percepto’ (*ālabāna*) è già al centro della fortunata opera *Ālambanaparīkṣā* di Dignāga.

anche compreso che i percetti, una volta posti in essere, anticipano l'esperienza sensibile e che il ricordare 'segni' (*nimitta*) ha un potere inibitorio sull'esperienza diretta. Per tornare a 'mani nude' ad essa, infatti, serve 'dimenticare' i 'segni' stessi. Il Buddha, infatti, non 'ricorda'<sup>220</sup>, ossia non subisce gli effetti equivocanti, confermativi e anticipanti dei percetti residuali che restano al seguito delle esperienze sensibili.

Le tradizioni del tempo riconoscevano il ruolo nodale che i percetti hanno nella percezione dei fenomeni e, proprio per questo, gli hanno dedicato grande attenzione. In effetti, si tratta di un ruolo tutt'altro che secondario, come peraltro mostrano le tante ricerche che, ai nostri giorni, vengono condotte in merito allo statuto e alle funzioni proprio dei percetti<sup>221</sup>. Da queste ricerche sappiamo che il percetto è una sorta di schema divisorio residuale, una *perceptual representation* che presenzia a ogni *perceptual experience*<sup>222</sup>, che anticipa, precede, media e orienta la percezione, togliendo il primato dell'immediatezza a quest'ultima<sup>223</sup>. Tutto quel che è percepito nella percezione, perciò, è da ritenersi non-immediato, bensì mediato dai percetti,

Cfr. D. Duckworth, M. D. Eckel, J. Y. Garfield, et alii, *Dignāga's Investigation of the Percept. A Philosophical Legacy in India and Tibet*, Oxford University Press, New York 2016.

<sup>220</sup> Questo l'enfatico *dictum* con cui si chiude uno studio di Griffiths, che così recita: «Remembering is not something that buddhas do». P. J. Griffiths, *Memory in Classical Indian Yogācāra*, in J. Gyatso (a cura di), *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, University of New York Press, Albany 1992, p. 123. Inoltre, P. J. Griffiths, *Why Buddhas Can't Remember Their Previous Lives*, in «Philosophy East and West», 39 (1989), n. 4, pp. 449-51.

<sup>221</sup> Merita senz'altro, proprio ai fini di un ripensamento della lunga storia dei discorsi sulla 'percezione' svoltisi in ambito europeo, ripercorrerne gli snodi chiave sotto la guida di Gilbert Simondon, i cui corsi sul tema sono oggi pubblicati. Cfr. G. Simondon, *Cours sur la perception (1964-1965)*, Éditions de la Transparence, Chatou 2006.

<sup>222</sup> Cfr. Gendler e Hawthorne (a cura di), *Perceptual Experience* cit.

<sup>223</sup> Cfr., ad es., E. T. Gendlin, *The Primacy of the Body, not the Primacy of Perception*, in «Man and the World», 25 (1992), n. 3-4, pp. 341-53.

ossia assunto comparativamente e selettivamente a partire dall'unità di misura stabilita *con e dai* percetti, i quali sono 'tracce' rappresentative incorporate e la cui intromissione resta opaca al percipiente. Un'opacità, questa, che ha recentemente portato a rivalutare le cognizioni di sfondo e le acquisizioni conoscitive che non esigono 'pensiero'<sup>224</sup>.

Il percetto, dunque, è quella forma ordinaria di 'impressione' (ossia l' 'imprimersi percettuale'), che, al seguito del giungere 'da fuori' degli stimoli agli organi e alle facoltà di percezione, presenta forme di 'apprendimento per esposizione' basate sul preservarsi mnemonico di 'tratti residuali', di 'impronte', di 'segnì' e, in tal senso, di percetti.

Gli *Yogasūtra* sono particolarmente attenti alla funzione essenzializzante, reificante, rimpiazzante e anticipatrice dei percetti, ben illustrata per il tramite dell'esempio in cui, se anche facessimo esperienza empirica dell'ampiezza della luna mettendoci concretamente piede, essa, al nostro rientro sulla terra, tornerebbe a 'essere' – giocoforza, cioè per *illusio* – quel 'piccolo disco luminoso che si staglia nella notte', senza aver possibilità alcuna di affrancarsi, pur sapendola 'erronea', dall'immediata percezione/proiezione della dimensione conferita alla luna dal percetto oculocognitivo da cui dipendevamo immaginativamente prima dell'allungamento<sup>225</sup>. Qui uno degli interlocutori principali

<sup>224</sup> Cfr. Z. Radman (a cura di), *Knowing without Thinking. The Theory of the Background in Philosophy of Mind*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2012. Inoltre, J. C. Lyons, *Perception and Basic Beliefs. Zombies, Modules and the Problem of the External World*, Oxford University Press, New York 2009.

<sup>225</sup> Cfr., per una attenta disamina del ricorso all'analogo tema dell'illusione percettiva legata ai cerchi di fuoco fatti roteando una torcia, *Nyāyasūtra*, 3.2.57-59. Inoltre, nel testo *Mahābhārata*, 12.195.23 pare proprio che la figura di Manu serva a illustrare il profilo di quello che si reputa essere uno dei più imperdonabili errori dell'uomo, ossia quello di scambiare la propria forma (*rūpa*) esperibile con la 'propria natura' (*svabhāva*). Le illusioni quali la 'città degli esseri celesti' sono ulteriore esempio di ciò. Cfr. *Mahābhārata*, 12.252.12-13 (*vidma caivaṃ na vā vidma śakyaṃ vā vedituṃ*

dell'autore degli *Yogasūtra* è ancora Nāgārjuna, il quale ha stabilito il paragone fra i *saṃskāra* e i fenomeni attinenti alle sfere del sogno, del miraggio, dell'illusione percettiva<sup>226</sup>. Ed è proprio in termini simili a quelli riportati prima che autori come Nāgārjuna intendono e rappresentano le forme di 'apprendimento' basate sull' 'impressione', descrivendole come dei tipi di trattenimento in sé di vere e proprie 'impronte', di 'in-pressioni' (si pensi al latino *impressio -onis*, derivato da *impressus* e *imprimere*, un ambito semantico che ha poi fornito lo sfondo alla celebre nozione di *imprinting*)<sup>227</sup>.

Tutti questi autori propongono delle modellizzazioni dell'esperienza sensibile in cui gli stimoli esterni lasciano traccia, in cui qualcosa che è fuori è 'appreso', ossia 'preso

*na vā | aṅṅyān kṣuradhārāyā garīyān parvatād api ||12|| gandharvanagarākāraḥ prathamam sampradyate | anvīṣyamāṇaḥ kavibhiḥ punar gacchaty adarśanam ||13||*). Sempre nelle stanze *Mahābhārata*, 12.195.18-22 si trova una interessante gerarchia tra le forme della cognizione, la quale, partendo da *citta*, risale per *buddhi* fino a *manas*, detta *svabhāva* in *Mahābhārata*, 12.195.21 (*mahatsa bhūteṣu vasanti pañca pañcendriyārthās ca tatbendriyeṣu, sarvāni caitāni manonugāni buddhiṃ mano 'nveti manaḥ svabhāvam ||*).

<sup>226</sup> Cfr., ad es., *Śūnyatāsaptati*, 66 (*māyāmarīcigandharvapurabuddha pbenavat | saṃskārāḥ svapnasamkāśā vidyante 'lātacakravat*). Lo stesso riprenderà il nesso fra l'*imago* mentale e la rappresentazione del Buddha, che rischia, appunto, di assumere lo statuto di un 'fantasma'. Cfr., ad es., *Mūlamadhyamakakārikā*, 17.31. Inoltre, P. Skilling e P. Harrison, *What's in a Name? Sarvāstivādin Interpretations of the Epithets 'Buddha' and 'Bhagavat'*, in *Buddhism and Jainism. Essays in Honour of Dr. Hōjun Nagasaki on his Seventieth Birthday*, Kyoto 2005, pp. 131-56; P. Harrison, *Is the Dharma-kāya the Real 'Phantom Body' of the Buddha?*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 15 (1992), n. 1, pp. 44-94.

<sup>227</sup> Nozione, quella di *imprinting* (in ted. *Prägung*), che, al seguito della rivisitazione etologica compiuta da Konrad Lorenz (K. Lorenz, *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie*, Singer, Wien 1978), è stata pervasivamente impiegata per descrivere fenomeni di 'apprendimento' relativi ai più diversi ambiti, dalla zoologia alla chimica, dalla biologia molecolare alla genetica, dalla psicologia cognitiva alla neurobiologia. Cfr., ad es., J. F. Wilkins (a cura di), *Genomic Imprinting*, Springer, New York 2008; A. D. Hasler e A. T. Scholz, *Olfactory Imprinting and Homing in Salmon. Investigations into the Mechanism of the Imprinting Process*, Springer, Berlin 1983; E. H. Hess, *Imprinting. Early Experience and the Developmental Psychobiology of Attachment*, Van Nostrand Reinhold, New York 1973.

in sé' e conservato. Ciò che così rimane dall'esperito, poi, va a costituire lo sfondo ricettivo delle successive esperienze percettive, fungendo da vero e proprio termine di paragone, da riflesso condizionato e condizionante<sup>228</sup>. Negli *Yogasūtra*, però, il rapporto 'fuori-dentro' non va inteso seguendo le logiche, ingenuamente sostanzialiste, della relazione 'causa ed effetto' (o 'stimolo e risposta'), poiché la 'causa' dell'atto responsivo d'afferramento' e di 'apprendimento' è, almeno in parte, imponible alla *affordance* dell'oggetto che lo evoca e, perciò, lo 'causa'.

Questa ascesa del livello d'analisi è notevole e mostra quanto, e in che modo, il nostro autore abbia compreso il ruolo e l'importanza della logica sistemica che lega le dimensioni meta-rappresentative e discorsive a quelle pratico-motorie e auto-percettive. Forte del confronto con le tradizioni del tempo, l'autore degli *Yogasūtra* ha ben chiaro che la semantica meta-rappresentativa sfocia nella generazione di percetti performativi che assurgono al rango di entità concrete, capaci di porre in essere 'effetti' tangibili, vere e proprie 'forme di vita' cognitiva. Di conseguenza, sono proprio le 'entità' di questo tipo che devono essere messe in stallo, al fine di dissolverne, interromperne ed estinguerne il potere inibitorio e la predominanza sull'esperienza sensibile<sup>229</sup>. A suo avviso, ciò è prioritario e può essere fatto solo

<sup>228</sup> L'idea che i percetti, quali esiti reificati del tentativo di 'rappresentare' *ex post* l'esperienza, fungano da anticipatori delle esperienze a venire è attestata fin dalle più antiche fonti buddhiste. Cfr., ad es., R. Gethin, *Sayings of the Buddha. New Translations from Pāli Nikāya*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 25-26.

<sup>229</sup> In questo senso, negli *Yogasūtra* è in atto una seria rivalutazione dell'esperienza percettiva, all'interno della quale la ridefinizione degli statuti e dei ruoli assegnati ai sensi dalle tradizioni precedenti è vitale. Cfr. A. Malinar, *Sensory Perception and Notions of the Senses in Sāṃkhya Philosophy*, in A. Michaels e C. Wulf (a cura di), *Exploring the Senses*, Delhi 2014, pp. 34-51. Con questo suo fare l'autore degli *Yogasūtra* pare anche anticipare alcune delle disposizioni epistemiche delle tradizioni *yogācāra* successive, come quelle davvero notevoli di Dharmakīrti. Cfr., ad es., B.

per il tramite dell'affilata lama della *discretio (viveka)*<sup>230</sup>, la sola capace di tagliare i legami scaturiti dall'identificazione e dall'entificazione discorsiva.

In questo senso, il proposito di rivisitazione dei vincoli che costituiscono la relazione fra esperienze sensibili e cognizione avanzato dall'autore degli *Yogasūtra* pare affine a quel che, secoli dopo e in tutt'altri mondi – ma, evidentemente, non così distanti –, René Descartes (1596-1650) poneva a fondamento dell'itinerario tratteggiato nelle sue *Meditazioni metafisiche*, tutte orientate al rivolgimento di alcuni 'errori' fondamentali, come ricorda Sergio Landucci<sup>231</sup>.

Kellner, *Why Infer and not just Look? Dharmakīrti on the Psychology of Inferential Processes*, in S. Katsura e E. Steinkellner (a cura di), *The Role of the Example (dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, Wien 2004, pp. 1-51. In tal senso, gli *Yogasūtra* sono davvero prossimi al discorso di Maurice Merleau-Ponty, di cui si dirà a seguire. Cfr. E. Dorfman, *Réapprendre à voir le monde. Merleau-Ponty face au miroir lacanien*, Springer, Dordrecht 2007.

<sup>230</sup> Cfr. note ad *Yogasūtra*, 2.15; 2.26; 2.28; 3.52; 3.54; 4.26; 4.29.

<sup>231</sup> Queste le sue parole: «E tuttavia 'meditazioni', [...] perché, secondo lui [Cartesio], i 'pregiudizi', e cioè le opinioni di cui ci si deve anzitutto liberare, se si vuol intraprendere una buona volta la ricerca della verità, non sono errori di cui accusare questa o quella scuola filosofica [...] bensì indotti dalla natura stessa dell'uomo, in conseguenza di due circostanze fondamentali: una sorta di peccato originale in senso laico, com'è il nostro nascere bambini, cominciando quindi con un rapporto col mondo tutto sensibile ed utilitario, ma poi tendendo a mantenerlo per sempre; e, permanentemente, il nostro essere costituiti anche di sensibilità, appunto, per cui si è portati spontaneamente a credere che il mondo sia, in sé, come ci appare. È per ciò che Cartesio insiste che non basta aver capito una Meditazione, ma occorre familiarizzarsi col nuovo modo di pensare, trasformarlo in abitudine, fino a che questa riesca a contrastare le consuetudini precedenti e quindi la nostra stessa natura. Una Meditazione, insomma, più che un capitolo da ricordare, è un esercizio da praticare. L'avversario esplicito, lungo tutte le *Meditazioni*, è dunque il dogmatismo spontaneo dell'uomo comune. [...] Spontaneamente siamo tutto fuorché, anche lontanamente, scettici: lo scetticismo è esclusivamente un atteggiamento filosofico, non ha alcunché di naturale, dato che per natura l'uomo è esattamente il contrario, acritico e dogmatico». S. Landucci, *Introduzione*, in R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Bari-Roma 1997, p. xv.

A riprova, si presti attenzione all'abile modo in cui l'autore degli *Yogasūtra*, conoscendo, giustapponendo, ponderando e sviscerando le varie proposte teoriche del suo tempo, ha cercato di superare le aporie del dualismo presentato dalla tradizione speculativa di cui le *Sāṃkhyakārikā* – come si è detto – sono il sunto tardo. Questi, spostando di piano i due principi in questione e ponendoli al livello dell'indagine gnoseologica, ha escogitato una nuova strategia. Una trasposizione di piani tutt'altro che banale, come notato da Gerald Larson nel 1999, il quale, già convinto del tratto sintetico e innovativo del lavoro di Patañjali, ebbe a scrivere quanto segue:

Where classical Sāṃkhya speaks of *buddhi*, *ahaṃkāra* and *manas* as three distinct faculties that make up the *antaḥkaraṇa* or 'internal organ', classical Yoga philosophy reduces the three to one all-pervasive *citta* or 'mind-stuff' (cf. YS I.2; I.37 and II.54). The 'thirteenfold instrument' (*trayodaśa-karaṇa*) of Sāṃkhya (made up of intellect, ego, mind, the five sense capacities and five action capacities) becomes, then, for Yoga only an elevenfold instrument, or even more simply, the all-pervasive *citta* itself. The term '*citta*', of course, appears variously in the ancient literature, both Brahmanical and Buddhist, but it is hard to avoid the parallel with discussions of '*citta*' in Sautrāntika and Vijñānavāda Buddhist contexts in particular. The Yoga view, however, stresses the objectivity or non-sentience of *citta*, thus making *citta* almost synonymous with *prakṛti* (cf. YS IV.19). A pure contentless consciousness (*puruṣa*) is needed to render the *citta* and its modifications capable of self-awareness (cf. YS IV.18-25)<sup>232</sup>.

In queste parole tornano in primo piano tutti gli esiti del confronto serrato tra il nostro autore e le opere delle tradizioni *madhyamaka* e *yogācāra* di cui si è detto in precedenza. Un confronto che ha saputo trarre profitto pro-

<sup>232</sup> G. J. Larson, *Classical Yoga as Neo-Sāṃkhya. A Chapter in the History of Indian Philosophy*, in «Asiatische Studien», 53 (1999), n. 3, pp. 723-32 (cit. a p. 728).

prio dalle primizie e dagli elementi di novità introdotti, ad esempio, nelle opere di Asaṅga, tra cui proprio quello di *citta*, peraltro praticamente assente nelle *Sāṃkhyakārikā*. Che il nostro autore sapesse ben scegliere fra queste novità lo confermano le parole dello specialista di *yogācāra* Alex Wayman, rivolte proprio al lessico tecnico di Asaṅga<sup>233</sup>.

Tutto questo permette di parlare, a pieno titolo, dell'opera di Patañjali nei termini di un'effettiva *manoeuvre* interdiscorsivamente polifonica, svolta in favore del raggiungimento di una nuova sintesi tra il piano cognitivo e meta-rappresentativo e quello pratico-esperienziale. Sintesi che, preferendo il modale al sostanziale, consente una nuova messa a fuoco dello statuto pratico delle rappresentazioni discorsive, le quali, seppur fatte dello stesso materiale di cui è fatto un riflesso<sup>234</sup>, hanno il potere di generare veri e propri 'stili di vita', *habitus*.

<sup>233</sup> «In Asaṅga's school *citta* is one of the names of the *ālayavijñāna* ('store-consciousness'), and there is no more important term in Asaṅga's system than the latter term. [...] While Asaṅga does not always employ the word *citta* in this metaphysical way, there can be little doubt that whenever he uses it he is conscious of the cardinal position it has in his school, often called Cittamātra»; A. Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, University of California Press, Berkeley 1961, p. 49.

<sup>234</sup> In seno alla svolta visuale in atto al tempo del nostro autore, temi come quello della vista, dello specchio, del riconoscimento del sé riflesso, assumono un'importante funzione illustrativa. Riflettere sui riflessi è ritenuto tutt'altro che ozioso, bensì diventa mezzo pratico per l'elusione degli effetti ammalianti delle rappresentazioni. Si noti che proprio il testo degli *Yogasūtra* impiega spesso radici verbali che rimandano, da un lato, alla sfera del 'visibile' (*drś-*, *dbī-* ecc.) e, dall'altro, a quella del 'tangibile' (*grh-*). La relazione è dunque con la controparte fenomenica del mondo, distinta, a sua volta, in quel che è *vyakta* e *avyakta*, ergo visibile e invisibile (*drṣṭa/adrṣṭa*). Un intendimento certo non nuovo, visto quant'è affine anche a quello di una tarda *upaniṣad* vedica. Cfr. *Svetāśvataropaniṣad*, 2.14 (*yathaiiva bimbam mīdayopalīptam tejomayam bbrājate tat sudbhāntam | tad vātmatattvam prasamikṣya debī ekaḥ kṛtārtho bbavate vītaśokaḥ* ||). Tuttavia, il tema del riflesso ha iniziato a trovare largo impiego proprio presso certi autori buddhisti – a partire dai primi secoli a.C. –, che ne hanno fatto un vero e proprio *instrumentum rationis*. Cfr., ad es., A. Watson, *Light as an Analogy for Cognition in Buddhist Idealism (Vijñānavāda)*, in «Journal of

La peculiarità di questo aspetto della proposta degli *Yogasūtra* era stata colta, già nel 1959, dallo straordinario studioso Adolf Janacek<sup>235</sup>, il quale invitava a intendere lo *yoga* di Patañjali alla stregua di un ‘metodo per dividere’ l’oggetto dal soggetto, e dunque come un percorso teso al «[...] breaking up the pan-plectal unity. [...] the YS [*Yogasūtra*] text contains both the pan-plectal principle and the method conducive to the dissolution of the subject-object linkage»<sup>236</sup>.

Indian Philosophy», 42 (2014), n. 4, pp. 401-21; S. Ahn, *Theories of the Darśanamārga in the Yogācārabhūmi and Their Chinese Interpretations*, in Kragh (a cura di), *The Foundation for Yoga Practitioners* cit., pp. 1212-32; D. McMahan, *Empty Vision. Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*, Routledge-Curzon, London 2002; Gyatso (a cura di), *In the Mirror of Memory* cit.; R. Kloppenborg e R. Poelmeyer, *Visualizations in Buddhist Meditation*, in D. van der Plas (a cura di), *Effigies Dei. Essays on the History of Religions*, Brill, Leiden 1987, pp. 83-95; A. Wayman, *The Mirror as a Pan-Buddhist Metaphor-Simile*, in «History of Religions», 13 (1974), n. 4, pp. 251-69. Inoltre, la svolta ‘visuale’ ed epistemica del tempo aveva senz’altro incontrato il favore degli autori *sāṃkhya*, i quali discutono delle immagini – con la relativa sinonimia *rūpa/imāgo* – di cui si ha cognizione ma che non sono empiricamente esperibili. Cfr., ad es., L. O. Gomez, *Seeing, touching, counting, accounting. Sāṃkhya as formal thought and intuition*, in «Asiatische Studien - Études Asiatiques», 53 (1999), pp. 693-711; A. Sengupta, *Sāṃkhya-Yoga on Seer and Seen*, in «Vedānta Kesari», 63 (1976-77), pp. 52-54. Inoltre, D. L. Berger, *Encounters of Mind. Luminosity and Personhood in Indian and Chinese Thought*, University of New York Press, Albany 2015; S. Timalina, *Tantric Visual Culture. A Cognitive Approach*, Routledge, London 2014; Id., *Seeing and Appearance (Pratibimbavada/dṛṣṭi/ābhāsa)*, Halle 2006.

<sup>235</sup> Le ricerche che questo studioso ha dedicato agli *Yogasūtra*, seppur trascurate dalla storia degli studi e da tanti specialisti, sono una vera e propria miniera filologico-ermeneutica. Cfr. A. Janacek, *The Methodical Principle in Yoga According to Patañjali's Yoga-sūtras*, in «Archiv Orientalní», 19 (1951), n. 3, pp. 514-67; Id., *The 'Voluntaristic' Type of Yoga in Patañjali's Yoga-sūtras*, in «Archiv Orientalní», 22 (1954), n. 1, pp. 69-87; Id., *The Meaning of pratyaya in Patañjali's Yoga-sūtras*, in «Archiv Orientalní», 25 (1957), n. 2, pp. 201-60; Id., *Two Texts of Patañjali and a Statistical Comparison of their Vocabularies*, in «Archiv Orientalní», 26 (1958), n. 1, pp. 88-99; Id., *To the Problems of Indian Philosophical Texts*, in «Archiv Orientalní», 27 (1959), n. 3, pp. 463-75.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 475.

Tanto quanto questa lettura suona nuova a noi, altrettanto nuova doveva sembrare al tempo, ragion per cui Larson ha giustamente parlato degli *Yogasūtra* come di un'opera neo-*sāṃkhya*<sup>237</sup>. Una novità tale da motivare la segnalazione del suo *quid pluris* fin dal colofone dei manoscritti piú antichi<sup>238</sup>, ove alla fine di ognuno dei quattro *pāda* si trova la formula 'Il trattato di Patañjali sul metodo, illustrato secondo il *sāṃkhya* [...]' (*pātañjale yogaśāstre sāṃkhyapravacane* [...]).

E se l'eliminazione del dualismo soggetto-oggetto è davvero l'obiettivo primo dell'itinerario di Patañjali, allora è chiaro anche il senso della sua richiamata in causa dell'arcaica coppia *puruṣa/prakṛti*, dalla cui disamina, peraltro, prende il via il moto 'antidotico-reversivo'<sup>239</sup> degli *Yogasūtra*. Un movimento che potremmo riassumere nella formula 'postulare il doppio per approdare al singolo'<sup>240</sup>.

<sup>237</sup> Cfr. Larson, *Classical Yoga as Neo-Sāṃkhya* cit. L'elemento di novità degli *Yogasūtra*, rispetto alle tradizioni di *sāṃkhya* precedenti – come quelle di Vārṣaganya e di Vindhyavāsin –, è stato documentato già dai precedenti studi di Larson.

<sup>238</sup> Cfr. P. A. Maas, *Samādhipāda. Das erste Kapitel des Pātañjalayogaśāstra zum ersten Mal kritisch ediert*, Shaker, Aachen 2006, pp. xx-xxi.

<sup>239</sup> Cfr. note ad *Yogasūtra*, 2.33-34, dedicate al tema dell'antidoto. A proposito di antidoti e di movimenti reversivi, serve far subito notare che in *Yogasūtra*, 3.9-14 l'autore presenta un sofisticato sistema rappresentativo basato su due serie di triadi, le quali, d'accordo proprio col tema 'antidotico' (*pratīpakṣa*) di *Yogasūtra*, 2.33-34 e della 'risalita all'origine' (*pratīprasava*) di *Yogasūtra*, 2.10; 4.34, mirano a illustrare due tipi antitetici di movimento: in *Yogasūtra*, 3.9 si oppone *abhibhava* a *prādurbhava*; in *Yogasūtra*, 3.11 si oppone *kṣaya* a *udaya*; in *Yogasūtra*, 3.12 si oppone *śānta* a *udīta*. Letti in sinossi, questi due fronti del movimento classificano il dettaglio dei due fattori che concorrono alle trasformazioni: mentre il *nīrodhasaṃskāra* è il solo foriero di acquiescenza, come esprime la semantica di tutti e tre i termini *abhibhava*, *kṣaya* e *śānta* – peraltro affine al *praśānta* di *Yogasūtra*, 3.10 –, il *vyutthānasamskāra* è ragione di insorgenza e irrequietudine, come altrettanto veicolato dalla semantica di tutti e tre i termini *prādurbhava*, *udaya*, *udīta*.

<sup>240</sup> Una formula chiaramente parallela a quella di *Madhyāntavibhāga*, 1.4 (cfr. nota ad *Yogasūtra*, 2.17), che invita a prender le mosse dal dualismo *puruṣa/prakṛti* di cui si fa esperienza per poi separarsi da questo approdare alla *solitudo* del *kaivalya*.

In tal senso l'autore degli *Yogasūtra* propone una nuova 'antropotecnica'<sup>241</sup>, un nuovo metodo sistematico per arrivare a 'vedere come stanno le cose' (*vidyā*). Sicché non è affatto fuori luogo ritenere che quello degli *Yogasūtra* sia, a tutti gli effetti, un itinerario 'practognostico'<sup>242</sup>, fondato, da un lato, sul postulato del dualismo epifenomenico – fedele al mondo di cui si ha ordinaria esperienza –, e teso, dall'altro lato, a un peculiare monismo materialistico immanentista, di chiaro stampo eliminativista<sup>243</sup>, in tutto e

<sup>241</sup> Rispetto alla possibilità di intendere lo *yoga* di Patañjali alla stregua di una antropotecnica – mutuando il termine dalla recente opera di Peter Sloterdijk (P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2010 [ed. or. 2009]) –, il dibattito può farsi assai complesso, come ben illustrato da uno studio della fine degli anni Ottanta, in cui già ci si chiedeva se lo *yoga* fosse da intendere come un 'sostegno alla vita' oppure come una 'tecnica di morte'. Cfr. P. Schreiner, *Yoga: Lebenshilfe oder Sterbetechnik?*, in «Umwelt & Gesundheit», 3-4 (1988), pp. 12-18. Si veda anche, in stretta relazione con questa problematica, Y. Grinshpon, *Silence Unheard. Deathly Otherness in Pātañjala-yoga*, University of New York Press, Albany 2002. Inoltre, per una breve selezione degli studi rivolti alla questione della morte ascetica e del suicidio degli *yogin*, si veda *supra*, nota 72.

<sup>242</sup> Cfr. *infra* Merleau-Ponty, pp. CVI sgg.

<sup>243</sup> Una sorta di peculiare dualismo strategico, che, ai giorni nostri, potremmo rappresentare seguendo il modello di Paul M. Churchland, il noto proponente dell'*eliminative materialism*: «[there is a possible dualist position] [...] that to my knowledge has never been cited before, but it is real just the same. Specifically, the P-theory [that is, the notion of mental states or the 'Person theory'] might prove to be replaceable by some more general theory of 'ectoplasmic essences' [...] but to be irreducible to that more general theory. The ontology of the P-theory would thus be eliminated in favour of the ontology of the more general theory that displaced it. We might call this possibility 'eliminative dualism'! It is perhaps not surprising that this possibility has gone unremarked, since the preservation of the common-sense ontology of the mind has always been part of the dualist's sales-pitch. Let it be noted then that the demise of our common-sense P-theoretic ontology is every bit as possible in a non-materialistic ontology as it is in a materialistic ontology». P. M. Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 108. Le posizioni di Churchland, per quanto radicali, sono state difese anche da Richard Rorty. Cfr., ad es., R. Rorty, *In Defense of Eliminative Materialism*, in «The Review of Metaphysics», 24 (1970),

per tutto, come detto ancora da Lloyd Pflueger, affine al moderno *eliminative dualism*<sup>244</sup>. Nel testo degli *Yogasūtra*, peraltro, l'istanza eliminativa è chiaramente testimoniata dall'impiego attento di un ricco repertorio lessicale<sup>245</sup>, tanto specializzato quanto interdiscorsivo.

Recenti prospettive ermeneutiche, tra le quali spicca ancora quella di Larson, avallano questo modo di intendere l'opera di Patañjali, ribadendo negli stessi termini la portata della sua specificità:

In terms of dualism, Pātañjala-Yoga appears to represent, as mentioned earlier and perhaps somewhat surprisingly, that formulation of dualism that, according to Churchland, 'has gone unremarked' in Western philosophy of mind, namely, 'eliminative dualism'. Furthermore, and perhaps even more surprising,

n. 1, pp. 112-21. Inoltre, Id., *Persons Without Minds*, in D. M. Rosenthal (a cura di), *The Nature of Mind*, Oxford University Press, Oxford 1991, pp. 268-86. In alternativa, il parallelo potrebbe estendersi alle varie modellizzazioni unicamente materialistiche, ma non riduzionistiche, proposte da autori recenti quali Donald Davidson – con il suo 'monismo anomalo' – e John R. Searle. Cfr. S. Priest, *Theories of the Mind*, Houghton Mifflin, Boston 1991, pp. 114-21. Merita qui riportare per esteso le parole di J. Searle, che, in sintesi, ripresenta il suo approccio al tema del dualismo in ottica 'materialistica': «To summarise: on my view, the mind and the body interact, but they are not two different things, since mental phenomena just are features of the brain. One way to characterise this position is to see it as an assertion of both physicalism and mentalism. Suppose we define 'naive physicalism' to be the view that all that exists in the world are physical particles with their properties and relations. [...] And let us define 'naive mentalism' to be the view that mental phenomena really exist. There really are mental states; some of them are conscious; many have intentionality; they all have subjectivity; and many of them function causally in determining physical events in the world. The thesis of this first chapter can now be stated quite simply. Naive mentalism and naive physicalism are perfectly consistent with each other. Indeed, as far as we can know anything about how the world works, they are not only consistent, they are both true». J. Searle, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge 1984, pp. 26-27. Inoltre, Brassier, *Nihil Unbound* cit., pp. 14-17 (su *The 'paradox' of eliminativism*).

<sup>244</sup> Cfr. Pflueger, *Dueling with Dualism* cit., p. 80.

<sup>245</sup> Cfr. note ad *Yogasūtra*, 1.18; 2.10.

classical Yoga's eliminative dualism is built upon what Western philosophy of mind would characterize as 'eliminative materialism' (of the Churchland or Rorty sort). That is to say, Pātañjala-Yoga is at one and the same time *both* an eliminative dualism *and* an eliminative materialism. In terms of Western philosophy of mind, in other words, Pātañjala-Yoga represents a radically unconventional dualism and an even more radical physicalism<sup>246</sup>.

Come è stato per gli altri esempi di relazioni interdiscorsive e intertestuali, anche in questo caso l'enfasi sulle differenze che passano tra la proposta degli *Yogasūtra* e quelle di altre tradizioni *sāṃkhya* serve soprattutto a sottolineare la necessità di una lettura più stringente dell'opera, accanita quanto basta a cogliere il senso d'insieme delle tante precisazioni e rivisitazioni terminologiche – e del susseguente impiego tecnico delle stesse –, ma anche a motivare l'imposizione di rigore logico e di coerenza semantica all'intero *corpus* dei *sūtra*.

Ed è a questo punto che l'odierna lettura degli *Yogasūtra* può porre i contenuti in diretta conversazione con alcune proposte dei nostri tempi, come quella sorprendentemente affine avanzata da Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)<sup>247</sup>. Nelle pagine della sua *Fenomenologia della percezione* rivolte al corpo, il filosofo francese, rivisitando uno studio – dal quale, peraltro, mutua il termine 'practognosia'

<sup>246</sup> G. J. Larson, *Materialism, Dualism, and the Philosophy of Yoga*, in «International Journal of Hindu Studies», 17 (2013), n. 2, pp. 183-221 (cit. p. 195). Inoltre, Bhattacharya e Larson (a cura di), *Encyclopedia of Indian Philosophies* cit., pp. 77-85 (cap. *The Materialism of yoga*).

<sup>247</sup> La Francia degli anni in cui opera Merleau-Ponty assiste alla diffusione, presso certe tradizioni psicanalitiche, dei primi tentativi di sintesi fra esperienze regionalmente e storicamente distanti. Sono, ad es., gli anni della fondazione della corrente psicoanalitica nota come *Psyché* e riconducibile a Maryse Choisy (1903-1979), figura assai influente nella creazione dei rapporti fra *yoga* e psicanalisi. A questo circolo partecipava anche il giovane Jacques Lacan. Cfr. M. Choisy, *Yoga et Psychanalyse*, Éditions du Mont-Blanc, Genève 1949; Id., *Exercices de Yoga*, Éditions du Mont-Blanc, Genève 1963. Inoltre, S. Ceccomori, *Cent Ans de Yoga en France*, Edidit, Paris 2001.

(*praktognosie*)<sup>248</sup> – dedicato al rapporto fra disturbi afasici e motilità<sup>249</sup>, ridisegna radicalmente l'orizzonte sistemico dell'interazione fra prassi (*praxis*) e conoscenza (*gnosis*)<sup>250</sup>, in vista di un ripensamento sostanziale delle nozioni di percezione, di pensiero, di spazio, di postura, di movimento, di conoscenza e di coscienza. Un ripensamento davvero formidabile per quegli anni, in virtù del quale è ora possibile sostenere, richiamando l'enorme efficacia descrittiva delle sue parole, che

[O]riginariamente la coscienza non è un 'io penso che', ma un 'io posso'. [...] Il movimento non è il pensiero di un movimento e lo spazio corporeo non è uno spazio pensato o rappresentato. [...] La coscienza è l'inerire alla cosa tramite il corpo. [...] La motilità non è quindi un'ancella della coscienza, che trasporta il corpo nel punto dello spazio che dapprima ci siamo rappresentati. [...] L'esperienza motoria del nostro corpo non è un caso particolare di conoscenza, ma ci fornisce un modo di accedere al mondo e all'oggetto, una 'praktognosia' che deve essere riconosciuta come originale e forse come originaria. Il mio corpo ha il suo mondo o comprende il suo mondo senza dover passare attraverso 'rappresentazioni', senza subordinarsi a una 'funzione simbolica' od 'oggettivante'<sup>251</sup>.

In questo modo Merleau-Ponty mirava non solo a colmare lo storico iato fra *vita activa* e *vita contemplativa*, ossia fra esperienza pratica ed esperienza conoscitiva – o meglio

<sup>248</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003 (ed. or. 1945), p. 164.

<sup>249</sup> Cfr. A. A. Grünbaum, *Aphasia und Motorik*, Springer, Berlin 1930.

<sup>250</sup> Si noti, qui, che gli autori delle tradizioni dello *yogācāra* – con cui gli *Yogasūtra* sono certamente in relazione – sono stati descritti come promotori di una nuova sintesi fra pratiche motorie e indagini speculative. Cfr., ad es., Makransky, *Buddhahood Embodied* cit., pp. 39-84.

<sup>251</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* cit., pp. 193-95. Inoltre, R. Barbaras, *Motricità e fenomenicità nell'ultimo Merleau-Ponty*, in M. Carbone, C. Fontana (a cura di), *Negli specchi dell'essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia, Cernusco 1993, pp. 105-25.

‘cognitiva’ (*gnosis*) –, bensí intendeva rimettere la motilità pratica e l’esperienza sensibile e cognitiva ‘in seno al mondo’ *in* cui, *per* cui e *da* cui gli eventi fenomenici hanno luogo. Una proposta in cui, invece di continuare a insistere su di un ‘sapere che orienta la pratica’, si preferisce la ‘pratica che fa sapere’.

Certamente quella degli *Yogasūtra* è una prospettiva notevole, che tuttavia assume ancor piú rilevanza se vista a partire dal discorso svolto in queste pagine. Si pensi anche all’ultimo Merleau-Ponty, che nella sua opera postuma *Il visibile e l’invisibile*<sup>252</sup> si è speso attorno a simili aspetti. In questo scritto, in cui si tenta la messa a punto di un superamento fenomenologico della dialettica dualista – che tanta parte ha avuto nella disposizione delle nostre comprensioni del mondo e dei modi in cui immaginiamo il ‘nostro posto’ al ‘suo interno’ –, il filosofo francese ha proposto un viatico di grande suggestione. Per un ritratto ancora piú lucido di questo procedere merita volgersi alle pagine di *Il visibile e l’invisibile*, nelle quali la coppia visto/vedente viene delineata con sorprendente novità (e con ficcante affinità rispetto alla rappresentazione messa in campo negli *Yogasūtra*)<sup>253</sup>:

<sup>252</sup> Opera redatta tra il 1959 e il 1960, poi pubblicata per i tipi di Galimard. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, Bompiani, Milano 2009 (ed. or. 1964).

<sup>253</sup> Cfr., ad es., *Yogasūtra* 1.41; 2.15-17 (e le rispettive note). In questi *sūtra* il rapporto pratico fra tangibile e visibile è esplorato a partire dalla messa a tema dell’atto del ‘poter vedere’ e quello del ‘poter essere visti’, costitutivi di ogni ‘oggetto’ (*viśaya*) e sempre possibili e in procinto d’essere, in piena esperienza motoria. Atti, a tutti gli effetti, che rappresentano le potenzialità latenti d’esercizio all’interno delle quali ogni ‘soggetto’ si muove ed è immerso. Questi, entrando in contatto con le proprie e le altrui possibilità di vedere e di essere visto, assiste al darsi di ‘visti’ e ‘vedenti’, ossia alla nascita di entità discorsive e imagologiche definite e distinte l’una con l’altra. L’autore degli *Yogasūtra*, facendo riferimento alla condizione immersiva (*vytti*) che governa e motiva l’esperienza motoria e gli effetti reificanti suddetti, vuol richiamare l’attenzione alle ragioni costitutive e costituenti del venire in essere di tangibili figure come quella del ‘visto’ e del ‘vedente’, indicando nel contatto pratico delle

nel capitolo *Intrecci* – il cui titolo è già un programma – di questo libro di Merleau-Ponty viene tracciato il dettaglio delle forme di relazione che si instaurano in forza del procedere practognostico, un procedere in cui tangibile e visibile partecipano di un andamento intimamente correlato:

Se ci si volge verso il vedente, si constaterà che ciò non è analogia o paragone vago, e che va preso alla lettera. Lo sguardo, dicevamo, avvolge, palpa, sposa le cose visibili. Come se si trovasse con esse in un rapporto di armonia prestabilita, come se le sapesse prima di saperle, esso si muove a modo suo nel suo stile irregolare e imperioso, e nondimeno le vedute che ho non sono vedute qualsiasi, io non guardo un caos, ma delle cose, così che non si può dire se è lo sguardo o se sono le cose a comandare. Che cos'è questo pre-possesso del visibile, quest'arte di interrogarlo secondo i suoi voti, questa esegesi ispirata?<sup>254</sup>.

Il 'visto' e il 'vedente', ossia l'oggetto che si impone all'attenzione del soggetto, sono la coppia sulla quale deve concentrarsi l'attenzione analitica di tutti coloro che intendono comprendere il procedere dell'esperienza sensibile, la quale è il comune *focus* degli *Yogasūtra* e dell'o-

potenzialità dell'atto di visione e dell'essere visto la concreta forza generatrice che consente, dapprima, l'accumulazione di quote identitarie e, poi, la dissimulazione della loro origine relazionale. Ciò va inteso come il 'vedere come stanno le cose' (*vidyā*) dell'autore degli *Yogasūtra*, di contro all'*illusio* (*avidyā*) che vorrebbe gli effetti prima della loro causa, facendo credere che pre-esistano indipendentemente dal loro essere sempre in tangibile relazione (*saṃyoga*). Le tradizioni di *sāṃkhya* del suo tempo – così come quelle buddhiste di cui si è detto *supra* –, del resto, avevano già messo a tema questa dinamica. Cfr., ad es., Gomez, *Seeing, touching, counting, accounting* cit.

<sup>254</sup> Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* cit., p. 149. Il ripensamento dei rapporti fra 'interno' ed 'esterno', 'invisibile' e 'visibile', 'natura' e 'individuo incarnato', è il centro dell'opera di Merleau-Ponty. Cfr., ad es., D. Olkowski e J. Morley (a cura di), *Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World*, University of New York Press, Albany 1999. Sono gli stessi temi su cui si sono concentrati alcuni studi comparati. Cfr., ad es., S. Sarukkai, *Inside/Outside: Merleau-Ponty/Yoga*, in «Philosophy East and West», 52 (2002), n. 4, pp. 459-78.

pera di Merleau-Ponty. Quest'ultimo è straordinariamente esplicito a riguardo:

Dovremo chiederci che cosa abbiamo trovato di preciso con questa strana aderenza del vedente e del visibile. C'è visione, tatto, quando un certo visibile, un certo tangibile, si volge su tutto il visibile, su tutto il tangibile di cui fa parte, o quando a un tratto se ne trova *circondato*, o quando, fra esso e gli altri, e grazie al loro commercio, si forma una Visibilità, un Tangibile in sé, che non appartengono in proprio né al corpo come è fatto né al mondo come è fatto, nello stesso modo in cui su due specchi prospicienti nascono due serie indefinite di immagini racchiuse l'una nell'altra che non appartengono veramente a nessuna delle due superfici, giacché ciascuna non è se non la replica dell'altra, che quindi fanno coppia, una coppia piú reale di ciascuna di esse. Di modo che il vedente, essendo preso in ciò che vede, vede ancora sé stesso: c'è un narcisismo fondamentale di ogni visione; e di modo che, per la stessa ragione, la visione che il vedente esercita, il vedente stesso la subisce altresí da parte delle cose, e, come hanno detto molti pittori, io mi sento guardato dalle cose, la mia attività è identicamente passività, il che è il senso secondo e piú profondo del narcisismo: non vedere nell'esterno, come lo vedono gli altri, il contorno di un corpo che si abita, ma soprattutto essere visto da esso, esistere in esso, emigrare in esso, essere sedotto, captato, alienato dal fantasma, cosicché vedente e visibile entrano in un rapporto di reciprocità e non si sa piú chi vede e chi è visto. È proprio questa Visibilità, questa generalità del Sensibile in sé, questo anonimato innato di Me stesso che prima [nelle pp. precedenti] chiamavamo carne, ed è noto che nella filosofia tradizionale non c'è nome per designare ciò<sup>255</sup>.

Queste dense considerazioni di Merleau-Ponty, di fatto, giungono quasi a sovrapporsi a quanto detto in *Yogasūtra*, 2.15-17 – ma anche al dettato di *Mūlamadhyamikārikā*,

<sup>255</sup> Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* cit., p. 155.

3.1-9 – circa la centralità del rapporto fra ‘visto’, ‘vedente’ e ‘visione’<sup>256</sup>.

Ma forse non serve spender qui altro tempo a illustrare, solo per sommi capi poi, quello che, a tutti gli effetti, mostra a chiare lettere sia l’architettura d’insieme sia il singolo dettaglio strategico del testo degli *Yogasūtra*, al quale, invece, merita senz’altro rimandare: architettura e dettaglio che tuttavia esigono, nostro malgrado, prolungata e minuziosa ponderazione, vista la marcata contro-intuitività della logica rovesciante che li governa e l’ambiziosa meta antropogenetica che li anima e li adopera.

5. *L’ora: avvertenze a questa traduzione.*

La traduzione degli *Yogasūtra* qui presentata è stata svolta a partire dal testo sanscrito stabilito per l’occasione e presentato in appendice<sup>257</sup>: trattasi di un’opera breve, di soli 195 *sūtra*, ripartiti quasi in equa misura in quattro ‘quarti’ (*pāda*) e disposti secondo un procedere sistematico (*krama*) e una serrata logica sequenziale<sup>258</sup>. A

<sup>256</sup> Un rapporto decisivo anche per altri autori, come nel caso di Martin Heidegger: «Tutto dipende dalla *orthotes*, dalla correttezza dello sguardo. In virtù di questa correttezza, il vedere e il conoscere diventano retti, cosicché alla fine si rivolgono direttamente all’idea suprema e si fissano in questa ‘direzione’. Così dirigendosi l’apprensione si conforma a ciò che deve essere veduto. Questa è l’‘e-videnza’ dell’ente. Per effetto di questo adeguarsi dell’apprensione in quanto *idein* all’idea, si costituisce una *omoiosis*, una concordanza del conoscere con la cosa stessa. In questo modo dal primato dell’idea e dell’*idein* sull’*aletheia* nasce un mutamento dell’essenza della verità». M. Heidegger, *Dell’essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 185.

<sup>257</sup> Cfr., per i relativi dettagli filologici e bibliografici, le note al testo sanscrito.

<sup>258</sup> Per l’illustrazione del dettaglio contenutistico di ognuno dei quattro *pāda*, si rimanda alle annotazioni riportate in calce ai rispettivi *sūtra* d’inizio quarto.

oggi, secondo Philipp Maas – autore dell'edizione critica del primo *pāda* degli *Yogasūtra* –, la redazione di quello che questi chiama *Patañjalayogaśāstra* va posta tra il 325 e il 425 d.C.<sup>259</sup>. Sebbene tradizionalmente si creda che gli *Yogasūtra* siano stati composti da un autore di nome Patañjali, il testo di cui disponiamo è stato principalmente trasmesso – secondo i piú antichi manoscritti pervenuti – assieme e all'interno della glossa *Yogasūtrabhāṣya* apposta a esso da Vyāsa (composta fra il v e il vii secolo d.C.), comunque di secoli successiva. Al testo presentato dallo *Yogasūtrabhāṣya*, infatti, faranno riferimento i principali commenti agli *Yogasūtra* a noi noti, fra i quali celebri sono la *Tattvavaiśārādī* di Vācaspati Miśra (c. 850-920 d.C.), il *Rājamārtanḍa* di Bhoja Rāja (c. xi secolo d.C.) e lo *Yogavārtika* di Vijñānabhikṣu (c. 1550-1625 d.C.).

Una delle prime menzioni del nome Vedavyāsa in quanto autore di una glossa agli *Yogasūtra* pare sia quella presente nella *Tattvavaiśārādī* di Vācaspati Miśra (c. 850-920 d.C.). Mentre è solo dall'xi secolo in poi che si riscontra la consuetudine – come nel caso del *Sarvadarśanasamgraha* di Mādhava (c. xv secolo d.C.) – a distinguere il Patañjali autore dei *sūtra* dal Vyāsa redattore della glossa. Ciò ha fatto ritenere a Maas che la figura di Vyāsa dovesse coincidere con quella dell'autore dei *sūtra*, così come li conosciamo. Questo ragionamento di Maas, però, è troppo dipendente dal dato consegnatoci dall'esistente tradizione manoscritta, la quale, essendo costituita in larga parte da testimoni recenti, non sembra poter conferire lo statuto di indiscutibilità a simili conclusioni. In tal senso, il dato

<sup>259</sup> Cfr. Maas, *Samādhipāda. Das erste Kapitel* cit., pp. xii-xix. Inoltre, Id., *A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy*, in E. Franco (a cura di), *Historiography and Periodization of Indian Philosophy*, Sammlung De Nobili, Wien 2013, pp. 53-90; Id., *On the Written Transmission of the Patañjalayogaśāstra*, in Bronkhorst e Preisendanz (a cura di), *From Vasubandhu to Caitanya* cit., pp. 157-72.

storico della relativa antichità dei manoscritti è tutt'altro che secondario<sup>260</sup>.

Malgrado la loro brevità, gli *Yogasūtra* sono un'impervia e fitta selva ipertestuale, fatto che rende la loro piena statura solo in parte percepibile. Se a un primo sguardo i 195 enunciati degli *Yogasūtra* paiono tutt'al più come una breve lista organizzata di temi (i quali, in realtà, sono i puntuali snodi di un sistema meta-testuale), a ben vedere essi spalancano la visione di una sterminata distesa di rimandi, di allusioni, di sottotesti. Proprio per questa sua peculiare morfologia, il testo degli *Yogasūtra* va letto in stretta relazione sinottica con le opere delle diverse tradizioni buddhiste e *sāṃkhya* del suo tempo, le quali sono presenti a ogni passo, come si può facilmente evincere dai *loci* intertestuali raccolti in appendice.

Dopo aver avuto contezza dell'esistenza della fittissima struttura reticolare dei rimandi extra- e inter-testuali che

<sup>260</sup> Nella seconda edizione dell'importante *Descriptive Catalogue of Yoga Manuscripts* (M. L. Gharote e V. A. Bedekar, *Descriptive Catalogue of Yoga Manuscripts*, Kaivalyadhama Samiti, Lonavla 2005), in cui si listano oltre 2850 manoscritti latamente correlati allo *yoga*, vengono riportati oltre 440 manoscritti degli *Yogasūtra* (di cui solo poche decine col testo senza alcun *bhāṣya*), ma la maggior parte di quelli datati fra essi è del XIX secolo. Solo qualche decina di questi manoscritti risultano datati a prima del 1824. Nelle decine di manoscritti catalogati sotto la titolatura *Yogasūtra* presenti nel NGMCP (trattasi della banca dati resa disponibile dal Nepalese-German Manuscript Cataloguing Project, esito e prosecuzione del celebre Nepal-German Manuscript Preservation Project [NGMPP], che vanta un archivio di circa 160 000 manoscritti fotografati dal NGMPP), solo due sono indicati come più antichi del 1700 d.C. (cfr. Mss. n. 83248; n. 106999). Il resto dei manoscritti degli *Yogasūtra*, come gran parte dei manoscritti datati, rimane fra il 1830 e il 1920. Per quanto sappiamo anche da altri cataloghi, non si conoscono manoscritti degli *Yogasūtra* più antichi del XVI secolo d.C. Cfr., per la descrittiva dei manoscritti utilizzati nell'edizione critica, Maas, *Samādhipāda. Das erste Kapitel* cit., pp. xxxix-lxii. Inoltre, la lettura attenta di alcuni passi del *bhāṣya*, come quello in cui Vyāsa nomina egli stesso Patañjali (cfr. Vyāsa ad *Yogasūtra*, 3.44 [... *iti patañjalib etat svarūpam ity uktam*]), complica la tenuta della tesi di Maas. Il tema dei due autori, peraltro, è già stato discusso in J. Bronkhorst, *Patañjali and the Yogasūtras*, in «Studien zur Indologie und Iranistik», 10 (1985), pp. 191-212.

convergono negli *Yogasūtra*, si potrà procedere nel tentativo di definire i dettagli della variazione semantica che l'autore del testo appronta per ognuno dei termini che impiega. La costruzione di un primo dizionario critico e intertestuale degli *Yogasūtra* permette poi di iniziare a cogliere gli ulteriori gradi di relazioni *ex ante*, e poi *ex post* (anche se già oscure ai primi *bhāṣyakāra* del nostro), che il testo contiene.

A questo punto può darsi la lettura sinottica e sistemica dei 195 *sūtra*, ognuno dei quali – stavolta intra-testualmente – convoca, richiama, rievoca, anticipa e introduce *sūtra* che lo precedono o che lo seguono, generando un'infinita serie di rimandi.

Anche il confronto con la letteratura scientifica rivolta agli *Yogasūtra* non è agevole. Infatti, per la popolarità acquisita dagli *Yogasūtra* dalla fine dell'Ottocento in avanti, a fianco delle oltre cento traduzioni esistenti anche gli studi rivolti a questo testo sono ormai talmente numerosi da richiedere la messa a punto di rassegne bibliografiche dedicate<sup>261</sup>.

Questione non da meno è poi quella della determinazione dell'iniziale istanza compositiva degli *Yogasūtra* – se non altro a livello ipotetico –, poiché grande sarebbe la differenza che passa fra l'essere stati redatti di 'proprio pugno' da un caposcuola, l'essere frutto di un'opera di collazione e commento posteriore, oppure l'essere stati disposti come strumento didattico, in vista dell'insegnamento presso antiche istituzioni<sup>262</sup>. La conduzione di que-

<sup>261</sup> Cfr. D. Callahan, *Yoga. An Annotated Bibliography of Works in English, 1981-2005*, McFarland and Co., Jefferson 2007; H. R. Jarrell, *International yoga Bibliography, 1950 to 1980*, Scarecrow Press, Metuchen 1981; P. Schreiner, *Yoga. Grundlage, Methoden, Ziele. Ein bibliographischer Überblick*, Brill, Köln 1972. Inoltre, White, *The «Yogasutra of Patanjali»* cit.

<sup>262</sup> Alla genesi dei *sūtra* per scopi didattici faceva già cenno H. Jacobi, *The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brahmins*, in «Journal of the American Oriental Society», 31 (1911), n. 1, pp. 1-29. Il tema è stato recentemente rivisitato. Cfr., ad es., H. Krasser, *How to Teach a Buddhist Monk to Refute the Outsiders*, in «Journal of Rare Buddhist Texts», 51 (2011), pp. 49-76.

sta traduzione, infatti, ha dovuto misurarsi proprio col problema della determinazione della data della redazione degli *Yogasūtra* e quella dell'antico 'commento' (*bhāṣya*) di Vyāsa, visto che il semplice postulare o meno l'identità fra l'autore dei *sūtra* e del *bhāṣya*, muta radicalmente la comprensione del testo.

Ciò non toglie che vi sia ancora spazio per un'operazione interpretativa che provi a ripensare il portato, il dettato e i significati di questo antico testo. Manovra senz'altro rischiosa, visto lo stato dell'arte, ma resa irrimandabile sia da quanto prodotto negli ultimi decenni dagli studi specialistici, sia dal desiderio di contribuire al riconoscimento dello statuto intellettuale di un'opera il cui portato epistemologico non è ancora stato debitamente apprezzato.

Non va taciuta, seguitando, neppure l'estrema difficoltà che si incontra al momento in cui ci si cimenta nella resa di un testo che, come accade nella gran parte dei *sūtra*<sup>263</sup>, è programmaticamente avido, conciso, ermetico e finanche ostile. In tal senso, è difficile pensare a una lettura di questa nostra resa degli *Yogasūtra* in totale indipendenza dalle note agli stessi, le quali sono state immaginate proprio per fungere da necessario compendio. Del resto, la gran parte dei *sūtra* piú antichi ha ricevuto l'attenzione di vari commenti, i *bhāṣya*, organizzati per portare in chiaro significati remoti o solo brevemente accennati<sup>264</sup>. E l'interdiscorsivi-

<sup>263</sup> Cfr. J. Bronkhorst, *Sūtras*, in A. K. Jacobsen (a cura di), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Brill, Leiden 2010, vol. II, pp. 182-92.

<sup>264</sup> Il genere del *bhāṣya*, poi, è spesso apologetico: «Uddyotakara's (sixth century c.e.) *Vārttika* to the *Nyāyasūtra* is a case in point. The *Vārttika* was basically a work of defence against the objections to Gautama raised by the Buddhist philosophers, especially Dīnāga and Vasubandhu, and also Nāgārjuna. Such an apologia is bound to introduce new matters and invent novel interpretations of the original *sūtra*-s». R. Bhattacharya, *The Base Text and its Commentaries. Problems of Representing and Understanding the Cārvāka/Lokāyata*, in «Argument», 3 (2013), n. 1, pp. 133-149 (cit. pp. 135-36).

tà non è certo una novità del tempo di Patañjali, bensì può vantare antenati illustri fin dalle *upaniṣad* piú antiche<sup>265</sup>.

A fianco dei problemi legati alla dimensione strutturale e morfologica del testo, vi sono quelli piú strettamente ermeneutici: la comprensione di un *sūtra* è cosa tutt'altro che agile, proprio a causa del suo essere 'avaro' di indicazioni. Un'avarizia percepita però come virtù dai tecnici, come ben ritrae un distico classico: «Quando risparmiano mezza mora, i grammatici gioiscono come per la nascita di un figlio» (*ardhamātrā lāghavena putrotsavam many ante vaiyākaraṇāḥ*)<sup>266</sup>. Ma la concisione non è sempre pregio. Anche fuori dall'area sudasiatica, infatti, il componimento aforistico è visto come esposto al rischio di afonia, almeno secondo le parole di Orazio: «mi sforzo di essere conciso: divento oscuro» (*brevi esse laboro: obscurus fio*)<sup>267</sup>. Ed è questo uno dei motivi per cui, tradizionalmente, a partire da un medesimo testo radice (*mūlasūtra*) si sono moltiplicate le forme di glossa e di delucidazione, generando talvolta ampi e complessi 'commenti' (*bhāṣya*), talaltra 'annotazioni sintetiche' (*ṭippaṇī*), dando vita a una gran varietà e quantità di generi commentariali (quali, ad esempio, *anutantra*, *avacūrṇī*, *cūrṇī*, *pañcīkā*, *pañjikā*,

<sup>265</sup> A riguardo di questo scrive Joel Brereton: «I am quite partial to literary approaches to the *upaniṣads*, and for the purposes of such analyses, I am perfectly willing to assume the unity of the text under study. I also appreciate that the *upaniṣads* have too often been dispersed into gems of wisdom and their coherence underestimated. But while the *upaniṣads* have passages of unified and even elegant composition, often, as in this dialogue, different voices have added their opinions and these opinions have become part of the text. Thus the *upaniṣads* have been composed and recomposed, transformed and expanded». J. P. Brereton, *The Composition of the Maitreyī Dialogue in the Brhadāranyaka Upaniṣad*, in «Journal of the American Oriental Society», 126 (2006), n. 3, pp. 323-45 (cit. p. 344).

<sup>266</sup> Nāgeśabhaṭṭa, *Paribhāṣenduśekhara*, a cura di F. Kielhorn, K. V. Abhyankar e V. S. Abhyankar, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1960, vol. I, p. 122.

<sup>267</sup> Orazio, *Ars poetica*, 25-26.

*vyākhyāna, vārttika, vṛtti*)<sup>268</sup>. Opere esegetiche che si proponevano di portar soccorso al *sūtra*, forse temendone il totale oscuramento.

Ma non sempre i commenti sono riusciti a scongiurare il confondersi delle acque: a detta del commentatore Bhoja Rāja (c. XI secolo d.C.), il ‘soccorso’ portato agli *Yogasūtra* dai *bhāṣya* dei secoli successivi è stato tutt’altro che provvidenziale. Le parole con cui questi chiude la prefazione al *Rājamārtaṇḍa* sono assai eloquenti a riguardo della sua valutazione dell’operato dei *bhāṣyakāra* precedenti:

Ciò che è astruso lo tralasciano dicendo: ‘il senso è chiaro’; in ciò che è chiaro introducono una profusione di parafrasi vane, e con molte chiacchiere inutili e fuori luogo accrescono la confusione degli ascoltatori: in tal modo tutti i commentatori saccheggiano la loro materia. Quanto a me, ho composto questo commentario per l’ammaestramento dei saggi, rigettando la prolissità e i sofismi brillanti ma vacui, e determinando invece i retti significati [*saṃyagarthān*] secondo l’intima dottrina di Patañjali [*santaḥ patañjalimate*]<sup>269</sup>.

Per molti versi questo è vero ancora oggi. Il *sūtra* resta oscuro e i *bhāṣya* non sempre paiono cogenti. Ma l’oscurità del *sūtra* e la farraginosità dei *bhāṣya* non sono da imputare ai loro autori, che evidentemente erano partecipi e immeresi in forme di pratica intellettuale a noi non del tutto note.

<sup>268</sup> Cfr. Bhattacharya, *The Base Text and its Commentaries* cit., pp. 135-136; J. Ganeri, *Sanskrit Philosophical Commentary*, in «Journal of the Indian Council of Philosophical Research», 25 (2008), n. 1, pp. 107-27; K. Preisendanz, *Text, Commentary, Annotation: Some Reflections on the Philosophical Genre*, in «Journal of Indian Philosophy», 36 (2008), pp. 599-618.

<sup>269</sup> Bhoja, *Rājamārtaṇḍa* (6. *durbodhaṃ yadatiṅva tadjabati spaṣṭārtham ity uktibhiḥ spaṣṭārthesv ativistrīṭim vidadhati vyarthaiḥ samāsādikaib | asthāne ’nupayogibhiḥ ca bahubhīr jalpair bhramaṇ tanvate | śrotīṅām iti vastuviplavakṛtaḥ sarve ’pi ṭikākṛtaḥ || utsṛjya vistaramudasya vikalpajālaṃ phalguaprakāśam avadhāryya ca saṃyagarthān | 7. santaḥ patañjalimate vivṛtir mayeyam ātanyate buddhajanapratibodhabetuḥ ||*); trad. di P. Magnone, *Aforismi dello Yoga*, Promolibri, Torino 1991, p. 24.

Troppo facile imputare pecche a chi è assente. Di contro, tenendo bene a mente la distanza che ci separa dai testi sanscriti dei primi secoli d.C., la percezione dell'oscurità o della inaccessibilità di un *sūtra* ha molto a che fare con la competenza e l'agilità del suo lettore, il quale, quando lacunoso su qualche fronte, tende a porre fine all'atto interpretativo dichiarando il *sūtra* 'incomprensibile', oppure, cosa frequente, 'contraddittorio'. Così facendo, però, l'interprete dimentica un aspetto fondamentale del rapporto con le produzioni testuali in generale e con i componimenti aforistici in particolare: «Il testo è una macchina pigra che esige dal lettore un fiero lavoro cooperativo per riempire spazi di non-detto o di già-detto rimasti per così dire in bianco»<sup>270</sup>.

Senz'altro la lettura degli *Yogasūtra* esige questa partecipazione attiva, così come richiede 'fiero lavoro cooperativo', a partire dall'elementare ausilio interpretativo che deve essere offerto ai suoi *sūtra* in quanto non hanno praticamente mai verbi, fatta salva qualche eccezione<sup>271</sup>. A maggior ragione, se i *sūtra* sono muti e 'pigri', servono dei *lectores* le cui voci siano altisonanti.

Esiste poi un ulteriore problema, ossia quello della resa dei termini tecnici relativi alle sfere della cognizione, dell'interocezione, della rappresentazione mentale, degli schemi concettuali ecc. entro repertori linguistici diversi, altrettanto tecnici e i cui confini non sono poi così netti. Trasporre il sanscrito *manas* nell'italiano 'mente', ad esempio, mentre permette di stabilire una prima correlazione

<sup>270</sup> U. Eco, *Lector in fabula*, Bompiani, Milano 1985, pp. 24-25. Inoltre, W. Iser, *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978.

<sup>271</sup> Nell'intero testo sanscrito degli *Yogasūtra*, vi sono, oltre a molte forme di participio perfetto passivo (usate sia in modalità aggettivale sia in modalità verbale), solo quattro forme verbali di modo finito. Cfr. *Yogasūtra*, 2.52 (*kṣīyate*); 3.36 (*jāyante*); 4.12 (*astī*); 4.16 (*syātī*). Inoltre, per un notevole parallelo fra queste tre e una più antica lista di sei forme verbali (*saḍbhāvavikāra*), Yāska, *Nirukta*, 1.2.

di massima di certo non risolve il problema, visto che la parola ‘mente’ (ma anche i suoi corrispettivi *mind*, *esprit* ecc.) ha un potere descrittivo del fenomeno cognitivo a cui è rivolta tutt’altro che stabile<sup>272</sup>. Analogamente, pensando alle ambiguità insite sia nel lessico di partenza sia in quello d’approdo, è difficile rendere termini come il sanscrito *nirodha*, il quale, veicolando questioni di arresto, interruzione, soppressione ecc., deve misurarsi con il valore negativo convenzionalmente assegnato a questi verbi<sup>273</sup>. Nell’ambito di questa traduzione, infatti, si è sempre preferito rendere in maniera correlata termini che il testo pone in stretta relazione fra loro, cercando di racciordare le rispettive aree di significazione e l’idea di azione sottesa agli stessi. Ad esempio, si è reso il termine *nirodha* (da *ni-* e *√rudh-*) con ‘arresto definitivo’ – invece dei possibili ‘estinzione’, ‘cessazione’, ‘inibizione’, ‘soppressione’, ‘acquietamento’ ecc. –,

<sup>272</sup> Questo potrebbe dirsi per la gran parte dell’odierno lessico ‘psicologico’, negli ultimi decenni oggetto di radicali ridisposizioni. Cfr., a riguardo della definizione dei contorni della ‘ragione’, V. Girotto e P. N. Johnson-Laird (a cura di), *The Shape of Reason. Essays in Honour of Paolo Legrenzi*, Palgrave, New York 2005. Lo stesso vale per i grandi ‘indicatori’ dell’esperienza cognitiva, quali il ‘sé’, la ‘mente’, l’‘intenzionalità’ ecc., oggi tutti posti sotto scrutinio anche grazie agli studi sudasiatici. Cfr., ad es., D. Arnold, *Brains, Buddhas, and Believing. The Problem of Intentionality in Classical Buddhist and Cognitive-Scientific Philosophy of Mind*, Columbia University Press, New York 2012; M. Siderits, E. Thompson e D. Zahavi (a cura di), *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*, Oxford University Press, New York 2010; E. Thompson, *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Harvard University Press, Cambridge 2007.

<sup>273</sup> In maniera del tutto analoga ai problemi traduttivi di chi ha tentato, o tenti, la resa in altra lingua del termine sanscrito *nirvāna*, peraltro assente negli *Yogasūtra*. Cfr., ad es., R. H. Sharf, *Is Nirvāna the Same as Insentience? Chinese Struggles with an Indian Buddhist Ideal*, in J. Kieschnick e M. Shahar (a cura di), *India in the Chinese Imagination, Myth, Religion, and Thought*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014, pp. 131-60; S. Hwang, *Metaphor and Literalism in Buddhism. The Doctrinal History of nirvana*, Routledge, London 2006; L. Kapani, *Mourir à l’heure de sa mort*, in «l’Herne», 1993, pp. 242-56.

d'accordo con la scelta di rendere il correlato *vṛtti* (da  $\sqrt{vrt-}$ ) con 'vorticosità' – invece dei possibili 'fluttuazione', 'animosità', 'attività' ecc. –, in modo da meglio evocare l'immagine senz'altro presente all'autore degli *Yogasūtra* di una circostante condizione immersiva, profluviale, incessantemente sollecitante e centripeta (*guṇavṛttivirodha*)<sup>274</sup>, la quale, dal 'di fuori' del soggetto che ne fa esperienza, impone l'addensarsi di un 'centro aggregato di imputazione volontaria', il cui 'nome' è *puruṣa*. Ciò serve a ricordare che, dal punto di vista dell'autore degli *Yogasūtra*, quest'ultimo è da ritenersi l'esito, meramente epifenomenico, del sopravanzare vorticoso di un gorgo (*vartana*, sempre da  $\sqrt{vrt-}$ ), dal quale esso è 'generato', alla stregua dell'aggregarsi compatto di un batuffolo di peluria raccolto dall'incedere di un mulinello di vento. Il valore negativo abbinato all'idea di 'soppressione' ha infatti inibito certe rese del termine *nirodha*<sup>275</sup>. Sicché, capire cosa significa il termine *suppression* per gli odierni ambiti specialistici è pressoché irrimandabile<sup>276</sup>.

<sup>274</sup> Cfr. nota a 2.16

<sup>275</sup> Cfr., ad es., P. A. Maas, *The So-called Yoga of Suppression in the Pātañjala Yogaśāstra*, in E. Franco (a cura di), *Yogic Perception, Meditation, and Altered States of Consciousness*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2009, pp. 263-82; T. S. Rukmani, *Tension Between Vyutthāna and Nirodha in the Yoga-Sūtras*, in «Journal of Indian Philosophy», 25 (1997), n. 8, pp. 613-28. Di contro, è chiaro, fin da *Yogasūtra*, 1.2 (*yogaś cittavṛttinirodhaḥ*), che l'autore assegni cardinale importanza alla questione del *nirodha*, ossia all'interruzione, all'interdizione e all'arresto definitivo' degli effetti rappresentativi legati alle funzioni cognitive indicate dal composto *cittavṛtti*. In questo senso la proposta degli *Yogasūtra* rientra, a pieno titolo, fra quelle che sono state recentemente indicate come «teorie e tecniche dell'interruzione». Cfr. P. Virno, *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 46-176.

<sup>276</sup> Cfr., ad es., D. M. Wegner e J. Erskine, *Voluntary Involuntariness. Thought Suppression and the Regulation of the Experience of Will*, in «Consciousness and Cognition», 12 (2003), pp. 684-94; S. Najmi e D. M. Wegner, *Thought Suppression and Psychopathology*, in A. Elliott (a cura di), *Handbook of Approach and Avoidance Motivation*, Psychology Press, New York 2008, pp. 447-59; R. M. Wenzlaff, D. M. Wegner e S. B. Klein,

Tuttavia, il problema dei tecnicismi e del vocabolario specializzato negli *Yogasūtra* rimane. Questi, tra l'altro, risentono molto dell'impiego del lessico dei testi del *mahāyāna*<sup>277</sup>, al quale l'autore, col suo porli in relazione al sistema di significati delle tradizioni *sāṃkhya* che gli sono prossime, aggiunge ulteriore incremento semantico. Per questo la gran parte del lessico tecnico non può essere reso tramite accezioni ordinarie, che potrebbero anche risultar rivolte ad ambiti semantici opposti<sup>278</sup>. Problema tutt'altro che agile, come ben si comprende dalle difficoltà traduttive esperite fin dai primi secoli d.C.<sup>279</sup>, ossia al momento in cui i primi traduttori dal sanscrito in altre lingue lottavano per determinare il confine semantico di specifici termini<sup>280</sup>.

*The Role of Thought Suppression in the Bonding of Thought and Mood*, in «Journal of Personality and Social Psychology», 60 (1991), n. 4, pp. 500-8.

<sup>277</sup> Cfr., ad es., Silk, *Contributions to the Study* cit. Inoltre, B. Ougibéne, *Initiation pratique à l'étude du Sanskrit bouddhique*, Picard, Paris 1996; G. J. Larson, *The Format of Technical Philosophical Writing in Ancient India. Inadequacies of Conventional Translations*, in «Philosophy East and West», 30 (1980), n. 3, pp. 375-80; Janacek, *To the Problems of Indian Philosophical Texts* cit.

<sup>278</sup> Si pensi, ad es., a termini come *nirodha*, *citta*, *samādhi*, *svarūpa*, *puruṣa* ecc., oppure a tutti quei termini facenti parte del viatico rovesciantate e antidotico (*pratīpakṣa*).

<sup>279</sup> Qui non si può non pensare ai primi traduttori cinesi di fonti sanzscrite buddhiste. Cfr. J. Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations*, International Research Institute for Advanced Buddhism, Tokyo 2008. Inoltre, Sharf, *Is Nirvāna the Same as Insentience?* cit.; C. Lin e M. Radich (a cura di), *A Distant Mirror. Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*, Hamburg University Press, Hamburg 2014; Yao Zhihua, *Empty Subject Terms in Buddhist Logic. Dignāga and his Chinese Commentators*, in «Journal of Indian Philosophy», 37 (2009), pp. 383-98.

<sup>280</sup> Ovvio, il problema rappresentato dal lessico tecnico non è certo cosa nuova, ed è noto che la sua interpretazione esiga notevole perizia. La gran parte dei lemmi cosiddetti 'tecnici', infatti, risponde a una doppia disposizione: mentre rispetta il senso di quello *di cui* e *con cui* si è soliti parlare, dall'altra, azzarda oltre le convenzioni istituite e tenta di illustrare aspetti fin lì 'ignoti' (ossia indesignati). E se ciò si ataglia almeno un po' a quanto accade al momento del conio e dell'u-

Su tutto quanto precede, dunque, si basano le scelte e le strategie traduttive usate in questo lavoro. Ciò detto, quasi a titolo di promemoria, si fa ora cenno alle principali novità di questa traduzione.

*a.* La ricostruzione della biblioteca dell'autore degli *Yogasūtra*, ossia l'identificazione dei testi e degli autori con i quali questi era in dialogo, non è proprio una 'novità', in quanto già da tempo sono state segnalate presenze esterne al testo<sup>281</sup>. Tuttavia, pur beneficiando degli studi già svolti, si è condotta nuova ricerca in tal senso, i cui risultati sono ora visibili sia nell'appendice intertestuale qui pubblicata, sia nelle annotazioni di dettaglio ai *sūtra*. In questo senso, ossia leggendo il testo a partire dai secoli che lo precedono, si è voluto privilegiare una lettura *ex ante* degli *Yogasūtra*.

*b.* Il lungo lavoro di ricostruzione del panorama interdissorsivo del tempo ha portato alla scoperta di una serie di pericopi digressive, ora sistematicamente segnalate, per il tramite dei rientri di paragrafo, sia nel testo sanscrito sia nella resa in italiano. Questa proposta è senz'altro una delle principali novità di questo lavoro sugli *Yogasūtra*. Essendosi basata sia sulla disamina del dettato logico e lessicale del testo<sup>282</sup>, sia sul suddetto rintracciamento delle opere con cui l'autore conversava<sup>283</sup>, tale operazione ha permesso di

so di tali lemmi, allora, a maggior ragione, nella resa traduttiva degli stessi serve mantenere vigile l'attenzione su entrambi i fronti, ossia quello della funzione di conformità intra-linguistica (ossia, il dover dire sapendo di essere capiti dagli altri parlanti) e quello dell'euristica rappresentativa (ossia, il dire volendo far capire qualcosa di inedito agli altri parlanti).

<sup>281</sup> Cfr. *supra*, nota 119.

<sup>282</sup> La presenza negli *Yogasūtra* di un sistema di pericopi era già stata notata dai commentatori classici, quali Bhoja, ad es., seppur in modo non sistematico e spesso con l'intento di favorire particolari interpretazioni dei *sūtra*. In diversi casi fra questi, però, la *ratio* dei commentatori ha coinciso con quella di chi scrive.

<sup>283</sup> Cfr. *Apparato di «loci»*, p. 179.

individuare una lunga lista di *excursus*, che mostrano la particolare disposizione dei contenuti dei quattro *pāda*: disposizione che apre nuove prospettive interpretative. Quelle adottate da chi scrive sono state puntualmente esplicitate nelle annotazioni alle rispettive pericopi digressive. La distinzione del testo in pericopi ha anche permesso una nuova lettura intra-testuale dei *sūtra*: leggendo solo quelli che fungono da capi pericope, per esempio, si ha una chiara immagine dell'architettura e della traiettoria argomentativa dell'autore, il quale, profittando di questo sistema di 'sūtra primari' (*adbikārasūtra*), esplicita le sue persuasioni e i suoi *siddhānta* rispetto ai temi trattati.

c. Da quanto detto deriva poi una terza 'novità', ossia l'ipotesi di ricerca per cui il testo degli *Yogasūtra*, così come pervenutoci, non debba più essere ritenuto incoerente, asistemático e bizzarro, come invece è largamente inteso. Al contrario, esso presenta un alto livello di coerenza logica e di unitarietà<sup>284</sup>, sia rispetto ai diversi *pāda* sia all'interno dei *pāda* stessi<sup>285</sup>. La scoperta di alcune testimonianze extra-testuali circa il procedere argomentativo degli *Yogasūtra*<sup>286</sup>

<sup>284</sup> Un'importante messa a punto della discussione specialistica circa la prospettiva dell'unitarietà autoriale è presente in Janacek, *To the Problems of Indian Philosophical Texts* cit.

<sup>285</sup> Il procedere del *krama* proposto dal nostro autore, infatti, non si interrompe in alcun punto, mantenendo viva memoria e coerenza interna fra i *pāda* e fra le pericopi dei *pāda* stessi. Cfr., per alcuni casi notevoli di continuità intratestuale e di corridoi tematici, *Yogasūtra*, 1.3; 2.6; 2.23; 3.3; 4.34; oppure *Yogasūtra*, 1.16; 1.24; 3.35; 3.55; 4.18; infine *Yogasūtra*, 1.3; 2.25; 3.50; 3.55; 4.26; 4.34. Altro esempio di coerenza interna e di coordinamento fra varie parti del testo è quello fornito dal reticolo di termini indicanti il medesimo movimento a ritroso, contrastivo e antidotico, tutti correlati dal prefisso *prati-* (ad es., *pratibandhī*, *pratiprasava*, *pratīpakṣa*, *pratyāhāna* [per le loro occorrenze si veda l'*Indice analitico*, pp. 191 sgg.]). Lo stesso è mostrato dai termini che indicano il procedere eliminativo, quali *nirodha*, *heya*, *heyahetu*, *hāna*, *hānopaya*. Cfr. nota ad *Yogasūtra*, 2.10.

<sup>286</sup> Cfr. *supra*, *Mahābhārata*, 12.304.1-9, p. LXIX, nota 165.

è stata la riprova del fatto che alcuni degli aspetti unitari del testo erano già anticamente noti.

d. Altro aspetto peculiare di questa traduzione è quello per cui, sebbene informati del loro contenuto, al momento della traduzione si è evitato di dipendere dai commentatori tradizionali degli *Yogasūtra*, e dalla relativa scolastica, per coerenza con l'impostazione interpretativa adottata (ossia il punto *a* di questa lista) e in favore di una lettura *qua Yogasūtra* che mettesse in secondo piano la lettura *ex post*. In questo modo, invece di riversare nella traduzione le parole che i commentatori hanno rivolto al testo di Patañjali, abbiamo provato a dar voce alle parole che Patañjali rivolgeva ai suoi predecessori, interlocutori e obiettori (*pūrvapakṣa*). Apparirà nuovo anche il non trovare quasi mai quel che i *bhāṣyakāra* hanno detto dei singoli *sūtra*, cosa invece tipica della gran parte delle traduzioni esistenti.

e. Come nel caso del precedente punto, sebbene informati del loro andamento, durante la traduzione non si è fatto riferimento né alla copiosa *traditio* dei traduttori in lingue occidentali degli *Yogasūtra*, né alle relative 'traditiones scolastiche', sempre nel tentativo di favorire una lettura *qua Yogasūtra*.

f. Conseguentemente ai punti che precedono, la traduzione è stata svolta profittando della costituzione di differenti 'province di significato' e di campi lessicali sistemicamente disposti, all'interno dei quali gruppi di nozioni correlate si denotano l'una con l'altra, contribuendo alla definizione reciproca. In tal senso, nella gran parte delle scelte traduttive presentate, si è evitato il facile ricorso alle sinonimie e si è preferita l'adozione di rese di sfondo, tenute ferme per tutto il testo. Il termine *yoga*, ad esempio, è sempre reso come 'metodo per'.

g. Ultimo aspetto di qualche interesse di questa traduzione è quello relativo alla possibilità di leggere la resa in italiano del testo degli *Yogasūtra* distinguendo il testo, in senso

stretto, dalla resa completa. Ciò è possibile omettendo la lettura dei contenuti limitati entro le parentesi quadre. In altri termini, chi volesse leggere il testo stando piú vicino alla lettera dell'originale, può evitare del tutto gli inserti contenuti tra le parentesi quadre, introdotti per illustrare l'altresí troppo ermetica forma dei nessi tra i *sūtra* e dei richiami alle questioni correlate. Leggendo solo quel che è al di fuori delle parentesi, infatti, si potrà cogliere il senso di concisa brevità e il procedere assertivo della gran parte dei *sūtra*. Nel tradurli si è cercato di mantenere entro le parentesi quadre tutte le informazioni implicitamente presenti nei *sūtra*<sup>287</sup>, in maniera da affidare al testo al di fuori delle stesse solo la 'nuda' voce dell'autore.

Rispetto alla versione disposta per la Nuova Universale Einaudi del 2016, in questa nuova edizione sono stati corretti diversi refusi ed errori, così come sono state apportate modifiche minime in alcuni luoghi della traduzione, lasciando tuttavia invariata l'architettura logica che reggeva e regge l'assetto generale dell'intero lavoro.

Rimangono, in ultimo, i ringraziamenti a coloro che, in questi anni, hanno partecipato del nostro lavoro: Ashok Aklujkar, Piero Capelli, Daniele Cuneo, Antonio Rigopoulos, Stefano Pellò, Ester Bianchi, Cristina Pecchia, Marco Guagni, Jan Filipisky (l'*executive editor* della rivista «Archív Orientální»), Emiliano Rubens Urciuoli, Marta Sernesi, Vincent Tournier, Marianna Ferrara.

FEDERICO SQUARCINI

<sup>287</sup> Sia quelle effettivamente implicite sia quelle desunte, per via della 'ricorrenza' (*anuvṛtti*), dai *sūtra* precedenti o perché correlate alla tematica di fondo discussa nella pericope di cui il *sūtra* partecipa.



# Yogasūtra





I.

*Samādhi pāda*

[Il quarto sui *samādhi*]<sup>1</sup>



SINOSI

Capi pericope: I.1-5, I.12, I.17-18, I.46, I.51.

1. Ecco ora l'insegnamento del metodo (*yoga*)<sup>2</sup>.
2. Il metodo che volge all'arresto definitivo del vorticoso plesso delle cognizioni (*cittavṛtti*)<sup>3</sup>.
3. Una volta raggiunto il quale si ha l'irreversibile stazionamento (*avasthāna*)<sup>4</sup> del 'vedente' (*draṣṭṛ*) nella forma che gli è propria (*svarūpa*)<sup>5</sup>.
4. Sennò (*itaratra*), non resta altro che la conformità (*sārūpya*) [del vedente] alle [condizioni poste dalle] vorticosità (*vṛtti*)<sup>6</sup>.
5. Le vorticosità sono di cinque tipi, [ognuno dei quali] può essere afflittivo e non afflittivo<sup>7</sup>.

[digr. ad 1.5]

6. [Queste cinque vorticosità sono:] i mezzi di conoscenza (*pramāṇa*), l'errare percettivo (*viparyaya*), la concettualizzazione (*vikalpa*), il sonno (*nidrā*) e il sovvenimento dei ricordi (*smṛti*)<sup>8</sup>:

[digr. ad 1.6]

7. I mezzi di conoscenza sono la percezione diretta, l'inferenza e la testimonianza verbale.

8. L'errare percettivo (*viparyaya*)<sup>9</sup> è quella falsa conoscenza che si fonda sul travisamento dell'effettiva forma dell'oggetto.

9. La concettualizzazione è ciò che deriva (*anupātin*) dalla mera conoscenza verbale priva di referente (*vastuśūnya*)<sup>10</sup>.

10. Il sonno è la vorticosità poggiate (*ālambana*) sulla condizione di assenza (*abhāvapratyaya*)<sup>11</sup>.

11. Il sovvenimento dei ricordi è il non venir meno (*asampramoṣa*) di contenuti precedentemente esperiti<sup>12</sup>.

12. L'arresto [degli effetti] di queste [vorticosità] si ha tramite la continua reiterazione (*abhyāsa*)<sup>13</sup> e lo stingimento (*vairāgya*)<sup>14</sup>.

[digr. ad 1.12]

13. Tra queste due, però, è la continua reiterazione lo sforzo che stabilizza [l'arresto]<sup>15</sup>.

14. Tuttavia<sup>16</sup>, questa [continua reiterazione] diviene terreno saldo (*dṛḍhabhūmi*) [solo] se debitamente osservata (*āsevita*) per un lungo periodo (*dīrghakāla*), senza interruzioni (*nairantarya*) e con indefessa perizia (*satkāra*)<sup>17</sup>.

15. Stingimento<sup>18</sup>, infatti, altro non è che la designazione convenzionale (*saṃjñā*) [di quella peculiare forma] di padronanza (*vaśīkāra*) in cui non vi è piú brama né per gli oggetti (*viṣaya*) di cui si ha diretta esperienza visiva né per quelli di cui si è udito [dalla *śruti*]<sup>19</sup>.

16. Ma la piú elevata forma di siffatto [stingimento] è l'inappetibilità dei costituenti (*guṇavairiṣṇya*)<sup>20</sup>, [derivata] dal discernimento [dell'effettivo statuto] di *puruṣa* (*puruṣakhyāti*)<sup>21</sup>.

17. [All'arresto (*nirodha*), propedeutico al *samādhī*<sup>22</sup>, puntano vari metodi (*yoga*), a partire dai] 'samādhī col percepito' (*samprajñātasamādhī*)<sup>23</sup>, cosiddetti poiché [ancora] accompagnati<sup>24</sup> da forme di pensiero ipotetico-congetturale (*vitarka*)<sup>25</sup>, dalla deliberazione assertiva (*vicāra*)<sup>26</sup>, dal gaudio<sup>27</sup>, e dal perdurare del 'senso di io-sono' (*asmitā*)<sup>28</sup>.

18. Ma ve n'è un altro [di metodo, ossia quello del 'samādhī senza percepito' (*asamprajñātasamādhī*)], che privilegia la reiterazione dell'intento eliminativo (*virāmapratyaya*)<sup>29</sup> [proprio dei suddetti (*vitarkavicārānandāsmīṭā*)], lasciando [come ambito d'esercizio] solo la pulsione inerziale (*samskāra*)<sup>30</sup>.

[digr. ad 1.17]

19. [Nel novero dei *samprajñātasamādhī* rientrano sia] quello causato dalla spinta a ri-divenire in essere (*bhavapratyaya*) degli [*yogin*] che hanno perduto il corpo<sup>31</sup>, o che si sono dissolti nella matrice (*prakṛti*)<sup>32</sup>,

20. [sia quello] di altri [*yogin*], causato [dalle spinte date dai mezzi (*upāyapratyaya*) impiegati], quali l'affidamento (*śraddhā*), il vigore (*vīrya*), il governo del rammemoramento (*smṛti*), la vocazione al *samādhī*, la percezione non mediata (*prajñā*)<sup>33</sup>.

[digr. ad 1.20]

21. In questi [ultimi], quando l'impeto (*samvega*) [verso il mezzo (*upāya*)] è intenso (*tīvra*), è prossimo [l'arresto (*nirodha*)]<sup>34</sup>.

[digr. ad 1.21]

22. [Anche per essi] vige ulteriore ripartizione, in virtù del grado tenue, moderato, ardente [dell'intensità dell'impeto].

[digr. ad 1.20-22]<sup>35</sup>

23. Oppure [si ritiene che l'arresto (*nirodha*) propedeutico al *samādhi* possa essere ottenuto] tramite la dedizione al dio (*īśvara*)<sup>36</sup>.

[digr. ad 1.23]

24. Questo dio [sarebbe] un essere particolare (*puruṣaviśeṣa*)<sup>37</sup>, non toccato dalle affezioni (*kleśa*), dalle azioni, dai frutti conseguenti a esse<sup>38</sup>, così come dai loro residui<sup>39</sup>.

25. In esso [è detto] si trovi il seme insuperato dell'onni-scienza<sup>40</sup>.

26. Per il suo essere non limitato dal tempo, questi è [descritto come il] *guru* anche degli antichi [maestri]<sup>41</sup>.

27. Il suo appellativo è il *praṇava* [*om*]<sup>42</sup>.

28. [E si ritiene, infine, che con] la ripetizione di questo [*praṇava*] si dia la realizzazione del suo significato<sup>43</sup>.

[digr. ad 1.20-22 e ad 1.23-28]

29. Eppure (*api*) [anche se] tramite [la dedizione al dio] costoro pervengono al [coglimento] (*adhiḡama*) della coscienza interiore (*pratyakcetanā*)<sup>44</sup>, [resta loro da giungere] all'eliminazione anche (*ca*) degli ostacoli (*antarāyābhāva*)<sup>45</sup>.

[digr. ad 1.29]

30. Tali ostacoli (*antarāya*), che distraggono (*vikṣepa*) il plesso delle cognizioni (*citta*), sono: squilibrio degli umori, apatia, dubbio, negligenza, pigrizia, smodatezza, false convinzioni (*bhrāntidarśana*), incapacità di raggiungere obiettivi (*alabdhabhūmikatva*), instabilità.

31. Concomitanti a queste distrazioni (*vikṣepa*) vi sono disagi, frustrazioni, irrequietudini delle membra, espirazione e inspirazione [non domate]<sup>46</sup>.

[digr. ad 1.29]

32. Per contrastare detti ostacoli [si conoscono altre pratiche], ciascuna reiterata in vista di un unico principio (*ekatattvābhyāsa*)<sup>47</sup>.

[digr. ad 1.32]<sup>48</sup>

33. [Vi è, a proposito, la pratica del] rischiaramento (*prasādana*) del plesso delle cognizioni (*citta*)<sup>49</sup>, risultante dalla coltivazione della lealtà, della benevolenza, della gratitudine, dell'equidistanza (*upekṣā*), tanto nelle condizioni di agio quanto di disagio, di merito o di assenza di merito<sup>50</sup>.

34. Oppure, [quella in cui lo stesso scopo è raggiunto] tramite l'emissione e la ritenzione del respiro<sup>51</sup>.

35. Oppure, [quella in cui] sorge una cognizione d'ordine superiore (*pravṛtti*) conforme agli oggetti a cui è volta, che tende

alla stabilità (*sthitinibandhini*) della mente (*manas*)<sup>52</sup>.

36. Oppure, quella [della cognizione detta] priva di pena e lampante<sup>53</sup>.

37. Oppure, quella [in cui si prendono ad esempio] coloro il cui plesso cognitivo (*citta*) si è definitivamente allontanato dall'attaccamento<sup>54</sup>.

38. Oppure, quella poggianti (*ālambana*) sulla conoscenza che si trae dal sogno e dal sonno<sup>55</sup>.

39. Oppure, dalla contemplazione (*dhyaṇa*) di [un oggetto] scelto a piacere.

40. [Tutte queste però]<sup>56</sup> conducono il praticante [solo] ad aver padronanza (*vaśīkāra*) [sui suddetti ostacoli], dai piú piccoli fino ai piú grandi.

[digr. ad 1.17]

41. [Tuttavia, urge] approdare alla concordanza (*samāpatti*)<sup>57</sup>, ossia alla condizione in cui [gli effetti delle] vorticosità sono quasi estinti (*ksīṇa*): così è la gemma completamente trasparente, [finalmente] capace di prender la tinta di qualsiasi oggetto le sia posto dinnanzi, [palesando la concomitanza che] vi è tra coglitore (*grahīṭṛ*), cogliere (*grahaṇa*) e colto (*grāhya*)<sup>58</sup>.

[digr. ad 1.41]

42. [Detta concordanza (*samāpatti*) ha quattro stadi] tra i quali [precede] quello dipendente dalle congetture (*savitarka*),

ossia [ancora] commisto alle concettualizzazioni (*vikalpa*) concernenti le parole, i [loro] contenuti convenzionali (*artha*) e la conoscenza (*jñāna*) [di entrambi]<sup>59</sup>.

43. [A seguire,] una volta che il rammemoramento (*smṛti*) [delle concettualizzazioni precedenti] è interamente chiarito (*parīśuddhi*), vi è la [*samāpatti*] indipendente dalle congetture (*nirvitarka*), ossia la condizione in cui l'apparizione (*nirbhāsa*) del mero contenuto (*arthamātra*) [può darsi, poiché] è come scevro da forme proprie (*svarūpaśūnyā iva*).

44. Quanto suddetto vale certamente anche [per il terzo e il quarto stadio dell'approdo alla concordanza (*samāpatti*), ossia] per quello riflessivo (*savicāra*) e per quello non-riflessivo (*nirvicāra*), i cui domini di esercizio, però, sono piú astratti (*sūkṣmaviṣaya*) [rispetto a quelli dei due stadi precedenti]<sup>60</sup>.

45. Domini talmente astratti (*sūkṣmaviṣayatva*) da finire nell'indesignato (*alīṅgaparyavasāna*)<sup>61</sup>.

46<sup>62</sup>. Tutte le suddette opzioni, [culminanti nelle *samāpatti*,] sono senz'altro (*eva*) [ancora] *samādhi* con il seme (*sabījasamādhi*).

[digr. ad 1.18]

47. [Ma, perseguendo il viatico eliminativo (*virāmapratyaya*)] saldi nell'infallibile certezza

(*vaiśāradya*)<sup>63</sup> della condizione non-riflessiva (*nirvicāra*), si verte all'acquietamento (*prasāda*) [anche delle istanze] del 'dominio interiore' (*adhyātma*)<sup>64</sup>.

48. Ed è allora (*tatra*) che si dà la peculiare forma di percezione non-mediata (*prajñā*) [segnata dall'appellativo di] 'foriera di vero' (*ṛtambhara*)<sup>65</sup>.

49. [Peculiare in quanto] ha un ambito altro (*anyaviśaya*) rispetto a quelle percezioni non-mediate basate sul sapere udito o inferito (*śrutānumāna*)<sup>66</sup> e poiché distinto è il suo scopo (*viśeṣārthatva*).

50. [Inoltre, come già detto]<sup>67</sup>, la 'pulsione inerziale' (*saṃskāra*) che nasce da quella [*prajñā*] è [la sola] capace di contrastare (*pratibandhī*) le altre pulsioni (*saṃskāra*).

51<sup>68</sup>. E ove anche quest'ultima s'arresti, tutto dunque definitivamente s'arresta (*sarvanirodha*): è questo il *samādhi* senza seme (*nirbīja*)<sup>69</sup>.

[Così termina il primo quarto sui *samādhi*]<sup>70</sup>.



2.

*Sādhana pāda*

[Il quarto sull'esercizio del metodo]<sup>1</sup>



SINOSI

Capi pericope: 2.1-3, 2.10-17, 2.24-29.



1. L'asceti fervente (*tapas*)<sup>2</sup>, lo studio in proprio<sup>3</sup> e la dedizione al dio (*īśvara*)<sup>4</sup> sono [i principali ambiti in cui] un metodo è messo in pratica (*kriyāyoga*)<sup>5</sup>.
2. [Qualunque sia la pratica, però, essa deve] coniugare [appieno] lo scopo del porre in essere il *samādhi* con quello dell'attenuazione (*tanūkaraṇa*) delle afflizioni (*kleśa*)<sup>6</sup>.
3. Le afflizioni<sup>7</sup>, [nel loro incidere esponenziale,] sono: il non vedere come stanno le cose (*avidyā*)<sup>8</sup>, il 'senso di io-sono' (*asmitā*), [la coppia] attrazione (*rāga*) e avversione (*dveṣa*), l'ambizione ostinata al mantenimento [della continuità] (*abhiniveśa*)<sup>9</sup>.

[digr. ad 2.3]

4. Il non vedere come stanno le cose (*avidyā*) è il campo (*kṣetra*) in cui le successive [afflizioni crescono], apparendovi in forma sopita, attenuata, discontinua o pienamente operante.
5. Questo non vedere come stanno le cose (*avidyā*) fa ritenere (*khyāti*) il perituro (*anitya*) imperituro (*nitya*), l'impuro (*aśuci*) puro (*śuci*), il disagiabile (*duḥkha*) agevole (*sukha*), il non-sé (*anātman*) il sé (*ātman*)<sup>10</sup>.
6. [Segue] il 'senso di io-sono' (*asmitā*)<sup>11</sup>, ossia quella parvenza (*iva*) di unitarietà (*ekātmatā*)



[che deriva dall'errata messa in relazione] della potenzialità (*śakti*) dell'agente di visione (*dṛk*) con quella dell'atto visivo (*darśana*).

7. L'attrazione è [l'afflizione] conseguente [all'esperire] agio (*sukha*)<sup>12</sup>.

8. [Mentre] l'avversione è [l'afflizione] conseguente [all'esperire] disagio (*duḥkha*)<sup>13</sup>.

9. [Infine, l'ultimo stadio delle afflizioni è] l'ambizione alla continuazione (*abhiniveśa*) [dell'esperito]<sup>14</sup>, la quale, una volta dispiegata (*rūḍha*) – assalendo anche l'uomo colto (*vidvas*) –, è persistente di per sé (*svarasavāhi*).

10. Tali [afflizioni] sono così sottili (*sūkṣma*)<sup>15</sup> da poter essere eliminate (*heya*) [soltanto] risalendo a ritroso (*pratiprasava*) la traiettoria fino alla loro origine<sup>16</sup>.

11. [Sicché, anche] gli effetti vorticosi di tali [afflizioni] vanno eliminati (*heya*) ricorrendo a una visione inintenzionata (*dhyāna*)<sup>17</sup>.

12. [Lo stesso vale per l'ambito] delle soggiacenze foriere d'atto (*karmāśaya*)<sup>18</sup>, [ancora] radicate nelle afflizioni, ma ben più ravvisabili, in esistenze già viste oppure non ancora.

13. Finché restano radicate [nelle afflizioni], tali [soggiacenze] maturano (*vipāka*)<sup>19</sup>, [dettando] il tipo di nascita, l'intero vissuto, la fruizione (*bhoga*) [di entrambi].

14. E queste, maturando, danno come frutti (*phala*) gioia o pena, rispettivamente causati (*hetu*) [dal compimento di atti] fausti (*puṇya*) o infausti (*apuṇya*).

15. [Ma] per colui che [realmente] discrimina (*vivekin*) tutto [ciò] (*sarva*), certamente, è disagio (*dubkha*), in quanto [sempre determinato dall'ondivago] diverbio delle vorticosità dei costituenti (*guṇavṛttivirodha*)<sup>20</sup> e dai conseguenti disagi generati dalla continua trasformazione (*pariṇāma*) [delle condizioni raggiunte, gioiose o penose che siano]<sup>21</sup>, dall'arsura (*tāpas*) e dalle pulsioni inerziali (*saṃskāra*)<sup>22</sup>.

16. [Colui che discrimina, dunque, sa che] è il disagio non ancora giunto che va eliminato.

17. La causa (*hetu*) [del sopravanzare] di ciò che va eliminato (*heya*) [ossia il disagio non ancora giunto] è il contatto (*saṃyoga*), [che pone in essere le figure] 'vedente-visto' (*draṣṭṛ* e *drśya*)<sup>23</sup>.

[digr. ad 2.17]<sup>24</sup>

18. [Nella figura del] 'visto' (*drśya*) [vanno inclusi] il caratterizzarsi (*śīla*) in maniera evidente (*prakāśa*), dinamica (*kriyā*) e statica (*sthitī*), [dei costituenti (*guṇa*)]<sup>25</sup>, i modi d'essere degli elementi (*bhūta*) [sottili e grossolani], le facoltà sensoriali (*indriya*) e i propositi di fruizione (*bhoga*) e di emancipazione (*apavarga*)<sup>26</sup>.

19. [Tutti questi, pur] specificati o non ancora specificati, designati o indesignati, non sono altro che ripartizioni [del dominio] dei costituenti (*guṇa*)<sup>27</sup>.

20. [La figura del] 'vedente' (*draṣṭṛ*), [invece], rimanda alla potenzialità del mero assistere (*drśimātra*) che, sebbene limpida, appare as-

soggettata all'intenzione di vedere (*pratyayā-nupaśya*)<sup>28</sup>.

21. Ed è soltanto (*eva*) per il suo fine (*tadārtha*)<sup>29</sup> che si dà l'essere (*ātman*) del 'visto' (*dṛśya*).

22. Tuttavia (*api*), una volta che questo fine è colto, anche [il 'visto'] non è [piú] in essere, sebbene resti in essere poiché comunemente [visto] da altri<sup>30</sup>.

23. Il contatto è ciò che causa [simili] rappresentazioni (*upalabdhi*), [espresse nei termini] di 'natura propria' (*svarūpa*), delle potenzialità (*śakti*) [che precedono il venire in essere dei percetti] 'posseduto' (*sva*) e 'possessore' (*svāmin*)<sup>31</sup>.

24. Causa (*hetu*) di [tutto] ciò è il [suddetto] non veder come stanno le cose (*avidyā*)<sup>32</sup>.

25. [Tuttavia,] venuta meno [*avidyā*], [gli effetti] del contatto vengono meno: tale dissolvimento (*bhāna*) provoca l'isolamento (*kaivalya*) della potenzialità del [mero] assistere (*dṛśi*) [dalla coppia 'vedente-visto' (*draṣṭṛ* e *dṛśya*)]<sup>33</sup>.

26. Lo strumento (*upāya*) per [attuare] questo dissolvimento (*bhāna*) è l'inaffondabile (*aviplava*) discernimento (*khyāti*) volto alla discriminazione (*viveka*)<sup>34</sup>.

27. A colui [che è giunto a questo discernimento] si dà la settuplica (*saptadhā*) percezione non mediata (*prajñā*), che ha travalicato ogni livello [precedente]<sup>35</sup>.

28<sup>36</sup>. [Tuttavia, è solo] dall'attendere ai membri del metodo (*yogāṅgānuṣṭhāna*) che, distrutta l'opa-

cità (*asuddhikṣaya*)<sup>37</sup>, sorge il bagliore della comprensione (*jñānadīpti*) [del come stanno le cose], ponendo [appieno lo *yogin*] entro il dominio del discernimento volto al discrimine (*āvivekakhyāti*)<sup>38</sup>.  
 29. Gli otto membri (*aṅga*) [del metodo] sono<sup>39</sup>: le astensioni (*yama*), le prescrizioni (*niyama*), la stasi (*āsana*)<sup>40</sup>, il confino del respiro (*prāṇāyāma*), il rivolgimento (*pratyāhāra*), il trattenimento (*dhāraṇā*), la visione inintenzionata (*dhyāna*), il *samādhi*.

[digr. ad 2.29]<sup>41</sup>

30. Le astensioni (*yama*) sono: non nuocere, non dire falsità, non rubare, non compiere attività sessuale, non trattenere [nulla per sé]<sup>42</sup>.

[digr. ad 2.30]

31. [Tuttavia, dette astensioni,] valide per tutte le terre (*sārvabhauma*), costituiscono il ‘grande voto’ (*mahāvṛata*) [solo] nel caso in cui non siano riconducibili (*anavacchinna*) a questioni di nascita (*jāti*), di regione di provenienza (*deśa*), di circostanze temporali (*kāla*) e di consuetudini (*samaya*)<sup>43</sup>.

[digr. ad 2.29]

32. Le prescrizioni (*niyama*) sono: pulizia, appagamento, ardore [nella disciplina], recitazione privata, dedizione al dio<sup>44</sup>.

[digr. ad 2.30 e 2.32]

33. [Astensioni e prescrizioni servono poiché] vi sono ovunque intralci (*bādhana*) dovuti ai moti pulsionali (*vitarka*): occor-

re la coltivazione di un'indole (*bhāvana*) antitetica (*pratipakṣa*)<sup>45</sup>.

[digr. ad 2.33]

34. [Tale] indole antitetica [si coltiva scorgendo] che i moti pulsionali, a cominciare dal nuocere e così via<sup>46</sup>, quand'anche siano direttamente svolti, fatti svolgere o assecondati, sono sempre animati dalla cupidigia, dall'ira o dall'illusione – seppur in forma tenue, media o intensa –, e in ultimo danno, come frutti, inesauribile disagio e un'ignoranza senza fine.

35. [Ne consegue che, rispetto agli effetti delle astensioni,] in presenza di chi (*tatsamnidhi*) è stabilmente fondato nel non nuocere (*ahimsāpratiṣṭhā*), viene meno l'ostilità (*vairatyāga*).

36. Quando si è stabilmente fondati nel non dire falsità (*satyapraṭiṣṭhā*), vi è garanzia nel bilanciamento (*āśrayatva*) [della relazione valoriale] tra atti e frutti.

37. Quando stabilmente fondati nel non rubare (*asteyapraṭiṣṭhā*), si palesa [l'indole di chi dispone di] ogni genere di gemma.

38. Quando stabilmente fondati nel non compimento dell'attività sessuale (*brahmācāryapraṭiṣṭhā*), vi è il preservarsi del vigore (*vīryalābha*).

39. Quando si è stabili nel non trattener

[nulla per sé] (*aparigrahasthairya*), si comprende (*saṃbodha*) l'effettiva modalità del generarsi (*janmakathamā*).

40. [Invece, sul versante degli effetti delle prescrizioni (*niyama*),] dalla pulizia sorge il disgusto per le proprie membra (*svāṅgajugupsā*) e l'evitamento di ogni rapporto (*asaṃsarga*) con le [membra] altrui (*para*)<sup>47</sup>.

[digr. ad 2.40]

41. Sorgono inoltre le idoneità (*yogyatva*) alla limpidezza dell'intelletto, alla serenità, all'acume monofocale, alla padronanza dei sensi e alla visione del sé.

42. Dall'appagamento si palesa agio (*sukha*) senza pari.

43. Dall'ardore [nella disciplina], in virtù della conseguente cessazione delle opacità, si scorge la [possibilità di] perfezione fisico-sensoriale (*kāyendriyasiddhi*)<sup>48</sup>.

44. Dalla recitazione privata si intravede la relazione (*saṃprayoga*) con la divinità prescelta (*iṣṭadevatā*)<sup>49</sup>.

45. Dalla dedizione al dio (*īśvarapraṇidhāna*), la possibilità dell'acquisizione del *samādhi*<sup>50</sup>.

[digr. ad 2.29]

46. [Dopo aver così atteso alle astensioni e alle prescrizioni] si dà una stasi (*āsana*) stabile e agevole (*sthirasukha*)<sup>51</sup>.

[digr. ad 2.46]

47. [Una stasi a cui si è giunti in virtù] dell'allentamento dello sforzo (*prayatna*)<sup>52</sup> e dell'approdo alla concordanza (*samāpatti*) con l'illimitatezza (*ananta*).

48. [E] dalla quale deriva l'immunità alle coppie di opposti<sup>53</sup>.

[digr. ad 2.29]

49. Una volta (*tasmin*)<sup>54</sup> datasi tale [stasi], si proceda col confino del respiro (*prāṇāyāma*), che consiste in un atto di recisione (*gativiccheda*) [rivolto al 'naturale' distinguo] fra moto inspiratorio (*śvāsa*) ed espiratorio (*praśvāsa*)<sup>55</sup>.

[digr. ad 2.49]

50. [Questo peculiare atto di confino (*prāṇāyāma*)] opera ripartendo le modalità (*vytti*) [del respiro] in esterna (*bāhya*), interna (*abhyantara*) e sospesa (*stambha*), sorvegliandone (*paridrṣṭa*) l'esercizio, in termini di sedi [del corpo], durata e numero, fino a che [anche tale atto di confino] diviene sia disteso (*dīrgha*), sia sottile (*sūkṣma*)<sup>56</sup>.

51. Ed ecco [che si spalanca] il quarto [tipo di confino], che travalica (*ākṣepin*) anche l'ambito d'esercizio (*viśaya*)<sup>57</sup> [delle modalità] esterna (*bāhya*) e interna (*abhyantara*)<sup>58</sup>.

52. Da ciò si assottiglia (*kṣīyate*) la coltre che riveste (*āvaraṇa*) l'evidenza (*prakāśa*) [delle cose come stanno]<sup>59</sup>,

53. e si ha l'idoneità (*yogyatā*) della sede della cognizione (*manas*) ai [successivi gradi] di perseveranza nel trattenimento (*dhāraṇā*)<sup>60</sup>.

[digr. ad 2.29]

54. Il rivolgimento (*pratyāhāra*)<sup>61</sup> si dà al momento in cui i sensi (*indriya*), discostati dall'aderenza (*samprayoga*) ai propri oggetti (*svaviṣaya*), sono come (*iva*) rivolti (*anukāra*) [solo] verso la forma propria del plesso cognitivo (*cittasvarūpa*).

55. È [solo] da ciò (*tataḥ*) che si dà il piú alto grado (*parama*) di soggiogamento (*vaśyatā*) [dell'invasenza] dei sensi (*indriya*)<sup>62</sup>.

[Cosí termina il secondo quarto sull'esercizio del metodo]<sup>63</sup>.





3.

*Vibhūti pāda*

[Il quarto sul venire in essere degli effetti]<sup>1</sup>



SINOSI

Capi pericope: 3.9, 3.11-15, 3.37, 3.50-55.



[digr. ad 2.29]<sup>2</sup>

1. [Di seguito] il trattenimento (*dhāraṇā*) è il relegare (*bandha*) il plesso delle cognizioni (*citta*) a una [sola] sede (*deśa*)<sup>3</sup>.

2. L'univoco protrarsi (*ekatānatā*) in quella [stessa] sede (*tatra*) della disposizione alla cognizione [rimasta] è la visione inintenzionata (*dhyāna*)<sup>4</sup>.

3. [E quando] questa (*tat*) stessa (*eva*) [visione inintenzionata] permane, consentendo il palesarsi (*nirbhāsa*) del mero contenuto [restante] (*arthamātra*) come fosse (*iva*) privo di forma propria (*svarūpaśūnya*), [allora vi] è il *samādhi*<sup>5</sup>.

[digr. ad 3.1-3]

4. La triade [in cui i suddetti *dhāraṇā*, *dhyāna* e *samādhi*] sono [posti] all'unisono (*ekatra*), [è detta] 'capacità correlativa' (*saṃyama*)<sup>6</sup>.

[digr. ad 3.4]

5. Dalla piena conquista di questa [capacità correlativa], deriva la chiarezza della percezione non-mediata (*prajñā*)<sup>7</sup>.

6. L'impiego (*vinīyoga*) di essa [ossia



della capacità correlativa], però, si dà su vari livelli<sup>8</sup>.

7. [Certamente] tale triade [di membri] è cruciale (*antaraṅga*) rispetto ai [membri] precedenti<sup>9</sup>.

8. [Tuttavia,] anch'essa è [parimenti] accessoria (*bahiraṅga*) rispetto al [*samādhi*] senza seme.

9<sup>10</sup>. [Ora, però, serve chiarire le tre trasformazioni del plesso cognitivo. Tra queste,] la trasformazione [che si sperimenta in prossimità] dell'arresto (*nirodhaparīṇāma*) risulta sia dal tramontare (*abhibhava*) della pulsione all'insorgenza (*vyutthānasamskāra*) sia dal rifulgere (*prādurbhava*) della pulsione all'arresto (*nirodhasamskāra*)<sup>11</sup>. [Essa è, comunque,] relativa (*anvaya*) al plesso cognitivo nell'attimo [immediatamente precedente] (*kṣāna*) al [proprio] arresto<sup>12</sup>.

[digr. ad 3.9]

10. [Ma tra i due fattori] di questa [trasformazione] è solo la pulsione inerziale (*samskāra*) [votata all'arresto] che consente [al plesso cognitivo] di giungere alla condizione di flusso (*vāhitā*) totalmente pacificato (*praśānta*)<sup>13</sup>.

11. [L'altra è] la trasformazione del plesso cognitivo (*citta*) [che si sperimenta in prossimità] del *samādhi* (*samādhiparīṇāma*), risultante sia dalla cessazione (*kṣaya*) [delle vorticosità scaturite] dalla pluralità dei contenuti (*sarvārthatā*), sia dall'albeggiare (*udaya*) dell'acume monofocale (*ekāgratā*)<sup>14</sup>.

12. Vi è poi ancora la trasformazione del plesso cognitivo (*cittasya*) [che si sperimenta in prossimità] dell'acume monofocale (*ekāgratāpariṇāma*), risultante dal bilanciamento delle spinte (*tulyapratyaya*) acquietanti (*śānta*) e di quelle eccitanti (*udita*).

13. Questa [triplice suddivisione] serve a [discernere e] illustrare [anche tutte] le trasformazioni (*pariṇāma*) [che hanno luogo] negli elementi e nei sensi [con i quali le si percepisce], siano esse relative alle loro proprietà ontiche (*dharmā*), alle loro caratteristiche temporali (*lakṣaṇa*) e ai loro stati (*avasthā*)<sup>15</sup>.

14. [Anche il procedere della rappresentazione delle trasformazioni riguardanti] il soggetto qualificato (*dharmīn*), [infatti,] è improntato conseguentemente (*anupātīn*) alle [trasformazioni delle] qualità oggettive (*dharmā*), le quali, [d'accordo,] transitano dallo stato di quiete (*śānta*), [a quello] attivato (*udita*) o non [ancora] determinabile (*avyapadeśya*)<sup>16</sup>.

15. [Ed è così che stanno le cose:] la differenziazione di sequenza [dei costituenti] è la causa della differenziazione [nelle rappresentazioni] delle [loro] trasformazioni<sup>17</sup>.

[digr. ad 3.9-3.15]

16<sup>18</sup>. [Ne è riprova il fatto che] rivolgendo la capacità correlativa<sup>19</sup> (*saṃyama*) alle tre forme di trasformazione si perviene alla comprensione (*jñāna*) [dell'effettivo statuto del distinguo] fra passato e futuro<sup>20</sup>.

17. [Lo stesso vale] per la mutua (*itaretara*) sovrapposizione (*adhyāsa*)<sup>21</sup> fra parole, significati e conoscenza [di essi], che determina un'indebita confusione (*saṃkara*): [infatti,] rivolgendo la capacità correlativa (*saṃyama*) a queste stesse suddivisioni (*pravibhāga*) si dà la comprensione (*jñāna*) [dell'effettivo statuto] delle modalità espressive (*ruta*) di tutti gli esseri<sup>22</sup>.

18. [Inoltre, rivolgendo la capacità correlativa] all'esperienza diretta [delle cause] delle pulsioni inerziali (*saṃskāra*), si dà la comprensione [dell'effettivo statuto] delle esistenze antecedenti<sup>23</sup>.

19. [Poi, volgendo la capacità correlativa] alla condizione d'esercizio della [propria] cognizione (*pratyaya*), si dà la comprensione [dell'effettivo statuto] dell'altrui (*para*) plesso delle cognizioni (*citta*)<sup>24</sup>.

[digr. ad 3.19]

20. Tuttavia, questa [comprensione] non è dotata di un supporto oggettuale, per il fatto che il suddetto [plesso cognitivo] non può essere oggetto [della conoscenza di alcuno]<sup>25</sup>.

21. Rivolgendo la capacità correlativa (*saṃyama*) all'aspetto corporeo, quando di esso sia sospesa la capacità di poter esser colto e non vi sia più un'esplicita relazione con la luce [che permette] la vista, allora si coglie [l'effettivo statuto] dell'invisibilità (*antardhāna*).

22<sup>26</sup>. Indipendentemente dal fatto che il risultato degli atti (*karman*) sia in procinto [di manifestarsi] o meno, rivolgendo la capacità correlativa (*saṃnyama*) a esso, oppure ai segni naturali [connessi alla sorte], si dà la comprensione (*jñāna*) [dell'effettivo statuto] della morte.

23. [A questo punto, la capacità correlativa va rivolta] a varie forze, quali quelle concernenti l'amicalità e simili<sup>27</sup>.

[digr. ad 3.23]

24. [Infatti, quando la capacità correlativa si volge] alle forze, fa scorgere [l'effettivo statuto] delle possanze, a cominciare da quella dell'elefante e altre ancora<sup>28</sup>.

25. Applicando la chiarezza di una cognizione d'ordine superiore [chiamata 'lampante'], si dà comprensione (*jñāna*) [dell'effettivo statuto] di ciò che è sottile, nascosto, remoto<sup>29</sup>.

26. Rivolgendo la capacità correlativa (*saṃnyama*) all'astro solare, si dà la comprensione (*jñāna*) [dell'effettivo statuto] di tutte le sfere d'esistenza [diurna]<sup>30</sup>.

27. [Mentre rivolgendo la capacità correlativa] all'astro lunare, si dà la comprensione (*jñāna*) [dell'effettivo statuto] della disposizione stellare<sup>31</sup>.

[digr. ad 3.27]

28. [In particolare, rivolgendo la capacità correlativa] alla stella polare, si dà la com-

preensione (*jñāna*) [dell'effettivo statuto] dei moti delle altre [stelle].

29. [Rivolgendo la capacità correlativa] al plesso (*cakra*) dell'ombelico, si dà la comprensione (*jñāna*) [dell'effettivo statuto] della costituzione dei corpi (*kāya*)<sup>32</sup>.

30. [Rivolgendo la capacità correlativa] alla cavità glottidea, si dà [comprensione dell'effettivo statuto dello] spegnimento di fame e sete.

31. [Rivolgendo la capacità correlativa] al canale sottile (*nāḍī*) [noto come quello] della tartaruga, si coglie [l'effettivo statuto] della stabilità<sup>33</sup>.

32. [Rivolgendo la capacità correlativa] alla luce [sita] nel foro occipitale (*mūrdhan*), si coglie [l'effettivo statuto] della visione dei perfetti (*siddha*) [*yogin*]<sup>34</sup>.

[digr. ad 3.32]

33. Invece, [altri sostengono,] ogni cosa [è comprensibile] in virtù di un'intuizione immediata (*prātibha*), [senza il ricorso alla capacità correlativa]<sup>35</sup>.

34. [Rivolgendo, infine, la capacità correlativa] al cuore, si dà contezza (*saṃvit*) [dell'effettivo statuto] del plesso cognitivo.

35. [Mentre nel dominio di *avidyā* si parla di] fruizione (*bhoga*)<sup>36</sup> senza che vi sia distinta cognizione fra intelletto (*sattva*) e *puruṣa*, altresí totalmente distinti – in quanto, [per definizione, l'intelletto (*sattva*)] si dà per il fine altrui (*parārtha*)<sup>37</sup> –, di contro, rivolgendo

la capacità correlativa (*saṃyama*) al proprio fine (*svārtha*), si dà la comprensione (*jñāna*) [dell'effettivo statuto] del [percetto] *puruṣa*<sup>38</sup>.

[digr. ad 3.35]

36. Da tale [rivolgimento della capacità correlativa] sorgono un'intuizione, un udito, un tatto, una vista, un gusto, un olfatto peculiari<sup>39</sup>.

37. [Ma tutti] questi sono impedimenti (*upasarga*)<sup>40</sup> rispetto al *samādhi*, [mentre] sono acquisizioni (*siddhi*)<sup>41</sup> rispetto all'istanza emersiva (*vyutthāna*)<sup>42</sup>.

[digr. ad 3.37]<sup>43</sup>

38. Dall'allentamento delle cause del legame e dalla contezza (*saṃvedana*) dei moti [del plesso cognitivo] (*pracāra*), si determina [la possibilità] d'entrata nell'involucro corporeo (*śarīrāveśa*) altrui<sup>44</sup>.

39. Dal dominio (*jaya*) sul soffio di risalita (*udāna*)<sup>45</sup> si dà [la capacità di] essere invulnerabile (*asaṅga*) rispetto ad acqua, fango, spine e quant'altro, e [pure la capacità di] ascendere (*utkrānti*) [alla sommità].

40. Dal dominio (*jaya*) sul soffio digestivo (*samāna*)<sup>46</sup>, si dà il fulgore (*jvalana*).

41. Dal rivolgere la capacità correlativa alla relazione tra l'udito (*śrotra*) e l'etere (*ākāśa*), si dà [l'effettivo statuto] dell'udito (*śrotra*) divino (*divya*)<sup>47</sup>.

42. Dal rivolgere la capacità correlativa alla relazione tra il corpo (*kāya*) e l'etere, e dall'im-

medesimarsi (*samāpatti*) nella leggerezza del cotone, si dà [l'effettivo statuto] della capacità di muoversi nell'etere.

43. [Ne sorge] la condizione [del plesso cognitivo] (*vyṛtti*) [chiamata] 'grande incorporea' (*mahāvideha*), che non poggia (*akalpita*) su basi esterne. Grazie a essa si dissolve (*kṣaya*) la coltre che riveste l'evidenza (*prakāśāvaraṇa*)<sup>48</sup>.

44. Dal rivolgere la capacità correlativa (*saṁyama*) al [dominio] grossolano, alla caratteristica propria [di questo stesso], al [dominio] sottile, alla [loro] connessione e al loro significato, si dà [l'effettivo statuto] del dominio (*jaya*) sugli elementi<sup>49</sup>.

[digr. ad 3.44]

45. Da ciò derivano la capacità di diventare piccolissimo [come un atomo] (*aṇimā*) e altre simili, la compiutezza del corpo (*kāyasampat*) e la [conseguente] invulnerabilità delle sue componenti (*taddharmānabhighāta*)<sup>50</sup>.

[digr. ad 3.45]

46. Una compiutezza (*sampat*) del corpo (*kāya*) consistente nella [sua] bellezza (*rūpa*)<sup>51</sup>, grazia (*lāvanya*), forza (*bala*) e adamantina durezza (*vajrasamhanana*).

47. Ma solo dal rivolgere la capacità correlativa (*saṁyama*) all'indole appropriativa (*grahana*), alla forma propria, al 'senso di io-

sono' (*asmitā*), alla [loro] connessione e al loro significato, si coglie [l'effettivo statuto] del dominio (*jaya*) sulle facoltà sensoriali (*indriya*).

[digr. ad 3.47]

48. Da ciò si danno [acquisizioni come] l'essere rapidi alla stregua della mente (*manojavitva*), la condizione [di poter percepire] (*bhāva*) senza lo strumento [sensoriale] (*vikaraṇa*) e il dominio sulla sostanza primordiale (*pradhāna*)<sup>52</sup>.

49. [Dunque,] solo per colui che è pervenuto alla comprensione dell'alterità esistente tra intelletto (*sattva*) e *puruṣa*, si dà la sovranità su ogni stato di esistenza e la condizione di onniscienza<sup>53</sup>.

50. [A questo punto,] con l'ulteriore stingersi (*vairāgya*) [anche] di tali condizioni, una volta che si esaurisca (*kṣaya*) il seme (*bīja*) dell'errore (*doṣa*), si dà l'isolamento (*kaivalya*)<sup>54</sup>.

51. [Ed ecco che,] anche qualora vi fosse un invito [a dimorare con loro] da parte delle [divinità] presiedenti (*sthānin*) [i mondi]<sup>55</sup>, si eviterà ogni attaccamento e orgoglio [rispetto a tali lusinghe], in quanto è ancora [possibile] incappare in conseguenze indesiderate<sup>56</sup>.

52. [Finalmente] dal rivolgere la capacità correlativa (*saṃyama*) agli istanti e alla loro successione<sup>57</sup>, si dà la comprensione (*jñāna*) sorta dalla discriminazione (*vivekaja*)<sup>58</sup>.

53. Da tutto ciò si ottiene la capacità di porre

due enti somiglianti (*tulya*) in piena concordanza (*pratipatti*) fra loro, poiché [ora visti come] non determinati dalle distinzioni [fittizie] concernenti questioni di nascita, di caratterizzazioni temporali e spaziali<sup>59</sup>.

54. Tale<sup>60</sup> è la comprensione (*jñāna*) sorta dalla discriminazione<sup>61</sup>: liberatoria, onnicomprensiva (*sarvaviṣaya*), minuziosa (*sarvathāviṣaya*)<sup>62</sup> e istantanea (*akrama*)<sup>63</sup>.

55. E una volta che si guarda con medesimo (*sāmya*) nitore (*śuddhi*) tanto all'intelletto (*sattva*) quanto al *puruṣa*, si è giunti all'isolamento (*kaivalya*)<sup>64</sup>.

[Così termina il terzo quarto sul venire in essere degli effetti]<sup>65</sup>.



4.

*Kaivalya pāda*

[Il quarto sull'isolamento]<sup>1</sup>



SINOSI

Capi pericope: 4.1-6, 4.13-14, 4.25-34.



1. [Si tratti ora] delle possibili modalità d'acquisizione (*siddhi*) [dell'isolamento], le quali [come è noto] possono dipendere dallo *status* di nascita, da medicamenti, dall'impiego di formule (*mantra*), dall'ascesi [disciplinata] e dal *samādhi*<sup>2</sup>.
2. [A proposito di cause, si consideri che] al momento del completo compiersi (*āpūrāt*)<sup>3</sup> delle [possibilità inerenti alle] cause sostanziali (*prakṛti*)<sup>4</sup> coincide il [loro modale] riversarsi (*pariṇāma*) in ulteriori forme di vita (*jātyantara*)<sup>5</sup>.
3. [Ed è per questo che] ogni [ipotetica] imputazione d'efficienza (*nimitta*) addossata a delle cause non coglie l'effettivo propulsore (*aprayojaka*) che, invece, è colto eliminando le chiuse (*varaṇabheda*), come fa il contadino (*kṣetrika*) [avvezzo a irrigare i campi].
4. [Questi, tolte le chiuse, scopre sia che] le varie ipostasi (*nirmāṇa*) del plesso delle cognizioni (*citta*) si reggono [tutte] solo in forza del 'senso di io-sono' (*asmitāmātra*)<sup>6</sup>,
5. [sia che,] dietro alle differenti (*bheda*) proliferazioni (*pravṛtti*) delle innumerevoli (*aneka*) [ipostasi partitive], vi è un solo (*eka*) elemento propulsore (*prayojaka*): il plesso delle cognizioni (*citta*)<sup>7</sup>.



6. E tra tutte [le maniere di intendere il ruolo di tale plesso], solo quella proveniente dalla visione inintenzionata (*dhyāna*)<sup>8</sup> può dirsi priva di tracce residuali (*anāśaya*)<sup>9</sup>.

[digr. ad 4.6]

7. [A proposito di tracce (*āśaya*)], il loro operare (*karman*) nello *yogin* non è né bianco né nero, [mentre] negli altri è di tre tipi<sup>10</sup>.

8. Di conseguenza a questi [tre modi di operare delle tracce] si palesano (*abhivyakti*) le impressioni latenti (*vāsanā*)<sup>11</sup>, conformemente ai loro gradi di maturazione (*vipāka*)<sup>12</sup>.

9. [E] nonostante [le impressioni latenti] siano inframmezzate da [circostanze di] nascita, luogo e tempo, rimane contiguità [causale], in quanto il sovvenimento mnemonico (*smṛti*)<sup>13</sup> e le pulsioni residuali (*saṃskāra*) presentano la medesima conformazione (*ekarūpatva*)<sup>14</sup>.

10. [E poiché] tali [impressioni latenti (*vāsanā*)] sono senza inizio (*anāditva*), [ne consegue che anche] l'ambizione (*āśiṣa*) [al permanere in una determinata condizione] sia costante (*nitya*)<sup>15</sup>.

11. [Inoltre,] siccome [le impressioni latenti (*vāsanā*)] sono aggregate assieme (*saṃgrhītatva*) dalle [interazioni tra] cause (*hetu*), frutti (*phala*), sostrati (*āśraya*) e supporti [oggettuali] (*ālambana*), solo quando questi [quattro] cessano di sussistere (*abhāva*) allora anch'esse (*tad-*) non sono più in essere (*abhāva*)<sup>16</sup>.

12. [Ma dire che tutti questi fenomeni] sono (*asti*) passati (*atīta*) e futuri (*anāgata*) in quanto

tali (*svarūpataḥ*), è però [ancora] dipendente dal [considerare] le differenziazioni (*bheda*) delle proprietà dei fenomeni (*dharmā*) in termini temporali (*adhva*)<sup>17</sup>.

13. [Di contro,] tutte queste [proprietà] (*dharmā*)<sup>18</sup>, manifeste (*vyakta*) o sottili (*sūkṣma*) che siano, [non] sono [altro che] naturate dai [tre] costituenti (*guṇātman*)<sup>19</sup>.

14. [Mentre] è solo per via della sinodalità delle trasformazioni (*pariṇāmaikatva*)<sup>20</sup> [nei costituenti] che si dà [l'apparente] realtà [unitaria] degli enti (*vastutattva*)<sup>21</sup>.

[digr. ad 4.14]<sup>22</sup>

15. [Tuttavia, sebbene] vi sia unitarietà negli enti (*vastusāmya*), essi risultano [ancora] distinti al plesso cognitivo (*cittabheda*), [come se] seguissero itinerari (*pantha*) disparati (*vibhakta*)<sup>23</sup>.

16. Ma non può essere che l'ente dipenda solo dal plesso cognitivo, ciò non è sostenuto da prove evidenti (*tadapramāṇaka*). In tal caso, che ne sarebbe [di esso]?<sup>24</sup>.

17. [Peraltro,] è di conseguenza al fatto che il plesso cognitivo sia necessitato (*āpekṣitva*) a tingersi (*uparāga*) di esso, che l'ente risulta conosciuto (*jñāta*) o sconosciuto (*ajñāta*)<sup>25</sup>.

18. [Parimenti, anche] le vorticosità del plesso delle cognizioni (*cittavṛtti*) sono sempre (*sadā*) conosciute (*jñāta*) poiché [si postula] un *puruṣa* che le presiede (*tat-prabhu*) e che non partecipa delle [loro] trasformazioni<sup>26</sup>.

19. [Dunque] non può darsi l'auto-evidenza (*svābhāsa*) di siffatto (*tat-*) [plesso cognitivo], in quanto ha la natura [inerte] del visto (*drśyatva*)<sup>27</sup>.

20. E non è neppure possibile individuarli simultaneamente (*ekasamaya*) entrambi [ossia il plesso cognitivo e i suoi contenuti]<sup>28</sup>.

21. Qualora poi si postulasse che esso sia visibile (*drśya*) da parte di un altro plesso cognitivo (*cittāntara*), verrebbe a determinarsi sia un *regressus ad infinitum* (*atiprasaṅga*) circa la cognizione di una cognizione (*buddhibuddhi*), sia un'indebita confusione nei sovvenimenti mnemonici (*smṛtisamkara*)<sup>29</sup>.

22. [Per parte nostra,] sebbene la potenzialità [astratta] di visione (*citi*)<sup>30</sup> sia immune (*apratīsamkrama*)<sup>31</sup>, è al momento in cui assume (*āpatti*) le vesti (*ākāra*) del plesso cognitivo (*tat-*) che ha contezza (*saṃvedana*) delle proprie cognizioni (*svabuddhi*)<sup>32</sup>.

23. [Ed è allora che] il plesso cognitivo, intinto (*uparakta*) nella coppia 'vedente-visto' (*draṣṭṛdrśya*), si trova ad assumere [a sé] qualsivoglia contenuto (*sarvārtha*)<sup>33</sup>.

24<sup>34</sup>. [Sicché] quello stesso (*tat-*) [plesso cognitivo] è ora anche (*api*) soggetto a tutte le tinte (*citra*) date dalle innumerevoli (*asamkhyeya*) impressioni latenti, schiavo com'è dell'essere per il fine altrui (*parārtha*)<sup>35</sup>, poiché costretto dal dover agire in abbinamento (*samhatyakāritva*)<sup>36</sup>.

25. Solo colui che vede [la natura di] queste distinzioni (*viśeṣadarśin*) è al punto di ritrarsi definitivamente [anche] dal costruito (*bhāvanā*) relativo alla natura (*bhāva*) del sé (*ātman*)<sup>37</sup>.

26. [Solo] allora il plesso cognitivo, prostrato (*nimna*) dalla discriminazione (*viveka*), protende (*prāgbhāra*) all'isolamento (*kaivalya*)<sup>38</sup>.

27. Negli intervalli (*chidra*) di tale [stato, però,] possono ancora presentarsi altre condizioni cognitive (*pratyaya*) scaturite dalle pulsioni inerziali (*saṃskāra*)<sup>39</sup>.

28. [Ma i modi del] loro dissolvimento (*hāna*) sono stati enunciati, come [si è detto] per le afflizioni (*kleśavat*)<sup>40</sup>.

29. [È solo] per colui che è indifferente (*akusīda*)<sup>41</sup> persino nei confronti dell'esercizio del discernimento discriminativo (*prasamkhyāna*) – in quanto la conoscenza discriminante ormai [risplende] ovunque – che si dà il *samādhi* detto 'nube gravida di contenuti refrigeranti' (*dharmamegha*)<sup>42</sup>.

30. Sopravvenendo il quale, si ha la ritrazione delle afflizioni e dei risultati degli atti<sup>43</sup>.

31. A quel punto (*tadā*), vista l'illimitatezza (*anantya*) della comprensione scevra da [ogni] copertura (*āvaraṇa*) e maculazione (*mala*), ben poco (*alpa*) [altro] resta da comprendere (*jñeya*)<sup>44</sup>.

32. Giunge così alla fine (*samāpti*) la successione (*krama*) [degli effetti] delle trasformazioni (*pariṇāma*) dei costituenti (*guṇa*), che ormai hanno esaurito il [loro] scopo (*kr̥tārtha*)<sup>45</sup>.

33. [Tale] successione (*krāma*), contropartita (*pratiyogin*) [della sequenza] degli attimi (*kṣana*), è individuabile (*nirgrāhya*) al termine ultimo (*aparānta*) delle trasformazioni<sup>46</sup>.

34. Il ritorno [a ritroso] alla condizione d'origine (*pratiprasava*) dei costituenti (*guṇa*) [stessi], ora privi (*śūnya*) del senso che questi conferivano a *puruṣa* (*puruṣārtha*), è l'isolamento (*kaivalya*). In altre parole, [parafrasando l'apertura,] è lo stabilirsi definitivo (*pratiṣṭhā*) della potenzialità [astratta] di cognizione (*citiśakti*) nella forma che gli è propria (*svarūpa*)<sup>47</sup>.

[Così termina il quarto quarto sull'isolamento]<sup>48</sup>.

*Note*





I.  
SAMĀDHI PĀDA

1. In tutti e quattro i titoli dei capitoli a seguire si è reso il termine sanscrito *pāda* con ‘quarto’, inteso come ‘piede’, e dunque ‘passo’, o meglio ancora ‘passaggio’, così concepito ricordando che la traiettoria argomentativa del testo è indicata come *krama*, ossia ‘sequenza di passi’. Poiché in questo primo quarto il termine *samādhi* è impiegato alla stregua di un’ampia etichetta tassonomica (infatti, a fronte degli *bāpax legómena* quali *sabīja* e *nirbīja* rispetto ai composti in cui negli *Yogasūtra* c’è *samādhi*, merita ricordare che nelle *Sāṃkhyakārikā* il termine *samādhi* è assente) si è scelto di lasciarlo non tradotto, evitando frettolose ed equivocabili anticipazioni, analogamente a Nāgārjuna, il quale non ha inteso pronunciarsi assertivamente sul *nirvāṇa*. Cfr., ad es., *Mūlamadhyamikakārikā*, 25.1-24 (*nirvāṇa-parikṣā*) (in part. 25.10: «E dunque l’istruttore disse: si dia eliminazione (*prabhāna*) dell’essere e del non essere. Pertanto è logicamente sostenibile affermare che il *nirvāṇa* sia né essere né non essere» [*prabhāṇam cābravīc chastā bhavasya vibhavasya ca | tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate ||*]). Tuttavia, l’impiego del termine *samādhi*, decisivo per il nostro testo, ha una lunga storia e abbraccia un ampio campo semantico, fortemente dipendente dal contesto d’uso. Esso, in tal senso, potrebbe esser reso, in tanti – troppi – modi, a partire da corrispettivi quali ‘concentrazione’, ‘raccolgimento’, ‘isolamento’, ‘assorbimento’, ‘ritrazione’, ma anche ‘clausura’, ‘reclusione’, ‘confinio’, ‘ostaggio’, ‘arresto’, ‘arretramento’, ‘ritiro’, giungendo fino a ‘cessazione’, ‘cella di reclusione’, ‘tumulazione’, ‘sepolitura’, ‘dissoluzione’, ‘eliminazione’, ‘ritrazione dal dispiacimento’. In particolare, pensando alla recente storia degli studi, la resa di *samādhi* è passata da una ottocentesca, e finanche entusiastica, ‘estasi’, alla *sammlung* del sanscritista viennese Erich Frauwallner, fino alla celebre versione di Mircea Eliade di ‘enstasi’ (cosa, peraltro, che oggi farebbe venir voglia di render *samādhi* con ‘metástasi’, dal greco *meta-*, ossia ‘al di là’, piú *stasis*, il quale aiuterebbe a porre attenzione, invece che sul moto da dentro a



fuori o da fuori a dentro, al cambio di disposizione, di stato, segnalando con piú forza una trasposizione di piani, un cambiamento di sede, di stato, appunto), per poi veder perdere l'attenzione speculativa. La scelta qui di non tradurre *samādhi*, praticamente uno dei pochi termini lasciati in sanscrito in questo lavoro, è fatta pensando all'effetto di definizione dello stesso che può derivare dalla sua lettura nel contesto del testo, che forse chiarisce meglio di altro il possibile significato. Merita, in tal senso, far notare subito l'uso che di *samādhi* vien fatto in fonti non relative allo *yoga*. Ad es., Patrick Olivelle, nella nota ad *Arthaśāstra*, 7.17.1-3 (in P. Olivelle [a cura di], *King, Governance, and Law in Ancient India. Kautilya's Arthaśāstra*, Oxford University Press, New York 2013), discute del termine *samādhi* mostrando che la sua occorrenza in questo testo (7.17.1-2; 7.17.15) serve a richiamare la presa in ostaggio, l'ostaggio come condizione, ma in senso distinto da un altro termine sinonimico che è *pratigrāha* (7.17.3-31). Una differenza che, sempre secondo Olivelle, sarebbe relativa alla necessità di denotare la restituzione di un ostaggio (*samādhi*) rispetto al prendere l'ostaggio (*pratigrāha*), il tutto da intendere in senso di 'pegno', di garanzia, di riscatto, di ricompensa. Del resto, nell'*Arthaśāstra* il tema *ā-dhi* – di cui *samādhi* è forma derivata – serve a indicare proprio un 'pegno', un atto di tutela e di vincolo che si pone durante una transazione. Inoltre, F. Edgerton, *Samādhi 'Hostage', and Related Matters from Kautilya*, in «Journal of the American Oriental Society», 60 (1940), n. 2, pp. 208-16. Ma è altrettanto peculiare l'uso del termine *samādhi* fin dalle prime generazioni delle tradizioni buddhiste, come ad es. nel testo pāli dell'*Ambaṭṭhasutta* di *Dīghanikāya*, 3 (PTS 1.100), dove il termine funge da descrittore di insieme di differenti condizioni, ossia: *indriyesu guttadvāratā, sati sampajañña, santuṭṭhi, nīvaraṇāni, jhāna*. Altra definizione di *samādhi* di estremo interesse comparativo è quella di *cittassa ekaggatā* in MN 1.301; Dhs 15; DhsA 118. Inoltre, il notevole *Pañcaṅgikasamādbhisutta* dell'*Āṅguttaranikāya* 5.28. Cfr., per alcuni tra gli studi piú rilevanti sul tema del *samādhi*, D. Malinowski Stuart, 'Thinking About Cessation'. *The Pṛṣṭhapālasūtra of the Dīrghāgama in Context*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, Wien 2013; P. A. Mas, *The So-called Yoga of Suppression in the Pātañjala Yogasāstra*, in E. Franco (a cura di), *Yogic Perception, Meditation, and Altered States of Consciousness*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2009, pp. 263-82; A. O. Fort, *Vijñānabhikṣu on Two Forms of Samādhi*, in «International Journal of Hindu

Studies», 10 (2006), n. 3, pp. 271-94; S. R. Sarbacker, *Samādhi. The Numinous And Cessative in Indo-tibetan Yoga*, State University of New York Press, Albany 2005; P. Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Samādhi-Sūtra with Several Appendices relating to the History of the Text*, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series V, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1990; K. Klostermaier, *Dharmamegha samādhi: Comments on Yogasūtra IV.29*, in «Philosophy East and West», 36 (1986), n. 3, pp. 253-62; I. Késarcodi-Watson, *Samādhi in Patañjali's Yoga Sūtras*, in «Philosophy East and West», 32 (1982), n. 1, pp. 77-90. Di fatto, le digressioni svolte in questo primo quarto degli *Yogasūtra* proprio attorno al tema del *samādhi* possono esser ben comprese solo pensando all'abbondanza di itinerari (*mārga*) ascetici esplicitamente tesi al *samādhi*, dal primordiale *āryāṣṭāṅgikamārga* delle più antiche tradizioni buddhiste pervenute, al *Samādhisamāpattisutta* del *Samyuttanikāya*, fino ai testi di ambito *mahāyāna* interamente dedicati al tema, come ad es. il *Samādhinījasūtra*, il *Sūvaṅgasamādhisūtra*, il *Samādhinirmocanasūtra*, il *Pratyutpannabuddhasammukhāvasthitasamādhisūtra* ecc. Decine e decine sono le prospettive esistenti circa il *samādhi*, soprattutto a partire dal I sec. d.C. Si pensi subito al *Samādhirājasūtra*, la cui stesura è probabilmente del II sec. d.C., mentre la prima recensione del testo è quella testimoniata dal manoscritto di Gilgit, datato al VI sec. d.C. Questo *Samādhirājasūtra* è certamente un testo importante, in quanto ampiamente citato dai più celebri autori del successivo *mahāyāna*, quali Candrakīrti, Śāntideva, Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Prajñākaramati, Atiśa, Vimalamitra, Jñānaśrīmitra. Cfr., sulla ricezione di questo testo, L. Gomez e J. Silk (a cura di), *Studies in the Literature of the Great Vehicle: Three Mahāyāna Buddhist Texts*, Michigan Studies in Buddhist Literature, 1, University of Michigan, Ann Arbor 1989, pp. 40-43. Inoltre, A. Skilton, *Dating the Samādhirāja Sūtra*, in «Journal of Indian Philosophy», 27 (1999), pp. 635-52; C. Cūppers, *The IX<sup>th</sup> Chapter of the Samādhirājasūtra*, Franz Steiner, Stuttgart 1990. Ed è proprio nell'*incipit* del cap. 1 (poi ripreso anche nell'inizio del cap. II) del *Samādhirājasūtra*, dove viene ritratto un contesto assembleale, in cui figurano decine di migliaia di *bodhisattva*, *arhat*, *deva* (anche Brahmā è presente), esperti di *samādhi* e di *samāpatti*, dotti seguaci del Buddha, tutti debitamente descritti, addirittura listati per nome. In tale contesto, il giovane Candraprabha, rappresentante delle nuove generazioni – che evidentemente esigono un chiari-

mento circa le maniere di discernere le sottigliezze della dottrina –, ha l'ardire di rivolgersi direttamente al Buddha, indicato come *tathāgata*, chiedendo di poter fare a questi una sola domanda, attorno alla quale tutto il *Samādhirājasūtra* si svolgerà: la domanda è relativa proprio al *samādhi*. Cfr. Gomez e Silk (a cura di), *Studies in the Literature of the Great Vehicle* cit., pp. 51-53; 64-67 (chiusa del cap. II). Il Buddha, rispondendo, discuterà dei tanti tipi di *samādhi*, per poi enfatizzarne uno in particolare, detto, significativamente, *ekadharmēṇa*. Come se non bastasse, la questione del *samādhi* è ancora al centro del *Vimuttimaggā* e del *Visuddhimaggā* di Buddhaghosa (c. v sec. d.C.), il quale appronta una lunga sezione del *Visuddhimaggā* attorno proprio al discernimento delle differenze fra *samādhi* (*samādhibheda*). Se lo spazio dedicato è indicativo dell'importanza, allora si noti che nell'edizione del *Visuddhimaggā* disposta dalla PTS, il testo è così ripartito: *sīla* (capp. 1-2, per 83 pp.), *samādhi* (capp. 3-12, per 352 pp.), *paññā* (capp. 13-23, per 275 pp.). Inoltre, S. Collins, *Remarks on the Visuddhimaggā, and on its Treatment of the Memory of Former Dwelling(s) (pubbenivāsānussatiñāṇa)*, in «Journal of Indian Philosophy», 37 (2009), n. 5, pp. 499-532. Cfr. F. Deleanu, *A Preliminary Study on Meditation and the Beginnings of Mahāyāna*, in «Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism», 3 (2000), pp. 65-113 (in part. pp. 72-77). In tal senso, non stupirà più scoprire che in un celebre lessico tibetano, datato all'VIII-IX sec. d.C., sotto la rubrica *prajñāpāramitodbbhāvitāsamādhi-nāmāni* si elencano ben centoventi nomi di tipi di *samādhi* correlati alla *prajñāpāramitā*. Cfr. *Mahāvīyutpatti*, 505-623.

2. Qui si preferisce la resa che vuole 'del metodo' invece di quella 'sul metodo', poiché si intende quanto qui detto come la 'denominazione [introduttiva]' (*uddeśa*) che anticipa i seguenti *sūtra*, ove *Yogasūtra*, 1.2 è la 'definizione' (*lakṣaṇa*) del metodo (*yoga*); *Yogasūtra*, 1.3 è il 'frutto' (*phala*), ossia l'esito e il risultato del procedere metodico suddetto, il quale è così sottoponibile a esplorazione e verifica (*parikṣā*); *Yogasūtra*, 1.4 è invece una sorta di dichiarazione controfattuale, un 'contro-frutto' (*pratiphala*). In senso stretto, perciò, sarebbe da apporre anche un 'nostro' prima di 'metodo', marcando il grado enfatico che l'autore riconosce a questa sua peculiare via verso il *samādhi*. Cruciale poi la resa del termine indeclinabile *attha*, che apre il testo degli *Yogasūtra*, qui presentato come 'ecco ora'. L'*Amarakośa*, 3.3.246a, offre una serie di accezioni della parola *attha*, tra i quali 'benedizione' e 'buon auspicio' (*maṅgala*), 'immediata successione' (*anantarya*), 'inizio'

(*ārambha*), ‘interrogazione’ (*praśna*) e ‘totalità’ (*kārtsnya*). Solitamente, nei testi che precedono il nostro, il termine *atha* è usato in apertura di sezione, come si evince dall’esame di altri generi letterari (questo vale per diversi fra gli antichi *Śrautasūtra*, *Gṛhyasūtra*, *Dharmasūtra* e *Sūlvasūtra*). Cfr., per un’ampia rassegna di studi sugli *incipit* delle opere sanscrite, W. Slaje (a cura di), *Sāstrārambha. Inquiries in Preamble in Sanskrit*, Harrassowitz, Wiesbaden 2008. Lungi dall’esser così risolta, la questione del significato di *atha* è lungamente discussa da diversi autori tradizionali, come si evince, ad es., da quanto detto da Śabara Svāmin ad *Mīmāṃsāsūtra*, I. I. I (*athāto dharmajijñāsā*) di fronte a quanto espresso in Śaṅkara ad *Brahmasūtra*, I. I. I (*athāto brahmajijñāsā*), i quali promuovono opinioni reciprocamente discordanti. Di certo interesse, a riguardo, sono anche le considerazioni iniziali di Kaiyaṭa nel suo *Pradīpa*, ove glossa il *Paspaśāhnikā* del *Mabābbāśya*. Ciò detto, l’uso di *atha* all’inizio di questo *sūtra* è da intendersi nel senso di un ‘inizio’ (*ārambha*) o, piú precisamente, dell’inizio di una nuova competenza o ‘giurisdizione’ (*adhikāra*), come confermato, peraltro, dall’interpretazione dei commentatori tradizionali, a partire da Vyāsa, all’autore dello *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa*, fino a Vācaspati Mīśra, Bhoja e Vijñāna Bhiṣu. Si potrebbe dire, ricorrendo a un’immagine assai evocativa, che questo peculiare avvio degli *Yogasūtra* vuol fungere alla stregua del foro centrale di una clessidra che permette la comunicazione tra i due vasi, al fine di passare al vaglio e di operare una selezione di nozioni pregresse che necessitano di rivisitazione. In effetti, come sarebbe da dirsi per tanti *sūtra*, anche gli *Yogasūtra* vanno considerati come uno dei punti d’arrivo di un contesto culturale plurale e dialettico, redigendo i quali si fa tesoro delle acquisizioni delle tradizioni precedenti e le si transita, incrementandole, verso nuovi sviluppi generazionali. Inoltre, proprio Vācaspati Mīśra, nell’*incipit* della sua *Tattvavaiśāradī*, fa notare che due trattati come lo *Yogasūtra* e il *Mabābbāśya*, glossa di Patañjali alla grammatica di Pāṇini, l’*Aṣṭādhyāyī*, così diversi nel loro oggetto ma altrettanto fondamentali nei rispettivi domini – da un lato lo *yoga* dall’altro la grammatica – cominciano pressappoco allo stesso modo: *atha yogānuśāsanam* e *atha śabdānuśāsanam* (lett. ‘ecco ora l’insegnamento delle parole’). Infine, si vedano anche le pagine dedicate ad *atha* e ad *adhikāra* in M. Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali. Le Yoga-bhāṣya de Vyāsa*, Les Belles Lettres, Paris 2012 (II ed.), pp. 733-36.

3. Essendo questa la prima occorrenza del termine *citta* (participio perfetto passivo della radice *cit-*, lett. ‘facoltà di cognizio-

ne'), merita subito far notare che in tutta l'opera di Patañjali esso è peculiarmente impiegato come termine 'ombrello' (cfr. *Introduzione*, p. c), in alternativa a *buddhi* – che ha solo due occorrenze negli *Yogasūtra*, 4.21-22, ma che è invece usato nella tradizione rappresentata dalle *Sāṃkhyakārikā* di Īśvarakṛṣṇa, all'interno della quale il termine *citta* non compare affatto –, per indicare l'insieme delle cognizioni, variamente scaturite da un complesso reticolo procedurale e intrinsecamente vincolate l'una all'altra da inseparabile connaturatezza sistemica. Necessario, dunque, storicizzare la valenza sintetica del termine *citta*, evidentemente impiegata per raccogliere e riassumere le forme del cogitare, prima disperse in diverse entificazioni: «[...] Intellect, egoity, and mind are brought together into a single all-pervasive cognitive faculty called awareness (*citta*)». G. J. Larson, *Introduction to the Philosophy of Sāṃkhya*, in R. S. Bhattacharya e G. J. Larson (a cura di), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. IV. *Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi 1987, p. 27. Fatto che può esser ben compreso solo se si guarda alle tante fonti interamente dedicate al tema di *citta* prodotte dalle tradizioni buddhiste coeve. Cfr., ad es., il *Cittavagga*, 33-43 (in Ānandajoti Bhikkhu, *A Comparative Edition of the Dhammapada*, 2007); il testo *Cittaviśuddhiprakaraṇa* di Āryadeva (in P. Bhikhabhai Patel [a cura di], *Cittaviśuddhiprakaraṇa of Āryadeva. Sanskrit and Tibetan Texts*, Visva Bharati, Santiniketan 1949); Unrai Wogihara (a cura di), *Bodhisattvabhūmi. A Statement of Whole Course of the bodhisattva (being fifteenth section of Yogācārabhūmi)*, Tokyo 1930 pp. 12-21; l'intera prima sezione del *Dhammasaṅgani* dell'*Abhidhamma Piṭaka*, dedicata alla genesi di *citta* (*cittotpādakaṇḍa*); le parti dedicate nell'opera di Asaṅga, *Mahāyānasūtrālamkāra* (col *bhāṣya* di Vasubandhu), 4.1-29. Tante le ricorrenze di *citta* anche, ad es., in *Laṅkāvatārasūtra*; *Bodhicaryāvatāra*; *Yogācārabhūmi* (in part. le sezz. *Sacittikābhūmi*, *Acittikābhūmi*, *Bodhisattvabhūmi*); *Vimalakīrtinirdeśa*, 3.34. Notevoli anche le prossimità alla nozione di *cittavṛtti* presenti in varie fonti buddhiste coeve. Cfr., ad es., *Abhidharmakośa*, 2.41; *Abhidharmasamuccaya*, 39 (ove si riscontra la presenza di *cittasamsāravṛttiḥ*). Questo dibattito serrato prosegue poi nelle tradizioni buddhiste a seguire, come nel caso della discussione condotta nella *Madhyamakahrdayakārikā* di Bhāviveka o Bhāvaviveka (c. 490-570 d.C.), peraltro critico dello *yogācāra* (cfr. M. D. Eckel, *Bhāviveka and his Opponents*, Cambridge University Press, Cambridge 2008), oppure quella presente nel *Visuddhimagga* di Buddhaghosa (c. v sec. d.C.), che segue un certo *Vimuttimagga*

ga, di cui non possediamo se non una traduzione. Cfr. Collins, *Remarks on the Visuddhimagga* cit. (dove a p. 508 si segnala che *citta* in *Visuddhimagga* è l'oggetto dei capp. III-XIII). Trattasi, tuttavia, di una questione tutt'altro che agile, dal momento che la definizione dello statuto ontico dell'epicentro delle cognizioni era, da tempo, al centro di un intenso reticolo argomentativo, principalmente condotto da autori provenienti da vari ambiti delle tradizioni buddhiste. Cfr. R. Sharf, *Mindfulness and Mindlessness in Early Chan*, in «Philosophy East and West», 64 (2014), n. 4, pp. 933-64. Inoltre, H. Buescher, *The Inception of Yogācāra-Vijñānavāda*, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, b. 62, Wien 2008; B. Galloway, *A Yogācāra Analysis of the Mind Based on the Vijñāna Section of Vasubandhu's Pañcaskandhaprakaraṇa with Guṇamati's Commentary*, in «The Journal of the International Association of Buddhist Studies», 3 (1980), n. 2, pp. 7-20; Tao Jiang, *Contexts And Dialogue. Yogācāra Buddhism And Modern Psychology on the Subliminal Mind*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2006; S. Zacchetti, *Fondamentalmente pura è la mente: la concezione del 'pensiero luminoso' nelle fonti buddhiste cinesi del periodo arcaico*, in E. Magno (a cura di), *Mente e coscienza tra India e Cina*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2008, pp. 131-47. La resa del termine *citta* qui presentata, perciò, implica sia quanto qui detto sia la presa in carico dei presupposti ontici, assiologici ed epistemici che l'autore pone alla base e sullo sfondo della sua proposta. In virtù di tali presupposti, lo *yoga* (lett. il 'metodo', ossia il 'modo di procedere', l'insieme del 'da farsi', da leggere come un procedere sistematico, non già connotato bensì connotabile) di Paṭāñjali va inteso, *in primis*, come l'interruzione degli effetti entificanti che derivano dall'osmosi fra il profluvio vorticoso (*vyrtti*) generato dal dinamismo dei 'costituenti' (*guṇa*) e le esperienze sensibili e le rappresentazioni mentali dello stesso. Ciò implica intendere l'immersiva e profluviale vorticosità (*vyrtti*) degli stimoli sensibili non solo come qualcosa che affligge e disturba bensì come ciò che coagula e costituisce un fitto plesso di cognizioni e di risposte a essi, il cui nome è *citta*, non diversamente dal caso in cui 'batuffolo' è il nome dato all'insieme degli elementi aggregati da un vorticoso movimento di arie. In altri termini, questo *citta*, essendo anch'esso un evoluto dei costituenti di *prakṛti*, non ha esistenza *ex ante*, indipendente, e non può essere separato dai diversi *vyrtti*, rispetto ai quali è omosostanziale. Per questo si è reso il composto *cittavyrtti* (che peraltro sarebbe da leggere come *hapax legomena* in quanto sembra non comparire nell'insieme dei

*Mahāyānasūtra*, mentre nel cap. xv della *Bodhisattvabhūmi*, che ha forti analogie con gli *Yogasūtra* – nella sequenza e nell’ordine degli *sthāna* interni –, si trovano solo alcuni echi lessicali, come in 15.2 [*cittotpāda*]), non come composto determinativo genitivale (*śaṣṭītatpuruṣa*, ‘le vorticosità del plesso cognitivo’, come comun-que morfologicamente va interpretato), ma come composto descrittivo o apposizionale (*karmadhāraya*), con cui si mettono in relazione i termini *citta* e *vr̥tti*. Ciò vale a dire che le *vr̥tti* non vanno intese come condizione di possibilità di *citta*, bensì come le sue ‘varianti costitutive’ – tutt’altro che opzionali –, e perciò in quanto forma stessa delle possibilità d’esercizio di *citta*. Si è invece preferito rendere il composto richiamando la sottoclasse dei composti determinativi (*tatpuruṣa*) conosciuta come ‘composti descrittivi o apposizionali’ (*karmadhāraya*), in cui il primo termine va letto come un’apposizione consustanziale del secondo (‘vorticoso plesso cognitivo’), quasi in un rapporto di qualificante-qualificato, che illustra il valore costitutivo della vorticosità di un’emulsione che pone in essere l’effetto della modalità cinetica, ossia *citta* inseparabile dalle sue vorticosità. Questo modo di intendere il composto *cittav̥rtti* è anche sostenuto dall’analisi intra-testuale (le occorrenze del termine *citta* sono in *Yogasūtra*, 1.2; 1.30; 1.33; 1.37; 2.54; 3.1; 3.11; 3.12; 3.19; 3.34; 3.38; 4.5; 4.15-18; 4.23 e 4.26, mentre quelle di *vr̥tti* sono in *Yogasūtra*, 1.2; 1.4-5; 1.10; 1.41; 2.11; 2.15; 2.50; 3.43; 4.18), poiché, come si legge in *Yogasūtra*, 4.21, *citta* è da intendersi come tutt’uno con *vr̥tti*, nel senso che è *da e per* essi coagulata (e questo d’accordo al principio del *satkāryavāda*, per il quale cause ed effetti sono sistemicamente interdipendenti), mentre in *Yogasūtra*, 4.34 si distingue *citta* – sorta patente di cognizione in atto – dalla forma latente di cognizione in potenza chiamata *citśakti* (si noti che *Yogasūtra*, 4.34 è richiamato anche dall’antico commento di Vyāsa ad *Yogasūtra*, 1.3 [*svarūpapratīṣṭhā tadānīm citīśaktir yathā kaivalye*]). I commentatori tradizionali, però, si differenziano da questa lettura e anche tra loro. Ad es., mentre la glossa di Bhoja ad *Yogasūtra*, 1.13 (*vr̥ttirābitasya cittasya*), nel tentativo di spiegare il composto *cittasyāv̥rttikasya* usato da Vyāsa (ossia *cittasyāv̥rttikasya prāsāntavāhitā sthitiḥ* [separabile come *cittasya av̥rttikasya*]), pretende per una condizione di *citta* emancipata da *vr̥tti*, il commento di Vācaspati ad *Yogasūtra*, 1.13 indica *citta* come emancipata da *rajas* e *tamas* ma non da *sattva*. Rispetto a quest’ultima lettura, ancor più in favore di ciò è il commento di Vijñāna Bhikṣu ad *Yogasūtra*, 1.13. Altrimenti, la questione in oggetto è variamente intesa da autori a latere, come nel caso dell’enfasi sul

primato morfogenetico delle *vṛtti* presente in Haribhadra, *Yogabindu*, 31 (*adhyātmaṃ bhāvanā dhyānaṃ samatā vṛttisaṃkṣayaḥ*), dove il composto *vṛttisaṃkṣayaḥ* è da intendersi come sinonimo di *vṛtinirodhaḥ*. Cfr., per alcuni tra gli studi dedicati al termine *citta*, S. Dietz, *Citta and Related Concepts in the Sanskrit Manuscripts from the Turfan Finds*, in «Buddhist Studies Review: Bi-annual Journal of the Institut de Recherche Bouddhique Linh-So'n and the Pali Buddhist Union», 17 (2000), pp. 127-49; C. Dragonetti, *Marginal Note on the Idealistic Conception of citta-mātra*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 23 (2000), n. 2, pp. 165-75; S. Murakami, *What is Caitanya. Eternal or non-Eternal?*, in «Asiatiche Studien», 53 (1999), pp. 645-66; I. Whicher, *The Mind (Citta). Its Nature, Structure and Functioning in Classical Yoga*, in «Sambhāṣā: Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism», 18 (1997), pp. 35-62; Id., *The Mind (Citta). Its Nature, Structure and Functioning in Classical Yoga*, *ibid.*, 19 (1998), pp. 23-82; P. Jha, *The Concept of citta*, in «Yoga-mimamsa», 23 (1984), n. 1, pp. 63-80; A. Sharma, *Rune E. A. Johansson's Analysis of Citta: A Criticism*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 4 (1981), n. 1, pp. 101-107; A. Pieris, *The notions of citta, attā and attabhāva in the Pāli exegetical writings*, in «Pali Buddhist Review», 4 (1979), n. 1-2, pp. 5-15; L. Joshi, *Citta and cittamātra: 'Mind' and the 'Mere Mind' in Buddhism*, in «Vishveshvaranand Indological Journal», 6 (1968), pp. 93-100. Ulteriore questione chiave è quella della resa del termine *nirodha* (da *ni-rudh*) – che ricorre altre cinque volte, specificamente in *Yogasūtra*, 1.12; 1.51; 3.9 –, il quale rimanda non solo all'interruzione degli effetti delle vorticosità, bensì alla loro definitiva interruzione, aspirando a una sorta di irrevocabile 'amnistia' (ci pare proficuo, qui, il paragone sia con l'amnistia catastale, la quale sospende e cancella tutte le 'proprietà' in essere, sia con l'amnistia anagrafica, la quale sospende e cancella tutti i 'proprietari' delle suddette). Solo tramite questa specie di amnistia generale e di interruzione può darsi lo 'stato di eccezione' che permette, grazie all'aver sospeso tutte le 'norme vigenti' che regolano e orientano cognizioni e percezioni, di accedere all'esperienza non mediata. Si veda nota 20, p. 95.

4. Il termine chiave qui è *avasthāna* (lett. 'stare giù'), il cui impiego corre in parallelo alla raffinata critica alla generazione di 'enti' per via di una 'commistione co-effettuante' (*samskṛta*), dinamica analoga a quella del 'contatto' (*saṃyoga*) del *sāṃkhyā*, ma che non può essere inteso in senso meramente fisico poiché, dopo le tante

critiche all'ontologia sostanzialista del tempo, una simile lettura risulterebbe ingenua e generatrice di aporie e regressi all'infinito. Cfr., per dei paralleli con le tradizioni buddhiste circa *avasthāna*, *Mūlamadhyamikakārikā*, 7.3; 7.25-28; *Laṅkāvatārasūtra*, 10.592. Traducendo *avasthāna* in questo modo si preserva l'enfasi autoriale sull'irrevocabilità di questa condizione epistemica – evidentemente riferita al *nirbījasamādhi* che verrà preferito in seguito (ossia in *Yogasūtra*, 1.51), come colto già da Vyāsa ad *Yogasūtra*, 1.2 (*sa nirbījah samādhiḥ | na tatra kiṃcīd samprajñāyata ity asaṃprajñātaḥ | dvivīdhaḥ sa yogas cittaṃvṛttinirodha iti*) –, la quale viene ribadita anche da Vyāsa nella glossa a *Yogasūtra*, 1.3: «quando il plesso delle cognizioni è ancora in condizione di protendere verso l'atto cognitivo, allora esso non è tale [ossia la *cit-śakti* propria dello stato di *kaivalya*]» (*vyutthānacitte tu sati tathāpi bhavanti na tathā*).

5. La definizione esplicita del modo in cui il nostro autore intende la figura del 'vedente' è in *Yogasūtra*, 2.20-22. Qui il riferimento alla 'forma che gli è propria' (*svarūpa*) rimanda alla 'forma' che è tale senza essere in relazione ad altro da sé (assunto che è in speculare relazione ai tanti ragionamenti del tempo attorno allo statuto del termine sinonimico *svabhāva* sul quale si spende *Mūlamadhyamikakārikā*, 22.2-4). Ciò vale a dire che il soggetto a cui il *sūtra* è rivolto stanzia in una condizione altra da quella di 'vedente', la quale altro non è se non il 'nome' che viene conferito al seguito dell'aver visto qualcosa. In altri termini, si palesa qui la possibilità dell'approdo a una condizione peculiare in cui il soggetto 'vedente' non è più dipendente, per la sua definizione e qualificazione, dall'oggetto 'visto', al quale è congiunto per il tramite del 'contatto' (*samyoga*). Lungi dall'essere una dichiarazione circa lo statuto ontico del 'vedente', questo *sūtra* punta semmai alla risoluzione di un grave malinteso: il 'vedente', di fatto – se letto ancora tenendo presente sullo sfondo la nozione della *śūnyatā* di *Mūlamadhyamikakārikā*, 3.1-9 [spec. 4-6]; 9.1-12; 14.1-8; 15.1-11; 18.1-12; 22.1-16 (su *svarūpa* di *tathāgata*) –, né ha una propria forma, né non ha una propria forma. Tutte le 'forme' aventi statuto statico, come si è già detto, sono il mero prodotto della designazione linguistica e delle convezioni rappresentative. A proposito, per comprendere ancora meglio l'incremento che questo *sūtra* apporta al dualismo promosso dalle tradizioni di *sāṃkhya* che lo precedono – repute dal nostro autore eccessivamente realiste e sostanzialiste –, si guardi qui alle analogie e alle differenze che passano tra quanto sostenuto in *Yogasūtra*, 1.1-3; 3.3; 4.32, e quanto espresso in *Sāṃkhyakārikā*, 65-66: «65. Il *puruṣa*, come

uno spettatore, dimorando nel suo stato di sfondo, vede *prakṛtyi* avente le sue attività cessate in seguito all'appagamento del suo scopo, ritratta dalle sette forme. 66. 'Ella è da me vista' dice colui che è indifferente. 'Io sono vista' dice l'altra e cessa. Malgrado i due rimangano in contatto, non sussistono [ulteriori] motivi per la generazione».

6. Vale a dire che, se non giunge all'esito del metodo indicato nel *sūtra* 1. 3, il 'plesso delle cognizioni', che è il sostrato costitutivo del 'soggetto vedente' (l'unico e il solo 'soggetto' qui convocabile – in tal senso il termine *draṣṭṛ* può essere inteso come 'soggetto' –, visto che l'esperienza di un 'qualcuno che vede qualcosa che può esser visto' è ciò che, secondo il dettato del dualismo soggetto/oggetto, caratterizza sia la rappresentazione di sé sia le traiettorie della propria percezione ordinaria), assume come proprie, a *imitatio* e a *speculum*, le caratteristiche e le forme imposte dall'esposizione alle vorticosità fenomeniche. In altri termini, a meno che non interrompa definitivamente il vincolo nato dal 'contatto' (*saṃyoga*) con le ordinarie logiche di rappresentazione e di appropriazione dell'esperienza, il 'vedente' non ha altra forma se non quella già conferitagli dall'indomito e incalzante procedere degli stimoli provenienti dalle vorticosità.

7. I *sūtra* a seguire sono resi in modo piú neutro possibile in modo che ognuna delle descrizioni dei cinque temi qui introdotta possa esser declinata in senso sia afflittivo (*kliṣṭa*) sia non afflittivo (*akliṣṭa*). Questo perché vorremmo che il progressivo penetrare delle stimolazioni (*vyrtti*) provenienti dal contatto (*saṃyoga*) con le vorticosità sensibili (penetrazione iniziata a partire dal primo livello dei *pramāṇa* ed estesa fino all'ultimo di *smṛti*) fosse inteso alla stregua di una forma di 'interferenza' e 'affezione' (*kleśa*) cognitiva in senso lato, avente valenze sia condizionanti sia emancipanti e risultando, perciò, talvolta ausilio talaltra ostacolo e inibizione. Si noti anche, a fronte della coerenza teoretica ravvisabile nei *sūtra* di Patañjali, che il termine *kliṣṭa* ha la medesima radice *kliś-* di *kleśa*: nella fattispecie ne costituisce il participio perfetto passivo (cfr. nota a *Yogasūtra*, 2. 2). L'impiego qui di questi termini risente dell'uso che ne hanno fatto alcune tradizioni buddhiste precedenti, come quella trasmessa nella celebre *Aṣṭasāhasrikā Prajñāparamitā*, 12 (p. 542, rr. 3-6). Attorno all'antichità di questa fonte si ricordi che quella attribuita a Lokakṣema, *Dao xing jing* 道行經 (Taishō 224), è la prima traduzione cinese dell'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāparamitā*, risalente al 179 d.C. Inoltre, si veda un passo parallelo in *Vimalakīrtinirdeśa*, 3. 34 (*Vimalakīrtinirdeśa: A Sanskrit Edition Based upon the Manuscript*

*Newly Found at the Potala Palace*, The Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taishō University ed., Tokyo 2006, p. 30, 17b 7 - 18a 1, § 34). Anche in questo caso, la traduzione cinese del *Vimalakīrtinirdeśa* era sicuramente accessibile nel III sec. d.C., come risulta dal fatto che fosse nota ad autori buddhisti cinesi quali Dharmarakṣa 竺法護 (308 d.C.) e Kumārajīva 鳩摩羅什 (406 d.C.). Infine, Asaṅga, *Mahāyānasūtrālamkāra*, 8.4; 18.91-92; 20.45.

8. Poiché qui, e a seguire, si dice che *pramāṇa* e altri mezzi noti sono accessori e non definitivi – come in *Sāṃkhyakārikā*, 1-2 del resto –, è chiaro che il movimento emancipatorio a cui dà il via il nostro autore è soprattutto in relazione alle tradizioni che vedevano in essi dei mezzi validi. Cfr. O. Lutsyshyna, *Classical Sāṃkhya on the Authorship of the Vedas*, in «Journal of Indian Philosophy», 40 (2012), n. 4, pp. 453-67; P. A. Maas, *Valid Knowledge and Belief in Classical Sāṃkhya-Yoga*, in P. Balcerowitz (a cura di), *Logic and Belief in Indian Philosophy*, Motilal Barnarsidass, Delhi 2009, pp. 383-92. Questo è senz'altro uno dei motivi per cui il commento di Vyāsa avrebbe cercato di 'ri-direzionare' il metodo patañjaliiano. Cfr. Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali* cit., pp. 30-34; 38; 74, 116-17 versus 791-96; Y. Grinshpon, *Yogic Revolution and Tokens of Conservatism in Vyāsa-Yoga*, in «Journal of Indian Philosophy», 25 (1997), n. 2, pp. 129-38; C. K. Chapple, *Reading Patañjali without Vyāsa. A Critique of Four Yoga Sūtra Passages*, in «Journal of the American Academy of Religion», 62 (1994), n. 1, pp. 85-105; T. S. Rukmani, *Sāṃkhya and Yoga: Where They Do not Speak in One Voice*, in «Asiatische Studien - Études Asiatiques», 53 (1999), n. 3, pp. 733-53. Si noti inoltre che la resa di *smṛti* come 'sovvenimento dei ricordi', invece di altrettanto possibili scelte quali 'memoria', 'rammemoramento', o 'rievocazione mnemonica' – a nostro avviso troppo statiche o passive –, è fatta per marcare l'enfasi che l'autore vuole conferire alla differenza che passa tra una forma di memoria e di rammemoramento governata, sorvegliata e intenzionata e una memoria governante, non vista e intenzionante (l'enfasi sull'essere attivo dei ricordi, in quanto sovvenenti – nel senso di *souvenir* –, del loro sopravanzare senza intenzione, ove il ricordo degli oggetti, al momento in cui essi si ripresentano al campo della percezione sensibile, rievocano le memorie dei loro analoghi precedentemente esperiti, che perciò sovengono, talvolta con prepotenza, all'attenzione del soggetto, assieme alle attribuzioni di gradevolezza o di sgradevolezza ad esse abbinata, fino a quel momento meramente 'conservate in memoria'). Cfr., per le occorrenze del termine *smṛti* – la cui disposizione contestuale, peraltro, testimonia del ricorso al termine

solo nei casi in cui siano da discutere o in discussione, piú o meno esplicitamente, punti di vista diversi rispetto a quelli dell'autore –, *Yogasūtra*, 1.6; 1.11; 1.20; 1.43; 4.9; 4.21.

9. Sebbene si possa rendere *atadrūpapratīṣṭham* come 'fonda-  
ta su di una forma che non è quella dell'oggetto' di cui si fa espe-  
rienza, qui si preferisce porre l'enfasi sul fenomeno del malinteso,  
del travisamento, il quale sarebbe imputabile a una sorta sia di  
sovrapposizione e di anticipazione, sia di non-coglimento e di  
non-ravvisamento dell'effettiva forma che l'oggetto palesa quan-  
do non mediato da precedenti concezioni a esso relative. Difficile  
qui non intravedere il riverberarsi delle acquisizioni presentate  
da Nāgārjuna in *Mūlamadhyamikakārikā*, 23.1-25 (intera sezione  
dell'opera rivolta, come indicato già dalla titolatura [*viparyaya-  
parīkṣā*], all'illustrazione delle varie distrofie e dei malintesi che  
affliggono la cognizione ordinaria). In *Yogasūtra*, 3.1-3, poi, si tro-  
va il rovesciamento dell'erroneità percettiva qui evocata.

10. Di questo *sūtra* Gerald Larson fornisce mirabile parafrasi:  
«Verbalization or verbal construction relates to the distinc-  
tions that arise from the nature of language and the problems of  
meaning that arise when language operates apart from its purely  
denotative function». G. J. Larson, *Materialism, Dualism, and the  
Philosophy of Yoga*, in «International Journal of Hindu Studies»,  
17 (2013), n. 2, pp. 183-221 (cit. da p. 198). Ciò vale a dire che  
il *vikalpa* è, in buona sostanza, *sūnya*. Cfr. Kyo Kano, *Two Types  
of Vikalpa Asserted by Jñānaśrimitra*, in «Journal of Indian and  
Buddhist Studies», 39 (1991), n. 2, pp. 1014-20; J. Bronkhorst,  
*A Note on nirvikalpaka and savikalpaka Perception*, in «Philosophy  
East and West», 61 (2011), n. 2, pp. 373-79.

11. Cfr., per una disamina dettagliata della nozione di *nidrā*, A.  
Janacek, *The Meaning of Pratyaya in Patañjali's Yoga-sūtras*, in «Ar-  
chív Orientální», 25 (1957), n. 1, pp. 201-60 (in part. pp. 210-26).

12. Questo peculiare modo di intendere il sovvenire dei ri-  
cordi è posto per segnalare che questi interagiscono e interferi-  
scono con la percezione sensibile, in quanto, palesando contenuti  
precedentemente esperiti, esercitano forme di pregiudizio e di  
anticipazione della percezione a venire. Ovvio che qui il termine  
*smṛti* è letto alla luce del dipanarsi dell'intenso dibattito buddhi-  
sta attorno alla definizione esperienziale di *satī*. Cfr. T. Ditrich,  
*The Concept of smṛti in the Yogasūtra: Memory or Mindfulness?*,  
in «Asian Studies», 1 (2013), pp. 45-62; Ayon Maharaj, *Yogic  
Mindfulness. Hariharānanda Araṇya's Quasi-Buddhistic Interpre-  
tation of Smṛti in Patañjali's Yogasūtra* 1.20, in «Journal of In-

dian Philosophy», 41 (2013), n. 1, pp. 57-78; C. Cox, *Mindfulness and Memory. The Scope of Smṛti from Early Buddhism to the Sarvāstivādin Abhidharma*, in J. Gyatso (a cura di), *The Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, Sri Satguru, Delhi 1993 (rist.), pp. 67-108; B. Anālayo, *Satipaṭṭhāna. The Direct Path to Realization*, Buddhist Wisdom Centre, Windhorse Publications, Birmingham 2006, pp. 44-66. Inoltre, R. Gethin, *On Some Definitions of Mindfulness*, in «Contemporary Buddhism. An Interdisciplinary Journal», 12 (2011), n. 1, pp. 263-79.

13. Importante far notare qui che già per Vyāsa ad *Yogasūtra*, 1.12 (*vivekadarśanābhyāsenā vivekasrota udghāṭyata ity ubhayādhīnāś cittavṛttinirodhaḥ*), il termine *abhyāsa* è legato a *vivekadarśana* e non certo a un generico, e non ben specificato, *yoga*. Inoltre, a riprova poi di questa specifica accezione da conferire ai due componenti chiave del *sūtra*, si veda sia Vācaspati Mīśra ad *Sāṃkhyakārikā*, 64, sia Vācaspati Mīśra ad *Yogasūtra*, 1.16 (dove si trova il composto *puruṣadarśanābhyāsāt*), che peraltro cita *verbatim* *Yogasūtra*, 1.12-14. Il pregnante distinguo fra ‘vedere’ (*dṛṣṭi*) e ‘retto vedere’ (*samyagdṛṣṭi*), peraltro, è da secoli al centro del dibattito buddhista. Cfr. R. Gethin, *Wrong View (micchā-diṭṭhi) and Right View (diṭṭhi) in the Theravāda Abhidhamma*, in K. L. Dhammajyoti, A. Tilakaratne e K. Abhayawansa (a cura di), *Recent Researches in Buddhist Studies. Essays in Honour of Professor Y. Karunadasa*, Y. Karunadas Felicitation Committee with Chi Ying Foundation, Colombo-Srilanka Hong Kong 1997, pp. 211-29. Si noti, però, che qui il nostro autore è soprattutto in stretta conversazione con posizioni quali quella espressa in *Bhagavadgītā*, 6.35-36, come si può evincere dalla notevole prossimità tematica e lessicale dei due testi. Infine, le problematiche connesse al rapporto fra pratiche, utenti e mezzi sono note anche ad altre tradizioni del tempo, come nel caso di quelle cinesi classiche. Cfr. T. Lippiello (a cura di), *La costante pratica del giusto mezzo*, Marsilio, Venezia 2010.

14. In questo *sūtra* l’autore propone il suo ‘strumento’, il suo ‘mezzo’ (*upāya*), che, a sua detta, supera quelli fin lì noti, come fa notare anche il commento di Vyāsa ad *Yogasūtra*, 1.12, il quale lo identifica come il *sūtra* dell’*upāya*. Cfr. Yōsei Ikegami, *Upaya or Upāya*, in *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodō Morī*, Kokusai Bukkyōto Kyōkai, Hamamatsu 2002, pp. 203-13.

15. Il riferimento qui alla ‘stabilità’ (*tatra sthitau yatno ’bhyāsaḥ*), rimanda al sostare con fermezza nella condizione successiva all’annunciarsi dell’arresto (*nirodha*) degli effetti genera-



ti dalle vorticosità. L'autore tiene a specificare qui – è questo il motivo della digressione –, le caratteristiche della sua maniera di intendere la reiterazione, enfatizzando la cifra di determinazione richiesta per perseverare nella condizione d'esercizio ripetuto di quella 'disposizione eliminativa' (*virāmapratyaya*) indicata in *Yogasūtra*, 1.18 (aspetto enfatizzato anche da Vyāsa ad *Yogasūtra*, 1.18 e da Bhoja ad *Yogasūtra*, 1.18, ove, in entrambi i casi, è chiara la relazione esclusiva che lega *virāmapratyaya* a *nirbījasamādhi*). Pare dunque che l'autore voglia dare un avvertimento, sicché, al momento in cui si inizia a intravedere l'imminenza della fine degli effetti del 'contatto' (*saṃyoga*), inizia a spalancarsi un'inedita condizione, che potrebbe risultare 'terrificata' per chi è identificato con i *kleśa* (descritti in *Yogasūtra*, 2.3) che affliggono il plesso delle cognizioni. Cfr. *Yogasūtra*, 3.37, in cui le acquisizioni (*siddhi*) son presentate come ostacoli per lo *yogin* che ha intrapreso la via del *nirbījasamādhi*. Inoltre, Gaudapāda, *Māṇḍūkya-kārikā*, 2.23-24.

16. Quasi come se l'autore dicesse 'a scanso di equivoci', in maniera che il peculiare tipo di *abhyāsa* qui presentato si differenzi, in qualità, da altri tipi di *abhyāsa* precedentemente noti. Sempre a tal fine muove qui una serie di importanti specifiche, tutt'altro che ancillari, bensì convocate come condizioni necessarie a garantire l'efficacia dell'esercizio di *abhyāsa*. Si veda, per la modalità (*āsevita*) e i tre caratteri di questo esercizio, *Yogasūtra*, 1.14.

17. Cfr., per dei paralleli con le tradizioni buddhiste circa il dettaglio di *abhyāsa*, *Dasabhūmikasūtra*, 9 ([*sādhumatī nāma navamī bhūmiḥ*]: *yathākarmakleśābhyāsavāsitatām ca* | *kuśalākuśalāvyaḥkṛta dharmābhyāsavāsitatām ca* |); e le ben undici occorrenze di *abhyāsa* in *Yogācārabhūmi*, 2 (*manobbūmi dvitīyā* = *Śrāvakabhūmi*, 4.19) e nel cap. III dello stesso testo (*śavitarkā śavicārā bhūmis tṛtīyā*).

18. La resa del termine *vairāgya* con 'stingimento' vuole enfatizzare il riferimento autoriale a quella peculiare forma di disaffezione inintenzionale affine al disincanto risultante dalla perdita di colore, ma anche di 'sapore' e 'consistenza tattile', degli oggetti del mondo. Vale a dire che l'autore è consapevole del fatto che la nozione di *vairāgya* è largamente impiegata dalle tradizioni che lo precedono (la nozione sottostante al termine *vaśīkāra*, infatti, oltre a essere impiegata negli *Yogasūtra*, 1.15; 1.40; 2.55, pare riecheggiare anche in *Bhagavadgītā* – nel cap. VI, noto al tempo come *ātmasaṃyama-yoga-adhyāya* –, dove si scorge l'uso della medesima radice *vaś* [*Bhagavadgītā*, 6.36]. Inoltre, in *Kāśīkāvṛtti ad Aṣṭādhyāyī*, 4.4.96 [*parahṛdayaṃ yena badhyate vaśīkṛiyate sa*



*vaśīkaraṇamantro hydaya ity ucyate* |]), le quali gli hanno conferito significati marcatamente pratici ed etici. Qui, invece, l'autore tiene a specificare che il termine *vairāgya* va inteso solo come una 'designazione convenzionale' (*saṃjñā*), un referente d'uso, un mero appellativo, che rimanda a una peculiare forma di padronanza (*vaśīkārasaṃjñā*), la quale deriva dal ritrovarsi disaffezionati, disincantati, equidistanti e 'separati' dagli stimoli sensibili, fisici o immaginati che siano; cfr. E. Aussaunt, *A Case of Vyākaraṇic oxymoron. The Notion of Anvarthasaṃjñā*, in «Journal of Indian Philosophy», 35 (2007), n. 2, pp. 133-47. Il termine *vaśīkāra* (che può essere usato anche come *vaśitā* 'volontà irrefrenabile', 'potere d'imporre la propria volontà ad altri'; colui che è sottoposto a questa volontà, anche suo malgrado, si esprime con l'aggettivo *vaśīkṛta* 'dipendente, sotto l'influenza di'; derivato da questo abbiamo il sostantivo astratto *vaśīkṛtātā* 'sottomissione, dipendenza, essere sotto la presa o il potere altrui') serve perciò a sottolineare l'avvenuto imbrigliamento del plesso delle cognizioni e il dis-assoggettamento alle affezioni. In questo stato non si prova e non si avverte più brama o ambizione né per entità o oggetti (*viśaya*) di cui si ha diretta esperienza visiva né per entità, oggetti e fini distanti e remoti, di cui non si ha esperienza ma dei quali si è sentito dire da altri. Parafrasando il *sūtra*, si potrebbe anche dire: 'lo stato in cui ci si trova a non provare alcuna bramosia né per le cose prossime né per quelle remote coincide con quella peculiare forma di padronanza il cui appellativo è *vairāgya*'. Trattasi, insomma, di un effetto inatteso, irrealizzabile *motu proprio*. Volgendoci di nuovo alle fonti buddhiste coeve, si guardi alle ben 11 occorrenze – assai significative poiché illustrano la varietà delle definizioni possibili dell'ambito del *vairāgya* – in *Yogācārabhūmi*, 2 (*manobhūmi dvitīyā*). Troviamo poi numerose occorrenze di *vairāgya* concentrate in *Śrāvakabhūmi*, 1.60-61 (nell'ed. Śrāvakabhūmi Study Group, *Śrāvakabhūmi, The Second Chapter with Asamāhitā bhūmiḥ, Śrutamayī bhūmiḥ, Cintāmayī bhūmiḥ, Revised Sanskrit Text and Japanese Translation*, The Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taisho University, Tokyo 2007). Significativa, infatti, proprio la chiusa della pericope: [...] *kuryāc ca kāmavairāgyaṃ rūpavairāgyaṃ eva ca | satyābhisamayaṃ kuryāt sarvavairāgyaṃ eva ceti laukikalokottaraprayogaṅiṣṭhāphalaṃ ca* ||. Notevole anche *Śrāvakabhūmi*, 4.440, sempre in *Yogācārabhūmi*.

19. Qui il testo ha un sorprendente parallelo con *Sāṃkhyakārikā*, 2 (*dyṣṭānuśravika*-), che dunque evoca un'affinità di ragionamento sugli *upāya*. Una chiara presa di distanza da tradizioni normative

precedenti che accomuna il nostro autore sia a quanto già detto in *Bhagavadgītā*, 2.52-53 («52. Al momento in cui il tuo intelletto sarà andato oltre l'inganno dell'illusione, allora tu andrai verso il distacco, nei confronti di ciò che resta da udire e di ciò che è già stato udito. 53. Quando il tuo intelletto non sarà più confuso da ciò che ha udito, essendo ben saldo nel *samādhi*, allora raggiungerai lo *yoga*»). [52. *yadā te mohakalilam buddhir vyatitarisyati | tadā gantāsi nirvedam śrotavyasya śrutasya ca ||* 53. *śrutivipratipannā te yadā sthāsyaṭi niścālā | samādhāv acalā buddhis tadā yogam avāpśyasi ||*], sia a quanto è appunto dichiarato in *Sāṃkhyakārikā*, 1-2. Cfr. nota ad *Yogasūtra*, 1.6; 2.1.

20. Questa è la prima occorrenza del termine *guṇa*, reso qui con 'costituenti', specularmente al fatto che *prakṛti* è la 'costituita'. Cfr. K. Jacobsen, *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga: Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*, Peter Lang, New York 1999; A. Wezler, *On the Origin(s) of the guṇa-theory Struggling for a New Approach (I): Wrestling with Frauwallner*, in «Asiatische Studien - Études Asiatiques», 53 (1999) n. 3, pp. 537-51. È piuttosto sofisticato il distinguo tra i gradienti dello 'stingimento' (*vairāgya*) introdotto in questi due *sūtra*: mentre in 1.15 l'autore impiega il composto *ḍṛṣṭānuśiṣaya-vitṛṣṇasya* per richiamare una forma già nota di *vairāgya*, ossia quella concernente la perdita di bramosia per le 'reificazioni oggettuali' (*viśaya*) risultanti o dalla propria esperienza sensibile pregressa oppure dal mero averne sentito dire – perciò unicamente rivolta all'ambito effettuale ed 'esterocettivo' (*bahiraṅga* [3.8]) della cognizione –, in 1.16 il *sūtrakāra* propone una forma più efficace di *vairāgya*, la quale, come indica il composto correlato, è in grado di generare la 'perdita di appetibilità dei costituenti stessi' (*guṇa-vaitṛṣṇya*), che, in forza del 'discernimento' (*kehyāti*), non sono più visti in funzione del perseverarsi della propria 'personificazione' (*puruṣārtha*). Una forma di *vairāgya* reputata 'superiore' (*tatparam*), atta a prevenire i disagi propri dell'ambito sensibile ed 'interocettivo' (*antaraṅga* [3.7]) della cognizione e perciò la sola in grado di causare la condizione di *nirbīja samādhi*. Gli effetti (*vibhūti*) delle potenzialità supplementari di quest'ultima forma di *vairāgya* sono illustrati nel dettaglio all'interno della sezione finale del terzo *pāda* degli *Yogasūtra*. Si veda, in part., nota 54, p. 140.

21. Col composto *puruṣakhyāteḥ* (al nominativo *puruṣakhyātiḥ*) l'autore avvia qui il crescendo parabolico dell'uso della radice *kyā-* (discernimento) negli *Yogasūtra*, che poi andrà a specificarsi ulteriormente con l'apposizione di *viveka* (discriminazione). Cfr.

*Yogasūtra*, 1.16; 1.44; 2.5; 2.26-28; 3.49-50; 4.28-29. Questa parabola ascendente è già colta da Bhoja, che infatti, fin dalla sua glossa ad *Yogasūtra*, 1.16, convoca l'esito *puruṣavivekakhyāti* di *Yogasūtra*, 4.28-29. In particolare, l'attenzione vada alla radice verbale *khyā-*, la medesima di *sāṃkhyā* e *samkhyā*, la quale fa riferimento al procedere per cui dapprima si individuano e distinguono le parti di un insieme e poi le si 'calcola', ergo le si dispone in sequenza ordinata e unitaria, separando le parti dal tutto, che è fatto da esse. Sul versante del 'pensiero discorsivo', infatti, vi è un'inalienabile implicazione divisiva e partitiva (*khyā-*) in ogni atto coesivo (*sāṃkhyā*): il plesso semantico della radice *khyā-* abbraccia tutto lo spettro di questo andamento, dal mero atto della distinzione individuante (*khyā-*), ossia il discernere, divertere e dividere, fino alla distinzione discriminativa e alla discriminazione eliminativa. Un andamento che si abbina con altri elementi lessicali di medesimo orientamento semantico, quali 'evitamento' (*bhaya*), 'dissolvenza' (*hāna*), e *virāmapratyaya*, concordemente con l'uso che di tali termini vien fatto nelle tradizioni del *mahāyāna*. Cfr., ad es., *Mūlamadhyamikakārikā*, 24.39 (*prabhāṇa* e *hānopāya*); 25.1-24 (in part. 25.10 «L'Istruttore ha poi detto che dell'essere e del non essere deve darsi eliminazione (*prabhāṇa*)»; *Laṅkāvatārasūtra*, 10.595 [...] *sarvadṛṣṭiprabhāṇam yat tad* [...]). Merita perciò conferire un buon grado di enfasi divisiva ed eliminativa all'atto discriminativo qui in questione, la quale permette di leggere il composto *puruṣakhyāteḥ* come indicativo del bisogno di 'distinguere il *puruṣa*', invece del 'distinguersi dal *puruṣa*' o del 'distinguersi del *puruṣa*'. Tale scelta è motivata sia dalla modalità di interpretazione del composto *puruṣakhyāteḥ* (letto o come *puruṣasya khyāteḥ* con *ṣaṣṭī-tatpuruṣa* o come [*prakṛteḥ*] *puruṣāt khyāteḥ* e dunque come *pañcamī-tatpuruṣa*), sia dal confronto di questo *sūtra* con *Yogasūtra*, 3.35, nel quale il composto *puruṣajñāna* è più chiaramente riferito all'*imago* di *puruṣa*. Cfr. anche Bhoja ad *Yogasūtra*, 3.35. In altri termini, pare che il nostro autore ritenga che non possa mai darsi un *puruṣa* a prescindere da *prakṛti*, o dai *guṇa*, mentre gli pare possibile il darsi di una *prakṛti* 'lorda' del riflesso di *puruṣa*, grazie al quale può aver luogo l'eliminazione del gravame imagologico che copre la *citsakti*, pur sempre *prakṛti*. È questo che permetterebbe il distinguere la natura imagologica di *puruṣa*, mero nome. Del resto, l'irrisone al dualismo ingenuo da parte di autori dello *yogācāra* (cfr., ad es., *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, 21.48-50: 48. *upetya vacanais teṣāṃ carijñā āgatau gatau | niḥsāre caiva satvānāṃ svavavadā namo 'stu te* || 49. *satpauruṣyaṃ prapadyante tvāṃ dṛṣṭvā sarvadehināḥ* |



*dr̥ṣṭimātrāt prasādasya vidhāyaka namo 'stu te || 50. ādānasthānasa ṛtyāganirmāṇaparīnāmane | samādbijñānavasītāmanuprāpta namo 'stu te ||*) è troppo nota per pensare che il nostro autore la ignori. Cfr. R. Tzohar, *A Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor*, Oxford University Press, New York 2018.

22. Cfr. *supra*, nota 2.

23. L'autore nomina in questi termini tutti quei viatici per il *samādhi* che ancora si avvalgono dell'ausilio di concetti, percetti e pre-cognizioni relative sia all'oggetto che al soggetto del procedere stesso. Tale classificazione è perciò impiegata in maniera strategica, in quanto si rivela strumentale all'introduzione dell'idea di un viatico verso il *samādhi* senza più alcun ausilio, e in questo libero dal rischio di restar vincolato all'ausilio stesso. Cfr. Janacek, *The Meaning of pratyaya in Patañjali's Yoga-sūtras* cit., e precisamente pp. 205-10.

24. Quelle descritte qui a seguire rappresentano la distinzione di quattro gradazioni progressive di *samādhi*, che però rimangono nell'ambito del *samprajñāta samādhi*, in quanto ancora sovraccariche di concettualizzazioni – più o meno latenti –, e sporcate dalla presunzione di conoscenza, dall'eccedenza del ruolo dei concetti, dalle cognizioni falsate dalle anticipazioni percettive esercitate dai percetti. Perciò sono equiparabili al *sabjya samādhi* – come peraltro dirà lo stesso *Yogasūtra*, 1.46 –, in quanto fondati su premesse inquinanti e non definitivamente risolutive. Queste quattro gradazioni descritte implicano il darsi di quattro diversi tipi di praticanti. In questo l'autore segue da vicino modellizzazioni già esistenti in ambito buddhista. Notevole, a proposito, il *Samādhisamāpattisutta* del *Saṃyuttanikāya*, 34.1.11, dove si elencano quattro diversi praticanti di metodi volti al *samādhi*. Questa lista è stata oggetto di lunga disamina, fino alla tipologia presentata nel secondo libro dell'*Abhidhamma* in lingua pāli, ossia nel *Vibhaṅga*, dove troviamo menzione di tre gruppi, costituiti ognuno da quattro tipi. Cfr. l'intero *Vibhaṅga*, 16.

25. Ossia *vi-tarka*, a indicare lo slancio esplorativo, speculativo e ondivago della *ratio*, la quale è qui letta come una forma di ispezione altalenante, in guisa di scommessa. Si noti il parallelo con *Yogācārabhūmi*, ove abbiamo una intera sessione dedicata proprio alle *bhūmi savitarkā* e *savicārā*. Cfr. su *vitarka* e *vicāra*, Sarbacker, *Samādhi. The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga* cit., pp. 80; 90-92; L. S. Cousins, *Vitakka/vitarka and vicāra. Stages of samādhi in Buddhism and yoga*, in «Indo-Iranian Journal», 35 (1992),



n. 2-3, pp. 137-57. Rispetto poi al distinguo fra *śavitarka* e *śavicāra*, importante notare quando detto fin dal *Pañcarāṅgikasamādhisūtra* di *Aṅguttaranikāya*, 5.28, da legare anche a *Yogasūtra*, 1.42-45 e 2.2-9. In questo *sūtra* compaiono, similmente sequenziati, molti dei termini usati negli *Yogasūtra*. Cfr., ad es., 1.17; 1.42-45; 1.46; 1.51; 2.26; 3.13-14; 3.52; 3.54; 4.25; 4.26; 4.29. Medesime sequenze tornano in *Abhidharmakośa*, 2.28; 2.31; 2.33; 8.33. Inoltre, si vedano anche in *Lalitavistara*, 22; *Śrāvakabhūmi*, 1.22; *Abhidharmasamuccaya*, 10.

26. Il termine *vi-cāra* indica una maniera dell'andamento riflessivo, un incidere assertivo, un procedere deduttivo-asserente, uno slancio decidente in vista della messa a fuoco, un giungere a una forma di decisione ferma che fa star fermi sulla decisione, una sorta di procedere per assiomi fissi, ostinato o mosso da ostinazione perseverante, quasi dogmatico.

27. Si legga il termine 'gaudio' (*ānanda*) nel senso dell'ambizione all'ottenimento del *gaudio plenum*, l'anelito per quel plauso compiaciuto – affine al 'dormire sugli allori' – che sorge dalla pienezza, dall'appagamento e dalla calma degli stimoli – forma traslata dell'appagamento che si trae dal nutrimento alimentare (cfr. J. A. B. van Buitenen, *Ānanda, or All Desires Fulfilled*, in «History of Religions», 19 [1979], n. 1, pp. 27-36; P. Olivelle, *Orgasmic Rapture and Divine Ecstasy: the Semantic History of ānanda*, in «Journal of Indian Philosophy», 25 [1997], n. 2, pp. 153-80) –, che perciò ostacola il procedere dello *yogin* verso il *cittavyttinirodha*. Si vedano a questo proposito i loci classici della *Ānanda Vallī* della *Taittirīya Upaniṣad* (2.1-9) e, nella fattispecie, la discussione recenziente relativa ad *ānanda* nel *Vedāntasāra* di Sadānanda Yati (M. Hiriyanna [a cura di], *The Vedānta-sāra of Sadānanda. A Work on Vedānta Philosophy*, Choukhamba Sanskrit Pratisthan, Delhi-Varanasi 2004 [I ed. Mysore 1929], pp. 13-14).

28. L'uso, a questo punto della successione dei tipi di '*samādhi cum* percepito', della nozione di *asmitā* è di grande interesse, intanto perché composta da *asmi*, prima persona singolare del presente indicativo della radice *as-*, piú il suffisso *-tā*, astratto femminile, poi perché serve a indicare una particolare condizione della cognizione di sé, ossia il 'senso di io sono', il 'sentirsi un io', sorta di 'io sono-ità', analoga a quella dell'idea latina di *egosumitas*. Cfr., su quest'ultima le mirabili pagine di J. L. Nancy, *Ego Sum*, Bompiani, Milano 2008. Inserita in questo contesto, che anticipa l'uso di *asmitā* di *Yogasūtra*, 2.3; 2.6; 3.47; 4.4, serve a evocare la specificità della dimensione discorsiva ed enunciativa del dire e del dirsi 'io sono', la quale risulta esser l'ultimo momen-

to in cui è ancora agente uno specifico ‘percepto’ reificato di sé, proveniente dall’ipostasi di una cognizione avvenuta e dunque scaturigine dalla natura ipostatica della denotazione linguistica, eminentemente dualistica. Per questo *asmitā* è cifra, seppur ultima, dell’essere ancora all’interno della condizione di *saṃprajñāta*. Difficile non rimandare quest’uso del nostro autore a quello che fa, della stessa nozione, un autore precedente come Nāgārjuna, in *Mūlamadhyamikakārikā*, 18.1-12 (*ātmaparīkṣā*): «2. In assenza di un sé, come può darsi che qualcosa appartenga a un sé? Con la pacificazione del sé e di quanto gli apparterebbe, si è liberi dal ‘mio’ e dall’‘io’. 3. Nessuno è libero da ‘mio’ e ‘io’. Chiunque sostenga di aver visto qualcuno che è libero da ‘mio’ e ‘io’ ha visto in modo errato. 4. Quando tutte le prospettive teoriche relative a ‘mio’ e ‘io’, sia che abbiano a che fare con l’interno o con l’esterno, cessano di essere, allora cessa anche l’adesione (*upādāna*). Con la cessazione di ciò, cessa l’intero venire in essere». In altri termini, l’*asmitā*, in quanto percepto – seppur oramai residuale e labile –, è praticamente l’ultima forma di definizione, di contenimento, di reificazione ipostatizzata e ipostatizzante di sé. Tuttavia, essa è ancora capace di interdire e anticipare le forme di esperienza propriocettiva a venire. Per il nostro autore tale condizione cesserà solo grazie al *virāmapratyaya* di *Yogasūtra*, 1.18, foriero della recisione finale, le cui prerogative sono qui intraviste, e poi palesate in *Yogasūtra*, 1.51. Inoltre, M. Jakubczak, *The Sense of Ego-Maker in Classical Sāṃkhya and Yoga. Reconsideration of abhikāra with Reference to the Mind-Body Problem*, in «Crakow Indological Studies», 10 (2008), pp. 235-53.

29. Qui la prima ricorrenza del termine *virāmapratyaya*, che è il *pratyaya* dell’elisione, il quale – probabile *hapax legomena* – può essere inteso come un vero e proprio ‘impulso inibente’, stimolo all’inibizione delle volizioni suddette. Cfr. Janacek, *The Meaning of pratyaya in Patañjali’s Yoga-sūtras* cit.

30. Questa è l’anteprima del *nirbījasamādhi*, distinta per l’impiego del terzo *pratyaya*, ossia il *virāmapratyaya*. Ed è qui, infatti, che si coglie il peculiare uso tecnico che l’autore fa del termine *saṃskāra* (lett. ‘fattore’, ossia elemento con-facente e con-causante, fattore con-comitante, ma in ambiti rituali è una pratica ‘confacente’ ossia che avvia, accompagna, rende idonei, fa essere adatti a una fase di vita successiva), poi più volte richiamato. Cfr. *Yogasūtra*, 1.18; 1.50-51 (ove è legato a *nirbīja*); 2.15; 3.9; 3.10; 3.18; 4.9; 4.27. Per il buddhologo E. Lamotte il termine *saṃskāra* andrebbe reso con *volition*. Cfr. E. Lamotte, *Histoire*

*du bouddhisme indien des origines à l'ère Śaka*, Institut orientaliste, Bibliothèque de l'Université, Louvain 1958, p. 30. Inoltre, L. Kapani, *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique*, t. I, fasc. 591; t. II, fasc. 592, Collège de France - Institut de Civilisation Indienne, De Boccard, Paris 1992-93; R. Kritzer, *Vasubandhu on saṃskārapratyayaṃ vijñānam*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 16 (1993), n. 1, pp. 24-55; K. Kataoka, *The Mīmāṃsā Concept of saṃskāra and the saṃskāra in the Process of Cognizing a Word-Meaning: pūrva-vaṛṇa-janitasamskāra*, in «Journal of the Japanese Association of South Asian Studies = Minami Ajia Kenkyu», 1999, pp. 1-22; N. Mishra, *Conception of saṃskāra in the Yogasūtra*, in «Journal of the Burma Research Society», 37 (1951), pp. 48-65; J. Kramer, *A Study of the Saṃskāra Section of Vasubandhu's Pañcaskandhaka with References to its Commentary by Sthiramati*, in U. T. Kragh (a cura di), *The Foundation for Yoga Practitioners. The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, Harvard University Press, Cambridge 2013, pp. 986-1035.

31. Qualcosa di analogo allo *yogabhraṣṭha* di *Bhagavadgītā*, 6.37-45. Trattasi di una questione discussa e già nota, a partire dal celebre brano della *Praśnopaniṣad*: «Prajāpati è invero l'anno e due sono le sue vie: una verso il Sud, l'altra che volge a Nord. Coloro i quali considerano come atto il compimento dei sacrifici e dei doveri religiosi, costoro conseguono il mondo lunare e di nuovo quaggiù ritornano. Questo è il motivo per cui quei ṛṣi (saggi) che desiderano prole procedono per il cammino che mena a Sud. Il Rai [fruimento del mondo dei sensi] è infatti la via dei padri [*pitryāna*]. Coloro i quali, invece, avendo ricercato per la via del Nord il proprio Sé mediante asceti, studio, fede, conoscenza, conseguono il Sole; costoro invero non ritornano più 'quaggiù', poiché hanno raggiunto la sede dei Prāṇa, che è l'immortalità, la non-paura, il fine supremo. Questa è la soppressione [*nirodha*] del ciclo delle rinascite». *Praśnopaniṣad*, 1.9-1.10 (trad. di P. Filippini-Ronconi, *Upaniṣad antiche e medie*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 629-30). Inoltre, Masato Fujii, *The Recovery of the Body after Death: A Prehistory of the devayāna and pitryāna*, in B. Tikkanen e A. M. Butters (a cura di), *Pūrvāparaprajñābbinandanam. East and West, Past and Present. Indological and Other Essays in Honour of Klaus Karttunen*, in «Studia Orientalia», 110 (2011), pp. 103-20.

32. È questa la prima menzione di *prakṛti*, qui invocata a modo di 'matrice', in quanto sede e custode degli elementi costitutivi (*guṇa*), che variano dallo stato manifesto e palesato a quel-

lo immanifesto e non palesato. Sia chiaro, però, che in questo contesto la vaghezza e la comparazione con ‘sostanza’ e ‘natura’ non aiutano. Il termine *prakṛti* serve a indicare la realtà dispiegata, svolta, manifesta, sorta di *res extensa*, la quale però è stata identificata con *māyā* già da *Śvetāśvataropaniṣad*, 4.10 (c. IV-II sec. a.C.). Cfr. K. A. Jacobsen, *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga. Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*, Peter Lang, New York 1999; M. Burley, *Classical Sāṃkhya and Yoga: An Indian Metaphysics of Experience*, Routledge Hindu Studies Series, Routledge, London - New York 2007; H. Nicholson, *Specifying the Nature of Substance in Aristotle and in Indian Philosophy*, in «Philosophy East and West», 54 (2004), n. 4, pp. 533-53. Notevole, inoltre, la menzione di coloro che, dopo aver lasciato le spoglie carnee, tornano e riprendono il cammino senza bisogno di *upāya*, siano essi stati *yogabhraṣṭha* oppure *prakṛtilayin* nelle esistenze precedenti. Su *prakṛtilaya*, oltre a *Sāṃkhyakārikā*, 45, cfr. A. Malinar, *Something like Liberation: prakṛtilaya (Absorption in the Cause/s of Creation) in Yoga and Sāṃkhya*, in A. Bigger, R. Krajnc, A. Mertens, M. Schüpbach e H. Werner Wessler (a cura di), *Release from Life - Release in Life. Indian Perspectives on Individual Liberation*, Peter Lang, Bern-Berlin 2010, pp. 129-56; D. G. White, *Sinister Yogis*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2009, p. 113. Inoltre, P. Williams, *On prakṛtīnirvāṇa/prakṛtīnirvṛta in the Bodhicaryāvatāra: A Study in the Indo-Tibetan Commentarial Tradition*, in «Asiatische Studien - Études Asiatiques», 46 (1992), pp. 516-50.

33. Questi termini riassumono in nuce le varietà dei mezzi impiegati dalle tante esperienze ascetico-speculative del tempo, distinti in *bhava-pratyaya* (sorta di spontaneisti, disposti da un impulso *pravṛttico*) e *upāya-pratyaya* (sorta di metodici, disposti da un metodo contrastivo, *nivṛtti*; si ricordi, inoltre, che il composto *upāya-pratyaya* è un prestito da Vyāsa, in quanto negli aforismi di Patañjali non compare); cfr. *Introduzione su nirbīja/sabīja e pratyaya*. Cfr. T. S. Rukmani, *Vijñānabbikṣu on Bhava-Pratyaya and Upāya-Pratyaya in Yoga-Sūtras*, in «Journal of Indian Philosophy», 5 (1977-78), pp. 311-17. Si trova una identica lista in *Milindapañha* (cfr. *Le domande di Milinda*, a cura di F. Sferra, in R. Gnoli [a cura di], *La Rivelazione del Buddha*, Mondadori, Milano 2010-11, vol. I. *I testi antichi*, pp. 103-201 [in part. p. 117]). Ancora, ad es., Vasubandhu, *Triṃśikavijñaptikārikā*, 10-11 (assieme a Sthiramati, *Triṃśikavijñaptibhāṣya: śraddhātha brūr apatrapā* || 10. *alobhādhitrayaṃ vīryaṃ praśrabdhīḥ sāpamādikā | āhimsā kuśalāḥ* |).

Inoltre, rispetto a *smyti*, si veda nota ad *Yogasūtra*, 1.6, e come strumento di contenimento dei ricordi, già attestato, ad es., il *Pārāyanavagga*, 5.2 (*ajita-māṇava-pucchā* 1-8) [= *Suttanipāta*, 1032-39]. Infine, si veda la nostra nota su *prajñā* ad *Yogasūtra*, 1.48-49, pur restando memori che qui il termine è impiegato in riferimento ai seguaci della *Prajñāparamitā* et alii.

34. Quasi a indicare il grado di difficoltà e la rarità di questi traguardi. Cfr. *Bhagavadgītā*, 7.3.

35. In *Yogasūtra*, 1.23 inizia una nuova parte della digressione sui *saṃprajñāta* (tema presentato in *Yogasūtra*, 1.17 iniziato nel dettaglio in 1.19) intitolata *īśvarapraṇidhānād vā*, rivolta ad altri *yogin* del gruppo dell'*upāyapratyaya* però votati all'*upāya* dell'*upāsānā*, che qui risulta in una sorta di *īśvarapratyaya*. A questi si dedica infatti una intera sotto-pericope dato che, storicamente, il culto dei *bhāgavata* e dei *pāñcarātra* – ma anche i culti *śaiva* dei *pāśupata* potrebbero esservi inclusi – e i *saṃpradāya vaiṣṇava* costituivano presenza evidente al tempo dell'autore e che le loro persuasioni circa i modi per ottenere il *mokṣa* erano assai popolari. Infatti, oltre ai grandi movimenti della *bhakti vaiṣṇava* di allora, tante altre tradizioni del tempo si caratterizzavano in forza di questo atteggiamento. Cfr. V. Gillet (a cura di), *Mapping the Chronology of Bhakti. Milestones, Stepping Stones, and Stumbling Stones. Proceedings of a Workshop held in Honour of Paṇḍit R. Varadadesikan*, Institut Français de Pondichéry - École Française d'Extrême-Orient, Pondichéry-Paris 2014; E. Francis e Ch. Schmid (a cura di), *The Archaeology of Bhakti*, vol. I. *Mathurā-Madurai*, Institut Français de Pondichéry - École Française d'Extrême-Orient, Pondichéry-Paris 2014. In tal senso, poiché l'autore sta comunque trattando delle opzioni al *sabījasamādhi*, allora il *vā* potrebbe anche essere inteso come indicatore di 'opzioni fra equivalenze'. Serve tuttavia non generalizzare la nozione di *bhakti*, quanto semmai declinarla all'interno delle varie tradizioni. Cfr., a questo proposito, J. Cort, *Bhakti in the Early Jain Tradition: Understanding Devotional Religion in South Asia*, in «History of Religion», 42 (2002), pp. 59-86. Inoltre, H. Bakker, *Origin and Spread of the Pāśupata Movement*, in «Studia Orientalia», 110 (2011), pp. 21-37; Minoru Hara, *A Note on Two Sanskrit Religious Terms: śraddhā and bhakti*, in «Indo Iranian Journal», 7 (1966), pp. 124-45. Si noti poi che il termine *praṇidhāna* è peraltro già in uso presso le tradizioni buddhiste, come si vede negli usi in F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol. II, Motilal Banarsidass, Delhi 1985 [ed. or. 1953], p. 360. Per tutti questi motivi, l'attenzione dedicata a

queste tradizioni dal nostro autore va anche intesa come possibile risposta a un temibile concorrente in ambito *sāṃkhya*, poiché sia la *Bhagavadgītā* sia altre parti del *Mahābhārata* sono certamente proponenti di un'ontologia teista affine al *śeṣvarasāṃkhya*. Cfr., ad es., *Bhagavadgītā*, 2.11-53 (porzione inserita in quello che è tradizionalmente noto come *sāṃkhya-yoga-adhyāya* e colma di temi tipici del *sāṃkhya* del tempo). La questione in oggetto non è tuttavia cosa nuova al nostro, visto che si contestano queste proposte anche in testi buddhisti, fin dagli antichi *Nikāya* (dove si parla esplicitamente di *issaranimmānabetuvāda*). Cfr. Shoen Kumoï, *On the Īśvara-vāda. Its Assentation and Criticism*, in «Journal of Indian and Buddhist Studies», 14 (1966), pp. 936-42; H. Nakamura, *Upaniṣadic Tradition and the Early School of Vedānta as Noticed in Buddhist Scripture*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 18 (1955), n. 1-2, pp. 74-104; Nagin J. Shah, *An Alternative Interpretation of Patañjali's Three sūtras on īśvara*, in «Sambodhi», 4 (1975), n. 1, pp. 1-6. La tematica era finita, già nel 1923, sotto gli occhi attenti dell'indologo Hermann Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*, Bonn-Leipzig 1923.

36. Oltre al rimando a due testi capitali per l'affermarsi della figura dell'*īśvara* – ossia *Svetāśvataropaniṣad* e *Īsopaniṣad* –, si guardi alla celebre dichiarazione conclusiva circa il primato della dedizione esclusiva e salvifica a questo peculiare *īśvara*, *Bhagavadgītā*, 18.66. Inoltre, *Bhagavadgītā*, 10.8; 10.20. Cfr. nota a *Yogasūtra*, 2.1. Infine, A. Janacek, *The Methodical Principle in Yoga According to Patañjali's Yoga-sūtras*, in «Archív Orientální», 19 (1951), n. 3, pp. 514-67 (in part. pp. 546-52). La particella enclitica *vā* (cfr. gr. hom. ᾱ-ε, lat. -ve) funge da congiunzione disgiuntiva 'o, ovvero'. Nonostante quanto affermato dal pur sempre ottimo Louis Renou (L. Renou, *On the Identity of the Two Patañjalis*, in N. N. Law [a cura di], *Louis de la Vallée-Poussin Memorial Volume*, Sarkhel, Calcutta 1940, pp. 368-73, in part. p. 370), anche negli *Yogasūtra* di Patañjali pare riverberarsi l'uso che Pāṇini fa della particella *vā*. In effetti, essa mostra un'opzione (*vikalpa*) o un'alternativa che introduce una regola di carattere generale, opzionale, che può essere applicata facoltativamente, oppure indicare le posizioni di altri autori. Cfr. P. Kiparsky, *Pāṇini as a variationist*, University of Poona, Pune 1979; E. Kahrs, *Indian Semantic Analysis. The 'nirvacana' Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 269-70; A. Janacek, *Two Texts of Patañjali and a Statistical Comparison of their Vocabularies*, in «Archív Orientální», 26 (1958), n. 1, pp. 88-99. In ultimo, tanto per i commenti tradizionali (come nel ca-

so della *Maṇiprabhā* di Rāmānanda Sarasvatī – del xvii sec. d.C.), quanto per alcuni studiosi, negli *Yogasūtra* è riscontrabile l'impiego effettivamente pāṇiniano – nel senso di *vikalpa* – della particella *vā*.

37. Cfr. *Bhagavadgītā*, 4.6 (*ajo 'pi sann avyayātmā bhūtānām īśvaro 'pi san | prakṛtiṃ svām adhiṣṭhāya sambhavāmy ātmamāyayā*); 5.28 (*bhoktāraṃ yajñatapasāṃ sarvalokamabeśvaram | subhṛdam sarvabhūtānām jñātvā māṃ śāntim ṛcchati*). Inoltre, proprio nella sezione *Bhagavadgītā*, 4.4-9 si enfatizza il fatto che colui che impartisce l'insegnamento ad Arjuna sia un *puruṣa* davvero peculiare (un *parama īśvara*, appunto, come detto in *Bhagavadgītā*, 1.1.3; 1.3.27-28), in quanto non solo governa il suo stesso 'nascere', pur essendo 'non nato', ma permette anche a coloro che conoscono questa sua specificità di veder sciolti i loro legami col mondo (come anche detto, ad es., in *Bhagavadgītā*, 5.28; 10.8).

38. Cfr. *Bhagavadgītā*, 3.30-31; 4.13-14 (14. *na māṃ karmāṇi limpanti na me karmaphale sprhā | iti māṃ yo 'bhijānāti karmabhīr na sa badhyate*).

39. Cfr. *Yogasūtra*, 1.24 (*kleśakarmavipākāśayair aparāmṛṣṭaḥ puruṣaviśeṣa īśvaraḥ ||*). Il termine *vipāka* torna anche in *Yogasūtra*, 1.24; 2.13; 4.8. Cfr. *Abhidharmakośa*, 2.41 (*sabhāgatā sattvasāmyaṃ āsaṃjñīkam asaṃjñīṣu | nirodhaś cittacaittānāṃ vipākāḥ te brhātphalāḥ ||*) e ancora in *Abhidharmakośa*, 2.48-49; 2.54-60; 3.28; 4.12; 4.46-49; 4.58; 4.120; 8.29; *Abhidharmasamuccaya*, 54 (*tan na daśānāṃ akuśalānāṃ karmaphathānāṃ vipākaphalaṃ triṣu apāyeṣu | mṛdūmadhyādhimātrāṇāṃ tiryakpretanarakeṣu vipākāḥ ||*).

40. Cfr., sull'onniscienza di questo *īśvara*, *Bhagavadgītā*, 4.5 (*tāny ahaṃ veda sarvāṇi*); 7.26 (*vedāhaṃ samatītāni vartamānāni cāṅjuna | bhaviṣyāṇi ca bhūtāni māṃ tu veda na kaścana ||*). La menzione del termine 'seme' (*bījā*) in questo *sūtra*, tuttavia, solleva qualche esitazione, dal momento che l'*īśvara* della *Bhagavadgītā* è indicato, in ben quattro occorrenze, come il 'seme' (*bīja*) degli esseri e della manifestazione. Cfr. *Bhagavadgītā*, 7.10; 9.18; 10.39; 14.4.

41. Cfr. *Bhagavadgītā*, 4.1-3, dove si apprende che, essendo esistente da sempre – e dunque non soggetta al tempo (tanto da essere definita come 'il tempo' stesso in 11.32 [*kālo 'smi lokakṣayakṛt pravṛddho...*]) –, la divinità ha impartito l'insegnamento a tutti i precedenti maestri e progenitori.

42. Cfr. *Bhagavadgītā*, 7.8; 8.13; 9.17; 10.25. Inoltre, sempre per la menzione dell'*om*, *Bhagavadgītā*, 17.23-24. Infine, V. M. Bedekar, *Place of japa in the Mokṣadharmaparvan (MBh 12, 189-193) and the Yogasūtras: a comparative study*, in «Annals of the

Bhandarkar Oriental Research Institute», 44 (1964), pp. 63-74.

43. Con la resa 'suo significato' (*tadartha*), si tiene assieme il riferimento sia al dio sia al suo appellativo (*praṇava*), indicando con ciò la conoscenza del dio (*īśvara*) a cui si rimanda. Pare proprio si faccia riferimento a un passo importante della *Bhagavadgītā*, posto al centro della 'rivelazione' che ha luogo nel nono capitolo. Cfr. *Bhagavadgītā*, 9.13-14. Del resto, in un altro passo, la divinità stessa dice di essere «una sola sillaba [l'om̐]» (*asmy ekam akṣaram*), e di privilegiarla così tanto da definirla «tra i sacrifici io sono il sacrificio di recitazione» (*yajñānām japayajño 'smi*). Cfr. *Bhagavadgītā*, 10.25 (cfr. *supra*, nota 42).

44. Il composto *pratyakcetanādhigamaḥ* è qui impiegato dall'autore per riassumere le persuasioni e le pratiche proprie dei 'devoti al dio' (*īśvarapraṇidhānin*) – che possiamo annoverare come sottoinsieme degli *upāyapratyayin* di *Yogasūtra*, 1.20-22 –, ossia il loro passare, grazie all'intercessione del dio, dalla coscienza di esser solo corpi perituri a quella di essere degli enti imperituri, come detto in *Bhagavadgītā*, 2.11-30. Così dicendo, il nostro autore richiama in breve sia i limiti sia le acquisizioni (ossia il loro giungere solo fino al livello che per l'autore è quello del *pratyābhāra*), al fine di ribadire il primato epistemologico e practognostico che intende privilegiare in vista dell'annuncio del *nirbījasamādhi* del suo *aṣṭāṅgayoga*, il quale, poiché capace di generare anche la messa a termine degli *antarāya*, risulta il solo viatico verso un *samādhi* che può dirsi *nirbīja*. In tal senso, si richiama l'importanza della svolta che già in *Āṅguttara Nikāya*, 3.415 era stata colta, ossia il primato di *cetanā* su *karman*; cfr., inoltre, *Cetanasutta* in *Āṅguttaranikāya*, 11.2. Gli *īśvarapraṇidhānin*, dunque, sono indicati come capaci di pervenire alla consapevolezza dell'esistenza e della differenza tra enti, ossia a quel distinguo che, nelle fonti più antiche, passava per il tramite della metafora dei due uccelli sull'albero (*dvā suparṇā...*) Cfr., ad es., *Ṛgveda*, 1.164.20-22; *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 5.15.1; *Īsopaniṣad*, 15-16; *Mūṇḍakopaniṣad*, 3.1.1-2; *Svetāśvataropaniṣad*, 4.6-7; *Bhagavadgītā*, 13.23. Cfr., inoltre, W. Johnson, *On the Rgvedic Riddle of the Two Birds in the Fig Tree* (RV 1.164.20-22), and the Discovery of the Vedic Speculative Symposium, in «Journal of the American Oriental Society», 96 (1976), n. 2, pp. 248-58. Questi antichi passi sembrano quasi degli antesignani del binomio *prakṛti-puruṣa* elaborato dal *sāṃkhya* antico, poi ulteriormente raffinato nel *sāṃkhya* di Patañjali tramite la coppia vedente-visto (*draṣṭṛ-dṛśya*). Cfr., per alcuni esempi di usi successivi del termine *pratyakcetanā*, *Kaṭhkopaniṣad*, 2.4.1; e il

*bbhāṣya* di Śaṅkara, ad *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4.4.23 (*ātmany eva sve kāryakaraṇasamgbāta ātmānaṃ pratyakcetayitāraṃ paśyati*); *bbhāṣya* alla *Cbāndogyopaniṣad* ad 8.14.1 ([...] *ātmā hi nāma sarvajantūnām pratyakcetanah svasamvedyah prasiddhastenaiva* [...]). Infine, si veda l'itinerario in otto parti delle tradizioni ascetiche *jaina*, noto fin dall'antico testo *Viyāhapaññatti*. Cfr., per un sunto di questo itinerario, P. Dundas, *The Jains*, Routledge, London 1992, pp. 85-86 (si menzionano gli *antarāya*). Nei *sūtra* che seguono questo (ossia da *Yogasūtra*, 1.30 a 1.40), poi, si tratterà di quegli *upāyapratyayin* che, con i loro metodi, affrontano la messa a termine degli *antarāya*.

45. Anche il termine *antarāya*, qui reso come 'ostacoli', trova impiego tecnico nelle tradizioni buddhiste a cui guarda il nostro autore (ad es. *Amavāvikhepavāda* in *Dīghanikāya*, 1.3.1.4 [PTS: DN, vol. I, pp. 24-28]; *Āvaraṇasutta* in *Ānguttaranikāya*, 5.51 [PTS: AN, vol. III, pp. 63-65]), ed è praticamente sconosciuto ad altre tradizioni del tempo (basti pensare, ad es., che *antarāya* è assente dal *Mahābhārata*). Di conseguenza, nei *sūtra* a seguire le definizioni corrono parallelamente a quel che degli *antarāya* è detto nelle tradizioni buddhiste più prossime al nostro autore. Cfr., ad es., *Lalitavistara*, 26; *Aṣṭasāhasrikā Prajñāparamitā*, 10; Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* ad 5.44 (*āgantukāmatāmārgavibhramo mārgasaṃśayaḥ | ity antarāyā mokṣasya gamane 'tas trideśanā || [...] eśāṃ mokṣagamanāntarāyānām prabhāṇaṃ dyotayan bhagavān kleśatrayasyaiva prabhāṇaṃ deśitavān* ). Talmente usato, perciò, da essere incluso nell'opera enciclopedica, *Mahāvvyutpatti*, 60, che tratta di cinque *antarāya* (60. *pañcānantaryāṇi | tadyathā - mātrvadhaḥ, pitrvadhaḥ arhadvadhaḥ, tatbhāgataduṣṭacittarudhicrotp ādaḥ, saṃghabbedas ceti* ||).

46. Cfr., per alcune allusioni alla trattazione di simili *vikṣepa* in ambiti buddhisti, Vasubandhu, *Triṃśikāvijñaptikārikā*, 10-15 (con il relativo commento *Triṃśikāvijñaptibhāṣya* di Sthiramati).

47. Cfr., ad es., Vasubandhu, *Triṃśikāvijñaptikārikā*, 10 (con il relativo commento *Triṃśikāvijñaptibhāṣya* di Sthiramati: *samādhir uparīkṣye vastuni cittasyaikāgratā | uparīkṣyaṃ vastu guṇato doṣato vā | ekāgratā ekāmbanātā* ). Si noti, inoltre, che Vācaspati, *Tattvavaiśaradī* ad *Yogasūtra*, 1.32, rimanda esplicitamente, ricorrendo al termine denigratorio – come spesso avviene – di *vaināsika*, alle tradizioni del *mahāyāna* che promuovono questo tipo di reiterazione. Cfr. Gomez e Silk (a cura di), *Studies in the Literature of the Great Vehicle* cit. La questione della reiterazione di pratiche rivolte a un singolo insieme è richiamata da un testo buddhista più tardo. Cfr. *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, 452.3-

8 (in part. 452.5: *santānāntaravad iti | nanu svavid ekatattvavādīno 'nekavyavasthāśrayaḥ*). Inoltre, *Bhagavadgītā*, 2.41 (*vyavasāyātmikā buddhir ekeha kurunandana | babuśākḥā hy anantās ca buddhayo 'vyavasāyīnām*). C. Maes, *One-sensed Facultied Life (ekendriya jīva) in the Pāli vināya. A Debate between Early Buddhists and Jains*, in «Bulletin d'Écoles Indiennes», 28-29 (2010-11), pp. 85-104; J. Apple, *The Single Vehicle (ekayāna) in the Avaiartikacakrasūtra and Lotus sūtra*, in «Bulletin of the Institute of Oriental Philosophy», 30 (2014), pp. 13-43.

48. Inizia qui la seconda sezione del *vā*, ora volta a illustrare la figura di chi si fonda sull'*upāyapratyaya* votato alla reiterazione dell'*ekatattva*. Cfr. Grinshpon, *Yogic Revolution and Tokens of Conservatism in Vyāsa-Yoga* cit.: «Such meditational activities, says Vyāsa, are conducive to the formation of “stability of mind”. This stability of mind is the underlying theme of all the *parikarmasūtras* [in Vyāsa ad 1.35] which Patāñjali assembles in YS 1.33-40».

49. Cfr., sulla peculiare accezione di *prasāda* in ambiti *yogācāra*, L. Schmithausen, *The Genesis of yogācāra-vijñānavāda. Responses and Reflections*, Kasuga Lectures Series n. 1, Tokyo 2014, pp. 72-73, 83.

50. Fin dagli antichi manoscritti relativi allo *yoga* di tradizione buddhista provenienti da Turfan abbiamo delle intere sezioni (*pariccheda*) specifiche dedicate ai quattro elementi *maitrī*, *karuṇā*, *muditā* e *upekṣā* qui riportati, tradizionalmente intesi come i *brahmavihāra*. Cfr. D. Schlingloff, *Ein buddhistisches Yogalehrbuch. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1964 unter Beigabe aller seither bekannt gewordenen Fragmente*, Iudicium Verlag, München 2006 [ed. or. 1964]; D. Seyfort Ruegg, *On a Yoga Treatise in Sanskrit from Qizil*, in «Journal of the American Oriental Society», 87 (1967), n. 2, pp. 157-65; D. Schlingloff, *Yogavidhi*, in «Indo-Iranian Journal», 7 (1964), n. 2-3, pp. 146-55. Risalendo piú indietro nel tempo, ossia nel canone pāli, meritano attenzione le menzioni dei quattro elementi suddetti in *Mettāsabagatasutta* (*Samyuttanikāya*, 46.54), *Mettā-sutta* 1-2 (*Āṅguttaranikāya*, 4.125, 4.126); *Brahmavihārasutta* (*Āṅguttaranikāya*, 10.208), *Tevijjasutta* (*Dighanikāya*, 13), *Saṅgātisutta* (*Dighanikāya*, 33). Si veda anche *Abhidhammapiṭaka*, *Vibhaṅgappakarāṇa*, 720-22 (in particolare 722), dove vi sono vari composti nominali (*samāsa*) in cui appare il termine *citta* e, dal 722, 727, 743, abbiamo usi e spiegazioni dei quattro termini *mettā*, *karuṇā*, *muditā* e *upekkhā*. Infine, per delle descrizioni coeve agli *Yogasūtra* dei *brahmavihāra* (o *catvāri apramāṇāni*), si veda no *Abhidharmakośa*, 8.29 (*apramāṇāni catvāri vyāpādādivipakṣaḥ |*

*maitryadvēṣaḥ api karuṇā muditā sumanaskatā || upekṣā 'lobhaḥ ākārāḥ sukhitā duḥkhitā vata | modantām iti sattvāc ca kāmasattvās tu gocaraḥ ||*; *Abhidharmasamuccaya*, 94; *Śrāvakabhūmi*, 1.214. In uno dei testi fondanti del primo *mahāyāna*, ossia l'*Aṣṭasahasrikāprajñāpamitā* (datato attorno al I sec. a.C.), troviamo discusso il tema portante della *prañidhi*, o *prañidhāna*, il quale implica un voto e la vocazione di sé a un metodo o a una dottrina. Cfr., ad es., N. Hakamaya, *Serving and Served Monks in Yogacārabhūmi*, in Kragh (a cura di), *The Foundation for Yoga Practitioners* cit., pp. 312-28; H. Doyal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi 1970 (rist.), pp. 64-67. Inoltre, i termini *karuṇya* e *maitrī*, usati pressoché nella medesima accezione, son presenti in un fondamentale testo *jaina*. Cfr. *Tattvārthasūtra*, 7.11.

51. Si noti che già dal commento di Vyāsa ad *Yogasūtra*, 2.53 questo *sūtra* è richiamato in causa per illustrare questioni di governo del respiro (*Yogasūtra*, 2.49-53). Cfr. *Ānaḥpānasamnyutta*, 54 contenuto nel *Samnyuttanikāya*, 5.324-25. La pratica *ānaḥpānasati*, che viene spesso tradotta con 'mindfulness of breathing', in effetti indica proprio *āna* 'inalare' e *pāna* 'emettere' ed è divisa in sedici stadi di pratica del respiro, distinti entro quattro tetradi: *kāya-saṃkḥāra*, *vedanā*, *citta-saṃkḥāra* e *dhamma*, riprendendo espressamente la distinzione nota fin dal *Satipatṭhānasutta*. Inoltre, Vasubandhu, *Triṃśikāvijñaptikārikā*, 12-14 (con la glossa di Sthiramati *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*).

52. Il riferimento a una 'cognizione (*vyrtti*) di ordine superiore' (*pra-vyrtti*) qui menzionato, oltre a reggere per implicita presenza il disporsi del *sūtra* che segue, torna in *Yogasūtra*, 3.25, dove ha la medesima accezione.

53. Nella resa di questo *sūtra*, composto unicamente da due apposizioni, si è seguita l'interpretazione che ne danno sia Vyāsa sia Bhoja, per i quali esso va inteso seguendo la regola ermeneutica pāṇiniana della 'ricorrenza del già esplicitato' (*anuvrtti*). Questa distinzione pare esser riferita alla nota opposizione fra gradualisti e instantaneisti. Per L. de La Vallée-Poussin (*Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali*, in «Mélanges Chinois et Bouddhiques», 5 [1937], pp. 223-42, spec. p. 241) *vytiṣmatī* corrisponde alla condizione buddhista *arcīsmatī* che sarebbe la quarta *bhūmikā*. Egli parla inoltre di un novizio-debuttante (*prathamakalpika* [da *Abhidharmakośa*, 6.10; 6.70]) che si esercita (*abhyāsin*), per il quale si spiega la luce (*pravṛttamātrajyotis*). Inoltre, L. O. Gómez, *Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment*, in L. Lancaster e W. Lai (a cura di), *Early Ch'an in China and Tibet*,

Berkeley Buddhist Studies Series 5, Asian Humanities Press, Berkeley 1983, pp. 393-434; L. O. Gómez, *The Direct and the Gradual Approaches of Zen Master Mahāyāna: Fragments of the Teachings of Mo-Ho-Yen*, in R. M. Gimello e P. N. Gregory (a cura di), *Studies in Ch'an and Hua-Yen*, University of Hawai'i Press (Studies in East Asian Buddhism, 1), Honolulu 1983, pp. 69-167; L. O. Gómez, *Purifying Gold: The Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice*, in P. N. Gregory (a cura di), *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, University of Hawai'i Press (Studies in East Asian Buddhism, 5), Honolulu 1987, pp. 67-165. Infine, A. von Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2012 [ed. or. 1995], p. 185; D. S. Ruegg, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective. On the Transmission of Reception of Buddhism in India and Tibet*, School of Oriental and African Studies, University of London, London 1989.

54. Si parla qui della pratica dell'*imitatio*, già nota fin dagli autori del *Mahābhārata*, come si evince, ad es., nell'episodio dell'arciere Ekalavya (*Mahābhārata*, 1.134). Cfr. il composto *vītarāga* in *Suttanipāta*, 3.5.12-13.

55. Definizione della *vytti* del sonno in *Yogasūtra*, 1.10. Qui si trova la quarta menzione (le altre sono in *Yogasūtra*, 1.10; 3.20; 4.11) della parola *ālambana*, termine dello *yogācāra* per indicare un supporto utile, utensile, a cui si chiede ausilio per ridurre lo sforzo, e al quale si assegna e delega parte dello sforzo e lo si trasforma da oggetto a 'soggetto', rimpiazzando quest'ultimo e divenendo da cosa passiva ad attiva (in quanto esercita una parte dell'utile sforzo per sé che altrimenti compierebbe il soggetto). Rispetto alla nozione di *ālambana*, si vedano le ben 91 occorrenze in *Abhidharmasamuccaya*.

56. Si intendano qui tutte le forme di *ekatattvābhyāsa* indicate nella pericope *Yogasūtra*, 1.32-39. Si noti che tutte queste risultano come foriere di saperi analitici, partitivi, ancora dipendenti da un soggetto che esperisce degli oggetti. In tal senso, è implicito il rimando alle 'acquisizioni' (*siddhi*) di cui verrà fornito maggiore dettaglio nel *pāda* 3 del testo (cfr. Janacek, *The Methodical Principle in Yoga According to Patañjali's Yoga-sūtras* cit., nello spec. pp. 517-22), le quali sono utili allo *yogin* del *vyutthāna* (lett. 'emersione, risalita, risveglio') ancora identificato con il 'suo sé', mentre sono veri e propri ostacoli per lo *yogin* volto al *samādhi* e

che si sbarazza, grazie a un 'effetto collaterale involontario' proprio dell'*asmitā*, che è la sola origine delle forme di cui pretende di avere conoscenza analitica. Cfr. *ibid.*, p. 533; A. Janacek, *The 'Voluntaristic' Type of Yoga in Patañjali's Yoga-sūtras*, in «Archiv Orientální», 22 (1954), n. 1, pp. 69-87. Si noti infine il ruolo che svolge questo *sūtra* all'interno della filiera argomentativa *Yogasūtra*, 1.3; 1.18; 2.17; 3.33; 4.1-8; 4.34.

57. Il termine *samāpatti* è assai tecnico – in quanto chiaramente mutuato dagli ambiti dell'*abhidharma* e del *vijñānavāda* buddhista (si veda, ad es., *Lalitavistara*, 3.11; 244.3; 244.21; *Lañkāvatārasūtra*, 11.1; 12.7; 100.9 [*samādhi-samāpatti*]) –, così come limitato è il suo uso nel testo (*Yogasūtra*, 1.41-42; 2.47; 3.42). Sempre su *samāpatti*, *Mahāyānasūtrālamkāra*, 17.29-30, 20-21.46 e 20-21.51. La scelta traduttiva qui adottata, ossia 'approdo alla concordanza', avrebbe potuto dirigersi anche in altre direzioni, anch'esse cogenti rispetto al termine *samāpatti*, quali 'ottenimento del', 'acquisizione del', 'con-seguimento del', 'con-venimento al', 'con-giungimento con', 'accordo', 'messa in accordo', 'al raccordamento'. Il termine è anche tradotto come 'coalescenza', 'adeguamento', 'messa all'unisono', ma visto che *samāpatti* (da *sam-ā-√pat*) indica soprattutto una sorta di confluenza, di convenire, di immedesimazione, ossia il giungere a condizioni di esperienza cognitiva di aderenza coesivo-immersiva, di immersione o di indistinzione, in uno stato della percezione che è includente, inclusivo, non partitivo. Questo può dirsi ben rispettando l'immaginario motorio che permea tutto il testo degli *Yogasūtra*, dove si parla di vortici, turbolenze, arresti, approdo, isolamento (*kaivalya*) e 'confinio' (*samādhi*). Tuttavia, con la resa qui proposta si vuol sottolineare l'opzione interpretativa che è in favore di una condizione percettiva in cui, soprattutto, cessa il dominio del modello binario 'oggetto/sogetto'. In tal senso *samāpatti* è l'approdo a una forma di cognizione accordante, che è allo stesso tempo dispersiva e avvolgente, ampiamente ostensiva e non più dualistica, la sola capace di mettere in scacco il dominio della soggettività meta-rappresentativa. Inizia qui l'ascesa practognostica, che porta dal *saṃyoga* a *samāpatti* a *saṃyama* e infine a *samādhi* (da *sam-ā-dhā*) (itinerario inteso così anche da Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali* cit., pp. 841-43; 844-46). In buona sostanza, il termine *samāpatti*, assente nelle *Upaniṣad* vediche mentre abbonda nei testi buddhisti fin dal *Samyuttanikāya* (impieghi notevoli della nozione di *samāpatti* sono attestati a partire dal *Samādhisamāpattisutta* del *Samyuttanikāya*, 34.1.1.), è indicatore di un peculiare percorso e risulta essere un invito a 'proce-

dere in sintonia/sincronia' con i fenomeni, 'simultaneamente'. In tal senso, l'intero *pāda* 3 degli *Yogasūtra* (in part. 3.1-5, dove 3.3 è pressoché identico a 1.43) è una raccolta di lezioni e di esempi di *samāpatti*, atti a enfatizzare proprio un'esperienza epistemica non partitiva e non dualista.

58. Con questo *sūtra* l'autore aggiunge una terza e ultima digressione all'insieme degli *upāyapratyain* del *samprajñāta* di *Yogasūtra*, 1.17: infatti, dopo gli *īśvarapranidhānin* (prima gradazione di *upāya* [rif. a *asmitā*]) e gli *ekatattvābhyāsin* (seconda gradazione di *upāya* [rif. *ānanda*]), qui dà notizia del tributo agli itinerari verso il *samādhi* che viene dalle importanti acquisizioni derivate dalle tradizioni della *samāpatti* (terza gradazione di *upāya* [rif. *vitarka-vicāra*]). Tutti questi gradi, però, saranno ritenuti essere ancora *sabīja* (*Yogasūtra*, 1.46). Ciò nonostante, l'autore pone in ultimo questo terzo grado di *upāya* se non altro per la sua prossimità alla tradizione di *sāṃkhya* di cui è esponente. Infatti, quanto egli ha finora trattato rientra nell'ambito delle cognizioni e dei saperi di tipo 'analitico', partitivi ed entificanti, mentre ora ci si muove verso l'approdo a una cognizione sintetica, non partitiva e non rappresentativa secondo il modello binario oggetto/soggetto. È così che viene immaginata la cessazione dell'atto pretestuoso dell'attribuzione di qualità indipendenti agli oggetti, che ha come solo scopo quello dell'appropriazione e della fruizione degli stessi. Si noti anche l'introduzione qui del tritico *grabīṭṭ-grahaṇa-grāhya*. Merita far notare, però, che la preferenza accordata qui alla *samāpatti*, debitamente posta al vertice degli stadi dell'*upāyapratyaya*, è strumentale per poi consentire all'autore di dire (in *Yogasūtra*, 1.46-51; 3.1-3; 4.34) che, una volta superata anche la parvenza di vantaggio data dal saper vedere la natura meramente concomitante e la simultaneità istantanea che pone in essere la triade coglitore (*grabīṭṭ*), cogliere (*grahaṇa*) e colto (*grāhya*) [avendo riposto in unisono i tre, se ne coglie la natura sistemica e meramente concomitante], si coglierà solo *grb-*, ossia ci sarà solo la nuda presenza della tensione e del vettore appropriativo, precedente a ogni determinazione, vale a dire che *citta*, arrestati definitivamente gli effetti delle *vṛtti*, lascia il campo alla sola *cit-śakti*. Inoltre, A. Skilton, *A Concise History of Buddhism*, Windhorse Publications, London 1994, p. 124 («Although meaning 'absence of inherent existence' in *Mādhyamaka*, to the *Yogācārin*s [emptiness] means 'absence of duality between perceiving subject [*grābaka*, 'dzin-pa] and the perceived object [*grāhya*, *bzhung-bal*]' »).

59. Si torni qui a *Yogasūtra*, 1.17 (ove compaiono i ter-

mini *śavitarka*, *nirvitarka*, *śavicāra*, *nirvicāra*), letto assieme anche a *Mahābhārata*, 12.188.15. Cfr., inoltre, su *vitarka*, *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, 8.4 e comm. 9.8-12 (*samādhisamṇisrito yaḥ samantakamaulasamādhisahagataḥ śavitarkasavicāramātrā-vitarkāvicārasahagataś ca | jñānasamprayukto yo yogopaniṣad yogasahagataḥ sa punar yathākramaṃ śrutacintāmano bhāvanāmayaś ca | sambhinnālamānaḥ pañcavidbaḥ sūtroddānagāthānīpatayāvad udgrhītayāvaddēśitālamānaḥ* |); 14.7-10 e comm. Cfr., inoltre, *Abhidharmadīpaṭīkā*, 20 (*sāmbanānām dhātūnām ye prathamāḥ pañca te śavitarkāḥ śavicārāḥ | 'trayaś tridhā' | ye tv antyāś trayaś te tredhā | śavitarkāḥ śavicārāḥ | vicāramātrāś cāvitarakāḥ | avicārāś ca | kāmadhātuh prathame ca dhyāne vitarko nai(nai)śu triṣu prakāreṣu praviśati | sa khalv avitarko vicāramātrāś ca* || [...]).

60. Si noti che le scelte lessicali e la struttura di questo aforisma sono praticamente identiche a *Yogasūtra*, 3.3, quindi si rimanda alla nota ad *Yogasūtra*, 3.3. La relazione ascensionale che unisce fra loro i quattro tipi di *samāpatti* qui descritti (ossia *Yogasūtra*, 1.41-45) dimostra il trattamento analitico di *vicāra* e *nirvicāra* già presente in *Daśabhūmikāsūtra*. Essa è in presa diretta con i ben noti quattro livelli progressivi del *śatīpaṭṭhāna* e del *mahāśatīpaṭṭhāna* buddhista, i quali sono enfaticamente indicati, fin dal celebre *Mahāśatīpaṭṭhānasutta*, come il ‘solo veicolo diretto’ (*ekayāna*), ossia come la via piú breve, piú sicura, e piú certa di tutte le altre. In riferimento alle due piú antiche versioni di questa progressione si vedano, *Dīghanikāya* e l’altra nel *Majjhimanikāya*, recanti, rispettivamente, il titolo di *Mahāśatīpaṭṭhānasutta* (in *Dīghanikāya*, 22 [in PTS, vol. II, p. 290, r. 1 - p. 315, r. 14]) e di *Śatīpaṭṭhānasutta* (in *Majjhimanikāya*, 10 [in PTS, vol. I, p. 55, r. 27 - p. 63, r. 21]). La disamina delle varianti a queste versioni trasmesse dalle diverse tradizioni, da un lato quella *sarvāstivāda* e, dall’altro, quella *theravāda*, si trova in B. Anālayo, *The Dawn of Abhidharma*, Hamburg University Press, Hamburg 2014, pp. 91-110. Inoltre, Id., *Perspectives on Śatīpaṭṭhāna*, Windhorse, Cambridge 2013; Id., *Śatīpaṭṭhāna. The Direct Path to Realization* cit. La centralità della pratica del *śatīpaṭṭhāna* è ritenuta tale, ossia come ‘solo veicolo diretto’ (*ekayāna*), anche da un autore come Nāgārjuna, *Suḥīlekha*, 45 [su *smṛti*]; 54; 106; 113. Infine, ancora su *vitarka* e *vicāra*, Sarbacker, *Samādhi. The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga* cit., pp. 80; 90-92; Cousins, *Vitakka/vitarka and vicāra. Stages of samādhi in Buddhism and yoga* cit.

61. Quel che di questo viatico delle *samāpatti* risulta evidentemente formidabile al nostro autore – tanto da porlo in apice al suo

*excursus* sui *samādhi* altrui – è che, in prima istanza, esso prenda le mosse dal tentativo di ravvisare sia le condizioni di possibilità sia la natura del raccordo tra la specificità di particolari oggetti e l’universale astratto impiegato per riconoscerlo come affine e attinente ai ‘suoi simili’, per poi, in fine di progressione, cercare di ravvisare sia le condizioni di possibilità sia la natura dell’accordo che sussiste tra le variazioni rappresentate dai tanti universali astratti impiegati per riconoscere le particolarità degli oggetti specifici e il concetto stesso di universale astratto che lo sorregge in quanto tale. Tuttavia, Patañjali tiene a segnalare che anche l’arrivare delle loro sofisticazioni ai gradi massimi dell’astrattezza rasantante l’oggettività, non porta ad altro se non al limite, e questo sarebbe l’esito dello stadio piú alto della *samāpatti*, a sua volta il grado piú alto di *upāyapratyaya*. Il nostro autore marca cosí il limite della loro punta massima, un tono indicato dal richiamo del termine *alīnga* che pare voler alludere alla condizione di indefinitzza (*avyakta*) di *prakṛti*. Si tratta senz’altro di un monito, posto proprio in chiusura di pericope 1.17-45, che suona come un’avvertenza, che Patañjali condivide con autori piú tardi come Śaṅkara, il quale, nel suo *Brahmasūtrabhāṣya*, ad 1.1.4, distingue la meditazione dalla conoscenza asserendo che la prima è un atto mentale mentre la seconda non è qualcosa che è possibile fare, ma che si dà al soggetto tramite la percezione e in quanto esperienza non dipendente da azioni umane o da atti meditativi (*dhyānam cintanam yadyapi mānasaṃ tathāpi puruṣeṇa kartum akartum anyathā vā kartuṃ śakyam | puruṣatantratvāt | jñānam tu pramāṇajanyam ...*) Lo stesso Śaṅkara ha del resto asserito che i sacrifici, l’autocontrollo e simili sono solo dei mezzi per la conoscenza di sé. Cfr. Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, ad 3.4.26-27. Inoltre, D. Fox, *Direct Awareness of the Self. A Translation of the Aparokṣānubhūti by Śaṅkara, with Historical Introduction and Commentary*, Studies in Asian Thought and Religion n. 17, Edwin Mellen Press, New York 1995.

62. Importante notare qui che il severo giudizio di questo *sūtra* è relativo a tutto quanto è stato trattato finora, ossia da *Yogasūtra*, 1.17, 1.19-45.

63. Il peculiare termine *vaiśāradya* è largamente usato nelle tradizioni buddhiste precedenti al nostro autore, ed è attestato fin dai primi strati del canone pāli. Cfr. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* cit., pp. 512-13. È impiegato per descrivere lo stato di certezza, di infallibilità, di fiducia nella rettitudine del proprio giudizio, del Buddha, o del *tathāgata* o anche del *bodhisattva*, spesso sotto-ripartito in

quattro tipi, oppure presente in composti come *balavaiśāradya*. Cfr., ad es., *Vimalakīrtinirdeśa*, 1; 2; 7; 9; 10; *Samādhirājasūtra*, 1; *Lalitavistara*; *Mahāyānasūtrālamkāra* 3.3. Cfr., inoltre, *Abhidharmakośabhāṣya* ad 7.32 (*Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Translated into French by Louis de La Vallée-Poussin*, Asian Humanities Press, Berkeley 1988-90, vol. IV, pp. 1198-99 [le note 183-85]). In fonti non buddhiste piú tarde *vaiśāradya* può invece riferirsi al lunare nitore autunnale, come nel caso di Vācaspati Miśra, *Tattvavaiśārādī* ad *Yogasūtra*, 1.47.

64. Le occorrenze del termine *adhyātma*, qui usato in maniera tecnica, sono anch'esse numerose negli ambiti buddhisti. Sono molte le occorrenze di *adhyātma* e *prasāda* in *Abhidharmasamuccaya*, in particolare 68 (*dvitīyam dhyānaṃ caturāṅgam | catvāry aṅgāni adhyātmasamprasādaḥ prītiḥ sukhaṃ cittaikāpratā ca ||*). Si tratta di passi molto simili a quelli di *Mahāyānasūtrālamkāra* (cfr. *Apparato di «loci»*, p. 179). Si trovano poi ben 58 occorrenze di *adhyātma* e 29 di *prasāda* in *Śrāvakabhūmi*, seppur nessuna di queste veda i due termini in diretta concomitanza. Si vedano le occorrenze in *Mahāyānasūtrālamkāra*, 11.5; 11.49; 16.25; 19.66, e relative glosse; la *Svartti* dello stesso Asaṅga ad 11.60; 16.15; 16.26; 17.10; 18.26; *Abhidharmakośabhāṣya*, 25.8 (*vipākajayapacayikāḥ pañcādhyātmanam*); *Dśabbhūmikāsūtra*, 34.2-6; Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanīyrtti*, 16.9 (*samvarānām paṣuddber adhyātmasamprasādasya bhūritāyāḥ*). Cfr. la piú tarda ripresa del tema in *Mahāvvyutpatti*, 1478-81 (in part. 1479: *sa vitarkavicārānām vyupaśamād adhyātmaṃ samprasādāc cetasa ekotiḥbhāvād avitarkam avicāram samādhijam pritisukhaṃ dvitīyam dhyānam upasampadya vibarati*). Poi ancora, *Akṣayamatīnirdeśa* *Ṭikā*, 149b5-151b3. Per ulteriori riferimenti si vedano Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* cit., p. 287. Ciò detto, si noti che nel nostro testo il termine *adhyātmaprasāda* è impiegato in maniera peculiare, ossia contiene il *viśaya* determinato dall'*upāya* che sta impiegando l'autore, ossia l'*imago* bersaglio del suo singolare *virāmapratyaya*. Sta superando lo scopo menzionato in *Yogasūtra*, 1.33 dell'acquietamento di *citta* (in *cittaprasāda*), ma non impiega il piú ovvio acquietamento dell'*ātman* (in *adhy-ātmaprasāda*), bensí punta piú in alto, ossia all'acquietamento dell'idea di un ur-*ātman*, ultima soglia del dominio del pensiero rappresentativo e discorsivo. Concorde con quanto detto sia dall'autore di *Kāśyapaparivarta*, 125, sia di *Mūlamadhyamakakārikā*, 18.3-4 (*nirmamo nirahaṅkāro yaś ca so 'pi na vidyate | nirmamaṃ nirahaṅkāraṃ yaś paśyati na paśyati || 3 || mamety aham iti kṣiṇe babirdbādhyātmaṃ eva ca | nirudhyata upādānaṃ tatkṣayāj janmanaḥ kṣayaḥ || 4 ||*), sia da Asaṅga,

*Ratnagotravibhāga (nirvikalpaṃ anābhogaṃ nābhyātmaṃ na bahiḥ sthītam* || 71 ||), dopo l'approdo all'*adhyātmaprasāda* non ci si cura più né di *mokṣa*, né del *nirvāṇa*, né dei vincoli e dei legami, poiché l'invadenza e la protervia imagologica dell'io è definitivamente cessata. Māra, infatti, nella sua 'tentazione del Buddha', gioca l'ultima e più temibile carta, ossia quella del lusingare la straordinarietà della 'sua' *bodhi*. Cfr. *Samyuttanikāya*, 4.25 (intitolato 'Le figlie di Māra'); *Suttanipāta*, 835 (*Saddhatissa*, 1998, p. 98); Asvaghōṣa, *Buddhacarita*, 15. Inoltre, B. Anālayo, *Defying Māra. Bhikkhunis in the Saṃyukta-āgama*, in A. Collett (a cura di), *Women in Early Indian Buddhism. Comparative Textual Studies*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 116-39. Infine, si ricorda che già Asaṅga aveva ritratto quattro tipi di Māra, l'ultimo dei quali è significativamente indicato come *devapūtramāra*. Cfr. A. Wayman, *Studies in Yama and Māra*, in «Indo-Iranian Journal», 3 (1959), n. 2, pp. 112-31.

65. Questa è la prima effettiva occorrenza di *prajñā* (che torna in *Yogasūtra*, 1.20; 1.48-49; 2.27; 3.5), ma il composto *ṛtaṃbhara* riferito a *prajñā* fa pensare al suo essere un designatore tecnico, anche pensando al fatto che esso è praticamente un *hapax* prima di *Yogasūtra*, 1.48. In questo contesto, dunque, si pensi al composto *ṛtaṃbhara* riferito a *prajñā* come qualcosa che indica il primato di immediatezza, di fianco a 'percezione, esperienza, cognizione', con il contenuto stesso di ciò che è oggetto d'esperienza, dove la certezza viene dall'infalibilità di questo speciale tipo di contatto conoscitivo, di natura practognostica. Inoltre, D. Raveh, *Exploring the Yogasūtra. Philosophy and Translation*, Continuum, London 2012, pp. 66-67 (su come i commentatori intendono *prajñā*); Id., *Rethinking Prajñā. Yoga-Sūtra 1.49 under a Philosophical Magnifying Glass*, in P. P. Kumar e J. Duquette (a cura di), *Classical and Contemporary Issues in Indian Studies. Essays in Honour of Trichur S. Rukmani*, DK Printworld, Delhi 2013, pp. 30-45; T. S. Rukmani, *Ṛtaṃbhara in Prajñā as the Truth Bearing Entity in Patanjali's Yogasūtra*, in «Brahmavidyā-Adyar Library Bulletin», 67 (2003), pp. 75-90; Id., *Patanjali's prajñā and Bhartṛhari's pratibhā: a Comparative Study*, in «Indian Philosophical Quarterly», 14 (1987), n. 1, pp. 81-90.

66. Qui si marca il primato della 'percezione qualificata' rispetto ai due altri *pramāṇa* classici, ossia *anumāna* e *śabda*. Oltre a richiamare l'atteggiamento scettico verso questi due *pramāṇa*, il medesimo che si trova all'inizio di *Sāṃkhyakārikā*, 1, si noti che l'aver come unico *pramāṇa* la percezione (*pratyakṣa*) è spesso usato per indicare i 'materialisti'. Cfr. Lutsyshyna, *Classical Sāṃkhya*

on the Authorship of the Vedas cit.; Maas, *Valid Knowledge and Belief in Classical Sāṃkhya-Yoga* cit.

67. Cfr. *Yogasūtra*, 1.18, ove si è proposta una versione peculiare della ‘disposizione’ o ‘pulsione inerziale’ (*saṃskāra*), intendendola come l’unico residuo rimasto, utilizzato nella risoluzione di tutte le pulsioni. Inoltre, Kritzer, *Vasubandhu on saṃskārapratyayaṃ vijñānam* cit. Inoltre, *Mūlamadhyamikakārikā*, 26.1-12.

68. Questo va inteso come facente parte del procedere argomentativo che lega assieme quanto detto in *Yogasūtra*, 1.2; 1.3; 3.3; 3.55; 4.34.

69. A proposito di termini affini quali *sabīja*, *nirbīja*, *sarvabīja*, *abīja* si veda *Sāṃkhyakārikā*, 65-66 dove si dice che non ci sarà piú ‘generazione’, ovvero si postula una sterilità, ossia il non darsi piú di istanze auto-rappresentative. Cfr., inoltre, T. S. Rukmani, *Tension Between Vyūthāna and Nirodha in the Yoga-Sūtras*, in «Journal of Indian Philosophy», 25 (1997), n. 8, pp. 613-28. Fatta salva la sicura novità del termine *nirbījasamādhi*, in *Mahāyānasūtrālamkāra*, 18.84-88 (*cum* relativi commenti), troviamo due occorrenze del termine *nirbīja* (*keṣāmcid ayaskāntānubhāvenāyasām | ṛddhyanubhāvena ṛddhimatām | sabījabījabhāvenotpattau kṣaṇikatvaṃ veditavyam | sthitāyogāc caramāsaṃbhavāc ca | na hi pratikṣaṇaṃ hetubhāvam antareṇa tathāsthitasyānyasmin kāle punar bījabhāvo yujyate | nirbījatvaṃ vā carame kṣaṇe | na ca śakyam pūrvam sabījatvaṃ carame kṣaṇe nirbījatvaṃ abhyupagantum | tadabhāve carmatvāsaṃbhavāt | tathā hi caramatvam eva na saṃbhavati | pratibimbotpattau kṣaṇikatvaṃ cittānuprītito veditavyam | pratikṣaṇaṃ cittavaśena tadutpādāt | ekāntāt sādhitam ādhyātmikaṃ sarvasaṃskṛtam kṣaṇikam iti | bāhyasyedānīm kṣaṇikatvaṃ tribhiḥ ślokaibḥ sādhyati*), così come la parola *nirbīja* compare anche in *Nyāyasūtrabhāṣya*, 4.2.45.

70. Questa la resa parziale del sanscrito *iti pātāñjale yogaśāstre sāmkyapracacane samādhipādaḥ prathamah*, apposto in chiusura del primo quarto nella gran parte dei manoscritti pervenutici. Sulla logica della titolazione finale dei quattro quarti degli *Yogasūtra* si veda *Introduzione*, p. cxii e nota 260.



## 2.

## SĀDHANA PĀDA

1. Il termine *sādhana* compare solo nel titolo di questo secondo *pāda* degli *Yogasūtra*. Difficile, dunque, trarre spunti interpretativi dal resto del testo. Certamente, però, è rilevante l'uso che del termine si è fatto nelle tradizioni buddhiste coeve. Cfr. E. Prets, *The Structure of Sādhana in the Abhidharmasamuccaya*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie», 38 (1994), pp. 337-50. Inoltre, l'uso di *sādhana* in seno agli ambiti ascetici di tradizione *jaina* è stato anche reso come «[...] completion of one's life by ritual suicide». R. Williams, *Jaina Yoga. A Survey of the Mediaeval Śrāvakācāras*, Oxford University Press, London 1963, p. xviii. Il termine *sādhana*, poi, ha anche una peculiare presenza in seno al discorso politico-militare, al quale merita senz'altro porger l'attenzione. Cfr., ad es., *Arthaśāstra*, 1.4.3 (dove compare nell'interessante composto *yogaḥśemasādhana*); 5.3.1; 7.5.21; 15.1.23; 15.1.25; 15.1.27. Tutto ciò permette di leggere *sādhana* nei termini di 'esercizio', 'procedimento', 'iter', 'esecuzione', ma soprattutto di 'strategia' dinamica: un *sādhana* è una strategia meticolosa, tutta tesa al raggiungimento di una 'meta' (*sādhya*), di un obiettivo, di un traguardo. Infatti, gli otto passi del metodo di Patañjali descritti proprio in questo *pāda* potrebbero anche esser presentati in senso più 'mazziale': *yama*, redini insellate; *niyama*, sprono; *āsana*, stasi delle truppe; *prāṇāyāma* (ristoro?); *pratyāhāra*, ritirata; *dhāraṇā*, permanenza nel ritiro; *samādhi*, assoggettamento, o cattura e presa in ostaggio dell'avversario. In parallelo, si veda la porzione intitolata proprio *yogaḥkhemivagga* presente nell'antico *Samyuttanikāya*, 35.104-13. Insomma, quel che può dirsi con una certa sicurezza è che il contenuto di questo secondo *pāda* volge, dopo una breve menzione di altre varianti di 'metodi' (*yoga*) fatti, posti in opera, svolti, 'attuati' (*kriyā*), all'illustrazione della 'strategia' (*sādhana*) con cui si possono eludere i difetti (*doṣa*) e le affezioni (*kleśa*) e perciò estinguere il disagio (*duḥkha*) e raggiungere la meta dell'isolamento (*kaivalya*).



2. Il termine *tapas*, di certo in stretta assonanza col lat. *tepos*, è largamente usato nelle fonti sanscrite precedenti al nostro testo. Proprio per quest'ampiezza d'uso, la parola *tapas* è semanticamente ricca, risentendo del peso di numerose rivisitazioni. Cfr., per l'impiego dello stesso negli ambiti del buddhismo antico, R. Kloppenborg, *The Buddha's Redefinition of tapas (ascetic practice)*, in «Buddhist Studies Review», 7 (1990), n. 1-2, pp. 49-73. Inoltre, per degli studi sull'antica questione del *tapas*, M. Hara, *The Losing of tapas*, in D. van der Meij (a cura di), *India and Beyond. Aspects of Literature, Meaning, Ritual and Thought: Essays in Honour of Frits Staal*, Kegan Paul, New York 1997, pp. 226-48; A. Pellegrini Sannino, *Osservazioni sul significato del termine tapas nel Rg Veda*, in *Atti del Terzo Convegno Nazionale di Studi Sanscriti, A.I.S.S.*, Torino 1986, pp. 81-88; M. Shee, *Tapas und Tapasvin in den erzählenden Partien des Mahābhārata*, Verlag für orientalistische Fachpublikationen, Reinbeck 1986; W. O. Kaelber, *Tapas and Purification in Early Hinduism*, in «Numen», 26 (1979), n. 2, pp. 192-214; M. Hara, *Tapasvin*, in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 58-59 (1977-78), pp. 151-59; Id., *Indra and tapas*, in «Adyar Library Bulletin», 39 (1975), pp. 129-60.

3. L'accezione 'studio in proprio / studio per sé' – di contro a quella della vulgata dei traduttori che lo ha inteso come 'studio di sé' – è qui da ritenersi la più plausibile anche guardando ai quattro frangenti dell'esposizione e dell'uso di *śabda* e del suo apprendimento (*vidyopayuktā*) presentati in Patañjali, *Mahābhāṣya*, 1.1.1: «Quattro son le maniere in cui una scienza palesa la sua efficacia: durante il tempo dell'apprendimento, durante il tempo dello studio personale, durante il tempo dell'insegnamento e al momento dell'uso quotidiano [dell'applicazione nel sacrificio]» (*caturbhiḥ ca prakārair vidyopayuktā bhavati āgamakālena svādhyāyākālena, pravacanakālena vyavahāra-kāleneti*). Utile, in tal senso, guardare anche alle varie occorrenze di *svādhyāya* nei testi buddhisti coevi al nostro, come nel caso del sorprendente parallelo di *Śrāvaka-bhūmi*, 1.202 (*bhāṣye vā svādhyāyākrīyāyāṃ vā yogaḥ karaṇīyaḥ, prahāṇe vā pratisaṃlayane, dharmacintāyāṃ*). Inoltre, per dei più antichi impieghi del termine *svādhyāya*, D. Killingley, *Svādhyāya. An Ancient Way of Using the Veda*, in «Religions of South Asia», 8 (2014), n. 1, pp. 109-30; Ch. Malamoud, *Le Svādhyāya, récitation personnelle du Veda: Taittirīya-Āraṇyaka, livre II*, Institut de civilisation indienne, De Boccard, Paris 1977.

4. Si fa qui riferimento a un più ampio atteggiamento escatologico e soteriologico, ossia quello della *devotio* a un dio, garanzia



di 'affrancamento' (*mokṣa*) poiché si confida in risorse meta-individuali. Trattasi qui di diversi tipi di 'esecutori di metodi', classificati sulla falsariga della classica triade insiemistica *karma, jñāna, bhakti*, da intendersi qui in sinossi con la triade *tapas, svādhyāya, īśvaraprañidhāna* qui presentata (potrebbe essere accattivante provare a ipotizzare una relazione di quest'ultima triade con quella presente nel primo *pāda*, contenuta tra gli *Yogasūtra*, 1.19-20 e 1.29-31). L'enfasi di questo *sūtra* è principalmente rivolta alle tipologie del fare di costoro, cosa che è colta anche dal commentatore tradizionale Bhoja, il quale, infatti, indica in breve il dettaglio dei loro mezzi e delle loro forme d'esercizio. Cfr. Bhoja ad *Yogasūtra*, 2.1. A sostegno di questa lettura si veda il *dvitīya yogasthāna* di *Śrāvakabhūmi*: «Lī [a proposito di] quanti sono i metodi, si afferma: il metodo è quadruplice. Dunque, esso è: l'affidamento, il Veda, il vigore [ascetico] e l'impiego di mezzi» (*tatra yogāḥ katamaḥ | āha | caturvvidho yogāḥ | tad yathā śraddhā, chando, vīryam, upāyas ca* ||).

5. L'implicazione pratica qui sottesa al composto *kriyāyoga* è riscontrata anche in testi buddhisti coevi. Cfr., ad es., *Āryamañjuśrīmūlakalpa*, 2.23 (*pratyayā hetutā jñeyā pratyayo hetumadbhavaḥ | pratyaye tu tadā hetau kriyāyogavibhāvinī || dhāraṇā vā tado hy uktā āśrayo pratyayo vidā | dhātupratyayayogena śabdo dharmārtbhayojakaḥ ||*); *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, 150 (*sāṃkathyavinīscayo yathāśrutacintitānām praśnapratīpraśnakriyāyogenānyonyam dharmasambhogāḥ* ||). Inoltre, B. R. Sharma, *Role of kriyāyoga in Pātāñjala Yoga Sūtra*, in «Yoga Mimamsa», 30 (1991), n. 2-3, pp. 84-92; Janacek, *The Methodical Principle in Yoga According to Pātāñjali's Yoga-sūtras* cit., in part. pp. 542-46.

6. Si è qui scelto di tradurre la copula 'e' (*ca*) in modo più cogente, ossia 'che coniughi con'. Va detto, infatti, che entrambi i composti che costituiscono il *sūtra* sono composti possessivi o esocentrici (*bahuvrīhi*) e quindi hanno una funzione aggettivale rispetto al composto *kriyāyogaḥ* presente in *Yogasūtra*, 2.1. Tali composti, entrambi al nominativo, vanno perciò letti come reciprocamente connessi da un'omogeneità sintattica (*sāmānādhikaraṇya*), la quale determina la simultaneità dei loro significati. Inoltre, in questa sede l'autore procede fornendo ulteriore incremento pratico alle aporie già indicate in *Yogasūtra*, 1.29.

7. Essendo quella di *Yogasūtra*, 2.2, la prima descrizione analitica del termine *kleśa* – seppur già citato in *Yogasūtra*, 1.24 – all'autore serve ora muovere una peculiare precisazione circa le caratteristiche dei *kleśa*, in modo da far meglio risaltare il dettato della logica antinomico-eliminativa con cui intende contrastarli e,



con essi, i loro effetti. Cfr. Raveh, *Exploring the Yogasūtra. Philosophy and Translation* cit., pp. 43-60; A. N. Balslev, *The Notion of Kleśa and its Bearing on the Yoga Analysis of Mind*, in «Philosophy East and West», 41 (1991), n. 1, pp. 77-88. Si ricordi che la questione dei *kleśa* giunge al nostro autore dopo esser stata sottoposta a notevole rivisitazione da parte delle tradizioni dell'*abhidharma* buddhista. Cfr. Takayoshi Namikawa, *The Sāmmitiya Doctrines: Kleśa, Karma, and Āryasatya*, in *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodō Mori* cit., pp. 297-310. Sempre sulla questione dei *kleśa* muovono ulteriori precisazioni anche gli autori dello *yogācāra*. Cfr. C. Muller, *The Yogācāra Two Hindrances and Their Reinterpretations in East Asia*, Toyo Gakuen University, Tokyo 2004.

8. Questa è la prima ricorrenza del termine *avidyā*, davvero importante per il nostro autore. Cfr. T. S. Rukmani, *Avidyā in the System of Yoga and an Analysis of the Negation in It*, in «Adyar Library Bulletin», 1986, pp. 526-34. Quello qui sollevato, però, non è un problema di mera 'ignoranza' – ossia il non essere in possesso di conoscenze specifiche o di quantità di saperi sufficienti –, bensì, in stretto senso, quello della disposizione spontanea a non vedere come stanno le cose, ossia l'incorporata incapacità di guardare all'effettivo statuto delle parole, delle esperienze sensibili, delle percezioni e delle cognizioni che ci dicono come stanno le cose. In altri termini, per mostrare il misconoscimento implicito che la dimensione fondativa di *avidyā* rende possibile, si può pensare al sottinteso di un frequente enunciato: '[poiché non vedo come stanno le cose, al punto che non so nemmeno chi sono, allora] secondo me (*asmitā*), le cose stanno così'. Inoltre, si veda anche nota 28 su *asmitā* ad 1.17.

9. Si richiama qui l'attenzione alla relazione che verrà a stabilirsi tra l'esponenziale ascesa dei *kleśa* e l'effetto eliminativo che su di essi avrà l'esercizio di *yama* e *niyama* presentato in *Yogasūtra*, 2.30-45, i quali, a ben vedere, sono intimamente correlati proprio alla sequenza genealogica dei *kleśa* qui descritta. Questo *sūtra*, assieme alla digressione condotta nei *sūtra* a seguire, ossia *Yogasūtra*, 2.4-2.9, funge da spartiacque e da regola di ingaggio per la messa in opera del metodo dell'autore. Si tratta, infatti, della sua solita digressione specificante e qualificante, svolta per ragioni precauzionali e con lo scopo di cautelarsi dall'esser o non ben inteso o scambiato per qualcosa di già noto.

10. Il disporsi di questo *sūtra* poggia esattamente su persuasioni note da tempo e largamente condivise, come quelle, ad es., già esplicitate in tutto il *Vipallāśasutta* di *Āṅguttaranikāya*, 4.49

(in PTS, vol. II, p. 52); oppure in *Bhagavadgītā*, 2.16; oppure di matrice analogica è senza dubbio l'apertura di Vātsyāyana nel *Nyāyasūtrabhāṣya* ad *Nyāyasūtra* 1.1.2. Su queste stesse, peraltro, si era già criticamente espresso Nāgārjuna in *Daśabhūmivibhāṣāśāstra*, 10.22, dove fa riferimento proprio alle nostre quattro incongruenze (*viparyāsa*).

11. Come già indicato (cfr. nota ad 1.17), l'impiego della nozione di *asmitā* implica una peculiare concezione della 'soggettività', la quale, diversamente dal solito intenderla in chiave ontica, ne tratta nei termini del suo esser l'esito di un processo relazionale di 'soggettivazione'. Una 'soggettività' che pare essersi costituita solo per poter essere imputabile di volizione pratica, di un poter fare individuato, espresso tramite il celebre 'io faccio' (*ahaṃkāra*). Cosa, quest'ultima, non nuova visto che, anche in altri contesti, l'*ahaṃkāra* è rappresentato come un ostacolo percettivo e come un chiaro errore auto-riflessivo. Cfr., ad es., *Bhagavadgītā*, 3.27; 13.5; 16.18; 18.53; 18.58-59; *Sāṃkhyakārikā*, 22; 24-25. Inoltre, Jakubczak, *The Sense of Ego-Maker in Classical Sāṃkhya and Yoga* cit.; M. Hulin, *Reinterpreting ahaṃkāra as a possible way of solving the riddle of Sāṃkhya metaphysics*, in «Asiatische Studien», 53 (1999), pp. 713-22; Id., *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṃkāra*, De Boccard, Paris 1978; M. Biarreau, *Ahaṃkāra. The Ego Principle in the Upaniṣad*, in «Contribution to Indian Sociology», 8 (1965), pp. 62-84; J. A. B. van Buitenen, *Studies in Sāṃkhya (II). Ahaṃkāra*, in «Journal of the American Oriental Society», 77 (1957), n. 1, pp. 15-25. Tuttavia, leggere la nozione di *asmitā* a partire da questa prospettiva significa ritenere che un anonimo organismo umano – nella condizione di nuda vita –, dotato di facoltà di visione, si qualifica nominalmente come 'io sono [*il vedente*]' – e anche come 'io [sono] *il facente*' – al momento del contatto e dell'identificazione relazionata (*saṃyoga*) con quanto vede, poi ipostatizzandosi come tale. In tal senso, lo stato di 'isolamento' (*kaivalya*) coincide e deriva da quello di 'scioglimento' (ma si noti che in *Yogasūtra* non compare mai il termine *mokṣa*) dal contatto, poiché implica il venir meno del dualismo entificante di cui è vivida espressione il dire 'io sono' (*asmitā*). Grazie a questa forma di dualismo eliminativo l'autore mette a fuoco l'effetto del contatto (*saṃyoga*), ossia quella parvenza di unità di cui si fa esperienza al momento dell'esposizione immersiva al profluvio di stimoli e il cui nome ora è reso con *asmitā*. Questo *sūtra*, dunque, deve esser letto come anticipazione di quanto verrà a dirsi in *Yogasūtra*, 2.17. In altri termini, il no-

stro autore inizia qui a porre sotto severo scrutinio lo statuto ontico della 'prima persona' sottostante alla dichiarazione 'io sono', statuto reputato assai problematico al tempo e per questo posto al centro dell'aspro dibattito iniziato col celebre 'secondo discorso' del Buddha, emblematicamente titolato *Anattalakkhaṇasutta* (lett. 'il discorso sulla caratteristica del non-sé'). Cfr. S. Collins, *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge University Press, New York 1982, pp. 87-115. Inoltre, A. Wynne, *The ātman and its Negation. A Conceptual and Chronological Analysis of Early Buddhist Thought*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 33 (2010 [2011]), n. 1-2, pp. 103-71. Trattasi di un dibattito tanto nodale da non trovar fine. Secoli dopo, infatti, è ancora al centro delle riflessioni di alcuni dei piú importanti esponenti della 'nuova logica' (*navyanāya*), impegnati a indagare la semantica della prima persona del pronome. Cfr. J. Ganeri, *Semantic Powers. Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 235-44. Infine, D. Krishna, *Freeing Philosophy from the 'Prison-house' of 'I-centricity'*, in «Journal of the Indian Council of Philosophical Research», 20 (2003), n. 2, pp. 125-43. Tutto ciò pare quasi alla stregua di un inaspettato parallelismo con la distinzione fra 'sé-oggetto' e 'sé-soggetto' introdotta pochi anni or sono da Antonio Damasio, il quale ha sostenuto che il 'sé-soggetto', essendo peculiare rispetto al primo, si presenta, «[...] come soggetto della conoscenza, come 'io' [pur avendo] una presenza piú elusiva, di gran lunga meno coesa in termini mentali o biologici [...], piú dispersa, spesso dissolta nel flusso della coscienza, a volte cosí fastidiosamente impercettibile da esserci [...] ma quasi no. Il sé come soggetto e conoscitore è indiscutibilmente piú difficile da cogliere del semplice sé-oggetto. Questo però non ne diminuisce l'importanza per la coscienza. Il sé come soggetto e conoscitore non è soltanto una presenza molto reale; esso rappresenta un punto di svolta nell'evoluzione biologica. Possiamo immaginarlo come sovrapposto, per così dire, al sé-oggetto, come un nuovo strato di processi neurali che dà origine a un ulteriore strato di elaborazione mentale. Non vi è alcuna dicotomia tra il sé-oggetto e il sé-soggetto-della-conoscenza: piuttosto, vi è continuità e progressione. Il sé-soggetto si fonda sul sé-oggetto». A. Damasio, *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Adelphi, Milano 2012, p. 21. Recenti studi, tuttavia, stanno rivisitando l'intera questione, fornendo notevoli occasioni di ripensamento, sia lessicali sia categoriali. Cfr., ad

es., R. R. Llinas, *I of the Vortex. From Neurons to Self*, Mit, Cambridge 2001; T. Metzinger, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Mit, Cambridge 2003. È altrettanto cruciale, in tal senso, lo sviluppo degli studi attorno all'*indexicality* della 'prima persona' e di 'io'. Cfr., ad es., H. Cappelen e J. Dever, *The Inessential Indexical. On the Philosophical Insignificance of Perspective and the First Person*, Oxford University Press, Oxford 2014; D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Mit, Cambridge 2005; I. Brinck, *The Indexical 'I'. The First Person in Thought and Language*, Springer, Dordrecht 1997. Questa proposta degli *Yogasūtra*, perciò, oltre a risultare di grande interesse per l'attualità, è anche testimonianza dell'attenzione critica rivolta già al tempo ai costrutti discorsivi relativi alla dimensione auto-rappresentativa. Attenzione che ci è nota fin dal celebre passo di *Samyuttanikāya*, 205, (in PTS, *Samyuttanikāya*, IV, p. 198): «Malgrado vi sia abbondanza di 'io', 'io sono' e 'mio', nessuno di questi gode di statuto d'esistenza presso costui» (*ahan ti va maman ti va asmiti va tam pi tassa na hotiti*).

12. Riguardo al termine *rāga*, come il traslato rappresentativo dell'esperienza sensibile di *sukha*, si noti il parallelo con *Vaiśeṣikasūtra*, 6.2.10 (*sukhād rāgaḥ*). Vista la centralità che un tema come quello di *sukha* occupa, non deve sorprendere il fatto che, attorno alle modalità di intenderlo, vi sia un'accesa dialettica fra i diversi ambiti, com'è il caso dalle antiche tradizioni *jaina* dei primi secoli d.C. Cfr., ad es., P. Jaini, *Umāsvāti on the Quality of sukha*, in «Journal of Indian Philosophy», 31 (2003), n. 5-6, pp. 643-64.

13. Anche il termine *dveṣa* funge da traslato di *duḥkha*, che qui è da intendersi come antinomico di *sukha* e dunque come disagio, attrito, abrasione, stridenza, scomodità e, solo in ultima istanza, come sofferenza e dolore. Cfr., per tutte le occorrenze di *duḥkha*, *Yogasūtra*, 1.31; 1.33; 2.5; 2.8; 2.15; 2.16; 2.34. Copiose sono le occorrenze del composto *rāgadveṣa* nella letteratura sanscrita precedente al nostro. Cfr., ad es., *Bhagavadgītā*, 18.23; 18.51. Inoltre, per alcune recenti riconsiderazioni sulle accezioni buddhiste del termine *duḥkha*, P. Harvey, *The Four Ariya-saccas as 'True Realities for the Spiritually Ennobled'. The Painful, its Origin, its Cessation, and the Way Going to This – Rather than 'Noble Truths' Concerning These'*, in «Buddhist Studies Review», 26 (2009), n. 2, pp. 197-227; C. Anderson, *Pain and its Ending. The Four Noble Truths in the Theravāda Buddhist Canon*, Curzon, London 1999. Si ricordi poi il frequente ricorso al paradigma 'medi-

co' strettamente correlato al ragionamento terapeutico e antropotecnico condotto da questi autori attorno al tema del *dubkha*. D. Lusthaus, *A Note on Medicine and Psychosomatic Relations in the First Two Bhūmi of the Yogācārabhūmi*, in Kragh (a cura di), *The Foundation for Yoga Practitioners* cit., pp. 578-95; cfr., ad es., B. Anālayo, *Right View and the Scheme of the Four Truths in Early Buddhism. The Saṃyukta-āgama Parallel to the Sammādiṭṭhi-sutta and the Simile of the Four Skills of a Physician*, in «Canadian Journal of Buddhist Studies», 7 (2011), pp. 11-44; W. Halbfass, *Tradition and Reflection*, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 243-63; A. Wezler, *On the Quadruple Division of the Yogaśāstra, the Caturvyūhatva of the Cikitsāśāstra and the 'Four Noble Truths' of the Buddha (Studies in the Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivarāṇa II)*, in «Indologica Taurinensia», 12 (1984), pp. 289-337.

14. In questo *sūtra* è notevole il ricorso al composto *tathārūḍha* (indicante il 'perpetuarsi [*rūḍha*, da √*rubh*, 'salire'] del così come è stato [*tathā*]', l'augurarsi il 'come fu, sia' oppure, più estesamente, l'ostinata aspettativa di colui che è convinto che 'è proprio questo il modo in cui va ri-fatto, ancora e ancora'), qui usato per illustrare il dettaglio della modalità reiterativa (*abhiniveśa*) dell'ultimo grado di 'infezione' provocato dall'incedere dei *kleśa* (*svarasavaḥ viduṣo 'pi tathārūḍho' bhiniveśaḥ* ||). La condizione caratterizzata da *tathārūḍha* corrisponde al rovescio speculare del *tathāgata*, ossia lo stato intermediale in cui vi è solo cognizione di *yathābhūta* (ossia il 'singolare esser come sono' delle cose, il 'sia così, com'è') e in cui non si è più vincolati né alla reiterazione del 'senso di io-sono' (*asmitā*) né alle forme di cognizione per paragone. Cfr., ad es., *Mūlamadhyamakakārikā*, 18.3-4 (3. *nirmamo nirahaṃkāro yaś ca so 'pi na vidyate | nirmamaṃ nirahaṃkāraṃ yaḥ paśyati na paśyati* || 4. *mamety abam iti kṣiṇe bahirdhādhyātman eva ca | nirudhyata upādānaṃ tatkeśayā janmanaḥ kṣayaḥ* ||); Vātsyāyana, *Nyāyasūtrabhāṣya*, ad 1.1.1 (*kiṃ punas tattvam? sataś ca sadbhāvo 'sataś cāsadbhāvaḥ | sat sad iti grhyamaṇaṃ yathābhūtam aviparītaṃ tattvaṃ bhavati | asac cāsad iti grhyamaṇaṃ yathābhūtam aviparītaṃ tattvaṃ bhavati* |). Sicché, in quanto poggiato su √*rubh*-, il composto *tathārūḍha* funge da indicatore di un frangente pro-tempore dell'estensione motoria (*rūḍha*), all'interno del quale avviene l'incontro fra la disagevole condizione generata dall'aver semioticamente sospeso, ipostatizzato, reiterato – e perciò reificato – l'indefesso profluvio degli stimoli (*gunavrtti-rodha*), e l'istanza eliminativa che a essa porta rimedio, interrompendone gli effetti (*cittavrtti-ni-rodha*) e aprendo alla singolarità del *yathābhūta*, alla quale nulla precede e nulla succede. Si veda nota

20, p. 95. L'importanza di questa messa a tema è ancora colta da Madhusūdāna (c. XVI sec.), che la impiega in *Gūdhārthadīpikā*, in seno alla glossa ad *Bhagavadgītā*, 5.22. Cfr., inoltre, S. Shaw, *And That Was I. How the Buddha Himself Creates a Path between Biography and Autobiography*, in L. Covill, U. Roesler, S. Shaw, (a cura di), *Lives Lived, Lives Imagined. Biography in the Buddhist Traditions*, Wisdom Publications, Boston 2010, pp. 15-47; P. Nyman, *On the meaning of yathārtha*, in «Journal of Indian Philosophy», 33 (2005), n. 5-6, pp. 553-70. Con questa illustrazione del dettaglio di *abhiniveśa* si conclude la descrizione del crescendo ascensionale dei *kleśa*. È assai significativo che, in chiusura di pericope, si usi proprio la parola *abhiniveśa*, presente, nella stessa accezione, anche in Nāgārjuna, *Yuktiṣaṣṭikā*, 52. L'autore presenta in questi termini quello che reputa essere l'ultimo evoluto dell'esperienza cognitiva consueta – il cui effetto, si noti, è detto affliggere anche i più colti –, che consiste in quella tenace forma di smania che fa ambire sia alla reiterazione dell'attrazione per l'agio sia alla reiterazione dell'avversione per il disagio. In quanto ambizione derivata da un'esperienza essa è davvero pervasiva, poiché pare sussistere quasi per indole propria, in quanto, ambendo all'agio esperito o restando avverso rispetto al disagio esperito, si gode di una sorta di rassicurante attesa, ma che è anche anticipazione, preludio e perfino promessa di ciò che verrà. Comprendere le implicazioni di questo crescendo ascensionale è l'inizio del percorso a ritroso (*pratiprasava*) proposto dal metodo di Patañjali a partire proprio da *Yogasūtra*, 2.10, a seguirne. Inoltre, A. Aciri, *Yogasūtra 1.10, 1.21-23, and 2.9 in the Light of the Indo-Javanese Dharma Pātañjala*, in «Journal of Indian Philosophy», 40 (2012), n. 3, pp. 259-76; Janacek, *The Methodical Principle in Yoga According to Patañjali's Yoga-sūtras* cit., in part. pp. 522-33.

15. Qui si richiama il senso della precedente pericope, intesa per puntualizzare il modo in cui, secondo l'autore, vanno compresi i *kleśa*. L'impiego qui dell'aggettivo plurale *sūkṣmāḥ* è riferito sia ai *kleśa* di *Yogasūtra*, 2.2-3, sia a quelli di *Yogasūtra*, 2.12 (ove vi è un uso diverso da quello dell'aggettivo *sūkṣmaviśaya* di *Yogasūtra*, 1.44), così come è rivolto all'esser 'sottile' dei loro effetti affliggenti, identici negli esiti seppur diversi nelle forme del loro palesarsi. Il termine *sūkṣma* come aggettivo compare anche in *Yogasūtra*, 2.10; 2.50; 3.25; 3.44; 4.13. Ciò vale a dire che l'autore, dopo aver descritto la morfologia dei *kleśa*, va a distinguerne la fenomenologia e le modalità del loro divenire, enfatizzandone prima proprio l'aspetto latente (*sūkṣma*) per poi scanderne quello patente (*karmāśaya*). Cfr., a proposito, Bhoja ad *Yogasūtra*, 2.10.

16. Con questa prima occorrenza del termine *heya*, inizia a prender forma l'esposizione di quattro elementi correlati, disposti secondo uno straordinario intreccio fra il lessico medico classico – già ravvisato dal commentatore Vyāsa ad *Yogasūtra*, 2.15 – e quello della tradizione delle *caturāryasatyā* buddhiste – per la quale si veda la nota ad *Yogasūtra*, 2.8 –, intreccio che sfocia in una *summa* propria, ora visibile sotto forma di una esplicita quadriga ascensionale: *heya*, *heyahetu*, *hāna*, *hānopāya*. La logica che regge questa sequenza vuole che *heya* sia relativo a *duḥkha* (*Yogasūtra*, 2.15-16), *heyahetu* a *draṣṭṛdṣyaḥ saṃyogo heyahetuḥ* (*Yogasūtra*, 2.17-24), *hāna* a *saṃyogābhava|kaivalya* (*Yogasūtra*, 2.25), e *hānopāya* a *vivekakhyaṭir aviplavā* (*Yogasūtra*, 2.26-28 [si noti che quest'ultimo è il *vivekadarśana* da reiterare di *Yogasūtra*, 1.12, e che accompagnerà il ragionamento del nostro autore fino a 4.28). Con questo l'autore mostra di condividere le assiologie delle tradizioni che intreccia e che è a partire da queste che prende le mosse il suo 'ottuplice percorso', che infatti inizia proprio con *Yogasūtra*, 2.29. Cruciale, in merito, il dettaglio del suo peculiare 'mezzo', ossia l'*hānopāya*. Cfr., sulle varianti degli *upāya* prima degli *Yogasūtra*, Yōsei Ikegami, *Upāya or Upāya* cit.

17. È questa la prima effettiva occorrenza del termine *dhyāna* – quella in *Yogasūtra*, 1.39, lo ritrae in seno a una pericope riassuntiva delle pratiche di altre tradizioni ascetiche –, un termine chiave e lungamente impiegato prima del nostro. La parola *dhyāna*, generata dalla radice *dhyai-*, a sua volta legata all'idea vedica *dhī-* (lett. 'visione'), risponde al pracrito *jhāṇa* e al pāli *jhāna*. È un termine che può esser reso come 'visione non rappresentativa', ossia rimanendo a un peculiare tipo di esercizio della facoltà di visione che somiglia a un mero affaccio, uno sguardo vigile, non mediato, non anticipato, non piú pre-orientato e pre-disposto dai percetti e dalle rappresentazioni derivate da precedenti atti di visione. Difficile non richiamare all'attenzione i livelli quadripartiti di *dhyāna* noti fin dalle piú antiche fonti buddhiste (anche se, ad es., ne troviamo analoghe descrizioni anche in *Mahābhārata*, 12.188.1-22). Cfr., ad es., *Dīghanikāya*, 1.206-8; *Majjhimanikāya*, 1.246-47 (PTS vol. III, p. 252); *Saṃyuttanikāya*, 5.10; 5.198. Inoltre, B. Anālayo, *The First Absorption (Dhyāna) in Early Indian Buddhism. A Study of Source Material from the Madhyama-āgama*, in H. Eifring (a cura di), *Cultural Histories of Meditation*, Hermes Academic Publishing, Oslo 2014, pp. 69-90; Tse-fu Kuan, *Mindfulness in Early Buddhism. New Approaches through Psychology and Textual Analysis of Pāli, Chinese and Sanskrit Sources*, Routledge, London 2007, pp. 34-40, 59-86.

18. Cfr. Y. K. Wadhvani, *Ekabhāvikā karmāsaya in Yogabhāṣya* 2.13, in «Bulletin of the Deccan College Research Institute», 36 (1976-77), pp. 164-70.

19. Interessante qui il composto con *vipāka*, perlopiù se letto in relazione a *Yogasūtra*, 1.24 (*kleśākarmavipākāśayair aparāṃṣṭaḥ puruṣaviśeṣa īśvaraḥ* ||). A riguardo, il fatto che in questo gruppo di *sūtra* si richiamino, in maniera sistematica, termini provenienti da un immaginario 'agricolo-alimentare' (quali, ad es., *māla*, *phala*, *vipāka*, *bhoga* ecc.), testimonia delle logiche antropotecniche e delle strategie pedagogiche soggiacenti. La nozione di *vipāka*, infatti, occorre sia in testi speculativi che in trattati di medicina. Cfr., rispettivamente, Y. Krishan, *Karma Vipāka*, in «Numen», 30 (1983), pp. 199-214; G. J. Meulenbeld, *Reflections on the Basic Concepts of Indian Pharmacology*, in G. J. Meulenbeld e D. Wujastyk (a cura di), *Studies on Indian Medical History. Papers Presented at the Internat. Workshop on the Study of Indian Medicine held at the Wellcome Inst. for the History of Medicine, 2-4 Sept. 1985*, Egbert Forsten, Groningen 1987, pp. 1-17.

20. Il composto *guṇavṛttivirodha* al centro di questo *sūtra* è morfologicamente speculare e logicamente vincolato al composto *cittavṛttinirodha* presente in *Yogasūtra*, 1.2 (una stretta correlazione che prosegue in *Yogasūtra*, 1.16; 4.34. Si veda anche nota 3, pp. 51-55). Si tratta, infatti, di due composti di notevole importanza e che hanno in comune molti aspetti: a) sono entrambi degli *hapax*; b) tutti e due compaiono in seno a *sūtra* nodali per l'opera (il primo è protagonista del *sūtra* 2.15, in cui si descrive il principio patogeno che affligge l'esperienza, mentre il secondo è nel *sūtra* 1.2, che prescrive l'antidoto allo stesso); c) i termini *virodha* e *nirodha* che compongono i due *samāsa* risultano entrambi da *√rudh-* (ossia 'fermare'), seppur preceduti dai preverbi *vi-* ('separazione', 'divaricazione', 'distanziamento da') e *ni-* ('con certezza', 'netto', 'definitivo'); d) le dinamiche che i due composti indicano, seppur chiaramente antitetiche, sono entrambe impiegate su un unico termine, ossia *vṛtti* (da *√vrt-*, 'moto', 'andamento', 'procedere'). Date queste comunanze, merita notare anche ciò che effettivamente distingue i due composti: il primo ha come oggetto il procedere modale dei *guṇa*, mentre il secondo tratta del riverbero degli effetti di esso su città. Con i due composti, perciò, l'autore delimita i confini di un modello strettamente topologico, teso ad abbracciare tutti i gradienti della gerarchia di 'effetti' (*kleśa*) generati dall'inesausto 'moto' (*vṛtti*) senza ricorrere a una prospettiva partizionista e sostanzialista, caratteristica del dominio di *avidyā*.

Al contrario, pare dire, il ‘moto’ va illustrato adottando una lettura modale delle contingenze – tipica del dominio di *vidyā-*, all’interno della quale le polarità *guṇavṛtti/cittavṛtti* rappresentano gli estremi opposti dell’escursione e dell’eccedenza possibile, mentre l’interstiziale spazio del ‘contatto’ (*saṃyoga*) è l’epicentro intermediale del costante divenire che si irradia e riverbera nella ‘matrice’ dei *guṇa*, ossia *prakṛti*. Tutto ciò permette di affermare che il sistema a specchio rappresentato dall’inedito abbinamento di *guṇavṛttivirodha* con *cittavṛttinirodha* è il modo sintetico attraverso il quale il *sūtrakāra* ha inteso ritrarre l’intero spettro dell’incessante, profluviale e onniforme procedere del reale: un solo, eccedente e pervasivo moto perpetuo (*vṛtti*) che tuttavia, sotto il peso di *avidyā*, è dualisticamente colto e distinto in ‘moto favorevole’ (*pra-vṛtti*) e ‘moto sfavorevole’ (*ni-vṛtti*). Cfr. G. Bailey, *On the Distribution, Use and Meaning of the Dhātu √vrt in the Mokṣadbharmaparvan and the Śāntiparvan of the Mahābhārata*, in «Journal of Indian Philosophy», 45 (2017), n. 4, pp. 711-32; K. Oki, *Pravṛtti as an Action of a Person*, in S. Katsura (a cura di), *Dharmakīrti’s Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1999, pp. 287-294. La perspicacia di questa formulazione deve esser stata tale da risultare ancora eloquente e notevole agli occhi del grande Madhusūdana (c. XVI sec.), il quale, in seno alla sua opera *Gūdhārtbadīpikā*, la impiega piú volte – riconoscendone la paternità a Patañjali – durante una lunga glossa ad *Bhagavadgītā*, 5.22 (*tad uktam bhagavatā patañjalīnā pariṇāmatāpasamskāraduḥkhaibair guṇavṛttivirodhāc ca duḥkham eva sarvaṃ vivekinaḥ* [YS 2.15] *iti | sarvaṃ api viśayasukham dṛṣṭam ānuśravikaṃ ca duḥkham eva pratikūlavedanīyatvāt | vivekinaḥ pariñātakleśādisvarūpasya na tv avivekinaḥ*).

21. Qui va sottinteso il rimando alla questione dell’*abhīveśa* di *Yogasūtra*, 2.3; 2.9.

22. Questo *sūtra* è il ritratto, *in nuce*, dell’articolata logica motoria e contrastiva del *krama* proposto dal nostro autore, retta dalla convinzione che le variazioni *pravṛtti* e *nivṛtti* dei *guṇa* – che animano tutti i *kleśa* suddetti – siano la sede ontica del dinamismo che porta allo sviluppo della serie, ascendente, di sintomi e rimedi: ed ecco che, per il tramite della risalita alle origini (*pratiprasava*), il fenomeno della *avidyā* va contrastato col *viveka*, gli effetti del *pariṇāma* vanno contrastati col *nirodha*, le istanze dell’*abhīveśa* vanno contrastate con l’*abhyāsavairāgya*, e il *saṃyoga* va scongiurato permanendo nello stato di *kaivalya*. L’esito auspicato di questo procedere a ritroso di questa logica contrastiva è descritto

in chiusura, ossia in *Yogasūtra*, 4.34. Questo permette di intendere la pericope *Yogasūtra*, 2.15-28 – in cui vengono nominati i ‘dardi’ da scagliare contro i rispettivi bersagli – come la proposizione dettagliata, a uno a uno, dei temi chiave della quadriga ascensionale *heya*, *heyabetu*, *hāna*, *hānopāya*, illustrata nella nota ad *Yogasūtra*, 2.10. Questo stesso *sūtra* presenta anche la prima occorrenza dell’importante termine *viveka*: in quanto sostantivo maschile, *viveka* si presenta con il preverbo (*upasarga*) *vi-*, indicante separazione, distinzione, specificità, particolarità, apposto dinanzi alla radice verbale *vic-* (settima classe, *ubhayapada*: *vinākti*, *vinīkte* in *Dbātupāṭha*, 29.5). La radice *vic-* richiama il setacciare, il separare – specialmente i grani dalla pula, vagliando con attenta cernita –, il discernere, il discriminare. Poi, se per intendere il significato del termine si adopera la modalità ricostruttiva della grammatica pāṇiniana, allora si vedrà che alla radice prefissata si aggiunge l’affisso primario (*kr̥tpratyaya*) *GHaÑ* (di cui, in seguito a due apocopi, resta solo *a*), nel senso di agente (*kartari*). Variamente, si vedano anche i lessici tradizionali, quali *Amarakośa*, 2.7.37; *Medinīkośa*, 158. Motivi, tutti questi, che chiariscono le ragioni per cui il termine si presti a varie accezioni, ma che debbono restar sempre vicine a un centro semantico che implica discriminazione, distinzione, considerazione, discussione, indagine, vaglio, vera conoscenza, discrezione, giudizio corretto, facoltà di distinguere e classificare le cose in ossequio alle loro reali proprietà, separare qualcosa da qualcos’altro. Di seguito, il composto nominale *vivekakhyāti*, che troviamo in *Yogasūtra* (cfr. nota ad 1.16) e in vari testi *sāṃkhya*, va letto nel senso di una ‘conoscenza (*khyāti*) scrupolosa (*viveka*)’, ossia vagliata e corretta, un corretto giudizio espresso solo dopo aver ben ponderato le varie opzioni. Merita qui far notare anche che per il nostro autore *viveka* e *prajñā* sono intimamente co-implicanti, quasi fossero sia la causa sia l’effetto l’uno dell’altro. Infine, per una prima *summa* dell’uso di *viveka* in ambiti buddhisti, si veda B. Anālayo, *Viveka*, in W. G. Weeraratne (a cura di), *Encyclopaedia of Buddhism*, Department of Buddhist Affairs, Sri Lanka 2009, vol. VIII.3, pp. 720-22; S. Ahn, *Theories of the Darśanamārga in the Yogācārabhūmi and Their Chinese Interpretations*, in Kragh (a cura di), *The Foundation for Yoga Practitioners* cit., pp. 1212-32.

23. L’attenzione vada subito alla coppia ‘visto-vedente’, che è la nostra resa dei termini *dṛśya* e *draṣṭṛ*. Questi, entrambi chiaramente derivati dalla radice *dṛś-*, evocano due figure inerenti al vedere, motivo per cui alcuni traduttori li hanno resi con ‘spettacolo’

e ‘spettatore’. Tale coppia, impiegata dall’autore per richiamare la piú generica coppia ‘oggetto-soggetto’ – ma evidentemente letta sulla scorta o in parallelo alla prospettiva de-ontologizzante di Nāgārjuna, *Mūlamādhyaṃikakārikā*, 3.1-9 (porzione tutta volta alla disamina della relazione tra ‘visto’ e ‘vedente’) –, serve a scandire l’incremento a quanto detto in *Yogasūtra*, 1.16. In tal senso, d’accordo con la logica del *satkāryavāda*, il nostro autore punta a definire la causa per il tramite della definizione degli effetti, allineandosi alla prospettiva eliminativa del *Madhyāntavibhāga*, 1.4 («Sotto le spoglie di una cosa inanimata [*artha*], di un soggetto vivente [*sattva*], di un sé e di una rappresentazione cognitiva [*vijñapti*], la coscienza [*vijñāna*] viene in essere [*prajāyate*]. [Tuttavia], essendo negata e venendo meno la sostanzialità di tali ‘oggetti di cognizione’, è negata e viene meno anche la sostanzialità della cognizione stessa [assieme al suo ‘soggetto’]», [*arthasattvātma vijñaptipratibhāsam prajāyate | vijñānam nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat || 1.4 ||*]), per la quale, facendo venir meno l’‘oggetto’ esperito vien meno il ‘soggetto’ dell’esperienza. Un modo di procedere che è colto, peraltro, anche dai commentatori tardi, come si vede dalla glossa di Bhoja ad *Yogasūtra*, 2.23 (*kāryadvareṇasya lakṣaṇam bhavati*), il quale, però, non si adopera per estenderla a tutta la pericope. Ciò serve a dire che qui la coppia ‘visto-vedente’ serve a rappresentare gli statuti *pro tempore* posti in essere dall’istante fortuito e accidentale del contatto (*saṃyoga*), ossia quella particolare forma del sopravanzare della contingenza chiamato coincidenza. In quel frangente, al pari dello statuto di ‘battente’ e ‘battuto’ che sorge dall’incontro di due palmi di mano, l’entrare in contatto dell’oggetto esperito e del soggetto esperiente – contatto, non si dimentichi, che avviene in seno al dominio di *avidyā*, come decretato in *Yogasūtra*, 2.24 – offre lo spunto a nuove definizioni, sebbene ciò non sia mai causa sufficiente a generare ‘realtà’ stabili e durevoli, quanto semmai pretesti di ‘esistenza’, alla stregua del contatto fra l’immagine riflessa e lo specchio che la riflette. La messa in chiaro per esteso delle implicazioni epistemologiche sottese a questo *sūtra* – decisivo e strettamente collegato, come già detto, a *Yogasūtra*, 1.3; 2.6; 2.23; 3.3; 4.34 –, vero snodo cardine di tutta l’opera, richiederebbe una parafrasi ben piú ampia, come la seguente: «La causa [del sopravanzare] di ciò che va evitato (*beya*) [ossia il disagio non ancora giunto] è il contatto (*saṃyoga*), [ossia, quel peculiare tipo di risposta e di immedesimazione riflessiva – chiamato *ekātmatā*, e sfociante nell’*asmitā* – che è la sede a partire dalla quale son posti in essere i percetti reificati chiamati] ‘vedente’ (*draṣṭṛ*) e ‘visto’

(*dr̥śya*)». In questo modo si renderebbe maggiore giustizia alla natura imagologico-epistemica del *saṃyoga* patañjaliiano, che deve essere inteso in quanto contatto, *coniunctio*, commistione, complicità, co-implicazione, congiunzione, connivenza, tangenza, contiguità, causa d'identità e di medesimità di natura rappresentativa, ossia come l'incontro fra 'entità' il cui *status* è interno al pensiero discorsivo. L'enfasi, così, cade sulla causa del venire in essere delle due figure, ossia proprio sul *saṃyoga*, vero punto nevralgico dell'intero processo percetto-genetico. Indagando con perizia la natura del contatto fra ciò che 'vede' e ciò che 'è visibile', si potrà arrivare a cogliere che il nostro autore non tratta del contatto fisico fra delle 'parti' indipendenti – né, tanto meno, fra enti di diversa statura ontica –, bensì della vorticoso nascita dell'illusione gnoseologica dell'indipendenza del soggetto dall'oggetto, che è proprio la sola cosa che *può* e *deve* essere evitata (*beya*). In questo modo il nostro autore mette sotto scrutinio l'esperienza di intrinseca unità – ossia il venire in essere di un centro di imputazione volontaria – che può trarsi dall'unione fra il 'visto' e il 'vedente', unione che è la causa causata di ciò che va evitato. Ovvio, essendo fondato sull'ontologia *sāṃkhya* che prevede l'assoluta interdipendenza fra cause ed effetti, l'autore degli *Yogasūtra* non mette in questione il piano dell'oggettiva e sostanziale condizione del contatto, quanto i meccanismi emulsivi e agglutinanti che, a partire da questo, aggregano e palezano sul piano modale e gnoseologico 'enti permanenti', la cui 'esistenza' è dichiarata discorsivamente oppure colta riflessivamente.

24. Nella pericope che ha qui inizio l'autore, analogamente ad altre pericopi del testo (come, ad es., in quella sui *pramāṇa* in *Yogasūtra*, 1.6-11, e in quella sui *kleśa* in *Yogasūtra*, 2.4-9 ecc.), procede in modo analitico nella descrizione dei termini presenti in *Yogasūtra*, 2.17, al fine di specificarne le implicazioni logico-semantiche che egli presuppone. Come si vedrà, non procede definendo il 'visto' (*dr̥śya*), bensì definisce quel che con il *definendum* del 'visto' viene a esser definito, ossia il 'vedente' (*draṣṭṛ*), scaturiti dal fenomeno del *saṃyoga*.

25. I costituenti (*guṇa*) sono qui descritti tramite il rimando alle loro tre modalità d'esercizio – ossia *prakāśa*, *kriyā*, *sthiti* –, non proprio in analogia con altre maniere di descriverli, come quelle che, ad es., troviamo in *Bhagavadgītā*, 14 (*guṇatrayavibhāgayoga*) oppure in *Sāṃkhyakārikā*, 12-13. Inoltre, per una puntuale panoramica su diversi modi di intendere lo statuto ontico dei *mahābhūta*, K. Preisendanz, *Mahābhūtas*, in K. A. Jacobsen (a cura di), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Brill, Leiden 2010, vol. II, pp. 806-17.

26. Si comprende bene, qui, la complessità epistemica del tema portante del *sūtra*, il quale rimarrà per secoli al centro del dibattito teoretico delle successive tradizioni logico-epistemologiche. Cfr., ad es., B. Kellner, *Levels of (Im)perceptibility. Dharmottara's Views on the 'dṛśya' in 'dṛśyānupalabdhi'*, in S. Katsura (a cura di), *Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1999, pp. 193-208.

27. Merita qui far riferimento alla discussione che ha luogo nella *Yuktidīpikā* ad *Sāṃkhyakārikā*, 13, la quale affronta le stesse tematiche qui convocate. Con questo *sūtra* il nostro autore amplia l'ambito di pertinenza del 'visto', includendovi anche le eventuali condizioni non palesate (*avyakta*), forse perché è da condizioni come queste che altre tradizioni dicono sorga l'ente indicato come il *mābat*.

28. Questo *sūtra* va letto in parallelo a *Yogasūtra*, 2.6 (*dygdarśanaśaktyor ekātmatevāsmitā*), dal quale riprende il tema del 'vedente' e ne fornisce ulteriore dettaglio. A proposito, si noti che il composto *pratīyānupāśyaḥ* è quasi una *variatio* del classico *ānupassī* del *Mahāsatīpāṭṭhānasutta* di *Dīghanikāya*, 22, continuando così la riflessione sulla qualità e sulle forme di efficacia dell'atto di visione. Qui, però, l'attenzione è rivolta ai processi che, in seno al dominio di *avidyā*, trasformano il mero 'atto potenziale di visione' – la cui caratteristica principale è quella della non ancora avvenuta messa a fuoco, ossia l'esser scevro da scopi e il non esser sospinto dalla necessità partitiva che chiama a scindere l'opacità dalla limpidezza – in uno 'sguardo' intenzionato e intenzionante. La differenza è pari a quella che passa tra il mero 'poter vedere' anonimo e il 'voler vedere' del 'senso di io sono' (*asmitā*), ignaro della sua dipendenza costitutiva dagli oggetti che vede.

29. Il termine *tadartha* marca la dipendenza delle figure del 'visto' e del 'vedente' dalla relazione strumentale che le ha generate. Ciò vale a dire che la figura del 'vedente' viene posta in essere da quella del 'visto', la quale, in quest'ottica, è la costituente della prima. Sebbene sul piano ontico l'organismo anonimo disponga della facoltà di visione, è solo sul piano epistemico e rappresentativo che può darsi l'esistenza del 'vedente', affermata, infatti, sempre di seguito al contatto e alla fruizione di un oggetto 'visto'. Ma il 'vedente' è altro (*anya*) rispetto alle determinazioni che derivano dalla condizione meramente binaria. Per risalire alla sua condizione di 'nuda vita' basti affrancarlo dall'esperienza costitutiva del 'vedersi vedere il visto'. Si vedano inoltre, *Sāṃkhyakārikā*,

61-62 e il cap. XIV delle *Mūlamādhyaikakārikā*, tutto incentrato sull'esame critico delle relazioni (*samsarga*).

30. Nella disposizione di questo *sūtra* si ravvisa un problema filologico non di poco conto, in quanto l'esattezza o meno dello stesso ricade sulla sua cogenza ermeneutica. Tutto verte sulla possibilità, accettata dalla maggior parte delle edizioni consultate, di intendere in composizione con *anyasādhāraṇatvāt* il pronome dimostrativo *tad*. La composizione di *tad*-determinerebbe una resa letterale di questo genere: 'per via dell'essere comune ad altri differenti da lui', riempiendo l'indeterminatezza del pronome col nome 'vedente', in gioco già nel *sūtra* medesimo poiché mutuato dal *sūtra* precedente. Tuttavia, pare più corretto leggere *tad* come isolato, non in composto e, pertanto, connesso con il qualificato dei qualificanti *naṣṭam* e *anaṣṭam*, ossia riferito a *dṛśyam*, al 'visto'. Il che, ovviamente conduce a un'interpretazione radicalmente differente, quale '[...] poiché esso, è comune ad altri'. A fronte della scelta qui adottata si è confortati dall'autorevole parere di Albert Wezler. Cfr. A. Wezler, *Letting a Text Speak. Some Remarks on the Sādhana-pāda of the Yogasūtra and the Yogabhāṣya. I. The Wording of Yogasūtra 2.22*, in «Journal of Indian Philosophy», 29 (2001), n. 1-2, pp. 293-304 (in part. p. 298, sul problema filologico relativo al *sūtra* in oggetto). Inoltre, Kellner, *Levels of (Im)perceptibility. Dharmottara's Views on the 'dṛśya' in 'dṛśyanupalabdhi'* cit.

31. Nel contesto del ragionamento qui in atto il termine *upalabdhi* riecheggia, oltre le tante occorrenze dello stesso nelle fonti buddhiste (dalla *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, al *Mahāyānasūtrālamkāra* fino al più tardo *Mahāvvyutpatti*), anche le accezioni derogatorie che al termine sinonimico *upalambha* vengono conferite in varie fonti buddhiste del tempo. Cfr. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* cit., p. 140. Si veda, in particolare, il composto *upalambhadṛṣṭi*, spesso inteso come indicatore di una condizione erronea. Cfr. *Lalitavistara*, 35.6; *Saddharmapuṇḍarika*, 383.12; *Kāśyapaparivarta*, 123.6; 134.14. In altri termini, non vi sarebbe alcuna rappresentazione possibile del 'soggetto vedente' se non si desse la possibilità del contatto e della rappresentazione dell' 'oggetto visto'. Ciò significa, come già detto, che è da tale *coniunctio*, ossia dal venire in essere dell'effetto coagulante che trasforma il mero contatto fra 'visto' e 'vedente' nell'atto svolto da un ente indipendentemente intenzionato che vede, che prende il via l'ascesa semantica del discorso auto-rappresentativo del 'vedente'. Si riveda, a riguardo, quanto anticipato in *Yogasūtra*, 1.3.

È quella la sede d'inizio del processo che raccoglie, entro una 'propria e unica forma' (*svarūpopalabdhi*), le istanze e le forze pratiche presenti nella condizione immersiva dell'esperienza. In risposta a questo sopravanzare si struttura la sintassi pratica delle risposte agli stimoli che consente, qui come in altri domini, il passaggio dall'uso alla 'proprietà', dall'esserci anonimo di un oggetto al 'suo proprietario'. Un passaggio ben noto all'autore di questo *sūtra*, che infatti ricorre a indicatori 'notarili' quali quello di 'possedente' (*svāmin*) e di 'posseduto' (*sva*). Viene ancora ribadita la logica secondo cui l'esserci di un oggetto fornisce all'*asmitā* il pretesto pratico per dire che un dato oggetto 'è suo'. Non peraltro, quasi alla stregua di un *dulcis in fundo*, è questo il *sūtra* – che va letto alla luce di *Yogasūtra*, 2.6 – con cui si chiude l'importante pericope digressiva iniziata in *Yogasūtra*, 2.18, che ora può esser così riassunta: il contatto (*saṃyoga*) è ciò che fa sí che il primo evoluto di *avidyā*, ossia l' 'io-sono' (*asmitā*), fagociti *pro domo* sua le nude facoltà (*śakti*), le quali, però, non hanno certo *asmitā* come loro scopo e fine (*artha*).

32. Si legga la proposizione di questo *sūtra* come riferita, *ad cumulatio*, a tutti i livelli del discorso fin qui condotto: a partire da quanto stabilito in *Yogasūtra*, 2.3-5 – ulteriormente specificato in *Yogasūtra*, 2.6 –, per poi arrivare, passando per *Yogasūtra*, 2.17, alla digressione *Yogasūtra*, 2.18-23, appena conclusa. La specificità autoriale sarà così piú chiara: il non veder come stanno le cose (*avidyā*) è, sempre e comunque, la causa (*hetu*) sia degli effetti del contatto sia di tutto ciò a cui esso dà origine.

33. D'accordo con la prospettiva interpretativa finora adottata, è necessario il rimando alla diade 'vedente-visto' (*draṣṭṛ* e *dṛśya*) di *Yogasūtra*, 2.20. In questo modo si evidenzia l'ulteriore passo del *krama* iniziato in *Yogasūtra*, 1.3 e poi centrato in *Yogasūtra*, 2.17. L'auspicio è che ciò risolva alcune difficoltà esegetiche, le quali sono anche state recentemente rivisitate. Cfr. F. M. Smith, *Yoga-Sūtras II.25 and the Conundrum of Kaivalya*, in Pratap Kumar e Duquette (a cura di), *Classical and Contemporary Issues in Indian Studies* cit., pp. 66-77. Si noti poi che il tema del 'dissolvimento' (*bhāna*) va inteso come riferito non tanto alla dimensione ontica, bensí a quella epistemica. Ciò vale a dire che l'atto di dissolvimento invocato nel *sūtra* punta alla dissoluzione, al collasso, alla cessazione, al frantumarsi, al venir meno, appunto, delle concrezioni, delle reificazioni e degli addensamenti rappresentativi, generati dalla vorticosa esperienza sinestetica. È in tal senso che il 'vedente', per il tramite della 'condizione eliminante'

(*virāmapratyaya*) presentata in *Yogasūtra*, 1.18, può, non essendo più in unione con il ‘visto’, veder cadere lo statuto presuntamente ontico delle ‘proprie’ caratteristiche, le quali, in realtà, sono la conseguenza arbitraria degli effetti della vorticosità esperienziale, sempre foriera di ambiguità non univoche. Notevolissimo il parallelo fra *Vaiśeṣikasūtra*, 6.2.18 (*tadabhāve saṃyogābhāvo ’prādurbhāvaś ca mokṣaḥ*) e il nostro *Yogasūtra*, 2.25 (*tadabhāvāt saṃyogābhāvo hānaṃ taddīṣeḥ kaivalyam*), testimone della fortuna di una formula che torna, seppur come timida eco, anche alla fine di *Yogasūtra*, 4.11 ([...] *eṣām abhāve tadabhāvaḥ*).

34. Il termine *aviplava* (lett. ‘iningannabile’, ‘inaffondabile’, oppure ‘infallibile’, in quanto riferito a qualcosa ‘che non può essere tratto in inganno, né colto in fallo’) è qui impiegato dall’autore per qualificare, in modo assai deciso, il composto *vivekakhyāti*. In questo modo la qualità dell’iningannabilità viene trasferita sia sul più generico ‘atto di discernimento’ (*khyāti*), sia sull’incremento dato a questo dall’esser volto alla ‘discriminazione’ (*viveka*). L’insieme di *aviplava* e *vivekakhyāti* è dunque l’appellativo del peculiare tipo di *upāya*, qui detto *hānopāya*, che l’autore vuole far adottare nella prassi (l’*abhyāsa* di *Yogasūtra*, 1.12-13), il solo reputato capace di generare lo stingimento (*vairāgya*) del mondo e l’allentamento degli effetti del *saṃyoga*. In questo *sūtra* l’autore presenta anche un’interessante messa a sistema di questioni precedentemente illustrate. Cfr., ad es., *Yogasūtra*, 1.16 (per *khyāti*); 2.15 (per *viveka*); 2.25 (per *hānopāya*).

35. Con la menzione della *saptadhā prāntabhūmiḥ prajñā*, l’autore segnala un culmine condiviso da varie tradizioni del tempo. Evocativo il passo di un breve trattato attribuito a Nāgārjuna, le *Pratītyasamutpādahṛdayakārikā*, 3 (*tribhyo bhavati dvandvaṃ dvandvāt prabhavanti sapta saptabhyah | traya udभवanti bhūyas tad eva[tu] bhramati bhavacakram ||*). Cfr., inoltre, G. Bugault, *La notion de ‘prajñā’ ou de sapience selon les perspectives du ‘Mahāyāna’*. *Part de la connaissance et de l’inconnaissance dans l’analogie bouddhique*, Publication de l’Institut de Civilisation indienne, Paris 1968. Tuttavia, si accinge qui anche a muover passi verso il loro stesso superamento – aveva già sancito il primato di *prajñā* in *Yogasūtra*, 1.48 –, spalancando, da *Yogasūtra*, 2.28 in poi, il dettaglio dell’itinerario practognostico in otto parti (*aṣṭāṅga*), che è il cuore dell’intero *krāma* da questi proposto. Si vedano anche le note ad *Yogasūtra*, 3.5; 3.51.

36. Inizia qui il dettaglio operativo della peculiare practognosi proposta dal nostro autore. Da questo *sūtra*, dunque, egli avvia la

vera e propria ‘messa in opera [del suo] metodo’, annunciato in *Yogasūtra*, 1.1-3, scandendone le progressive fasi mediante una serie di termini affini (ad es. *avasthāna* [1.3], *anuṣṭhāna* [2.28], *pratiṣṭhā*, *upasthā* [2.35-39], *avasthā* [3.13], *pratiṣṭhā* [4.34]). Si veda anche nota 4, p. 55.

37. Cfr., per il contrasto con *śuddhi*, *Yogasūtra*, 2.20. Questo *sūtra* appare essere in conversazione sia con *Yogasūtra*, 1.29 (ove la questione dell’*antarāyābhava* restava irrisolta), sia con *Yogasūtra*, 2.2 (ove si poneva il problema del *kleśatanūkarāṇa*).

38. Il composto *āvivekakyāti*, qui uscente all’ablativo, mostra un uso sintattico preciso accompagnato dal prefisso *ā-* (*āN* nel metalinguaggio pāṇiniano), che rimanda al ‘moto a luogo’. Infatti, detto prefisso, usato indifferentemente in composizione o meno, ha due accezioni affini, seppur ben distinte: ‘limite esclusivo’ (*māryādā*) e ‘limite inclusivo’ (*abhividhi*). Vale a dire che *ā-* è leggibile sia nel senso di limite esclusivo, ossia ‘fino a *vivekakyāti*, essa esclusa’, sia come limite inclusivo, ossia ‘fino a *vivekakyāti*, essa inclusa’. Qui, si sceglie di parafrasare la literalità delle opzioni traduttive illustrate qui sopra, propendendo per una resa più agile dell’idea di limite inclusivo.

39. Impossibile qui non porre subito attenzione alla simmetria fra gli *aṣṭāṅga* evocati in questo *sūtra* e il celebre *āryāṣṭāṅgikamāgga* del Buddha, di cui è detto, ad es., in *Dīghanikāya*, 2.84. Quest’ultimo modello di procedura in otto parti è posto al termine dell’altrettanto celebre discorso sulle ‘quattro realtà per gli *ārya*’ (*cattvāryasatta*), essendone la quarta e ultima: «Cosa è, o monaci, la Nobile Verità sulla via che conduce alla fine del dolore? Il Nobile Ottuplice Sentiero, o monaci, cioè: retta visione, retta intenzione, retta parola, retta azione, retta condotta di vita, retto sforzo, retta consapevolezza, retta concentrazione», *Dīghanikāya*, 2.84 (trad. di R. Gnoli, in Id. (a cura di), *La Rivelazione del Buddha* cit., vol. I, pp. 7-8; 1103-4). Inoltre, *Samyuttanikāya*, 56.11. Per cogliere le sfumature nelle diverse recensioni di questo modello in otto parti, serve la lettura sinottica, ora possibile grazie a Choong Mun-keat, *The Fundamental Teachings of Early Buddhism. A Comparative Study based on the Sūtrāṅga Portion of the Pāli Samyuttanikāya and the Chinese Samyuktāgama*, Harrassowitz, Wiesbaden 2000, pp. 206-40. Poi, per degli studi sulla struttura logico-sintattica delle quattro suddette, si vedano Anālayo, *Right View and the Scheme of the Four Truths in Early Buddhism* cit.; R. Norman, *The Four Noble Truths. A problem of Pāli Syntax*, in L. A. Hercus, F. B. J. Kuiper, T. Rajapatirana

e E. R. Skrzypczak (a cura di), *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, Sri Satguru, Delhi 1984 (rist.), pp. 377-92. Tutto ciò considerato, è evidente che la canonicità di questo ottuplice itinerario – peraltro presente anche nell’antico *Ācārāṅgasūtra*, 2.15 di tradizione *jaina*, e curiosamente ricondotto da Yājñavalkya, in chiave quasi apologetica, alla *traditio* ‘vedica’ (cfr. *Mahābhārata*, 12.304.4-8) –, la sua logica e la sua sequenzialità sono solo alcune delle ragioni della sua ripresa, ma con tante *variationes*, da parte dell’autore degli *Yogasūtra*. Questa mutua relazione fra modelli, pur nota fin dall’inizio del novecento (cfr. E. Sénart, *Bouddhisme et Yoga*, in «Revue de l’histoire des religions», 32 (1900), pp. 345-65; La Vallée-Poussin, *Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali* cit.; Id., *L’Ābhidharma et les Yogasūtras*, in «Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques: Academie Royale de Belgique (Bruxelles)», 1922, pp. 520-26), sta riscuotendo nuova attenzione. Cfr., ad es., Janacek, *The ‘Voluntaristic’ Type of Yoga in Patañjali’s Yoga-sūtras* cit., in part. pp. 69-72; Cousins, *Vitakka/vitarka and vicāra. Stages of samādhi in Buddhism and yoga* cit.; Wezler, *On the Quadruple Division of the Yogaśāstra* cit.; J. Lopez-Gay, *La estructura de la meditacion segun el Dīgha Nikāya, comparada con la del Yoga-Sūtra*, in «Boletín de la Asociación Española de Orientalistas», 7 (1971), pp. 103-20. La questione della relazione fra siffatte ottuplici partizioni e le partizioni analoghe presenti in diverse tradizioni del tempo è altrettanto fondamentale per comprendere al meglio il discorso degli *Yogasūtra*. Cfr., ad es., Chen Ming, *The Transmission of Indian Ayurvedic Doctrines in Medieval China: A Case Study of ‘Aṣṭāṅga’ and ‘Tridoṣa’ Fragments from the Silk Road*, in «Annual Report of the International Research Institute for Advance Buddhismology at Soka University», 9 (2006), pp. 203-32; K. G. Zysk, *The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds in Ancient India*, in «Journal of the American Oriental Society», 113 (1993), n. 2, pp. 198-213; G. J. Larson, *Āyurveda and the Hindu Philosophical Systems*, in T. P. Kasulis, R. T. Ames e W. Dissanayake (a cura di), *Self as Body in Asian Theory and Practice*, State University of New York Press, Albany 1993, pp. 103-21; K. G. Zysk, *The Evolution of Anatomical Knowledge in Ancient India, with Special Reference to Cross-Cultural Influences*, in «Journal of the American Oriental Society», 106 (1986), n. 4, pp. 687-705; C. Vogel, *On Buston’s View of the Eight Parts of Indian Medicine*, in «Indo-Iranian Journal», 6 (1963), n. 3-4, pp. 290-95.

40. Diversamente dalla convenzione in uso, qui si rende il celebre termine *āsana* con 'stasi' (ma si sarebbe potuto anche rendere con 'inerzia', o 'stato d'inerzia', da inerte [come nel lat. *iners-ertis*, comp. di *in-* e *ars artis*, ossia 'in-attività']), invece di ricorrere ai descrittivi di altri possibili tipi di *stabilitas*, quali 'sosta', 'assetamento', 'stabilità', 'stanziamento', 'stabilizzazione', 'arresto', 'messa in sesto/in asse', 'ristare', 'essere assiso', 'riposo', 'inoperosità', 'quiete', 'equilibrio'. Ciò è fatto in modo da restituire il senso di interruzione dell'andamento vorticoso, tutto pulsionale ed eterodiretto, che l'autore vuole trasmettere. La parola *āsana* sarebbe indicativa, perciò, di quella che il nostro intende come una peculiare maniera di 'stare': una sosta, uno 'stanziamento' (affine al senso del lat. tardo *stantia*, lett. 'luogo di dimora'), uno stanziare in stallo, un *sūrplās*, un riporsi, un equilibrio bilanciato, il tutto esperito come conseguenza inintenzionale della pratica di *yama* e *niyama*. In tal senso, dunque, lo stare in *āsana* può dirsi equivalente allo stare assisi, allo stare in una sede in cui ci si è appena insediati, all'aver appena conquistato un seggio, un alloggio, una sede, un *locus*, e perciò, solo in ultimo, una 'postura', una posizione. Cfr., per un confronto con alcuni antichi impieghi della radice *ās-* (lett. 'stare, sedersi') da cui *āsana* deriva, F. B. J. Kuiper, *Vedic sadhāsthā*, n. 'seat', in «Indo-Iranian Journal», 1 (1957), n. 4, pp. 309-11. Per suffragare questa lettura, ci si misuri anche col notevole uso che del termine *āsana* vien fatto nell'antico trattato politico-militare di Kauṭilya, certamente precedente al nostro autore. Cfr. *Arthaśāstra*, 1.1.9 (dove si trova la sequenza *abhiniveśa, hānasamdhaya, vigrhya-āsana*, quest'ultima opposta a *samdhaya-āsana*); 7.1.2-12 (in part. 5-12: «'This is indeed a sixfold strategy, because there are different circumstances', says Kauṭilya. Of these, peace pact is a negotiated agreement; initiating hostilities is harmful action; remaining stationary is awaiting patiently; marching into battle is strength; seeking shelter is surrendering to another; and double stratagem is pursuing a peace pact and initiating hostilities at the same time. These are the six strategies»). La stessa sequenza è in gran parte ripresa in *Mānavadharmasāstra*, 7.160-61; 7.2.1-3; 7.4.1-22; 12.5.1-51 (*yogātisamdhānaṃ daṇḍātisamdhānam ekaviṅśatyāḥ*). Inoltre, come ulteriore difesa di questa resa di *āsana*, si guardi anche all'antico dibattito attorno al dover esser necessariamente seduto o immobile dell'asceta di tradizione buddhista, invece che in movimento, il quale è rivelatore di una contesa già in atto nella prima ricezione dei testi delle tradizioni meditative buddhiste indiane in Cina, spesso lette come antesignane delle tra-

dizioni del *chan*. Cfr., ad es., Sharf, *Mindfulness and Mindlessness in Early Chan* cit., in part. pp. 934-38; E. Slingerland, *Effortless Action. Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, Oxford University Press, New York 2003, pp. 21-118. Un dibattito di grande interesse, dal momento che anche in area sud-asiatica gli *āsana*, intesi come espressione di una tradizione di *stabilitas* inoperosa retta dalla staticità posturale, dai secc. x-xiii in poi, lasciano spazio ai *calāsana*, ossia alle riformulazioni di tradizioni ascetiche che contemplano la mobilità, erranza e le sequenzialità posturali. Infatti, proprio in tal senso, si ponga attenzione sul passaggio assai significativo dal numero non specificato di *āsana* (usato al singolare) di *Yogasūtra*, 2.29; 2.46, agli 11 *āsana* nominati, con un'evidente attitudine alla moltiplicazione di essi (quasi usando un ipotetico plurale *āsanāni*, plurale poi esplicitamente usato da Vijñānabhikṣu ad *Yogasūtra*, 2.46), da Vyāsa ad *Yogasūtra*, 2.46 e, comunque, riferendoli tutti a posture immobili e sedute. Altrettanto significative sono poi le prime testimonianze di *āsana* non da seduti, che iniziano con lo *Yogaśāstra* di Hemacandra (c. 1089-1172 d.C.), la cui opera precede la lista di 64 *āsana* della *Haṭhayogapradīpikā* di Svātmārāma (c. xv sec. d.C.), dove, però, solo 15 *āsana* sono spiegati (tra questi, *uttānakurmāsana*, *dbanurāsana*, *matsyendrāsana*, e *paścimatānāsana* sono tutte da svolgersi non da seduti). L'autore della *Haṭhayogapradīpikā*, tuttavia, ritiene un solo *āsana* come migliore fra tutti, ossia *siddhāsana*. Successivamente, vi sono i 32 *āsana* della *Gheraṇḍasambhitā*, 1.9, e poi il famoso elenco di 84 *āsana* – ma spiegati solo 36 – della tarda *Haṭharatnāvalī*. Di contro, in altre tradizioni, sono solo 5 gli *āsana* descritti, come nel caso dell'antico *Śāradātilakatantra*, 25.9-16. Col passare dei secoli, dunque, l'immobilità dello stato di inerzia *patanjaliano* è stata pressoché obliata, lasciando il campo a quelle che, assai più tardi, diventeranno le liste di *āsana* 'canonici', tra i quali si ricordino *kukkūṭāsana*, *gomukhāsana*, *dbanurāsana*, *padmāsana*, *paścimatānāsana*, *bhadrāsana*, *mayūrāsana*, *rājatilāsana*, *lalitāsana*, *vajrāsana*, *virāsana*, *śavāsana*, *sarvāṅgāsana*, *siṃhāsana*, *svastikāsana*. Cfr., per degli studi sulla storia degli *āsana*, G. Bühnemann, *Eighty-four Āsanās in Yoga: A Survey of Traditions (with Illustrations)*, D. K. Printworld, Delhi 2010 (rist.); Id., *The Identification of an Illustrated Haṭhayoga Manuscript and its Significance for Traditions of 84 Āsanās in Yoga*, in «Asian Medicine», 3 (2007), n. 1, pp. 156-76; N. Sjoman, *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*, Abhinav Publications, Delhi 1999. Inoltre, si vedano anche i seguenti studi dedicati al termine *āsana*, M. L. Gharote, *Āsana*.

*A Historical and Definitional Analysis*, in «Yoga mimamsa», 28 (1989), n. 2, pp. 29-43; B. R. Sharma, T. P. Sreekumaran e M. V. Bhole, *Understanding Patañjala-yoga-sūtra on 'āsana' from Sanskrit commentaries*, in «Yoga mimamsa», 26 (1987), n. 1, pp. 40-58. Infine, sulla recente origine della sinonimia fra *āsana* e *yoga*, M. Singleton, *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, New York 2010.

41. Ora, ossia all'interno di questa prossima pericope (che inizia in *Yogasūtra*, 2.30 e termina ad *Yogasūtra*, 2.45, costituendo la pericope piú lunga di tutto il testo), l'intreccio fra pragmatica e cognizione proposto dal nostro è reso operante. Inizia qui un'importante sezione digressiva dedicata ai primi due elementi dell'ottuplice percorso, ossia a *yama* e a *niyama*. Una sezione tanto estesa quanto l'importanza che l'autore evidentemente le attribuisce, se si pensa anche all'economia complessiva di un testo che ha solo 195 *sūtra*. Questa pericope è tutta disposta in modo da far sí che questioni note come *yama* e *niyama* (intese però in senso etico, ad es., in *Mānavadbarmasāstra*, 4.204 [yamān seveta satataṃ na nityaṃ niyamān budbaḥ | yamān pataty akurvaṇo niyamān kevalān bhajan]) siano rivisitate e risemantizzate, ponendole ora all'interno di un piú ampio procedere. Parlando a interlocutori che perseguono altri metodi per il *samādhi* – di cui ha detto nel primo *pāda* –, il nostro rimanda alle forme di *yama* e *niyama* già note presso costoro, precisando, però, che queste vanno riviste alla luce della prospettiva epistemologica che ha descritto in *Yogasūtra*, 2.15-28. Ad es., in *Yogasūtra* 2.33-45 sono esposti gli esiti a cui deve mirare l'esercizio di *yama* e *niyama*, i quali, retti dalla logica di risalita antinomica ed eliminativa, contrastano direttamente gli atteggiamenti cognitivi attrattivi e repulsivi già descritti in *Yogasūtra*, 2.7-8, mostrando di non esser dei meri precetti etici. Gli stessi *yama* e *niyama* sono poi posti in relazione con le 'acquisizioni' (*siddhi*) di *Yogasūtra*. Cfr. nota al titolo del terzo *pāda*. Inoltre, Janacek, *The Methodical Principle in Yoga According to Patañjali's Yoga-sūtras* cit., in part. pp. 538-41. In questo senso, quanto segue va letto alla luce dell'intero *krama* presentato da Patañjali, anche se ciò porta a discostarsi dal modo solito di intendere il testo. Cfr., per un esempio di lettura insolita di uno degli *yama*, V. K. Bhāradwaj, *A Non-ethical Concept of ahimsā*, in «Indian Philosophical Quarterly», 11 (1984-85), pp. 171-80.

42. Da qui in avanti sarà sempre piú chiara l'enfasi autoriale sulla relazione contrastiva, antinomica e antidotica che salda la pratica di *yama* e *niyama* alle pulsioni attrattive e repulsive de-

scritte in *Yogasūtra*, 2.7-8. Ad es., tra gli *yama*, l'*aparigraha* contrasta la pulsione attrattiva (*rāga*) del senso di possesso per sé (*mamakāra*), così come tutti i *niyama* sono antidoti alle istanze repulsive (*dveṣa*). Cfr., per un esempio di dettato parallelo a questo *sūtra*, *Manavadharmasāstra*, 6.91-93. Si noti, inoltre, che mentre *abhiṃsā*, *asteya* e *aparigraha* hanno una forma evidentemente prefissata dalla *a*-privativa (tipica dei composti determinativi negativi, *nañtatpuruṣa*), di contro i termini *satya* e *brahmacarya* hanno un tipo di espressione positiva (*bhāvātmake*), ma un significato marcatamente negativo (*abhāvātmake*), da intendersi rispettivamente come 'assenza di menzogna' e 'assenza di qualsivoglia attività sessuale'. Si consideri che tutte queste astensioni, il cui estremo limite è individuato in *aparigraha*, sono da intendersi come un primo e fondamentale passo di natura verso lo sradicamento del senso di possesso nei confronti di ogni cosa, a sua volta radicato nel 'senso di io-sono', che afferma il proprio campo espandendolo agli oggetti. Gli *yama*, con in testa *aparigraha*, rappresentano un primo sconvolgimento e retroflessione (cfr. l'idea di *pratiprasava*) di questo meccanismo.

43. L'impiego del termine 'grande voto' (*mahāvratā*), così specificato, dà bene la misura dell'importanza che per l'autore ha il tema delle astensioni (*yama*), vero e proprio momento d'avvio del suo *krama*. Questo *sūtra*, infatti, funge da avvertenza, o anche da monito, mettendo fuori legge e bandendo i dispositivi attitudinali istituiti dalle consuetudini pregresse. Importante notare a riguardo che in una antica opera della tradizione ascetica *jaina*, compare sotto il nome *mahāvratā* proprio la lista riportata dal nostro autore. Cfr. *Ācārāṅgasūtra*, 2.15. Inoltre, sempre guardando a opere *jaina* dei primi secc. d.C., Umāsvati, *Tattvārthasūtra*, 1.7.1-39 (dove, in apertura si elencano gli stessi cinque elementi inclusi nel nostro *yama* sotto la rubrica *virati-vratā*, per poi sviluppare la descrizione degli stessi, indicando in 7.2 che sono *deśasarvato 'numabaṭi*, mentre in 7.20-22 sono esposti i voti minori, *aṇuvratā*, rivolti ai capifamiglia). Cfr. P. Dundas, *Akaraṇaniyama. A Transectarian Type of Ethically Positive Action*, in J. R. Bhattacharyya (a cura di), *Studia Indologica. Professor Satya Ranjan Banerjee Felicitation Volumes*, Motilal Banarsidass, Delhi 2007, pp. 358-62. Sapendo di rivolgersi anche a coloro che potrebbero vantare meriti acquisiti per mera abitudine, l'autore tiene a sottolineare che gli *yama* appena elencati sono da reputare efficaci solo nel caso in cui non siano riconducibili (*anavacchinna*) a consuetudini (*samaya*) 'virtuose' a cui si è stati esposti per ragioni di nascita (*jāti*), di regione di pro-

venienza (*deśa*), di circostanza temporale (*kāla*). L'uso del termine *anavacchinna* è preciso a riguardo, avendo come radice *chid-*, lett. 'tagliar via', che è la stessa che troviamo nel termine *gativiccheda* in *Yogasūtra*, 2.49. A proposito di istanze antinomiche e contrastive dell'indole e delle pulsioni esistenti, si noti che anche il tardo Vijñānabhikṣu, nel suo *Yogasārasaṃgraha*, afferma che gli *yama* sono da intendere come di natura ritrattiva (*nivṛttimātrarūpa*), e dunque non assoggettabili a limitazioni di spazio o tempo (per questo sono il 'grande voto') – come peraltro sostiene anche la *Rājamārtaṇḍa* di Bhoja ad *Yogasūtra*, 2.31 –, mentre i *niyama* sono di natura proiettiva (*pravṛttirūpa*), pertanto assoggettabili a limitazioni di tempo e di spazio. Cfr. Vijñānabhikṣu, *Yogasārasaṃgraha*: «[...] Tra queste due, ossia tra astensioni e prescrizioni, le astensioni sono di natura meramente apofatica, essendo possibili in quanto non limitate da circostanze spaziali e temporali o altro ancora dunque, il termine tecnico 'grande voto' con cui le apostrofa l'autore degli aforismi, è dovuto a questa ragione. Le prescrizioni, invece, essendo di natura catafatica, non presentano una specificazione secondaria del tipo 'il grande voto', poiché sono sottoposte al dominio di circostanze spaziali e temporali o altre simili» ([...] *anayor yamanīyamayor madhye yamānām nivṛttimātratayā deśakālādyaparicchinnatvasambhavena tannimittikā mahāvratasaṃjñā sūtrakāreṇoktā | niyamānām tu pravṛttirūpatayā deśakālādiyantritvena nāsti mahāvratatvarūpo 'vāntaraviśeṣaḥ iti* [ed. di G. N. Jha, *Yoga-sārasaṃgraha of Vijñānabhikṣu*, Parimal Publications, Delhi 2004, ed. or. 1894, p. 38]).

44. La suddetta logica contrastiva vale, ovviamente, anche per l'insieme dei *niyama*, ove, ad es., la 'dedizione al dio' (*iśvarapraṇidhāna*), che comporta l'elezione di qualcun altro a *dominus*, contrasta il primato 'naturale' del 'senso di io sono' (*asmitā*), come già anticipato in *Yogasūtra*, 1.23-29.

45. Questi due *sūtra* precisano l'importanza della teoria del contrappasso e del derivato modello antinomico introdotto dall'autore per il tramite della sua particolare accezione di *yama* e *niyama*. Per questo si rende con 'indole antitetica' il composto *pratipakṣabhāvana*, volendo evidenziare tale preferenza verso una disposizione scettica, antidotica, oppositiva e rovesciante l'andamento 'naturale' dell'esperienza cognitiva, sia sensibile sia riflessiva. Il ricorso autoriale alla peculiare formula *pratipakṣabhāvana* risente senz'altro dell'ampia discussione svolta attorno a essa nei testi buddhisti coevi, i quali presentano spesso il composto *pratipakṣabhāvana* proprio assieme a *vitarkabādhana*. Cfr. Janacek,

*The Methodical Principle in Yoga According to Patañjali's Yogasūtras* cit., in part. pp. 522-33. Inoltre, ad es., *Madhyāntavibhāga*, 4.1-18 (4.2 su *pratīpakṣabhāvana*); *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, 18.10; *Abhidharmakośa*, 1.26; 4.42; 5.60-61; 5.63; 7.8-9; 7.27. In queste opere il tema dell' 'antidoto' (*pratīpakṣa*), fortemente legato al paradigma medico e 'terapeutico' (cfr. nota 15 ad *Yogasūtra*, 2.10) e intimamente imparentato con quello dell'inculcamento e dell' 'incorporazione' (*sātmibhāva*) – affinché l'antidoto si ponga 'in essere come un tutt'uno con sé' –, è nodale, anche se poi verrà sottoposto a severo scrutinio dalle tradizioni successive, a partire da Dharmakīrti (c. 550-660) in poi. Cfr., ad es., *Pramāṇavārttika*, 1.220-23. Cfr., per la resa di *pratīpakṣa* come 'antidoto', Schmitthausen, *The Genesis of yogācāra-vijñānavāda. Responsens and Reflections* cit., pp. 145-46; 247-49; 449-500; 508; 519; E. Steinkellner, *Yogic Cognition, Tantric Goal, and Other Methodological Applications of Dharmakīrti's kāryānumāna-Theorem*, in Katsura (a cura di), *Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy* cit., pp. 349-62; Seyfort Ruegg, *On a Yoga Treatise in Sanskrit from Qizil* cit., in part. pp. 157-58. Se letto alla luce di quanto detto sopra, lo scopo degli *yama* è dunque quello di non obbedire ai comandi della 'volontà istituita', ossia un dire no a quel che ci accade di volere e di voler fare. Di contro, lo scopo di *niyama* è di spronare l'ambizione verso esperienze non volute, ossia un dire sí a quel che non ci accade di volere e di voler fare. Ciò fatto, ossia elusi i poteri anticipanti di questi due ambiti d'esperienza – si ricordi che per l'autore attrazione e repulsione sono totalmente equivalenti –, non resta che la nuda posizione dell'osservatore delle risposte agli stessi: una sorta di sguardo 'da fuori', di punto di vista 'solitario' oltre il dualismo, ora finalmente capace di comprendere, con pieno giudizio e discrezionalità, la natura arbitraria sia delle pulsioni sia delle intenzioni.

46. Qui il riferimento abbreviato, ossia il termine *himsādi*, è alla lista, sottintesa, delle pulsioni a cui si contrappongono gli *yama* di *Yogasūtra*, 2.30.

47. Si noti qui ancora una volta il primato della prospettiva practognostica, in forza della quale, ben lungi da istanze meramente etiche o igieniche, l'autore invita a vedere 'come stanno veramente' le cose circa le sembianze del proprio corpo: un corpo che, senza l'operazione della pulizia, non risulterebbe sporco per quant'è effettivamente, da cui il relativo 'disgusto' (*jugupsā*) verso qualcosa che non era né percepito né esperito in questo modo. Ma vedendo come stanno davvero le cose rispetto al proprio corpo,

allora lo sguardo sui corpi altrui non può far altro che confermare che le cose non stanno come appaiono a colui che non discrimina (*avivekin*). Questione che, risuonando parti delle pratiche di osservazione del ‘corpo’ (*kāya*) di ambito buddhista (si veda, ad es. il ‘*sūtra* del disgusto’, *Nivṛiṣababulosūtra*, in A. Glass, *Four Gāndhārī Saṃyuktāgama Sūtras. Senior Kharoṣṭhī Fragment 5*, Gandhāran Buddhist Texts 4, University of Washington Press, Seattle 2007), è ripresa anche dal commento di Vyāsa ad *Yogasūtra*, 2.40 (*svāṅge jugupsāyām saucam ārabhamāṇaḥ kāyāvadyadarśī kāyānabhiṣvaṅgī yatir bhavati* ||). Atteggiamenti simili, rispetto al ‘disgusto’, trovano poi riscontro in altre tradizioni, come nel caso di certi ambiti tantrici. Cfr., ad es., T. B. Ellis, *Disgusting Bodies, Disgusting Religion: The Biology of Tantra*, in «Journal of American Academy of Religion», 79 (2011), n. 4, pp. 879-927; A. Sanderson, *Meaning in Tantric Ritual*, in A.-M. Blondeau e K. Schipper (a cura di), *Essais sur le rituel, III. Colloque du Centenaire de la Section des Sciences Religieuses de l’Ecole Pratique des Hautes Études*, Peeters, Louvain-Paris 1995, pp. 15-95. Inoltre, per meglio comprendere, più in generale, le implicazioni percettive e auto-rappresentative che scaturiscono dall’esperienza di disgusto, J. J. Prinz, *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotion*, Oxford University Press, New York 2004.

48. Così dicendo, ossia elencando i frutti e gli esiti di questo precetto – emulo della classica logica che abbina l’ingiunzione (*vidhi*) a un passaggio illustrativo (*arthavāda*), che mostra i benefici intrinseci all’esito dell’atto ingiunto –, pare che l’autore lanci un’esca per invitare all’osservanza dei precetti stessi, rivolgendosi ai suoi destinatari indicando che i suddetti frutti sono gli stessi di quelli alla portata dei *tapasvin* menzionati in *Yogasūtra*, 1.19-21; 2.1. Cfr., anche, *Yogasūtra*, 3.45-49.

49. Similmente al *sūtra* precedente, qui l’autore invoca i frutti attesi dai *jñānin* menzionati in *Yogasūtra*, 2.1.

50. Similmente al *sūtra* precedente, qui l’autore invoca infine i frutti attesi dai *bhakta* menzionati in *Yogasūtra*, 1.23-29; 2.1.

51. Ecco qui specificato l’esito dell’osservanza di *yama* e *niyama*, ossia *āsana*. Per ciò che pertiene al termine *āsana*, si rimanda alla nota ad *Yogasūtra*, 2.29. Per il senso di questo *sūtra*, invece, si inizi considerando l’ovvio, ossia che lo stato di inerzia, così come la sosta e la stasi, non risultano mai, in prima istanza, stabili (*sthira*) e agevoli (*sukha*), al contrario. Solitamente esse sono percepite come condizioni necessariamente temporanee, di transito fra un atto e l’altro, che non possono esser protratte a lungo.

Quasi a dire che non può darsi alcuno stato di inerzia, di stasi o postura, la cui esperienza a lungo termine risulti stabile e agevole. Tuttavia, poiché l'esercizio delle astensioni e delle prescrizioni è stato presentato dall'autore come finalizzato al *pratipakṣabhāvanā*, viene qui mostrato che l'attendere alle stesse permette invece di esperire un inedito modo di 'star fermi', distanti ed estranei alle potenti tensioni dell'esperienza sensibile e alle insistenti distrazioni, esterne o interne che siano. Il composto *sthirasukha*, dunque, sembra serva a indicare qualcosa di effettivamente inatteso, di contrario al modo solito di 'star fermi', instabile (*asthira*) e disagevole (*dubkha*) per definizione. Ed ecco che, avendo ben osservato le istanze dei primi due *āṅga* del percorso, si esperisce la fine dell'effetto entificante che ha il vacillare da ambo i lati della dualità: quel che prima risultava disagevole, scomodo e stridente (*dubkha*), ora appare agile, comodo, liscio, fluente (*sukha*). Il fine non è certo quello del 'sostare' in quanto tale, bensì quello dell'esperienza di una nuova *stabilitas* della cognizione, ossia il venir meno dell'immediatezza delle risposte agli stimoli e lo stallo vigile di fronte alla produzione di sforzi eterodiretti. Insomma, una sorta di operosa inoperosità. L'approdo è a una peculiare condizione cognitiva, una nuova 'forma di vita', ulteriormente descritta nei seguenti *Yogasūtra*, 2.47-48. Sarebbe importante porre questa condizione a confronto con le esperienze affini attestate in ambito mediterraneo. Cfr., ad es., L. Anneo Seneca, *La fermezza del saggio. La vita ritirata. Testo latino a fronte*, Bur, Milano 2001. Inoltre, G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 21-47; 311-14; Id., *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 104-43; 333-51; Id., *Altissima Povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011, pp. 13-40; 85-92; A. Spazani e G. Boccali (a cura di), *Le virtù dell'inerzia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

52. Davvero notevoli, rispetto proprio alla questione dello 'sforzo' (*prayatna*), le glosse di Vācaspati Mīśra contenute nella sua *Tattvavaiśārādī* ad *Yogasūtra*, 2.47: «[Qui si intende] quello sforzo che, in effetti, è spontaneo [e 'innato'], che sostiene il corpo e non è [da intendersi come] causa di quel membro del metodo che è *āsana*, che sta per essere insegnato. Infatti, se lo si considerasse come sua causa, risulterebbe allora inutile l'insegnamento di esso, poiché si determina per via di una predisposizione propriamente naturale. Pertanto, tale sforzo spontaneo non è efficace a conquistare quel *āsana* che sta per essere insegnato ma anzi gli è [addirittura] opposto, in quanto – essendo causa di un qualsiasi 'modo

di stare' spontaneo – si oppone alle regole [testuali] riguardanti *āsana* stesso. Dunque, da parte di chi pratica la postura insegnata secondo le regole, va compiuto uno sforzo la cui natura è l'allenamento dello sforzo spontaneo; di contro un *āsana* insegnato in altro modo non si realizza. [Quindi,] la causa della realizzazione di *āsana* è l'allenamento dello sforzo spontaneo [...]».

53. Ecco qui descritto l'effetto dell'antidoto (*pratipakṣa*) indicato in *Yogasūtra*, 2.33: son vinti i tensori dei moti pulsionali derivati dall'incorporazione di *habitus* e convenzioni precedenti, contro i quali operavano direttamente sia *yama* sia *niyama*.

54. Si noti qui l'impiego di *tasmin sati*, che è un locativo assoluto (*satisaptamī*) – per altri usi di questa costruzione sanscrita si veda *Yogasūtra*, 1.43; 2.13; 2.28 (col *sati* sottinteso); 2.33 (col *sati* sottinteso); 2.35-39; 2.49; 2.54 (*sati* sottinteso); 3.55 (*sati* sottinteso); 4.15 (*sati* sottinteso); 4.21 (*sati* sottinteso); 4.22 (*-āpattau* [femminile], *satyām* sottinteso) –, col quale l'autore intende un richiamo a un processo ad *sequitur*, a un'idea di transito da un'azione o da un evento precedente, verificatosi e conclusosi compitamente (ossia, conseguito nella sua totalità), a un evento o a un'azione che sta per essere intrapresa, per cominciare. Le traduzioni di *tasmin sati*, perciò, possono essere di vario genere: 'assodato cioè', 'dato cioè', 'stando così le cose', 'una volta che questo si sia verificato'. Ciò vale a dire che solo dopo che la condizione di stasi (*āsana*) è pienamente nota, allora si può accedere al momento successivo: il confino del respiro (*prāṇāyāma*).

55. Questa è la definizione generale (*sāmānyalakṣaṇa*) di *prāṇāyāma*: trattasi del confino e dell'analisi del movimento, dell'andamento, del moto 'naturale' di espirazione e inspirazione. Anche in questo caso, come per i precedenti *aṅga* del metodo, si accede a questo momento della practognosi proposta solo dopo aver avuto successo nell'*āsana*, vale a dire dopo che esso sia divenuto *stbira* e *sukha*: si deve essere in grado di sopportare tutte le coppie di opposti, senza vacillare. Anche qui, come per *yama* e *niyama*, l'autore dà eco a convenzioni note circa il *prāṇāyāma* per esortarne l'esercizio. Cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 6.72 (*prāṇāyāmair dābed doṣān dhāraṇābhīḥ ca kilbiṣam | pratyāhāreṇa saṃsargān dhyānenānīśvarān guṇān ||*). Inoltre, G. S. Sahay, *Some Considerations about the prāṇāyāma in Patañjali's Yogasūtra*, in «Yoga Mimamsa», 20 (1980), n. 3, pp. 81-90; K. S. Joshi, *Did Patañjali speak of Four Different Varieties of prāṇāyāma?*, in «Yoga Mimamsa», 20 (1980), n. 1-2, pp. 38-43. L'uso del plurale per il termine tecnico *prāṇāyāma* si riscontra in alcuni commenti: Vyāsa,

*Bhāṣya* ad *Yogasūtra*, 2.52; Bhoja, *Rājamārtanḍa* ad *Yogasūtra*, 2.51; *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* ad *Yogasūtra*, 2.52; Vācaspati Mīśra, *Tattvavaiśārādī* ad *Yogasūtra*, 2.52 (che legge Vyāsa confermando l'accusativo plurale *prāṇāyāman*).

56. Si noti qui la cifra del marcatore *dirghasūksmaḥ*, espressione quasi enfatica circa l'essersi acclimatati al nuovo *status*, la quale risuona in modo del tutto analogo a quella spesa nel discorso su *āsana* di *Yogasūtra*, 2.46, culminante in uno *status* contraddistinto da *sthira* e *sukha*. Il termine *dirghasūksmaḥ* indica perciò la modalità della dinamica delle *vṛtti* a cui si deve giungere per poi assistere all'ulteriore effetto cognitivamente catapultante che si genera. Da qui in avanti son descritti tre generi e varietà di *prāṇāyāma*, che ne precedono un quarto tipo. Per l'assenza qui del *sa tu* nel testo sanscrito, si veda nota ad *Yogasūtra*, 2.50 della nostra appendice.

57. Il termine *viśaya*, tra le varie accezioni, può anche indicare il 'referente', cioè l'ente e l'oggetto da designare, a cui si rivolgono i nomi e gli enunciati descrittivi. Ergo, rimanda al dominio e all'ambito di esercizio di un'azione definitoria. Lungi dall'esser mero riferimento agli 'oggetti dei sensi', qui il termine *viśaya* è usato sulla scorta di premesse soprattutto epistemiche. Cfr., per una recente rivisitazione anche dell'uso di *viśaya* presentato in ambiti *sāṃkhya*, A. Malinar, *Sensory Perception and Notions of the Senses in Sāṃkhya Philosophy*, in A. Michaels e C. Wulf (a cura di), *Exploring the Senses*, Routledge, Delhi 2014, pp. 34-51.

58. Qui si descrive il quarto tipo di *prāṇāyāma*, del tutto differente e superiore agli altri tre presentati in precedenza. La questione dell'esito a cui ambire, qui, è del tutto analoga a quella relativa ad *āsana* di *Yogasūtra*, 2.46. Si passa così dall'atto di confino e di vigilanza sul respiro alla percezione della forma stessa del *prāṇa*, vedendo scomparire anche l'intenzione stessa del confinamento del respiro.

59. In ultima istanza, quel che fin qui non poteva palesarsi (*prakāśa*), in quanto coperto da strati di presupposti e anticipazioni di natura epistemiche, è il mero *artha* degli oggetti percepiti, i quali finora erano colti solo e soltanto in relazione al senso che essi avevano per il soggetto percipiente, ossia in forza della funzione autoreferenziale ed entificante del 'senso di io-sono' (*asmitā*). Ora però, vedendo come stanno le cose – ossia, che gli oggetti di percezione non esistono per dar senso al soggetto che li percepisce –, il soggetto percipiente assiste allo spalancarsi della realtà del loro esser 'senza senso'. Di conseguenza, lo stesso soggetto (il 'vedente') scopre di non essere intenzionato in sé, bensì di esser sempre intenzionato dal contatto (*saṃyoga*) con gli oggetti (il 'visto') del

mondo. Fatto, questo, che è la chiave e la *ratio* per l'evitamento del *duḥkha* che verrà, ossia il dispiegarsi dei *kleśa*. Cfr. *Yogasūtra*, 2.4.

60. In questo *sūtra* compare il termine *dhāraṇāsu* al plurale, riferito all'abilità del poter soffermare e trattenere il pensiero (*manas*) su qualsivoglia oggetto. In quanto locativo plurale del termine *dhāraṇā*, la forma *dhāraṇāsu* può essere intesa in due modi: o come riferita agli ultimi tre *aṅga* (ossia a *dhāraṇā*, *dhyāna* e *samādhi*), i quali, per brevità, sarebbero riassunti in seno alla sola parola *dhāraṇā*, dunque da leggere anche come sinonimo degli *antaraṅga* di *Yogasūtra*, 3.7; oppure, anche se meno probabile, come indicativo del fatto che il plurale identifichi vari gradi e generi di *dhāraṇā*. A proposito, per es., si veda l'analogo problema presente nella *Sivasūtravimarśinī* di Kṣemarāja ad *Sivasūtra* 3.5, che cita lo *Svacchandatantra*, 7.299-300, ove si parla delle concentrazioni legate ai singoli elementi. Cfr. Vasugupta, *Gli aforismi di Śiva con il commento di Kṣemarāja (Sivasūtravimarśinī)*, a cura di R. Torella, Adelphi, Milano 2013, p. 116. Inoltre, a riguardo di successive maniere di intendere *dhāraṇā*, si confrontino le differenze tra i sei membri dello *haṭṭhayoga* e gli otto di Patañjali: 1) l'assenza di *yama* e *niyama*; 2) la comparsa di *mudrā* e *ṣaṭkarma*; 3) l'assenza di *dhāraṇā* come momento autonomo e la sua inclusione nella *mudrā*, con la quintuplice concentrazione (*pañcadhāraṇā* = una tecnica alquanto complessa che presuppone un'eccezionale padronanza del *prāṇāyāma*. Si esegue indirizzando il soffio vitale e il pensiero sulle zone del corpo sottile connesse con i cinque elementi – terra, acqua, fuoco, aria ed etere –, ognuno dei quali è connesso con uno dei primi cinque *cakra*), in una posizione precedente rispetto al *prāṇāyāma*. Cfr. anche la nota a *Yogasūtra*, 3.3.

61. Qui, nel rendere il senso motorio inerente al termine *pratyābhāra* (composto da *prati-ā-hy*, ove *prati* indica l'andamento in senso inverso, in opposizione, mentre *ā* indica sia un moto a luogo, sia una totalità) si è tenuto conto anche del suo esser intimamente correlato ad altri termini, semanticamente affini, impiegati dall'autore, quali, ad es., *pratīpakṣa*, *pratīprasava*. Rimane, tuttavia, un serio problema traduttivo, ove la direzione del 'rivolgimento e ritiro da' espressa dal termine *pratyābhāra* è determinabile solo dopo aver sposato una prospettiva antica. In altri termini, l'autore ritiene che si debbano ritrarre i sensi in se stessi; oppure che li si debba riporre nello loro sedi – ossia i loro rispettivi oggetti –; oppure che si debbano prender distanze dalle forze imprimenti esercitate sui sensi dai loro oggetti, ossia ritrarsi dall'*affordance* della forma, del suono ecc.; oppure che ci si deve cognitivamente ritrarre dai percetti de-

posti nei sensi dalle esperienze sensibili pregresse, evitando le relative dinamiche compulsive e arrivando a fare esperienze sempre inedite? Si vedano, per degli esempi di modi diversi di intendere *pratyāhāra*, Gaudapada ad *Sāṃkhyakārikā*, 27-28 (dove si riportano le opinioni di altri in merito alla sede dei sensi); *Mahābhārata*, 12.239.15; 12.240.4-6. Tuttavia, semmai si favorisse quest'ultima opzione, allora il *pratyāhāra* dovrebbe essere letto come teso a elidere le impronte pregresse che gli oggetti (*viśaya*) hanno lasciato nei rispettivi sensi (*indriya*). L'atto di rivolgimento in questione, perciò, potrebbe esser così illustrato: poiché la peculiare 'parmigianità' esperita durante l'atto olfattivo permane, come traccia, nella memoria olfattiva, essa opera come inibitore, pre-orientandola selettivamente, della percezione olfattiva di altri e ulteriori prodotti caseari. Sicché *pratyāhāra* non va inteso come il rivolgimento dei sensi (*indriya*) dagli oggetti, bensì dalla 'forma propria' degli oggetti con cui essi giungono in contatto (*svaviśayāsamprayoge*). Un rivolgimento epistemico più che fisico, capace di causare l'effettivo distacco e disimpegno della cognizione dalle precedenti condizioni di esercizio, in maniera tale da 'volgerla' (*anukāra*) sempre più verso se stessa, verso la 'forma propria' del plesso cognitivo (*cittasvarūpānukāra*). Questo sarebbe il pervenimento alla condizione di neutralità della facoltà di cognizione, ora scevra da tutte le tracce di esperienza. Una simile lettura, qui preferibile, è tuttavia distante dal senso direzionale proposto, ad es., dal commento di Vyāsa ad *Yogasūtra*, 2.54: «Al modo in cui le api operaie, quando l'ape regina vola, volano al suo seguito, e quando essa si posa, si posano al suo seguito. Analogamente, quando il plesso cognitivo è ritratto, i sensi sono ritratti. Questo è il rivolgimento» (*yathā madhukaravāraṇi makṣikā utpatantam anūtpatanti nivīsamānam anuvīśante tathendriyāṇi cittānīrodhe niruddhānti eṣa pratyāhārah* ||).

62. Il *tataḥ* di apertura del *sūtra* richiama lo stato passivo di questa condizione, poiché non si pensi che sia lo *yogin* che domina i sensi con la sua forza, bensì che tale condizione è l'esito del *pratyāhāra*. In questo senso, l'autore tende a invertire lo schema gerarchico della *vulgata* secondo cui è il 'vedente' che domina il 'visto', proponendo l'immagine, assai più inerente, di un 'visto' che, congiunto al 'vedente' dal contatto, partecipa costitutivamente al generarsi della sua rappresentazione in quanto dotato di vista autonomamente intenzionata. Si noti qui anche l'impiego del termine *vaśyatendriyāṇām*, dove il tema *vaśyatā*, dalla radice *vaś-* (impiegata anche in *Yogasūtra*, 1.15; 1.40; 2.55), sta per 'soggiogato', 'sottomesso', 'umiliato', 'reso docile', 'domato', 'addomesticato',

‘sottoposto a padronanza’. Vi si potrebbe leggere anche un richiamo dialettico al primato delle tradizioni *pāsupatin* circa le modalità di addomesticamento dell’‘animalità’ (*paśu*) umana. Cfr. M. Hara, *Pāsupata and Yoga. Pāsupata-sūtra 2.12 and Yoga-sūtra 3.37*, in «Asiatiche Studien», 53 (1999), pp. 593-608. I cinque *aṅga* fin qui descritti sono quelli che prevedono ancora un ‘fare’ (*kriyā*) intenzionato e svolto in relazione ai fenomeni visibili e tangibili ‘dell’esterno’ (*bahirāṅga*). Potremmo dire che essi, per questo, sono primariamente destinati all’arresto delle forme di ‘contatto’ che si stabiliscono con gli stimoli provenienti dall’*habitat* immersivo circostante. I restanti tre *aṅga*, invece, sono rivolti alla disamina attenta dei fenomeni visibili e tangibili ‘dell’interno’ (*antarāṅga*), votandosi così all’indagine delle auto-rappresentazioni mentali e dei conseguenti correlati imagologici. Si passa così dal rapporto con le istanze insopprimibili e sopravvanzanti, convocanti, del ‘fuori’, a quello con le istanze finzionali e ascensionalmente ipertrofiche del ‘dentro’, in un movimento contro-intuitivo che parte dalle periferie del corpo epistemico e risale alle sue più intime e ‘naturalizzate’ roccaforti. Per cui, mentre i cinque precedenti *aṅga* si rivolgevano alla rivisitazione del *come* e del *cosa* si esperisce del profluvio di stimoli sensibili dal fuori, nei tre restanti *aṅga* il metodo dell’autore porterà verso la decostruzione di quel che si esperisce nel soliloquio riflessivo-immaginario del dentro. Il commentatore Bhoja, infatti, nella sua glossa ad *Yogasūtra*, 2.55, indica gli *aṅga* appena descritti come di prossima ‘fioritura’, analogia che rimanda all’irreversibilità concatenata di un seme che viene operosamente posto in terreno dissodato, concimato, idratato, protetto dal freddo, ma che poi, da sé, diviene germoglio, arbusto, che produce gemma, diventa fiore, diventa seme e poi, ancora da sé, procede a riprodursi. Cfr., per muovere ulteriori riflessioni circa il distinguo ‘esterno-interno’ qui usato, S. Mase, *Nāgeśa on āṅga in asiddham bahirāṅgam antarāṅge*, in «Journal of Indian and Buddhist Studies», 55 (2007), n. 3, pp. 1052-55. Inoltre, J. Bronkhorst, *Tradition and Argument in Classical Indian Linguistics: The Bahirāṅga-Paribhāṣā in the Paribhāṣenduśekhara*, Motilal Banarsidass, Delhi 2003 (rist.). Si veda anche la nota a *Yogasūtra*, 3.7.

63. Questa la resa parziale del sanscrito *iti pātāñjale yogaśāstre sāmkyayapravacane sādhananirdeśo nāma dvitīyaḥ pādaḥ*, apposto in chiusura del secondo quarto nella gran parte dei manoscritti con il commento di Vyāsa pervenutici. Sulla logica della titolazione finale dei quattro quarti degli *Yogasūtra* si veda *Introduzione*, p. cxii e nota 260.



3.  
VIBHŪTI PĀDA

1. Interessante notare, *in primis*, che, come nel caso del termine *sādhana* presente nel titolo del secondo *pāda*, né Patañjali né il relativo commento di Vyāsa utilizzano altrove il termine *vibhūti* (lett. 'venire in essere', 'palesamento', 'manifestazione', 'comparsa', 'effetto), il quale appare dunque solamente nel titolo del *pāda*. Rispetto poi al rapporto fra *vibhūti* e *siddhi* (lett. 'acquisizione', 'perfezione', 'esito compiuto', 'esito perfettamente fatto'), vale la pena di sottolineare subito che nel primo emistichio di un antico lessico tradizionale, ossia *Amarakośa*, 1.1.38, compaiono tre termini uniti da un rapporto di sinonimia. I termini sono *vibhūti*, *bhūti* ('modo di essere', 'modo di presentarsi', e dunque *vibhūti* 'svariati modi di essere') e *aiśvarya*. Nel procedere del secondo emistichio dello stesso, si trova che questi tre hanno una suddivisione in 'otto acquisizioni' (*aṣṭasiddhi*). Tuttavia, a meno che non si faccia appello alla stanza immediatamente successiva di *Amarakośa* – stanza però considerata spuria e inserita solo da alcune edizioni –, qui non troviamo una chiara equivalenza tra *vibhūti* e *siddhi*. Dal passaggio dell'*Amarakośa* sembra semmai di poter intendere che *vibhūti* corrisponda più a un'etichetta di *status* che determina un insieme coeso di fenomeni, le cui varie parti sono le *siddhi*. A prescindere da ciò, negli *Yogasūtra* son davvero poche le ricorrenze anche della parola *siddhi*. Lo stesso termine è però usato come aggettivo fin da *Ṛgveda*, 6.17.4. Diversamente, la tradizione successiva agli *Yogasūtra* pare tenda a considerare i termini *vibhūti* e *siddhi* come sinonimi. Si consideri anche che Vyāsa, nel suo commento ad *Yogasūtra*, 3.44, offre una lista di otto *siddhi*, chiamandole appunto le 'otto signorie' (*etāny aṣṭāv aiśvaryaṇi*). Cfr. per *siddhi* nota 42 ad 3.37. Si confronti anche con *Abhidharmakośabhāṣya*, 6.69, secondo cui il *samādhi* è un *ṛiddhipāda*, ossia una *siddhi*, poiché *samādhi* è il fondamento di *ṛiddhi*. Cfr. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Translated into French by Louis de La Vallée-Poussin* cit., vol. III, pp. 1025-26 (con relative note, pp. 1081-82, in part. note 434-36, 439). Si veda anche *Abhidharmakośabhāṣya*, 7.42; 7.48, dove il composto *ṛiddhiprabhāva* pare sovrapponibile a un



ipotetico *siddhivibhūti*. Cfr. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Translated into French by Louis de La Vallée-Poussin* cit., vol. IV, pp. 1157-58 (in part. nota 239 a p. 1168). Poi, sempre su *śiddhi* e *śiddhīprātihārya*, si vedano i punti in cui Vasubandhu riprende *Dīghanikāya*, 1.213. Cfr. *ibid.*, vol. I, p. 132, nota 9; vol. IV, p. 1209, note 281-83. Ciò detto, merita cercar di comprendere il senso piú ampio di questo terzo *pāda* a partire da alcune considerazioni circa l'economia d'insieme del testo seguite da altre relative allo stadio di sviluppo del discorso sistematico svolto negli *Yogasūtra*. Si noti subito che le prime indicazioni sulle acquisizioni relative ai membri iniziali del metodo (*yama* e *niyama*) sono state elencate nel secondo *pāda* – in part. nel plesso *Yogasūtra*, 2.35-45 –, in cui si sono palesati i frutti (*phala*) del corretto compiersi di astensioni e prescrizioni. Poi vi sono state le menzioni dei risultati inerenti ad *āsana* (*Yogasūtra*, 2.48), a *prāṇāyāma* (*Yogasūtra*, 2.52-53) e a *pratyāhāra* (*Yogasūtra*, 2.55). Con la chiusura del secondo *pāda* l'illustrazione dei membri del metodo (*yogāṅga*) cominciata in *Yogasūtra*, 2.29 si interrompe, per poi continuare la descrizione dei tre *aṅga* restanti in questo terzo *pāda* (vedi nota ad *Yogasūtra*, 2.55). L'averli posti nel quarto successivo fa pensare che l'autore non consideri *dhāraṇā*, *dhyāna* e *samādhi* – che in *Yogasūtra*, 3.3 è ancora da considerarsi nella sua variante *śabīja* – alla stregua dei precedenti cinque *aṅga*, bensì come tre momenti di una stessa e unitaria modalità. Una modalità che ora, uscito dalla dimensione ancora marcatamente strategico-propedeutica (*sādhana*) del quarto precedente, inizia a dare chiari frutti, risultati notevoli, vere e proprie 'acquisizioni' (*siddhi*). A riprova di questo modo di intendere l'architettura degli *Yogasūtra*, si tenga ben presente la dichiarazione dirompente posta in seno a questo quarto, ossia in *Yogasūtra*, 3.37: lí l'autore non solo reputa le *siddhi* quasi come un accidente, come dei notevoli ma pur sempre collaterali effetti, bensì le descrive come potenzialmente dannose, inibenti e perciò deteriori. Ed è così che, si dice, le debbono valutare coloro che, invece di tendere al 'riemergere' (*vyutthāna*), ambiscono effettivamente al *samādhi* (cfr. nota 42 ad *Yogasūtra*, 3.37). Il successivo plesso di *sūtra* è dedicato ad altre *siddhi*. La differenza fra le *siddhi* enumerate in *Yogasūtra*, 3.16-36 (con l'esclusione eccellente di *Yogasūtra*, 3.35) e quelle listate in *Yogasūtra*, 3.38-49 merita davvero un supplemento di riflessione. In ultimo, si ricordi l'ampiezza e la varietà degli ambiti e delle tradizioni intellettuali sudasiatiche in cui ricorre il tema delle *vibhūti*: primo fra tutti, per notorietà, quello della decima lettura (*adhyāya*) della *Bhagavadgītā*, intitolata proprio *vibhūtiyoga*, nella quale si elencano le innume-

revoli potenze del dio Kṛṣṇa. In effetti, seppur disposti in seno a un contesto discorsivo assai diverso, il tema portante della *vibhūti* e gli specifici appelli all'incremento visivo e conoscitivo fornito dall'intervento del dio che troviamo in questa specifica porzione dell'epica presentano delle impressionanti somiglianze con quanto qui detto. Cfr., ad es., *Bhagavadgītā*, 10.7 (ove compare anche la parola *yoga*); 10.10-11 (con *yoga*); 11.3-8 (sui rapporti fra la vista, il vedere inedito, l'occhio divino, lo *yoga* – [notevole il richiamo in *Bhagavadgītā*, 11.8 di *Bhagavadgītā*, 9.5]); 11.47-49 (anche con *yoga*); 11.52-54. Sempre a proposito, si veda il modo in cui sia Gauḍapāda sia la *Yuktidīpikā* ad *Sāṃkhyakārikā*, 23, trattano di otto tipi di *aiśvarya*, aggiungendone un nono, ossia la 'pesantezza' (*gariman*). Anche Vātsyāyana, nel suo *bhāṣya* ad *Nyāyasūtra*, 4.1.21 (*aṇimādyasṭavidham aiśvaryam*), conferma l'accostamento tra le otto *siddhi* e la signoria di *īśvara* (*aiśvarya*). Analogamente interessanti le occorrenze di *siddhi* sia in Bhartrhari, *Vākyapādīya*, *brahmakāṇḍa*, 36, sia in Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, 1.3.27-28.

2. In *Yogasūtra*, 3.1-3, l'autore prosegue il discorso sugli *aṅga* del suo metodo, dando le definizioni generali (*sāmānyalakṣaṇa*) dei restanti tre, ossia *dhāraṇā*, *dhyāna* e *samādhi* (vedi nota ad *Yogasūtra*, 2.55). Per proseguire il ragionamento sulle logiche di questa divisione dell'insieme degli otto *aṅga* è utile ricorrere alle parole del *Rājamartanḍa* di Bhoja ad *Yogasūtra*, 3.1: «Per determinare con precisione il triplice membro – a cominciare dal trattenimento – che è stato precedentemente nominato e per esporre, al fine di introdurre la denotazione del termine tecnico *saṃyama*, le acquisizioni esterne e interne, [l'autore dei *sūtra*] comincia a proporre le definizioni» (*tad evaṃ pūrvoddīṣṭam dhāraṇādyaṅgatrayaṃ nirmetuṃ saṃnyamasamjñābhīdhanapūrvakam bāhyābhyāntarādisiddhi-pratipādanāya lakṣayitum upakramate* |). Come si capirà, Bhoja conviene sul fatto che fino a questo punto Patañjali abbia illustrato i membri 'esterni', o meglio 'accessori' e 'ausiliari' (*bahirāṅga*), ricalcando, in fondo, quanto già detto da Vyāsa ad *Yogasūtra*, 3.1 (*uktāni pañca bahirāṅgāni sādhanāni*). I primi cinque *aṅga*, però, son da ritenere 'esterni' anche nel senso del loro essere 'accessori' rispetto alle condizioni considerate 'interne' – o meglio 'cruciali' (*antarāṅga*) – al viatico votato al raggiungimento del *samādhi* senza seme. Sempre a questo proposito, si noti il modo in cui Vācaspati Mīśra apre la sua *Tattvavaiśārādī* al terzo *pāda* degli *Yogasūtra*: «Attraverso il primo e il secondo quarto (*pāda*) sono stati enunciati il *samādhi* e i mezzi per giungervi. Nel terzo quarto sono enunciate le acquisizioni che conseguono al procedere verso ciò, le quali motivano il sorgere della fiducia [nei confronti del meto-

do]» (*prathamadvitīyapādābhyāṃ samādhis tatsādhanam coktam | tītyāpāde tatpravṛtīyanukaraṇāḥ śraddhotpādahetavo vibhūtaḥ yavaktavyāḥ ||*). In effetti, dai primi *sūtra* del terzo quarto si effettua il processo (*krāma*) di spoliazione dalle consuetudini percettive e rappresentative, a partire da quelle piú esterne a quelle piú interne. Piú dei *pāda* precedenti, infatti, questo terzo va inteso privilegiando il discorso epistemico e modale rispetto a quello sostanziale e ontico. A riguardo della logica di questa maniera di separare i primi cinque dai restanti tre *aṅga*, davvero sorprendente la testimonianza in *Mahābhārata*, 12.304.1-9. Cfr., a proposito della necessità di questa preferenza, V. Eltschinger, *On the Career and the Cognition of Yogins*, in Franco e Eigner (a cura di), *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness* cit., pp. 169-214 (in part. pp. 190-99); J. Taber, *Yoga and our Epistemic Predicament*, *ibid.*, pp. 71-92.

3. In questo *sūtra* lo stadio di *dhāraṇā* è detto ulteriore rispetto a *pratyāhāra*, ma non tanto in senso verticale, quanto rispetto al raggiungimento del limite estremo dell'atto di ritrazione, in vista del trattenimento di tale condizione. Si conferma anche qui che il passaggio sequenziato da uno all'altro degli otto *aṅga* del percorso avvenga alla stregua di uno sfociare dell'uno nell'altro, dove l'effetto raggiunto è già intravedibile nella causa che lo precede. Ciò vale a dire che lo *yogin* si trova ad affacciarsi inintenzionalmente alle diverse condizioni. Il distinguo qui è sottile ma cruciale: non si tratta di 'praticare' *dhāraṇā* o *dhyāna*, bensì di 'restare' nella condizione di *dhāraṇā* o di *dhyāna*. La condizione di *dhāraṇā*, dunque, è tanto mantenimento di quella di *pratyāhāra* quanto antepri-ma di *dhyāna* e di *samādhi*, ossia di quella *solitudo* (*kaivalya*) non piú gravata dalle dicotomie *puruṣa/prakṛti*, vedente/visto, soggetto/oggetto. Sempre a proposito di questa contiguità degli *aṅga*, si veda la *Tattvavaiśārādī* di Vācaspati Mīśra, il quale, nel commentare questo *sūtra*, abbozza un riferimento intertestuale a *sūtra* successivi, nello specifico a *Yogasūtra*, 3.29; 3.32; 3.34 (con qualche dubbio): «Comunque, anche qui, poiché tra questi, ossia *dhāraṇā*, *dhyāna* e *samādhi*, per via di un rapporto di effetto e causa, vi è una determinata relazione di antecedenza e successività. In ossequio a questo [presupposto] abbiamo la successione nella presentazione» (*tatrāpi ca dhāraṇādhyānasamādhinām kāryakāraṇābhāvena nīyatapaurvāparyatvāt tadanurodhenopanyāsakrama itī prathamam dhāraṇā lakṣaṇīyety*). Con questa glossa Vācaspati Mīśra ribadisce che fra i tre *aṅga* finali del *krāma* vi è un rapporto di causa-effetto, di antecedenza e di successività. Lo stesso Vācaspati, dando un taglio decisamente teista all'intera trattazione, in seno a

questa glossa cita una serie di versi dal *Viṣṇu Purāṇa* (i quali sono riproposti *verbatim* nel *Nārādīya Purāṇa*), i quali forniscono le definizioni di ognuno degli *aṅga* sotto esame: nello specifico, *dhāraṇā* viene definita in *Viṣṇu Purāṇa*, 6.78; 6.87 (corrispondenti a *Nārādīya Purāṇa*, 67.54; 67.62), dove il *locus* su cui si dovrebbe soffermare il plesso cognitivo è il dio Viṣṇu stesso (come descritto in *Viṣṇu Purāṇa*, 6.79-86; *Nārādīya Purāṇa*, 67.55-61).

4. Con la resa di *dhyāna* come ‘visione inintenzionata’ (ma che potrebbe darsi anche come ‘visione non rappresentativa’, ‘visione non mediata’) si vuol dare l’idea di una sorta di *focus* visivo nitido, neutro, ‘imparziale’, poiché non piú finalizzato né alla rappresentazione intenzionata né all’appropriazione pro-*asmitā* degli oggetti e dei soggetti presenti nel campo visivo. In tal senso, e solo in tal senso, si può parlare di *dhyāna* come di una ‘vista senza scopo’. Tuttavia, in quanto il *krama* è ancora *in fieri*, in questa condizione permane il distinguo fra il supporto che è l’oggetto di *dhyāna* (*dhyeya*) e l’attore di *dhyāna* (*dhyānin*), ovvero un ‘vedente’ che scorge i sensi e l’intero plesso delle cognizioni (*citta*) ritratte. Tale *dhyeya* è, dunque, il *citta* trattenuto. E solo dopo, ossia giunti al *kaivalya*, che anche l’ausilio di quest’ultimo supporto viene eliminato e cade. Si ricordi che la condizione di *dhyāna* è resa possibile da quella di *dhāraṇā*, in quanto il plesso delle cognizioni (*citta*) è stabilmente trattenuto nello stato di distanziamento dagli stimoli. Quella di *dhyāna*, dunque, appare come una condizione in cui si ha un affaccio all’esperienza della cognizione-percezione non piú mediato o anticipato dai percetti. Siffatta visione, si potrebbe dire, è pura euristica. L’ambizione è qui quella di arrivare a coincidere e inerire all’esperienza sensibile stessa, distanziandosi dagli effetti entificanti che la precedono o che essa genera. Tra questi, *in primis*, va evitata la pernicioso distinzione fra ‘esperiente’ ed ‘esperito’ (talmente pernicioso da restare per secoli al centro dell’attenzione delle tradizioni ascetiche di stampo radicalmente monista, come si legge, ad es., nell’*Avadhūtagītā*, 1.28: «Io sono il principio, il principio eguale privo di ragioni rappresentative, libero dalla diade colto-coglitore. Come vi può essere [dunque] auto-consapevolezza?» [*ahaṃ tattvaṃ samaṃ tattvaṃ kalpanāhetuvarjitam | grāhyagrāhakanirmuktaṃ svasaṃvedanaṃ kathaṃ bhavet* |]; *Avadhūtagītā*, 1.12: «Sappi che il sé è costante, ovunque uno, senza interruzioni. ‘Io sono il mediatore, altro è il meditato!’, ma com’è mai possibile sezionare [così] ciò che è senza parti?» [*ātmanāṃ satataṃ viddhi sarvatraikaṃ niranantaram | ahaṃ dhyātā paraṃ dhyeyam akhaṇḍaṃ khaṇḍyate katham* |]).

A questo punto la ‘visione’ è contigua, coincidente, inerente, univocamente e sinodalmente aderente all’esperienza. Il termine *dhyāna* è qui intimamente correlato a *ekatānatā* – a sua volta correlato a *Yogasūtra*, 3.11, dove si ha *sarvārthataikāgratayoḥ*, e a *Yogasūtra*, 3.12, dove vi è il composto *cittasyaikāgratāparināmah* –, enfatizzando ancor più la piena prensilità inerente all’oggetto afferrato. Insomma, *dhyāna* appare come una forma di attenzione non dispersiva, votata all’esperienza istantanea. La sequenza di questi primi *sūtra* pare indicare che: dapprima, in *Yogasūtra*, 3.1, lo *yogin* coglie *citta* ritratto e lo trattiene in tale sede. Poi, in *Yogasūtra*, 3.2, coglie *colui che* mantiene *citta* trattenuto. Infine, procedendo ancora nel regresso che spoglia i gradi della rappresentazione per via eliminativa, si veda anche *Yogasūtra*, 3.3 e relativa nota. Rispetto poi alla lettera di questo *sūtra*, merita muovere una considerazione filologica tratta dal confronto con la glossa in *Tattvavaiśārādī* di Vācaspati Mīśra proprio ad *Yogasūtra*, 3.2. Il nostro cita il *Viṣṇu Purāṇa*, 6.7.91 (*tadrūpapratyayaikāgryasamtatis cānyaniḥspṛhā*), ma in una lezione leggermente diversa – e apparentemente meno chiara – rispetto ad altre versioni pervenuteci, come, per es., quella presente in *Śrīśrīviṣṇupurāṇa, hindī anuvāda sahita*, Gītāpress, Gorakhpur 1998 (rist.): *tadrūpapratyayaikā santatis cānyaniḥspṛhā* [...]. Vācaspati, adottando questa *lectio*, pare voglia condurre il lettore verso altri esiti rispetto a quelli prospettati da Patañjali. Sempre a questo proposito, vi è un altro impiego di un passo del *Viṣṇu Purāṇa*, 6.7.88-90 (in parallelo con *Nārada Purāṇa* 67.63-65) che merita convocazione: «Il saggio, nuovamente, volga il pensiero a quella divinità [come fosse dotata] di una sola parte; poi, sia intento nella dedizione a quella [divinità come il] tutto» (*tadekāvayavaṃ devaṃ cetasā hi punar budbhaḥ | kuryāt tato 'vayavini prañidhānaparo bhavet* |). Nella glossa di Vācaspati questo stesso passo è invece citato in questo modo: «Il saggio, nuovamente, renda quella divinità come [fosse dotata] di una sola parte, e [consideri]: ‘quella sono io’. Poi, dopo di ciò, egli sia intento alla dedizione [nel percepito dell’] ‘io’» (*tadekāvayavaṃ devaṃ so 'ham ceti punar budbhaḥ | kuryāt tato hy abam iti prañidhānaparo bhavet* |). Simili *lectiones* sono rivelatrici dei diversi tentativi di ‘vedāntizzazione’ dello *yoga* patañjaliano operata dall’autore della *Tattvavaiśārādī*.

5. Rispetto a questa capitale definizione di *samādhi*, si rifletta sull’importante contrapposizione fra *svarūpa* e *arthamātra*, dove il primo appare come l’esito di una attribuzione rappresentativa mentre il secondo come il rimando alla condizione di pre-attribuzione. Ciò va letto in sinossi con *Yogasūtra*, 1.43, tenendo conto

della congruenza lessicale di questi due *sūtra*. Infatti, mentre qui i composti *arthamātranirbhāsa* e *svarūpaśūnya* sono da intendersi come possessivi (*bahuvrīhi*) e quindi qualificanti (*viśeṣaṇa*) di *tat* – pronomi che riprende il termine *dhyāna* di *Yogasūtra*, 3.2 –, in *Yogasūtra*, 1.43, *svarūpaśūnya* e *arthamātranirbhāsa* sono ancora composti possessivi – usati in modo apposizionale –, ma concordanti, in forza del femminile, con *samāpatti*. Strettamente pertinente è poi il termine *nirbhāsa*, il quale veicola bene la cifra di ambiguità che si dà nell’esperienza sensibile. Ambiguità tale da porre in modo doppio il problema dell’esperienza, facendola o ‘apparire sembrante’, oppure ‘sembrare apparente’ (è questo il caso di qualcosa che ‘appare come se fosse che’). Proprio per sciogliere le ambiguità circa il *nirbhāsa* l’autore muove qui un’ulteriore digressione sul *samādhi*, offrendo qualificazioni ulteriori rispetto al plesso di *sūtra* dedicati al tema del *nirbīja samādhi*. Cfr. *Yogasūtra*, 1.47-51 (cfr. nota 1 su *samādhi pada*, 1). Notevole anche l’uso aggettivale della nozione di *śūnya*, solitamente resa come ‘privo di’, ‘vuoto di’, ma che, in questo contesto, risulta semmai indicare che l’oggetto a cui è rivolta è ‘indeterminato’. Nel testo il termine *śūnya* si trova in tre occasioni – ben distribuite sui quattro *pāda* del testo –, ossia in *Yogasūtra*, 1.9; 3.3; 4.34. In questo *sūtra* però, come peraltro in *Yogasūtra*, 1.43, il composto *svarūpaśūnya* è accompagnato dall’avverbio comparativo *iva*, scelta autoriale decisamente enfatica. Per questo motivo il composto *svarūpaśūnya* non deve essere qui inteso in senso meramente letterale, bensì in quanto indicatore del ‘come se fosse privo di forma propria’, proprio tenendo conto della presenza di *iva*. L’impiego di *svarūpaśūnya* in questo *sūtra*, poi, non può non richiamare, qualificandolo, il termine *svarūpa* impiegato in *Yogasūtra*, 1.3 (*tadā draṣṭuḥ svarūpe vasthānam*). Siffatto ricorso al termine *śūnya* è testimone esplicito della prossimità del nostro autore alle tradizioni buddhiste che, a partire da Nāgārjuna – la *svarūpaśūnyatā* è, infatti, concetto chiave del suo metodo –, hanno posto al centro delle loro opere questa maniera di trattare le questioni epistemologiche. Cfr., ad es., L. Viévard, *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karuṇā) dans le bouddhisme madhyamaka*, Publications de l’Institut de Civilisation Indienne. Fasc. 70, De Boccard, Paris 2002; J. W. De Jong, *Emptiness*, in «Journal of Indian Philosophy», 2 (1972), pp. 7-15; E. Obermiller, *The Term śūnyatā and its Different Interpretations*, in «Journal of the Greater India Society», 1 (1934), n. 2, pp. 105-17. Anche in questo caso, pensando sempre alla storia della non agilità ricezione del testo di Patañjali, si torni alla glossa di Vācaspati

ad *Yogasūtra*, 3.3, il quale convoca di nuovo in modo differente, ossia come *ṣeṣtrajñāḥ karaṇī jñānaṃ karaṇaṃ tadacetanaṃ | niṣpādyā muktikāryaṃ vai kṛtakṛtyaṃ nivartate ||*, il secondo emistichio di *Viṣṇu Purāṇa*, 6.7.92 (parallelo a *Nārada Purāṇa*, 67.67). La lettura direttamente presente in *Viṣṇu Purāṇa* pare piú corretta, anche se piú tecnica (ossia, [...] *tasya tena tat* |). Lo stesso potrebbe dirsi per la glossa di Vyāsa ad *Yogasūtra*, 3.3, che recita: «Quando la contemplazione stessa, ove si ha l'apparire della forma del contemplato, diviene come priva di una natura cognitiva, allora quello stato è detto *samādhi*, in virtù della penetrazione nella reale natura dell'ente contemplato» (*dhyānaṃ eva dhyeyākārānirbhāsaṃ pratyayātmakena svarūpeṇa śūnyam iva yadā bhavati dhyeyasvabhāvāvesāt tadā samādhir ity ucyate*). Tradizioni ascetiche piú tarde, però, discutendo attorno alla definizione del *samādhi*, prenderanno ben altre strade, come nel caso ancora dell'*Avadhūtagītā*, 1.23: «Dunque, come può essere *samādhi* la natura del non-sé e ancora, come può esserlo la natura del sé. Come può essere *samādhi* [l'opzione] 'c'è-non c'è', se la forma propria della liberazione è tutto una cosa sola...» (*anātmarūpaṃ ca kathaṃ samādhir ātmasvarūpaṃ ca kathaṃ samādhīḥ | astīti nāstīti kathaṃ samādhīḥ mokṣasvarūpaṃ yadi sarvam ekam ||*); *Avadhūtagītā*, 1.58: «La conoscenza non è ragionamento, il *samādhi* non è *yoga*, neppure spazio e tempo o l'insegnamento del maestro. Io sono la piena comprensione della mia propria natura intima, il principio simile all'etere, semplice, immobile» (*jñānaṃ na tarako na samādhir yogo na deśakālau na gurūpadeśaḥ | svabhāvasaṃvittir ahaṃ ca tattvaṃ ākāśakalpaṃ sabajaṃ dhruvam ||*); *Avadhūtagītā*, 5.5: «Il *samādhi* non è né comprensione né non-comprensione, il *samādhi* non è né spazio né non-spazio, il *samādhi* non è né tempo né non-tempo. Perché dunque piangi? Nella mente è tutto lo stesso» (*nabī bodhavibodhasamādhir iti nabī deśavideśasamādhir iti | nabī kālavikālasamādhir iti kim u rodiṣi manasi sarvasamam ||*).

6. L'accezione data da Patañjali al termine *saṃyama* in tutto questo *pāda* è quella di un *terminus technicus*, e, in quanto tale, può esser visto come un *hapax legomenon*. Se visto al di fuori da questo contesto, il termine *saṃyama* veicola vari significati, quali 'coordinamento', 'controllo d'insieme', 'allineamento', 'comprensione', 'simultaneità', 'concordanza', 'contiguità', 'concentrazione'. La nostra resa come 'capacità correlativa', invece, guarda in modo diverso al termine *saṃyama*, il quale nel prefisso *saṃ-* ha il senso di una relazione d'insieme, di qualcosa che viene colto come correlato, mentre il senso dell'ordinamento si desume da una

delle accezioni della radice *yam-*. Trattasi dunque di una nuova capacità di correlare, derivata dall'essere in unisono di *dhāraṇā*, *dhyaṇa* e *samādhi*. Di certo interesse, a questo proposito, è anche la chiusura della glossa di Bhoja ad *Yogasūtra*, 3.4: «Quando il trittico consistente in *dhāraṇā*, *dhyaṇa* e *samādhi* è rivolto verso un unico contenuto, nel trattato viene indicato col termine tecnico di *saṃyama*» (*ekasmin viṣaye dhāraṇādhyānasamādhitrayaṃ pravartamānaṃ saṃyamasaṃjñāyā śāstre vyavahriyate* |). Anche questo aiuta a pensare al termine *saṃyama* alla stregua di un appellativo – infatti non compare al di fuori del terzo *pāda* –, impiegato per segnalare il *quid pluribus* che viene a darsi al momento in cui tre diversi stati epistemici, a cui rimanda la triade *dhāraṇā*, *dhyaṇa* e *samādhi*, operano all'unisono, in maniera sistemica, retti da una simbiosi sinodale. La relazione che pare esserci tra *saṃyama* e tale triade è del tutto simile a quella che c'è fra il nome 'occhiale' e la triade sistemica 'montatura di sostegno' (*dhāraṇā*), 'lenti' (*dhyaṇa*) e derivante 'nitore/concentrazione della vista' (*samādhi*). Per cui, proprio in forza dell'inedita capacità correlativa scaturita dallo stato cognitivo in cui gli elementi della triade *dhāraṇā*, *dhyaṇa* e *samādhi* sono congiunti all'unisono (*ekatra*) e in sincronia, lo *yogin* vede come stanno effettivamente le cose. Infatti, dopo aver scandito in *Yogasūtra*, 3.15, il principio di visione che questa capacità correlativa fornisce, il nostro autore disporrà ben due pericopi di *sūtra* per esemplificarne i frutti. Si vedano, in tal senso, *Yogasūtra*, 3.16-36; 3.38-49, i quali mirano a illustrare la differenza che fa 'vedere' il mondo fenomenico secondo questa modalità. Queste due pericopi, perciò, rappresentano un vero e proprio florilegio di contesti esemplari grazie ai quali viene mostrata la trasformazione practognostica operata grazie alla capacità correlativa (*saṃyama*) data dalla triade sincronicamente e coordinatamente congiunta. È questo l'incremento di dotazione epistemica offerto dai tre *aṅga* protagonisti di questo terzo *pāda*, il quale, permettendo il superamento dello stato di *avidyā*, spalanca la visione dell'effettivo modo d'essere dei fenomeni (*vidyā*). In merito è altresì evidente la connessione tra il plesso che riguarda il *saṃyama* (*Yogasūtra*, 3.4-8), e i vari altri *sūtra* che menzionano (o che sottintendono) la pratica del *saṃyama* (*Yogasūtra*, 3.16-36), e gli altri termini chiave prefissati da *sam-*, quali *samāpatti*, *samādhi* (cfr. la nota 57 ad *Yogasūtra*, 1.41). Infine, per degli studi su *saṃyama*, K. A. Jacobsen, *Yoga Powers in Contemporary sāmkyha-yoga Tradition*, in Id. (a cura di), *Yoga Powers. Extraordinary Capacities Attained through Meditation and*

*Concentration*, Brill, Leiden 2012, pp. 459-77 (in part. 470-74); J. Taber, *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology. Kumārila on perception. The 'Determination of Perception' Chapter of Kumārila Bhaṭṭa's Śloka-vārttika*, Routledge-Curzon, London - New York 2005, p. 180 (nota 23); ; S. L. Vinekar, *The Concept of saṃyama. President's Remarks. Introduction*, in «Yoga-mimamsa», 9 (1967), n. 4, pp. 3-22; K. S. Joshi, *The Concept of saṃyama in Patañjali's Yogasūtras*, in «Yoga Mīmāṃsā», 8 (1965), n. 2, pp. 1-18; Id., *The Concept of saṃyama in Patañjali's Yogasūtras, ibid.*, 9 (1966), n. 5, pp. 36-50.

7. L'autore fa qui nuovamente riferimento alla nozione di *prajñā*, piú volte richiamata. Cfr. *Yogasūtra*, 1.20; 1.47-48; 1.50; 2.27 (dovremmo inserire nel computo anche 1.17, ove nella parola *samprajñāta* è evidentemente contenuta la nozione sotto esame, anche se con incrementi e accezioni diverse). L'impiego di questo termine da parte di tante e diverse tradizioni ne rende comunque complessa la resa (cfr. nota 64 ad *Yogasūtra*, 1.48). Inoltre, Raveh, *Exploring the Yogasūtra. Philosophy and Translation* cit., pp. 66-67 (a proposito di come i commentatori intendono *prajñā*); Rukmani, *Patañjali's prajñā and Bhartṛhari's pratibhā* cit.; Bugault, *La notion de 'prajñā' ou de sapience selon les perspectives du 'Mahāyāna'* cit.

8. Il termine *bhūmi*, che può esser reso con 'livello', 'terreno', 'terrazzamento', ricorre altre volte nel testo. Cfr. *Yogasūtra*, 1.14; 1.30 (come *bhūmikatva*); 2.27. Cfr. note 18, 25, 53 del primo *pāda*. Tuttavia, merita attenzione il grande utilizzo del termine *bhūmi* nella letteratura buddhista precedente e coeva agli *Yogasūtra*, come nell'esemplare caso di *Yogācārabhūmi*. Cfr., inoltre, Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* cit., pp. 270-91 (cap. intitolato *The Bhūmis*).

9. Si è scelto di intendere *bahiraṅga* (lett. 'membro esterno, esteriore, indiretto') e *antaraṅga* ('membro interno, interiore, diretto'), rispettivamente con 'accessorio' e 'cruciale', tenendo conto di varie prospettive, non ultime quella rituale e quella grammaticale. In effetti, un organismo, seppur composto da varie parti e membri (*aṅga*), va inteso come un tutto, un insieme coeso (*aṅgin*). Ora, senza addentrarvisi troppo, in ambito sudasiatico vi è stato acceso dibattito attorno sia alla relazione fra *aṅga* e *aṅgin*, sia rispetto al fatto se la somma degli *aṅga* sia identica o meno all'*aṅgin*. In effetti, la distinzione fra *bahiraṅga* e *antaraṅga* si ripete in seno a vari ambiti intellettuali, dalla grammatica (*vyākaraṇa*), alla drammaturgia, passando attraverso il *vedānta* e la *pūrvamīmāṃsā*. Cfr. Bronkhorst, *Tradition and Argument in Classical Indian Linguistics* cit.; Mase, *Nāgeśa on aṅga in asiddhaṃ bahiraṅgam antaraṅge* cit.; L. Renou,

*Connexions entre le rituel et la grammaire*, in «Journal Asiatique», 233 (1941), pp. 105-65. In particolare, guardando alla questione dal punto di vista della *mīmāṃsā* (cfr. ad es. l'*Aṅganirṇaya*, ossia il cap. VII della *Nyāyaratnamālā* di Pārthasārathi Miśra), si scopre che questi termini, quando anteposti dalle specificazioni avverbiali *bahis* e *antah*, sono da legare a un grado di minore e indiretta – oppure maggiore e più diretta – partecipazione alla genesi di un certo risultato finale, *in primis* di natura sacrificale. Rispetto però all'uso specifico che se ne fa in seno agli *Yogasūtra*, questa distinzione serve a stabilire una ripartizione interna agli otto *aṅga* del *krama*, ora distinti in *aṅga* 'accessori' (anche nel senso di 'ausiliari', 'periferici', 'marginali') e *aṅga* 'cruciali' (ossia 'centrali', 'nodali'), la quale è usata in *Yogasūtra*, 3.8 anche per stabilire che le due schiere di *aṅga* sono da ritenersi comunque 'accessorie' rispetto alla sovrana crucialità del *nirbija-samādhi* di *Yogasūtra*, 1.51. Va intesa in questo senso la logica dell'intero terzo *pāda*, il quale funge anche come ulteriore sede di comparazione tra le vie verso il *samādhi* esistenti al tempo, poi classificate attraverso la coppia *vyutthāna* e *nirodha*. Cfr. *Yogasūtra*, 3.9; 3.37. Di questo avviso pare siano anche alcuni commentatori tradizionali, seppur pochi, come si legge nel commento di Bhoja ad *Yogasūtra*, 3.7: «Rispetto ai precedenti membri del metodo, che partono dalle restrizioni e che sono indirettamente utili per [la venuta in essere] del *samādhi*, il trittico di membri del metodo che parte da *dhāraṇā* è un membro cruciale per il *samādhi* cognitivo, poiché permette che si dia la natura del *samādhi*» (*pūrvebhyo yamādibhyo yogāṅgebhyaḥ pāramparyeṇa samādher upakārakebhyaḥ dhāraṇādiyogāṅgatrayaṃ saṃprajñātasya samādher antaraṅgaṃ samādhisvarūpaniṣpādanāt* |). Cfr. nota 45 del primo *pāda*.

10. In questa apertura di pericope, che segue *Yogasūtra*, 3.1-3, trova sede la digressione sul trittico che, come suddetto, va sotto il nome di *saṃyama*. I *sūtra* che seguono si occupano del fenomeno del *pariṇāma*, lett. 'modificazione', 'trasformazione', che pare indicare le *vṛtti* nel loro aspetto segnatamente fenomenologico. Certamente *Yogasūtra*, 3.37, assieme a *Yogasūtra*, 3.49, è uno snodo chiave nell'interpretazione delle *siddhi/vibhūti* descritte in *Yogasūtra*, 3.16-36. Questo abbinamento permette di dire che *Yogasūtra*, 3.9; 3.11-12, indicano i gradi del *pariṇāma* di *citta*, che si determina in tre momenti: 1. l'attimo appena prima del *nirodha*; 2. l'attimo appena prima del *samādhi*; 3. l'attimo appena prima dell'*ekāgratā*. Così intesi, questi tre tipi di *pariṇāma* richiamano, a ritroso e rispettivamente, *Yogasūtra*, 3.3, 3.2 e 3.1.

Vale a dire: *Yogasūtra*, 3.9, rivolto al *nirodhaparīṇāma*, rispecchia l'attimo appena prima del totale *nirodha* (*Yogasūtra*, 1.51), cioè del *sabjīyasamādhi* descritto da *Yogasūtra*, 3.3; *Yogasūtra*, 3.11, rivolto al *samādhīparīṇāma*, rispecchia l'attimo appena prima del *samādhi* descritto in *Yogasūtra*, 3.3 e quindi, in questo senso, è riferito a *Yogasūtra*, 3.2, ossia a *dhyāna*; *Yogasūtra*, 3.12, rivolto all'*ekāgratāparīṇāma*, rispecchia l'attimo appena prima dell'*ekagrata* – o anche *ekatānatā* – che è descrittore di *dhyāna* di *Yogasūtra*, 3.2, per cui, seguendo la proposta della lettura a ritroso, riguarderebbe *Yogasūtra*, 3.1, ossia *dhāraṇā*. Trattasi di un gioco di rimandi avente questo come schema: 3.9 ad 3.3 | 3.11 ad 3.2 | 3.12 ad 3.1.

11. Il termine *nirodha* si incontra varie volte negli *Yogasūtra*, 1.2; 1.12; 1.51; 3.9. Rispetto a questo ci si riferisca alle traduzioni e annotazioni del primo *pāda*. Cfr., inoltre, Rukmani, *Tension Between Vyutthāna and Nirodha in the Yoga-Sūtras* cit.

12. Richiamando qui la nozione di *saṃskāra* presente in *Yogasūtra*, 1.18; 1.50-51; 3.9-10, si comprende che le *siddhi*, intese come acquisizioni, possono anche essere lette come elementi che incidono sui modi di andamento di *citta*, ora quadripartiti e disposti in gradazione, da *vyutthāna* al grado zero del *samādhi*. Cfr., anche, Kapani, *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique* cit.

13. Ciò vale a dire che, a questo punto, il *nirodhasaṃskāra* produce in *citta* una condizione perfettamente pacifica che conduce lo stesso *citta* all'attimo immediatamente precedente la cessazione definitiva (*nirodhaparīṇāma*) di ogni moto, dove anche l'ultima trasformazione viene eliminata. Questo è il rimando al buon uso dell'ultimo sussulto pulsionale di cui si fa menzione, *in primis*, in *Yogasūtra*, 1.18, e che si conclude con l'ascesa che va da *Yogasūtra*, 1.47 a 1.51.

14. Secondo Michel Angot, la costruzione di questo aforisma ricalca quella presentata in Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, 7.3.78. Cfr. Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali* cit., p. 550.

15. Con questo voler porre al vertice dell'esperienza fenomenica la logica d'andamento del plesso delle cognizioni, il nostro autore mostra il primato della capacità di condizionamento esercitata dalla dimensione auto-rappresentativa, la quale, presumendosi autonoma, reputa possibile l'assoggettamento e la subordinazione alle sue logiche intrinseche il divenire tripartito – ossia passato, presente e futuro – del mondo oggettivo di cui fa esperienza, derivando da ciò ulteriori quote di erronea sensazione di

indipendenza da essi. Di contro, gli elementi fisici e i sensi con cui li si percepisce sono il reale *incipit* delle modalità di procedere della cognizione rappresentativa, la quale – a causa di *avidyā* –, invece di scorgere la sua dipendenza modale dalla sintassi degli elementi e dei sensi che li percepiscono, si reputa indipendente da essi. Fin dallo studio di L. de La Vallée-Poussin, questa articolazione della triplice trasformazione è stata indicata come debitrice della teoria buddhista della differenziazione (*anyathātva*) di *bhāva*, *lakṣaṇa*, *avasthā* e *apekṣa*. Cfr. La Vallée-Poussin, *Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali* cit., in part. pp. 236-40. A proposito, notevole il raffronto con *Abhidharmakośabbāṣya*, 5.25-26. Anche il commento di Vyāsa ad *Yogasūtra*, 3.13, in effetti, pare in conversazione con quanto scritto in *Abhidharmakośabbāṣya*, 5.25 (*dharmasyādhvasu pravartamānasya bhāvānyathātvam bhavati na dravyānyathātvam* [...] [ed. Pradhan, p. 269, rr. 16-19]). Inoltre, per sottolineare ancora l'importanza dei temi trattati in questo *sūtra*, si consideri che la discussione sul *pariṇāma* e sul rapporto tra *dharmā* e *dharmīn*, si ritrova in forme assai simili tanto nel *bhāṣya* di Vyāsa ad *Yogasūtra*, 3.13, quanto nel coevo *bhāṣya* di Vātsyāyana ad *Nyāyasūtra*, 2.2.40-57 (e in parte anche ad *Nyāyasūtra*, 1.2.6). Altra occasione notevole di raffronto intertestuale, poi, è data dal paragone tra il dettato di *Yogasūtra*, 3.13 (con il suo specifico uso di *etena* [...] *vyākhyātāḥ*) e la prossimità della costruzione sintattica e lessicale di *Vaiśeṣikasūtra*, 7.1.17 (dove compaiono gli stessi *etena* [...] *vyākhyāte*), assieme ai simili di *Vaiśeṣikasūtra*, 7.1.3; 7.1.8; 7.1.14-16; 7.2.10-11; 7.2.23; 7.2.27; 8.1.1.

16. I tre aggettivi *sānta*, *udīta* e *avyapadeśya* sono tutti da riferirsi al termine *dharmā*, ossia alle proprietà, alle caratteristiche, alle qualità dei rispettivi proprietari, detentori e soggetti (*dharmīn*) delle stesse. Di fatto, i tre aggettivi servono a scandire il confine fra tre condizioni differenti dell'idea di 'proprietà' (*dharmā*): l'aggettivo *sānta* pertiene a quel *dharmā* che, completata la sua funzione rientra nel *dharmīn*, ed è perciò concluso e compiuto; l'aggettivo *udīta* pertiene a quel *dharmā* che, uscito dalla condizione di stasi in potenza, è salito allo stato dell'atto, ed è perciò presente e attivo nel *dharmīn*; l'aggettivo *avyapadeśya*, infine, pertiene a quel *dharmā* che rista ancora in stato potenziale nel *dharmīn*, ed è perciò non ancora manifesto, motivo per cui non può essere considerato determinabile dal comune procedere discorsivo (*vyapadeśa*). L'uso in questo *sūtra* del termine *avyapadeśya* è davvero molto affine a quello della definizione della percezione diretta (*pratyakṣa*) di *Nyāyasūtra*, 1.1.4 (*indriyārthasannīkarōtpannaṃ*

*jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam*). Si confronti anche *Yogasūtra*, 3.12 per il termine affine *sāntodīta*. Assai notevole, poi, il raffronto con le tradizioni buddhiste del tempo, le quali, oltre a redigere opere interamente dedicate al rapporto fra *dharmā* e *dharmīn*, come, ad es., il *Dharmadharmatāvibhāga* attribuito a Maitreya, ne hanno ampiamente esplorato le implicazioni epistemiche. Cfr., ad es., R. Gethin, *He Who Sees Dhamma Sees Dhammas. Dhamma in Early Buddhism*, in «Journal of Indian Philosophy», 32 (2004), pp. 513-42; C. Prebish, *Saṅkṣya-Dharmas Revisited. Further Considerations of Mahāsāṃghika Origins*, in «History of Religions», 35 (1996), n. 3, pp. 258-70; C. Cox, *Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories on Existence. An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra*, International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1995; D. Seyfort Ruegg, *Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna*, in A. W. Macdonald (a cura di), *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris 1971, pp. 448-71.

17. Questo *sūtra* punta a illustrare il modo in cui vengono in essere le differenti modifiche nelle proprietà di uno stesso *dharmīn* e in questo è strettamente legato all'aforisma precedente, che va inteso come definizione generale (*sāmānyalakṣaṇa*) di quest'ultimo.

18. A partire da questo *sūtra* inizia una delle più lunghe pericopi del nostro testo, che si concluderà in *Yogasūtra*, 3.36, fatto in sé sufficiente a indicare l'importanza che questi contenuti hanno per l'autore. Da qui in avanti, con l'unica eccezione di *Yogasūtra*, 3.35 – dove comunque si trova l'importante definizione di 'fruizione' (*bhoga*, termine chiave anche del *sāṃkhya* successivo) –, tutti i *sūtra* a seguire sono tenuti assieme dal tema del *saṃyama* che, esplicitamente o implicitamente, è il *fil rouge* di tutto il plesso.

19. Si noti qui l'interessante richiamo al dettato di *Yogasūtra*, 1.42 (*tatra śabdārthajñānavikalpaiḥ saṃkīrṇā savitarkā samāpattiḥ*), in cui si spiega la *savitarka-samāpatti*.

20. Inizia qui lo straordinario itinerario di risalita all'origine della morfologia delle logiche rappresentative, esplorata attraverso l'indagine sulle ragioni costitutive della percezione della 'sommiglianza' e della 'differenza': provando a esemplificare quanto qui detto, potremmo dire che l'autore cerca di illustrare quel che distingue il vedere un vaso e il pensarlo per il tramite della categoria 'vaso', dal coglierlo nel suo essere un frangente temporaneo di un sostanziale processo ininterrotto, segnalando così quali sono i motivi del non disporre della capacità correlativa che permette di percepire la continuità che c'è fra la mera argilla, il vaso

e i cocci. Le ricadute logiche di questa maniera di rappresentare la fenomenologia dell'impressione post-esperienza sono notevoli, cosa evidente se si guarda alle tradizioni del *pramāṇavāda* (cfr., ad es., B. Kellner, *Why Infer and not just Look? Dharmakīrti on the Psychology of Inferential Processes*, in S. Katsura e E. Steinkellner [a cura di], *The Role of the Example (dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Wien 2004, vol. LVIII, pp. 1-51), oppure a quelle della *mīmāṃsā* (cfr., ad es., K. Kataoka, *Reconstructing the Dharma-abhyākṛti-vāda in the Mīmāṃsā Tradition*, in S. Mayeda [a cura di], *The Way to Liberation. Indological Studies in Japan*, Manohar, Delhi 2000, vol. I, pp. 167-81). Si noti, in ultimo, che il termine *anāgata* ricorre anche in *Yogasūtra*, 2.16; 4.12.

21. Degno di nota è qui l'uso del termine *adhyāsa*, 'sovrapposizione'. Il discorso sul fenomeno della sovrapposizione, intesa come 'mutua' o 'reciproca' (*itaretara*), è davvero nodale, al punto da essere, nella sua accezione 'indebita', il perno su cui l'intero edificio speculativo dell'*advaitavedānta* si è costituito. L'*incipit* del commento di Śaṅkara al *Vedāntasūtra*, infatti, è comunemente noto come *adhyāsabhāṣya*. Si consideri, inoltre, che la stessa nozione di sovrapposizione (*adhyāsa*) va probabilmente ricondotta a precedenti tradizioni di *śaṅkhehya*. Cfr. D. Krishna, *Adhyāsa. A Non-Advaitic Beginning in Śaṅkara Vedānta*, in «Philosophy East and West», 15 (1965), n. 3-4, pp. 243-49.

22. In questo *sūtra* è raddensata, *in nuce*, larga parte della discussione filosofico-linguistica del tempo, all'interno della quale tanto è stato detto rispetto allo statuto del distinguo fra parola, significato e conoscenza del significato. Cfr., ad es., E. Shulman, *Language, Understanding and Reality. A Study of Their Relation in a Foundational Indian Metaphysical Debate*, in «Journal of Indian Philosophy», 40 (2012), n. 3, pp. 339-69; J. Bronkhorst, *Language and Reality. On an Episode in Indian Thought*, Brill, Leiden 2011; P. Balcerowicz, *Pramāṇas and Language. A Dispute between Dignāga, Dharmakīrti and Akalaṅka*, in «Journal of Indian Philosophy», 33 (2005), n. 4, pp. 343-400; M. Siderits, *Indian Philosophy of Language. Studies in Selected Issues*, Springer, Dordrecht 1991; M. Biarreau, *Théorie de la Connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Mouton, Paris - La Haye 1964. Per tanti autori, in quei contesti, simili distinzioni erano da reputarsi o fittizie, o arbitrarie, o fuorvianti. Si pensi, ad es., al *śabdārthasaṃbandhapratīṣedhāvāda*, ossia al 'discorso circa la negazione della relazione fra parola e signifi-

cato', già presente nella tradizione *sautrāntika* buddhista. In tal senso, pare che la prima parte del nostro *sūtra* esprima la problematicità dei rapporti fra parole, significati e conoscenza, per poi, nella seconda parte, proporre la risoluzione per il tramite della capacità correlativa (*saṃyama*). Infine, per alcuni studi relativi a questo *sūtra*, Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali* cit., pp. 571-79; K. Harimoto, *Pātañjalayogasāstravivarāṇa* 3.17, *Spōṭasiddhi k.27 and Brahmasūtrabhāṣya* 1.3.28, in «Journal of Indian and Buddhist Studies», 41-42 (1993), n. 2, pp. 1136-38; Janacek, *The Meaning of pratyaya in Patañjali's Yoga-sūtras* cit., in part. pp. 249-53.

23. Cfr. Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali* cit., pp. 580-83.

24. Si veda la relazione con la nozione di *pranīdhijñāna* in *Abhidharmakośa*, 7.35; 7.37. Inoltre, per l'esplorazione di alcuni dettagli tematici del *sūtra*, Janacek, *The Meaning of pratyaya in Patañjali's Yoga-sūtras* cit., in part. 246-49; Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali* cit., pp. 565-67; La Vallée-Poussin, *Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali* cit. (il quale scorge la possibile comunanza fra questo *sūtra* e *Abhidharmakośa*, 7.5-9; 7.16; 7.26; 7.99).

25. Il termine *ālambana*, oltre al *sūtra* in oggetto, ricorre in *Yogasūtra*, 1.10; 1.38; 4.11 (cfr. nota ad *Yogasūtra*, 1.38). La sua affinità alle tradizioni buddhiste del tempo è palese. Cfr., ad es., *Abhidharmasamuccaya* (oltre novanta occorrenze); *Śrāvakabhūmi* (numerose occorrenze); *Madhyamakahrdaya*, 5.16; 5.37; 5.11; *Abhidharmadīpaṭīkā*, 20. Inoltre, Schmithausen, *The Genesis of yogācāra-vijñānavāda. Responsens and Reflections* cit., pp. 245-46; 290-97; 443-47. L'importanza che la questione dell'*ālambana* rivestiva per questi autori era tale da farla restare sotto l'attenzione anche delle tradizioni a seguire, come si evince, ad es., da uno dei trattati brevi di Dignāga, intitolato appunto *Ālambanaparīkṣā*, oppure dalle trattazioni relative al *nirālambana* del *Pramāṇavārtika* di Dharmakīrti, o anche dalle repliche di Kumārila Bhaṭṭa nel *nirālambanavāda* del suo *Slokavārttika*.

26. Esiste un problema filologico dietro la numerazione di questo *sūtra*, visto che in varie edizioni risulta come 3.23 (ad es., in quella recente di Svāmī Hariharānanda Āraṇya, *Yoga Philosophy of Patañjali*, University of Calcutta, 1981 [rist.] e, più anticamente, nella glossa di Bhoja, il quale sostituisce lo stesso con *etena śabdādy antardhānam uktam [veditavyam]*). Nelle edizioni consultate, però, è considerato spurio, o meglio, letto come parte del commento di Vyāsa ad *Yogasūtra*, 3.21. Cfr. Raveh, *Exploring the Yogasūtra. Philosophy and Translation* cit., p. 118; Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali* cit., pp. 587-90.

27. Qui Patañjali richiama il contenuto di *Yogasūtra*, 1.33 (in part. *maītryādī*), e quindi il gruppo dei *brahmavibhāra* delle tradizioni buddhiste (cfr. nota 50 ad *Yogasutra*, 1.33). Inoltre, si veda il parallelo con le cinque forze nominate da Maitreya nel *Madhyāntavibhāga*, 4.7. Muovendo alcune considerazioni attorno al commento di Vyāsa al *sūtra*, Grinshpon vi rileva traccia del conservatorismo tipico di Vyāsa. Cfr. Grinshpon, *Yogic Revolution and Tokens of Conservatorism in Vyāsa-Yoga* cit., in part. p. 132. Tuttavia, Angot non reputa convincenti le ragioni addotte da Grinshpon. Cfr. Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali* cit., p. 592 (nota 1507).

28. Merita qui ricordare che l'elefante, come emblema di forza, è presente proprio nella porzione dedicata a *vibhūti* di *Bhagavadgītā*, 10.27.

29. L'autore pare richiamare qui la meta-*vṛtti* (*pra-vṛtti*), ivi chiamata *jyotiṣmatī*, di *Yogasūtra*, 1.36, nominata per la prima volta in *Yogasūtra*, 1.35.

30. A proposito, si veda ancora la lunga disquisizione di Angot. Cfr. Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali* cit., pp. 595-605. L'immagine dell'astro solare, come referente principe tra le fonti di luce, è presente proprio nella porzione dedicata a *vibhūti* di *Bhagavadgītā*, 10.21.

31. E anche la luna presenza nella lista delle *vibhūti*, sempre in *Bhagavadgītā*, 10.21.

32. Il composto *nābhicakra* è ripreso in vario modo nel commento di Vyāsa, e anche dei successivi esegeti, ad *Yogasūtra*, 3.1.

33. Oltre agli usi che di essa si è fatto nella letteratura sanscrita precedente (fin da *Śatapatha Brāhmaṇa*, 7.5.1.1), la figura della tartaruga è spesso impiegata come idealtipo di immobilità.

34. Si veda, a proposito, la glossa di Vyāsa ad *Yogasūtra*, 3.1.

35. Il termine *prātibha* è un derivativo da *pratibhā* – concetto chiave, peraltro, nell'opera *Vākyapadīya* di Bhartṛhari –, che a sua volta deriva dalla radice *bhā-*, prefissata da *prati*, a indicare l'“apparire”, il “venire alla luce”. Cfr. R. Torella, *Inherited Cognitions: prasiddhi, āgama, pratibh, śabdāna – Bhartṛhari, Utpaladeva, Abhinavagupta, Kumārila and Dharmakīrti in Dialogue*, in V. Eltschinger e H. Krasser (a cura di), *Scriptural Authority, Reason and Action. Proceedings of a Panel at the 14<sup>th</sup> World Sanskrit Conference*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2013, pp. 455-80; Akihiko Akamatsu, *Pratibhā and the Meaning of the Sentence in Bhartṛhari's Vākyapadīya*, in J. Bronkhorst e S. Bhate

(a cura di), *Bhartyhari, Philosopher and Grammarian. Proceedings of the First International Conference on Bhartyhari*, Motilal Banarsidass, Delhi 1994 (rist.), pp. 37-44; G. Kaviraj, *The Doctrine of pratibhā in Indian Philosophy*, in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 5 (1928), n. 2, pp. 113-32.

36. La parola *bhoga* si trova tre volte nel testo. Cfr. *Yogasūtra*, 2.13; 2.18; 3.35. Essa è contrapposta alla parola *apavarga* in *Yogasūtra*, 2.18 (*bhogāpavarga*). Il termine *bhoga* è spesso utilizzato anche nel *sāṃkhya* per designare il 'corpo di retribuzione' e per indicare che il corpo grossolano è incapace di fruire dell'esperienza (*bhoga*). Nelle *Sāṃkhyakārikā*, ad es., è usato in due stanze, in entrambi i casi accompagnato da prefissi: in *Sāṃkhyakārikā*, 37, col termine *pratyupabhoga* ci si riferisce all'occasione di fruizione che la *prakṛti* fornirebbe al *puruṣa*, il quale è indicato qui come un fruitore (*bhokṛ*) non agente (*akartṛ*); in *Sāṃkhyakārikā*, 40, col termine *nirupabhoga* si sottolinea che il corpo sottile è inadatto alla fruizione dell'esperienza. Si veda anche *Brahmasūtrabhāṣya*, 4.1.19. Per le ragioni della lettura qui adottata si veda la nota 25 ad *Yogasūtra* 2.18. Inoltre, Y. Grinshpon, *Silence Unheard. Deathly Otherness in Pātāñjala-Yoga*, State University of New York Press, Albany 2002, pp. 85-86; Janacek, *The Meaning of pratyaya in Pātāñjali's Yoga-sūtras* cit., in part. pp. 242-46.

37. Il composto *parārtha* è tipicamente usato nel *sāṃkhya*, in riferimento a qualcosa 'il cui scopo, obiettivo, proposito è per altro da sé', segnando così sia il suo venir meno al 'proprio scopo' (*svārtha*), sia il suo esser assoggettato allo scopo altrui (*para-artha*). Solitamente, nelle tradizioni in cui si ritiene che l'aggregato psicofisico (*kāryakaraṇasamgbāta*) sia inerte (*jaḍa*) e non-cosciente (*acetana*), si rimanda al fatto che esso sia oggetto di fruizione da parte di un principio di natura contraria, ovvero dotato di cognizione (*cetana*). Cfr., ad es., *Sāṃkhyakārikā*, 17; 56. Il medesimo composto *parārtha* torna in *Yogasūtra*, 3.35.

38. Nel rendere questo *sūtra* si è evitata la moltiplicazione degli enti coscienti, in quanto essa risulta non cogente dal punto di vista di un *sāṃkhya* sofisticato. In quest'ottica, infatti, sarebbe ben poco plausibile la resa come 'questi ottiene la conoscenza del *puruṣa*', poiché contraddirebbe il fatto che il *puruṣa* è inconoscibile e che *prakṛti* è inabile al conoscere.

39. Questi sono ritenuti eccezionali poiché immediati e non dipendenti della mediazione data dagli oggetti. Pare si tratti di un grado zero dell'esperienza sensibile e cognitiva, ossia di una intui-

zione scevra, di un udito scevro, di un tatto scevro, di una vista scevra, di un gusto scevro e di un olfatto scevro.

40. Si consideri qui l'atteggiamento del *Vinayapīṭaka* buddhista, assai severo verso coloro che danno mostra delle loro facoltà prodigiose o delle loro 'cognizioni sovra-ordinarie' (*abhīññā*). Per costoro, infatti, il testo prevede sanzioni o anche l'espulsione dalla comunità ascetica. Cfr., ad es., *Vinaya*, 2.111; 3.91; 4.25. Inoltre, sempre per indicare una strada utile a comprendere la negazione dell'utilità di queste *siddhi* – per coloro che son rivolti al *samādhi* –, si veda D. G. White, *Yoga in Early Hindu Tantra*, in I. Whicher e D. Carpenter (a cura di), *Yoga. The Indian Tradition*, Routledge-Curzon, New York 2003, pp. 143-61 (ove troviamo importanti citazioni sull'incongruenza del metodo patañjali e sulla ricezione tantrica della nozione di *siddhi*). Infine, riguardo alla concordanza di quanto qui detto rispetto alle liste tradizionali delle *aṣṭasiddhi*, si veda Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali* cit., pp. 848-56.

41. La nozione di *siddhi* (in altre lingue sudasiatiche resa come *iddhi* o *ṛiddhi*) è di casa nelle opere sia del buddhismo più antico (ad es. in *Samaññaphala Sutta*, *Dīghanikāya*, 2), sia di quelli posteriori (ad es. in *Iddhikathā* in *Paṭisambhidāmagga*, 3.2 [*Khuddakanikāya*] [PTS: Ps, vol. II, pp. 205-15]; *Iddhipādasamyutta* in *Samyuttanikāya*, 51.1-86 [PTS: SN, vol. V, 254-92]; *Madhyāntavibhāga*, 4.3-6; Aśaṅga, *Mahāyānasūtrālamkāra*, 7.1-10), sia nella trattatistica di tradizione *yogācāra*. Cfr., sul *ṛiddhipāda* del *mahāyāna*, J. Bronkhorst, *Buddhist Teaching in India (Studies in Indian and Tibetan Buddhism)*, Wisdom Publications, Boston, 2009, p. 121. Stesso dicasi per l'antica ricezione del tema delle *siddhi* buddhiste in area cinese. Cfr., ad es., S. Zacchetti, *Storia delle sei perfezioni. Raccolti scelti dal Liu du ji jing*, Marsilio, Venezia 2013. Infine, segue solo una breve lista di studi recenti circa la nozione di *siddhi*. Cfr. Jacobsen (a cura di), *Yoga Powers. Extraordinary Capacities Attained through Meditation and Concentration* cit.; D. V. Fiordalis, *Miracles in Indian Buddhist Narratives and Doctrine*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 33 (2010 [2011]), n. 1-2, pp. 381-408; Bradley S. Clough, *The Higher Knowledges in the Pāli Nikāyas and Vinaya*, *ibid.*, pp. 409-33; K. Scheible, *Priming the Lamp of dhamma. The Buddha's Miracles in the Pāli Mahāvamsa*, *ibid.*, pp. 435-51; P. Pranke, *On Saints and Wizards. Ideals of Human Perfection and Power in Contemporary Burmese Buddhism*, *ibid.*, pp. 453-88; R. M. Scott, *Buddhism, Miraculous Powers, and Gender. Rethinking the Stories of Theravāda Nuns*, *ibid.*, pp. 489-511; L.

O. Gómez, *On Buddhist Wonders and Wonder-working*, *ibid.*, pp. 513-54; P. Granoff, *The Ambiguity of Miracles: Buddhist Understandings of Supernatural Power*, in «East and West», 46 (1996), n. 1-2, pp. 79-96; Hara, *Pāśupata and Yoga. Pāśupata-sūtra 2.12 and Yoga-sūtra 3.37* cit. Ancora notevoli, in ultimo, alcuni studi classici sul tema, quali S. Lindquist, *Siddhi und Abhiññā. Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga*, Uppsala Universitets Årsskrift, Uppsala 1935; L. de La Vallée-Poussin, *Le Bouddha et les abhiññās*, in «Le Muséon», 44 (1931), pp. 283-98.

42. Rispetto al campo semantico del termine *vyutthāna*, e alla sua capacità di veicolare il senso del sussulto, del sobbalzo, dell'istanza a ripartire, serve richiamare l'euforia, il fremito e la cifra di stupore visivo di Arjuna in *Bhagavadgītā*, 11.14-25 e 11.45-46, il quale, proprio dopo aver visto 'come stanno le cose' – ossia dopo il *climax* proprio del *vibhūti pāda* –, è pervaso da un richiamo all'impegno, all'azione, al proseguimento. Si veda anche l'interessante discussione su *vyutthāna* in *Nyāyasūtrabhāṣya*, 4.2.41 (*pūrvakṛtaphalānubandhāt tadutpattiḥ*), che in modo evidente mostra la contrapposizione tra la condizione di *vyutthāna* e quella di *samādhi*, nonché il richiamo agli ostacoli (*pratyanika = utsarga*) che determinano l'uscita dal *samādhi*, il cui unico antidoto (*pratyanikaparihārārtha*) è il ritirarsi e seguire l'insegnamento relativo alla pratica del metodo (4.2.42: *aranyagubhāpulinādīṣu yogābhyāsopadeśaḥ*). Il testo prosegue poi fino al *sūtra* 4.2.49, ultimo aforisma della sezione tematica (*prakaraṇa*) composta da 12 aforismi, relativa all'accrescimento (*vividdhi*) della comprensione del reale (*tattvajñāna*). In questa sezione, degno di nota è ancora 4.2.46 (*tadarthaṃ yamanīyamābhyām ātmasaṃskāro yogāt cādhyātmavidhyupāyāiḥ*), nel cui commento Vātsyāyana fornisce una serie di indicazioni funzionali su alcuni dei termini chiave del metodo di Patañjali, quali *yama*, *niyama*, *prāṇāyāma*, *pratyāhāra*, *prasaṃkhyāna-abhyāsa*. Si veda anche *Nyāyasūtrabhāṣya*, 4.2.45 e 4.2.47. Cfr., infine, Hara, *Pāśupata and Yoga. Pāśupata-sūtra 2.12 and Yoga-sūtra 3.37* cit.; Rukmani, *Tension between Vyutthāna and Nirodha in the Yoga-Sūtras* cit. P. Griffiths, *On Being Mindless. The Debate on the Reemergence of Consciousness from the Attainment of Cessation in the Abhidharmakośabhāṣyam and its Commentaries*, in «Philosophy East and West», 33 (1983), n. 4, pp. 379-94.

43. Lo svolgersi della pericope che inizia qui, concludendosi in *Yogasūtra*, 3.49, pare fornire ulteriori indicazioni circa la relazione fra *siddhi* e metodo. In particolare, oltre alla specificità degli ambiti qui convocati, vi è l'impiego cospicuo del termine *jaya*,

che pare segnalare la cifra del discorso in atto. Qui, il termine *jaya* reso con 'dominio', in effetti, richiama piú la condizione di chi è 'affrancato da' invece che 'in controllo di', in tal senso indicando la possibilità non tanto di dominare quello a cui è rivolto, quanto semmai di non esserne dominati. Si rifletta inoltre sulla differenza tra le *siddhi* di cui si parla in *Yogasūtra*, 3.16-36, e quelle di cui si parla in *Yogasūtra*, 3.38-49, anche alla luce della comunanza logica tra i due plessi di *siddhi*. Mentre per il primo gruppo è detto che esse costituiscono un ostacolo (*utsarga*) rispetto al *samādbi*, rispetto al secondo, nella chiusa di *Yogasūtra*, 3.50 (*tadvairāgyād api doṣabhījakṣaye kaivalyam*), si afferma ancora la necessità del distacco (*tadvairāgyāt*) dai frutti e dalle acquisizioni, i quali sono evidentemente ritenuti connaturati e intrinsecamente conseguenti alla corretta esecuzione del metodo.

44. Cfr., rispetto a questo tema, D. G. White, *Early Understanding of yoga in the Light of Three Aphorisms from the Yoga Sūtra of Patañjali*, in *Du corps humain, au carrefour de plusieurs savoirs en Inde. Mélanges offerts à Arion Roșu par ses collègues et amis à l'occasion de son 80<sup>e</sup> anniversaire*, Bucarest-Paris 2004, pp. 611-27; J. Brockington, *Yoga in the Mahābhārata*, in Whicher e Carpenter (a cura di), *Yoga. The Indian Tradition* cit., pp. 13-24 (in part. p. 18). Nei suddetti contributi si fa riferimento, soprattutto per quanto concerne *Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata*, a numerosi racconti in cui, in forza dello *yoga* (*yogabalānvita*), gli *yogin* prendono possesso di corpi altrui. A uno di questi episodi – ossia a quello raccolto in *Mahābhārata*, 12.289.24-26 – fa esplicito riferimento Śaṅkara nel suo *bhāṣya* ad *Vedāntasūtra*, 1.3.27. Ancora, per uno studio sul tema del *parakāya*, G. Kaviraj, *Yog aur parakāyapraveś*, in Id., *Bhārtīy saṃskṛti aur sādhanā*, Bihār Rāṣṭrabhāṣā Pañśad, Patnā, 1962-64, vol. II, pp. 25-32. Si noti, in ultimo, che commentando questo *sūtra* Vyāsa fa di nuovo riferimento all'esempio delle api (*māṅṅikā*) utilizzato per spiegare il *pratyāhāra* di *Yogasūtra*, 2.54.

45. In questo *sūtra*, e nel successivo, si fa riferimento a due specifiche funzioni (*vṛtti*) del soffio o respiro (*prāṇa*). In questo si comincia chiamando in causa l'*udāna*. Tradizionalmente sono cinque i soffi vitali principali, ognuno dei quali avente funzione propria e sedi precise, sebbene la loro natura intrinseca sia il moto. Un celebre verso, apposto immediatamente dopo ad *Amarakośa*, 1.1.63 (e perciò ritenuto come aggiunta tarda), descrive i soffi in questo modo: «Nel cuore c'è il *prāṇa*, nell'ano l'*apāna*, nella regione dell'ombelico il *samāna*, nella gola l'*udāna*, mentre il *vyāna* si muove per tutto il corpo» (*hr̥di prāṇo gūde 'pānaḥ samāno nābhimaṇḍale* |

*udānaḥ kaṅṭhadeśe syād vyānaḥ sarvaśarīraghaḥ* ||). Altro esempio di definizione possibile è quello di *Tarkasamgraha* (*Tarkasamgraha of Annambhaṭṭa*, a cura di R. D. Karmarkar, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi 2004 [I ed. Poona 1930], p. 4): «L'aria che si muove all'interno del corpo si dice soffio. Questo, pur essendo uno, per la differenziazione degli accidenti ottiene denominazioni quali *prāṇa*, *apāna* e così via» (*śarīrāntahsaṃcārī vāyuh prāṇaḥ | sa caiko 'py upādhibhedāt prāṇāpānādisaṃjñā labhate* |). Possibile poi il rimando a un testo tardo come il *Vedāntasāra*, se non altro per mostrare le variazioni circa le funzioni attribuite ai vari soffi: «I soffi sono *prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, *udāna* e *samāna*. Il *prāṇa* possiede un movimento che va verso avanti e sta sulla punta del naso; l'*apāna* ha un movimento che va verso il basso e sta nella regione dell'ano ecc.; il *vyāna* ha un movimento in tutte le direzioni e sta in tutto il corpo; l'*udāna*, che sta nella gola, ha un movimento che va verso l'alto ed è l'aria della di-partita. Il *samāna* va nel mezzo del corpo ed è il soffio responsabile della digestione del cibo che è stato mangiato, bevuto o altro [...]» (*vāyavaḥ prāṇāpānavyānodānasamānāḥ | prāṇo nāma prāggamanavān nāsāgrasthānavartī | apāno nāmāvāggamanavān pāyavādisthānavartī | vyāno nāma viśvāggamanavān akhilaśarīravartī | udāno nāma kaṅṭhasthānīya ūrdhvāggamanavān utkramaṇāvāyuh | samāno nāma śarīramadhyago 'śītapitānnādisamikavaṇakaraḥ* [...]) [da ed. Sadānanda, *Vedānta-sāra, Edited with an Introduction, Translation and Explanatory Notes by M. Hiriyanna*, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi 2004, ed. or. 1929, p. 5)].

46. Come anticipato nella nota precedente, in questo *sūtra* si convoca la funzione *samāna* del *prāṇa*, che sarebbe situata all'interno dello stomaco e chiamata a digerire e distribuire le essenze estratte dai cibi. Si veda la nota precedente e la trattazione di *prāṇāyāma* in *Yogasūtra*, 2.49-53.

47. Secondo la tradizione del *vaiśeṣika* in ogni sostanza (*dravya*) ineriscono (*samaveta*) delle qualità (*guṇa*), che possono essere generali (*sādhāraṇa*) o specifiche (*viśeṣa*). La qualità specifica della sostanza etere (*ākāśa*) è il suono (*śabda*). Il suono, come ogni qualità, risiede poi nel proprio sostrato grazie a una relazione di inerenza (*samavāya*). Cfr., ad es., *Vaiśeṣikasūtra*, 2.1.5; 2.2.21-23. Anche il commento di Vyāsa a questo stesso *sūtra* è di un certo interesse: (*śrotākāśayoḥ saṃbandhe kṛtasamīyamasya yogino divyaṃ śrotam pravartate*). Si vedano anche i richiami al tema in *Nyāyasūtrabhāṣya*, 1.2.8. Secondo poi il cosiddetto '*sāṃkhyā* classico', l'udito è la facoltà cognitiva (*buddhīndriya*) che si manifesta

in seno all'*ākāśa*. Cfr. J. Larson, *Classical Sāṃkhya*, Motilal Banarsidass, Delhi 2001 (rist.), p. 236.

48. In questo *sūtra* si fa evidentemente riferimento alla *siddhi* correlata alla perfezione nel *prāṇāyāma* indicata in *Yogasūtra*, 2.52. In quella stessa occasione Patañjali accenna all'esaurirsi della coltre che vela (*āvaraṇa*) la luce (*prakāśa*). Il tema della velatura (*āvaraṇa*) è di notevole interesse, anche per i tanti paralleli con le tradizioni buddhiste del tempo. In queste ultime, il termine *āvaraṇa* rimanda a un 'ostacolo', a un 'intermezzo' che impedisce la piena realizzazione o cognizione di qualcosa (si vedano, ad es., i composti *jñeyāvaraṇa* e *kleśāvaraṇa*). Cfr. Schmithausen, *The Genesis of yogācāra-vijñānavāda. Responsens and Reflections* cit., pp. 76; 415; 529-30; 566. Cfr., per uno studio circa l'importanza della nozione di *āvaraṇa* nello *yogācāra* e sulla sua ricezione nella prima tradizione cinese della stessa, A. C. Muller, *The Contribution of the Yogācārabhūmi to the System of the Two Hindrances*, in Kragh (a cura di), *The Foundation for Yoga Practitioners* cit., pp. 1192-211.

49. Si rimanda qui anche alla lunga trattazione di Angot, il quale, sulla base delle glosse di Vyāsa e di Vijñānabhikṣu – che vertono sulle nozioni di *sthūla*, *sūkṣma* e *bbūta* –, si spende sul concetto di sostanza (*dravya*) e sui cinque aspetti degli elementi (*bbūta*). Cfr. Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali* cit., pp. 632-38. Si noti qui il procedere per gradi della logica di tali passaggi, che si sposta dall'iniziale enfasi sul dominio degli oggetti fisici e sensibili a quello sugli oggetti mentali e imagologici (in *Yogasūtra*, 3.47-49), quali il *puruṣa*. Questi *sūtra* sono legati a quanto detto in *Yogasūtra*, 2.18; 3.35 (che ha la coppia *satva* e *puruṣa*); 3.55 (ancora con *sattva* e *puruṣa*).

50. Sull'interpretazione tradizionale dell'invulnerabilità da parte di qualsiasi agente del corpo dello *yogin*, si veda nuovamente Angot, che ben riassume lo stato degli studi. Cfr. Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali* cit., pp. 639-42.

51. Attorno al peculiare trattamento del termine *rūpa* nelle *Mādhyamikakārikā* di Nāgārjuna, merita estesa lettura la traduzione proposta da Raniero Gnoli in Id. (a cura di), *La Rivelazione del Buddha* cit., vol. II. *Il Grande veicolo*, pp. 585-666 (in part., p. 648, dove il termine *rūpa* viene reso con 'materia', intendendolo come riferito all'insieme dei dati sensibili, oppure, a quanto cade sotto la sensazione visiva, ossia il 'visibile'). Cfr., anche, La Vallée-Poussin, *Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali* cit., in part. pp. 235-39, sul tema *kāyasampad* (ove *rūpa* = bellezza, *lāvaṇya* = grazia, *bala* = forza e *vajrasamhanatva* = durezza adamantina).

52. Si confronti il termine *manojavitva* con *Īsopaniṣad*, 4, dove compare *manaso javīyaḥ* ('più veloce della mente'). Notevoli anche i paralleli con *Abhidharmakośa*, 7.48 (*Abhidharmakośabhāṣya* of *Vasubandhu*. *Translated into French by Louis de La Vallée-Poussin* cit., vol. IV, p. 1168; e p. 1210, nota 288); *Dīvyāvādāna*, 52-53, 636. Inoltre, Schmithausen, *The Genesis of yogācāra-vijñānavāda. Responsens and Reflections* cit., p. 618. Si confronti anche il dettato di *Yogasūtra*, 4.3.

53. Con questo *sūtra* si chiude la discussione iniziata in *Yogasūtra*, 3.35, circa il distinguo di *status* fra *sattva* e *puruṣa*. Cfr., sull'accezione particolare di *sattva* come 'intelletto', S. Motegi, *The Early History of Sāṃkhya Thought*, in E. Franco (a cura di), *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, Sammlung de Nobili, Wien 2013, pp. 35-52. Inoltre, H. Coward, *Yoga and Psychology: Language, Memory and Mysticism*, State University of New York Press, Albany 2002, pp. 26-35; Masaki Haruhiko, *On the Concept of 'sattva' and its Development*, in «Journal of Indian and Buddhist Studies», 18 (1970), n. 2, pp. 984-93; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Motilal Banarsidass, Delhi 1975 (rist.), pp. 249-50; Id., *Yoga as Philosophy and Religion*, Trübner's Oriental Series, London 1924, pp. 49-52.

54. Qui, quasi in chiusura di *pāda*, l'autore richiama il *vairāgya* di *Yogasūtra*, 1.12, ora specialmente rivolto agli oggetti di natura imagologica e rappresentativa, ossia a *puruṣa*. Lo stingersi della cogenza e dell'appetenza anche di essi è il prerequisito per l'effettivo ottenimento del *kaivalya*. Per le peculiari accezioni del termine *bīja*, la gran parte delle quali provenienti da ambiti buddhisti, si veda Schmithausen, *The Genesis of yogācāra-vijñānavāda. Responsens and Reflections* cit., pp. 297-350 (in part. le pp. 200-217 in cui si tratta di un *Bījasūtra*).

55. Per la lettura di *sthānin* come 'divinità presiedenti i mondi', si veda *Ārthaśāstra*, 2.8.

56. Qui si fa evidentemente riferimento al fatto che lo *yogin*, di fronte anche alle più allettanti lusinghe da parte di qualsivoglia entità, deve rimanere indifferente, incorruttibile e distaccato. La disposizione del *sūtra* suggerisce che questo vada inteso come un passaggio illustrativo (*arthavāda*), atto a denigrare una determinata condizione, inferiore di fronte a quello che lo *yogin* perderebbe invertendo il suo cammino ormai prossimo alla *solitudo* del *kaivalya*. Nel commento di Vyāsa a questo *sūtra* troviamo eco evidenti della terminologia tecnica buddhista utilizzata, ad es., nel

*Saddharmapuṇḍarīka* o in *Yogācārabhūmi*. Cfr. S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, Håkan Ohlssons - Lund, Uppsala 1932, p. 150. Sempre nella glossa di Vyāsa a questo *sūtra* si richiamano le sette *prāntabhūmi* di *Yogasūtra*, 2.27, in cui le prime quattro *bhūmi* sono appellate collettivamente come *kāryavimuktiṣrañā*, mentre le ultime tre sono chiamate *cittavimuktiṣrañā*. Tra queste, al livello della *bhūmi* chiamata *madhumatī*, lo *yogin* viene lusingato dagli dei, ormai consci del suo *sattva* cristallino. Cfr. nota 35 a *Yogasūtra*, 2.27.

57. Sul decisivo termine *kṣaṇa* (lett. ‘istante’), attorno al quale si sviluppa dapprima l’importante riflessione degli esponenti del *sarvāstivāda* e poi quella dello *yogācāra*, si vedano, Shinkan Murakami, *A Basic Concept of the Doctrine of Momentariness, in Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sōdō Mori* cit., pp. 285-96; Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness* cit.

58. Tale *vivekajaṃ jñānam* è un tipo di conoscenza scaturita in modo completamente svincolato rispetto l’esperienza sensibile. Si tratta del risultato di una costante e a lungo reiterata (*abhyāsa*) tensione alla disaffezione (*vairāgya*) e allo sguardo discriminante (*vivekadarśana*). Cfr. nota 16 a *Yogasūtra*, 1.14, e quelle a *Yogasūtra*, 3.52.

59. Circa l’accezione temporale del termine *lakṣaṇa* si vedano anche *Yogasūtra*, 3.13 (con nota ad); 4.9; 4.12. Interessante anche la parte finale del commento di Vyāsa a questo stesso *sūtra*, ove si fa riferimento alla quinta categoria ontologica (*padārtha*) del *vaiśeṣika*, ossia alla ‘particolarità’ (*viśeṣa*) o ‘differenza ultima’ (*antyaviśeṣa*). Sempre in questa sede, Vyāsa cita il celebre antico autore *sāṃkhya* Vārṣaganya a proposito dell’incapacità dei seguaci del *vaiśeṣika* di comprendere la differenza tra due enti simili, in quanto in costoro farebbe difetto proprio la capacità di correlare l’unicità dell’istante a uno specifico luogo.

60. Il testo presenta qui la formula *vivekajaṃ jñānam*, utilizzata in modo identico anche in *Yogasūtra*, 3.52.

61. Si noti qui l’uso di *iti* (*ceti = ca iti*), usato per marcare la coerenza, per l’ascesa finale verso la conoscenza, della discriminazione. Secondo i commentatori tradizionali, a partire da Vyāsa – ma seguito anche da Vācaspati e Bhoja –, l’indeclinabile *iti* serve a dividere il *definiens* della prima parte del *sūtra* (ossia *tārakaṃ sarvaṣayam sarvabhāṣayam akramaṃ ca*) dal *definiendum* (ossia *vivekajaṃ jñānam*). Unica voce fuori dal coro, in merito, è quella di Vijñānabhikṣu, secondo il quale *iti* denoterebbe un senso causale (*itiśabdō hetvarthe* [...]). Cfr. Renou, *On the Identity of the two Patañjalis* cit., in part. p. 370, dove afferma che negli *Yogasūtra* non troviamo lo stesso uso presente nei testi grammaticali di *iti*,

ma anche di *vā* e *ca*). Dello stesso *iti* abbiamo altre tre occorrenze. Cfr. *Yogasūtra*, 2.34; 3.54; 3.55; 4.34.

62. Interessanti le espressioni gemelle *sarvaviṣayam* (lett. ‘avente ogni cosa come oggetto/dominio d’esercizio’, per questo ‘onnicomprensiva’) e *sarvathāviṣayam*, morfologicamente un composto avverbiale o indeclinabile (*avyayībhāva*), ma usato sintatticamente come composto possessivo o esocentrico (*bahuvrīhi*) ossia un’apposizione di *jñāna*. Vyāsa spiega l’avverbio *sarvathā* come ‘in ogni modo, completamente’, ossia ‘anche in tutti gli aspetti particolari’ (*sarvathāviṣayam atītānāgatapratyutpannam sarvaṃ paryāyaḥ sarvathā jānātīty arthaḥ*) avvalendosi della grammatica pāṇiniana. Un aforisma di Pāṇini (*prakāravacane thāl*, in *Aṣṭhādhyāyī*, 5.3.23), infatti, afferma che l’affisso *thāl* (di cui rimane solo *thā*) posto dopo un pronome (*sarvanāman*) vale a indicare un aspetto particolare nel significato della base nominale stessa. In questo caso il pronome *sarva* (‘tutto’) funge anche da base nominale. Secondo la glossa *Kāśikā* ad *Aṣṭhādhyāyī*, 5.3.23, il termine *prakāra*, indica una particolarità operante una differenziazione in seno a un dominio generale e una specificazione relativa alla base nominale a cui l’affisso si aggiunge. Pertanto, il nostro *Yogasūtra*, 3.54, pare segnalare in modo quasi ossimorico un tipo illimitato di conoscenza, che è sia sintetica, sia analitica, sia onnicomprensiva, sia particolareggiata, tanto generale quanto minuziosa rispetto a ogni modalità particolare (*sarvathā*). Fa eco a questa interpretazione anche la lettura di Śaṅkara alla *Muṇḍakopaniṣad*, 1.1.9 (*yaḥ sarvajñāḥ sarvavit yasya jñānamayaṃ tapaḥ* [...]), secondo il quale i due termini (*sarvajña* e *sarvavit*), apparentemente sinonimici, sono in realtà da considerarsi rispettivamente come indicanti «colui che conosce ogni cosa in modo generale [e sintetico]» (*sarvaṃ sāmānyena jānātīti sarvajñāḥ*) e «colui che conosce ogni cosa in modo particolare [e analitico]» (*sarvaṃ viśeṣeṇa vettīti sarvavit*).

63. Il *kaivalya*, dunque, è il mantenersi della condizione del poter godere di un *jñāna* sorto dal *viveka*, che ne consente il proseguimento. Cfr. *Yogasūtra*, 2.26; 3.52 (che reca la medesima forma *vivekajaṃ jñānam*).

64. Si veda la prima nota del prossimo *pāda*.

65. Questa la resa parziale del sanscrito *iti pātāñjale yogaśāstre sāmkyapravacane vibhūtipādaḥ tṛtīyaḥ*, apposto in chiusura del terzo quarto nella gran parte dei manoscritti pervenutici con il commento di Vyāsa. Sulla logica della titolatura finale dei quattro quarti degli *Yogasūtra* si veda *Introduzione*, p. cxii e nota 260, nonché le note di chiusura degli altri tre *pāda*.



1. Il tema centrale di questo ultimo quarto degli *Yogasūtra* è quello dell'isolamento (*kaivalya*), con il quale si completa il *krāma* proposto dall'autore. Si tratta di una porzione decisiva del testo, nella quale, dopo varie precisazioni e dialettiche, l'autore mette a tema i contorni della peculiare condizione dell'isolato (*kevalin*). In quanto scaturita dall'osservanza degli *aṅga* del metodo, tale condizione è effettuale e indica lo stato in cui la cognizione non è piú 'duale', ma 'singolare' – una sorta di istantaneità mai reiterabile –, poiché si svolge senza ricorrere al paragone o alla comparazione ed è definitivamente affrancata dalla determinazione del contatto e dai vincoli della relazione con altro. Siffatta condizione, coincidente con il *nirbīja samādhi*, è l'esito finale del dualismo eliminativo presentato in avvio dell'opera e poi continuamente richiamato (cfr. *Yogasūtra*, 1.18; 1.47-51; 2.10-11; 2.16-17; 3.1-3; 4.9; 4.34). Questo *kaivalya* è da intendere soprattutto in senso 'modale' e cognitivo e non sostanziale e ontico: il *kevalin* è 'singolo', la sua cognizione 'singolare' e coglie 'singolarità'. Se poi si riconvoca qui l'assonanza fra *kaivalya* e *samādhi*, allora questa condizione di 'isolamento' viene a sovrasciversi, in quanto ne è derivazione, a una delle accezioni di *samādhi* presentate (cfr. nota 1 ad *Yogasūtra*, 1), ossia quella di 'cella' o 'tomba' dalla quale si può trarre un'immagine affine alla 'cella di isolamento'. Il *topos* dell'isolamento e della solitudine è già presente nella letteratura buddhista, dalle testimonianze piú antiche in poi, come ben mostra il caso del *Khaggavisāṇasutta* di *Suttanipāta*, 1.3, in cui si afferma che il *kevalin* è tale in quanto solitario come il 'corno del rinoceronte' (*khagga-visāṇa*). Cfr. R. Salomon, *A Gāndhārī Version of the Rhinoceros Sūtra*, *British Library Kharoṣṭhī Fragment 5B*, University of Washington Press, Seattle 2000; J. Clifford Wright, *The Gandhārī Prakrit Version of the Rhinoceros Sūtra*, in «Anusamdhāna», 18 (2001), pp. 1-15; K. R. Norman, *Solitary as a Rhinoceros Horn*, in «Buddhist Studies Review», 13 (1996), n. 2, pp. 133-42. Un'altra immagine evocativa (che riprenderebbe il *samādhi* nel senso di 'cella') usata in ambito buddhista si trova nel *Mahāparinibbānasutta*, 2, che pone il tema



dell' 'isolamento' (*kaivalya*) in senso strettamente etimologico, ossia l' 'isolato' (*kevala*) dimora *solo*, alla stregua di un' isola solitaria in mezzo all' oceano (*mahāsamuddagataṃ dīpam*). Ovvio che determinare la condizione del *kaivalya* non è cosa agile, come potrebbe dirsi per qualsiasi altro stadio conclusivo. Già dall' opera di Sadyojati (c. 675-725 d.C.), infatti, in tanti hanno cercato di mettere ordine in questi ambiti. Lo stesso Sadyojati, autore delle *Mokṣakārikā* – testo votato a confutare ben venti differenti concezioni di *mokṣa* –, pare riportare una lista di punti di vista differenti proprio rispetto a *kaivalya*. Cfr. *Mokṣakārikā*, 2-3. Il suo commentatore, Rāmakaṅṭha (c. 950-1000 d.C.), elabora attorno a questi differenziando i punti di vista *sāṃkhya* e *yoga*. Cfr. A. Watson, D. Goodall e S. L. P. Anjaneya Sarma (a cura di), *An Enquiry into the Nature of Liberation. Bhaṭṭa Rāmakaṅṭha's Paramokṣanirāsakārikāvṛtti, a Commentary on Sadyojati's Refutation of Twenty Conceptions of the Liberated State (mokṣa)*, Institut Français de Pondichéry - École Française d' Extrême-Orient, Pondicherry 2013, pp. 105-113; 225-48 (in part. 225-228). Cfr., infine, Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali* cit., p. 651, nota 1673; Smith, *Yoga-Sūtras II.25 and the Conundrum of Kaivalya* cit.; M. Burley, 'Aloneness' and the Problem of Realism in Classical *Sāṃkhya* and *Yoga*, in «Asian Philosophy», 14 (2004), n. 3, pp. 223-38.

2. Come detto nella nota precedente, nella resa di questo *sūtra* si procede legando la nozione di *kaivalya* a quella di 'acquisizione' (*siddhi*). Del resto anche qui, come ha già fatto in *Yogasūtra*, 1.1 (ove convoca, attraverso *atva*, il mondo dei suoi interlocutori che parlano di *yogaśāstra*); 2.1; 3.1, è già l' autore a stabilire un legame (*saṅgati*) di relazione (*sambandha*) col *pāda* precedente. Si tratta quasi di un crepuscolo testuale, il quale, mentre apre a un' altra fase, porta con sé le vestigia della precedente. Si noti, in particolare, la decisa analogia con la struttura di *Yogasūtra*, 2.1. Si vedano poi le altrettanto notevoli corrispondenze tra questo *sūtra* e l' *Abhidharmakośa*. Cfr., per i termini *bhāvanā* e *samādhi*, *Abhidharmakośa*, 4.11; 4.122-124; 5.5-6; 5.10; 6.1; 6.5; 6.14; 6.20; 6.53; 7.9; 7.22-25; 7.53; 8.27-28; per i termini *upapattilābhikā* e *janmajā*, *Abhidharmakośa*, 3.10; 3.13; 3.38; 6.42; per la connessione *vidyā* e *mantra*, *Abhidharmakośa*, 7.54; per *karmajā*, *Abhidharmakośa*, 7.53.

3. La nostra resa come 'compersi' delle possibilità intrinseche nelle cause è data anche da una particolare lettura del termine (all' ablativo) *ā-pūrāt*. Questa parola, prefissata da *ā-* nella sua accezione totalizzante (*ān samantāt*), deriva dalla radice *pr*

che significa ‘riempire, completare, realizzare’ e, per estensione, compiersi. Quindi il tutto indica un complesso causale gravido di possibilità che, nel loro procedere verso un compiersi, dalla potenza si volge all’atto senza che vi sia mai un effettivo inizio e un’effettiva fine, rispondendo alla concezione ontologica del *satkāryavāda* del *sāṃkhya*.

4. Invece di interpretare la *prakṛti* come *pradhāna* – classicamente inteso come il principio (*tattva*) produttore e non prodotto del *sāṃkhya* –, qui si preferisce intendere la parola *prakṛti* nel suo senso piú generale – sebbene pur sempre connesso – di ‘causa’ (*kāraṇa*) e, nello specifico, di ‘causa sostanziale’, quasi materiale (*upādānakāraṇa*), come da definizione pāṇiniana. Cfr. *Aṣṭādhyāyī*, 1.4.30 (*janikartuḥ prakṛtiḥ*). Pertanto, ha senso il riferimento a una moltitudine di *prakṛti*, ossia di ‘cause’, di contro al ‘solo’ (*eka*) *pradhāna* cosí tipicamente inteso, ad es., in *Sāṃkhyakārikā*, 10. Ciò ci è testimoniato anche dal genitivo plurale *prakṛtīnām* usato in *Yogasūtra*, 4.3. Si noti qui che pure le glosse di Vyāsa, Bhoja e Vijñānabhikṣu a questo *sūtra*, contrariamente a quella di Vācaspati Mīśra, intendono il termine *prakṛti* al plurale. Secondo alcuni il plurale potrebbe essere riferito alla dottrina *jaina* delle varie manifestazioni del *karman* come *prakṛti*. Cfr. C. K. Chapple, *Reading the Fourth Pāda of Patañjali's Yoga-Sūtras*, in P. Pratap Kumar e J. Duquette (a cura di), *Classical Contemporary Issues in Indian Studies. Essays in Honour of Trichur S. Rukmani*, D. K. Printworld, Delhi 2013, pp. 17-29 (in part. p. 19).

5. Ivi, come spesso accade nel dominio dei *sūtra*, non vi è un verbo reggente. Quindi, in ossequio alla costruzione nominale dovremmo soddisfare l’aspettativa verbale attraverso un verbo essere, o un derivativo ‘si determina, si dà’. Tuttavia, qui l’enfasi sulla ‘coincidenza’ è dovuta al fatto che l’autore voglia avvertire dell’impossibilità dello iato fra i fenomeni in trasformazione, i quali, come ben vede colui che è dotato di ‘capacità correlativa’ (*saṃyama*), avvengono seguendo un continuo riversarsi, senza soluzione di continuità. È solo il principio distintivo e partitivo introdotto dalla rappresentazione a imporre le separazioni fra gli stadi della trasformazione, mentre, di fatto, il travaso da una vasca d’acqua che tracima a un’altra non prevede ‘distinzione’ alcuna, come peraltro chiaramente esplicitato dalla seguente metafora esemplificativa del solco e del contadino. Nella glossa di Vijñānabhikṣu alla parte relativa a ‘un’altra specie’ (*jātyantara*) di *Yogasūtra*, 4.2, si cita un esempio mitico – peraltro usato anche da Vyāsa nel commento ad *Yogasūtra*, 4.10 –,

ossia il caso del veggente Agastya che trasforma le acque dell'oceano. Cfr. anche la nota 32 ad *Yogasūtra*, 1.19.

6. Su *asmitā*, il 'senso di io-sono', si veda la nota 11 ad *Yogasūtra*, 2.6. Per quanto concerne, invece, la nozione di *nirmānacitta*, letta a partire da *Abhidharmakośa*, 7.48-51, essa indica un tipo di produzione fittizia, un costruito che si determina senza una vera e propria causa materiale sottostante. Cfr. *Bodhisattvabhūmi*, 44. Si veda inoltre il *Mahāprajñāptipāramitāśāstra*, 11 (da E. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, tome I, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Louvain 1944, p. 357). Tuttavia, sebbene l'autore chiami qui in causa un termine tipicamente in uso nell'*abhidharma* – e poi transitato nello *yogācāra* come *cittanirmāṇa* –, questi mostra nuovamente il suo tipico modo di incremento abbinandolo ad *asmitā*, che invece non ricorre nel medesimo passo di *Abhidharmakośa* e neppure nel *bhāṣya* di Vasubandhu allo stesso (cfr., inoltre, *Abhidharmakośabhāṣya* ad 7.32 (*Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Translated into French by Louis de La Vallée-Poussin cit.*, vol. IV, pp. 1210-11, nota 302). Ed è notevole, invece, il rimando ancora ad *asmitā*, visto che è il *kleśa* che anima tutti gli altri e che dilaga ovunque apparendo per la sola forza degli *āvaraṇa*, come se avesse infinite forme. Il modo di intender qui la nozione di ipostasi (*nirmāṇa*), vero e proprio costruito fittizio, ha giovato del geniale ripensamento della stessa recentemente proposto da Giorgio Agamben. Cfr. Agamben, *L'uso dei corpi cit.*

7. Qui si indica precisamente cos'è invece il 'propulsore' (*prayojaka*), di cui in *Yogasūtra*, 4.3 si era negata (*aprayojaka*) l'identificazione comunemente ritenuta corretta. I termini *cittam ekam*, poi, sono cifra della modalità formale tipicamente patanjaliana, nei quali si odono echi sia dell'impiego buddhista del composto *cittamātra*, sia della nozione di *kevala*. La discussione proprio attorno alla figura del 'propulsore', dell'iniziatore e di altre affini, è in corso anche in *Abhidharmakośa*, 4.10-13.

8. In questo *sūtra* bisogna intendere il composto *dhyānaṅgaṃ* come appozzionale rispetto al termine concordato con *cittam* dell'avorisma precedente. Qui, inoltre, il termine *citta* non deve essere inteso solo nella sua natura unitaria, come 'plesso', ma anche come sede di molteplici cognizioni, ognuna stimolata da varie cause. Il riferimento è a un tipo di cognizione che sarebbe bene chiamare 'inattuale', la quale, sorta dalla condizione di *dhyāna*, non lascia dietro di sé alcuna traccia, diversamente da ogni altra cognizione, da ogni altro moto di *citta*. Anche per il termine *dhyānaṅga* è

d'obbligo il rimando all'uso che di esso si fa in *Abhidharmakośa* e nel relativo *bhāṣya* di Vasubandhu. Cfr. *Abhidharmakośa*, 4.13; 4.17; 4.26; 4.44. Si sottolinea così, ancora una volta, la presenza degli interlocutori diretti di Patañjali.

9. La resa qui proposta beneficia della consultazione dei paralleli presenti in *Abhidharmakośa*, 4.59-63, con relativo *bhāṣya*. Il tema dell'estinzione delle tracce di 'intenzioni giacenti e residuali' (questo il senso del termine *āśaya*, che qui possiamo leggere come correlato al termine *dharmā* di *Yogasūtra*, 4.12) è evidentemente un *caveat* del tempo – come illustrato dall'abbondanza delle testimonianze intertestuali, tante anche per *vipāka* –, ragion per cui esso meriterà tutta l'attenzione della pericope a seguire. L'autore, onde evidenziare la forza del suo *krāma* verso il *nirbījasamādhi* e il *kaivalya*, affronta e discute le posizioni vigenti sul tema con l'intento di mostrare l'efficacia eliminativa della riduzione degli *āśaya* all'insieme dei costituenti. Superato questo momento avanzato della discussione sulle condizioni propeutiche all'effettivo *samādhi*, l'autore potrà definitivamente procedere verso le dichiarazioni assertive poste alla fine di questo quarto e ultimo *pāda*. Meriterebbe esplorare anche alcuni temi paralleli, come ad es. *anuśaya*, i quali ricorrono ancora in *Abhidharmakośa*, 5.1-70. Cfr., per le preziose annotazioni a questa porzione, *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Translated into French by Louis de La Vallée-Poussin cit.*, vol. II, pp. 767-868 (con relative note alle pp. 869-93).

10. La nozione di *karman*, qui, è riferita a quel particolare tipo di 'atto' che è la 'volizione', ossia agli atti cognitivi, intimamente legati al tema di *dhyāna*. Per coloro che son votati a un metodo tali atti cognitivi non sono né bianchi né neri, mentre per gli altri sono di tre tipi, facendo forse riferimento alla classica divisione degli atti in conformità ai tre costituenti (*guṇa*). Cfr., ad es., *Bhagavadgītā*, 14 (cap. titolato *guṇatrayaviḥbhāgayoga*). Tuttavia, qui l'eco delle tassonomie buddhiste in merito a tali 'atti' è, in questo caso più di altri, davvero esplicito. Nella fattispecie, si veda *Abhidharmakośabhāṣya*, ad 4.59-60, in cui si tratta della quadruplice suddivisione del *karman* in scuro (*kr̥ṣṇa*), chiaro (*śukla*), scuro-chiaro (*kr̥ṣṇaśukla*), né scuro né chiaro (*akr̥ṣṇāśukla*). Cfr., inoltre, *Dīghanikāya*, 3.230; *Āṅguttaranikāya*, 2.230; *Daśabhūmikasūtra*, 50 (*kr̥ṣṇaśuklākṛṣṇāśuklānekadeśakarmasamādānavaimātratām*); *Abhidharmakośa*, 4.45-50; 4.59-63; 4.1-128; *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, 69-70. Ancora a proposito, oltre a rammentare che il citato cap. iv dell'*Abhidharmakośa* è intitolato

*karmanirdeśa*, va ricordata anche l'opera di Vasubandhu il cui titolo è *Karmasiddhiprakaraṇa*. Cfr. L. de La Vallée-Poussin (a cura di), *Karmasiddhiprakaraṇa. The Treatise on Action by Vasubandhu*, Asian Humanities Press, Berkeley 1987.

11. Cfr. A. O. Fort, *Bad (or Good) Tendencies (vāsanā)*, in K. Preisendanz (a cura di), *Expanding and Merging Horizons, Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Ost, Wien 2009, pp. 455-66. Cfr., per una più ampia disamina della nozione di *vāsanā* – la quale rimanda sia agli abiti, all'abitare, al risiedere stanzialmente, sia ai costumi implicitamente abitudinari e ai modi d'essere inavvertiti –, L. Kapani, *Remarques sur la notion de vāsanā*, in «Bulletin d'Études Indiennes», 3 (1986), pp. 79-102; 101-2.

12. Torna ancora il *bhāṣya* di Vasubandhu ad *Abhidharmakośa*, 2.54 (cfr., inoltre, *Abhidharmāmṛta*, 4.2-3), dove si trova una doppia derivazione etimologica del termine *vipāka*: nel primo caso, viene richiamata la radice *pac* prefissata da *vi* con l'aggiunta dell'affisso *GHaÑ* – di cui rimane solo *a* – nel significato della base radicale, *bhāva*, la quale spiega in modo elementare la parola *vipāka*, ossia 'maturazione, risultato maturo' (= *vipakti*), mostrando il riferimento al risultato dell'operazione indicata dalla radice *vi-pac*, ossia il risultato della retribuzione; nel secondo caso, la radice e il prefisso sono gli stessi, ma l'affisso *GHaÑ* è usato nel significato dell'oggetto grammaticale, *karman*, quindi la parola *vipāka* indica ciò che 'diviene maturo' (*vipacyate*), ossia l'azione stessa che procura un risultato. Si veda inoltre la *Vijñaptimātratāsiddhi, Trimsikā*, 2, dove Vasubandhu afferma che, tra le tre 'trasformazioni della cognizione' (*vijñānapariṇāma*), l'*ālayavijñāna* non è altri che il *vipāka*, ossia la maturazione e fruizione di tutti i semi (*sarvabījaka*). Cfr., in merito, Changhwan Park, *Vasubandhu, Śrīlāta, and the Sautrāntika Theory of Seeds*, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, n. 84), Wien 2014. In parallelo si legga anche *Yogasūtra*, 1.24; 2.13. Ciò non ci dispensa dal far notare che della parola *vipāka* sono moltissime le occorrenze nelle opere sanscrite precedenti ai nostri autori.

13. Si legga in parallelo, altresì, *Nyāyasūtra*, 3.1.19, con il relativo *bhāṣya* di Vātsyāyana. Cfr. la nota 1 ad *Yogasūtra*, 1.6. Infine, P. S. Jain, *Smṛti in the Abhidharma Literature and the Development of Buddhist Accounts of Memory of the Past*, in J. Gyatso (a cura di), *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 47-60.

14. A fronte di questa resa del termine *rūpa* si veda anche la *Mādhyamikakārikā* di Nāgārjuna, nella traduzione proposta da Raniero Gnoli, dove il termine *rūpa* viene reso come ‘materia’, intendendola come l’insieme dei dati sensibili, oppure, più semplicemente, come quel che cade sotto la sensazione visiva, ossia il visibile. Cfr. *Mādhyamikakārikā* (*Le stanze del Cammino di mezzo*), in Id. (a cura di), *La rivelazione del Buddha. Il Grande veicolo* cit., vol. II, pp. 585-666 (in part. p. 648).

15. Cfr. nota 14 su *abhiniveśa* ad *Yogasūtra*, 2.9.

16. Anche in questo *sūtra* è chiaro il parallelo con l’introduzione di *Abhidharmakośabhāṣya*, 4.7. Altro parallelo notevole è quello fra le formulazioni qui presentate e quelle di *Vaiśeṣikasūtra*, 6.2.18, le quali, peraltro, fanno eco anche a *Yogasūtra*, 2.25. Si consideri inoltre che quanto segue parrebbe una rivisitazione, con risposta, a quanto affermato sui *dharma* in Nāgārjuna, *Mūlamādhyamikakārikā*, 1.10-12; Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*, 7-10; 52-56; 60. Ancora, sul fronte dei ‘tre’ di *Yogasūtra*, 4.7, si veda la possibile correlazione con *Mūlamādhyamikakārikā*, 26.1-12 (che apre con *saṃskāra* in 1. *punarbhavāya saṃskārān avidyānivṛtas triḍhā | abhisamskurute yaṃs tair gatim gacchati karmabhiḥ ||*, e chiude con *saṃskāra* in 12. *avidyāyām niruddhāyām saṃskārānām asaṃbhavaḥ | avidyāyā nirodhas tu jñānasyāyaiva bhāvanāt ||*). Cfr., infine, un altro testo, sempre attribuito a Nāgārjuna, *Pratītyasamutpādahṛdayakārikā*, 3-7 (con la relativa glossa *Pratītyasamutpādahṛdayavyākhyāna*). Cfr. anche *Yogasūtra*, 1.29-30.

17. Un’antica tripartizione della rappresentazione delle fasi del tempo si trova nel *Niruttipatha* del *Samyuttanikāya*, 22.62 (PTS: SN, vol. III, pp. 71-72); *Milindapañha*, 2.3. La coppia dei nostri termini è già presa in esame nel *Theranāmakasutta* di *Samyuttanikāya*, 21.10 (PTS: SN, vol. II, pp. 282-84). Cfr. Th. Stcherbatsky, *Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*, Printed and Published by the Royal Asiatic Society, London 1923, pp. 31-36; La Vallée-Poussin, *Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali* cit.; Id., *Abhidharma et les Yogasūtras* cit. Per alcuni paralleli a questo *sūtra*, si veda sia la discussione attorno alla sostanzialità delle partizioni temporali in *Yogācārabhūmi* (cap. *atitānāgatadravyasadvādaḥ*), sia le peculiari posizioni rispetto a esse riportate in *Śrāvakabhūmi*, 2.202, sia la porzione di *Daśabhūmikasūtra*, 10 (nell’ed. J. Rahder, pp. 82-95). Merita attenzione anche la discussione sul tempo proposta in *Abhidharmakośabhāṣya*, 4.27. A fronte invece del problema delle cronologie relative che possono evincersi dalla consultazio-

ne delle opere qui in conversazione, si consideri che nell'*incipit* del *bhāṣya* di Vyāsa ad *Yogasūtra*, 4.12, questi cita un passo (*nāsty asataḥ sambhavaḥ, na cāsti sato vināśa iti* [peraltro molto simile a *Bhagavadgītā*, 2.16]) che Vasubandhu, in *Abhidharmakośabhāṣya*, 2.15; 3.13; 3.53, attribuisce addirittura a Vārsaganya, antico maestro *sāṃkhya* forse precedente – o coevo – a Patañjali e, probabilmente, maestro di Vindhyāvāsa. Anche Vātsyāyana, nel *bhāṣya* ad *Nyāyasūtra*, 1.1.29, cita una versione leggermente diversa del passo in questione, attribuendola a dei seguaci del *sāṃkhya*, senza fornire però ulteriori specificazioni. Cfr. anche *Yogasūtra*, 3.13; 3.15.

18. Qui Patañjali sembra affermare che ogni cosa, sia essa manifesta (*vyakta*) e grossolana oppure immanifesta (*avyakta*) e sottile (*sūkṣma*), rientri sotto l'enorme parasole di *dharmā*, inteso come 'fenomeno', 'proprietà' da tante tradizioni buddhiste del tempo. Ovviamente, le varie sottoclassi, come gli *āśaya*, *anuśaya* e quant'altro non possono che essere rubricate all'interno dello stesso alveo dei *dharmā*. Quindi, il pronome dimostrativo maschile al plurale *te* con cui si apre il *sūtra*, va inteso come riferito ai *dharmāḥ*, ferma restando l'ampiezza e la complessità di quest'etichetta. Inutile rimandare qui all'enormità di fonti buddhiste, dai primi strati storici del canone pāli in poi, in cui il termine *dharmā* compare, per la quale si veda ancora, ad es., Stcherbatsky, *Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharmā* cit. Nāgārjuna, *Vigrahavyavartanī*, 52-70 (in cui si muove severa critica alle concezioni sostanzialiste dei *dharmā*). Inoltre, K. Kawada, *Dharmadhātu*, in «Journal of Indian and Buddhist Studies», 22 (1963), pp. 9-24. Infine, siamo a conoscenza di liste di 75 e 100 *dharmā* diversi paragonati fra loro. Cfr. D. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, Routledge, London 2003, pp. 550-53.

19. Qui Patañjali, dopo aver discusso e presentato vari punti di vista rintracciabili nell'*Abhidharmakośa* e relativo *bhāṣya*, riprende il suo pronunciamento, aggiungendo alla teoria buddhista dei *dharmā* la tinteggiatura del *sāṃkhya* di cui è rappresentante. In tal senso si intenda la convocazione dei tre costituenti di *prakṛti* (ossia *sattva*, *rajas* e *tamas*), qui intesi come i reali responsabili di ogni trasformazione, grossolana o sottile che sia. A riprova di questa preferenza per il modello *sāṃkhya* abbiamo la citazione di passaggio (*tathā ca śāstrānuśāsana, – guṇānāṃ paramaṇṇa rūpaṇa na dṛṣṭipatham iṣchati | yat tu dṛṣṭipatham prāptam tan māyāiva sutucchakam || iti*), di cui né la glossa di Vācaspati Mīśra né di Vyāsa identificano la fonte. Tuttavia, lo stesso Vācaspati, nella sua *Bhāmātī*

a Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, 2.1.2-3 (*yogasūtram vyutpādayitā āba sma bhagavān vārṣaganyaḥ* [...]), cita il medesimo verso stavolta attribuendolo all'antico maestro Vārṣaganya nominato da Vyāsa nella sua glossa ad *Yogasūtra*, 4.12. Cfr., per uno studio rivolto a quest'intero plesso, Chapple, *Reading the Fourth Pāda of Patañjali's Yoga-Sūtras* cit., in part. 20-22. Infine, in questo *sūtra* si presenta velatamente un'anticipazione del bersaglio finale dell'intero percorso, esplicitato poi in *Yogasūtra*, 4.32-34.

20. Nonostante un altro dei possibili interlocutori di Patañjali, ossia Vasubandhu, nell'*incipit* della sua *Vijñaptimātratāsiddhi*, *Triṃśikā*, 1 (*ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate | vijñānapariṇāme 'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā* ||), riporti delle tre trasformazioni della cognizione (*vijñānapariṇāma*), con il termine *pariṇāma* in questo *sūtra* si convocano nuovamente i costituenti di *prakṛti*, i quali sono gli unici sia a trasformarsi sia a essere responsabili delle trasformazioni. Si coglie in questo l'eco del *satkāryavāda* proposto, ad es., in *Sāṃkhyakārikā*, 9, soprattutto per quanto riguarda la seconda ragione logica apportata (*upādānagrahaṇāt*). Merita un raffronto anche *Bhagavadgītā*, 3.5; 3.27; 14.1-27.

21. Sottostante a questo *sūtra* vi è un quesito, evidentemente posto al nostro autore dai diretti interlocutori-antagonisti, ossia i *cittamātrin* e i *vijñānavādin*: ma se tutto è della natura dei tre costituenti (*guṇātman*) e ogni cosa è risultante di una loro mescolanza, allora come si determina che da questi – ognuno dei quali ha funzione e natura differente (*prakāśa = sattva; kriyā = rajas; sthiti = tamas*, come ad. es. indicato in *Sāṃkhyakārikā*, 12-13 [cfr. nota 25 ad *Yogasūtra*, 2.18]) – sorgono enti che mostrano nature unitarie e autonome? Il *sūtra* vuol esser la replica a questa obiezione.

22. Anche se già riscontrato in tanti *sūtra* precedenti, a questo punto – ossia da *Yogasūtra*, 4.14, fino a *Yogasūtra*, 4.22, ma con degli strascichi in *Yogasūtra*, 4.24 –, è serrata la conversazione che il nostro autore svolge di fronte a vari interlocutori buddhisti, soprattutto di tradizione *yogācāra*, altresì noti come *vijñānavādin* o come *cittamātrin*, per i quali la sola 'realtà' è quella data dalla mera rappresentazione mentale. A questo tema, infatti, son rivolte le celebri opere di Vasubandhu, *Vimsatikāvijñaptimātratāsiddhi* e *Triṃśikāvijñaptimātratā*. Cfr. F. H. Cook, *Three Texts on Consciousness Only*, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 1999. Cfr., ad es., *Vijñaptimātratāsiddhi*, *vimsatikā*, 1 (*vijñaptimātram evaitat asad arthāvabhāsanāt...*) In quest'ottica vanno intesi i *sūtra* a seguire.

23. A questo punto dell'ascesa patañjaliana è chiaro che il pa-

rallelo con lo *yogācāra* va a estinguersi. In effetti già questo *sūtra* mostra una posizione assai distante dall'assiologia di queste tradizioni buddhiste. Per costoro ogni ente (*vastu*), da quelli oggettivi del mondo esterno fino alle cognizioni e alle sensazioni più interne, non è altro che l'esito dei moti e dei sussulti di *citta/vijñāna*: percepire come esteriore la realtà oggettiva è frutto di un malinteso. In verità, tutto quanto accade o, meglio, appare accadere, non è che un'increspatura sulla superficie di *citta*. Cfr., ad es., Lusthaus, *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation* cit., pp. 16-58; J. Duerlinger, *Indian Buddhist Theories of Person. Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self*, Routledge-Curzon, London 2003, pp. 1-43, 46-51. Qui, invece, Patañjali afferma che le cose tutte – dagli enti (*vastu*), di qualsiasi genere essi siano, alle cognizioni (*citta*) – hanno domini, funzioni e nature distinte. Cfr., per il modo in cui *citta* è da questi concepita, nota 3 ad *Yogasūtra*, 1.2. Ma il fatto che il percorso *yogācārin-cittamātrin* e il *krāma* patañjaliano siano affini lo si coglie guardando al modo di intendere qui la comunanza tra gli enti (*vastusāmya*), sebbene abbiano concezioni differenti sul cosa significhi questa stessa *vastusāmya*. Per brevità, potremmo dire che secondo gli *yogācārin* gli enti manifesti e immanifesti, sottili e grossolani, sono tutti della 'stessa natura' in quanto sostanziati da *citta/vijñāna*, per cui può darsi medesimezza tra gli enti. Mentre per Patañjali, vicino a tradizioni *sāṃkhya*, gli enti sono sí medesimi, in quanto aventi come denominatore comune l'essere naturati dai costituenti (*guṇa*), ma non identici: colui che 'vede come stanno le cose' (*vidyā*), coglie che i domini della realtà oggettiva e di *citta* sono direttamente e immediatamente esperibili come domini distinti. Per Patañjali non si può ridurre la realtà oggettiva al solo *citta*, ed è questo il portato del suo 'dualismo eliminativo'.

24. Continua la replica alle posizioni dell'obietto (re) (*pūrvapakṣa*), pur tenuto silente e implicito, come è tipico dei componimenti aforistici. La chiusa del *sūtra* è, evidentemente, una domanda retorica che implica un paratesto negativo: ogni possibilità di predicare l'oggettiva indipendenza degli enti è inevitabilmente destinata al collasso. Altri studi hanno visto in questo passo una forma di negazione della possibilità di ridurre tutto il reale a un singolo principio affine a quella poi ripresa in un tardo compendio di tradizione *jaina*, ossia in Haribhadra, *Yogaśrīṣamuccaya*, 198. Cfr. Chapple, *Reading the Fourth Pāda of Patañjali's Yoga-Sūtras* cit., in part. pp. 22-23.

25. Ciò vale a dire che solo quando il plesso cognitivo, in sé

incolore, si tintege delle colorazioni proprie degli oggetti, allora l'ente può dirsi conosciuto o sconosciuto. Al momento in cui *citta* assume il colore dell'oggetto, conformandosi a esso, ecco che l'oggetto è conosciuto. Di contro, nel caso in cui *citta* non assuma la tinta dell'oggetto, allora l'oggetto rimarrà inevitabilmente sconosciuto. Il punto di vista espresso in questo *sūtra* di Patañjali avrà grande eco negli sviluppi successivi del dibattito sulle forme e sulle possibilità epistemiche. In particolare, se si guarda alla tradizione vedāntica del *Vivaraṇa*, così come articolatasi nelle opere dei suoi piú celebri esegeti Padmapāda (c. IX sec. d.C.) e Prakāśātman (c. XII sec. d.C.), troviamo accolte varie teorie su come la *vytti* dell'organo interno (*antabkaraṇa*) sia in grado di giungere all'oggetto esterno e produrre la percezione diretta (*pratyakṣa*). Una di queste è la teoria dell'*uparāga*, ossia il tingersi dell'organo interno del colore dell'oggetto in virtù della soppressione della copertura (*āvaraṇa*) che vela l'oggetto stesso. Cfr., ad es., S. Subrahmaṇya Śāstrī (a cura di), *Pañcapādikā śrīprakāśātmanunikerena vivaraṇavyākhyānena śrīmadakhaṇḍānandamuniśrīviṣṇu-bhaṭṭopādhyāyākṛtābhyāṃ tat tvadīpanarjūvivarāṇasamjñitābhyāṃ vivaraṇavyākhyābhyāṃ ca samalaṅkṛtā*, Mahesh Research Institute, Varanasi - Mount Abu 1992, pp. 204-5. Cfr. anche *Yogasūtra*, 1.41 e la nota 58.

26. La figura del *puruṣa* è l'ingombrante *imago* che deve essere eliminata seguendo il tragitto controcorrente (*pratīprasava*) che ora, ossia da *Yogasūtra*, 4.22-4.34, punta sempre piú verso il *kaivalya* e lo 'stabilirsi' (*pratiṣṭhā*) di *citi* – o *dyśisakti* – nella forma che gli è propria. Cfr. rispettivamente le note 28 ad *Yogasūtra*, 2.20 e 47 ad *Yogasūtra*, 4.34.

27. Queste le risposte di Patañjali alle domande, ai dubbi e alle posizioni di vari oppositori (*pūrvapakṣin*). Possiamo infatti intenderle come il contraltare dialettico di posizioni tipiche dello *yogācāra* relative allo *svābhāsa* (e al relativo *svaprakāśā*), ossia all'auto-evidenza della cognizione (*citta*, *vijñāna* o *jñāna*, che dir si voglia), in seguito, *mutatis mutandis*, accolte anche dagli *advaitavedāntin* e *prābhākaramīmāṃsaka*. Secondo queste persuasioni *citta* è da ritenersi indipendente, autonomo e auto-evidente, in quanto non solo illumina e permette di conoscere gli oggetti ma illumina anche se stesso. Ma ciò non è possibile per Patañjali, secondo il quale il plesso delle cognizioni (*cittavytti*), anche se capace di proiettare di riflesso una qualche luce sugli oggetti (sia sugli oggetti di apprensione, *grāhya*, sia su quelli di cognizione, *jñeya*), non è in grado di conoscere se stesso perché la sua natura non è differente da quella degli oggetti della sua cognizione, in

quanto entrambi visibili (*drśya*) e perciò trasformazioni di *prakṛti* e dei suoi costituenti. Cfr., inoltre, *Nyāyasūtra*, 2.1.19, con il relativo *bhāṣya*.

28. L'autore persiste nel ritenere logicamente inconsistente la teoria dell'auto-evidenza di *citta/vijñāna*. Commentando questo *sūtra* Vyāsa riporta, per una volta esplicitamente, l'opinione di un interlocutore buddhista (chiamato *kṣaṇikavādin*) difensore dell'istantaneità (*kṣana*) fenomenica, secondo la quale il venire in essere di un fenomeno rappresenta tanto il suo atto quanto colui che porta a compimento quell'atto (*yad bhavanam saiva kriyā tad eva kārakam iti*). I successivi esegeti di Vyāsa, sia Vācaspati sia Vijñānabhikṣu, illustrano più precisamente questo aspetto citando una strofa di un particolare ambito buddhista (ivi chiamato *vaināśika*), senza aggiungere altro. La stessa strofa si trova citata come 'parola del Buddha' (*buddhavacana*) nel commento *Tattvasaṃgrahapañjikā* di Śāntaraṣita al celebre *Tattvasaṃgraha* di Kamalaśīla. Cfr. *Tattvasaṃgrahapañjikā*, 520: «Tutti i fenomeni condizionati sono istantanei, dunque com'è possibile l'attività di ciò che non è stabile? Si dice che quella che è la loro esistenza, tale la loro azione e ancora uguale il loro agente» (*'kṣaṇikāḥ sarvasaṃskārā asthirāṇām kutaḥ kriyā | bhūtir yaīṣaṃ kriyā saiva kārakam saiva cocyate'* |).

29. Il nostro *sūtrakāra* afferma, in risposta a tesi avversarie, che *citta*, coi suoi contenuti (*vṛtti* o altro), non può essere oggetto della cognizione di un altro *cittavṛtti*, poiché ciò non avrebbe fine e trascinerebbe, inevitabilmente, verso l'indesiderabile evenienza di un regresso a infinito. Egli mostra così che il postulato d'inizio è incapace di condurre su di un terreno stabile. In effetti, per giustificare un tale modo di rappresentare la cognizione esterna si necessiterebbe sempre, esponenzialmente, di un'ulteriore *cittavṛtti* avente come oggetto quella precedente, e così via, all'infinito. Inoltre, l'autore vuole anche suggerire che in questo modo i 'sovvenimenti mnemonici' (*smṛti*) relativi a un *citta* – i quali, si ricordi, sono nominati tra le *vṛtti* già in *Yogasūtra*, 1.11 – potrebbero sovvenire a un altro *citta*, e questo risulta ovviamente impossibile. Inoltre, riguardo alla questione di *cittāntara*, ossia 'un plesso cognitivo altrui' o 'un altro plesso cognitivo', si ricordi che già Vasubandhu, nella *Viṃśatikā*, discuteva dei tanti *citta* che si rappresentano il medesimo mondo grazie a un *adbipatīpratīyaya* (sorta di 'condizione sovrastante di dominanza'). Cfr. T. E. Wood, *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the vijñānavāda*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1991,

pp. 171-90; 207-18 (per il testo e la trad. sulla discussione circa le conseguenze delle teorie presentate nella *Vimśatikā* di Vasubandhu svolta da Dharmakīrti, in relazione a termini quali *saṃtānāntara-siddhi* e *adhipati-pratyaya*). Questa posizione pare potersi mettere in relazione a quella a cui viene negata la possibilità in questo *sūtra*. Inoltre, Hiroko Matsuoka, *On the Buddha's Cognition of Other Minds in the Bahirarthaparīkṣā of the Tattvasaṅgraha*, in «Journal of Indian Philosophy», 42 (2014), n. 2-3, pp. 297-307.

30. Cfr. *Yogasūtra*, 2.20 (*dṛśimātra*); 4.34 (*citiśakti*).

31. Si faccia qui attenzione all'uso del termine *apratisaṃkrama*, lett. 'non toccato, non coinvolto, non contagiato' – ossia 'immune da ogni mutamento e fenomeno' –, il quale è stato reso in modo peculiare da Vyāsa, nel commento a *Yogasūtra*, 1.2 (*citiśaktir aparīṇāminy apratisaṃkramā darśitaviśayā śuddhā cānantā ca sattvaguṇātmikā ceyam ato viparītā vivekakhyātir iti*).

32. In questo *sūtra* si usa il termine *buddhi* nel senso generale di 'cognizione', diversamente dal modo in cui è inteso in alcuni aforismi precedenti a *Yogasūtra*, 4.22, ossia *Yogasūtra*, 4.15-16; 4.21, indicando con ciò il procedere della 'cognizione della cognizione'. È importante segnalare subito il legame fra quanto qui detto e la posizione risolutiva esplicitata in *Yogasūtra*, 4.31 (con relativa nota 44). In questo contesto, lo stesso termine *citta* assume una patina piú specifica, ossia pare essere riferito al prodotto, alla modalità o al trasformarsi di *citta*, in piena coerenza con la dottrina del *satkāryavāda*, secondo la quale nella causa è già presente in forma non-manifesta l'effetto. Patañjali richiama inoltre gli elementi del processo di cui aveva detto in apertura del testo: una volta definito il mezzo (*Yogasūtra*, 1.2) è possibile definirne il fine (*Yogasūtra*, 1.3), non approdando al quale prosegue il conformarsi al flusso delle *vṛtti* (*Yogasūtra*, 1.4). Anche qui, sebbene da un altro punto di vista, si ribadisce il medesimo procedere. Cfr. anche *Yogasūtra*, 2.20.

33. Richiamo al 'contatto' (*saṃyoga*) che genera la diade rappresentativa 'visto-vedente' e che rende possibile il tinggiarsi del plesso cognitivo. A quel punto il plesso, in quanto fluido e relazionale, è in grado di assumere a sé qualsiasi aspetto (*sarvārtha*). Di contro, senza l'indebita commistione tra 'visto-vedente', il plesso sarebbe inerte e impossibilitato a svolgere alcun genere di attività cognitiva. Il termine *sarvārtha* qui impiegato è un esplicito richiamo all'anticipazione fatta in *Yogasūtra*, 3.11, ove compare il correlato *sarvārthatā*, ivi contrapposto alla condizione di *ekāgratā*. Il termina *artha* pare essere usato per indicare 'oggetti linguistici'

già in Vasubandhu. Cfr. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation* cit., p. 540. Inoltre, J. Ganeri, *Artha. Meaning*, Oxford University Press, Oxford 2006.

34. Qui si riscontra un legame col *sūtra* precedente, per cui è *citta*, una volta tinto (*uparakta*), a diventare variopinto (*citra*), ossia colorato delle tinte di cui si tingono gli enti.

35. Il composto *parārtha* è proprio del lessico *sāṃkhya*, spesso impiegato in riferimento a qualcosa 'il cui scopo, obiettivo, proposito è per altro da sé'. Cfr. la nota 37 ad *Yogasūtra*, 3.35.

36. Guardando qui direttamente al versante buddhista, si confronti questo *sūtra* con quanto presentato in una fonte della prima ora, ossia nel *Kālakasutta* di *Āṅguttara Nikāya*, 4.24: «Thus, monks, the Tathāgata, when seeing what is to be seen, doesn't construe an [object as] seen. He doesn't construe an unseen. He doesn't construe an [object] to-be-seen. He doesn't construe a seer. 'When hearing...' 'When sensing...' When cognizing what is to be cognized, he doesn't construe an [object as] cognized. He doesn't construe an uncognized. He doesn't construe an [object] to-be-cognized. He doesn't construe a cognized». Cfr., inoltre, Renou, *On the Identity of the two Patañjalis* cit.

37. Il termine *viśeṣadarśana*, evidente analogo di *vivekadarśana*, sta a indicare la facoltà di cui è dotato il *viśeṣadarśin*, la quale lo mette nelle condizioni di cogliere che gli unici responsabili di ogni trasformazione (*pariṇāma*) non sono altro che i *guṇa*, come anticipato da *Yogasūtra*, 4.13-14. Cfr., anche, *Bhagavadgītā*, 3.5; 3.27. Ciò corrisponde al discernere tra i rispettivi ambiti d'esercizio del 'visto' (*drśya*) e del 'vedente' (*draṣṭṛ*). Simile disposizione qualifica (*adbhikāra*) a immergersi nell'ultima parte del *krama* che conduce a *kaivalya*. Infatti, la qualità discriminante che deriva dal *viśeṣa* (analoga al *viveka*) è riferita sia alle distinzioni indicate all'inizio della pericope appena terminata (ossia *Yogasūtra*, 4.13-14, relativa ai costituenti e alle loro trasformazioni), sia a tutte quelle appostive durante lo svolgersi del testo, in particolare quella sullo statuto 'visto-vedente'. In questo *sūtra*, oltre a richiamare *Yogasūtra*, 1.33 (per *bhāvanā*); 2.5 (per *ātman*); 3.9 (per *bhāva*); 3.35, si ravvisano chiare analogie con *Sāṃkhyakārikā*, 17.

38. Mentre il termine *nimna*, in composto con *viveka*, indica un'inclinazione del plesso cognitivo, il suo essere prono e prostrato verso la discriminazione, il termine *prāḅbāra*, in composto con *kaivalya*, mostra una tensione, un nuovo peso specifico e il conseguente slancio verso l'isolamento. Quasi a dire che la condizione

in questione è quella di colui che, piú è prostrato dal *viveka*, piú è slanciato nel *kaivalya*. Si è in prossimità della peculiare forma di percezione chiamata *yogipratyakṣa*. Cfr., ad es., Franco (a cura di), *Yogic Perception* cit.; J. Woo, *Gradual and Sudden Enlightenment: The Attainment of yogipratyakṣa in the Later Indian Yogācāra School*, in «Journal of Indian Philosophy», 37 (2009), n. 2, pp. 179-88; R. Torella, *Studies in Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti. Part V. Self Awerness and Yogic Perception*, in F. Voegeli et alii (a cura di), *Devadattīyam. Johannes Bronkhorst Felicitation Volume*, Peter Lang, Bern 2012, pp. 275-300; J. D. Dunne, *Realizing the Unreal. Dharmakīrti's Theory of yogic Perception*, in «Journal of Indian Philosophy», 34 (2006), pp. 497-519; H. Isaacson, *Yogic Perception in Vaisesika*, in «Studien zur Indologie und Iranistik», 18 (1993), pp. 139-60.

39. Si confronti questo *sūtra* sia con quanto detto a proposito di *saṃskāraśeṣa* in *Yogasūtra*, 1.18, sia con quel che viene sostenuto in *Yogasūtra*, 1.50-51, circa il *nirbījasamādhi*.

40. Qui l'autore richiama quanto già enunciato rispetto al mezzo per l'interruzione del vorticoso moto del plesso cognitivo (cfr. *Yogasūtra*, 1.2; 1.18; 1.24). Un'interruzione che deve avvenire al pari di quanto accade per lo spegnimento delle afflizioni (cfr. *Yogasūtra*, 2.2), che, appunto, si basa sul 'ripercorrere a ritroso' il percorso che le ha originate (questo il senso del *pratīpraśava* di *Yogasūtra*, 2.11). Si ricordi che l'importante termine *hāna* è stato già adoperato nella quadruplica suddivisione eziologica nella sezione dedicata alle afflizioni e al contatto. Cfr. le note 21 ad *Yogasūtra*, 1.16; 16 ad *Yogasūtra*, 2.10; 22 ad *Yogasūtra*, 2.15 e 33 ad *Yogasūtra*, 2.25.

41. L'uso comune del termine *kuśīda* è vicino al campo semantico di colui che, offrendo prestiti, vive del loro interesse, ossia l'usuraio, figura già attestata in *Amarakośa*, 2.9.5. Qui però il nostro autore pare lo impieghi conscio di altre implicazioni, come quelle, ad es., già indicate in *Madhyāntavibhāga*, 4.4, che tra l'altro è un passo lessicalmente molto vicino a questo *sūtra* di Patañjali. Di contro alla scarsa attestazione dell'aggettivo nelle fonti sanscrite classiche, si veda il suo ampio uso nelle fonti buddhiste anche della prima ora, visto il termine pāli *kuśīta*. Cfr. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* cit., p. 189. Il seguente termine *prasamkhyāna* è chiaramente sinonimo di *vivekajñāna*.

42. Il composto *dharmamegha* è certamente un *hapax legomenon* in *Yogasūtra* così come nelle culture e nelle tradizioni letterarie

non-buddhiste che precedono, mentre è copiosamente attestato tanto nelle fonti buddhiste precedenti, quanto in quelle successive al testo di Patañjali. Questo elemento apre varie considerazioni circa la dinamica interdiscorsiva e intertestuale che fin qui si è provato a ricostruire. Per esempio, uno dei primi possibili rimandi a una fonte buddhista precedente al nostro è quello a *Milindapañña*, 12-16 (PTS, p. 411). Ma si potrebbe indicare anche *Lalitavistara*, 7.21 (*sarvanairayikāṇām ca nirayāgnipratighātāya saba dharmameghavṛṣṭim varṣiṣyāmi, yena te sukhasamarpitā bhaviṣyanti*); 7.92 (*ādīpta sarvatribhavaṇṇ tribhiragnitaptam samkalparāgaviṣayāraṇi ucchritena | tvam dharmamegha trisabasra spharitivā dhīrā amṛtodakena praśameṣyasi kleśatāpam*); 20.7 (*dharmamegha sphuritivā sarvatribhava vidyādhimuktaprabhaḥ saddharmaṇ ca virāga varṣiṇ amṛtam nirvānasamprāpakam | sarvā rāgakīleśabandhanalatā so vāsanā chetsyati dhyānarādhībalaīndriyāḥ kusumitāḥ śraddhākaram dāsyate* | 7 | iti |); *Saddharmalankāvatārasūtra*, 10.422; *Gaṇḍavyūhasūtra*, 2.7; 2.10. Importante, proprio in quanto esempio dell'interdiscorsività tra tradizioni intellettuali, è però l'uso di *dharmamegha* in *Daśabhūmikasūtra*, 10 (nell'ed. J. Rahder, pp. 82-95). In questo influente testo (datato attorno al 1-11 sec. d.C.), dopo aver elencato le *bhūmi*, ci si dedica proprio alla nozione di *dharmamegha*, la quale è detta essere la decima e ultima *bhūmi* del *bodhisattva*, dunque la definitiva. Questo l'elenco ivi riportato: *katamā daśa? yad uta pramuditā ca nāma bodhisattvabhūmiḥ | vimalā ca nāma | prabhākari ca nāma | arcīsmatī ca nāma | sudurjyā ca nāma | abhimukhī ca nāma | dūraṅgamā ca nāma | acalā ca nāma | sādhumatī ca nāma | dharmameghā ca nāma bodhisattvabhūmiḥ* |. Sempre in *Daśabhūmikasūtra*, 10 (ed. Rahder, p. 93), poi si trova l'interessante paragone fra gli effetti del *dharmamegha* e quelli del fiume Gaṅgā ([...] *gaṅgānadīvalikā* [...] | *īḍṣānāṃ bho jinaputra bodhisatvasamādhināṃ dharmameghāyāṇāṃ bodhisattvabhūmau sthito bodhisatvo bahūni śatasabasraṇi pratilbhate* | [...] *dharmameghā bodhisattvabhūmiḥ samāsanirdeśato vistaraśaḥ punar asaṃkhyeyakalpaśata* [...]). Inoltre, M. Honda, *Annotated Translation of the Daśabhūmikasūtra*, in D. Sinor (a cura di), *Studies in South, East and Central Asia*, Śata-Piṭaka Series 74, Delhi 1968, pp. 256; 264; 268-76. Il termine *dharmamegha* continua a essere impiegato, come si vede, ad es., nell'*Abhisamayālaṅkāravṛtti* (*sphuṭārtha*), 1.71, e nel *bhāṣya* di Vasubandhu ad *Mahāvīyānasūtrālaṅkāra*, 4.38-39. Al tempo della redazione dei successivi lessici tecnici la *bhūmi* chiamata *dharmamegha* è oramai canonica, come si vede da *Mahāvīyutpatti*, 32 (*pramuditā | vimalā | prabhākari | arcīsmatī | sudurjyā | abhimukhī | dūraṅgamā*

| *acalā* | *sādhumatī* | *dharmameghā* |); *Dharmasaṃgraha*, 64 (*daśa bhūmayab*) *pramuditā, vimalā, prabhākari, arciṣmatī, sudurjayā, abhimukhī, dūraṅgamā, acalā, sādhumatī, dharmameghā ceti* |). Di certo è interessante notare che raramente i commenti tradizionali a questo *sūtra* richiamano i suddetti paralleli buddhisti, a eccezione forse dello *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa*, il quale dice: *kaivalyākhyam paraṃ dharmam varṣatīti dharmameghaḥ iti saṃjñā* (da ed. *Pātañjala-Yogasūtra-Bhāṣya Vivaraṇa of Śaṅkara-Bhagavatpāda, Critically Edited with Introduction by Polakam Sri Rama Sastri and S. R. Krishnamurthi Sastri*, Madras Government Oriental Series, n. XCIV, Madras 1952, p. 363). In qualche misura, anche gli studi dedicati alla presenza del termine *dharmamegha* negli *Yogasūtra* tardano a coglierne e segnalare la portata della relazione con le tradizioni buddhiste. Cfr., ad es., T. S. Rukmani, *Dharmamegha-samādhi in the Yogasūtra of Patañjali: A Critique*, in «Philosophy East and West», 57 (2007), n. 2, pp. 131-39; Klostermaier, *Dharmamegha samādhi: Comments on Yogasūtra IV.29* cit.

43. Qui il termine usato da Patañjali non è *nivṛtti* ma lo stesso piú il prefisso *vi-* (*vinivṛtti*), quasi a rimarcare ulteriormente che la ritrazione è definitiva e senza ritorno. Cfr., per alcune considerazioni su *nivṛtti*, le note ad *Yogasūtra*, 3.30; 1.18; 1.51.

44. A questo punto del testo una tale domanda non può che rivelarsi enfatica. Cfr. le note: 9 ad *Yogasūtra*, 1.8; 46 ad *Yogasūtra*, 2.34; 60 ad *Yogasūtra*, 2.53. Questa pare essere la risposta definitiva del nostro autore agli interrogativi circa il dilemma della ‘cognizione della cognizione’ (*svasaṃvedana*), incontrato anche nei precedenti *sūtra*, ossia *Yogasūtra*, 4.14-25. Ecco che, venuto meno l’‘oggetto di cognizione’ (*jñeya*), viene meno il ‘soggetto’ (*jñātṛ*) che ha la cognizione (*jñāna*). La questione è davvero cruciale, la cui importanza in seno alle tradizioni intellettuali sudasiatiche classiche è anche stata recentemente rivisitata, come testimonia l’intero fascicolo del «Journal of Indian Philosophy», 38 (2010), n. 3, dedicato alla tematica del ‘Self-Awareness’. Cfr., per altri studi recenti su *svasaṃvedana*, J. Ganeri, *The Self. Naturalism, Consciousness, and the First-Person Stance*, Oxford University Press, London 2012, pp. 146-81; B. Kellner, *Self-awareness (svasaṃvedana) and Infinite Regresses. A Comparison of Arguments by Dignāga and Dharmakīrti*, in «Journal of Indian Philosophy», 39 (2011), n. 4-5, pp. 411-26; Zhihua Yao, *The Buddhist Theory of Self-Cognition*, Routledge, London 2005, pp. 121-55; P. Williams, *The Reflexive Nature of Awareness. A Tibetan Madhyamaka Defence*, Curzon, London 1998, pp. 1-50; M. Albahari, *Analytical Buddhism. The*

*Two-tiered Illusion of Self*, Palgrave, New York 2006, pp. 81-120; 140-69; M. Chadha, *Self-awareness. Eliminating the Myth of the 'Invisible Subject'*, in «Philosophy East and West», 61 (2011), n. 3, pp. 453-67; M. D. Mackenzie, *The Illumination of Consciousness. Approaches to Self-awareness in the Indian and Western Traditions*, in «Philosophy East and West», 57 (2007), n. 2, pp. 40-62. Ancora notevoli le pagine di B. K. Matilal, *Problems Concerning 'Self-awareness' in Indian Philosophy*, in «Indo-Shishōshi Kenyū», 3 (1985), pp. 1-12. La portata delle tesi e delle obiezioni circa la 'cognizione della cognizione' sollevate al tempo dagli esponenti di diverse prospettive è ancor più visibile se si segue l'articolato proseguire storico di questo importante dibattito. Cfr., ad es., D. Arnold, *Brains, Buddhas, and Believing. The Problem of Intentionality in Classical Buddhist and Cognitive-Scientific Philosophy of Mind*, Columbia University Press, New York 2012; I. Kuznetsova, J. Ganeri e R.-P. Chakravarthi (a cura di), *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue. Self and No-Self*, Ashgate, Burlington 2012; C. Coseru, *Perceiving Reality. Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2012; M. Siderits, E. Thompson e D. Zahavi (a cura di), *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*, Oxford University Press, New York 2010; A. Watson, *The Self's Awareness of itself. Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Arguments against the Buddhist Doctrine of No-self*, Sammlung de Nobili Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien, vol. XXXII, Wien 2006; Fox, *Direct Awareness of the Self. A Translation of the Aparokṣānubhūti by Śaṅkara* cit.; A. Brook e R. C. DeVidi (a cura di), *Self Reference and Self Awareness*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2001; U. Kriegel e K. Williford, *Self-representational Approaches to Consciousness*, Bradford Books, Denver 2006; D. Zahavi, *The Structure and Development of Self-consciousness*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2004.

45. Cfr. anche *Yogasūtra*, 1.16 (per *guṇa*); 2.15 (per *pariṇāma*); 3.15 (per *krāma*). Per alcune chiare analogie terminologiche, si veda *Bhagavadgītā*, 15.20 (*kṛtakṛtya*).

46. In questo *sūtra* l'autore, pur dietro un linguaggio tecnico, sembra ribadire che i singoli momenti chiamati *aṅga* sono invero tappe e passi di un percorso unitario e unico (*krāma*), una sequenza strategica (*sādhana*), organizzata e armonica. A questo punto si comprende che l'obiettivo finale del *kaivalya* era già in vista al momento di *Yogasūtra*, 1.3, proprio in virtù del fi-

lo rosso che connette indissolubilmente ogni passo dell'*iter* del metodo di Patañjali.

47. Questo *sūtra*, oltre a essere l'apice terminale dell'opera – che però consegna al punto d'avvio dato dal 'ritrovamento dell'*habitat* della forma propria del vedente' –, pare svolgere anche una funzione riassuntiva generale, in quanto riconvoca a sé tutti gli snodi chiave degli *Yogasūtra*, 1.3; 1.43; 3.3 (per quanto concerne *svarūpa*); 1.16; 1.24; 3.35; 3.55; 4.18 (per *puruṣa*); 1.43; 3.3 (per *śūnya*); 2.6; 2.23 (per *śakti*); 1.3; 2.25; 3.50; 3.55; 4.26 (per *kai-vaḷya*); 2.20; 4.22 (per *citi*). Pure la notizia dell'imminente fine degli effetti generati dalle trasformazioni dei costituenti era già stata anticipata in *Yogasūtra*, 4.32. Di concerto, nell'interpretazione della prima parte del dettato di questo *sūtra* conclusivo si è preferita la formula qui presentata (invece di altre possibili, come, ad es., «[...] svuotati (*śūnya*) del senso che questi conferivano al *puruṣa* (*puruṣārtha*)» in quanto reputata più congrua con ciò che l'autore ha sostenuto durante tutti gli *Yogasūtra*, a partire dal *sūtra* d'inizio (ossia *Yogasūtra*, 1.3 [*tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam*]), a questo intimamente correlato. L'autore, avendo già accolto l'idea che i postulati 'dualistici' son la ragione d'essere della teoria del 'contatto' (*saṃyoga*), dicendo qui che gli evoluti dei *guṇa* contribuiscono al conferimento di senso e di scopo al singolo *puruṣa*, procede nell'ottica eliminativa, mostrando che, venuto meno l' 'oggetto' conferitore di senso e di scopo viene meno il 'soggetto' (*puruṣa*) che da quei conferimenti traeva il suo statuto (cfr. nota 68 ad *Yogasūtra*, 1.51; note 20-23 ad *Yogasūtra*, 2.15-17; nota 5 ad *Yogasūtra*, 3.3). La prospettiva del nostro autore non solo è certamente più raffinata rispetto al mero dualismo sostanziale *prakṛti/puruṣa* (peraltro, proprio rispetto al tema dello 'scioglimento' [*mokṣa*] e dell'isolamento, esplicitamente irriso da certe tradizioni ascetiche assai più tarde, come si vede ancora in *Avadhūtagītā*, 1.50-51: «50. Né legato, né libero io sono, neppure separato dal *brahman*, non sono agente né fruitore, svincolato dalla diade pervaso-pervasore. 51. Come acqua versata nell'acqua è acqua priva di differenze, allo stesso modo mi si presentano *prakṛti* e *puruṣa*, privi di ogni differenza» (50. *na baddho naiva mukto 'ham na cāham brahmaṇaḥ pṛthak | na kartā na ca bhoktāham vyāpyavyāpakavarjitaḥ ||* 51. *yathā jalam jale nyastaṃ salilam bhedavarjitam | prakṛtiṃ puruṣam tadvad abhinnaṃ pratibhāti me ||*)), ma offre un antidoto notevole proprio a tale dualismo, qui mantenuto come postulato solo in quanto propedeutico alla sua eliminazione e in quanto referente d'avvio della nuova ontologia modale. Questo ultimo *sūtra* testi-

monia anche dell'unitarietà dell'intera sequenza di *aṅga* indicata, mostrando che il fine del *kaivalya* era già presente, in nuce, in *yama* (cfr. nota ad *Yogasūtra*, 2.29-30), momento in cui l'*iter* di ritrazione ha preso le mosse. Attendendo metodicamente agli otto *aṅga*, si è infine giunti alla possibilità dell'effettivo collasso di tutte le ipostasi e le fantasmagorie rappresentative generate dalle vorticosità, dalle quali ora si è definitivamente immuni e 'isolati'. Merita anche il raffronto di questo *sūtra* con la descrizione della condizione terminale riportata in *Sāṃkhyakārikā*, 64: «Così dunque, grazie alla costante reiterazione [discriminante] sui principi, sorge una comprensione come questa: 'Io non sono, nulla è mio, non sono io', che è definitiva e, poiché inconfutabile, è immacolata, assoluta/sola» (*evaṃ tattvābhyāsān nāsmi na me nāham ity aparīṣeṣam | aviparyayād viśuddhaṃ kevalam utpadyate jñānam* ||). Infine, Chapple, *Reading the Fourth Pāda of Patañjali's Yoga-Sūtras* cit., in part. p. 24.

48. Questa la resa parziale del sanscrito *iti pātañjale yogasāstre sāmkyāpravacane kaivalyapādaś caturthaḥ*, apposto in chiusura del quarto quarto nella gran parte dei manoscritti con il commento di Vyāsa pervenutici. Sulla logica della titolatura finale dei quattro quarti degli *Yogasūtra* si veda *Introduzione*, p. cxii e nota 260, nonché le note di chiusura degli altri tre *pāda*.

*Testo sanscrito*





La traduzione qui presentata si è basata sul seguente testo sanscrito degli *Yogasūtra*, costituito confrontando le seguenti edizioni, qui citate in ordine cronologico decrescente:

M. Angot, *Le Yoga-sūtra de Patañjali. Le Yoga-bhāṣya de Vyāsa*, Les Belles Lettres, Paris 2012 (II ed.).

P. A. Maas, *Samādhipāda. Das erste Kapitel des Pātañjalayogaśāstra zum ersten Mal kritisch ediert*, Shaker Verlag, Aachen 2006.

*Vācaspatimiśraviracitaṭīkāsaṃvalitavyāsabhāṣyasametāni pātañjalayogasūtrāṇi tathā bhojadevaviracitaṛājamārtandābhīdhavṛt tisametāni pātañjalayogasūtrāṇi*, a cura di K. Ś. Āgāṣe, Ānandāśrama, Pūṇe 2004.

Patañjali, *Pātañjalayogadarśanam. Vācaspatimiśraviracita-tattvavaiśārādī-vijñānabhīkṣukṛta-yogavārtikavibhūṣita-vyāsa-bhāṣyasametam*, a cura di Śrīnārāyaṇa Miśraḥ, Bhāratīya Vidyā Prakāśana, Vārāṇasī-Dillī 1998.

Patañjali, *Sāṃkhyayogadarśanam, arthāt pātañjaladarśanam, pātañjalarahasya-tattvavaiśārādī-yogavārtika-bhāsvatī-sāṃkhyapracanādīsamanvitam*, a cura di G. Dāmodara Śāstrī, Caukhambhā Saṃskṛta Saṃsthāna, Vārāṇasī 1998 (rist. ed. 1934).

*Pātañjalayogadarśanam. Tattvavaiśārādīyogavārtikaṭīkādvayopetaṃ vyāsabhāṣyam (sapāṭhabhedabālapriyā 'khyabindīvyākhyayā vibhūṣitam)*, a cura di V. Karṇāṭaka, Ratna Publications, Varanasi 1992.

K. Meisig (a cura di), *Yogasūtra-Konkordanz by Patañjali*, Harrassowitz, Wiesbaden 1988.

*Yogasūtras by Mahāṣi Patañjali with Six Commentaries, Bhojadeva's Rājamārtanḍa, Ananta Paṇḍita's Yogacandrikā, Nāgeśa Bhaṭṭa's Vṛtti, Bhāvagaṇeśa Dīkṣita's Vṛtti, Rāmānanda Sarasvatī's Maṇiprabhā, and Sadāśivendra Sarasvatī's Yogasudhākara*, a cura di Dundhiraja Sastri, Chaukhamba Sanskrit Series Office, Vārāṇasī 1982 (rist. ed. 1930).

Sūryamuni, *Yogāryabhāṣya, Bhāṣyakartā Āryyamuni*, Harayāṇā Sāhitya Saṃsthāna, Jhajjara 1973.



*Pātañjala-Yogasūtra-Bhāṣya Vivaraṇa of Śaṅkara-Bhagavatpāda*, a cura di P. S. Rama Sastri e S. R. Krishnamurthi Sastri, Government Oriental Manuscripts Library, Madras 1952.

*Pātañjala Darśana of the System of Yoga Philosophy by Mahārṣi Kapila with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vācaspati Miśra*, a cura di P. Jibananda Vidyasagara, Bachaspatya Press, Calcutta 1940 (III ed.).

*The Sāṃga Yogadarśana or Yoga darśana of Patañjali with the scholium of Vyāsa and the commentaries Tattvavaiśārādī, Pātañjala Rahasya Yogavārtika and Bhāsvatī of Vācaspati Miśra, Rāghavānanda Sarasvatī, Vijñāna Bhikṣu and Hariharānanda Aranya*, a cura di G. D. Śāstrī, Chaukhamba Sanskrit Series Office, Benares 1935.

*Pātañjalayogadarśanam, with the Yoga-Pradīpikā of Baladeva Miśra*, a cura di Duṇḍhirāja Śāstrī, Chaukhamba Sanskrit Series Office, Vārāṇasī 1931.

*Yogasūtras, with Vyāsa's Bhāṣya, Vācaspati Miśra's Tattvavaiśārādī, and Nāgeśa Bhaṭṭa's Vṛtti*, a cura di R. S. Bodas e V.S. Abhyankar, Bombay Sanskrit and Prakrit Series, Bombay 1917.

*Nārāyaṇa Tīrthā, Yogadarśanam paramahamsaparivṛjākācārya-nārāyaṇatīrtha-viracita-yogasiddhāntacandrikā samākhyayā samvalītam*, a cura di P. Ratnagopāla Bhaṭṭa, Chaukhamba Sanskrit Series Office, Vārāṇasī 1910.

*Yogasūtras, with the Vṛtti of Nāgeśa Bhaṭṭa*, a cura di Jivanatha Misra, The Pandit, Banaras 1908.

*Pātañjalayogasūtrāṇi vyāsabhāṣyavācaspatisahitāni*, a cura di R. Śāstrī Bodas, Government Central Book Depot, Bombay 1892.

*Yoga Aphorisms of Patanjali with the Commentary of Bhoja Raja and an English Translation by Rajendralala Mitra*, Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1883.

#### Edizioni elettroniche.

A. Akhujkar, *Yogasūtra*, [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_\\_sansk/6\\_\\_sastra/3\\_\\_phil/yoga/yogasutr.txt](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1__sansk/6__sastra/3__phil/yoga/yogasutr.txt).

P. A. Maas, *Yogasūtra*, [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_\\_sansk/6\\_\\_sastra/3\\_\\_phil/yoga/patyog\\_.txt](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1__sansk/6__sastra/3__phil/yoga/patyog_.txt).

M. Tukunaga, *Yogasūtra (with Bhāṣya)*, [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_\\_sansk/6\\_\\_sastra/3\\_\\_phil/yoga/yogsubhr.txt](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1__sansk/6__sastra/3__phil/yoga/yogsubhr.txt).



I.  
SAMĀDHIPĀDA<sup>1</sup>

1. *atha yogānuśāsanam* ||
2. *yogaś cittavṛttinirodhaḥ* ||
3. *tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam* ||
4. *vṛttisārūpyam itaratra* ||
5. *vṛttayah pañcatayyah kliṣṭākliṣṭāḥ* ||<sup>2</sup>
  6. *pramāṇaviparyayavikalpanidrāsmytayah* ||
  7. *tatra pratyakṣānumānāgamāḥ pramāṇāni* ||<sup>3</sup>
  8. *viparyayo mithyājñānam atadrūpapratistham* ||
  9. *śabdajñānānupātī vastuśūnyo vikalpaḥ* ||
  10. *abhāvapratyayālambanā vṛttir nidrā* ||
  11. *anubhūtavaiṣayāsampramoṣaḥ smṛtiḥ* ||
12. *abhyāsavairāgyābhyām tannirodhaḥ* ||
13. *tatra sthītau yatno 'bhyāsaḥ* ||
14. *sa tu dīrghakālanairantaryasatkārāsevito dṛḍhabhūmiḥ* ||<sup>4</sup>
15. *dṛṣṭānuśravikaviṣayavitr̥ṣṇasya vaśīkārasamjñā vairāgyam* ||
16. *tatparam puruṣakhyāter guṇavaitr̥ṣṇyam* ||<sup>5</sup>
17. *vitarkavicārānandāsmītarūpānugamāt samprajñātaḥ* ||

<sup>1</sup> Al fine di segnalare i passaggi di livello di ognuna delle pericopi tematiche, qui intese come vere e proprie digressioni – alla maniera degli *scolia* classici –, il gruppo dei *sūtra* in questione scala di una unità rispetto al margine del *sūtra* a cui è riferito. Per i dettagli dei rimandi interni alle pericopi si veda la traduzione, che comunque segue in parallelo questa architettura.

<sup>2</sup> Aklujkar (Grettil): *kliṣṭāḥ akliṣṭāḥ*.

<sup>3</sup> Maas (2006) inserisce *tatra*.

<sup>4</sup> *sa tu dīrghakālādara*[-*adara* omissso in Maas (2006) e Baladeva Miśra (1931)]-*nairantaryasamskāra*[-emendato *satkāra* con *samskāra* in Maas (2006)]-*āsevīto* [āsevīto anche in Maas (2006) e Baladeva Miśra (1931)] *dṛḍhabhūmiḥ* ||.

<sup>5</sup> In Maas (2006): *tat param*.



18. *virāmapratyayābhyāsapūrvāḥ saṃskāraśeṣo 'nyaḥ* ||<sup>6</sup>  
 19. *bhavapratyayo videhaprakṛtilayānām* ||  
 20. *śraddhāvīryasmṛtisamādhiprajñāpūrvaka itareṣām* ||  
 21. *tīvrasaṃvegānām āsannaḥ* ||  
 22. *mṛdumadhyādbhimātratvāt tato 'pi viśeṣaḥ* ||  
 23. *īśvaraprañidhānād vā* ||  
 24. *kleśakarmavipākāśayair aparāmṛṣṭaḥ puruṣaviśeṣa*  
*īśvaraḥ* ||  
 25. *tatra niratīśayaṃ sarvajñabhījam* ||  
 26. *pūrveṣām api guruḥ kālenānavacchedāt* ||<sup>7</sup>  
 27. *tasya vācakaḥ praṇavaḥ* ||  
 28. *tajjāpas tadarthabbhāvanam* ||  
 29. *tataḥ pratyakcetanādhigamo 'py antarāyābbhāvaś ca* ||<sup>8</sup>  
 30. *vyādhistyānasamśayapramādālasyaāvīratibhṛānti-*  
*darśanālabdhabhūmikatvānavasthitatvāni cittavikṣepās*  
*te 'ntarāyāḥ* ||<sup>9</sup>  
 31. *duḥkhadaurmanasyāṅgamejayatvaśvāsapraśvāsā*  
*vikṣepasababhūvaḥ* ||  
 32. *tatpratiṣedhārtham ekatattvābhyāsaḥ* ||  
 33. *maitrīkaruṇāmudītopekṣāṅgāṃ sukhaduḥkhaḥpunya-*  
*punyaviśayāṅgāṃ bhāvanatāś cittaprasādanam* ||  
 34. *pracchardanavidhāraṇābhyāṃ vā prāṇasya* ||  
 35. *viśayavatī vā pravṛttir utpannā manasaḥ sthiti-*  
*nibandhinī* ||<sup>10</sup>  
 36. *viśokā vā jyotiṣmatī* ||  
 37. *vītarāgaviśayaṃ vā cittam* ||  
 38. *svapnanidrājñānālambanam vā* ||  
 39. *yathābhīmatadhyānād vā* ||  
 40. *paramāṇuparamamahattvānto 'sya vaśīkāraḥ* ||<sup>11</sup>  
 41. *kṣīṇavṛttir abhijātasyeva maṇer grahīṭṛgrahaṇagrāhyeṣu*  
*tatsthatadañjanatā samāpattiḥ* ||

<sup>6</sup> *virāmapratyayābhyāsapūrvāḥ* in Maas (2006): -*pūrvakaḥ*.

<sup>7</sup> Angot (2012: p. 306) intende *sa* come parte degli *Yogasūtra*, mentre si tratta dell'apertura della glossa di Vyāsa.

<sup>8</sup> In Maas (2006): -*adhigamo 'ntarāyābbhāvaś*.

<sup>9</sup> In Maas (2006): *cittavikṣepā antarāyāḥ*.

<sup>10</sup> *utpannā manasaḥ* omissio in Maas (2006).

<sup>11</sup> -*parama-* omissio in Maas (2006).

42. *tatra śabdārthajñānavikalpaiḥ saṃkīrṇā savitarkā samāpattiḥ* ||  
 43. *smṛtipariśuddhau svarūpaśūnyevārthamātranirbhāsā nirvitarkā* ||<sup>12</sup>  
 44. *etayaiva savicārā nirvicārā ca sūkṣmaviśayā vyākhyātā* ||  
 45. *sūkṣmaviśayatvaṃ cālīngaparyavasānam* ||  
 46. *tā eva sabhījaḥ samādhiḥ* ||  
 47. *nirvicāravaiśāradye 'dhyātmaprasādaḥ* ||  
 48. *ṛtaṃbharā tatra prajñā* ||  
 49. *śrūtānumānaprajñābhīyam anyaviśayā viśeṣārthavāt* ||<sup>13</sup>  
 50. *tajjaḥ saṃskāro 'nyasaṃskārapratibandhī* ||  
 51. *tasyāpi nirodhe sarvanirodhān nirbhījaḥ samādhiḥ* ||<sup>14</sup>

## 2.

## SĀDHANAPĀDA

1. *tapahsvādhyāyeśvaraprañidhānāni kriyāyogaḥ* ||  
 2. *samādhibhāvanārthaḥ kleśatanūkarāṇārthaś ca* ||<sup>15</sup>  
 3. *avidyāsmītarāgadveśābhīniveśāḥ kleśāḥ* ||<sup>16</sup>  
 4. *avidyā kṣetram uttaraśaṃ prasuptatanuvicchinodārāṇām* ||  
 5. *anītyāśuciduḥkḥhānātmāsu nītyaśucisukhātmaḥvyātīr avidyā* ||  
 6. *dygdarśanaśaktyor ekātmatevāsmītā* ||<sup>17</sup>  
 7. *sukhānuśayī rāgaḥ* ||<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Nello *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (1952): -*nirbhāsān*.

<sup>13</sup> In Maas (2006) e Baladeva Mīśra (1931) in luogo di *śrūtānumānaprajñābhīyam* troviamo *śrūtānumānābhīyam*. Inoltre, sempre in Maas (2006) in luogo di *viśeṣārthavāt* troviamo *viśeṣārthavattvāt*.

<sup>14</sup> Da segnalare che qui e alla fine del secondo *pāda*, diversamente dal terzo e quarto, non si usa *iti*. Va detto inoltre che i colofoni alla fine dei *pāda* variano sensibilmente nelle varie edizioni consultate. Si veda un esempio dei piú neutri: *iti patañjaliviracite yogaśāstre prathamam samādhipādam*.

<sup>15</sup> In Nārāyaṇa Tīrtha (1910) si legge: *kleśakarmatanūkarāṇārthaś*.

<sup>16</sup> In Vidyāsāgara (1940): *pañca kleśāḥ*.

<sup>17</sup> In Nārāyaṇa Tīrtha (1910): *ekātmakatvevāsmītā*.

<sup>18</sup> Nello *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (1952) abbiamo: *sukhānujanmā*. Si veda anche Aklujkar (Gretill).

8. *duḥkhānuśayī dveṣaḥ* ||<sup>19</sup>  
 9. *svarasavāhī viduṣo 'pi tathārūḍho 'bhiniveśaḥ* ||<sup>20</sup>  
 10. *te pratīprasavaheyaḥ sūkṣmāḥ* ||  
 11. *dhyānaheyaś tadvṛttayah* ||  
 12. *kleśamūlaḥ karmāsayo dṛṣṭādrṣṭajanmavedanīyaḥ* ||<sup>21</sup>  
 13. *sati mūle tadvipāko jātyāyurbhogāḥ* ||<sup>22</sup>  
 14. *te hlādaparītāpaphalāḥ puṇyāpuṇyabetutvāt* ||  
 15. *pariṇāmatāpasamśkāraduḥkhair guṇavṛttivirodhāc ca duḥkham eva sarvaṃ vivekināḥ* ||<sup>23</sup>  
 16. *heyam duḥkham anāgatam* ||  
 17. *draṣṭṛdṛśyaयोḥ samyogo heyabetuḥ* ||  
 18. *prakāśakriyāsthitiśīlaṃ bhūtendriyātmakaṃ bhogāpavargārthaṃ dṛśyam* ||<sup>24</sup>  
 19. *viśeṣāviśeṣalingamātrāliṅgāni guṇaparvāni* ||<sup>25</sup>  
 20. *draṣṭā dṛśimātraḥ śuddho 'pi pratyayānupaśyaḥ* ||  
 21. *tadartha eva dṛśyasyātmā* ||  
 22. *kṛtārthaṃ prati naṣtam apy anaṣtam tad anya-sādhāraṇatvāt* ||  
 23. *svasvāmīśaktyoḥ svarūpopalabdhibetuḥ saṃyogaḥ* ||  
 24. *tasya hetur avidyā* ||  
 25. *tadabhāvāt saṃyogābhāvo hānaṃ taddṛṣeḥ kaivalyam* ||<sup>26</sup>  
 26. *vivekakhyātir aviplavā hānopāyaḥ* ||<sup>27</sup>  
 27. *tasya saptadhā prāntabhūmiḥ prajñā* ||  
 28. *yogāṅgānuṣṭhānād aśuddhikṣaye jñānadṛptir āvivekakhyaṭeḥ* ||

<sup>19</sup> Nello *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (1952): *duḥkhānujanmā*. Si veda ugualmente Aklujkar (Gretil).

<sup>20</sup> Nello *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (1952): *tathā rūḍho*. Concordano Maas (2006) e Tukunaga (Gretil).

<sup>21</sup> Per Nārāyaṇa Tirtha (1910): *dṛṣṭajanmavedanīyaḥ*. Si veda anche il commento di Vyāsa ad *Yogasūtra*, 2.12.

<sup>22</sup> Cfr. Vyāsa ad *Yogasūtra*, 2.13.

<sup>23</sup> Cfr. Vyāsa ad *Yogasūtra*, 2.15.

<sup>24</sup> Cfr. *Sāṃkhyakārikā*, 12-13.

<sup>25</sup> Nello *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (1952): *-liṅgā guṇaparvāṇaḥ*.

<sup>26</sup> Nello *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (1952): *tat dṛṣeḥ*.

<sup>27</sup> Per Nārāyaṇa Tirtha (1910): *hānopāya iti*. Cfr. anche Vyāsa ad *Yogasūtra*, 2.26-27.

29. *yamaniyamāsanaprāṇāyāmapratyābhāradhāraṇādhyāna-samādhayo 'ṣṭāv aṅgāni* ||<sup>28</sup>
30. *ahiṃsāsatyāsteyabrahmacaryāparigrahā yamāḥ* ||<sup>29</sup>
31. *jātidēśakālasamayānavacchinnāḥ sārvaḥḥamā mahāvratam* ||
32. *śaucasamtoṣatapaḥsvādhyāyēśvarapraṇidhānāni niyamāḥ* ||
33. *vitarkabādhane pratipakṣabhāvanam* ||
34. *vitarkā hiṃsādayaḥ kṛtakāritānumoditā lobhakrodha-mohapūrvakā mṛdumadhyādhimātrā duḥkhajāññānānta-phalā iti pratipakṣabhāvanam* ||
35. *ahiṃsāpratiṣṭhāyāṃ tatsannidhau vairatyāgaḥ* ||
36. *satyapraṭiṣṭhāyāṃ kriyāphalāśrayatvam* ||
37. *asteyapraṭiṣṭhāyāṃ sarvaratnopasthānam* ||
38. *brahmacaryapraṭiṣṭhāyāṃ vīryalābhaḥ* ||
39. *aparigrahasthairye janmakathamṛtāsambodhaḥ* ||
40. *śaucāt svāṅgajugupsā parair asaṃsargaḥ* ||
41. *sattvaśuddhisauமானasyaikāgryendriyajayātma-darśanayogyatvāni ca* ||
42. *saṃtoṣād anuttamaḥ sukhālābhaḥ* ||<sup>30</sup>
43. *kāyendriyasiddhir aśuddhikṣayāt tapasaḥ* ||
44. *svādhyāyād iṣṭadevatāsamprayogaḥ* ||
45. *samādhisiddhir īśvarapraṇidhānāt* ||<sup>31</sup>
46. *sthīrasukham āsanam* ||
47. *prayatnaśaitbilyānantasamāpattibhyāṃ* ||<sup>32</sup>
48. *tato dvandvānabhigḥātāḥ* ||
49. *tasmīn sati śvāsapraśvāsāyor gativicchedaḥ prāṇā-yāmāḥ* ||

<sup>28</sup> Si confronti con *Amarakośa*, 1.20.48b.

<sup>29</sup> Si veda *Vidyāsāgara* (1940): *-satyam asteya-*. Baladeva Mīśra (1931) aggiunge *ete* prima di *yamāḥ*. Si confronti anche con alcuni fonti successive che citano quasi *verbatim*: *Liṅgapurāṇa*, 1.8.11; *Gauḍapādabhāṣya* ad *Sāṃkhyakārikā*, 23; *Kūrmapurāṇa*, 2.11.13; *Kūrmapurāṇa*, 2.28.26. Per entrambi, *yama* e *niyama*, si veda anche la formulazione in *Mānavadbarmasāstra*, 4.204.

<sup>30</sup> *Vidyāsāgara* (1940) legge in composizione: *anuttamasukha*.

<sup>31</sup> Per *Nārāyaṇa Tīrtha* (1910): *samādhir*.

<sup>32</sup> Nello *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (1952) e Baladeva Mīśra (1931): *-śaitbilyānantya-*.

50. *bāhyābhyantarastambhavṛttir deśakālasamkhyābbhiḥ  
paridṛṣṭo dīrghasūkṣmah* ||<sup>33</sup>  
51. *bāhyābhyantaraviśayākṣepī caturthaḥ* ||  
52. *tataḥ kṣīyate prakāśāvaranam* ||  
53. *dhāraṇāsu ca योग्याता मनसाḥ* ||  
54. *svaviśayāsamprayoge cittasvarūpānukāra*<sup>34</sup> *ivendriyāṇām  
pratyaḥbārah* ||  
55. *tataḥ paramā vaśyatendriyāṇām* ||

## 3.

## VIBHŪTIPĀDA

1. *deśabandhaś cittasya dhāraṇā* ||<sup>35</sup>  
2. *tatra pratyaayaikatānatā dhyānam* ||  
3. *tad evārthamātranirbhāsaṃ svarūpaśūnyam iva sa-  
mādhīḥ* ||  
4. *trayam ekatra samyamah* ||  
5. *tajjayāt prañālokaḥ* ||  
6. *tasya bhūmiṣu viniyogaḥ* ||  
7. *trayam antaraṅgaṃ pūrvebhyah* ||  
8. *tad api babiraṅgaṃ nirbījasya* ||  
9. *vyyutthānanīrodhasaṃskārayor abhībhavaprādurbhāvau  
nīrodhākṣaṇacittānvayo nīrodhapaṇināmah* ||  
10. *tasya praśāntavāhitā saṃskārāt* ||  
11. *sarvārthataikāgratayoḥ kṣayodayau cittasya samādhī-  
paṇināmah* ||<sup>36</sup>

<sup>33</sup> All'inizio di Baladeva Mīśra (1931) si legge un *sa tu* addizionale, che però, d'accordo con *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (1952), Vidyāsāgara (1940) e altre edizioni, va inteso come parte del *bhāṣya* di Vyāsa.

<sup>34</sup> Per Vidyāsāgara (1940): *-ttasya svarūpānukāra*. Il *bhāṣya* di Vyāsa comunque favorisce la lettura in composizione.

<sup>35</sup> Sugli ultimi tre *aṅga* nella *Tattvavaiśārādī* Vacaspati Mīśra cita numerosi passi dal *Viṣṇupurāṇa*, 6.7, talvolta anche con *lectio* differenti, di notevole interesse filologico-ermenutico. Cfr., *in primis*, 6.7.92 e 6.7.90.

<sup>36</sup> Sia ad 3.11 sia ad 3.12 Baladeva Mīśra (1931) usa *ekāgratā*, come Maas (Gretil) e alii. Tuttavia in Vidyāsāgara (1940), nel *bhāṣya* di Vyāsa e nello *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (1952) troviamo la lettura *aikāgrya*.

12. *tataḥ punaḥ śāntoditau tulyapratyayau cittasyaikāgratā-  
pariṇāmaḥ* ||<sup>37</sup>
13. *etena bhūten driyeṣu dharmalakṣaṇāvasthāpariṇāmā  
vyākhyātāḥ* ||
14. *śāntoditāvypadeśyadharmānupātī dharmī* ||
15. *kramānyatvaṃ pariṇāmānyatve betuḥ* ||
16. *pariṇāmātrayasamyamād atitānāgatājñānam* ||
17. *śabdārthapratyayānām itaretarādhyāsāt saṃkaras tat-  
pravibhāgasamyamāt sarvabhūtarutājñānam* ||
18. *saṃskārasākṣātkaraṇāt pūrvajātijñānam* ||
19. *pratyayasya paracittājñānam* ||
20. *na ca tatsālambanam tasyāviśayībhūtatvāt* ||<sup>38</sup>
21. *kāyarūpasamyamāt tadgrāhyāśaktistambhe cakṣuḥ-  
prakāśasamprayoge 'ntardhānam* ||
22. *sopakramam nirupakramam ca karma tatsamyamād  
aparāntājñānam ariṣṭebhyo vā* ||
23. *maitryādiṣu balāni* ||
24. *baleṣu hastibalādīni* || 3.24
25. *pravṛttyālokanyāsāt sūksmavyavahitaviprakṛṣṭājñānam* ||
26. *bhuvanājñānam sūrye samyamāt* ||<sup>39</sup>
27. *candre tārāvyyūhajñānam* ||
28. *dhruve tadgatijñānam* ||
29. *nābhicakre kāyavyūhajñānam* ||
30. *kaṇṭhakūpe kṣutpipāsānivr̥ttih* ||
31. *kūrmanāḍyāṃ sthāiryam* ||
32. *mūrdhājyotiṣi siddhadarśanam* ||
33. *prātibhād vā sarvam* ||
34. *hr̥daye cittasamvit* ||
35. *sattvapuruṣayor atyantāsamkīrṇayoḥ pratyayāviśeṣo  
bhogaḥ parārthatvāt svārthasamyamāt puruṣājñānam* ||<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Nello *Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa* (1952): *tatra punaḥ*.

<sup>38</sup> Maas (Gretil): *tat sālambanam*; in *Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa* (1952): *na ca sālambanam*; mentre in Baladeva Mīśra (1931): *na tat sālambanam*.

<sup>39</sup> Diversamente dalla comune lezione *sūryasamyamāt*, questa scelta è basata sia sulla corrispondenza compositiva con vari *sūtra* appena precedenti e successivi, sia con quanto stabilito in Maas 2006 e Nārāyaṇa Tīrtha 1910.

<sup>40</sup> Per Tukunaga (Gretil) e Nārāyaṇa Tīrtha (1910): *parārthāt*; in *Yoga-sūtrabhāṣyavivaraṇa* (1952): *pratyayāviśeṣo bhogaḥ parārthāt svārthe samyamāt*. Per Baladeva Mīśra (1931): *pratyayāviśeṣāt bhogaḥ parārthānyasvārtha-*.

36. *tataḥ prātibhaśrāvaṇavedanādarśāsvādavartā<sup>41</sup>  
jāyante* ||
37. *te samādhāv upasargā vyutthāne siddhayaḥ* ||
38. *bandhakāraṇaśaithilyāt pracārasaṃvedanāc ca cittasya  
paraśarīrāveśaḥ* ||
39. *udānajayāj jalapaṅkakaṅṭakādiṣv asaṅga utkrāntiś ca* ||
40. *samānajayāj jvalanam* ||<sup>42</sup>
41. *śrotākāśayoḥ sambandhasaṃyamād divyaṃ śrotam* ||
42. *kāyākāśayoḥ sambandhasaṃyamāl laghutūlasamāpattes  
cākāśagamanam* ||
43. *bahir akalpitā vṛttir mahāvidehā tataḥ prakāśāvaraṇa-  
kṣayaḥ* ||
44. *sthūlasvarūpasūkṣmānvayārthavattvasaṃyamād bhūta-  
jayaḥ* ||
45. *tato 'nimādiṣṭprādurbhāvaḥ kāyasamprat taddharmāna-  
bhigbhātaś ca* ||<sup>43</sup>
46. *rūpalāvaṇyabalavajrasaṃghananatvāni kāyasamprat* ||
47. *grahaṇasvarūpāsmiṭānvayārthavattvasaṃyamād  
indriyajayaḥ* ||
48. *tato manojavitvaṇ<sup>44</sup> vikaṇabhāvaḥ pradbhānajayaś  
ca* ||
49. *sattvapuruṣānyatākhyātimātrasya sarvabhāvādhiṣṭhā-  
tṛtvaṃ sarvajñātṛtvaṃ ca* ||
50. *tadvaināgyād api doṣabījākṣaye kaivalyam* ||
51. *sthānyupanimantraṇe<sup>45</sup> saṅgasmayākaraṇaṃ punar aniṣṭa-  
prasāṅgāt* ||
52. *kṣaṇatatkramayoḥ saṃyamād vivekajaṃ jñānam* ||
53. *jātilakṣaṇadeśair anyatānavacchedāt tulyayoḥ tataḥ  
pratīpattiḥ* ||

<sup>41</sup> Seguendo Tukunaga (Grettil) e Maas (Grettil): *vartā*.

<sup>42</sup> Seguendo Baladeva Miśra (1931), Tukunaga (Grettil) e Maas (Grettil): *samānajayāt prajvalanam*.

<sup>43</sup> Nārāyaṇa Tīrtha (1910): *kāyasampad dharmānabhigbhātaś*.

<sup>44</sup> In Baladeva Miśra (1931), Vidyāsāgara (1940) e Jhajjara (1973) abbiamo la lettura qui adottata: *javitvaṇ*. Però nel *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (1952) abbiamo: *javatvaṇ*.

<sup>45</sup> Lo *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (1952) legge: *sthānyupamantraṇe*.

54. *tārakaṃ sarvaviṣayaṃ sarvathāviṣayam akramaṃ ceti  
vivekajaṃ jñānam* ||  
55. *sattvapuruṣayoḥ śuddhisāmye kaivalyam iti* ||<sup>46</sup>

## 4.

## KAIVALYAPĀDA

1. *janmauśadhimantratapaḥsamādhijāḥ siddhayaḥ* ||<sup>47</sup>  
2. *jātyantarapariṇāmāḥ prakṛtyāpūrāt* ||  
3. *nimittam aprayojakaṃ prakṛtīnām varaṇabhedas tu tataḥ  
kṣetrikavat* ||  
4. *nirmāṇacittāny asmitāmātrāt* ||  
5. *pravṛttibhede prayojakaṃ cittam ekam anekeṣām* ||  
6. *tatra dhyānajaṃ anāśayam* ||  
7. *karmāśuklākṣṇam yoginas trividham itareṣām* ||  
8. *tatas tadvipākānugunānām evābhivyaktir vāsanānām* ||  
9. *jātideśakālavayavahitānām apy ānantaryaṃ smṛti-  
saṃskārayor ekarūpatvāt* ||  
10. *tāsām anādītvam cāśīso*<sup>48</sup> *nityatvāt* ||  
11. *hetuphalāśrayālambanaiḥ saṃgr̥hītatvād eṣām abhāve  
tadabhāvaḥ* ||  
12. *atītānāgataṃ svarūpato 'sty adhvabhedād dharmānām* ||  
13. *te vyaktasūkṣmā guṇātmānaḥ* ||  
14. *pariṇāmaikatvād vastutattvam* ||  
15. *vastusāmye cittabhedāt tayor vibhaktāḥ panthāḥ* ||<sup>49</sup>  
16. *na caikacittatantraṃ vastu tadapramāṇakaṃ tadā kiṃ  
syāt* ||<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Questa *lectio* vale per Tukunaga (Gretil) e Maas (Gretil) et alii, invece Nārāyaṇa Tīrtha (1910) legge: *kaivalyam*. Per Baladeva Mīśra (1931) e Jhajjar (1973): *iti om*. Per Vidyāsāgara (1940): *iti sūtrasamāptau*.

<sup>47</sup> Se ne confronti l'uso quasi *verbatim* in fonti piú recenti, come *Bhāgavatapurāṇa*, 11.15.34: *janmauśadhitapomantrair yāvātir iha siddhayaḥ*.

<sup>48</sup> Baladeva Mīśra (1931): *anādītvam āśīso* [...].

<sup>49</sup> Per *Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa* (1952): *viviktaḥ*.

<sup>50</sup> Nelle edizioni degli *Yogasūtra* che recano il commento di Bhoja questo aforisma non è riportato. Inoltre *cet* non si trova in Aklujkar (Gretil), Baladeva Mīśra (1931), Jhajjara (1973), Maas (Gretil), Nārāyaṇa Tīrtha

17. *taduparāgāpekṣitvāc*<sup>51</sup> *cittasya vastu jñātājñātam* ||  
 18. *sadā jñātās cittavṛttayas tatprabhoḥ puruṣasyāpariṇā-*  
*mitvāt* ||  
 19. *na tatsvābhāsaṃ dṛśyatvāt* ||  
 20. *ekasamaye cobhayānavadhāraṇam* ||  
 21. *cittāntaradṛśye buddhibuddher atiprasaṅgaḥ smṛti-*  
*saṃkaraś ca* ||  
 22. *citer apratisaṃkramāyās tadākārāpattau svabuddhi-*  
*saṃvedanam* ||  
 23. *draṣṭṛdṛśyoparaktam cittam sarvārtham* ||  
 24. *tadasaṃkhyeyavāsanābhis citram*<sup>52</sup> *api parārtham*  
*saṃhatyakāritvāt* ||  
 25. *viśeṣadarśina ātmabhāvabhāvanāvinivṛttiḥ* ||<sup>53</sup>  
 26. *tadā vivekanimnam kaivalyaprāgbhāram cittam* ||  
 27. *tacchidreṣu pratyañāntarāṇi saṃskārebhyaḥ* ||  
 28. *hānam eṣāṃ kleśavad uktam* ||  
 29. *prasaṃkhyāne 'py akusīdasya sarvathā vivekakhyāter*  
*dharmameghaḥ samādhīḥ* ||  
 30. *tataḥ kleśakarmanivṛttiḥ* ||  
 31. *tadā sarvāvaraṇamalāpetasya jñānasyānantyāj jñeyam*  
*alpam* ||  
 32. *tataḥ kṛtārthānām pariṇāmakramasamāptir guṇānām* ||  
 33. *kṣaṇapratyogī pariṇāmāpavāntanirgrāhyaḥ kramah* ||  
 34. *puruṣārthaśūnyānām guṇānām pratiprasavaḥ kaivalyaṃ*  
*svarūpapratīṣṭhā vā citīśaktir*<sup>54</sup> *iti*<sup>55</sup> ||

(1910), Śrīnārāyaṇa Mīśra (1998), Tukunaga (Gretil), Vidyāsāgara (1940) e *Yogasūtrabhāṣyavivarāna* (1952). Angot (2012: p. 700) invece, seguendo Vyāsa e Vijnāna Bhikṣu, inserisce *cet* nella sua edizione.

<sup>51</sup> Anche in Baladeva Mīśra (1931), Vidyāsāgara (1940) e Jhajar (1973) troviamo la lettura *taduparāgāpekṣitvāt*; mentre, nel *Yogasūtrabhāṣyavivarāna* (1952): *taduparāgāpekṣatvāt*.

<sup>52</sup> Per Maas (Gretil), Baladeva Mīśra (1931), Vidyāsāgara (1940) e Jhajar (1973): *tad asaṃkhyeyavāsanābhis citram*.

<sup>53</sup> Per *Yogasūtrabhāṣyavivarāna* (1952), Baladeva Mīśra (1931) e altri: *-bhāvanāvinivṛttiḥ*; mentre per Aklujkar (Gretil): *bbāvanāvinivṛttiḥ*.

<sup>54</sup> Per Baladeva Mīśra (1931): *śakter iti*.

<sup>55</sup> Cfr. Vidyāsāgara (1940) per la chiusura: *sautra itīśabdāḥ śāstra-*  
*parisamāptau*.

*Apparato di «loci», concordanze  
e paralleli intertestuali*





In questo apparato sono raccolti assieme tutti i rimandi, le concordanze e i paralleli ai testi di varie tradizioni buddhiste ai quali guarda, al tempo della redazione del testo, l'autore degli *Yogasūtra* (qui a seguire YS). L'apparato che segue va dunque inteso come un primo ritratto intertestuale del reticolo di autori e opere, precedenti e contemporanei (l'arco temporale dei campioni testuali qui convocati va dal III sec. a.C. al IV d.C.), con i quali il nostro autore è chiaramente in relazione e dai quali mutua, a vario titolo, sia tematiche in corso di dibattito sia specificità lessicali e composti tecnici. Sicché, a seguito del singolo riferimento numerico al testo degli YS, vengono qui presentati, distintamente, prima i riscontri testuali aventi carattere tematico più ampio (indicati come 'Cfr. tem. '), poi quelli più strettamente attinenti a specifici usi lessicali ('Cfr. less. ')<sup>1</sup>. Talvolta, in fine lista, abbiamo aggiunto – antepoendovi un 'inoltre' –, alcuni riferimenti a testi successivi agli YS, quale testimonianza della fortuna e della storia della ricezione della tematica o del lemma trattato.

YS, 1.2.

Cfr. tem.: *Nimittasutta* in *Aṅguttaranikāya*, 3.100-2 [PTS: AN, vol. I, pp. 256-58]; *Cittavagga* in *Dhammapada*, 33-43 [PTS: DhP, pp. 5-6]; *Cittutpādakaṇḍa* in *Dhammasaṅgaṇi*, 2.1 [PTS: Ds, pp. 9-123]; *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, 3.34; *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, 4.1-29 (e comm. di Vasubandhu); *Abhidharmakośa*, 2.41; *Abhidharmasamuccaya*, 39; *Yogācārabhūmi*, 1.8-9 (sez. *sacittikābhūmi*, *acittikābhūmi*).

<sup>1</sup> Per i testi in lingua pāli si sono consultate e indicate le edizioni della Pali Text Society (PTS), mentre per quelli in sanscrito sono stati utilizzati vari repertori e cataloghi (cartacei e digitali), il cui dettaglio, per brevità, non è qui riportato, mentre lo sarà in una prossima pubblicazione dedicata. Per la paternità di questa appendice, si veda *supra*, p. VI. Peculiare il caso dei testi noti autonomamente come *Srāvakābhūmi* e *Bodhisattvābhūmi*, ma entrambi parti dell'opera *Yogācārabhūmi*, della quale tuttavia non esistono edizioni del testo sanscrito complete (mentre lo è quella in lingua cinese). Per cui, i riferimenti a questi tre testi è fatto comparando varie edizioni.



YS, 1.3.

Cfr. less. per *avasthāna*: *Mūlamadhyamakakārikā*, 7.3; 7.25-28; *Laṅkāvatārasūtra*, 10.592. Cfr. less. per *draṣṭṛ* e *svarūpa*: *Mūlamadhyamakakārikā*, 3.1-9 (in part. 4-6); 9.1-12; 14.1-8; 15.1-11; 18.1-12; 22.1-16 (su *svarūpa* e *tathāgata*); 22.2-4 (su *svabhāva*).

YS, 1.5.

Cfr. tem.: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, 12; *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*, 3.34; *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, 8.4; 18.91-92; 20.45.

YS, 1.8.

Cfr. less. per *viparyaya*: *Mūlamadhyamakakārikā* (e comm. *Prasannapada* di Candrakīrti), 23.1-25 (*viparyaya-pariṣā*); *Abhidharmakośa*, 2.63; 3.5; 3.15; 3.61; 4.9; 4.66; 4.68; 4.121; 5.55-57; 7.52; *Mahāvastu*, 3.6; 3.292-94; 3.344.

YS, 1.9.

Cfr. tem.: *Triṃśikāvijñaptikārikā*, 20.

YS, 1.12-14.

Cfr. less. per *abhyāsa*: *Daśabhūmikasūtra*, 9 (Dutt p. 50); *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, 4.7; 17.34; *Abhidharmakośa*, 5.29; *Śrāvakabhūmi*, 1.100; 2.168; 2.198; 2.236-38.

YS, 1.15.

Cfr. less. per *vaināyga*: *Abhidharmakośa*, 4.55; 6.45-47; 7.26; *Yogācārabhūmi*, 1.2 (sez. *manobhūmi*); *Śrāvakabhūmi*, 1.60-61; 2.368.

YS, 1.17.

Cfr. less. per *saṃprajñātasamādhi*: *Samādhisamṃyutta* in *Samyuttanikāya*, 34.1-55 [PTS: SN, vol. III, pp. 263-67]; *Nānavibhaṅga* in *Vibhaṅga*, 16 [PTS: Vb, pp. 306-44]. Cfr. less. *vitarka* e *vicāra*: *Dvedhāvitaḥkasutta* in *Majjhimanikāya*, 19 [PTS: MN, Vol. I, pp. 114-18]; *Vitakkasaṅṭhānasutta* in *Majjhimanikāya*, 20 [PTS: MN, Vol. I, pp. 118-22]; *Pañcaṅgikasamādhisutta* in *Aṅguttaranikāya*, 5.28 [PTS: AN, vol. III, pp. 25-29]; *Triṃśikāvijñaptikārikā*, 14; *Abhidharmakośa*, 1.32; 2.28; 2.31; 2.33; 4.7; 8.2; 8.23; *Abhidharmasamuccaya*, 10; *Yogācārabhūmi*, 1.3 (sez. *savitarkā savicārā bhūmi*); *Śrāvakabhūmi*, 1.22; *Lalitavistara*, 6; 11; 18; 22; 24.19; 24.36-37; 24.49; 25.2. Cfr. less. *asmī*: *Mūlamadhyamakakārikā*, 18.1-12 (*ātmapariṣā*).

YS, 1.20.

Cfr. tem.: *Indriyasamṃyutta* in *Samyuttanikāya*, 48.1-178 [PTS: SN, vol. V, pp. 193-242]; *Balasamṃyutta* in *Samyuttanikāya*,

50.1-108 [PTS: SN, vol. V, pp. 249-53]; *Asubhasutta* in *Āṅguttaranikāya*, 4.163 [PTS: AN, vol. II, pp. 150-52]; *Milindapañha*, 3.1.10-15 [PTS: Mil, pp. 35-39]; *Abbisamayālamkāra*, 4.33-34; *Abhidharmakośa*, 2.24-25; 6.68; *Triṃśikāvijñaptikārikā*, 10-11 (e comm. di Sthiramati); *Abhidharmasamuccaya*, 5; 74; *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, 43; *Srāvakabhūmi*, 2.176.

YS, 1.21.

Cfr. less. per *saṃvega*: *Vivekasutta* in *Samyuttanikāya*, 9.1 [PTS: SN, vol. I, pp. 197]; *Katuvīyasutta* in *Āṅguttaranikāya*, 3.128 [PTS: AN, vol. I, pp. 279-81]; *Srāvakabhūmi*, 2.162; *Buddhacarita*, 3.36.

YS, 1.22.

Cfr. tem.: *Mahāyānasūtrālamkāra* (e comm. di Vasubandhu), 17.21; 18.3; 18.72; *Abhidharmasamuccaya*, 54; *Daśabhūmikasūtra*, 9 (Dutt. p. 50); *Srāvakabhūmi*, 2.69-70; 2.215; 2.227; 2.345.

YS, 1.24.

Cfr. less. per *vipāka*: *Abhidharmakośa*, 2.41; 2.48-49; 2.54-60; 3.28; 4.12; 4.46-49; 4.58; 4.120; 8.29; *Abhidharmasamuccaya*, 54.

YS, 1.29.

Cfr. tem. e less. per *antarāya*: *Amarāvikkhepavāda* in *Dīghanikāya*, 1.3.1.4 [PTS: Dn, vol. I, pp. 24-28]; *Avaraṇasutta* in *Āṅguttaranikāya*, 5.51 [PTS: AN, vol. III, pp. 63-65]; *Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā*, 10; *Abhidharmakośabhāṣya*, 5.44. Inoltre, *Mahāvvyutpatti*, 60.

YS, 1.30-31.

Cfr. tem.: *Abhidharmakośa*, 2.26-27; *Triṃśikāvijñaptikārikā*, 10-15 (e comm. di Sthiramati); *Srāvakabhūmi*, 1.247-55; 2.275-80.

YS, 1.32.

Cfr. tem.: *Triṃśikāvijñaptikārikā*, 10 (e comm. di Sthiramati). Inoltre, *Jñānaśrimitranibandhāvali*, 452.3-8 (in part. 452.5).

YS, 1.33.

Cfr. tem.: *Mettāsaḅagatasutta* in *Samyuttanikāya*, 46.54 [PTS: SN, vol. V, pp. 115-21]; *Mettāsutta* in *Āṅguttaranikāya*, 4.125-126 [PTS: AN, vol. II, pp. 128-30]; *Brahmavibhārasutta* in *Āṅguttaranikāya*, 10.208 [PTS: AN, vol. V, pp. 299-301]; *Tevijjasutta* in *Dīghanikāya*, 13 [PTS: DN, vol. I, pp. 235-52]; *Saṅgātisutta* in *Dīghanikāya*, 33 [PTS: DN, vol. III, pp. 207-272]; *Appamaññāvibhaṅga* in *Vibhaṅga*, 13 [PTS: Vb, pp. 272-85]; *Abhidharmakośa*, 8.29; *Abhidharmasamuccaya*, 94; *Srāvakabhūmi*, 1.214.

YS, I. 34.

Cfr. tem.: *Ānāpānasam̐yutta* in *Sam̐yuttanikāya*, 54.1-20 [PTS: SN, vol. V, pp. 311-40]; *Ānāpānasatisutta* in *Majjhimanikāya*, 118 [PTS: MN, vol. II, pp. 78-88]; *Trimsīkāvijñaptikārikā*, 12-14 (e comm. Sthiramati).

YS, I. 36.

Cfr. tem.: *Pabbassaravagga* in *Āṅguttaranikāya*, 1.51-60 [PTS: AN, vol. I, pp. 10-11]; *Nimittasutta* in *Āṅguttaranikāya*, 3.100-102 [PTS: AN, vol. I, pp. 256-258]; *Abhisamayālaṅkāra*, 1.53-54; *Daśabhūmikasūtra*, 3.

YS, I. 37.

Cfr. less. per *vītarāga*: *Mahāsatipaṭṭhānasutta* in *Dīghanikāya*, 22 [PTS: DN, vol. II, pp. 290-316]; *Vītarāgasutta* in *Āṅguttaranikāya*, 5.82 [PTS: AN, vol. III, p. 111]; *Sutta Nīpata* (*Khuddakanikāya*), 3.4-6 [PTS: Snp. pp. 86-102]; *Abhidharmasamuccaya*, 13; 39; *Srāvakabhūmi*, 2.134; *Abhidharmakośabhāṣya*, 4.113; 6.43; 7.18-23.

YS, I. 39.

Cfr. tem.: *Abhidharmakośa*, 8.1.

YS, I. 41.

Cfr. tem.: *Madhupiṇḍikasutta* in *Majjhimanikāya*, 18 [PTS: MN, vol. I, pp. 108-114]; *Kilesasam̐yutta* in *Sam̐yuttanikāya*, 27.1-10 [PTS: SN, vol. III, pp. 232-34]; *Dutiyaḍvayasutta* in *Sam̐yuttanikāya*, 35.92-93 [PTS: SN, vol. IV, p. 67]; *Yogakkhemivagga* in *Sam̐yuttanikāya*, 35.104-113 [PTS: SN, vol. IV, pp. 84-90] (in part. *Dukkhasamudayasutta* in *Sam̐yuttanikāya*, 35.106 [PTS: SN, vol. IV, p. 86]); *Saññojanasutta* in *Sam̐yuttanikāya*, 35.109 [PTS: SN, vol. IV, p. 89]; *Parijānanasutta* in *Sam̐yuttanikāya*, 35.111-112 [PTS: SN, vol. IV, p. 89]; *Kālakārāmasutta* in *Āṅguttaranikāya*, 4.24 [PTS: AN, vol. II, pp. 23-26]. Cfr. less. per il tritico *grahīṭṭ*, *grahaṇa*, *grāhya*: *Mūlamadhyamika-kārikā*, 22.13; 23.13-16; *Madhyāntavibhāga* (e comm. di Vasubandhu), 1.1; 1.5-6; 3.4; 3.17; 5.15-17; 5.24-26; *Abhisamayālaṅkāra*, 1.72; 2.8; 5.7; *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, 6.9; 10.2-4; 11.5; 11.13; 11.15; 11.25-27; 11.32; 11.34; 11.40; 14.26-29; 14.32-33; 18.78; *Lāṅkāvatārasūtra*, 2.59; 2.109; 2.141; 3.19; 3.57; 3.61; 3.68; 3.85; 3.117; 3.121; 4.1; 6.8; 10.24, 10.31; 10.58-59; 10.152; 10.154; 10.263; 10.393; 10.566; 10.659; *Srāvakabhūmi*, 2.91. Inoltre, *Sekoddesāparijīkā*, 41; 50; 68. Cfr. less. per *samāpatti*: *Samādhisam̐yutta* in *Sam̐yuttanikāya*, 34.1-55 (in part. 34.1; 34.11-19) [PTS: SN, vol. III, 263-267]; *Mahāyānasūtrālaṅkāra*,

16.26; 17.29-30; 20.46; 20.51; *Laṅkāvatārasūtra*, 2.6; 2.66; 2.162; 3; 4; 6.8; 6.15; 10.826; *Abhidharmakośa*, 2.35-43; 8.1-43; *Abhidharmasamuccaya*, 10-11; *Lalitavistara*, 17; 26.51; 27.

YS, 1.42-44.

Cfr. less. per *savitarka*, *nirvitarka*, *śavicāra*, *nirvicāra*: *Mahāsatipatṭhānasutta* in *Dīghanikāya*, 22 [PTS: DN, vol. 2, pp. 290-316]; *Satīpatṭhānasutta* in *Majjhimanikāya*, 10 [PTS: MN, vol. 1, pp. 55-63]; *Mahāyānasūtrālamkāra* (e comm. di Vasubandhu), 8.4; 11.8-12; 14.7-10; 16.3-26; 16.34; 16.40; 16.50; 16.55; 16.71; 17.29-30; 18.33; 18.52; 19.7; 19.29; 19.67-68; *Abhidharmakośa*, 1.32; 2.28; 2.31; 2.33; 4.7; 8.2; 8.23; *Abhidharmasamuccaya*, 10; *Lalitavistara*, 6; 11; 18; 22; 24.19; 24.36-37; 24.49; 25.2.

YS, 1.47.

Cfr. less. per *vaiśāradya*: *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, 1.3; 2.1; 2.12; 3.59; 7.5; 9.7; 10.13; *Śamādhivṛjāsūtra*, 1; *Mahāyānasūtrālamkāra*, 3.3; *Lalitavistara*, 13; 26; 26.73. Cfr. less. per *adhyātma* e *prasāda*: *Mūlamadhyamakakārikā*, 18.3-4; *Vigrahavyāvartanīvṛtti*, 16.9; *Ratnagotravibhāga*, 1.14; 3.71-72; *Mahāyānasūtrālamkāra*, 11.5; 11.49; 16.25; 19.66; *Abhidharmakośabhāṣya*, 25.8; *Abhidharmasamuccaya*, 68; *Daśabhūmikāsūtra*, 34.2-6; *Śrāvakabhūmi*, 1.22; *Kāśyapaparivarta*, 125. Inoltre, *Mahāvvyūtpatti*, 1478-81; *Akṣayamatīrdeśa Tīkā*, 149-51.

YS, 1.51.

Cfr. less. per *sabjīa* e *nirbīja*: *Mahāyānasūtrālamkāra*, 18.84-88; 19.49; *Laṅkāvatārasūtra*, 10.83-84; *Abhidharmakośa*, 3.36.

YS, 2.1

Cfr. less. per *svādhyāya*: *Śrāvakabhūmi*, 1.202.

Cfr. less. per *kriyāyoga*: *Aryamañjuśrīmūlakalpa*, 2.23; *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, 150.

YS, 2.2-3.

Cfr. less. per *kleśa*: *Mūlamadhyamakakārikā*, 5.6; 23.12, 23.16; 26.1; 26.11; *Mahāyānasūtrālamkāra*, 11.32; *Abhidharmakośa*, 3.21; 5.12-14; 5.38; 7.45-46. Inoltre, *Satyasiddhiśāstra*, 3.

YS, 2.4.

Cfr. less. per *avidyā*: *Kāśyapaparivarta*, 91; *Mūlamādhyamikakārikā*, 23.13-16; 26.1-12; *Abhidharmakośa*, 3.21; 3.31; 5.12; 5.14; 5.20-21; 5.38; 5.48; 7.45-46; *Abhidharmasamuccaya*, 44-47; 51. Cfr., inoltre, la nota alla traduzione del *sūtra*.

YS, 2.5.

Cfr. tem.: *Vipallāsasutta* in *Āṅguttaranikāya*, 4.49 [PTS: AN, vol. II, p. 52].

YS, 2.7-8.

Cfr. less. per *sukha/rāga*, *dukkha/dveṣa*: *Mūlapariyāyasutta* in *Majjhimanikāya*, 1 [PTS: MN, vol. I, pp. 1-6]; *Cūlavedallasutta* in *Majjhimanikāya*, 44 [PTS: MN, vol. I, pp. 299-305, in part. 302-3]; *Cbacakkasutta* in *Majjhimanikāya*, 148 [PTS: MN, vol. III, pp. 280-87]; *Upavāṇasandiṭṭhikasutta* in *Samyuttanikāya*, 35.70 [PTS: SN, vol. IV, pp. 41-43]; *Atthinukhopariyāyasutta* in *Samyuttanikāya*, 35.153 [PTS: SN, vol. IV, pp. 138-40]; *Upasampadāvagga* in *Āṅguttaranikāya*, 5.303-5.352 [PTS: AN, vol. III, pp. 277-78]; *Laṅkāvatārasūtra*, 3.8; *Abhidharmasamuccaya*, 48-50; *Abhidharmāmṛta*, 14.5. Cfr. less. per *anūsaya*: *Abhidharmakośa*, 5.1; 5.17; 5.32-35; 5.39; *Abhidharmasamuccaya*, 46; *Yogācārabhūmi*, 3 (sez. *pariyāyasaṃgrahaṇī*), *Yogācārabhūmi*, sez. *ārūpyāvacarā*; *Srāvakabhūmi*, 2.108; 2.349; *Saundarānandamahākāvya*, 8.55; 14.4.

YS, 2.9.

Cfr. less. per *abhiniveśa*: *Yuktiṣaṣṭikā*, 52. Cfr. less. per *svarasavāhī*: *Mahāyānasūtrālamkāra*, 14.14; *Yogācārabhūmi*, 1.2 (sez. *manobhūmi*); *Srāvakabhūmi*, 2.302; *Bhāvanākrama*, 2-3.

YS, 2.12-13.

Cfr. tem.: *Abhidharmakośa*, 2.41; 2.48-49; 2.54-60; 3.28; 4.12; 4.46-49; 4.58; 4.120; 8.29.

YS, 2.15.

Cfr. less. per *dukkha* e *dukkhatā*: *Abhidharmakośa*, 2.18; 3.22; 4.47; 4.85; 5.55; 6.66; 6.79; 7.3; 7.5; 8.22-23; *Abhidharmasamuccaya*, 40; *Srāvakabhūmi*, 2.121. Cfr. less. per *viveka*: *Kāyagatāsatisutta* in *Majjhimanikāya*, 119 [PTS: MN, vol. III, pp. 88-99]; *Ādibrahmacariyapaññāsutta* in *Āṅguttaranikāya*, 8.2 [PTS: AN, vol. IV, pp. 151-55, in part. 152]; *Vivekasutta* in *Samyuttanikāya*, 9.1 [PTS: SN, vol. I, pp. 197]; *Vivekakathā* in *Paṭisambhidāmagga*, 3.4 [PTS: Ps, pp. 219-25]; *Tissametteyyasuttaniddesa* in *Mahāniddesa*, 7 [PTS: Mnd, pp. 138-60].

YS, 2.17.

Cfr. tem.: *Yogasutta* in *Āṅguttaranikāya*, 4.10 [PTS: AN, vol. II, pp. 10-13]; *Trisvabhāvanirdeśa*, 9. Inoltre, anche i rif. a YS, 1.41, *supra*.

YS, 2.20.

Cfr. tem.: *Mahāsatiṭṭhānasutta* in *Dīghanikāya*, 22 [PTS: DN, vol. II, pp. 290-316].

YS, 2.21.

Cfr. tem.: *Mūlamadhyamikakārikā*, 14 (su *saṃsarga*).

YS, 2.23.

Cfr. less. per *upalabdhī*: *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, 11.61; *Kaśyapaparivarta*, 123.6; 134.14; *Saddharmapundarika*, 383.12.

YS, 2.25.

Cfr. less. per *kevala*: *Upādānasutta* in *Samyuttanikāya*, 22.56 [PTS: SN, vol. III, pp. 58-61]; *Sattatṭhānasutta* in *Samyuttanikāya*, 22.57 [PTS: SN, vol. III, pp. 61-65]; *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, 12.15; 13.18; 14.26.

YS, 2.27.

Cfr. less. per *saptaprajñā* e *saptabhūmi*: *Sattadhātuvaḅga* in *Samyuttanikāya*, 14.11-22 [PTS: SN, vol. II, pp. 149-66]; *Pratītyasamutpādahrydayakārikā*, 3; *Ratnagotravibhāga*, 1.141; *Abhidharmakośa*, 6.11; 7.22-24; 7.40.

YS, 2.29.

Cfr. less. per *aṣṭāu aṅgāni*: *Maggavaḅga* in *Dhammapada*, 273-89 [PTS: Dhḅ, pp. 77-81]; *Mahācattārisakasutta* in *Majjhimanikāya*, 117 [PTS: MN, vol. III, pp. 71-78]; *Maggasamyutta* in *Samyuttanikāya*, 45.1-180 [PTS: SN, vol. V, pp. 5-61].

YS, 2.33.

Cfr. less. per *pratīpakṣa*: *Madhyāntavibhāga*, 4.1-18 (in part. 4.2 per *pratīpakṣabhāvana*); *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, 12.9; 18.10; *Abhidharmakośa*, 1.26; 4.42; 5.60-61; 5.63; 7.8-9; 7.27; *Śrāvakabhūmi*, 2.360-361.

YS, 2.39.

Cfr. less. per *janmakatḅatā*: *Abhidharmakośa*, 4.95; 7.42.

YS, 2.40.

Cfr. tem.: *svāṅgajugupsa*: *Puṅnasutta* in *Samyuttanikāya*, 35.88 [PTS: SN, vol. IV, pp. 60-63]; *Vesālīsutta* in *Samyuttanikāya*, 54.9 [PTS: SN, vol. V, pp. 320-22]; *Sukhumālasutta* in *Āṅguttaranikāya*, 3.38-39 [PTS: AN, vol. I, pp. 145-47]; *Gaṅḅasutta* in *Āṅguttaranikāya*, 9.15 [PTS: AN, vol. IV, 386-387]; *Jarāvaga* in *Dhammapada*, 146-56 [PTS: Dhḅ, pp. 22-23]; *Buddhacarita*, 5.48-65; *Mahāsatiṭṭhānasutta* in *Dīghanikāya*, 22 [PTS: DN, vol. II, pp. 290-316]. Inoltre, *Nivriṣabahuḅsūtra*.

## YS, 3.1.

Cfr. less. per *dhāraṇā*: *Mahāyānasūtrālamkāra*, 9.76; 11.56; 11.61; 11.72; 12.15; 16.15; 18.26; 18.73; 20.33; *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, 12.11; *Abhidharmakośa*, 6.11; *Abhidharmasamuccaya*, 1.5-6; 15; *Marmakālikā*, 2.5; *Bodhisattvabhūmi*, 1.3; *Śrāvakabhūmi*, 1.179-80; *Āryamañjuśrīmūlakalpa*, 23.

## YS, 3.2.

Cfr. less. per *dhyāna* (in pāli *jhāna*): *Anupadasutta* in *Majjhimanikāya*, 111 [PTS: MN, vol. III, pp. 25-29]; *Sāriputtavagga* in *Samyuttanikāya*, 28.1-10 [PTS: SN, vol. III, pp. 235-38]; *Mahāyānasūtrālamkāra*, 4.11; 7.2; 8.20; 9.55; 11.61; 14.23-26; 16.2-3; 16.5-7; 16.12; 16.14-15; 16.19-26; 16.34, 16.40; 16.50; 16.55-56; 16.71; 18.39; 18.52-53; 19.2; 19.7; 19.29; 19.66-68; 20.8-10; 20.16; *Laṅkāvatārasūtra*, 2.64-65; 2.98; 2.122; 2.127; 2.131; 2.158; 2.159; 2.162; 2.173-76; 10.9; 10.149; *Daśabhūmikāsūtra*, 7.20; 7.27; *Śrāvakabhūmi*, 1.21-22; 1.60; 2.48; 2.61-62; 2.101-6; 2.130; 2.134; 2.343; *Bodhisattvabhūmi*, 1.2; 1.10; 1.13; *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, 4; *Samādhirājasūtra*, 38.36; *Āryarāṣṭrapālapariṣecchāsūtra*, 1.3; 1.18; 1.103; 1.166; 1.195; *Lalitavistara*, 2; 4; 11; 13; 17; 21.3; 21.54; 21.100; 21.189; 22.2; 22.8.

## YS, 3.3.

Cfr. less. per *samādhi*: *Samādhisutta* in *Samyuttanikāya*, 22.5 [PTS: SN, vol. III, p. 13]; *Samādhibhāvanāsutta* in *Āṅguttaranikāya*, 4.41 [PTS: AN, vol. II, pp. 44-46]; *Pañcaṅgikasamādhi* in *Āṅguttaranikāya*, 5.28 [PTS: AN, vol. III, pp. 25-29]; *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, 1.3; 1.4; 2.2; 2.12; 3.16; 3.23; 4.20; 7.6.(6); 9.2; 9.12; 9.14; 10.13; 10.17; 11.5; *Mahāyānasūtrālamkāra* (e comm. di Vasubandhu), 3.10; 6.6-9; 7.6; 8.3; 9.58; 10.7-8; 10.9; 10.10; 11.1; 11.8-12; 11.30; 11.42; 11.68; 12.19-23; 13.1; 13.10; 14.26; 14.23-26; 14.51; 16.40; 17.8-10; 18.17; 18.25-26; 18.52-55; 18.64-78; 18.84-88; 20.1-21.57. Cfr. nota ad YS, 1.

## YS, 3.4.

Cfr. less. per *saṃyama*: *Śrāvakabhūmi*, 2.255-56.

## YS, 3.5.

Cfr. less. per *prajñā* (in pāli *paññā*): *Mahāvedallasutta* in *Majjhimanikāya*, 43 [PTS: MN, vol. I, pp. 292-99]; *Mahānāmasakka* in *Āṅguttaranikāya*, 3.73 [PTS: AN, vol. 1, pp. 219-20] (per triade *śīla*, *samādhi*, *paññā*); *Paññāsutta* in *Āṅguttaranikāya*, 8.2 [PTS: AN, vol. IV, pp. 151-55]; *Dhammapada*, 372 [PTS: DhP, p. 53] (per legame *jhāna* e *paññā*).

YS, 3.13.

Cfr. tem.: *Abhidharmakośa* (e comm. di Vasubandhu), 2.35; 2.48; 5.25-26; 8.19.

YS, 3.19.

Cfr. tem.: *Abhidharmakośa*, 7.5-9; 7.16; 7.26; 7.35-37.

YS, 3.20.

Cfr. less. per *ālambana*: *Abhidharmakośa*, 1.34; 2.62; 3.33-34; 4.49; 5.60-61; 6.15; *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, *Abhidharmasamuccaya*; *Yogācārabhūmi*. Inoltre, *Madhyamakahrdaya*, 5.11; 5.16; 5.37; *Abhidharmadīpaṭīkā*, 20; 35-36.

YS, 3.17-49.

Cfr. less. per *siddhi* (in pāli *iddhi*): *Samaññaphalasutta* in *Dīghanikāya*, 2 [PTS: DN, vol. I, pp. 47-87]; *Kevalāḍḍhasutta* in *Dīghanikāya*, 11 [PTS: DN, vol. I, pp. 211-24]; *Kāyagatāsatisutta* in *Majjhimanikāya*, 119 [PTS: MN, vol. III, pp. 88-99]; *Iddhipādasamyutta* in *Samyuttanikāya*, 51.1-86 [PTS: SN, vol. V, pp. 254-92]; *Nimittasutta* in *Aṅguttaranikāya*, 3.100-2 [PTS: AN, vol. I, pp. 256-58]; *Iddhikathā* in *Paṭisambhidāmagga*, 3.2 [PTS: Ps, vol. II, pp. 205-15]; *Madhyāntavibhāga*; 4.3-6; *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, 7.1-10; *Abhidharmakośa*, 6.69; 7.42-56.

YS, 4.1.

Cfr. less. per *bhāvanā* = *śamādhi*: *Abhidharmakośa*, 4.11; 4.122-24; 5.5-6; 5.10; 6.1; 6.5; 6.14; 6.20; 6.53; 7.9; 7.22-25; 7.53; 8.27-28. Cfr. less. per *upapattilābhikā* = *janmajā*: *Abhidharmakośa*, 3.10; 3.13; 3.38; 6.42. Cfr. less. per *vidyā* = *mantra*: *Abhidharmakośa*, 7.54. Cfr. less. per *karmajā*: *Abhidharmakośa*, 7.53.

YS, 4.3

Cfr. less. per *nimitta*: *Vitakkasaṅghānasutta* in *Majjhimanikāya*, 20 [PTS: MN, vol. I, pp. 118-22, in part. p. 118]; *Mahāvedāllasutta* in *Majjhimanikāya*, 43 [PTS: MN, vol. I, 292-99, in part. pp. 296-298]. *Nimittasutta* in *Aṅguttaranikāya*, 3.100-2 [PTS: AN, vol. I, pp. 256-58]; per *nimittaggāha*, *Kevalāḍḍhasutta* in *Dīghanikāya*, 11 [PTS: DN, vol. I, pp. 211-24]; *Ādittapariyāyasutta* in *Samyuttanikāya*, 35.235 [PTS: SN, vol. IV, pp. 168-71]; *Abhidharmakośa*, 1.14; 8.24-26; *Abhidharmasamuccaya*, 14; *Sāvakabhūmi*, 1.17; 1.105.

YS, 4.4.

Cfr. less. per *nirmānacitta*: *Mahāprajñāptipāramitāsāstra*, 11; *Abhidharmakośa*, 7.48-51; *Bodhisattvabhūmi*, 1.5.

YS, 4.5.

Cfr. tem.: *Abhidharmakośa*, 4.10-13.

YS, 4.6.

Cfr. less. per *dhyānaja*: *Abhidharmakośa*, 4.13; 4.17; 4.26; 4.44 (e comm. di Vasubandhu). Cfr. less. per *anāśaya*: *Abhidharmakośa*, 4.59-63; 4.119 (e comm. di Vasubandhu).

YS, 4.7.

Cfr. tem.: *Saṅgītisutta* in *Dīghanikāya*, 33 [PTS: DN, vol. III, pp. 207-72, in part. p. 230]; *Kammavagga* in *Aṅguttaranikāya*, 4.232-42 [PTS: AN, vol. II, pp. 230-39]; *Daśabhūmikasūtra*, 50; *Abhidharmakośa*, 4.45-50; 4.59-63 (e comm. di Vasubandhu); *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, 69-70.

YS, 4.8.

Cfr. tem.: *Triṃśikāvijñāptikārikā*, 1-5; *Abhidharmakośa*, 2.54 (e comm. di Vasubandhu).

YS, 4.11.

Cfr. tem.: *Mūlamādhyamikakārikā*, 1.10-12; 26.1-12; *Vīgrahavyāvartanī*, 7-10; 52-56; 60; *Pratītyasamutpādahṛdayakārikā*, 3-7 (e comm. *vyākhyāna*); *Abhidharmakośabhāṣya*, 4.7.

YS, 4.12.

Cfr. tem.: *Theranāmakasutta* in *Samyuttanikāya*, 21.10 [PTS: SN, vol. II, pp. 282-84]; *Niruttipathasutta* in *Samyuttanikāya*, 22.62 [PTS: SN, vol. III, pp. 71-73]; *Abhidharmakośa*, 5.23-27; 5.61-62 (e comm. di Vasubandhu); *Daśabhūmikasūtra*, 10; *Srāvakabhūmi*, 2.202; *Atītānāgatasutta* in *Samyuttanikāya*, 22.9-11 [PTS: SN, vol. III, pp. 19-21]; *Khajjanīyasutta* in *Samyuttanikāya*, 22.79 [PTS: SN, vol. III, pp. 86-91].

YS, 4.15.

Cfr. note ad.

YS, 4.29.

Cfr. less. per *dharmamegha*: *Milindapañha*, 2 [PTS: Mil, pp. 12-16]; *Lañkāvatārasūtra*, 10.422; *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, 11.46; 20.38 (e comm. di Vasubandhu); *Gaṇḍavyūhasūtra*, 2.7; 2.10; *Daśabhūmikasūtra*, 10; *Abhisamayālañkāravṛtti*, 1.71; *Lalitavistara*, 7.21; 7.92; 20.7. Inoltre, *Mahāvīyūtpatti*, 32; *Dharmasamgraha*, 64. Cfr., inoltre, la nota alla traduzione di *Yogasūtra*, 4.29.

*Indice analitico*



*akaraṇa*  
3.51  
*akalpita*  
3.43  
*akusīda*  
4.29  
*akṛṣṇa*  
4.7  
*akrama*  
3.54  
*akliṣṭa*  
1.5  
*aṅga*  
2.29, 2.40  
*aṅgamejayatva*  
1.31  
*ajñāta*  
4.17  
*ajñāna*  
2.34  
*aṅiman*  
3.45  
*atīta*  
3.16  
*atyanta*  
3.35  
*atba*  
1.1  
*-adṛṣṭa*  
2.12  
*adbhigama*  
1.29  
*adbimātra*  
1.22  
2.34

*adhiṣṭhātṛ*  
3.49  
*adhyātma*  
1.47  
*adhyāsa*  
3.17  
*adbvan*  
4.12  
*ananta*  
2.34  
*anabbhigāta*  
2.48  
3.45  
*anavacchinna*  
2.31  
*anavaccheda*  
1.26  
3.53  
*anavadhāraṇa*  
4.20  
*anavasthitatva*  
1.30  
*anaṣṭa*  
2.22  
*anāgata*  
2.16  
3.16  
4.12  
*anātman*  
2.5  
*anādi*  
4.10  
*anāśaya*  
4.6  
*anitya*  
2.5

*aniṣṭa*  
 3.51  
*anukāra*  
 2.54  
*anugama*  
 1.17  
*anuguna*  
 4.8  
*anuttama*  
 2.42  
*anupātin*  
 1.9  
 3.14  
*anumāna*  
 1.7, 1.49  
*anumodita*  
 2.34  
*anusāyin*  
 2.7, 2.8  
*anusāsana*  
 1.1  
*anusṭhāna*  
 2.28  
*aneka*  
 4.5  
*antā*  
 1.40  
*antara*  
 4.2, 4.27  
*antarāṅga*  
 3.7  
*antarāya*  
 1.29, 1.30  
*antardhāna*  
 3.21  
*anya*  
 1.18, 1.49, 1.50  
 2.22  
*anyatā*  
 3.49, 3.53  
*anyatva*  
 3.15  
*anvaya*  
 3.9, 3.44, 3.47  
*aparāntajñāna*  
 3.22  
*aparāmrṣṭa*  
 1.24

*aparigraha*  
 2.30, 2.39  
*aparināmin*  
 4.18  
*apavarga*  
 2.18  
*api*  
 1.22, 1.26, 1.29, 1.51  
 2.9, 2.20, 2.22  
 3.8, 3.50  
 4.9, 4.29  
*apunya*  
 1.33  
 2.14  
*apekṣin*  
 4.17  
*aprayojaka*  
 4.3  
*abhāva*  
 1.10, 1.29  
 2.25  
 4.11  
*abhijāta*  
 1.41  
*abhiniveśa*  
 2.3, 2.9  
*abhibhava*  
 3.9  
*abhivyakti*  
 4.8  
*abhyāsa*  
 1.12, 1.13, 1.18, 1.32  
*ariṣṭa*  
 3.22  
*artha*  
 1.32  
 2.2, 2.18, 2.21  
 3.35  
*arthatva*  
 1.49  
*arthavattva*  
 3.44, 3.47  
*alabdhabhūmatva*  
 1.30  
*alīṅga*  
 1.45  
 2.19

- alpa*  
 4.31  
*avasthāna*  
 1.3  
*avidyā*  
 2.3, 2.4, 2.5, 2.24  
*aviplava*  
 2.26  
*avirati*  
 1.30  
*aviseṣa*  
 2.19  
 3.35  
*aviṣayībhūta*  
 3.20  
*avyāpadeśya*  
 3.14  
*aśukla*  
 4.7  
*aśuci*  
 2.5  
*aśuddhi*  
 2.28, 2.43  
*aṣṭa*  
 2.29  
*asti*  
 2.13, 2.49  
 4.12  
*asaṅga*  
 3.39  
*asaṅkīrṇa*  
 3.35  
*asaṅpramoṣa*  
 1.11  
*asaṅprayoga*  
 2.54  
*asaṅyoga*  
 3.21  
*asaṅsarga*  
 2.40  
*asteya*  
 2.30, 2.37  
*asmitā*  
 1.17  
 2.3, 2.6  
 3.47  
 4.4
- abhimsā*  
 2.30, 2.35  
*ākāśa*  
 3.41, 3.42  
*ākāśagamana*  
 3.42  
*ākṣepin*  
 2.51  
*āgama*  
 1.7  
*ātman*  
 2.5, 2.6, 2.21, 2.41  
 4.13  
*ātmaka*  
 2.18  
*ātmabhāva*  
 4.27  
*ādi*  
 2.34  
 3.23, 3.24, 3.39, 3.45  
*ādara*  
 1.14  
*ādarśa*  
 3.36  
*ānantarya*  
 4.9  
*ānantya*  
 2.47  
 4.31  
*ānanda*  
 1.17  
*āpūra*  
 4.2  
*ābhāsa*  
 4.19  
*ābhyantara*  
 2.50, 2.51  
*āyus*  
 2.13  
*āruḍha*  
 2.9  
*ālabhana*  
 1.10, 1.38  
 4.11  
*ālasya*  
 1.30  
*āloka*  
 3.5, 3.25

- āvarana*  
 2.52  
 3.43  
 4.31  
*āveśa*  
 3.38  
*āśis*  
 4.10  
*āśaya*  
 1.24  
 2.12  
*āśraya*  
 2.36  
 4.11  
*āsana*  
 2.29, 2.46  
*āsanna*  
 1.21  
*āsevita*  
 1.14  
*āsvāda*  
 3.36  
*itara*  
 1.20  
 4.7  
*itaratra*  
 1.4  
*itaretara*  
 3.17  
*iti*  
 2.34  
 3.54  
 4.34  
*īdam*  
 1.40  
*indriya*  
 2.18, 2.41, 2.43, 2.54, 2.55  
 3.13, 3.47  
*iva*  
 1.41, 1.43  
 2.54  
 3.3  
*iṣṭadevatā*  
 2.44  
*īśvara*  
 1.23, 1.24  
 2.1, 2.32, 2.45
- utkrānti*  
 3.39  
*uttara*  
 2.4  
*utpannā*  
 1.35  
*udaya*  
 3.11  
*udāna*  
 3.39  
*udāra*  
 2.4  
*udita*  
 3.12, 3.14  
*upanimantraṇa*  
 3.51  
*uparāga*  
 4.17  
*upalabdhi*  
 2.23  
*upasarga*  
 3.37  
*upasthāna*  
 2.37  
*upāya*  
 2.26  
*upekṣā*  
 1.33  
*ubhaya*  
 4.20  
*ṛtaṃbharā*  
 1.48  
*eka*  
 1.32  
 2.6  
 3.2  
 4.5, 4.9, 4.14, 4.20  
*ekatra*  
 3.4  
*ekāgrya*  
 2.41  
*ekāgratā*  
 3.11, 3.12  
*etad* (varie forme)  
 1.44  
 2.31  
 3.13  
 4.11, 4.28

- eva*  
 1.44, 1.46  
 2.6, 2.15, 2.21  
 4.8  
*auṣadhi*  
 4.1  
*kañjaka*  
 3.39  
*kañḥakūpa*  
 3.30  
*kathamṭā*  
 2.39  
*karuṇā*  
 1.33  
*karman*  
 1.24  
 2.12  
 3.22  
 4.7, 4.30  
*kāya*  
 2.43  
 3.21, 3.29, 3.42, 3.45, 3.46  
*kāraṇa*  
 3.38  
*kārīta*  
 2.34  
*kāla*  
 1.26  
 2.31, 2.50  
 4.9  
*kyta*  
 2.34  
*kytārtha*  
 2.22  
 4.32  
*kaivalya*  
 2.25  
 3.50, 3.55  
 4.26, 4.34  
*krama*  
 3.15, 3.52  
 4.32, 4.33  
*kriyā*  
 2.1, 2.18, 2.36  
*kriyāyoga*  
 2.1  
*krodha*  
 2.34
- kūrma*  
 3.31  
*kliṣṭa*  
 1.5  
*kleśa*  
 1.24  
 2.2, 2.3, 2.12  
 4.28, 4.30  
*kṣāṇa*  
 3.52  
 4.32  
*kṣaya*  
 2.28, 2.43  
 3.11, 3.43, 3.50  
*kṣiyate*  
 2.52  
*kṣīṇavytti*  
 1.41  
*kṣetra*  
 2.4  
*kṣetrika*  
 4.3  
*lehyāti*  
 1.16  
 2.5, 2.26, 2.8  
 3.49  
 4.29  
*gati*  
 2.49  
 3.28  
*guṇa*  
 1.16  
 2.15, 2.19  
 4.13, 4.32, 4.34  
*guru*  
 1.26  
*grahaṇa*  
 1.41  
 3.47  
*grabhīṭṭ*  
 1.41  
*grāhya*  
 1.41  
 3.21  
*ca*  
 1.29, 1.44, 1.45  
 2.2, 2.15, 2.41, 2.53

- 3.22, 3.38, 3.39, 3.42, 3.45, 3.48,  
3.49, 3.54  
4.10, 4.20
- cakṣus*  
3.21
- caturtha*  
2.51
- candra*  
3.27
- citiśakti*  
4.34
- citta*  
1.2, 1.30, 1.33, 1.37  
2.54  
3.1, 3.9, 3.11, 3.34, 3.38  
4.4, 4.5, 4.15, 4.16, 4.17
- cbidra*  
4.26
- ja*  
1.50  
3.52, 3.54  
4.1, 4.6
- jāyante*  
3.36
- janman*  
2.12, 2.39  
4.1
- jaya*  
2.41  
3.39, 3.40, 3.47, 3.48
- jala*  
3.39
- jāti*  
2.13, 2.31  
3.53  
4.2, 4.9
- jugupsā*  
2.40
- jñā*  
4.17, 4.18, 4.31
- jñāna*  
1.9, 1.38, 1.42  
2.28  
3.16, 3.17, 3.18, 3.25, 3.27, 3.28,  
3.29, 3.35, 3.52, 3.54  
4.31
- jyotiṣmatī*  
1.36
- tatas*  
1.22, 1.29  
2.48, 2.52, 2.55  
3.36, 3.43, 3.45, 3.48, 3.53  
4.3, 4.8, 4.30, 4.32
- tattva*  
1.32  
4.14
- tatra*  
1.13, 1.25, 1.42, 1.48  
3.2  
4.6
- tathā*  
2.9
- tad* (varie forme)  
1.8, 1.12, 1.14, 1.16, 1.26, 1.27,  
1.30, 1.32, 1.46, 1.51  
2.10, 2.11, 2.13, 2.14, 2.21,  
2.22, 2.24, 2.25, 2.27, 2.35,  
2.49, 2.50  
3.3, 3.6, 3.8, 3.10, 3.17, 3.20,  
3.21, 3.22, 3.28, 3.37, 3.45,  
3.50, 3.52  
4.8, 4.10, 4.11, 4.13, 4.15, 4.16,  
4.17, 4.18, 4.27
- tadā*  
1.3  
4.26, 4.31
- tanu-*  
2.4
- tanūkaṛaṇa*  
2.2
- tapas*  
2.1, 2.32, 2.43  
4.1
- tāpa*  
2.15
- tārā*  
3.27
- tāraka*  
3.54
- tīvra*  
1.21
- tu*  
1.14  
2.50  
4.3
- tulya*  
3.12, 3.53

- tyāga*  
 2.35  
*traya*  
 3.4, 3.7, 3.16  
*trividha*  
 4.7  
*tūla*  
 3.42  
*-darśin*  
 4.25  
*darśana*  
 2.6, 2.41  
*divya*  
 3.41  
*dīpti*  
 2.28  
*dīrgha*  
 2.50  
*dīrghakāla*  
 1.14  
*duḥkha*  
 1.31, 1.33  
 2.5, 2.8, 2.15, 2.16, 2.34  
*ḍṛk*  
 2.6  
*ḍṛḍha*  
 1.14  
*ḍṛṣṭa-*  
 2.12  
*ḍṛṣi-*  
 2.20, 2.25  
*ḍṛśya*  
 2.17, 2.18, 2.21  
*ḍṛśyatva*  
 4.19  
*deśa*  
 2.31, 2.50  
 3.1, 3.53  
 4.9  
*doṣa*  
 3.50  
*daurmanasya*  
 1.31  
*draṣṭṛ*  
 1.3  
 2.17, 2.20  
*dvandva*  
 2.48  
*dveṣa*  
 2.3,  
 3.8  
*dbarmin*  
 3.14  
*dbarma*  
 3.14, 3.45  
 4.12  
*dbarmamegba*  
 4.29  
*dbāraṇā*  
 2.29, 2.53  
 3.1  
*dbyāna*  
 1.39  
 2.11, 2.29  
 3.2  
 4.6  
*dbruva*  
 3.28  
*na*  
 3.20  
 4.19  
*naṣṭa*  
 2.22  
*nāḍī*  
 3.31  
*nābbicakra*  
 3.29  
*nitya*  
 2.5  
 4.10  
*nidrā*  
 1.6, 1.10, 1.38  
*nibandhin*  
 1.35  
*nimitta*  
 4.3  
*nimna*  
 4.26  
*niyama*  
 2.29, 2.32  
*niratiśaya*  
 1.25  
*nirupakrama*  
 3.22

- nirodha*  
 1.2, 1.12, 1.51  
 3.9  
*nirbīja*  
 1.51  
 3.8  
*nirmāna*  
 4.4  
*nirvicāra*  
 1.44, 1.47  
*nirvitarka*  
 1.43  
*niryūti*  
 4.25, 4.30  
*nairantarya*  
 1.14  
*nyāsa*  
 3.25  
*pañka*  
 3.39  
*pañcatayyī*  
 1.5  
*pantba*  
 4.15  
*para*  
 1.16  
 2.40  
 3.35, 3.38  
*parama*  
 1.40  
 2.55  
*paramānu*  
 1.40  
*pariṇāma*  
 2.15  
 3.9, 3.11, 3.15, 3.16  
 4.2, 4.14, 4.32  
*paritāpa*  
 2.14  
*paridṛṣṭa*  
 2.50  
*parisuddhi*  
 1.43  
*paryavasāna*  
 1.45  
*parvan*  
 2.19  
*puṇya*  
 1.33  
 2.14  
*punaḥ*  
 3.51  
*puruṣa*  
 1.16, 1.24  
 3.35, 3.49, 3.55  
 4.18  
*puruṣārtha*  
 4.34  
*prakāśa*  
 2.18, 2.52  
 3.21, 3.43  
*prakṛti*  
 4.2, 4.3  
*prakṛtilaya*  
 1.19  
*pracāra*  
 3.38  
*pracchardana*  
 1.34  
*prajñā*  
 1.20, 1.48, 1.49  
 2.27  
 3.5  
*prajvalana*  
 3.40  
*praṇava*  
 1.27  
*praṇidhāna*  
 1.23  
 2.1, 2.32, 2.45  
*prati*  
 2.22  
*pratīpakṣabhāvana*  
 2.33, 2.34  
*pratīpatti*  
 3.53  
*pratīprasava*  
 2.10  
 4.34  
*pratibandhin*  
 1.50  
*pratīyogin*  
 4.33  
*pratiśedha*  
 1.32

- pratiṣṭhā*  
 1.8  
 2.35, 2.36, 2.37, 2.38  
 4.34  
*pratyakcetanā*  
 1.29  
*pratyakṣa*  
 1.7  
*pratyaya*  
 1.10, 1.18, 1.19  
 2.20  
 3.2, 3.12, 3.17, 3.19, 3.35  
 4.27  
*pratyābhāra*  
 2.29, 2.54  
*pradhāna*  
 3.48  
*prabhu*  
 4.18  
*pramāṇa*  
 1.6, 1.7  
*pramāda*  
 1.30  
*prayatna*  
 2.47  
*prayojaka*  
 4.5  
*pravibhāga*  
 3.17  
*pravṛtti*  
 1.35  
 3.25  
 4.5  
*prasānta*  
 3.10  
*prasāvāsa*  
 1.31  
 2.49  
*prasaṅga*  
 3.51  
*prasaṅkhyāna*  
 4.29  
*prasāda*  
 1.47  
*prasādāna*  
 1.33  
*prasupta*  
 2.4  
*prāghbhāra*  
 4.26  
*prāṇa*  
 1.34  
*prāṇāyāma*  
 2.29, 2.49  
*prātibba*  
 3.33, 3.36  
*prādurbhāva*  
 3.9, 3.45  
*prānta*  
 2.27  
*pūrva*  
 1.18, 1.26  
 3.7  
*pūrvaka*  
 1.20  
 2.34  
*pūrvajāti*  
 3.18  
*phala*  
 2.14, 2.34, 2.36  
 4.11  
*bandha*  
 3.1, 3.38  
*bala*  
 3.23, 3.24, 3.46  
*bahirāṅga*  
 3.8  
*bahis*  
 3.43  
*bādhana*  
 2.33  
*bāhya*  
 2.50, 2.51  
*bīja*  
 1.25  
 3.50  
*brahmacarya*  
 2.30, 2.38.1  
*bhava-*  
 1.19  
*bhāva*  
 3.48, 3.49  
*bhāvanā*  
 1.33  
 2.2, 2.33, 2.34  
 4.25

- bhuvanajñāna*  
 3.26  
*bheda*  
 4.3, 4.5, 4.12, 4.15  
*bhoga*  
 2.13, 2.18  
 3.35  
*bhūta*  
 2.18  
 3.13, 3.17  
*bhūtajaya*  
 3.44  
*bhūmi*  
 1.14  
 2.27  
 3.6  
*bhrāntidarśana*  
 1.30  
*maṇi*  
 1.41  
*madhya*  
 1.22  
 2.34  
*manas*  
 1.35  
 2.53  
*manojavitva*  
 3.48  
*mantra*  
 4.1  
*māla*  
 4.31  
*mahattva*  
 1.40  
*mahāvṛata*  
 2.31  
*mahāvīdehā*  
 3.43  
*mātra*  
 2.19, 2.20  
 3.49  
 4.4  
*mīthyajñāna*  
 1.8  
*muditā*  
 1.33  
*mṛdu*  
 1.22  
 2.34
- maitrī*  
 1.33  
 3.23  
*moha*  
 2.34  
*mūrdhajyotis*  
 3.32  
*mūla*  
 2.12, 2.13  
*yatna*  
 1.13  
*yathābbhimata*  
 1.39  
*yama*  
 2.29, 2.30  
*yoga*  
 1.1, 1.2  
 2.1  
*yogin*  
 4.7  
*yogāṅga*  
 2.28  
*yogyā*  
 2.41, 2.53  
*ratna*  
 2.37  
*rasa*  
 2.9  
*rāga*  
 2.3, 2.7  
*ruta*  
 3.17  
*rūpa*  
 1.3, 1.8, 1.17  
 2.23  
 3.21, 3.46, 3.47  
 4.9, 4.12  
*lakṣaṇa*  
 3.9, 3.53  
*laghu*  
 3.42  
*lābha*  
 2.38, 2.42  
*lāvanya*  
 3.46  
*līṅga*  
 2.19  
*lobha*  
 2.34

- uktam*  
 4.28  
*vajra*  
 3.46  
*-vat*  
 4.3, 4.28  
*varaṇa*  
 4.3  
*vaśīkāra*  
 I.15, I.40  
*vaśyatā*  
 2.55  
*vastu*  
 I.9  
 4.14, 4.15, 4.16  
*vā*  
 I.23, I.34, I.35, I.36, I.37,  
 I.38, I.39  
 3.22, 3.33  
 4.34  
*vācaka*  
 I.27  
*vārttā*  
 3.36  
*vāsana*  
 4.8  
*-vāhin*  
 2.9  
*vāhitā*  
 3.10  
*vikaraṇa*  
 3.48  
*vikalpa*  
 I.6, I.9, I.42  
*vikṣepa*  
 I.30  
*vicāra*  
 I.17  
*vicchinna*  
 2.4  
*viccheda*  
 2.49  
*vitarka*  
 I.17  
 2.33, 2.34  
*vidvas*  
 2.9
- videha*  
 I.19  
*vidhāraṇa*  
 I.34  
*vinīyoga*  
 3.6  
*viparyaya*  
 I.6, I.8  
*vipāka*  
 I.24  
 2.13  
 4.8  
*viprakṛṣṭa*  
 3.25  
*vibhakta*  
 4.15  
*vīrama*  
 I.18  
*virodha*  
 2.15  
*vivekin*  
 2.15  
*viveka*  
 2.26, 2.28  
 3.52, 3.54  
 4.26, 4.29  
*viśeṣa*  
 I.22, I.24, I.49  
 2.19  
 4.25  
*viśokā*  
 I.36  
*viśaya*  
 I.11, I.33, I.44, I.49  
 2.51, 2.54  
 3.54  
*viśayatva*  
 I.45  
*viśayavant*  
 I.35  
*vīrya*  
 I.20  
 2.38  
*vṛtti*  
 I.2, I.4, I.5, I.10  
 2.11, 2.15, 2.50  
 3.43  
 4.18

- vedanā*  
 3.36  
*vedanīya*  
 2.12  
*vaitṛṣṇya*  
 1.16  
*vairatyāga*  
 2.35  
*vairāgya*  
 1.12, 1.15  
 3.50  
*vaiśāradya*  
 1.47  
*vyakta*  
 4.13  
*vyavahita*  
 3.25  
 4.9  
*vyākhyāta-*  
 1.44  
 3.13  
*vyādhi*  
 1.30  
*vyutthāna*  
 3.9, 3.37  
*vyūha*  
 3.27, 3.29  
*-vrata*  
 2.31  
*śakti*  
 2.6, 2.23  
 3.21  
 4.34  
*śabda*  
 1.9  
*śabdārtha*  
 1.42  
 3.17  
*śarīra*  
 3.38  
*śānta*  
 3.12, 3.14  
*śīla*  
 2.18  
*śuci*  
 2.5  
*śuddha*  
 2.20
- śuddhi*  
 2.41  
 3.55  
*śeṣa*  
 1.18  
*śaithilya*  
 2.47  
 3.38  
*śauca*  
 2.32, 2.40  
*-śūnya*  
 1.43, 1.9  
 3.3  
 4.34  
*śraddhā*  
 1.20  
*śrūvaṇa*  
 3.36  
*śruta*  
 1.49  
*śrotra*  
 3.41  
*śvāsa*  
 1.31  
 2.49  
*saṅkara*  
 3.17  
*saṅkīrṇa*  
 1.42  
*saṅkhyā*  
 2.50  
*saṅgrhita-*  
 4.11  
*saṅjñā*  
 1.15  
*saṁtoṣa*  
 2.32, 2.42  
*saṁnidhi*  
 2.35  
*saṁprayoga*  
 2.44  
*saṁyama*  
 3.4, 3.16, 3.17, 3.21, 3.22, 3.26,  
 3.35, 3.41, 3.42, 3.44, 3.47,  
 3.52  
*saṁyoga*  
 2.17, 2.23, 2.25

- saṃvid*  
 3.34  
*saṃvega*  
 1.21  
*saṃvedana*  
 3.38  
*saṃśāya*  
 1.30  
*saṃskāra*  
 1.18, 1.50  
 2.15  
 3.9, 3.10, 3.18  
 4.9, 4.27  
*saṃbanana*  
 3.46  
*saṅga*  
 3.51  
*satkāra*  
 1.14  
*sattva*  
 2.41  
 3.35, 3.49, 3.55  
*satya*  
 2.30, 2.36  
*sadā*  
 4.18  
*saptadhā*  
 2.27  
*sabīja*  
 1.46  
*samāya*  
 2.31  
 4.20  
*samādhi*  
 1.20, 1.46, 1.51  
 2.2, 2.29, 2.45  
 3.3, 3.11, 3.37  
 4.1, 4.29  
*samāna*  
 3.40  
*samāpatti*  
 1.41, 1.42  
 2.47  
 3.42  
*samāpti*  
 4.32  
*sampad*  
 3.45, 3.46
- samprajñāta*  
 1.17  
*sambandha*  
 3.41, 2.42  
*sambodha*  
 2.39  
*sarva-*  
 1.51  
 2.15, 2.33, 2.37, 2.49, 2.54  
 3.17  
 4.31  
*sarvajña*  
 1.25  
*sarvajñātr*  
 3.49  
*sarvatbhā*  
 4.29  
*sarvatbhāviṣaya*  
 3.54  
*savicāra*  
 1.44  
*sāḥātkaṛaṇa*  
 3.18  
*sādhāraṇa*  
 2.22  
*sāmya*  
 3.55  
 4.15  
*sārūpya*  
 1.4  
*sārvabhauma*  
 2.31  
*sālabhāna*  
 3.20  
*siddhi*  
 2.43, 2.45  
 3.37  
 4.1  
*sukha*  
 1.33  
 2.5, 2.7, 2.42, 2.46  
*saumanasya*  
 2.41  
*sūkṣma*  
 1.44, 1.45  
 2.10, 2.50  
 3.25, 3.44  
 4.13

*stambha*

2.50

3.21

*styāna*

1.30

*sthānin*

3.51

*sthitī*

1.13, 1.35

2.18

*sthira*

2.46

*sthairya*

2.39

3.31

*sthūla*

3.44

*-smaya-*

3.51

*smyti*

1.6, 1.11, 1.20, 1.43

4.9; 4.21

*sūrya*

3.26

*sva-*

1.3

2.9, 2.23, 2.40, 2.54

3.35, 2.47

4.12, 4.22

*svapna*

1.38

*svarūpa*

1.3

2.54

3.3, 3.44

4.34

*svādhyāya*

2.1, 2.32, 2.44

*svāmin*

2.23

*hastin*

3.24

*hāna*

2.25

4.28

*hānopāya*

2.26

*himsā*

2.34

*hṛdaya*

3.34

*hetu*

2.14, 2.17, 2.23, 2.24

3.15

4.11

*beya*

2.10, 2.11, 2.16

*beyahetu*

2.17

*Indice*



p. vii *Introduzione* di Federico Squarcini

## Yogasūtra

3	1. Samādhi pāda
13	2. Sādhana pāda
25	3. Vibhūti pāda
37	4. Kaivalya pāda
45	<i>Note</i>
165	<i>Testo sanscrito</i>
179	<i>Apparato di «loci», concordanze e paralleli intertestuali</i>
191	<i>Indice analitico</i>