

VARIAZIONI KASHMIRE
SUL TEMA DELLA PERCEZIONE DELLO YOGIN
(YOGIPRATYAKṢA)*

RAFFAELE TORELLA

From a relatively marginal theme in the *cursus* of the yoga adepts, the issue of *yogipratyakṣa* – the special power of perception that most of the Indian traditions attribute to the yogis – opens to a far wider dimension, absolutely crucial for Indian philosophy as a whole: the question of whether a seeker of truth may do without revealed tradition. In addressing the issue of *yogipratyakṣa*, the Buddhists are driven by two different yet concentric aims: on the one hand, to admit in the individual the capacity of seeking for truth by his forces alone, independently from the support of any revelation, and, on the other, to protect the central tenets of Buddhism from brahmanical critics, who through sophisticated dialectics are capable of questioning any truth obtained by way of mere reasoning. The Buddhists are strongly contrasted by a brahmanical school, Mīmāṃsā, which denies even the theoretic possibility of such special perception by the yogi: to admit that man, either due to a natural gift or a specific psychophysical training, is given access to what exceeds the range of senses (or, more generally, of human reason), provides a threat to the supersensuous (*atīndriya*) par excellence, *dharma*, whose radical otherness requires foundation on a non-human authority: vedic revelation. For this, Mīmāṃsā has established itself as the exclusive interpreter and guardian. After outlining the main lines of the Buddhist-Mīmāṃsaka debate, this paper examines the view of another non-Buddhist school, the tantristic Pratyabhijñā, as expressed in a recently discovered fragment of its most significant and complex text, Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*.

UN tema apparentemente marginale, se non folkloristico, nello sterminato panorama delle filosofie dell'India è quello della 'conoscenza dello yogin' (*yogijñāna*, *yogipratyakṣa*), quel potere speciale di penetrazione e di visualizzazione che la stragrande maggioranza delle tradizioni indiane riconosce allo yogin. Lo yogin non inteso semplicemente come qualcuno a cui sia capitato di dedicarsi alle pratiche millenarie di questa disciplina, ma come un essere, umano sì, ma intrinsecamente diverso (o resosi diverso) dalla generalità degli uomini: i filosofi indiani, anche coloro che sono ben consapevoli della propria elevatezza, li designano appunto con l'espressione *asmadviśiṣṭa* 'i diversi da noi'. L'esistenza di questo e altri poteri nello yogin è data per scontata; non solo non si sente il bisogno di provarli, ma sono percepiti come patri-

* Parte di questo articolo è stata scritta nel corso di una *estancia investigadora* presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Malaga (maggio-giugno 2009), su invito dei colleghi Rosa Fernandez e Fernando Wulff, che desidero qui ringraziare.

monio del senso comune (*lokaprasiddha*) al punto che vengono tranquillamente usati per esemplificazioni, ovvero per fungere da conferma ad altri fatti ritenuti problematici o comunque bisognosi di dimostrazione.¹ Questo articolo non si prefigge una trattazione esauriente del tema ma solo di delineare, nella prima parte, alcune delle linee guida di uno studio che ho intrapreso da qualche tempo e che potrebbe prendere in un futuro non troppo remoto la forma di una monografia. La seconda parte invece si calerà nello specifico, concentrandosi su alcune variazioni su questo tema, desunte da un testo cardinale della scuola Pratyabhijñā (e, più in generale, dell'intero pensiero filosofico indiano), l'*Īśvarapratyabhijñā-vivṛti* o *-ṭīkā*, finora ritenuto totalmente perduto, un cui consistente frammento è stato da me recentemente scoperto e poi edito e in parte tradotto in una serie di articoli.²

Come provvisorio punto di partenza potremmo prendere la terza sezione dello *Yogasūtra*, che dà ampio spazio alla trattazione dei poteri straordinari (*vibhūti*), in particolare nei *sūtra* 16-55: dalla pratica dello yoga, convenientemente orientata, deriva una radicale intensificazione dei normali poteri di percezione, che permette allo yogin di vedere oggetti lontani o di dimensioni ridottissime – fino agli atomi –, comprendere le voci di tutti gli esseri viventi, conoscere il passato e il futuro, entrare nella mente degli altri, conoscere ciò che è accaduto in vite precedenti (proprie e altrui), prevedere il momento della morte, ottenere una forza sovrumana, conoscere la posizione delle stelle e gli spazi siderali, far cessare il bisogno di alimentarsi, e via dicendo. Che queste credenze non siano ristrette ai soli ambienti che si occupano in maniera specifica della teoria e della pratica dello yoga ce lo mostrano gli accenni, brevi ma nondimeno assai espliciti, che troviamo in altri testi antichi, quali ad es. quelli del Vaiśeṣika o del Nyāya.³ Il Vaiśeṣika, una scuola che certo non è sospettabile di cedimenti al mistico e all'irrazionale, inserisce la conoscenza dello yogin proprio nel suo *sūtra*-radice (IX.13-17, secondo Candrānanda).⁴ A questi *sūtra* fa implicito riferimento un passo del *Padārthadharmaśāstra* di Praśastapāda (cfr. ISAACSON 1993:146-147), che aggiunge al quadro complessivo altri interessanti elementi:

Ma negli yogin – esseri che sono da noi diversi [superiori] – nella condizione di ‘congiunti’ [leggi: ‘nello stato di perfetto assorbimento (*samādhi*)’] si sviluppa, in virtù del fatto che la loro mente è assistita dal *dharma* che sorge dallo yoga, una capacità infallibile di percepire la natura propria concernente il proprio sé (*ātman*), il sé degli altri, l'etere, lo spazio, il tempo, gli atomi e la mente, e inoltre le qualità, le azioni, gli uni-

¹ Si veda ad es. come Utpaladeva ricorra all'esempio della creazione magica dello yogin per dar conto della creazione dell'universo da parte di Śiva senza aver bisogno di una causa materiale (*Īśvarapratyabhijñā-kārikā*, IPK, 1.5.7, II.4.8).

² TORELLA 2007 a, b, c, d.

³ Pakṣilasvāmin Vātsyāyana (ca. 500 CE) nel suo *Bhāṣya* su *Nyāyasūtra* 1.3 (p. 9) fa riferimento a *pratyakṣam yuñjanasya yogasamādhijam* “la percezione che sorge dal perfetto assorbimento dello yoga in colui che è ‘congiunto’”, citando *Vaiśeṣikasūtra* IX.13.

⁴ WEZLER (1982: 664-669) avanza l'ipotesi che l'inserimento di questi *sūtra* nel corpo del *Vaiśeṣikasūtra* sia relativamente recente (post-Praśastapāda?).

versali e le particolarità ultime che alle dette sostanze ineriscono, e infine all'inerenza stessa. Invece, negli yogin 'disgiunti' ['usciti dal *samādhi*'] si sviluppa una percezione diretta circa gli oggetti sottili, quelli nascosti, quelli remoti [nello spazio e nel tempo] (*Padārthadharmasamgraha* pp. 464-465).

Praśastapāda più avanti riprende il discorso, allargandolo. Ci sono infatti anche altri tipi di 'veggenti', primi tra tutti i ṛṣi vedici, coloro che 'videro' gli inni; all'uno o all'altro ṛṣi è anche fatta risalire la composizione dei *sūtra*-radice delle varie branche del sapere, e sono loro i depositari ultimi dell'autorità in fatto di linguaggio. Questi esseri semidivini appartengono a un passato irrecuperabile e la distanza ontologica che li separa da noi è incolmabile, più ancora di quella che separa l'uomo comune da un altro diverso, per l'appunto lo yogin.⁵ Ma con qualche spiraglio...

Nei ṛṣi, gli instauratori della tradizione [Śrīdhara glossa: 'gli autori del Veda'], in forza di una congiunzione fra mente e sé⁶ e per uno speciale merito, sorge una conoscenza intuitiva (*prātibhā*) che fornisce una visione infallibile circa oggetti trascendenti le facoltà sensoriali e appartenenti sia al passato sia al futuro sia al presente – quali ad esempio il *dharma* –, che possono figurare o meno nei testi rivelati. Questa è la conoscenza nota come *ārṣa* 'propria dei veggenti'. Tale forma di conoscenza è diffusa in primo luogo tra i veggenti divini, ma talvolta accade che sorga anche negli uomini comuni, come quando una ragazza dice: "Domani mio fratello verrà, è il cuore che me lo dice". C'è poi la conoscenza dei 'perfetti', che però non è sostanzialmente diversa da questa⁷ (*ibid.* pp. 627-629).

Yogipratyakṣa (o *yogijñāna*), *ṛṣijñāna*, *siddhajñāna* e *pratibhā*,⁸ pur nascendo in contesti almeno in parte distinti, finiscono per essere considerati nelle tradizioni medievali dei quasi-sinonimi o per lo meno inclusi sotto una rubrica comune: la possibilità per l'individuo di una conoscenza di altro tipo rispetto

⁵ Quando però la riflessione successiva su questo tema si sposterà sempre più sui suoi risvolti epistemologici, tenderà a considerare *yogijñāna* e *ṛṣijñāna* come due termini sostanzialmente sinonimi.

⁶ Cioè 'saltando' gli altri fattori che entrano in gioco nell'atto percettivo ordinario, stabiliti nel *Vaiṣeṣika-sūtra* (v. 2.12, IX.15) nel numero di quattro (*ātman*, *indriya*, *manas*, *artha*); nella percezione ordinaria essi possono ridursi a tre o due, secondo la specifica natura dell'oggetto percepito (*Padārthadharmasamgraha* pp. 459-464; cf. LYSSENKO 1998: 88-89). Vedi anche *Nyāyasūtra* 1.9.

⁷ La differenza principale, continua Praśastapāda, sta nel fatto che mentre la prima è spontanea, quest'ultima dipende da uno speciale sforzo, essendo il risultato di un iter di 'perfezione' con l'impiego di unguenti e altre sostanze magiche (cf. LYSSENKO 1998: 101-102). Sulla 'conoscenza dei perfetti' cfr. anche *Yogasūtra* III.32.

⁸ A questi si aggiunge, in particolare nel contesto buddhista, *prajñā* (secondo Jayaratha, ad *Tantrāloka* 1.2, vol. 1, p. 17, *prajñā* equivale a *pratibhā*). Bhartṛhari connette esplicitamente *pratibhā* con lo yoga: lo yoga, infatti, è elencato tra le sei possibili cause di *pratibhā* (*Vākyapadīya* II.152). Come esempio di questo genere di *pratibhā*, la *Vṛtti* menziona precisamente uno dei più peculiari poteri dello yogin: la penetrazione della mente degli altri (p. 222 *parābhiprāyājñānādiṣu*). Secondo il *Vākyapadīya*, determinati soggetti (la *Vṛtti* glossa: *śiṣṭāḥ*), col loro occhio 'divino' (*ārṣeṇa cakṣuṣā*), possono percepire quanto va oltre il raggio dei sensi ordinari; quello che essi affermano non può essere invalidato dall'inferenza. In questi esseri, in cui la luce si è manifestata e la cui mente non è contaminata, sorge la conoscenza del passato e del futuro; e tale conoscenza non differisce dalla percezione (I.37-38 *āvīrbhūtaprakāśānām anupaplutacetasām / atītānāgatājñānaṃ pratyakṣān na viśiṣyate // atīndriyān asaṃvedyān paśyanty ārṣeṇa cakṣuṣā / ye bhāvān vacanaṃ teṣāṃ nānumānena bādhyate /*); cf. III.1.46.

a quella comune, caratterizzata com'è – secondo il Nyāya, ma anche secondo molte altre scuole che accettano tacitamente il modo in cui il Nyāya dà conto della realtà ordinaria – dall'interazione di sei elementi che proprio in ragione del loro interagire si condizionano l'un l'altro: sé, corpo, sensi, oggetti dei sensi, mente, senso interno (*Nyāyasūtra* I.9); come si è visto (nota 6), nel Vaiśeṣika classico questi fattori si riducono a quattro. A questo punto si va già delineando il possibile motivo primario per cui all'interno della tradizione brahmanica si siano levati irriducibili oppositori di qualsiasi forma di *yogipratyakṣa*, voci discordi entro un coro essenzialmente unanime. Nel negare perfino la possibilità teorica di una speciale percezione dello yogin,⁹ i Mīmāṃsaka non sono tanto mossi dalla loro forte opzione realistica, che li distanzia da ogni pratica mistica o esoterica, quanto piuttosto dalle conseguenze epistemologiche di un tale privilegiato potere di conoscenza. Ammettere che all'uomo, per dono di natura o in virtù di un determinato iter psicofisico, si possa aprire l'accesso a quanto eccede il raggio d'azione dei sensi (e, possiamo aggiungere, dell'umana ragione), può significare una pericolosa apertura su ciò che è *atīndriya* per eccellenza, il *dharma*, la cui radicale alterità esige il fondamento su un'autorità non-umana, la rivelazione vedica, di cui la Mīmāṃsā si è eletta a esclusivo interprete e custode. A riprova di ciò sta il fatto che la polemica anti-yogin dei Mīmāṃsaka divampa proprio nel momento in cui il buddhismo comincia a occuparsi dello *yogipratyakṣa* – motivo che pure già da tempo ricorreva nella letteratura più propriamente religiosa (vedi ad es. la *Śrāvakabhūmi*) – all'interno della sua scuola logico-epistemologica. È Dignāga il primo a prendere 'ufficialmente' in considerazione la percezione dello yogin come una delle riconosciute varietà del mezzo di conoscenza primario, per l'appunto la percezione, a fianco della percezione sensoriale, della percezione 'mentale' (*mānasa*) e della consapevolezza introspettiva che ogni atto mentale ha di se stesso (*svasaṃvitti*). La definisce nel *Pramāṇasamuccaya* (I.6cd) come 'visione dell'oggetto puro e semplice (*arthamātra*^o) non mescolata all'insegnamento dei maestri',¹⁰ in cui 'puro e semplice' (*o mātra*^o)

⁹ Le considerazioni dei Mīmāṃsaka – nelle parole del loro maggior esponente, Kumārila (*Ślokavārttika*, Codanā 134-136; cf. MCCREA forthcoming) – riguardano soprattutto la possibilità di verificazione: se *yogipratyakṣa* è inteso nel senso più alto di percezione di ciò che è intrinsecamente al di là del potere cognitivo dell'uomo comune, ovvero come sinonimo di onniscienza, allora esso si sottrae alla verificazione (se non da parte di un altro onnisciente). Se invece è inteso come percezione di un oggetto solo provvisoriamente al di fuori del raggio della percezione normale (per lontananza, etc.), allora è sì verificabile, ma anche sostanzialmente futile.

¹⁰ PS 1.5cd *yoginām gurunirdeśavyatibhinnāthamātradrk*, a cui la *svavṛtti* aggiunge ben poco: *yoginām apy āgamavikalpāvyavakīrṇam arthamātradarśanam pratyakṣam*. 'Insegnamento dei maestri', secondo Dignāga, è dunque da intendere come 'le concettualizzazioni derivanti [opp. 'le varie alternative previste] dalla tradizione rivelata'; si noti che questo inusuale composto, *āgamavikalpa*^o, ricorre anche nel *Vākya-pāṇīya* (II. 233 *śāstreṣu prakriyābhedair avidyaivopavarnyate / anāgamavikalpā tu svayaṃ vidyopavartate /*). A ben guardare, questa definizione potrebbe attagliarsi ugualmente bene al *pratyakṣa* ordinario; la differenza sta nel fatto che lo *yogipratyakṣa* non dipende dalle facoltà sensoriali (*Viśālāmālavati* p. 57 *yathā mānasam avikalpakam pratyakṣam, tathā yoginām api; Pramāṇasamuccaya-svavṛtti* p. 3 [...] *indriyānapekṣatvān mānasam* [...]).

è da intendere, secondo Jinendrabuddhi, come ‘scevro di ogni erronea sovrapposizione’.¹¹ La via aperta da Dignāga viene proseguita e sviluppata da Dharmakīrti, il quale nel *Nyāyabindu* descrive la ‘percezione dello yogin’ come quella ‘che nasce al termine¹² della progressiva intensificazione della meditazione (*bhāvanā*) su un oggetto reale’ (I.11 *bhūtārthabhāvanāprakarṣaparyantaṃ yogijñānaṃ ceti*).¹³ Da quanto Dharmakīrti aggiunge nel *Pramāṇavārttika* (III.281-286) e nel *Pramāṇaviniścaya* (I, pp. 27-29, vv. I.28-32) si apprende che ciò che rende unica questa esperienza cognitiva è la sua natura paradossale di ‘meditazione, visualizzazione, coltivazione interiore’, cioè di qualcosa di per sé concettuale e proiettivo, che si carica però di una tale vividezza e chiarezza (*sphuṭa*, *spaṣṭa*) da diventare indistinguibile da una percezione sensoriale vera e propria.¹⁴ In realtà, tra la laconica definizione di Dignāga e i tutto sommato pochi passaggi che Dharmakīrti dedica a questo tema ci colpisce una innegabile disparità di accento: mentre il primo menziona *yogipratyakṣa* solo al momento della presentazione dei *pramāṇa*, il secondo sembra inserirlo in un contesto che è essenzialmente soteriologico (cf. ELTSCHINGER forthcoming). Inoltre, il requisito che a Dignāga appare essenziale ‘non mescolata all’insegnamento dei maestri’ non sembra figurare nella concezione di Dharmakīrti, o almeno, pur ammettendo che la *bhāvanā* lo contenga nel suo processo di realizzazione, nondimeno è solo su un oggetto intriso dell’insegnamento del Buddha, anzi fornito da esso (come le Quattro Sante Verità), che una retta *bhāvanā* può esercitarsi. I due livelli sembrano essere unificati solo dagli autori post-dharmakīrtiani. Non è senza un certo disagio che vediamo Jinendrabuddhi proseguire il suo scarso commento alla trattazione ‘epistemologica’ del tema da parte di Dignāga virando bruscamente verso il contesto meditativo-soteriologico che sarà proprio di Dharmakīrti.¹⁵ Infine, a complicare ulteriormente la questione, c’è il fatto che non (mi) è chiaro fino in fondo chi siano i referenti buddhisti delle critiche di Kumārila, che non sembrano riconducibili alle sole posizioni di Dignāga e Dharmakīrti.

¹¹ *Viśālāmalavatī* pp. 56-57 *mātraśabdo ’dhyāropitārthavyavacchedārthaḥ*.

¹² Gli autori successivi intendono il composto °*paryantaṃ* in due modi diversi (cf. ELTSCHINGER forthcoming), cui corrisponde una lieve ma non trascurabile differenza di significato: ‘che nasce al termine [...]’ (Jñānaśrīmitra), ‘che nasce dal termine [...]’ (Dharmottara).

¹³ Sui molti aspetti problematici di questa definizione vedi sotto.

¹⁴ Questo punto è oggetto di serrate critiche da parte di tutti gli oppositori brahmanici (vedi sotto). Tra i buddhisti figura però l’isolata quanto inattesa posizione di un testo tantrico, la *Tattvasiddhi* di Śāntarakṣita (pseudo-, deutero-?), secondo cui la conoscenza dello yogin o dell’onnisciente (*sarvajñajñāna*) acquisita attraverso la *bhāvanā* deve necessariamente restare di ordine concettuale, se vuole ambire a ‘definire tutto il conoscibile’ (*aśeṣajñeyaparicchedaka*); vedi STEINKELLNER 2001, 2008. È inoltre interessante comparare quello che Dharmakīrti e Utpaladeva (cf. TORELLA 2007b: 546-548, 556-561), in un contesto molto simile, mostrano di intendere per ‘vividezza’ (*sphuṭatva*), e vedere i modi diversi, se non opposti, con cui i due autori ne descrivono la realizzazione.

¹⁵ Tuttavia, sebbene non ci sia dubbio che l’attenzione di Dharmakīrti si concentri sull’aspetto meditativo, egli appare ben consapevole che anche altre dimensioni sono presenti nello *yogipratyakṣa*; cf. le sue osservazioni sulla capacità dello yogin di penetrare le menti degli altri (FRANCO forthcoming).

Ci stiamo dunque progressivamente allontanando dai puri e semplici poteri sovranormali¹⁶ culmine e premio della carriera del bravo asceta: nell'ambito buddhista l'ammissione della 'conoscenza dello yogin' si lega sempre più strettamente al concetto di 'onniscienza', propria del Buddha e garanzia della verità del suo insegnamento, che non può (e non vuole) vantare garanzie extraumane. Il concetto di onniscienza è poi esso stesso problematico, oscillando da un'onniscienza che potremmo definire quantitativa e analitica a una qualitativa e sintetica. Mentre la prima prevede una conoscenza punto per punto dell'immensa congerie di oggetti che formano l'universo (*sarvasarvajñatva*)¹⁷ – la seconda (*sarvajñatva, upayuktasarvajñatva*), ordinata al cammino di liberazione (di gran lunga quella preferita dai buddhisti e che ha un parallelo nel frequente uso metaforico del termine nelle Upaniṣad) – potrebbe addirittura consistere nella conoscenza di una cosa sola (cf. McCLINTOCK 2000), qualsiasi, dalla quale si possano però enucleare le grandi verità del buddhismo, quali l'impermanenza e l'assenza di un sé. Il tema, che diventerà popolare nella speculazione successiva, a partire da Jñānaśrīmitra, era stato già messo a fuoco da Dharmakīrti (PV II.30-31):

Quello soltanto è da considerarsi un autorevole mezzo di conoscenza: colui che conosce la vera realtà di quanto deve essere abbandonato e di quanto deve essere ricercato, insieme con i mezzi per realizzare [tale abbandono e ricerca]. Non certo colui che conosce 'ogni' cosa. Pertanto converrà qui occuparsi soltanto della sua conoscenza riguardo a ciò che deve essere praticato, mentre a nulla ci serve che egli conosca il numero di tutti quanti gli insetti.

È proprio con la citazione di PV II.30 che Ratnakīrti apre la trattazione dell'*upayuktasarvajña* 'colui che conosce tutto ciò che è [soteriologicamente] utile' nella *Sarvajñasiddhi* (p. 1).¹⁸ Non sembra inappropriato mettere in relazione il concetto di *sarvasarvajñatva* con la conoscenza delle cose 'reali' (*vastu*) e quello di *upayuktasarvasarvajñatva* con la conoscenza delle loro 'proprietà' (*vastudharma*, quali l'impermanenza, etc.; vedi sotto nota 30). Pakṣilasvāmin Vātsyāyana si era del resto già espresso in termini consimili. Secondo il *Bhāṣya* su *Nyāyasūtra* I.1.1, (°*prameya*° *tattvajñānān niḥśreyasādhigamaḥ* 'Dalla conoscenza secondo verità degli [...] oggetti dei mezzi di retta conoscenza [...] deriva l'ottenimento del bene supremo'), *prameya* non si riferisce a qualsiasi oggetto di conoscenza ma solo a quelli (come il sé, etc.) la corretta conoscenza dei quali porta alla liberazione. In questo contesto il *Nyāyabhāṣya* menziona i quattro

¹⁶ Nell'ambito buddhista tali poteri (*ṛddhi, abhijñā*) sono confinati in una dimensione ben determinata e sono riconosciuti come in parte comuni anche a tradizioni non-buddhiste (cf. JAINI 1974: 81, ELTSCHINGER 1997: 83). L'ironia di Dharmakīrti al proposito (PV II.33) parla chiaro: "Possiamo immaginare uno che abbia il potere di vedere a grande distanza (*dūraṃ paśyatu*) o che questo potere non abbia, ma è la verità che a noi preme che egli veda (*tattvam iṣṭam tu paśyatu*). Se a essere una fonte di conoscenza [per la verità] fosse uno dotato di visione da lontano, allora dovremmo venerare gli avvoltoi..."

¹⁷ È quella ad es. che il Jainismo attribuisce al suo fondatore (JAINI 1974: 70-75).

¹⁸ Sull'onniscienza nel senso di *upayuktasarvajñatva*, si veda STEINKELLNER 1978: 125, MORIYAMA forthcoming.

arthapada ‘temi significativi?’ (in cui i due lemmi del composto *padārtha*, generalmente tradotto con ‘categoria’, appaiono intenzionalmente invertiti), corrispondenti a ‘quanto è da eliminare’ (*heya*), ‘la causa di quanto è da eliminare’ (*hānahetu*), ‘eliminazione’ (*hāna*) e ‘mezzo per l’eliminazione’ (*hānopāya*), sostanzialmente omologhi alle Quattro Sante Verità del buddhismo.

L’impressione generale che si ricava dalle grandi linee appena esposte è che ai pensatori buddhisti poco importi della dimensione propriamente ‘yogica’ e dei vari poteri che ne possono derivare nella realtà ordinaria, il loro interesse concentrandosi sui risvolti epistemologici e meditativi. In questo li seguono anche i loro avversari per eccellenza, i Mīmāṃsaka, che sembrano avere niente più che una benevola indifferenza nei confronti dei *mirabilia* dello yogin, purché egli si limiti a ‘divertirsi’ con essi.

I Buddhisti, da parte loro, nel volgersi verso lo *yogipratyakṣa* sembrano animati da due diverse ma concentriche esigenze. Da una parte, quella di riconoscere all’individuo la capacità di incontrarsi con la verità in virtù delle sole sue forze, indipendentemente dal supporto di una rivelazione; dall’altra, quella di sottrarre gli insegnamenti centrali del buddhismo alla critica brahmanica, in grado – con la sua sperimentata dialettica – di porre in dubbio qualsiasi verità raggiunta per via di ragionamento. Quest’ultimo potrebbe dunque essere il motivo dell’entrata dello *yogipratyakṣa* nell’orizzonte epistemologico e apologetico di Dignāga e dei suoi successori: sottrarre le Quattro Sante Verità del Buddha agli attacchi corrosivi dei filosofi brahmanici presentandole come garantite dall’unico mezzo di conoscenza ritenuto inattaccabile, la diretta percezione, per quanto di una persona non ordinaria, quale lo yogin, e prima di lui del Buddha. Di qui l’accanimento prima di tutto dei Mīmāṃsaka contro ogni pretesa umana al confronto diretto con il sovrasensibile e più in generale all’onniscienza (quella del Buddha e di Mahavīra). Questo accanimento sarà molto smorzato nel Nyāya e nel Vaiśeṣika, che, meno direttamente coinvolti dei Mīmāṃsaka nella funzione di guardiani della rivelazione vedica, si limitano da parte loro a negare la sola onniscienza, ammettendo invece lo *yogipratyakṣa*, purché insomma non diventi troppo ambizioso.¹⁹ La scolastica buddhista post-dharmakīrtiana, in particolare con le figure di Jñānaśrīmitra e Ratnakīrti,²⁰ continuerà la trattazione dello *yogipratyakṣa* ma avendo soprattutto in mente la difesa della possibilità dell’onniscienza del Buddha contro Mīmāṃsaka e Naiyāyika.

¹⁹ Si può anzi ipotizzare che sia il Vaiśeṣika a precorrere il programma buddhista di garantire l’arduamente dimostrabile (o almeno l’invisibile) attraverso il ricorso allo *yogipratyakṣa*, nel momento in cui assegna allo yogin la capacità di ‘vedere’ l’inerenza, gli atomi, etc. (vedi il passo di Praśastapāda citato sopra), e persino l’estrema particolarità (*antyaviśeṣa*) dei vari atomi e delle anime liberate. Cf. WEZLER 1982: 669; LYSSENKO 1998: 112-114.

²⁰ La *Sarvajñāsiddhi* di Ratnakīrti (BÜHNEMANN 1980) segue molto da vicino le due opere che il suo maestro Jñānaśrīmitra dedicò a questo tema, lo *Yoginirṇayaparakaraṇa* e la *Sarvajñāsiddhi* (STEINKELLNER 1977, 1978).

Da tema relativamente marginale nell'iter del cultore dello yoga la questione dello *yogipratyakṣa* si apre dunque a una ben più ampia dimensione, assolutamente centrale nella filosofia – se non addirittura nella civiltà – indiana, se cioè il ricercatore di verità possa fare a meno della tradizione rivelata. La tradizione rivelata si afferma come necessaria nel momento in cui la verità appare al di fuori della portata dell'umano conoscere. Ma, se questo è lo stato normale delle cose, l'India ha da sempre adombrato, o almeno non escluso, una soluzione alternativa, un potere speciale di penetrazione diretta che non passi attraverso i canali perigliosi della pur prestigiosa percezione sensoriale, dell'inferenza o degli altri mezzi indiretti di conoscenza. A partecipare di queste caratteristiche sono in ambito vedico due poteri, ora distinti ora intrecciati ora coincidenti: *dhī* 'visione mentale, visualizzazione' e *pratibhā* 'diretta penetrazione intuitiva'.²¹ Sarà quest'ultima ad avere una vita più lunga e articolata,²² mentre la prima tenderà a restare o ristretta nell'ambito vedico o a diventare, nell'uso non tecnico, intercambiabile con 'conoscenza' in senso lato.²³

Alla *pratibhā* tende a essere connesso un prestigio speciale, che è particolarmente marcato nello Śivaismo non-duale del Kashmir. Quando nel *Tantrāloka* (TĀ) Abhinavagupta procede a una classificazione dei maestri è al maestro 'intuitivo' che concede il rango supremo: la sua conoscenza intuitiva (*prātibhaṃ jñānam*) – la 'grande' conoscenza (*mahājñānam*) – non dipende né dalle scritture né da altri maestri (TĀ XIII.132cd), davanti a lui gli altri maestri si devono inchinare.²⁴ Sia *pratibhā* sia *yogipratyakṣa* sono posti dunque ai vertici di una scala, rispettivamente dagli śivaiti non-dualistici e dai buddhisti. Nel buddhismo ricorre di frequente una distinzione in tre livelli nell'iter spirituale: *śruta* (l'insegnamento derivato da testi autorevoli), *cintā* (la riflessione intellettuale) e infine *bhāvanā* (la realizzazione meditativa o coltivazione spirituale).²⁵ È con quest'ultima che la percezione dello yogin viene messa in re-

²¹ Per *dhī* rimando alla famosa monografia che Gonda dedicò a questo termine dai contorni così indefiniti (GONDA 1963); su *pratibhā* si veda GONDA 1963: 318-348, KAVIRAJ 1990, TOLA 1990.

²² *pratibhā* è anche il dono che Sarasvatī concede ai suoi figli, i poeti (GRANOFF 1995). Sul ruolo di *pratibhā* nella creazione artistica e nella speculazione estetica – straordinariamente interessante ma anche troppo ampio e complesso per essere anche solo sfiorato nella presente occasione – si veda, tra gli studi più recenti, SHULMAN 2008.

²³ Nell'uso *pratibhā* (o *prātibhajñāna*) diventa spesso intercambiabile con *yogipratyakṣa*. Cf. ad esempio Jayaratha ad TĀ XVI. 242 (vol. X, p. 95): *yoginām prātibhajñānādav atīndriyārthaviṣayaṃ jñānam*.

²⁴ "Colui in cui il buon ragionamento si è manifestato da sé possiede autorità su tutto, è un 'consacrato', un iniziato direttamente dalle dee della sua propria coscienza. Di tutti i maestri egli è detto giustamente il principale. Gli altri maestri, quelli 'formati', sono sprovvisti, alla sua presenza, di ogni autorità" (TĀ IV.42b-44a; trad. GNOLI 1999: 87).

²⁵ *Pramānaviniścaya* I p. 27 *yoginām api śrutamayena jñānenārthān gṛhītvā yuktīcintāmayena vyavasthāpya bhāvayātāṃ tannīṣpattau yat spaṣṭāvabhāsi* [...]. Si veda il primo *Bhāvanākrama* di Kamalaśīla (p. 514 *tatra prathamam tāvat śrutamayī prajñōtpādaniyā | tayā hi tāvad āgamārtham avadhārayati | tatas cintāmayā prajñayā nitāneyārtham nirvedhayati | tatas tayā niścītya bhūtam artham bhāvayen nābhūtam*). *śruta*, *cintā* e *bhāvanā* caratterizzano tre livelli di *prajñā*. Tale progressione è ben nota anche nell'ambito śivaita (TĀ XIII.327). Secondo Arcaṭa, lo yogin è colui che possiede lo yoga, da intendersi nel duplice senso di *samādhi* e di *prajñā*, la facoltà di 'discernere' (*Dharmottarapradīpa*, p. 70 *prajñā ca vivekakarāṇasaktir draṣṭavyā*); lo yogin è dunque colui che è allo stesso tempo costantemente assorto nello yoga e intento all'attività di

lazione (PV III.281ab *prāguktaṃ yogināṃ jñānaṃ teṣāṃ tad bhāvanāmayam*). Mentre però *bhāvanā* è per sua natura graduale, intensificandosi progressivamente in virtù di una pratica costante, e si esercita su contenuti concettuali via via raffinati e vivificati fino a renderli indistinguibili da dirette percezioni, *pratibhā* al contrario non ha bisogno di preparazione o di percorsi, illumina e trasforma dimorando nell'istante. Nella gerarchia ascendente dei maestri descritta nel TĀ troviamo via via il maestro *kalpita* 'formato, costruito', quello *kalpita-akalpita* 'formato-spontaneo' e quello *akalpita* 'spontaneo': a caratterizzare il maestro *kalpita* è appunto *bhāvanā*, e *pratibhā* il maestro *akalpita*.

Questo, si potrebbe notare, è plausibile che accada nell'ambito di una tradizione esoterica e relativamente marginale, quale quella del Trika, meno interessata – ad es. della Mīmāṃsā – a definire un'ortodossia (nei limiti in cui tale concetto può essere applicato all'India) o quantomeno a stabilire la centralità di una tradizione atemporale e non-umana come cardine della sfera sociale e religiosa, al qual fine la Mīmāṃsā arriverà persino a sminuire la portata cognitiva individuale degli stessi ṛṣi vedici (l'atteggiamento, a ben guardare, è sostanzialmente identico in Śaṅkara). Tuttavia, sarà pur vero che Abhinavagupta celebra la possibilità di un maestro 'spontaneo' (*sāṃsiddhika*) o autogenito (*svayambhū*) in grado di entrare all'unisono con l'Assoluto senza il supporto – o addirittura contro – ogni insegnamento tradizionale, ma l'esistenza di questo 'perfetto' con cui basterebbe incrociare lo sguardo per essere all'istante liberati (TĀ III.40) è presentata come talmente eccezionale e improbabile da lasciare l'impressione che rappresenti solo una possibilità teorica, un'idea limite pensata come valvola di sfogo affinché l'edificio troppo controllato della tradizione non rischi di implodere. E se è vero che il *Kiraṇa-tantra* considera delle tre conoscenze possibili – nascenti rispettivamente dal maestro, dalle scritture e spontaneamente – quest'ultima di gran lunga la più alta (*vidyāpāda*, IX.14ab), i testi poi per lo più mettono in guardia dall'affidarsi a chi incarna tale tipo di conoscenza (appunto il maestro 'spontaneo' o 'autogenito') e gli preferiscono tutto sommato il maestro 'normale' (cfr. *Tantrāloka* XXIII.7-10).

Resterebbe dunque il solo buddhismo a farsi difensore senza riserve del primato della percezione dello yogin. Ma le cose stanno proprio così? A un esame più approfondito il buddhismo appare ben lungi dall'incoraggiare un solitario *tête-à-tête* tra il ricercatore individuale, forte dei suoi poteri di percezione oltremondani, e la verità. La percezione dello yogin, dice chiaramente Dharmakīrti, non è da sé sola garanzia di verità, ma si deve esercitare,

discernimento (*ibid.* *nityasamāhito vivekakarāṇaśaktitatparaś ca yogī*). Tale interpretazione è riecheggiata nella *Bauddhatarkabhāṣā* (cf. KAJIYAMA 1963: 53): "Yogin è colui che possiede lo yoga, nel senso di a) *samādhi*, la concentrazione della mente in un punto solo (*cittaikāgratā*^o), e di b) *prajñā*, la conoscenza discriminativa della verità ultima di tutte le cose (*niḥśesavastutattvavivekā*). Sulla via della *bhāvanā* (*bhāvanāmārga*) come culminazione e trascendimento della via della visione [intellettuale] (*darśanamārga*) vedi ELTSCHINGER forthcoming.

realizzandolo in forme smaglianti ed esenti da elaborazione discorsiva (in termini cioè di percezione), su un contenuto la cui verità sia ‘già’ garantita da un mezzo di retta conoscenza – in questo caso l’insegnamento autorevole del Buddha stesso (vagliato dalla ragione del fedele? Vedi sotto). L’oggetto della meditazione deve essere ‘reale’, e questo per escludere fantasie, sogni o allucinazioni, che la *bhāvanā* potrebbe rendere vividi come le cose reali. Più in generale, l’oggetto di *bhāvanā* deve essere prima passato con successo attraverso il secondo dei tre livelli di *prajñā* sopra citati, *cintā* ‘riflessione intellettuale’. Cf. PV I.286ab *tatra pramāṇam saṃvādi yat prāñnirṇitavastuvat*, *Pramāṇaviniścaya* I.28cd *yaj jñānam avisaṃvādi tat pratyakṣam akalpakam*, NB I.11 *bhūtārthabhāvanā*^o (che Dharmottara p. 70 commenta: *pramāṇasuddhārthagrāhitvāca saṃvādakam*). In tal modo *yogipratyakṣa* può soddisfare anche al secondo dei requisiti che Dharmakīrti ha stabilito per *pratyakṣa* in generale: essere *kalpanāpoḍha* ‘esente da elaborazioni concettuali’ e *abhrānta* ‘non erroneo’ (il primo è riecheggiato in PV III.281c *vidūtakalpanājalām*, etc.). Tutti gli autori sono d’accordo che l’oggetto di meditazione per eccellenza (e reale perché ha la garanzia del Buddha, oltre che la ‘secondaria’ verifica razionale dell’adepto) sono le Quattro Sante Verità.²⁶ È soltanto dopo tale verifica razionale che *bhāvanā* può legittimamente operare ed essere cognitivamente significativa – nel senso di conferire al contenuto concettuale un aspetto così immediato e abbagliante da eliminare in esso ogni traccia del suo originario provenire da un’elaborazione discorsiva.

Allo yogin buddhista non è dunque richiesto (o consentito) di scrutare il buio dell’universo in cerca di una propria verità, ma può esercitare i suoi poteri solo su obiettivi predefiniti e già consacrati dalla tradizione (buddhista). In altre parole, egli sa in partenza quello che dovrà trovare: né più né meno che le Quattro Sante Verità del Buddha, che a lui non spetta di scoprire ma tutt’al più di ‘riscoprire’, facendole proprie. Le verità del Buddhismo non sono accessibili alla normale percezione o all’umano ragionamento; la loro originaria scoperta è dovuta al Buddha e da lui dobbiamo derivarle, ma non prima di aver esaminato con i nostri mezzi la sua ‘autorevolezza’.²⁷ Sono consapevole, dicendo questo, di allontanarmi non poco dalla posizione prevalente negli studi buddhologici, secondo la quale (cf. ad es. FRANCO forthcoming, ELTSCHINGER forthcoming) il fedele buddhista sottopone a un suo personale esame le dottrine cardinali del buddhismo (prima tra tutte le Quattro Sante Verità) e le accetta solo dopo aver dato di esse una dimostrazione

²⁶ Come ELTSCHINGER forthcoming rileva, solo Prajñākaragupta aggiunge qualcosa, *paraloka* ‘l’oltretremondo’: *Pramāṇavārttikālamkāra* p. 327, ad PV III.286b, *prāñnirṇitavastu paralokacaturāryasatyādīkam tadviśayam eva pratyakṣam*.

²⁷ È stato notato come le caratteristiche riconosciute al Buddha e che ne garantiscono lo status di *pramāṇa* abbiano una precisa controparte (e forse matrice) nelle caratteristiche dell’*āpta* ‘persona autorevole, affidabile’ elencate nel *Nyāyabhāṣya* (FRANCO 1997: 29-42). Su *āpta* nel *Nyāyabhāṣya* e la sua relazione con lo yogin, si veda BIAUDEAU 1964: 120-128. Da notare è quanto specifica *Nyāyabhāṣya* p. 97: *evam āpto padeśaḥ pramāṇam | evaṃ cāptaḥ pramāṇam*.

razionale. Ma se il fedele ha tutti gli strumenti cognitivi per ‘provare’ le Sante Verità perché mai la tradizione buddhista ha ritenuto di doversi tanto adoperare per riconoscere al Buddha lo status di *pramāṇa*? Una possibile risposta è che il Buddha, come risulta dai testi, sia arrivato alle verità del buddhismo per via di diretta percezione (yogica); è solo la verifica ulteriore che richiede l’inferenza, e questo proprio perché il fedele non è in grado di arrivare ad esse per una spontanea percezione diretta sua propria (vedi il rapporto *śrutismṛti* descritto nel Dharmaśāstra appunto come un rapporto di percezione-inferenza). Ma evidentemente questa prova inferenziale non viene sentita come una prova ‘forte’, donde il ricorso a *bhāvanā-yogipratyakṣa* per riattualizzare in qualche modo il *pratyakṣa* del Buddha. Si potrà obiettare che la tradizione distingue due livelli nell’insegnamento del Buddha: l’uno, di carattere precipuamente noetico, si presta alla verifica razionale del fedele (e in un certo senso la richiede, come per le Quattro Sante Verità), l’altro – che riguarda piuttosto i comportamenti, gli aspetti etici, la cosmologia, la vita oltremondana – ne costituisce la componente *atīndriya* in senso stretto ed è intrinsecamente inaccessibile a una disamina razionale, consentendo un solo generico controllo di non-contraddizione (ELTSCHINGER 2007: 100-101).²⁸ Viene allora da chiedersi se il Buddha sia arrivato a conoscere questo secondo livello grazie a poteri speciali (*yogipratyakṣa*) che non siano stati invece necessari per il primo (tant’è vero che anche il fedele può arrivarci con le sue sole forze razionali), ma, essendo le Quattro Sante Verità considerate unanimamente l’elemento ‘principale’ della dottrina buddhista (*pradhāna*; cf. ad es. PV I.217c) sembra poco plausibile l’ipotizzare che al fondamento di quanto è *atīndriya* si possa arrivare invece con mezzi ordinari (dunque riproducibili da parte dell’adepto). La scuola logico-epistemologica riconosce tre specie di oggetti sulla base del loro diverso livello di conoscibilità: direttamente conoscibili, evidenti (*pratyakṣa*, quali la forma etc.), conoscibili solo indirettamente, oscuri (*parokṣa*, quale l’impermanenza o l’assenza di io) e infine assolutamente oscuri e fuori del raggio dell’umano conoscere (*atyantaparokṣa*, come il funzionamento del karma, i mondi ultraterreni, etc.). La prima classe di oggetti è conoscibile per mezzo della percezione, la seconda per mezzo della normale inferenza (*vastubalapravṛttānumāna* ‘inferenza che opera in base alla forza delle cose reali stesse’), la terza per mezzo dell’inferenza che si appoggia sull’insegnamento rivelato (*āgamāśrītānumāna*, *śāstrāśrayaṇēnānumāna*).²⁹

²⁸ Prajñākaragupta sembra in qualche modo unificare i due livelli nel momento in cui elenca sia *ārya-satyāni* sia *paraloka* come possibili oggetti di *yogipratyakṣa* (vedi sopra nota 26).

²⁹ Come nota TILLEMANS (1986: 44), l’espressione *atyantaparokṣa* non è usata da Dharmakīrti, ma solo dai suoi commentatori. Ciononostante, tale triplice divisione è indubitabilmente presente nella concezione di Dharmakīrti (TILLEMANS 1993: 136-137); cf. PV IV.50-51, dove si parla di *viśayadvaya* (50a) e quindi di *tṛtīyasthāna* (v. 51c). Stando a questo schema, le Quattro Sante Verità rientrerebbero dunque nella seconda classe, ferme restando le riserve circa la natura ‘secondaria’ di un tale conoscere, che non sembra andare al di là di una scialba verifica razionale di quanto solo l’esperienza e l’insegnamento del Buddha sono stati in grado una volta per tutte di acquisire.

La seguente affermazione di Dharmakīrti mi sembra che possa essere estrapolata dal particolare contesto in cui è stata formulata (a commento della riconducibilità dell'autorità scritturale all'interno del dominio dell'inferenza, sostenuta da Dignāga) per assurgere a verità generale: "L'uomo non è capace di esistere senza appoggiarsi all'autorità di una scrittura rivelata" (PVsvavṛtti p. 108 *nāyaṃ puruṣo 'nāśrityāgamaprāmānyam āsitum samarthah*). Cf. Prajñākaragupta (*Pramāṇavārttikālaṃkāra* p. 76, ad PV II.5b; cit. in MORIYAMA forthcoming): "Appunto per questo l'errore è eliminato soltanto dalla dottrina rivelata (*śāstra*) pronunciata da un onnisciente, non da altri. In tal modo, dunque, mezzo di valida conoscenza è soltanto la parola dell'onnisciente. In senso assoluto, mezzo di valida conoscenza è soltanto la conoscenza dell'onnisciente e nient'altro, questo è il senso assoluto" (*ata eva śāstreṇaiva sarvajñoktena moho nivartyate, nānyenety anena prakāreṇa sarvajñavacanam eva pramāṇam iti paramārthataḥ sarvajñajñānam eva pramāṇam, nāparam iti paramārthataḥ*). La centralità della parola del Buddha nella costituzione della dottrina e il fondarsi di tale autorità sulla convinzione della sua onniscienza (oltre che, per i buddhisti, sulla sua compassione) traspare anche dall'atteggiamento di Kumāriila, che nella *Bṛhaṭṭikā* (cf. KATAOKA 2003: 40-41) si adopera a confutare innanzitutto, punto per punto, l'asserzione buddhista: "L'insegnamento [del Buddha] costituisce un valido mezzo di conoscenza, dal momento che è stato composto dall'onnisciente Buddha".³⁰ Pur ammettendo che *yogipratyakṣa* sia inserito da Dharmakīrti prevalentemente in un contesto soteriologico ad uso 'interno' (che appare diverso da quello di Dignāga), sta di fatto che Kumāriila lo recepisce e lo attacca per le sue valenze epistemologiche, mirando prima di tutto a mettere in crisi la nozione di *āpta/pramāṇa*, riferita al Buddha, la quale per l'appunto è sullo speciale potere di percezione dello yogin/Buddha che in primo luogo poggia. Nell'iter del fedele buddhista (cf. ELTSCHINGER forthcoming) lo *yogipratyakṣa* nella sua essenza di 'meditazione, coltivazione interiore' (*bhāvanā*) ha come funzione precipua quella di eliminare la forma più sottile e insinuante di *satkāyadṛṣṭi* 'la convinzione che esista un io', quella denominata *sahaja* 'innata', mentre per eliminarla nella sua versione *vikalpita* (o *parikalpita*) 'concettuale' è sufficiente il 'cammino di visione' (*darśanamārga*); *bhāvanā* è poi quella che permette di arrivare alla naturalezza di tale acquisizione, al suo sprigionarsi senza più uno sforzo cosciente (*svarasa, anābhoga*). Alla *bhāvanā* è dunque assegnato in realtà un potere 'assimilativo' (o anche 'purificativo', in quanto distrugge i *kleśa*), molto più che 'cognitivo'.³¹

³⁰ Dunque, non perché la sua verità sia stata provata razionalmente.

³¹ È stato giustamente sottolineato (ELTSCHINGER forthcoming) che *bhāvanā* è solo il mezzo per raggiungere *yogipratyakṣa*, la sua causa (cf. PV III. 281b *bhāvanāmayam*, 284d *bhāvanābalanirmitam*; *Pramāṇaviniścaya* I v. 31c *bhāvanāpariṇiṣpattau*; etc.). Si può tuttavia replicare che al termine (*pariyanta*; cf. il passo del *Nyāyabindu* citato sopra) della pratica della *bhāvanā* è solo la modalità dell'atto cognitivo a cambiare (da concettuale a non-concettuale), non il suo contenuto. Tenendo conto dell'affermazione di Jñānaśrī-

La percezione dello yogin interviene dunque solo in un momento successivo, quando si tratterà di conferire ai contenuti dell'insegnamento la vividezza necessaria perché il vivere quotidiano e il cammino spirituale ne siano imbevuti e diretti, e forse, come si è ipotizzato sopra, anche perché esso possa essere più efficacemente difeso contro i suoi detrattori brahmanici. Sembra lecito concludere che secondo i buddhisti solo la percezione sarebbe in grado di generare 'convinzione'.³² Una indiretta conferma di questa interpretazione potrebbe venire dal fatto che un punto su cui i Mīmāṃsaka si accaniscono particolarmente è per l'appunto che tale cognizione dello yogin abbia davvero titolo a essere classificata come 'percezione'.³³

LA PRATYABHIJÑĀ E LO YOGIPRATYAKṢA

Il tema della percezione dello yogin entra nella filosofia della Pratyabhijñā da una porta laterale. Nella sezione dedicata alla Conoscenza, la prima dell'*Īśvarapratyabhijñā-kārikā* (ĪPK), Utpaladeva si propone di dimostrare, contro i buddhisti, l'esistenza di un sé permanente come necessario perno comune delle varie cognizioni, senza il quale esse resterebbero confinate in se stesse e incapaci di intrattenere quelle reciproche relazioni che sole rendono la rete della realtà ordinaria possibile. Il discorso di Utpaladeva si svolge a tre diversi livelli – non solo di concisione – nella *kārikā*, nella *vṛtti* e nella *vivṛti*. Nel complesso e densissimo testo della *vivṛti*, sopravvissuto in un unico manoscritto frammentario, Utpaladeva mostra che proprio due dottrine centrali della scuola logico-epistemologica del buddhismo implicitamente smentiscono la loro negazione del sé: né la non-percezione (*anupalabdhi*) – presa come criterio per stabilire un'assenza – né l'esclusione di ciò che è altro (*anyāpoha*) – con cui i buddhisti rimpiazzano l'universale delle epistemologie brahmaniche – sono logicamente difendibili, a meno che non si ammetta un io permanente. Lo stesso vale per la memoria, che i buddhisti cercano di spie-

mitra, *yogipratyakṣa* si rivela affidabile soltanto nella misura in cui investe le proprietà delle cose reali (*vastudharma*), non le cose reali stesse (*vastu*); cf. STEINKELLNER 1978: 133. Risponderei alla perentoria formulazione di PRÉVÈREAU (1994: 76, fn. 2) "it [*yogipratyakṣa*] reveals truths, not facts" che, dopo tutto, i fatti sono precisamente costituiti dalla totalità dei loro aspetti reali (inclusa l'impermanenza, e così via).

³² Secondo Vācaspati nella *Nyāyakaṅikā*, i buddhisti fanno confusione fra il percepire qualcosa con chiarezza e il percepire qualcosa di reale: i *vikalpa* anche se percepiti con chiarezza rimangono *vikalpa* (Woo 2007: 352). L'immediatezza della cognizione nella *bhāvanā* non deriva direttamente dall'oggetto, come accade nella percezione comunemente intesa, ma è generata dalla stessa *bhāvanā* (TABER forthcoming). Come dice con forza Abhinavagupta nell'*Abhinavabhāratī* (vol. 1, p. 281), anche se circa un determinato oggetto sono a disposizione in gran copia mezzi di conoscenza indiretti quali la testimonianza autorevole o l'inferenza, la conoscenza non trova un definitivo punto di riposo (*na viśrāmyati*), non si acquieta in un convinto appagamento che dopo una percezione immediata. Fonte di Abhinavagupta è un noto passo del *Nyāyabhāṣya* (p. 9), che parla della possibilità di applicazione di più mezzi di conoscenza al medesimo oggetto (*pramāṇasamplava*): in questi casi, il conoscere conseguito per via di una testimonianza autorevole va poi cercando una conferma nell'inferenza, e quest'ultima nella percezione diretta. È solo allora che il desiderio di conoscenza si ritrae infine appagato (*jijñāsā nivartate*), in quantoché ogni conoscere culmina nella percezione diretta, ha in essa la sua sponda estrema (*sā ceyam pramitiḥ pratyakṣaparā*).

³³ Cf. Woo 2007: 351-352. Concernono questo aspetto le prime tre delle cinque principali obiezioni allo *yogipratyakṣa* che la *Baudhdhātarkabhāṣā* prospetta per poi respingerle una per una (KAJİYAMA 1963: 54-56).

gare in puri termini meccanicistici, come un originario contenuto percettivo esperito nel passato e reso di nuovo attuale attraverso il risveglio delle impressioni latenti che di esso sono rimaste nel continuum individuale. Utpaladeva dà voce a un ipotetico oppositore che trova troppo lontana dal senso comune e involuta la spiegazione proposta dalla Pratyabhijñā: molto più semplice sarebbe parlare di una cognizione (la memoria presente) che ‘conosce’ un’altra cognizione (la percezione passata). Ma la Pratyabhijñā non può accettare questa interpretazione, e nemmeno i buddhisti lo possono, a meno di non mettere in discussione una delle dottrine portanti delle loro rispettive filosofie: le conoscenze non possono mai diventare oggetto di altre conoscenze, essendo conoscibili solo per autoconsapevolezza introspettiva (*svasamvedana*). L’oppositore, non individuato ma di certo in sintonia colle scuole brahmaniche realiste, ribatte che, comunemente ammesso, esiste almeno un caso di oggettivazione di conoscenze, quello dello yogin che conosce il pensiero degli altri, ovvero il contenuto cognitivo ed emotivo delle loro menti.

Dallo *Yogasūtra* III.19 *pratyayasya paracittajñānam* “[in virtù della disciplina volta] sulla cognizione si ha la conoscenza della mente degli altri” parte dunque il discorso di Utpaladeva, che abbraccia via via tre possibili casi, delineati da Abhinavagupta nei seguenti termini: a) [lo yogin conosce che] un altro conosce questo oggetto, b) io ho avuto questa percezione mentre ero in altro corpo, caratterizzato da una precedente nascita, c) ciò che è stato così percepito precedentemente da un altro ora viene ricordato [da me].

Prima cura di Utpaladeva è quella di definire con la massima precisione l’espressione *svasamvit* ‘consapevolezza di sé [da parte di ogni cognizione]’, individuandone tre livelli di significato (Abhinavagupta ne aggiunge di suo addirittura un quarto), che non si escludono, ma si sorreggono l’un l’altro. Una volta appurato che è appunto questo il tratto distintivo di ogni cognizione, rimane da vedere come a esso non si sottragga nemmeno la percezione dello yogin. Anche se si volesse ammettere per ipotesi – dice con la solita concisione e densità Utpaladeva – che una cognizione possa essere resa oggetto di un’altra cognizione, le cose non cambierebbero granché, dal momento che il rapporto oggetto di conoscenza/soggetto di conoscenza (*viśaya-viśayin*) che così verrebbe ad instaurarsi dovrebbe necessariamente passare attraverso il raggiungimento di uno stato di identificazione tra le due cognizioni e i loro rispettivi soggetti, e, se un valido processo cognitivo è basato sul raggiungimento di una ‘conformità’ (*sārūpya*)³⁴ fra la parte soggetto e la parte oggetto, tale conformità è incompatibile con l’unità. È un fatto innegabile, conclude Utpaladeva, che lo yogin può avere accesso ad altre menti, ma questo si verifica in quanto egli ha raggiunto l’identificazione col supremo sé e di conseguenza ha superato la distinzione tra i molteplici soggetti limitati: su questo

³⁴ Utpaladeva adotta la concezione, sostenuta dalla maggioranza dei pensatori buddhisti, nota come *sākāravāda*.

piano le cognizioni degli altri finiscono per essere cognizioni sue proprie, e come tali conoscibili per autoconsapevolezza. Alla fine di tale argomentazione l'*ātmaśāstra* è finalmente stabilito, ma questo per Utpaladeva non è sufficiente. È vero che le cognizioni diventano così dotate di un sé permanente come loro sostrato ultimo, ma il 'distaccato' (*udāsīna*) o statico sé – ad es. del Nyāya o del Vaiśeṣika – sarebbe incapace di muoversi liberamente attraverso le cognizioni, ora unendole ora separandole, ovvero, come nel caso in questione (il fenomeno della memoria), recuperando un oggetto e la sua percezione da un tempo passato e facendoli brillare di nuovo nel presente senza cancellare la loro natura originale, ma anche senza riprodurla meccanicamente: l'oggetto ripescato dalla memoria sarà non lo stesso oggetto dell'originaria percezione, ma un oggetto 'colorato' da essa. Perché questo accada è richiesto il dinamismo, la 'sovrانيتà' (*aiśvarya*) dell'io degli Śaiva.

Nelle pieghe del discorso di Utpaladeva si intravede la piena consapevolezza di quanto, sul tema dello *yogipratyakṣa*, è oggetto del contemporaneo dibattito tra i buddhisti e le scuole brahmaniche, prima fra tutte la Mīmāṃsā. La Mīmāṃsā nega che possa essere considerata 'percezione diretta' la cognizione di una cosa passata (relativa a se stessi o ad altri soggetti); a sostenerlo con particolare forza è Kumārila (in questo già essenzialmente preceduto da Śābara), quando interpreta l'ambiguo *sat*³⁵ – in quella che alcuni autori³⁶ considerano una definizione della percezione nel *Mīmāṃsāsūtra* – nel senso di *vidyamāna* 'presente' (I.1.4 *satsamprayoge*... 'essendoci un contatto al momento presente').³⁶ Sarà Prajñākaragupta a rispondere a Kumārila – in certo modo capovolgendo la questione – col dire che la 'presenza' di un oggetto non è questione di una sua mera dislocazione temporale contigua a quella del soggetto conoscente, ma per l'appunto di un suo essere realizzato in termini di immediatezza (*Pramāṇavārttikālaṃkāra* p. 112, *sākṣātkaṛaṇam evasya bhāvasyāstitvam ucyate*).³⁷ Il tempo, d'altra parte, non ha una realtà sua propria; lo yogin può catalogare una sua percezione (presente) come quella di un oggetto passato o futuro solo dopo che dallo stato di *samādhi* è ritornato alla modalità della coscienza ordinaria, che con le sue limitazioni può fornire l'equivalente di una griglia temporale. La soluzione proposta da Utpaladeva non si discosta di molto da quella di Prajñākaragupta. La percezione dello yogin può avere come contenuto un oggetto appartenente al passato non esperito a suo

³⁵ Ad es. il mīmāṃsaka Bhāvadāsa o Dignāga, ma non Kumārila.

³⁶ Cf. HATTORI 1968: 161-163, TABER 2006. L'ultima parte del *sūtra* I.1.4 non lascia però adito a dubbi '[...] perché [la percezione] è apprendimento di ciò che è presente' (*vidyamānopalambhanatvāt*). Sulle varie interpretazioni possibili di *sat*^o, a cui si aggiungono almeno due possibili (e radicalmente diverse fra loro) interpretazioni di *o samprayoge* si veda in particolare TABER 2006, che analizza le considerazioni di Kumārila sul *sūtra* I.1.4, letto dal maestro mīmāṃsaka con l'occhio rivolto alle (divergenti) considerazioni di Dignāga nel primo capitolo del *Pramāṇasamuccaya*.

³⁷ Come atteso, su una linea opposta si muovono i filosofi realisti. Il naiyāyika Bhāsarvajña, ad es., considera proprio tale apparire come presente di un oggetto che invece fattualmente presente non è come la riprova dell'illusorietà della percezione dello yogin (cf. Woo 2003: 444).

tempo dallo yogin stesso (ché altrimenti sarebbe semplicemente un caso di memoria), e questo in virtù della natura ‘intermedia’ dello yogin, che a) ha superato la dimensione māyica di identificazione della soggettività col corpo fisico, b) si è approssimato, ma senza ancora pienamente raggiungerla, alla identificazione con la suprema coscienza. La condizione b) permette alla sua percezione di superare la differenziazione temporale, mentre la condizione a) gli consente ancora di cogliere tale percezione come quella di un oggetto ‘passato’.³⁸ Altro tema sfiorato da Utpaladeva è la *vexata quaestio* se lo yogin, nell’entrare in contatto con la mente e la psiche di un altro, possa venir contagiato dalle pulsioni affettive e passionali che in esse albergano; ad essa Utpaladeva risponde – non diversamente da quanto aveva fatto Prajñākara-gupta (cf. FRANCO forthcoming) – in termini negativi.

Do qui di seguito la prima traduzione del testo della *Vivṛti* (per l’edizione del testo si veda Torella 2007c: 481-484).

[*Vivṛti*] [Obiezione] Diamo per scontato che non può darsi che un oggetto venga a illuminarsi senza che vi sia da parte sua una compenetrazione con la luce. Tuttavia, non per questo ne consegue che illuminatore e illuminato diventino una cosa sola. Infatti, se è pur vero che l’oggetto illuminato – ad es. un vaso – è inseparato dalla luce, la parte ‘oggetto di percezione’ nel suo manifestarsi risulta scissa dal soggetto percettore. Analogamente, per lo yogin la coscienza di un altro soggetto conoscente apparirà appunto come ‘altra’, in termini cioè di ‘questo’ [vale a dire, di oggetto], altrimenti [tale conoscenza dello yogin] non sarebbe che un’illusione. Dunque, se non si ammette che una conoscenza possa essere oggetto di un’altra conoscenza, come è possibile sostenere che la memoria concernente una percezione [precedente] sia in unità con tale percezione?³⁹

[ĪPK I.4.5] “Le conoscenze degli altri non si manifestano [come oggetto] nemmeno in quella particolare conoscenza che è propria degli yogin.⁴⁰ Esse possono essere conosciute esclusivamente per auto-consapevolezza. [Quanto affermato] si applica anche nel caso che le si volesse includere nel piano degli oggetti di conoscenza”.

[*Vṛtti*] Anche per gli onniscienti le conoscenze appartenenti ad altri soggetti – che possono essere conosciute soltanto per autoconsapevolezza – devono necessariamente manifestarsi come radicate nel loro proprio sé, e dunque ciò che in realtà si verifica è nient’altro che l’identificazione da parte degli yogin col sé degli altri (*parāmatāpattir eva*). Se, in alternativa, si volesse far rientra-

³⁸ Il passo della *Vivṛti* è tradotto e commentato in TORELLA 2007b: 558-559.

³⁹ È la tesi sostenuta nella *kārikā* precedente (I.4.4; cf. Torella 1994: 107).

⁴⁰ Abhinavagupta aggiunge: “cioè quella che nasce dalla *bhāvanā*, etc.” (*Īśvarapratyabhijñā-vimarśinī* I p. 135 *bhāvanādyudbhavaḥ*).

re [le cognizioni degli altri] nella sfera dell'oggetto conoscibile, come ad es. un vaso, esse dovrebbero comunque manifestarsi ciascuna nella sua forma propria di pura coscienza, se ciò fosse possibile...

[*Vivṛti*] A tale obiezione si risponde come segue. Anche nel caso degli yogin la conoscenza di un altro si manifesta come assolutamente essenziata di autoconsapevolezza, ch , se cos  non fosse, sulla base del principio menzionato sopra,⁴¹ la natura essenziale stessa della conoscenza verrebbe a scomparire, dal momento che la sua forma propria   per l'appunto il manifestarsi per auto-consapevolezza e nient'altro. Anche se, in alternativa (*v *), volessimo ammettere che la conoscenza si manifesta in termini di appartenenza al piano del percepibile, vi sarebbe comunque una differenza di status fra le caratteristiche e il modo di funzionare (^o*vṛtt nta*^o) di percezione e memoria, da una parte, e, dall'altra, il sorgere della conoscenza di uno yogin avente per oggetto la conoscenza di un altro. Non   poi possibile, sulla base di questo esempio, stabilire nel caso della [precedente] percezione e della [susseguente] memoria un rapporto di oggetto percepito/soggetto percettore.   per questo che la *k rik * esordisce con: "[...] che   propria degli yogin (*yogin m*)". Si fa menzione dello 'yogin' avendo in mente in generale il fatto di conoscere qualcosa al di fuori della portata dei sensi (*parokṣa*^o), come ad es. le menti degli altri, etc., perch    funzionale [al contesto dell'esemplificazione].⁴² Se nella *Vṛtti* viene usato il termine 'onnisciente' [invece di 'yogin']   perch  la percezione dello yogin   una credenza nota e accettata solo in altre scuole.⁴³ L'espressione '[le conoscenze] appartenenti ad altri soggetti' significa 'che si inverano in altri soggetti' o, meglio ancora, 'che coincidono con altri soggetti',⁴⁴ concernenti questa o quella entit  concepita come separata [dal soggetto], quale ad es. un vaso. Se una conoscenza potesse diventare oggetto di un'altra conoscenza, perirebbe per l'appunto quella che   la sua natura propria; perci    stato usato [nella *Vṛtti*] il termine 'natura propria' (*svabh va*). Inoltre, per far capire che   esclusa la possibilit  di una conoscibilit  da parte di entrambe,⁴⁵ vi   aggiunto 'esclusivamente' (^o*m tra*^o). E dunque, dato che carattere distintivo della percezione   appunto l'autoconsapevolezza, l'essere conoscibile solo per autoconsapevolezza (*svasamvit*) sar  la sua natura pro-

⁴¹  PK 1.3.2.

⁴² In questa specificazione Abhinavagupta ( PVV II p. 43-44) suppone una replica alla possibile perplessit  al vedere la figura dello yogin, in cui la potenza d'azione per definizione predomina (*kriy śakti-prak ṣav n*), presentata esclusivamente in un contesto di 'conoscenza'.

⁴³ Il termine *sarvaj na* sarebbe dunque di pi  ampia applicazione. Secondo Abhinavagupta (*ibid.* p. 44), quando si sente parlare di una speciale visione degli yogin, la mente comunque si volge istintivamente allo *yogipratyakṣa*, termine corrente nella *communis opinio* e nella maggioranza degli *ś tra*.

⁴⁴ La *Vṛtti*, in altre parole, ha solo inteso seguire il senso comune, rappresentato ad es. dalla concezione del Ny ya, che vede la conoscenza come un attributo del soggetto. La *Vivṛti*, in ragione del suo carattere pi  analitico e 'specialistico', riporta il discorso nei confini dottrinali specifici della Pratyabhij n , secondo cui il conoscere non 'appartiene' al soggetto ma coincide con esso.

⁴⁵ Vale a dire che una conoscenza sia conoscibile da parte di se stessa ma anche da parte di un'altra conoscenza.

pria.⁴⁶ [*svasaṃvit* può essere intesa in vari sensi:] ‘consapevolezza di se stessa soltanto (*svasyaiva saṃvit*)’, ‘consapevolezza sua propria soltanto (*svaiva saṃvit*)’ e ‘soltanto consapevolezza di se stessa (*svasya saṃvid eva*).⁴⁷ La conoscenza ha come carattere distintivo l’autoconsapevolezza: nel momento in cui illumina se stessa essa illumina anche l’altro [l’oggetto], ovvero non è che il suo illuminare l’altro sia altra cosa dall’illuminare se stessa. La consapevolezza è appunto di se stessa [e da parte di se stessa] e [solo in forza del possesso di tale carattere distintivo, la conoscenza] si manifesta per quello che effettivamente è. Se tale conoscenza viene illuminata anche da un’altra conoscenza, allora non possiede più una consapevolezza che è solo sua propria, né sarebbe più possibile affermare che sia solo consapevolezza di se stessa (e non altro), ma, al contrario, la consapevolezza di tale conoscenza sarebbe anche ‘altra’ in quanto che da altro dipenderebbe la sua illuminazione. Inoltre, tale conoscenza sarebbe anche non-cosciente (*asaṃvit*) perché è proprio di ciò che è insenziente l’averne un tale carattere distintivo.⁴⁸

[Obiezione] Ma allora la situazione sopra descritta andrà interpretata in questi termini: la conoscenza appartenente a un altro soggetto, venutasi a trovare alla presenza di uno yogin, a lui si manifesterà spontaneamente (né stando così le cose vi sarebbe infrazione a quello che è il carattere distintivo della conoscenza).⁴⁹

[Risposta] Ciò non è logicamente sostenibile, dal momento che [nella conoscenza] non può esserci una relazione con un altro [soggetto cosciente]. Inoltre, una conoscenza viene ad avere un determinato contenuto precisamente in virtù della conformità (*sārūpyeṇaiva*) [tra sé e l’oggetto] e una conformità, fondata com’è su una relazione combinata di differenza/non-differenza, può darsi tra la conoscenza e ad es. il colore azzurro, in quanto che quest’ultimo ha una natura diversa da quella della conoscenza e la conoscenza si modella su di esso. Invece, due conoscenze che si pongono l’una rispetto all’altra in una relazione di conoscitore/oggetto di conoscenza (*viśayaviśayinoḥ*) hanno come carattere distintivo soltanto una luce coscienziale che è unica, e di conseguenza non può esserci fra di esse che assenza di differenza: non in una ‘conformità’, dunque, si risolverà il senso dell’essere un contenuto di conoscenza (*ālambanārthaḥ*), ma in una unità pura e semplice. Fra due specchi c’è una conformità reciproca dovuta alla loro totale diversità di forma, mentre fra due conoscenze nemmeno una distinzione derivante da un loro collegarsi a uno spazio e a un tempo definiti, che prescindano dalla loro co-

⁴⁶ Natura propria, specifica di un’entità è per l’appunto ciò che la distingue da ogni altra entità (IPVV II p. 44).

⁴⁷ A queste tre accezioni Abhinavagupta, in base a un principio spesso invocato dai commentatori, ne aggiunge una quarta – *svā saṃvid eva* ‘propria coscienza e non altro’ (*ibid.*, p. 44) – a cui il testo di Utpaladeva (*svasyaiva saṃvid eva ca*) alluderebbe attraverso la congiunzione *ca*.

⁴⁸ Quello di non avere una luce sua propria, ma di aver bisogno di essere illuminato.

⁴⁹ Come chiarisce Abhinavagupta (*ibid.* p. 45), ciò sarebbe dovuto al fluire inostacolato della coscienza dello yogin, frutto della sua straordinaria ‘purezza’ (*nairmalyātīśayena*).

mune natura coscienziale, è a rigori possibile. Inoltre, di una conoscenza si può dire che ha per contenuto una data cosa nel momento in cui, in ragione della natura di quella cosa presa in quello che è il suo essere, la conoscenza ne assume la forma. Una conoscenza che, in ragione di un determinato colore azzurro, distinto per esclusione da tutto quanto non è azzurro, ne assume la forma, sarà detta avere tale azzurro come suo contenuto. Quindi una conoscenza che ha come natura propria unicamente quella di ‘percettore’, distinta per esclusione da tutto quanto è ‘percepibile’, avrà una forma in tutto equivalente a quella di un’altra conoscenza. Se l’una [quella dello yogin] facesse confluire l’altra in un’unica parte (*ekabhāga eva*), allora sì che la natura propria di quest’ultima resterebbe salvaguardata. Stando così le cose, fra di esse [l’ipotetico] rapporto di conoscitore / contenuto di conoscenza finirebbe per configurarsi in termini di mera indentità.⁵⁰ La qual cosa è significata [nella *Vṛtti*] con l’espressione *svātmārūḍhāḥ* “radicate nel loro proprio sé”. Il proprio sé (*svātmā*) della conoscenza è la parte ‘percettore’ (*grāhakāṃśaḥ*); invece, il corpo e le altre componenti dell’individualità connesse con un altro soggetto conoscente, appaiono nella conoscenza dell’onnisciente soltanto come la parte ‘oggetto di percezione’ (*grāhyāṃśaḥ*), cioè in termini di differenziazione. Questo si intende nella comune esperienza quando vien detto che la conoscenza dell’onnisciente comporta l’entrata nell’essere di un altro soggetto. Invece, la percezione di un altro sé da parte dell’onnisciente si risolve in nient’altro che nel conseguimento da parte del soggetto conoscente autentico, consistente unicamente nella coscienza, dell’unificazione con l’altro soggetto conoscente. Questo intende [la *Vṛtti*] con l’espressione *yoginām parātmāpattir eva* “nient’altro che l’identificazione da parte degli yogin col sé degli altri”. E neanche si può dire che l’unificazione con altri soggetti comporti per l’onnisciente l’entrata in contatto col piacere e dolore degli altri, dal momento che il piacere etc. non penetrano nel soggetto conoscente autentico, identificato con l’emergere della pura soggettività, il cui unico carattere distintivo è la coscienza.⁵¹ Sarà mostrato più avanti come il piacere etc. abbiano invece stanza nel soggetto conoscente nella sfera di *māyā*. Appunto per questo quei soggetti che approdano al piano del soggetto conoscente autentico, trascen-

⁵⁰ Qui il testo si presta a un’emendazione, possibile ma forse non strettamente necessaria: *aikyāpattir eva na viṣayaviṣayibhāvaḥ*, in luogo di *aikyāpattyaiva viṣayaviṣayibhāvaḥ* (nell’unico manoscritto pervenuto un precedente *aikyāpattyaiva viṣayaviṣayibhāvaḥ* è stato poi corretto in *aikyāpattir eva viṣayaviṣayibhāvaḥ*). Il senso della frase cambierebbe solo marginalmente: “in tal modo fra le due conoscenze non verrebbe a instaurarsi un rapporto conoscitore / contenuto di conoscenza, ma ne risulterebbe una pura e semplice identità”.

⁵¹ In un singolo atto conoscitivo operato dagli yogin nei confronti di un altro soggetto si possono distinguere – è Abhinavagupta che parla (ĪPVV II p. 47) – tre aspetti, che appaiono simultaneamente. Il primo consiste nel corpo, soffio vitale etc. dell’altro assunto come ‘soggetto percettore’; il secondo nel contenuto conoscitivo presente nell’altro assunto come ‘oggetto di percezione’; il terzo negli stati mentali quali la passione etc. assunti come ‘soggetto percettore’ reale. La conoscenza presente nell’altro verrà dunque concettualizzata dallo yogin come appunto ‘altra’, ma percepita come propria, mentre il corpo (etc.) dell’altro viene colto esclusivamente come altro, intendendone l’alterità come separazione rispetto all’ego fittizio dello yogin.

dendo anche il piano di soggetto percettore [limitato], avranno sì la diretta esperienza di piacere e dolore indotti dalle varie loro rispettive cause, ma ciò non li rende ‘felici’ o ‘infelici’ (*na sukhivādi*), ovvero tali stati non sorgono in essi per incompletezza della cause rispettive del piacere etc. In tale condizione si manifesterà in essi la beatitudine innata (*sahajānanda*^o).

Esaminiamo, poi, il caso dello yogin che ha diretta conoscenza di nascite precedenti: qui gli yogin, quando hanno diretta esperienza di oggetti da essi percepiti nel corso di nascite precedenti – e ne hanno contezza come di oggetti già percepiti precedentemente –, non fanno altro che realizzare un’unità con le percezioni precedenti. E allora questo non sarà altro che un caso di memoria, a fungere da contenuto della quale è l’oggetto percepito in nascite precedenti per il tramite di un collegamento con la percezione precedente: “Io, soggetto conoscente presente qui e ora, ho percepito [un certo oggetto] in una esistenza precedente”. Prendiamo infine il caso di un oggetto percepito nel passato da un altro soggetto: quando, in un momento successivo, lo yogin insieme con la visione di tale altro soggetto conoscente ha la diretta percezione di tale oggetto, allora egli lo percepisce attraverso il conseguimento dell’unificazione con la visione che quell’altro soggetto aveva avuto in precedenza. E dunque anche questo sarà riconducibile a un fatto di memoria. Anche all’atto dell’unificazione con un altro soggetto conoscente lo yogin percepirà il corpo ottuplice etc. – che costituisce la forma propria di tale altro soggetto – in termini di un soggetto conoscente ‘altro’ [cioè, distinto da se stesso] e questo perché gli impulsi karmici connessi col suo proprio io individuale limitato non sono ancora estinti. Quando invece essi saranno del tutto scomparsi, lo yogin entrato nella condizione di divina signoria (*iśvarāyamāṇaḥ*) vedrà l’intero universo come fosse il suo stesso corpo e non vi saranno più per lui divisioni quanto alle conoscenze [dell’uno o dell’altro soggetto].

Sulla base di quanto si è dunque detto, in nessun modo si può configurare un rapporto di percettore/percepibile fra due conoscenze. Anche quando, grazie al raggiungimento dell’unificazione col soggetto percettore, cessano gli impulsi karmici responsabili della distinzione proprio/altrui, in realtà le conoscenze si manifestano esclusivamente per via di autoconsapevolezza. Questo è ormai dato per assodato.

Viene poi prospettata e provvisoriamente accettata un’ipotesi alternativa: se ammettiamo che le percezioni proprie di un altro soggetto si manifestino all’onnisciente come appartenenti alla sfera dell’oggetto, allora tali percezioni dovrebbero manifestarsi [da una parte] come ‘altre’, in quanto oggetto – in termini di differenziazione – nel senso, cioè, di esterne all’ego limitato [dello yogin], [dall’altra] col loro essere proprio che è unicamente coscienza, trascendente la forma corporea e mentale relativa a quell’altro soggetto. Questo vuol esprimere [la *Vṛtti*] con le espressioni *prameyakakṣyāyām* “se [in alternativa] si volesse far rientrare [le cognizioni degli altri] nella sfera dell’oggetto conoscibile” e *prāṭisvikenā śuddhabodhātmanā* “ciascuna nella sua

forma propria di pura coscienza”. Ma questa tesi, sulla base del principio che è stato enunciato sopra, non è logicamente ammissibile, e pertanto tale affermazione è da considerarsi soltanto come ipoteticamente e provvisoriamente formulata. La qual cosa è detta [nella *Vṛtti*] con le parole *yadi tathā sambhavet* “se ciò fosse possibile...”.

Dal nostro punto di vista, invece, la cognizione si manifesta esclusivamente come trascendente il piano dell’oggetto e come radicata nella parte ‘soggetto’ – “io ho percepito, da me è stato percepito” e quel che ne risulta è l’assoluta unità dei due atti cognitivi, la percezione e la memoria, e non [solo] la loro equivalenza (*naitattulyateti*).⁵² Da ciò risulta definitivamente stabilita la dottrina che afferma l’esistenza del sé (*ātmanvādaḥ*). Ma il puro e semplice riconoscimento che [relativamente a tali due cognizioni] ci sia un unico sé non equivale ad affermarne anche la [necessaria] ‘sovranità’ (*aiśvaryaṃ*) dal momento che tale sé, concepito com’è in termini di distaccata staticità (*audāśinyāt*), non può figurare come il possessore delle potenze di percezione, di memoria etc. (*ananubhavasmaranādiśaktimattvāt*).

BIBLIOGRAFIA

Testi

- Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñānāvimarśinī*, edited by Mukund Rām Shastri, vols. I-II, KSTS XXII XXXIII, Bombay 1918-1921.
- Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñānāvivṛtivimarśinī*, edited by Madhusudan Kaul Shastri, vols. I-III, KSTS LX LXII LXV, Bombay 1938-43.
- Abhinavagupta, *Tantrāloka with Commentary by Rājānaka Jayaratha*, edited with notes by Madhusudan Kaul Shastri, vols. I-XII, KSTS XXIII, XXVIII, XXX, XXXVI, XXXV, XXIX, XLI, XLVII, LIX, LII, LVII, LVIII, Allahabad-Srinagar-Bombay 1918-1938.
- Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika* with the Commentary ‘*Vṛtti*’ of Acharya Manorathanandin, critically edited by Swami Dwarikadas Shastri, Varanasi 1968.
- Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika I: Pramāṇavārttikam. The First Chapter with the Autocommentary*, text and critical notes by R. Gnoli, Serie Orientale Roma XXIII, IsMEO, Roma 1960.
- Dharmakīrti *Pramāṇaviniścaya I, II: Pramāṇaviniścaya chapter 1 and 2*, critically edited by E. Steinkellner, Sanskrit Texts from the autonomous Tibetan region No. 2, Beijing-Vienna 2007.
- Dharmottara, *Nyāyabinduṭīkā*, vedi Durveka Miśra, *Dharmottarapradīpa*.
- Dignāga, *Pramāṇasamuccaya*, vedi Steinkellner 2005, Hattori 1968.
- Durveka Miśra, *Dharmottarapradīpa* [being a sub-commentary on Dharmottara’s *Nyāyabinduṭīkā*, a commentary on Dharmakīrti’s *Nyāyabindu*], edited by Pandita Dalsukhbhai Malvania, Kashiprasad Jayaswal Research Institute, Revised II Ed., Patna 1971.

⁵² Concluso l’*excursus* sulla percezione di altre menti, Utpaladeva ritorna al tema centrale, il rapporto tra percezione precedente e successiva memoria. L’unico modo per dar conto del fenomeno della memoria è ammettere l’esistenza di un soggetto conoscente unico per entrambe, sola possibile base della loro unificazione.

- Jinendrabuddhi, *Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā*, Chapter 1. Part 1: Critical Edition, by E. Steinkellner, H. Krasser, H. Lasic, China Tibetology Research Centre - Austrian Academy of Sciences, Beijing-Vienna 2005.
- Jñānasrīmitra, *Yoginirṇayaprakaraṇa*. In: *Jñānasrīmitranibandhāvalī*, edited by A. Thakur, Patna 1959.
- Kamalaśīla, *Bhāvanākrama* 1, vedi Tucci 1958.
- Kumārīla, *Ślokaṅkārikā* with the commentary *Nyāyaratnākara* of Śrī Pārthasārati-mīśra, edited and revised by Swami Dwarikadas Shastri, Prācyabhārati Series-10, Varanasi 1978.
- Mīmāṃsādarśana* [...], vols. 1-7, Anandashram Sanskrit Series No. 97, repr. Pune 1994 (1 ed. 1929-1943).
- Mokṣākaragupta, [*Bauddha*] *Tarkabhāṣā*, edited by Embar Krishnamacharyya, Gaekwad Oriental Series 94, Oriental Institute, Baroda 1942.
- Prājñākaragupta, *Pramāṇavārttikālaṅkāra: Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālaṅkāraḥ, being a Commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttika*, ed. by R. Saṅkrtyāyana, Patna 1953.
- Prasastapāda, *Padārthadharmasamgraha* with Śrīdhara's *Nyāyakandali*, edited by D.Jh. Sarma, Varanasi 1963.
- Ratnakīrti, *Sarvajñāsiddhi*. In: *Ratnakīrtinibandhāvalīḥ*, deciphered and edited by Anantalal Thakur, Patna 1975.
- Utpaladeva, *Īśvarapratyabhijñānikā e vṛtti*, vedi Torella 1994.
- Vaiśeṣikasūtra: Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*, edited by Muni Śrī Jambuvijayaji, GOS 136, Baroda 1961.
- Yogasūtra: Yogasūtra with Vyāsa's Bhāṣya, Vācaspati Miśra's Yogatattvavaiśārādī and Nāgeśa Bhaṭṭa's Vṛtti*, edited by R.S. Bodas and V.S. Abhyankar, Varanasi 1917.

Studi e traduzioni

- BIARDEAU, M. (1964) *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris-La Haye.
- BÜHNEMANN, G. (1980) *Der Allwissende Buddha. Ein Beweis und seine Probleme*. *Ratnakīrti's Sarvajñāsiddhi*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 4, Wien.
- ELTSCHINGER, V. (2007) *Penser l'autorité des Écritures: la polémique de Dharmakīrti contre la notion brahmanique orthodoxe d'un Veda sans auteur. Autour de Pramāṇavārttika I.213-268 et Svavṛtti*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.
- ELTSCHINGER, V. (forthcoming) "On the career and the cognition of yogins". In: FRANCO, E. (ed.) (forthcoming).
- FRANCO, E. (1997) *Dharmakīrti on compassion and rebirth*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 38, Wien.
- FRANCO, E. (forthcoming a) "Introduction". In: Franco, E. (ed.) (forthcoming).
- FRANCO, E. (forthcoming b) "Perception of yogis: some epistemological and metaphysical considerations". In: Franco, E. et al. (forthcoming).
- FRANCO, E. (ed.) (forthcoming) *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.
- FRANCO, E. and PREISENDANZ, K. (1997) (eds.) *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, Amsterdam-Atlanta.
- FRANCO, E. et al. (eds.) (forthcoming) *Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference*, Vienna 23-27 August 2005, Vienna.

- GNOLI, R., (1999) *Abhinavagupta, Luce dei Tantra (Tantrāloka)*, Biblioteca Orientale 4, Milano.
- GONDA, J. (1963) *The vision of the vedic poet*, The Hague.
- GOODALL, D. (1998) *Bhaṭṭarāmakaṇṭhāviracitā kiraṇavṛttiḥ, vol. I: chapters 1-6*, critical edition and annotated translation, Publications du Département d'Indologie, 86.1, Institut français de Pondichéry-École française d'extrême-orient, Pondichéry.
- GRANOFF, PH. (1995) "Sarasvatī's sons: Biographies of poets in medieval India", *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 49: 351-368.
- HATTORI, M. (1968) *Dignāga. On perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, Harvard Oriental Series No. 47, Cambridge (Mss.).
- ISAACSON, H. (1993) "Yogic perception (yogipratyakṣa) in early Vaiśeṣika", *Studien zur Indologie und Iranistik* 18: 139-160.
- JAINI, P.S. (1974) "On the sarvajñatva (omniscience) of Mahāvīra and the Buddha". In: Cousins, L. et al. (ed.) *Buddhist studies in honour of I.B. Horner*, Dordrecht: 71-90.
- KAJIYAMA, Y. (1966) "An introduction to Buddhist philosophy. An annotated translation of the *Tarkabhāṣā* of Mokṣākaragupta", *Memoirs of the Faculty of Letters*. Kyoto University. 10: 1-173.
- KATAOKA, K. (2003) "Kumārila's critique of omniscience", *Studies in the History of Indian Thought (Indo Shisoshi Kenkyu)* 15: 35-69.
- KAVIRAJ, G. (1990) "The doctrine of pratibhā in Indian philosophy". In: *Selected writings*, Varanasi: 1-45.
- LYSSENKO, V. (1998) "La connaissance suprarationnelle chez Praśastapāda", *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 52.1: 85-116.
- MCCCLINTOCK, S. (2000) "Knowing all through knowing one: mystical communion or logical trick in the *Tattvasaṃgraha* and *Tattvasaṃgrahapañjikā*", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23 (2): 225-244.
- MCCREA, L. (forthcoming) "'Just like us, just like now'. The tactical implications of the Mīmāṃsā rejection of yogic perception". In: FRANCO, E. (ed.) (forthcoming).
- MORIYAMA, Sh. (forthcoming) "*pramāṇapariśuddhasakalatattvajña, sarvajña and sarvasarvajña*". In: FRANCO et al. (eds.) (forthcoming).
- PRÉVÈREAU, R. (1994) *Dharmakīrti's account of yogic intuition as a source of knowledge*, M.A. thesis submitted to the Faculty of Religious Studies, McGill University.
- PREISENDANZ, K. (ed.) (2007), *Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Vienna.
- SHULMAN, D. (2008) "Illumination, imagination, creativity: Rājaśekhara, Kuntaka, and Jagannātha on pratibhā", *Journal of Indian Philosophy* 36: 481-501.
- STEINKELLNER, E. (1977) "Jñānasrīmitra's *Sarvajñasiddhi*". In: LANCASTER, L. (ed.) *Prajñāpāramitā and related systems. Studies in honor of Edward Conze*, Berkeley: 383-393.
- STEINKELLNER, E. (1978) "Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus". In: OBERHAMMER, G. (ed.) *Transzendenzenerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition. Arbeitsdokumentation eines Symposiums.* Wien: 121-134.
- STEINKELLNER, E. (2001) "Is the ultimate cognition of the yogin conceptual or non-conceptual? Part 1: a critical edition of the tantristic *Tattvasiddhi*, final section". In: TORELLA, R. (ed.) *Le Parole e i Marmi, Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno*, 2 vols., Serie Orientale Roma 92 1-2, ISIAO, Roma: 835-852.

- STEINKELLNER, E. (2005) "Dignāga's *Pramāṇasamuccaya*, Chapter I. A hypothetical reconstruction [...]", www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf.
- STEINKELLNER, E. (2008) "Is the ultimate cognition of the yogin conceptual or non-conceptual? Part 2: Introducing the problem in the final section of the tantristic *Tattvasiddhi*". In: *Proceedings of the International Conference on Esoteric Buddhist Studies, Koyasan University, 5 Sept.-8 Sept. 2006*, Koyasan: 291-306.
- TABER, J. (2006) "Kumārila's interpretation of *Mīmāṃsāsūtra* 1.1.4", *Journal of Indological Studies* (Kyoto) 18: 63-83.
- TABER, J. (forthcoming) "Yoga and our epistemic predicament". In: FRANCO, E. (ed.) (forthcoming).
- TILLEMANS, T. (1986) "Dharmakīrti, Āryadeva and Dharmapāla on scriptural authority", *Tetsugaku, Felicitation Volume for Profs. A. Uno and K. Ogura*, Hiroshima: 31-47.
- TILLEMANS, T. (1993) "Pramāṇavārttika IV (4)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 37: 135-164.
- TOLA, F. (1990) "Some remarks on Bhartṛhari's concept of *pratibhā*", *Journal of Indian Philosophy* 18: 95-112.
- TORELLA, R. (1994) *The Īśvarapratyabhijñā-kārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*. Critical Edition and Annotated Translation, Serie Orientale Roma LXXI, ISMEO, Roma, pp. LIV, 273 (II edition, Motilal Banarsidass, Delhi 2002).
- TORELLA, R. (2007a) "Studies in Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. Part I. *Apoha* and *anupalabdhi* in a *śaiva* garb". In: Preisendanz, K. (ed.) (2007): 473-490.
- TORELLA, R. (2007b) "Studies in Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. Part II. What is memory". In: *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*, herausgegeben von K. KLAUS und J-U. HARTMANN, Wien: 539-563.
- TORELLA, R. (2007c) "Studies in Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. Part III. Can a cognition become the object of another cognition?". In: GOODALL, D., PADOUX, A. (eds.), *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*, Pondicherry: 475-484.
- TORELLA, R. (2007d) "Studies in Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. Part IV. Light of the subject-light of the object". In: KELLNER, B. et al. (eds.), *Pramāṇakīrtiḥ. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 70.1-2, Wien: 925-939.
- TUCCI, G. (1958) *Minor Buddhist Texts*, II, ISMEO, Roma.
- WEZLER, A. (1982) "Remarks on the definition of 'yoga' in the *Vaiśeṣikasūtra*". In: Hercus, L.A. et al. (eds.) *Indological and Buddhist Studies. Volume in honour of Professor J.W. de Jong*, Canberra: 643-686.
- WOO, J. (2003) "Dharmakīrti and his commentators on *yogipratyakṣa*", *Journal of Indian Philosophy* 31: 439-448.
- WOO, J. (2007) "*Yogipratyakṣa* in Vācaspati Miśra's *Nyāyakaṇikā*". In: PREISENDANZ, K. (ed.) (2007): 347-353.