



Consonanze 11.2

ANANTARATNAPRABHAVA

STUDI IN ONORE DI GIULIANO BOCCALI

*a cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini,
Chiara Policardi, Paola M. Rossi*

II



Anantaratnaprabhava

Studi in onore di Giuliano Boccali

A cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini
Chiara Policardi, Paola M. Rossi

II

LEDIZIONI

CONSONANZE

Collana

del Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da Giuseppe Lozza

11.2

Comitato Scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-680-4

In copertina: Rāvaṇānugrahamūr̥ti, Ellora, Grotta 29, VII-VIII sec. ca. (Foto C. P.)

Impaginazione: Alice Crisanti

© 2017

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

www.ledizioni.it

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.

INDICE

VOLUME PRIMO

- p. 7 Note introduttive
Veda e Iran antico, lingua e grammatica
- 13 *Fra lessico e grammatica. I nomi dell'acqua nell'indiano antico e altrove*
Romano Lazzeroni (Università di Pisa)
- 23 *Questioni di dialettologia antico indiana e l'indo-ario del regno di Mitanni*
Saverio Sani (Università di Pisa)
- 31 *Chanson de toile. Dall'India di Guido Gozzano all'India vedica*
Rosa Ronzitti (Università degli Studi di Genova)
- 41 *Abitatori vedici dell'acqua*
Daniele Maggi (Università degli Studi di Macerata)
- 63 *A Curious Semantic Hapax in the Āśvalāyanaśrautasūtra: The Priest Hotṛ as the Chariot of the Gods (devaratha) in a Courageous Metaphor*
Pietro Chierichetti, PhD
- 77 *On Some Systems of Marking the Vedic Accent in Manuscripts Written in the Grantha Script*
Marco Franceschini (Università di Bologna)
- 89 *Cobra e pavoni. Il ruolo linguistico e retorico di A 2.1.72*
Maria Piera Candotti (Università di Pisa),
Tiziana Pontillo (Università degli Studi di Cagliari)
- 107 *Subjecthood in Pāṇini's Grammatical Tradition*
Artemij Keidan (Sapienza Università di Roma)
- 127 *Sull'uso didattico di alcuni subhāṣita*
Alberto Pelissero (Università degli Studi di Torino)
- 137 *Avestico rec. pasuuāzah-. Vecchie e nuove considerazioni a proposito dell'immolazione animale nella ritualistica indo-iranica*
Antonio Panaino (Università di Bologna)

- 153 *Khotanese baṣṣā and bihaḍe*
Mauro Maggi (Sapienza Università di Roma)
- Religioni, testi e tradizioni*
- 165 *'As a She-Elephant, I Have Broken the Tie'. Notes on the*
Therī-apadāna-s
Antonella Serena Comba (Università degli Studi di Torino)
- 183 *Le Therī e Māra il Maligno: il buddhismo al femminile*
Daniela Rossella (Università degli Studi della Basilicata)
- 195 *Asceti e termitai. A proposito di Buddhacarita 7, 15*
Antonio Rigopoulos (Università Ca' Foscari Venezia)
- 217 *Alla ricerca del divino: figure ascetiche e modelli sapienziali*
nella tradizione non ortodossa dell'India e della Grecia antica
Paola Pisano
- 231 *A proposito del kāśīyoga dello Skanda-purāṇa*
Stefano Piano (Università degli Studi di Torino)
- 241 *Della follia d'amore e divina nella letteratura tamil classica e medievale*
Emanuela Panattoni (Università di Pisa)
- 255 *"The Poetry of Thought" in the Theology of the Tripurārahasya*
Silvia Schwarz Linder (Universität Leipzig)
- 267 *Cultural Elaborations of Eternal Polarities: Travels of Heroes,*
Ascetics and Lovers in Early Modern Hindi Narratives
Giorgio Milanetti (Sapienza Università di Roma)
- 287 *Fra passioni umane e attrazioni divine: alcune considerazioni sul*
concetto di 'ishq nella cultura letteraria urdū
Thomas Dähnhardt (Università Ca' Foscari Venezia)
- 309 *Il sacrificio della satī e la «crisi della presenza»*
Bruno Lo Turco (Sapienza Università di Roma)
- 321 *Jñānavāpī tra etnografia e storia. Note di ricerca su un pozzo al*
centro dei pellegrinaggi locali di Varanasi
Vera Lazzaretti (Universitetet i Oslo)
- 335 *Cakra. Proposte di rilettura nell'ambito della didattica dello yoga*
Marilia Albanese (YANI)
- Appendice*
- 349 *Critical Edition of the Ghaṭakharparaṭikā Attributed to Tārācandra*
Francesco Sferra (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 391 *Tabula gratulatoria*

VOLUME SECONDO

Filosofie

- 9 *The “Frame” Status of Veda-Originated Knowledge in Mīmāṃsā*
Elisa Freschi (Universität Wien)
- 21 *Diventare è ricordare. Una versione indiana dell’anamnesi*
Paolo Magnone (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano)
- 33 *Sull’epistemologia del sogno secondo il Vaiśeṣika. Appunti per
una tassonomia del fenomeno onirico*
Gianni Pellegrini (Università degli Studi di Torino)
- 45 *Coscienza e realtà. Il problema ontologico e l’insegnamento
di Vasubandhu*
Emanuela Magno (Università degli Studi di Padova)
- 57 *Contro la purità brahmanica: lo Śivaismo non-duale
e il superamento di śaṅkā ‘esitazione’, ‘inibizione’*
Raffaele Torella (Sapienza Università di Roma)
- 69 *La cimosā e il ‘nichilista’. Fra ontologia, evacuazione e
neutralizzazione dei segni figurati in Nāgārjuna*
Federico Squarcini (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 87 *Poesia a sostegno dell’inferenza: analisi di alcuni passi scelti dal
Vyaktiviveka di Mahimabhaṭṭa*
Stefania Cavaliere (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)
- 107 *La ricezione dell’indianistica nella filosofia italiana di fine
Ottocento. Il caso di Piero Martinetti*
Alice Crisanti, PhD
- 121 *Prospettive comparatistiche tra storia della filosofia ed
estetica indiana*
Mimma Congedo, PhD
Paola M. Rossi (Università degli Studi di Milano),

Palazzi, templi e immagini

- 147 *Descrizioni architettoniche in alcuni testi indiani*
Fabrizia Baldissera (Università degli Studi di Firenze)
- 163 *Devī uvāca, Maheśvara uvāca. Some Katyuri Representations of
Umāmāheśvara and the Śaivism of Uttarakhand*
Laura Giuliano (Museo Nazionale d’Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’)
- 185 *Bundi. Corteo regale in onore del Dio bambino*
Rosa Maria Cimino (Università del Salento)

Tra ieri e oggi. Letteratura e società

- 213 *La miniaturizzazione dell'ānanda tāṇḍava di Śiva in talune poesie indiane del '900*
Donatella Dolcini (Università degli Studi di Milano)
- 229 *Rabindranath Tagore. The Infinite in the Human Being*
Fabio Scialpi (Sapienza Università di Roma)
- 239 *Minority Subjectivities in Kuṇāl Siṃh's Hindi Novel Romiyo Jūliyaṭ aur Aṁdherā*
Alessandra Consolaro (Università degli Studi di Torino)
- 249 *Jhumpa Lahiri's "Unaccustomed Earth": When the Twain Do Meet*
Alessandro Vescovi (Università degli Studi di Milano)
- 261 *La 'Donna di Sostanza' si è opposta ai 'Miracoli del Destino': casi celebri in materia di diritto d'autore in India*
Lorenza Acquarone, PhD
- 273 «Only consideration is a good girl». *Uno sguardo sulla società contemporanea indiana attraverso un'analisi degli annunci matrimoniali*
Sabrina Ciolfi, PhD
- 285 *L'arte abita in periferia*
Maria Angelillo (Università degli Studi di Milano)
- 297 *Alcune considerazioni preliminari allo studio delle comunità indigene (ādivāsī) d'India oggi*
Stefano Beggiora (Università Ca' Foscari Venezia)

Studi sul Tibet

- 319 *La Preghiera di Mahāmudrā del Terzo Karma pa Rang byung rdo rje*
Carla Gianotti
- 341 *The Dharmarājas of Gyantsé. Their Indian and Tibetan Masters, and the Iconography of the Main Assembly Hall in Their Vihāra*
Erberto F. Lo Bue (Università di Bologna)
- 361 *In Search of Lamayuru's dkar chag*
Elena De Rossi Filibeck (Sapienza Università di Roma)
- 375 *Torrente di gioventù. Il manifesto della poesia tibetana moderna*
Giacomella Orofino (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 395 *Tabula gratulatoria*

Diventare è ricordare. Una versione indiana dell'anamnesi

Paolo Magnone

1. *L'anamnesi nei dialoghi platonici*

Uno dei tratti più celebri e al tempo stesso controversi del pensiero di Platone è la peculiare teoria epistemologica secondo la quale apprendere è ricordare: la cosiddetta dottrina dell'anamnesi, esposta in non meno di tre dialoghi.

Il *locus classicus* è quello del *Menone*. Nel corso della discussione volta a ricercare che cosa sia la virtù Socrate si imbatte in una obiezione pregiudiziale, un “discorso eristico” (come egli stesso lo definisce) volto a metter a nudo il paradosso dell'impossibilità della ricerca: non si può cercare ciò che si conosce — perché già lo si conosce, e dunque non c'è bisogno di cercarlo — e neppure ciò che non si conosce — perché, non conoscendolo, non si è in grado di cercarlo, e, trovandolo, non lo si riconoscerebbe. La soluzione proposta da Socrate consiste appunto nella teoria dell'anamnesi: non si dà ricerca del perfettamente noto, né dell'assolutamente ignoto, bensì del già noto successivamente obliato. Socrate stesso ne fornisce la prova sperimentale, guidando con opportune domande uno schiavo affatto ignaro di geometria a dimostrare un difficile teorema. La conclusione che Socrate trae dall'esperimento è che lo schiavo ha latenti in sé ‘opinioni vere’ (*ἀλεθραὶ δόξαι*), che, ridestate con l'interrogazione, diventano conoscenze (*ἐπιστήμαι*). Poiché inoltre tali ‘opinioni vere’ non sono state apprese nella vita attuale, bisogna che lo siano state in precedenza, ciò che implica la preesistenza e l'immortalità dell'anima.

Nel *Fedone* la dottrina dell'anamnesi viene ripresa nel contesto della conversazione tra Socrate in attesa di bere la cicuta e i suoi discepoli convenuti per l'estremo saluto. Socrate allevia il loro cordoglio asserendo che egli non teme, anzi desidera la morte, giacché la filosofia, in quanto cura dell'anima e spregio del corpo, è anelito di morte: il filosofo agogna la separazione dell'anima dal corpo, saldo nella «speranza che ci sia per i morti un qualcosa». ¹ Ciò è possibile a condizione che l'anima sopravviva alla morte corporale: è dunque necessario esaminare gli argomenti a favore dell'immortalità dell'anima. Il secondo argomento proposto da Socrate riprende appunto la dottrina dell'anamnesi, in maniera assai più articolata che nel *Menone*.

1. Plato, *Phaedo* 3c: εὐελπίς εἴμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι.

La reminescenza è talora del simile, talora del dissimile: vedendo un ritratto di Simmia posso ricordarmi di Simmia, ma anche vedendo, per esempio il suo mantello. Orbene, vedendo cose uguali, ci “ricordiamo” dell’Uguale, che in parte è simile, in parte diverso da quelle: l’Uguale in sé, infatti, è perfettamente uguale, a differenza delle cose uguali, che lo sono più o meno. Ora, è possibile che la vista di cose più o meno uguali susciti il ricordo dell’Uguale, che è diverso da quelle in quanto perfettamente uguale, soltanto in quanto io abbia già conosciuto l’Uguale (come la vista dell’immagine di Simmia, o del suo mantello, può suscitare il ricordo di Simmia in carne ed ossa soltanto in quanto io abbia già conosciuto quest’ultimo in precedenza). Poiché fin dal momento della nascita sperimentiamo percettivamente le cose uguali, che presuppongono già la conoscenza dell’Uguale in sé (per poterne suscitare il ricordo) bisogna che l’anima abbia ottenuto tale conoscenza in una condizione prenatale, e che sia dunque immortale.²

Nei due dialoghi succitati non viene offerta alcuna spiegazione della causa dell’amnesia che colpisce le anime prima del loro ingresso nella vita attuale. Tale spiegazione si trova nel *Fedro*, nel contesto del mito dell’Iperurano. L’anima vi è paragonata a un cocchiere che governa una coppia di cavalli: nei termini della psicologia tripartita della *Repubblica*, τὸ λογιστικόν (quella che la Scolastica chiamerà poi *anima intelligibilis*) che governa τὸ θυμοειδές e τὸ ἐπιθυμητικόν (*anima irascibilis* e *concupiscibilis*). Le anime disincarnate, provviste di ali, conducono dunque i loro cocchi, al seguito del corteggio dei carri divini, lungo l’erta che conduce al culmine del cielo (ὑπουράνιος ἀΐς) donde si accede alla regione ‘al di sopra del cielo’ (ὑπερουράνιος τόπος), dimora delle Idee, le essenze che veramente sono (οὐσία ὄντως ὄσσεια), invisibili all’occhio ma contemplabili solo dall’intelletto: l’auriga dell’anima. Ma in ragione della difficoltà della pista, dell’imperizia dei cocchieri e della natura riottosa di uno dei cavalli (la facoltà concupiscente) solo poche tra le anime possono cogliere una fugace visione di alcune delle essenze (quali più, quali meno), prima di ricadere nella regione inferiore: e queste anime rimangono intatte, e ottengono una nuova opportunità di ascendere a contemplare le Idee. Ma le anime che non sono riuscite a vedere alcunché, ricolme di oblio (λήθη), si appesantiscono e perdono le ali — cui solo la visione delle divine essenze è nutrimento — piombando infine sulla terra, dove si aggrappano a un corpo umano. Qui attraversano vicissitudini di svariate reincarnazioni, anche in grembi animali: ma ritornano in forma umana solo quelle che già la rivestirono in precedenza, poiché «bisogna che un uomo comprenda secondo la cosiddetta essenza (εἶδος), procedendo dalla molteplicità delle sensazioni verso una unità messa insieme dalla ragione: e questa è la

2. In verità, l’argomento prova soltanto la preesistenza dell’anima, e non la sua persistenza dopo la morte. Questa viene data per già dimostrata in forza del primo argomento, in forza del quale gli opposti si generano scambievolmente.

reminescenza (ἀνάμνησις) di quelle cose che vide un tempo la nostra anima viaggiando con il Dio...».³ Solo l'anima del filosofo mantiene le ali, perché serba sempre la memoria delle divine Idee; ma nell'uomo amante la vista della bellezza dell'amato risveglia una memoria confusa della Bellezza in sé, una divina *μανία* che lo distoglie dal basso mondo e stimola in lui la ricrescita delle ali perdute.

Non è possibile in questa sede entrare in ulteriori dettagli circa l'estrema complessità della dottrina platonica dell'anamnesi, di cui si sono rintracciati solo gli elementi essenziali e funzionali alla comparazione.

2. *L'anamnesi negli Yogasūtra*

La familiare espressione “legge del *karman*” designa quella che è per l'Occidente la credenza indiana per antonomasia, secondo la quale l'anima non vive un'unica esistenza, bensì dopo la morte si reincarna in condizioni di vita che dipendono dalla qualità del suo *karman*, ovvero delle opere compiute nella vita precedente. La più antica attestazione di tale dottrina, a uno stadio ancora incoativo, si trova nelle antiche *Upaniṣad* in prosa.⁴ Negli *Yogasūtra* si fa un primo cenno a tale dottrina, che nel frattempo ha raggiunto una fase matura di sviluppo, nei *sūtra* 12 e 13 del *Sādhana Pāda*:

A) Il deposito karmico è radicato nei vizi originali, e diventerà [oggetto di esperienza] sensibile nella vita attuale o in un'altra [vita ventura].⁵

B) Finché persiste la radice, ne matura [il frutto consistente in] natali, lasso di vita e fruizioni.⁶

Il *sūtra* non si cura di definire formalmente che cosa sia il ‘deposito karmico’ (*karmāśaya*), e anche i commentatori sono in genere alquanto stringati al riguardo, per esser cosa troppo nota. Tra i più esplicativi Hariharānandāraṇya chiosa:

I ‘depositi’ (*āśaya*) sono le impressioni (*saṃskāra*), causa di natali, lasso di vita e fruizioni, il *karman* è l'operazione della mente, delle facoltà e delle energie vitali.

3. Plato, *Phaedrus* 249cd: δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον: τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῇ συμπορευθεῖσα θεῶ.

4. Nella cosiddetta “dottrina dei cinque fuochi e delle due vie” esposta in due *loci* paralleli della *Bṛhadāraṇyaka* (6, 2) e della *Chāndogya Upaniṣad* (5, 3-10), cui va aggiunta la peculiare versione di *Kauṣītaki Upaniṣad* 1.

5. YS II, 12: *kleśamūlah karmāśayo dṛṣṭādṛṣṭajanmavedanīyah*. Le traduzioni sono basate, con lievi modifiche, su Magnone 2006.

6. YS II, 13: *sati mūle tadvipāko jātyāyurbhogāḥ*.

Le impressioni prodotte dall'esperienza vissuta di tali operazioni, manifestandosi nuovamente, possono generare dei comportamenti loro conformi, riproducendo i corpi, le facoltà, i piaceri e i dolori concomitanti a tali comportamenti.⁷

Dal canto suo, Bhoja assai più laconicamente si limita a glossare: «dicendo “deposito karmico” se ne designa l'essenza, perché il *karman* consiste appunto di abiti inconsci (*vāsanā*)».⁸ Il ‘deposito karmico’ consiste dunque di *saṃskāra* o *vāsanā*: non è possibile esaminare qui minutamente la differenza semantica dei due termini, d'altronde spesso utilizzati come sinonimi dai commentatori; a un dipresso, *saṃskāra* designa le ‘impressioni’ o, alla lettera, le ‘conformazioni’ mentali prodotte dall'esperienza, avendo riguardo appunto all'attuale plasmazione della mente; mentre *vāsanā* designa piuttosto gli ‘abiti inconsci’ o, alla lettera, le ‘insidenze’ residue nel tessuto psichico (nel serbatoio della memoria profonda) per effetto di tale plasmazione.⁹ Quel che rimane chiaro, a ogni modo, è che le opere compiute lasciano delle tracce in grado di condizionare un'esistenza futura. In tale accezione, le *vāsanā* di cui consiste il deposito karmico sono retributive, ovvero tali da portare in “frutto” una nuova esistenza che si configura come una “retribuzione” — premio o castigo — del *karman* che ha prodotto le *vāsanā* stesse. I commentari aggiungono ragguagli circa il funzionamento effettivo del meccanismo della retribuzione.

Fin qui la dottrina, per così dire, vulgata della “legge del *karman*”; tuttavia, un gruppo di *sūtra* del *Kaivalya Pāda* riprende la questione introducendo una dottrina più recondita, che in qualche modo suona come un'inedita variante indiana della dottrina platonica dell'*anamnesi*. Quest'ultima, come abbiamo visto, rispondeva originariamente all'intento di venire a capo di un'apparente *impasse* epistemologica: si può conoscere solo il già noto, perché l'ignoto è inconoscibile; dunque imparare non può essere che ricordare, ovvero ri-conoscere l'*olim*-noto divenuto non-più-noto perché obliato.

Ora il funzionamento del meccanismo di retribuzione karmica sembra imbatcersi in un'analogia *impasse*, questa volta sul piano esistenziale: si può solo essere ciò che già si è, ma non si può diventare ciò che non si è, per mancanza delle relative competenze (per esempio la competenza a gustare il fieno come requisito

7. *Bhāsvatī* ad YS II, 12: *jātyāyurbhogabetavaḥ saṃskārā āśayaḥ / karma cittendriyapraṇānāṃ vyāpārāḥ / tadānubhāvajātā ye saṃskārāḥ punarabhivyaktāḥ santaḥ svānugūṇās ceṣṭā janayeramaṣ tathā ca ceṣṭāsabhāvīni śarīrendriyasukhaduḥkhādīny āvirbhāvayeyuḥ sa eva karmāśayaḥ*.

8. *Rājamārtaṇḍa* ad YS II, 12: *karmāśaya ity anena tasya svarūpam abhīhitam / yato vāsanārūpany eva karmāṇi*. I due commentatori differiscono dunque nell'interpretazione sintattica del composto: mentre per Hariharānandāraṇya il caso implicito del primo membro è uno strumentale e il composto un *taṭpuruṣa*, per Bhoja è un nominativo e il composto un *karmadhāraya*.

9. Per un'analisi più approfondita si può utilmente vedere Feuerstein 1980, 67 ss. (per quanto l'enfasi che egli pone sul carattere attivo dei *saṃskāra*, che egli rende come ‘subliminal activators’ a mia opinione sia, seppure concettualmente appropriata, quantomeno discutibile a livello lessicale).

per diventare una vacca). La soluzione proposta dagli *Yogasūtra* è simile a quella di Platone: dunque non rimane che ri-diventare ciò che già si fu in una remota vita passata di cui non si ha più memoria, ri-attualizzando (ovvero in qualche modo “ricordando”) gli abiti latenti (*vāsanā*) acquisiti in quella occasione.

Leggiamo il passaggio in questione:

C) Il *karman* dello *yogin* non è né bianco né nero, quello degli altri è di tre tipi.¹⁰

D) Per effetto di esso compaiono solo gli abiti inconsci (*vāsanā*) conformi alla retribuzione che ne è maturata.¹¹

E) Non vi è soluzione di continuità tra [abiti inconsci] pur separati per specie, luoghi e tempi grazie all’omogeneità tra memoria e impressioni.¹²

F) Essi sono senza principio, perché l’augurio è eterno.¹³

C distingue tre tipi di *karman* ordinario:¹⁴ bianco, nero e misto (ovvero atto a produrre una retribuzione fausta, nefasta o mista). Si tratta con ogni evidenza di quel medesimo “deposito karmico” di cui si faceva questione in A, che i commentatori avevano identificato con le *vāsanā* atte a determinare una retribuzione. Tuttavia in D si afferma invece che tale *karman* è atto a provocare la manifestazione di *vāsanā* conformi alla retribuzione maturata. Se dunque per un lato il *karman* consiste di *vāsanā*, mentre per un altro è causa della manifestazione di *vāsanā*, non può trattarsi delle medesime *vāsanā* in entrambi i casi, a meno che il tenore del *sūtra* si riduca al truismo che il *karman* manifesta se stesso. Di quali *vāsanā* si tratta dunque? Vyāsa sorvola sulla questione, mentre Bhoja fornisce una spiegazione esplicita:

Gli abiti inconsci (*vāsanā*) originati dal *karman* sono di due tipi, quelli puramente rammemorativi (*smṛtimātraphala*) e quelli retributivi in termini di natali, lasso di vita e fruizioni (*jātyāyurbhogaphala*) [...]. Per quanto riguarda gli abiti inconsci rammemorativi, per effetto di un certo *karman* si manifestano solo quelli che convengono a quel certo corpo divino, umano o bestiale che è maturato in retribuzione di tale *karman*.¹⁵

10. YS IV, 7: *karmāsuklākṛṣṇaṃ yogīnaḥ trividham itareṣāṃ*.

11. YS IV, 8: *tatas tadvipākānugūṇānāṃ evābhivyaktir vāsanānām*.

12. YS IV, 9: *jātidēśakālavayavahitānām apy ānantaryaṃ smṛtisamskārayor ekarūpatvāt*.

13. YS IV, 10: *tāsām anādītvaṃ cāśiḥ nityatvāt*.

14. Il *karman* dello *yogin*, per contro, non appartiene ad alcuno dei tre tipi, in quanto non è atto a produrre conseguenze esistenziali di sorta.

15. *Rājamārtaṇḍa* ad YS IV, 8: *iha hi dvividhāḥ karmavāsanāḥ smṛtimātraphalā jātyāyurbhogaphalās ca / [...] yāḥ tu smṛtimātraphalās tāsu tataḥ karmaṇo yena karmaṇā yādṛkśarīram ārabdhaṃ devamanuṣyatiryagādibhedena tasya vipākasya yā anugūṇā anurūpā vāsanās tāsām evābhivyaktiḥ vāsanānām bhavati*.

In altri termini, quando le *vāsanā* retributive determinano la reincarnazione, poniamo, in una vacca, lo possono soltanto in quanto, contestualmente, riattualizzano le *vāsanā* rammemorative appropriate alla condizione di vacca: il gusto del fieno ecc. Questo presuppone evidentemente che i ‘natali’ (*jāti*) in qualità di vacca siano già stati vissuti in precedenza, ciò che implica a sua volta la perpetuità (*a parte ante*) del *saṃsāra*. (F ne fornisce una sorta di prova).¹⁶

3. Platone e Patañjali: spunti di riflessione comparativa¹⁷

Prima facie, la concezione dell’anamnesi così come si presenta nel *Menone* potrebbe parere, per usare le parole di uno studioso (Allen), una «hopeless failure»: ¹⁸ vi è introdotta alla stregua di una dottrina sapienziale che contempla l’immortalità dell’anima e la reincarnazione, mentre di fatto si svela attraverso l’esperimento dello schiavo come null’altro che un tentativo di dar soluzione al problema epistemologico della possibilità dell’inferenza. Per di più, non risolve il paradosso della conoscenza, ma si limita a differirlo con un *regressus in infinitum*; se conoscere è ricordare il già conosciuto in precedenza, come è stata a sua volta possibile la conoscenza antecedente, che ora si tratterebbe di ricordare, se non postulando un’analoga conoscenza antecedente, e così via, e così via...?

In effetti, la teoria platonica dell’anamnesi, nota il medesimo studioso, non ha specialmente a che fare con il problema dell’immortalità dell’anima o la credenza nella metempsicosi; il suo sviluppo successivo, particolarmente nel *Fedone*, dimostra chiaramente la sua pertinenza epistemologica attraverso la connessione esplicita alla teoria delle Idee, cui è ultimamente demandato il compito di fungere da *a priori* nel processo conoscitivo. L’Uguale in sé non è dato nell’esperienza: lo applichiamo nei nostri giudizi alle cose più-o-meno-uguali in quanto lo ritroviamo in noi — ovvero, in qualche modo, lo “ricordiamo”. La teoria dell’anamnesi risponde dunque con una sorta di rudimentale kantismo *ante litteram* all’esigenza di colmare il *χωρισμός*, la separazione tra le Idee universali che sono condizione necessaria dell’*ἐπιστήμη* e i particolari empirici. Questa valenza epistemologica, secondo Allen, dev’essere già implicita nel *Menone*, benché sia sviluppata compiutamente solo a partire dal *Fedone*, perché a suo dire sarebbe estremamente improbabile che

16. Cf. Magnone 2016b (in corso di pubblicazione).

17. Per qualche considerazione metodologica pregiudiziale sulla praticabilità della prospettiva comparativa in assenza di documentazione storica cf. Magnone 2016a.

18. Allen 1959, 166; o ancora (*ibid.*) «a dusty curio of mental archeology».

Platone potesse aver avanzato una soluzione prima ancora di aver posto il relativo problema.¹⁹

Non è qui luogo per entrare nel merito della dibattuta questione circa il ruolo della dottrina dell'anamnesi nel pensiero platonico; ma possiamo osservare che, se le cose stanno come dice Allen, il debutto della dottrina nel *Menone* risulta alquanto incongruo rispetto ai successivi sviluppi, non solo nella sostanza, ma anche nella forma, ammantato come si presenta nell' «immaginario mitico di una religione che non è la nostra», tanto da dissuadere taluni commentatori dal prenderla sul serio.²⁰

Leggiamo il passo in questione:

Ho udito da uomini e donne sapienti di cose divine [...] a parlare sono sacerdoti e sacerdotesse cui sta a cuore dar conto del loro ministero, ma anche Pindaro e molti altri poeti di divina ispirazione [...] essi affermano che l'anima dell'uomo è immortale, e ora viene a termine — ciò che chiamano “morire” — ora nuovamente rinasce, ma non va mai distrutta [...] Poiché dunque l'anima è immortale, ed è rinata più volte e ha veduto tutte le cose, tanto qui che nell'Ade, non c'è nulla che non abbia appreso; cosicché non fa meraviglia che sia riguardo alla virtù che a qualsiasi altra cosa essa possa ricordare ciò che sapeva già prima.²¹

Gli «uomini e donne sapienti di cose divine» sono anzitutto ministri del culto: Platone ha in mente con ogni probabilità i sacerdoti egizi, cui già Erodoto attribuiva l'origine della credenza nella metempsirosi²² — un'attribuzione che appare ingiustificata alla luce dei più recenti studi. Accanto ai sapienti orientali Platone menziona anche certi greci, Pindaro (di cui in seguito cita un passo) e «molti altri poeti di divina ispirazione» che omette di nominare. La credenza nella metempsirosi si rinviene in effetti in Grecia tra i presocratici nell'Orfismo, in Ferecide di Siro, Pitagora ed Empedocle; rimane questione aperta, in mancanza di attestazioni documentarie, se questi pensatori possano aver avuto contatti con le concezioni

19. Allen 1959, 172: «it would appear to be a highly unlikely view of Plato's development to hold that he accepted an answer, and only later found a question to fit it».

20. Allen 1959, 165: «[The doctrine of anamnesis] comes to us embedded in the mythical imagery of a religion which is not our own, and many commentators, in rejecting its theological trappings, have concluded that it represents no serious part of Plato's philosophy».

21. Plato, *Meno* 81 *passim*: ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα [...] οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷσις τ' εἶναι διδόναι: λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεοὶ εἰσιν [...] φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τότε μὲν τελευτᾶν—δὲ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι—τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε [...] ἅτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄϊδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν: ὥστε οὐδὲν θαυμαστόν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο.

22. Herodotus, *Historia* II, 123: πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοι εἰσὶ οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατος ἐστί, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσθῦεται.

indiane (magari per il possibile tramite della corte persiana). Per certo la credenza nella reincarnazione così com'è tratteggiata nel passo del *Menone* testé citato, è perfettamente compatibile tanto con l'antica dottrina upanisadica²³ che con la sua evoluzione negli *Yogasūtra*. È invece meno compatibile con la dottrina del *Parmenide* e del *Fedro*, secondo la quale sono le Idee contemplate in epoca prenatale a esser oggetto di reminescenza, e non ciò che è stato esperito in nascite antecedenti. Proprio per questo la dottrina dell'anamnesi, così come è introdotta nel *Menone*, sembra ad Allen prestare il fianco all'imputazione di inconclusività per *regressus in infinitum*: una imputazione cui risponde sul versante indiano, come abbiamo visto, il *sūtra* F, postulando una corrispondente infinità *a parte ante* del *samsāra*. In altri termini, se ogni esperienza presuppone una precedente esperienza omogenea, ciò è possibile senza *anavasthā* (inconclusività) solo a patto di postulare una serie infinita di esperienze (come negli *Yogasūtra*); il problema non si pone invece se, come nel *Parmenide* e nel *Fedro*, ogni esperienza presuppone semplicemente un *a priori* strutturante l'esperienza stessa, che può esser stato oggetto di un'unica intuizione intellettuale (la contemplazione extramondana dell'Idea).

È possibile supporre che la dottrina dell'anamnesi ai suoi esordi nel *Menone* sia debitrice a suggestioni di origine indiana (forse mediate da altre fonti orientali, cui Socrate stesso sembra alludere in forma vaga), che Platone avrebbe poi rielaborato nel quadro del suo originale impianto speculativo? Una simile ipotesi potrebbe servire a gettar luce su un passaggio su cui gli studiosi si sono affaticati vanamente, senza pervenire a una spiegazione davvero convincente. Il passo succitato del *Menone* prosegue:

Infatti, dacché tutta la natura è congenera e l'anima ha appreso tutte le cose, nulla impedisce che, una volta che abbia ricordato una sola cosa — ciò appunto che gli uomini chiamano “apprendere” — uno possa scoprire da sé anche tutte le altre, purché sia valoroso e non si stanchi di cercare: infatti il cercare e l'apprendere, tutto questo è reminescenza.²⁴

23. Salvo che per l'aggiunta dell'Ade al novero dei campi di esperienza, in cui l'anima ha già appreso ciò che gli tocca “ricordare”. Si deve a Pindaro (citato contestualmente da Platone) la menzione di Persefone quale dispensatrice della retribuzione “karmica” delle anime: una innovazione ignota alla dottrina indiana antica e recente, secondo la quale il meccanismo di retribuzione karmica funziona autonomamente senza necessità di un governo intelligente (fa eccezione la posizione del Nyāya teistico, così com'è articolata, p.e., da Udayana nel I libro del *Nyāyakuṣumāñjali*; cf. Radhakrishnan 1989, 165 ss.).

24. Platone, *Meno* 81c: ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα—δὲ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι—τὰλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐὰν τις ἀνδρείος ᾗ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν: τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μαυθάνειν ἀνάμνησις ἕλον ἐστίν.

Poiché l'anima ha appreso tutte le cose, una volta che ne abbia ricordata una può ricordare anche tutte le altre, a patto che tutta la natura sia congenere. Ma che cos'è la «natura» (φύσις) in questione, e che cosa propriamente significa il requisito dell'omogeneità (συγγένεια)? Gli uni pensano a un "unico spirito che pervade l'universo", anticipazione della dottrina dell'Anima del Mondo del *Timeo*, stabilendo una comunione tra tutte le cose; altri pensa invece a una "simiglianza che rende possibili associazioni di idee", o a una "comune origine", o a una "totalità" che collega le singole parti, a una "connessione intima e necessaria" tra le singole cose, o la loro appartenenza a un "campo" comune. Tutte queste interpretazioni, come osserva Tigner,²⁵ non forniscono alcuna delucidazione, perlopiù limitandosi a riformulare analiticamente l'*interpretandum* senza peraltro renderlo più perspicuo (chiosare συγγένεια con 'connessione intima e necessaria' non chiarisce in che cosa essa consista); oppure avanzando interpretazioni integrative che rimangono nel vago e non hanno valore esplicativo (in che modo la συγγένεια, se consiste in una 'comune origine', rende possibile *ex una re discere omnia*? in che modo, per esempio, sapere che tutte le cose sono foggiate da un Demiurgo permette, una volta "ricordata" una capra, di "ricordare" anche un armadillo?).

In verità, tutte queste interpretazioni insoddisfacenti hanno una cosa in comune: l'omogeneità della natura che esse postulano, comunque si voglia intendere, si colloca sempre sul versante dell'oggetto. Una prospettiva interamente nuova è offerta dall'ipotesi di lavoro di un possibile influsso indiano. Il *locus* platonico diventa in effetti molto più perspicuo se si traspone 'l'omogeneità di tutta la natura' (συγγένεια τῆς φύσεως ἀπάσης) sull'opposto versante del soggetto, rileggendo l'espressione alla luce dell'"omogeneità della memoria e delle impressioni" (*smṛtisam-skārayor ekarūpatva*) di cui è parola nel *sūtra* E.²⁶

Quest'ultimo ha il compito di refutare un'obiezione di inammissibilità del presunto nesso causale tra gli abiti inconsci prodotti da esperienze separate e i corrispondenti abiti "ricordati" nell'esperienza attuale. Il rapporto di causazione sembra presupporre una contiguità immediata tra causa ed effetto — così suona l'obiezione: quest'albero qui presente produce i suoi frutti *hic et nunc*, non può fruttificare su un altro albero esistente in un futuro altrove. Com'è dunque possibile che gli abiti inconsci residuati da una certa esperienza vissuta in una vita remota, separata da una serqua incalcolabile di esistenze vissute in altri corpi, a miriadi di leghe di distanza e lungo l'arco degli eoni, possano portar frutto nella vita attuale?

25. Tigner 1970. Egli stesso propone un'altra soluzione — questa volta l'omogeneità in questione consisterebbe nell'assoggettabilità a un medesimo metodo euristico — che può avere dei meriti ma rimane comunque confinata, come si dirà, sul versante dell'oggetto.

26. Che è, beninteso, con ogni probabilità più tardo, ma può nondimeno riflettere concezioni più antiche.

Bhoja specifica²⁷ tre casi di apparente efficienza causale differita delle impressioni (*saṃskāra*) originate nella sostanza psichica per effetto delle azioni:

i. l' 'attitudine a germogliare' (*aṅkuribhāva*) frutti paradisiaci o infernali (si tratta delle *vāsanā* retributive menzionate in precedenza);

ii. l'efficacia dei riti, che permane allo stato potenziale anche dopo l'esaurimento dell'azione rituale; e infine

iii. l'attitudine dell'agente a sperimentare fruizioni corrispondenti alle sue azioni: si tratta qui appunto delle *vāsanā* rammemorative.

Nel terzo caso, la necessaria continuità è fornita dall'intermediazione della memoria (*smṛti*), intesa evidentemente come serbatoio psichico delle vestigia inconscie. Le impressioni momentanee dell'esperienza si imprimono nella memoria permanente, e a suo tempo la memoria rigenera le esperienze correlate, che a loro volta producono nuove impressioni, in un ciclo senza fine.

Rileggendo il passo del *Menone* in questa prospettiva, la *συγγένεια* in esso postulata potrebbe consistere appunto nella natura congenere dei "ricordi" che tutti si radicano nella *φύσις* della memoria, una funzione del *citta* pratico conforme (*ekarūpa*, come recita il sutra E) all'insieme degli abiti rammemorabili.

Basti qui aver accennato uno spunto che richiede certo ulteriori approfondimenti; per intanto, checché si giudichi della plausibilità o meno delle argomentazioni specifiche sopra proposte, rimane quantomeno corroborata, mi sembra, la validità euristica di una prospettiva comparativa più ampia in cui collocare l'interpretazione di taluni testi di ambedue le tradizioni filosofiche²⁸ — la greca e l'indiana — che, al di là delle possibilità di un puntuale accertamento storico che forse ci eluderà per sempre, mostrano indiscutibilmente di allignare in una temperie culturale per molti aspetti comune.

27. *Rājamārtaṇḍa* ad YS IV, 8: *anuṣṭhīyamānāt karmaṇaś cittaśattve vāsanārūpaḥ saṃskāraḥ samutpadyate / sa ca svaṅganāraḥkādinām phalānām aṅkuribhāvaḥ / karmaṇām vā yāgādinām śaktirūpatayāvasthānam / kartur vā tathāvidhābhogyabhokṣṭvarūpaṃ sāmārthyam.*

28. Le due uniche tradizioni di indagine razionale che l'umanità abbia conosciuto, si badi bene, secondo Bronkhorst, che esclude espressamente la terza sovente annoverata, osservando che in Cina l'argomentazione razionale, pur presente, non si sarebbe «mai emancipata dal livello della semplice Spielerei» (Bronkhorst 1999, 9).

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

- Mahaṛṣi-Patañjali-praṇītaṃ YOGASŪTRAM paṇḍitapravaradhārādhipati-Bhojarāja-kṛteṇa Rājamārtaṇḍena dārśanikaśiromaṇi-Bhāvāganeśa-viraciteṇa Pradīpeṇa paṇḍita-Nāgojibhaṭṭa-nirmitayā Vṛtṭyā yatipravara-Rāmānanda-vihitayā Maṇiprabhayā vidvadvara-Anantadeva-sampāditayā Candrikayā yogirājapaṇḍita-Sadāśivendrasarasvatī-kṛteṇa Yogasudhākareṇa ca samanvitam, Ed. with Notes by Paṇḍita Dhunḍhirāja Śāstrin, with a Critical and Comparative Introduction in Hindī by Mahāprabhu Lāla Gosvāmin, Caukhambā Saṃskṛta Saṃsthān, Vārāṇasī saṃvat 2039.
- SĀMKHYAYOGADARŚANAM arthāt Pātañjaladarśanam bhagavat-Patañjali-viracitaṃ Rāghavānandasarasvatī-kṛta-Pātañjalarahasya-ākhyatīppanīyuktayā dvadaśadarśana-kānanapañcānana-Vācaspatimiśra-viracitayā Tattvavaiśāradīyā vyākhyayā bhūṣiteṇa Vijñānabhikṣu-nirmita-Yogavārttika-samudbhāsiteṇa saṃkhyayogācāryaśrī-Hariharānandāraṇya-kṛta-Bhāsvatī-vṛtṭyā sahiteṇa bhagavacchrī-Kṛṣṇadvaiṇāyana-upajñā-Sāmkhyapravacanabhāṣyena-uddiyotitaṃ, Ed. with Introduction, Notes, Indices, Appendices etc. by Śrī Gosvāmi Dāmodara Śāstrin, Caukhambā Saṃskṛta Saṃsthāna, Vārāṇasī saṃvat 2046.

Fonti secondarie

- Allen 1959 = Reginald E. Allen, *Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo*, «Review of Metaphysics» 13, 1 (1959), 165-174.
- Bronkhorst 1999 = Johannes Bronkhorst, *Why Is There Philosophy in India?*, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam 1999.
- Feuerstein 1980 = Georg Feuerstein, *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester University Press, Manchester 1980.
- Magnone 2006 = Paolo Magnone, *Patañjali. Aforismi dello Yoga (Yogasūtra)* (1991), Magnanelli, Milano 2006⁴.
- Magnone 2016a = Paolo Magnone, *Soul Chariots in Indian and Greek Thought:*

Polygenesis or Diffusion?, in R. Seaford (ed.), *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016, 149-167.

Magnone 2016b = Paolo Magnone, *The Akarṭva of Prakṛti and Other Misconceptions in Bhoja's Rājamārtaṇḍa Commentary to the Yogasūtras*, [Paper read at the XVI World Sanskrit Conference (Bangkok, 28 June-2 July 2015)], in corso di stampa.

Radhakrishnan 1989 = Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (1923), Oxford University Press, Delhi 1989.

Tigner 1970 = Steven S. Tigner, *On the "Kinship" of "All Nature" in Plato's Meno*, «Phronesis» 15 (1970), 1-4.