

Cenni storici sullo Śivaismo del Kashmir e Abhinavagupta

La produzione letteraria di Abhinavagupta

Lo Śivaismo del Kashmir. Trattati fondamentali.

Il monismo

Idealismo realista

Logica emanativa

Il soggetto conoscente

La soteriologia

Spanda (la Vibrazione)

Il contesto sociale

Śivaismo del Kashmir e Vedānta

*Cenni storici sullo Śivaismo del Kashmir e Abhinavagupta*¹

Nei due secoli che precedettero la nascita di Abhinavagupta l'India conobbe per la prima volta (dopo il tentativo di Alessandro Magno, se si escludono le precedenti minacce liminali di Saci, Kuṣāṇa, Unni, etc.) il volto di un popolo invasore. Si trattava dell'Islam guerriero, e il tempo, questa volta, avrebbe dato ragione all'aggressore. Nel 711 d. C. il governatore Omayyade dell'Iraq, a causa del saccheggio di una sua nave alle bocche dell'Indo, invia una spedizione militare di ingenti proporzioni nel Sind (odierno Pakistan) e lo invade. Siamo nell'VIII secolo d. C., e quest'episodio segna l'inizio dei contatti militari tra India e mondo islamico. Si tratta ancora di un fatto isolato, che il resto del sub-continente indiano ignora o quasi, e che, comunque, non influisce minimamente sulla vita della sua popolazione.

La situazione resterà tale finché l'Islam non sarà divenuto una realtà estesa dall'Africa al Centro Asia, e proprio da questa regione geografica caleranno le genti mussulmane che cambieranno per sempre il volto del Continente Indiano. In questo periodo - fra l'VIII e il IX secolo d. C. - sono attivi gli autori che gettano le basi del pensiero Śivaite in India. Tutte queste figure, oltre a scrivere opere originali, commentano i testi sacri della tradizione: i Tantra e gli Āgama.² All'inizio del IX secolo d. C., periodo a cui risalgono i primi lavori dello Śivaismo del Kashmir, in questa regione dell'India erano presenti numerose correnti Śivaite. Una prima scuola, lo Śaivasiddhānta ("vera dottrina di Śiva") ha come capostipiti Bṛhaspati e Sadyojyotis. L'uno è l'autore dello *Śivatānuśāstra* (trattato sul corpo di Śiva), l'altro, oltre ad opere di minore importanza, compone un commento in prosa al *Rauravāgama* e uno, in versi, allo *Svāyambhuvāgama*. La caratteristica principale di questa scuola, di impostazione dualista, è la convinzione che le anime individuali, una volta liberate, rimangano diverse (separate) da Śiva e non si fondano in Esso. Il culto dello Śaivasiddhānta è centrato su di un aspetto di Śiva detto Sadāśiva e sulla venerazione del suo Liṅga (simbolo fallico) in quanto simbolo di potenza. Tale culto, come quello delle altre scuole di questo periodo, attribuisce molta più importanza alle pratiche yogiche che alla speculazione filosofica. Lo Śaivasiddhānta, in seguito alla propagazione dalla sua zona di

¹ La sintetica esposizione storica che segue si basa fundamentalmente su: K. C. Pandey, *Abhinavagupta: An Historical and Philosophical Study*, Benares: Chowkhamba, 1963, integrata dalle informazioni riportate nell'introduzione di R. Gnoli alla sua traduzione del *Tantrāloka* (Abhinavagupta, *Luce dei Tantra*, a cura di Raniero Gnoli, Adelphi 1999); e su: S. Wolpert, *Storia dell'India: dalle origini della cultura dell'Indo alla storia di oggi*, Bompiani 2000 (a cura di G. Boccali).

² «About the middle of the first millenium of our era, Tantra began to assume a clearly defined, although immensely varied, identity through the emergence of vast corpuses of sacred literature that defined themselves specifically as Tantric. There can be no doubt, despite the fragmentary and as yet poorly researched evidence, that Kashmir was an important centre of a wide range of Tantric cults, both Hindu and Buddhist». M. S. G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, MLBD Delhi 1989, p. 3.

nascita, ha attecchito ed è fiorito soprattutto nel sud dell'India (producendo una vasta letteratura in lingua Tamil) dove persiste ancora oggi. È risaputo, tuttavia, che alcuni degli autori più antichi ed autorevoli di questa scuola erano originari del Kashmir ed è per questo che lo Śivaismo Kashmiro li tiene in grande rispetto e considera lo Śaivasiddhānta una fra le scuole che hanno maggiormente influenzato il suo pensiero. Altra corrente tantrica molto importante per lo Śivaismo del Kashmir è quella che venera come divinità suprema l'aspetto terrifico di Śiva, Bhairava (letteralmente: "il Tremendo"). Esso rappresenta il lato "violento" e, per così dire "grezzo" della potenza di Śiva, che se ben dominato conduce immediatamente alla realizzazione. Questa, secondo i seguaci dei Bhairavatantra, consiste in uno stato di coscienza pieno ed assolutamente distaccato da qualsiasi concetto relativo, come il bene ed il male. Di conseguenza, le pratiche di questa scuola, dalle quale derivano molti dei rituali dello Śivaismo del Kashmir, vertono tutte sul soggiogamento delle energie interiori dell'individuo, tramite lo yoga ed altre forme di meditazione, nonché riti misterici e particolarmente oscuri, che avvenivano nei cimiteri e nei luoghi di cremazione. I Bhairavatantra costituiscono la principale fonte scritturale dello Śivaismo Kashmiro, e fra loro è di particolare importanza lo *Svacchandabhairavatantra*. Un'altra scuola rilevante di questo periodo è quella dei Paśupata, il cui nome deriva da uno degli epiteti di Śiva: Paśupati, che significa "Signore degli animali". Il fondatore di questa scuola, Lakulīśa, è l'autore della più antica opera di ambiente Śivaista che si conosca, i *Paśupatasūtra* (primi secoli dell'era cristiana). La scuola dei Paśupata, oltre che per la sua antica origine, è conosciuta soprattutto perché possedeva una singolare concezione del comportamento che il devoto doveva tenere in pubblico. I Paśupata, infatti, ritenendo che esso dovesse sforzarsi al massimo per superare il proprio egoismo, richiedevano una speciale condotta mirata a suscitare disgusto ed indignazione nei presenti, come, ad esempio, comportarsi da ubriaco, parlare in modo scurrile, amare donne in pubblico, etc. Tale comportamento aveva lo scopo di indebolire l'orgoglio del discepolo, inducendolo a non curarsi dei giudizi degli altri. I Paśupata sono considerati come una delle correnti primarie per le origini del pensiero Śivaista in India.

Come abbiamo già detto, fra l'VIII e il IX secolo d. C. la maggior parte delle regioni indiane ignorava i prodromi della futura invasione. In questo periodo troviamo in Kashmir un saggio asceta di nome Vasugupta, autore di due opere di fondamentale importanza per la successiva speculazione filosofica: gli *Śivasūtra*³ e le *Spandakārikā* (strofe sulla vibrazione). Suo discepolo fu Kallaṭa. Anch'egli kashmiro, scrisse il primo commentario agli *Śivasūtra*.⁴ Questi sono una raccolta di aforismi, molto concisi ed enigmatici, sulla natura di Śiva e sulla sua venerazione. Essi contengono una prima sommaria esposizione del monismo Kashmiro. Le *Spandakārikā* concentrano la loro attenzione sulla Vibrazione (Spanda), considerata come l'essenza della coscienza universale, una visione teoretica che ebbe molta fortuna e fu parte integrante di tutti i successivi sistemi. La scuola dello Spanda, così chiamata dal nome delle "strofe" in cui la sua dottrina è esposta, considera la Vibrazione come il movimento che pervade la Coscienza di Śiva, e coincide con l'esperienza della realizzazione per lo yogi che riesce ad entrare in contatto con essa. Infatti, sperimentare la Vibrazione equivale all'identificazione con l'impulso creativo della Coscienza universale, riconoscendosi come identici ad essa. Nelle parole di Dyczkowski: «Every activity in the universe, as well as every perception, notion, sensation or emotion in the microcosm, ebbs and flows as part of the universal rhythm of the one reality, which is Śiva, the one God Who is the pure conscious agent and perceiver. According to the Doctrine of Vibration, man can realise his true nature to be Śiva by experiencing Spanda, the dynamic, recurrent and creative activity of the absolute».⁵ Vasugupta è considerato come l'iniziatore dello Śivaismo del Kashmir in senso "moderno", cioè come insegnamento autonomo ed originale. Infatti, gli *Śivasūtra* rappresentano il primo testo dottrinale dello Śivaismo del Kashmir, e per questo sono stati oggetto di alcuni importanti

³ La leggenda narra che Vasugupta abbia avuto in sogno, da Śiva stesso, la rivelazione che gli *Śivasūtra* erano apparsi scolpiti su di una roccia nei pressi del monte Mahādeva in Kashmir.

⁴ Fra gli autori antichi c'è chi sostiene che egli sia stato anche l'autore degli *Śivasūtra* stessi, mentre Kṣemarāja, ad esempio, mantiene fermo che l'autore sia Vasugupta.

⁵ M. S. G. Dyczkowski, Op. cit. 1989, p. 21.

commenti, tra i quali spiccano quello di Kṣemarāja e quello di Bhāskara. È probabile che molti dei devoti Śivaiti del Kashmir avessero incontrato Vasugupta e fossero a conoscenza delle sue teorie e dei testi che circolavano in quel periodo anche fuori dal Kashmir. Fra loro, forse, vi era anche Atrigupta, il più antico antenato conosciuto di Abhinavagupta. Egli viveva nella regione compresa tra il Gange e la Yamunā, che era governata dal re Yaśovarman. Atrigupta era assai istruito nelle varie dottrine religiose e nelle altre scienze, come ad esempio la grammatica, la musica e l'astronomia. Questa erudizione gli procurò una chiara fama, e quando nel 740 d. C. il re del Kashmir Lalitāditya (725 – 761 d. C.) conquistò la sua regione, lo invitò a stabilirsi in Kashmir. Qui il re donò ad Atrigupta una casa presso Pravarapura (moderna Śrīnagar) ed un terreno come sostentamento. La casa si trovava sulle sponde del fiume Vitastā (Jhelum), di fronte al tempio Śivaita di Śitāmsūmauli. Queste le poche notizie che si hanno degli antenati di Abhinavagupta, fino all'inizio del X secolo d. C., quando troviamo in Kashmir Varahagupta, il nonno di Abhinavagupta.⁶

Erano passati duecento anni dalla data del primo contatto con i mussulmani. L'India non era molto cambiata, mentre L'Islam si era notevolmente trasformato. L'impero islamico comprendeva ora la Persia e genti di stirpe turca e centroasiatica. Nelle zone periferiche erano nati principati semi indipendenti dal potere centrale, noti come "califfati". Uno di questi si trovava al di là degli odierni passi afgani, nel territorio del moderno Afghanistan. Ghazni, questo il nome della fortezza, era stata conquistata nel 962 d. C. da Alptigin, un guerriero di stirpe turca, fondatore della dinastia dei Ghaznavidi, che sarebbe durata per oltre due secoli. Mahmūd, suo nipote, nel 997 d. C. cominciò a compiere scorrerie in Panjab che durarono per anni e si conclusero solo con la definitiva conquista della regione. Nonostante l'allarmante vicinanza dell'invasore, il Kashmir, grazie anche alla strenua resistenza dei cavalieri Rajput, rimase indenne per altri due secoli, dando il tempo di svilupparsi a raffinati sistemi di pensiero. Nel XIII secolo d. C., tuttavia, l'intera India del nord si troverà ormai sotto il giogo nemico, con la conseguente fuga di cervelli (e non) che porteranno il patrimonio filosofico kashmiro oltre l'Himalaya.

Abbiamo lasciato il nonno di Abhinavagupta in Kashmir. Suo figlio Narasimhagupta, detto Cukhalaka, avrà due figli: Abhinavagupta, il maggiore, e Manoratha, il minore. La loro madre si chiama Vimalā. Siamo fra il IX e il X secolo d. C. e anche il panorama delle scuole filosofiche ha subito considerevoli sviluppi. Fondamentalmente, sono presenti sulla scena Kashmira cinque sistemi di pensiero. La scuola Kula e la scuola Krama, innanzitutto, delle cui origini è complicato trattare perché queste sono assai incerte e si perdono negli Āgama più antichi e nell'entroterra tantrico-iniziatico comune a tutte le scuole del Kashmir.⁷ In linea di massima si può dire che entrambe queste scuole rappresentano il background tantrico di Abhinavagupta, in quanto insieme di elementi dottrinali, filosofici e rituali che saranno poi integrati nel sistema complessivo di cui il *Tantrāloka* rappresenta la sintesi finale. Vi sono poi la scuola dello Spanda, di cui abbiamo già detto sopra, e quella del "Riconoscimento" (Pratyabijñā). Queste sono le due scuole, per così dire, originali dello Śvaismo Kashmiro, poiché nascono in un secondo momento, all'interno di uno specifico ambiente filosofico, prettamente monista e caratterizzato da alcuni elementi portanti, come il concetto di Vibrazione e quello di Coscienza universale. A queste quattro si aggiunge un sistema di pensiero chiamato Trika (triade), anch'esso molto complesso e di difficile classificazione. Le origini di tutti questi sistemi sconfinano nel racconto leggendario. La tradizione vuole che i primi due pensatori indiani di fede Śivaita fossero Lakuliśa, che abbiamo già detto essere il fondatore dei Pāśupata, e Śrīkaṇṭha, poi identificato come ipostasi di Śiva. Da esso, sempre secondo la tradizione, discendono i tre capostipiti delle rispettive categorie in cui i Tantra e gli Āgama vengono suddivisi. Tryambaka è l'iniziatore della corrente monista (Advaita), Āmarda di quella dualista (Dvaita) e Śrīmātha di quella dualista-non-dualista (Dvaitādvaita, detta anche del "monismo-con dualità").

Ognuna delle tre correnti conta rispettivamente 64, 10 e 18 Tantra di appartenenza ed è presieduta da Bhairava, Śiva e Rudra. Esiste anche una quarta corrente che deriva da una figlia di

⁶ Cfr. le stanze finale del capitolo XXXVII del TĀ.

⁷ Cfr. M. S. G. Dyczkowski, Op. cit., p. 12-14.

Tryambaka. Questa corrente è detta dei “Tryambaka a metà” (Ardha Tryambaka) ed il suo iniziatore è riconosciuto nella persona di un siddha (perfetto) chiamato Matsyendranātha. Egli è il fondatore della scuola Kula, e durante il periodo che abbiamo preso in considerazione vivono tre maestri appartenenti al suo lignaggio: Sumati, il suo discepolo Somadeva e il discepolo di questo Śambhunātha. Quest’ultimo è il maestro di Abhinavagupta nei rituali e nel sistema teorico della scuola Kula. Abhinavagupta considerava Śambhunātha il più importante dei suoi maestri, poiché riteneva di aver raggiunto lo stato di liberato in vita grazie ai suoi insegnamenti.

La scuola Kula si basa su una considerevole quantità di Tantra monisti, fra i quali, ad esempio lo *Svacchandatantra*, il *Netratantra*, il *Kulārṇavatāntra* e il *Rudrayāmalatantra*. In questi testi, molto antichi (V sec. d. C., circa), viene esposto l’aspetto rituale della scuola Kula, insieme alla sua concezione filosofica principale: l’unione di Śiva e Śakti come sintesi degli opposti. Infatti, la scuola Kula, generalmente, è considerata come la corrente che si occupa della triade maggiore di divinità, Parā, composta da Śiva, Śakti e dalla loro unione (yāmala). Si può affermare che la scuola Kula possiede due caratteristiche principali. La prima e più antica è l’uso nei suoi rituali segreti di tre elementi, chiamati le tre “M”: la carne (māmsa), il vino (madya) e l’unione sessuale (maithuna). In India il consumo di carne e di bevande alcoliche e i rapporti sessuali con donne diverse erano e sono considerati come moralmente deprecabili e socialmente sconvenienti, se non vergognosi. Proprio per questo il Kula li ritiene adatti a colui che è completamente libero dalla schiavitù dei sensi ed è capace di concentrarsi sul sé in qualunque momento. I piaceri sfrenati divengono così una sorta di esercizio, atto a mantenere il distacco in situazioni molto coinvolgenti, o perfino travianti.

Il secondo aspetto specifico della scuola Kula riguarda l’unione sessuale, che simboleggia l’unione di Śiva e Śakti, e in questo modo deve essere vissuta dal praticante. Il rapporto sessuale è un modo per riprodurre - attraverso un atto concreto trasfigurato nel suo significato profondo - la beatitudine che si sperimenta quando l’energia che giace addormentata alla base della colonna vertebrale (Kuṇḍalinī) risale lungo il canale centrale (Śuṣumna) unificando le due correnti opposte all’interno dell’uomo (con tutto il simbolismo connesso).⁸ Le pratiche appena descritte non sono però originarie del Kula, ma appartengono ad una corrente tantrica più antica, chiamata Vāma (sinistra) dal nome di uno dei cinque volti di Śiva da cui la tradizione la fa derivare. La scuola Kula la incorpora, e la sintetizza con un’altra, detta Dakṣiṇa (destra), derivante dal volto chiamato Aghora. Quest’ultima dava più importanza all’aspetto filosofico, in particolare alla riflessione sul suono e sul linguaggio, che verrà assunta come uno dei fondamenti teoretici della scuola Kula. L’interpretazione dell’alfabeto sanscrito in chiave emanativa è presentata nella parte conclusiva del *Rudrayāmalatantra*. Questa parte costituisce il testo della *Parā Trimśikā* (la Trentina Suprema), il cui commento (vivarāṇa) è una fra le opere filosofiche di Abhinavagupta di maggior importanza. Dal punto di vista devozionale il Kula è l’insieme delle potenze divine, la “famiglia”, di cui Śiva è il signore insieme alla sua consorte, Kaulikī Śakti.

La seconda scuola che compone l’entroterra filosofico di Abhinavagupta è la Krama. Il suo maestro principale in questa scuola è Bhūtīrāja, con suo figlio Maheśvara, che, probabilmente, fu insegnante di Abhinavagupta anche nel Kula. Bhūtīrāja proviene dal lignaggio dei maestri della corrente Dvaitādvaita e da lui Abhinavagupta apprenderà i fondamenti dei Tantra dualisti. Le origini della scuola Krama sono rintracciabili in Kashmir fin dal VII secolo d. C, infatti essa è la scuola più antica fra quelle che stiamo trattando. La tradizione vuole che il primo maestro riconosciuto come tale fosse un certo Śivānanda, originario del Kashmir. Egli trasmise i suoi insegnamenti a tre asceti di sesso femminile che, a loro volta, tramandarono l’insegnamento ad altri, tra i quali sono noti Govindarāja, Bhānuka ed Eraka. L’autorità di questa scuola si basa anch’essa su antichi Tantra ed Āgama, come ad esempio il *Kramasiddhi*, il *Brahmayāmala*, il *Kramasadbhāva*, etc. Ci sono poi le opere dei primi maestri che però sono andate tutte perdute e di cui non si conosce nemmeno il nome. Abhinavagupta scrive diverse opere che riguardano la scuola Krama - tra cui la

⁸ Le partner femminili di questi rituali, le cosiddette yoginī, erano anch’esse venerate come maestri e addirittura come semi-dee. Nel *Tantrāloka* ad esempio Abhinavagupta cita con venerazione Bhagavatī, la consorte di Śambhunātha.

Kramakeli, un commento al *Kramastotra* - trattandone le caratteristiche principali. La prima e più importante è la preminenza accordata a Śakti. La scuola Krama, infatti, possiede al suo interno una forte tendenza Śākta, senza però sconfinare apertamente nello Śaktismo. Dal punto di vista mistico – devozionale Kālī è la divinità principale che si manifesta attraverso dodici momenti successivi, le dodici Kālī, appunto. Altra concezione portante del Krama è la sua tendenza pentadica, alla base della quale, probabilmente, vi sono i due gruppi di cinque elementi normalmente presenti nella tradizione filosofica indiana: i cinque volti di Śiva e le sue cinque operazioni.

La terza scuola, quella “del Riconoscimento”, è sicuramente il serbatoio filosofico dal quale, per l’aspetto teoretico, Abhinavagupta attinge maggiormente. Si potrebbe quasi affermare che gran parte dei primi dodici capitoli del TĀ siano un ampliamento delle teorie di questa scuola. La scuola del Riconoscimento è considerata l’altra dottrina che, insieme a quella dello Spanda, costituisce il background filosofico originale dello Śivaismo del Kashmir. Queste due scuole, pur essendo separate e portatrici di elementi propri ben riconoscibili, hanno molto in comune e si sono certamente influenzate a vicenda. La scuola del Riconoscimento è considerata come quella che custodisce l’essenza dell’insegnamento monista del Kashmir, ed infatti le sue origini, come per le altre, si rifanno al mitico fondatore della corrente Advaita, Tryambaka. Questo, secondo la tradizione, possedeva diciannove discendenti, che arrivano fino a Somānanda. Dei primi quattordici non si conosce neppure il nome. Dal quindicesimo al diciottesimo conosciamo Sangamāditya, Varṣāditya, Aruṇāditya e Ānanda. Quest’ultimo fu il maestro di Somānanda, personalità molto brillante dello Śivaismo Kashmiro del IX secolo d. C.

Somānanda scrive un’opera, la *Śivadṛṣṭi* (sistema o visione di Śiva) che sistematizza e amplia le intuizioni contenute negli *Śivasūtra* di Vasugupta, del secolo precedente, ed un commento (vivṛtti) alla *Parā Trimsikā*. Figlio e discepolo di Somānanda è Utpaladeva che compone la prima opera sul Riconoscimento, le *ĪśvaraPratyabijñāKārikā* (Strofe sul Riconoscimento). In esse egli espone la concezione del sé individuale come identico a quello universale. Ma l’uomo, normalmente, non è conscio di questa identità, e per questa ragione giace nella condizione limitata di individuo, soggetto alla dualità ed alla molteplicità del mondo materiale. La liberazione, quindi, deriva dall’intuizione di questa verità, dal “riconoscersi” come identici a Śiva.⁹ Utpaladeva commenta per ben due volte le sue Kārikā, la prima in modo conciso (vṛtti), principalmente per chiarire i concetti espressi in versi. Il secondo commento (ṭīkā), molto più dettagliato, è andato perduto, ma sappiamo che su questo si basa il commento di Abhinavagupta alle Kārikā (*Bṛhadvimarśinī*). Oltre ad opere di cui conosciamo solo il titolo e che sono a lui attribuite da altri autori, Utpaladeva scrisse un commento alla *Śivadṛṣṭi*, opera principale del suo maestro. Figlio e discepolo di Utpaladeva fu Lakṣmaṇagupta che fu anche il diretto maestro di Abhinavagupta nella scuola del Riconoscimento. La sua attività dottrinale deve essersi svolta tra il secondo e il terzo quarto del X secolo d. C., tuttavia non ci è rimasto alcuno dei suoi lavori e non ci sono noti nemmeno dei riferimenti a questi in opere di altri autori. Alcuni studiosi, come Pandey, identificano in toto la scuola del Riconoscimento con quella Trika, considerando la prima come un tardo sviluppo della seconda, ma altri, tra cui Dyczkowski, pensano che le due vadano separate, essendo la scuola del Riconoscimento una “nuova via”, interamente originale, del pensiero Kashmiro. Infatti, come abbiamo accennato, l’importanza della scuola del Riconoscimento consiste nell’aver introdotto alcune intuizioni fondamentali, che poi sono divenute patrimonio comune di tutto lo Śivaismo del Kashmir.¹⁰ La prima e più importante è certamente quella sulla natura dell’Assoluto come Coscienza, che equivale a dire che la divinità, Śiva, è pura soggettività, autocoscienza assoluta. Altro aspetto decisivo è l’approccio fenomenologico al problema dell’esistenza della realtà e del rapporto tra questa e l’Assoluto. Infatti, come vedremo meglio in seguito, lo Śivaismo del Kashmir pensa che il mondo abbia una realtà relativa rispetto alla Coscienza, della quale il mondo è

⁹ La varietà di mezzi atti al raggiungimento di questo risultato costituisce un’ampia parte del TĀ.

¹⁰ «Through the Pratyabijñā the monism of the Tantric schools and their idealism was supported by sound argument and an analysis of the fundamental problems that any thoroughgoing Indian philosophy must tackle. These problems include the nature of causality, the problem of change and continuity, the nature of the absolute and its relationship to its manifestation and the relationship between God and man». M. S. G. Dyczkowski, Op. cit. 1898, p. 19.

una fenomenizzazione. Riguardo l'interrogativo sulla originalità o meno della scuola del Riconoscimento, abbiamo scelto di seguire chi propende per la prima opzione. Ci occuperemo quindi ora brevemente del Trika in quanto scuola autonoma. Il maestro di Abhinavagupta nella scuola Trika fu Śambhunātha, lo stesso che lo iniziò anche ai rituali del Kula. Infatti, sappiamo che il *Tantrāloka* fu scritto con l'intento di sintetizzare e completare la dottrina e le pratiche rituali del Trika.¹¹ Codesta scuola deve il suo nome al fatto che si occupa delle tre dee che rappresentano altrettanti livelli di manifestazione di Śiva, cioè Parā (la Suprema), Parāparā (la Mediana) e Aparā (la Inferiore). È noto che questa triade di divinità era oggetto di culto in Kashmir anche prima della nascita del Trika, che tuttavia la elegge a perno sia dottrinale che devozionale di tutto il suo pensiero, facendone al contempo uno degli elementi portanti del monismo Kashmīro. Abbiamo così delineato il panorama della scolastica Śivaite nei decenni precedenti la nascita di Abhinavagupta e negli anni della sua adolescenza. Riassumendo possiamo dire che, con la sua opera, egli avrà come obiettivo principale quello di compendiare innanzitutto gli insegnamenti delle tre scuole del Kashmir più antiche, cioè Kula, Krama e Trika, con gli influssi delle altre correnti tantriche Śivaite precedenti, come i Bhairavatantra, lo Śaivasiddhānta e i Paśupata. Ma non solo, infatti l'opera di Abhinavagupta si colloca come il punto di arrivo sia di tutta la tradizione tantrica in generale, che di quella specificamente Kashmīra, di cui spiccano la scuola dello Spanda e quella del Riconoscimento. Queste ultime, in particolare, costituiscono le basi teoretiche su cui Abhinavagupta costruisce tutto il suo pensiero, che quindi può essere definito come la sintesi del monismo del Kashmir, detto anche, semplicemente, Śivaismo del Kashmir.

Come abbiamo già detto, Abhinavagupta nasce nella prima metà del X secolo d. C. e anche se la data esatta della sua nascita non è nota, si può risalire ad una buona approssimazione tramite le indicazioni sul periodo della sua attività letteraria. Questa va circa dal 990 – 91 al 1014 – 15, anni della sua morte, secondo le indicazioni biografiche contenute nella *Bṛhadvīmarśinī* e nel *Kramastotra*. Quest'ultimo è il primo dei lavori conosciuti di Abhinavagupta, ma non vi è motivo di credere che sia stata la sua prima opera in assoluto. Quindi, se retrocediamo di cinque anni con l'inizio della sua attività – che si collocherebbe nel 985 d. C., circa - viene da sé che la data di nascita di Abhinavagupta dovrebbe collocarsi attorno al 950 – 960 d. C. Abhinavagupta visse i suoi primi anni con i genitori ed il fratello minore. Di lì a poco, però, accadde un fatto che cambiò la sua esistenza, come egli stesso dirà successivamente. Infatti sua madre morì quando egli era ancora piccolo e suo padre, forse anche a causa del dolore, decise di lasciare la vita sociale e di ritirarsi a quella ascetica. Entrambi i genitori di Abhinavagupta erano sinceramente devoti a Śiva e avevano trasmesso ai figli la loro fede e l'interesse per le scritture. Abhinavagupta visse la sua infanzia circondato da un'atmosfera di studio e preghiera che stimolò la sua fervida intelligenza e formò la sua coscienza religiosa. Quando, pochi anni dopo, si troverà di colpo solo, sarà naturalmente portato a rivolgersi a Śiva e forse a dirigere verso il dio l'amore che provava per i genitori.

Così Abhinavagupta, ancora adolescente, partì in cerca di un maestro, e questa ricerca non si fermerà che parecchi anni dopo, quando ormai sarà divenuto erudito in quasi tutte le branche del sapere tradizionale e avrà frequentato circa diciannove maestri in diverse discipline. Egli, prima di partire, fece voto di celibato. In India è usanza che i maestri ospitino in casa propria i discepoli, durante il periodo dell'apprendimento, ed è così che Abhinavagupta passò gli anni della giovinezza. Il primo maestro che lo prese con sé fu Lakṣmaṇagupta che lo istruì nella scuola del Riconoscimento e, si pensa, anche nella Krama.¹² Abhinavagupta, quindi, fin dagli anni della sua

¹¹ Anche in questo caso, è bene precisare che fra i vari autori contemporanei c'è disaccordo riguardo il valore da attribuire al sistema Trika. Infatti c'è chi, come Pandey, pensa che il termine indichi semplicemente lo Śivaismo del Kashmir nel suo insieme, così come è presentato nel *Tantrāloka*. Tuttavia, abbiamo già detto che altri, come ad esempio Dyczkowski e Chatterjee, rifiutano questa interpretazione, pensando che il Trika vada visto come un sistema autonomo con proprie caratteristiche originali. Questa seconda interpretazione sarebbe supportata anche dalle testimonianze degli autori antichi, ad es. Jayaratha. Cfr. in proposito: Dyczkowski, Op. cit. 1989 nota 39 e 47.

¹² Possiamo immaginare l'affetto del giovane Abhinavagupta per questo maestro che, in una certa misura, andava a colmare il vuoto lasciato dall'abbandono del padre

formazione entrò in contatto con la scuola Krama, dalla quale egli ammette di avere ricevuto la sua futura grandezza spirituale (come possiamo leggere nel *Kramastotra*) e con la scuola del Riconoscimento, dalla quale apprese le concezioni teoretiche che saranno a fondamento dei suoi successivi lavori.

La produzione letteraria di Abhinavagupta

Rivolgiamo ora la nostra attenzione all'attività letteraria di Abhinavagupta. Questa viene generalmente suddivisa in tre periodi successivi, che evolvono naturalmente l'uno nell'altro, seguendo la crescita individuale dell'autore: il periodo Tantrico-rituale, quello poetico-drammatico e quello propriamente filosofico. Vediamoli ora in dettaglio. Proviamo ad immaginare quale possa essere l'ammirazione e la soggezione di un giovane maestro nei confronti della letteratura tantrica della propria corrente religiosa. Inoltre, teniamo presente che Abhinavagupta fin da bambino pratica lo yoga, prima che scrittore, egli è *sādhaka* (praticante, adepto) e sperimenta direttamente l'autorità delle scritture. Non meraviglia, quindi, che il suo esordio come autore sia volto a commentare i Tantra e gli Āgama della tradizione. Nel suo primo lavoro, la *Kramakeli* (commento al *Kramastotra*), risuona l'eco del periodo della formazione religiosa.

Le opere immediatamente successive riguardano la scuola del Riconoscimento. La prima è la *Bodha Pañcadaśikā* (Sedecina sulla illuminazione) che espone in sedici versi le basi del monismo Śivaista. Questa opera ha lo scopo, apertamente dichiarato, di spiegare, in modo chiaro e sintetico, concetti complicati ai discepoli meno brillanti. Secondo lavoro sul Riconoscimento è la *Pūrva Pañcikā*, un commentario al *Pūrva Śāstra*, meglio conosciuto come *Mālinī Vijaya*, che è considerato dallo Śvaismo del Kashmir il testo più importante fra i trattati antichi, oltre ad essere la fonte scritturale principale del *Tantrāloka*. La *Pūrva Pañcikā* è andata del tutto persa, ma doveva essere un lavoro di grosse proporzioni. Ci è invece rimasto un altro commento al *Mālinī Vijaya* (*M. V. Vārttika*), che però prende in considerazione solo la prima stanza di questo trattato.

Anche se dal punto di vista teoretico Abhinavagupta farà sempre riferimento alla scuola del Riconoscimento, sappiamo che si rivolgerà al Kula per la sua evoluzione spirituale. Le opere di questo secondo periodo rispecchiano proprio una simile ansia di penetrare più a fondo nei segreti dell'Assoluto. Lavoro importante è il commento alla *Parā Trimśikā*, “la Trentina Suprema” o “la Trentina della Suprema”, a seconda dell'interpretazione data al titolo.¹³ Il testo è sottoforma di dialogo tra Bhairava e la sua consorte (Bhairavī) che gli pone delle domande. La *Parā Trimśikā* tratta essenzialmente della teoria del suono e della parola, e della concezione di Assoluto propria del Kula (Anuttara, “il Senza Superiore”). A questo periodo risale la composizione del *Tantrāloka* e dei suoi due sommari, il *Tantrasāra* ed il *Tantra vaṇa dhānikā* (quest'ultimo in versi), che sono, essenzialmente, compendi del *Tantrāloka*. In particolare il primo sembra una versione miniaturizzata del TĀ, poiché non si presenta come un compendio generico, ma fa un riassunto di ognuno dei capitoli dell'opera, mantenendone intatta la fisionomia originale.

Qualche parola in più va ora spesa per il *Tantrāloka*. Abhinavagupta compose la sua opera più importante su richiesta dei suoi discepoli prediletti: Manoratha, suo fratello minore, Mandra, il suo pupillo, i suoi cugini ed altri, come ad esempio Rāmagupta. Il luogo di composizione è la casa di Mandra, dove Abhinavagupta si trasferì durante tutto il periodo della stesura. Il testo è prevalentemente in śloka, il metro tipico dell'epica, ma ci sono anche alcune parti (relativamente poche) composte in altri metri. Il TĀ è una summa del pensiero Śaiva Advaita (Monismo Śvaista)

¹³ Abbiamo già detto, infatti, che questa è la parte finale del *Rudrayāmalatantra*, ma effettivamente consiste in più di trenta versi, quindi è probabile che il termine Trimśikā sia in realtà la trasposizione fonetica del termine Tṛīśikā, nel qual caso il titolo significherebbe “Parā, signora delle tre” alludendo ai tre poteri (Volontà, Conoscenza e Azione) di Śiva.

del Kashmir, sia della sua formulazione teoretica che della sua applicazione rituale. Sebbene si basi su tutti i sessantaquattro Tantra monisti, la sua principale fonte di autorità è il *Mālinī Vijaya*. Benché all'interno del TĀ le correnti Śivaite del Kashmir siano spesso intrecciate e non chiaramente riconoscibili come separate, possiamo individuare una maggiore attenzione per la scuola Kula e una più sistematica trattazione dei suoi aspetti cardine. Anche la scuola del Riconoscimento possiede ampio spazio e se consideriamo la sua stretta inerenza con il sistema dei tattva (Principi), possiamo affermare che Abhinavagupta le dedica un capitolo intero (il IX) in modo esclusivo. Per quanto riguarda la scuola Krama, la sua logica pentadica ed il culto di Kālī sono trattati diffusamente nei primi cinque capitoli, in particolare nel IV e nel V.

Il TĀ si compone di trentasette capitoli. I primi cinque espongono i metodi e le finalità del cammino iniziatico. In essi vengono presentati i tre mezzi (upāya) “Divini”, “Potenziati” e “Minimali”, attraverso i quali è possibile avvicinarsi all'Assoluto. Codesti mezzi sono altrettante vie iniziatiche - all'interno di quella più generale dello Śvaismo del Kashmir - ognuna delle quali si addice ad una diversa tipologia di individui. I mezzi Divini si addicono a coloro i quali, godendo di una naturale intuizione sulla natura ultima della realtà, non necessitano di nessuna forma di meditazione. Quelli Potenziati e Minimali, invece, convengono, secondo un livello decrescente di intuizione, a coloro i quali necessitano di varie forme di supporto alla meditazione. In questa prima parte del TĀ viene presentata molta della visione che lo Śvaismo del Kashmir possiede dell'Assoluto, della manifestazione, del rapporto tra il sé individuale e quello universale e della conoscenza soggettiva. I mezzi Minimali introducono l'argomento dei capitoli dal XIV al XXI, cioè le varie forme d'iniziazione. I capitoli dal XXII al XXIX descrivono gli altri riti connessi con la dottrina Śvaite, mentre i capitoli che vanno dal XXX al XXXII trattano, rispettivamente, dei mantra, dei maṇḍala e delle mudra e ricordano più un promemoria a beneficio degli officianti piuttosto che una presentazione razionale dell'argomento. Il capitolo XXXIII è un riassunto molto didascalico di tutte le “Ruote”, termine che indica l'insieme delle potenze divine che si manifestano come altrettante divinità. Gli ultimi quattro capitoli parlano del corpus e delle modalità di trasmissione delle scritture Śvaite.

Abbiamo finora tralasciato i capitoli dal VI al XIII perché richiedono una piccola digressione esplicativa. Patrimonio comune dello Śvaismo del Kashmir è la divisione del Tutto in sei punti di vista, da cui questo può essere osservato, chiamati Cammini. Questi sono: i Fonemi (varṇa), i Mantra, le Formule (pada), le Forze (kalā), i Principi (tattva) e i Mondi (bhuvana). Ognuno di essi appartiene ad una categoria superiore rispetto al successivo. Ciò significa che il Cammino dei Mondi, l'ultimo, è quello che, per spiegare la manifestazione, si addice a coloro che sono maggiormente condizionati dall'idea della dualità soggetto – oggetto che caratterizza la realtà in cui viviamo. Va da sé che l'opposto vale per il primo, il Cammino dei Fonemi. Questo divide la manifestazione nelle cinquanta lettere dell'alfabeto sanscrito. I due Cammini successivi la dividono rispettivamente in dieci mantra ed in dieci parole. Ciò non deve confondere poiché, come abbiamo già visto, la speculazione sulla natura del suono e della parola occupa un posto importante all'interno della sintesi del *Tantrāloka*. I primi tre cammini sono compresi nel cosiddetto “Cammino Puro”, dove il tutto si manifesta nell'unità di soggetto e oggetto. I tre Cammini successivi (Forze, Principi e Mondi), invece, trattano di quella parte dello schema dei Principi che viene definita “Cammino Impuro”, perché in esso domina, a diversi gradi di intensità, la dualità.

Il Cammino dei Principi è particolarmente importante. esso Suddivide la manifestazione in trentasei fasi progressive di emanazione, che rappresentano anche l'endoscheletro del tutto ed il meccanismo attraverso cui questo vive e si autodetermina. Ciò significa che in ogni istante tutti e trentasei i Principi cooperano alla creazione e al mantenimento della realtà da noi percepibile secondo la nostra capacità sensoriale, e in altri modi dalle altre classi di soggetti conoscenti nei diversi livelli di esistenza. Gli esseri umani, ad esempio, vivono in uno dei mondi compresi nel Principio *Terra*. Questo esempio è valido per ognuno dei Principi, anche se mano a mano che ci allontaniamo dalla *Terra* i mondi perdono le caratteristiche tipiche della materialità.¹⁴

¹⁴ Sul Cammino dei Principi confronta più avanti il paragrafo “Logica emanativa”

Questa sestuplice divisione viene adottata per rendere più agevole lo svolgimento dei riti di purificazione, parte fondamentale dell'iniziazione. Purificando uno solo dei Cammini, anche gli altri cinque risultano automaticamente purificati. Infatti, lo scopo dell'iniziazione è di rimuovere l'idea della dualità e della molteplicità dal discepolo, indifferentemente dal grado di comprensione che questo possa avere di essa: se è molto elevato si utilizzerà uno dei tre Cammini basati sul suono; se, al contrario, è di basso livello, si utilizzerà uno dei Cammini inferiori. Dei vari aspetti del Cammino, il maestro deve manifestare quello da lui ritenuto più appropriato a questo o a quell'individuo.¹⁵ Abbiamo visto brevemente la struttura del TĀ. Se ora ci allontaniamo e lo osserviamo da lontano, come si fa con un quadro impressionista in un museo, ci accorgiamo che il TĀ possiede in pieno quel carattere manualistico che lo colloca tra le opere di Abhinavagupta del periodo tantrico. Anche se è corredato di un'ampia premessa teorica, questa è comunque funzionale al successivo sviluppo dell'opera, che è essenzialmente rituale. Tuttavia, vi scorgiamo una riflessione filosofica assai maggiore (anche grazie alla mole) che negli altri lavori di questo periodo.

Tale considerazione ci introduce nella fase successiva dell'attività di Abhinavagupta, quella poetico-drammaturgica. L'esplorazione del rapporto fra il sé individuale e quello universale si rivolgerà, dapprima, alla forma d'arte che maggiormente è in grado di rappresentare i moti dell'animo, la letteratura. Ricordiamo che il primo maestro di Abhinavagupta in questa disciplina fu suo padre Narasimhagupta. Generalmente si parla di questo periodo come di una fase separata, ma è possibile considerare l'approccio letterario un'anticamera all'indagine filosofica.

Abhinavagupta scriverà tre commentari a tre diversi trattati di poesia o di drammaturgia (le due cose nella letteratura indiana sono strettamente collegate). Il primo è il *Kāvyaakauṭuka*, un'operetta perduta sulla poesia, di Bhaṭṭa Tauta, che era stato il maestro di Abhinavagupta nell'arte retorica. Anche il commento è andato perduto. Il secondo lavoro di Abhinavagupta è un commento allo *Dhvanyāloka* di Ānandhavardana, un'opera molto popolare sullo "dhvani", cioè il senso poetico. La terza opera che Abhinavagupta commenta è il più antico e famoso trattato di drammaturgia dell'India fino ai suoi tempi: il *Naṭyaśāstra* di Bharata. Nel commento (*Abhinavabhārati*), lungo e complesso, Abhinavagupta cerca di modificare la visione sul "rasa" (colore poetico, simile allo dvani) che avevano sostenuto i suoi predecessori. Altra opera importante di questo periodo è il commento ad un poemetto, la *Ghaṭakarpura*, attribuito a Kālidāsa.

L'*Abhinavabhārati* è l'ultima opera di Abhinavagupta della fase poetico – drammaturgica e la profonda riflessione sulla percezione presente in essa ci introduce nella fase propriamente filosofica. La maggior parte delle opere di questo periodo sono, all'oggi, perdute, tuttavia due delle tre rimaste sono di immensa importanza per comprendere il pensiero della scuola del Riconoscimento. Infatti, è in questi testi che tale pensiero viene esposto e commentato da Abhinavagupta, secondo un punto di vista che, presumibilmente, è il medesimo che ritroviamo nel TĀ. Le due opere sono: il commento (*Vimarśinī*) alle *ĪśvaraPratyabijñāKārikā* di Utpaladeva ed il commento alla stessa operazione fatta da Utpaladeva alle sue *Kārikā* (*ĪśvaraPratyabijñāvivṛtti - vimarśinī*). Il primo si compone di quattromila versi, mentre il secondo, andato purtroppo del tutto perso, constava di diciottomila versi. La terza opera rimasta è il commento di Abhinavagupta alla *Bhagavadgītā* (*Bhagavadgītā arthasamgraha*). Il titolo significa "Compendio del senso della *Bhagavadgītā*" e indica che non si tratta propriamente di un commento, ma di una spiegazione degli argomenti principali. L'*ĪśvaraPratyabijñāvivṛttivimarśinī* è l'ultimo lavoro datato di Abhinavagupta e risale al 1014, anno probabile della sua morte.

Abbiamo citato le opere più significative di ogni periodo, poiché Abhinavagupta è stato molto più prolifico del quadro, già di per sé impressionante, che emerge dalla nostra veduta a volo d'uccello sulla sua produzione letteraria. Del periodo tantrico avremmo potuto citare, ad esempio, il *Tantroccaya*, riassunto in prosa del *Tantrasāra*. Fra le opere filosofiche avremmo potuto scegliere dalle numerose andate perdute, come ad esempio lo *Śivadr̥ṣṭyālocana* ("Illustrazione della *Śivadr̥ṣṭi*"), o il *Prakīrṇakavivarana* ("Commento allo Zibaldone"), forse un commento a passi del terzo capitolo della *Vākyapadīya* di Bhartṛhari, chiamato, appunto, Zibaldone. Sembra che il totale

¹⁵ Cfr. il paragrafo "La soteriologia"

delle opere di Abhinavagupta, fra pubblicate, disperse e manoscritti in possesso di privati, ammonti al numero di quarantaquattro, solo il tempo ci dirà se questa cifra è definitiva.

Lo Śvaismo del Kashmir. Trattati fondamentali

Parlare di Śvaismo del Kashmir è cosa affatto semplice. Questo perché, come si sarà intuito leggendo il paragrafo precedente, la sua storia è assai complessa e sfuggente. Infatti, lo Śvaismo del Kashmir, in quanto tradizione, non è tanto definito e compatto come, ad esempio, il Vedānta o la letteratura sul Dharma. Al contrario, fin dalle origini esso si frammenta in una miriade di correnti, le più antiche delle quali, come abbiamo visto, sono patrimonio comune dello Śvaismo indiano in generale. Inoltre, anche se è possibile individuare un periodo posteriore di fioritura delle scuole kashmire, che può e deve essere definito originale, vi sono comunque molte incertezze riguardo i confini delle varie correnti dottrinali. In linea generale, è possibile considerare lo Śvaismo del Kashmir come un'unica tradizione, con un unico corpus o "canone" scritturale, un unico lignaggio di maestri e un'unica dottrina filosofica e religiosa, che possiede vari aspetti. Oppure, è possibile tenere conto delle differenze fra le scuole, pensando ad ognuna di esse come ad una corrente autonoma, con propri elementi caratteristici, la quale possiede però dei punti in comune con le altre e il cui sviluppo, quindi, non può mai essere del tutto separato da quello delle altre, pena la sua totale decontestualizzazione.¹⁶ In ogni caso, entrambi gli approcci non impediscono di considerare lo Śvaismo del Kashmir, a livello metodologico, come un unico corpus dottrinale e scritturale, dal momento che anche gli stessi autori kashmiri antichi si riferiscono in questo modo alla loro tradizione. Quindi, quando si parla di Śvaismo del Kashmir, è opinione condivisa che ci si riferisca ad una scuola tantrica del Kashmir, la quale si rifà, innanzitutto, ai Tantra ed agli Āgama tradizionali (oltre che, naturalmente, ai testi rivelati come i *Veda*, i *Brahmasūtra*, etc.). In secondo luogo, questa scuola tantrica si caratterizza come sintesi dei tre sistemi di pensiero originali del Kashmir: Trika, Spanda e Pratyabijñā (Riconoscimento), i quali espongono la stessa dottrina fondamentale, anche se, come abbiamo detto, ognuno dei tre possiede i propri tratti distintivi. Sia Abhinavagupta che Kṣemarāja applicano questo metro, poiché pensano che le tre scuole del Kashmir abbiano in comune l'intento di esporre il nucleo fondante del monismo Śvaista. Inoltre, essi si considerano come gli ultimi discendenti del lignaggio di maestri comune al Trika e alla scuola del Riconoscimento e sono concordi nell'individuare nella prima scuola la parte rituale, nella seconda quella teoretica, e nello Spanda la parte yogica dello Śvaismo del Kashmir.¹⁷

Vediamo ora brevemente quali sono le fonti principali dello Śvaismo del Kashmir. In primo luogo, abbiamo una parte che possiamo definire "Āgamica", intendendo con questo che si tratta delle fonti tantriche tradizionali. Nello specifico, lo Śvaismo del Kashmir considera autorevoli gli Āgama di riferimento dello Śvaissiddhānta, e i Bhairavatantra. Entrambi questi gruppi di testi, come è normale per i testi antichi, sono più interessati ad esporre i precetti rituali piuttosto che i presupposti filosofici della propria tradizione. Lo Śvaissiddhānta è una scuola dualista, il che significa che mantiene una distinzione fra il Signore (Pati), Śiva, la manifestazione in quanto luogo di limitazione (paśa), e l'anima individuale, che per la sua valenza fortemente imprigionante e vicina alla materia è detta "animale" (paśu). Una volta liberata, l'anima individuale non si unisce in alcun modo a Śiva, ma gode solitaria della rescissione dei legami materiali, cosa che è vissuta come una beatitudine infinita. Come abbiamo detto, lo Śvaissiddhānta migrerà nell'estremo sud dell'India, dove troverà un terreno estremamente favorevole al proprio sviluppo. Tuttavia, la

¹⁶ Studiosi autorevoli come M. S. G. Dyczkowski (op. cit. 1989, p. 23) e G. Flood (*Body and Cosmology in Kashmir Śaivism*, Mellen Research University Press, San Francisco 1993, pp 6-15) condividono questo duplice approccio.

¹⁷ «One way of explaining the relation between them might be to say that Trika is a system of initiation and liturgy, the Spanda is a tradition of yoga and textual commentary, while the Pratyabijñā is the articulation of monistic Śaiva theology concerned with the presentation of arguments rather than an account of ritual and yogic process. These can be seen as three aspects of a single, larger tradition». G. Flood, Op. cit., p. 8.

tradizione del nord ebbe il tempo di influenzare fortemente il monismo kashmiro, ne è testimonianza il fatto che lo stesso Abhinavagupta spesso cita dal corpus dei testi dualisti. I Bhairavatantra sono invece considerati la fonte diretta di ispirazione scritturale dello Śivaismo del Kashmir. Fra questi, godono di massima importanza lo *Svacchandabhairavatantra* e il *Mālinīvijayatantra*. Il primo fa riferimento maggiormente all'aspetto maschile di Śiva, mentre il secondo a quello femminile, Śakti. La cosa rilevante di questi testi è che essi sono di impostazione monista, cioè pensano già alla divinità come ad un corpo unico, del quale il tutto è una manifestazione.¹⁸ Veniamo ora alle scuole del Kashmir. Per quanto riguarda il Trika, bisogna fare alcune osservazioni. Pare che le origini del Trika siano legate alla scuola Kula. Tuttavia, non è del tutto chiaro a quale tradizione specifica del Kula ci si debba riferire. Se a quella più antica, che prevedeva rituali esoterici nei luoghi di cremazione e altre pratiche occulte, o ai suoi sviluppi più recenti, i quali sembrano essere stati integrati nel Trika, divenendone la parte maggiormente "eterodossa", che prescrive il consumo di carne e bevande alcoliche, nonché pratiche sessuali. Inoltre, il Trika possiede anche alcuni elementi dottrinali della scuola Krama, come la venerazione della dea Kālī, aspetto femminile di Śiva, la quale incarna il potere creativo della Coscienza. Non stupisce quindi che il testo di riferimento del Trika sia il *Mālinīvijayatantra*, nel quale viene anche esposta la triplice suddivisione delle dee (vedi paragrafo precedente), che dal Trika è interpretata come la triplice manifestazione di Śiva, rinforzandone così l'aspetto monista. Intento specifico che si estrinseca principalmente nell'ultima fase del Trika, quella che trova espressione all'interno del *Tantrāloka* e del *Tantrasāra* di Abhinavagupta. In questi testi, infatti, l'autore rilegge la tradizione del Trika in chiave fortemente monista e idealista, integrandola con il patrimonio filosofico della scuola del Riconoscimento. Tale scuola, come abbiamo detto, costituisce la vera e propria parte teoretica dello Śivaismo kashmiro.¹⁹ Dal punto di vista storico le sue origini sono strettamente legate al suo primo maestro, Somānanda, ma dal punto di vista dottrinale è il suo discepolo Utpaladeva a comporre la prima opera sul Riconoscimento: l'*ĪśvaraPratyabijñāKārikā*, cioè le "Strofe sul Riconoscimento". Si tratta di un testo molto importante per lo Śivaismo del Kashmir, in quanto la dottrina del Riconoscimento rappresenta, insieme a quella sulla Vibrazione, l'intuizione filosofica portante di tutto il suo sistema. Detta intuizione si basa su una semplice verità: il sé individuale è identico a quello universale, e quindi la coscienza soggettiva è identica alla Coscienza di Śiva. Ora, l'unico motivo per cui esiste una manifestazione, è perché esistono dei soggetti conoscenti che, invece di rendersi conto di questa verità, si percepiscono come individualità separate ed esperiscono un mondo esterno degli oggetti. Quindi, la via di salvezza proposta dalla scuola del Riconoscimento si basa essenzialmente sull'inversione di questa logica: nel momento in cui l'individuo prende coscienza della propria identità con Śiva - e quindi con il tutto - cade ogni limitazione e scompare completamente la percezione della dualità soggetto-oggetto. La coscienza individuale si espande fino a raggiungere il piano di Śiva, dal quale, per la verità, non si era mai effettivamente allontanata, ma era semplicemente preda dell'illusione di tale allontanamento, causata dalla libera volontà di Śiva. È evidente come questa dottrina filosofica sia fortemente monista, perché considera l'unità come una pre-condizione ontologica, dalla quale il mondo scaturisce senza però realmente violarla. L'unità permane attraverso la molteplicità e la mutabilità del mondo fenomenico, poiché queste, in ultima analisi, sono caratteristiche non oggettive, ma sono legate al livello di percezione del soggetto. Tutto è una manifestazione di Śiva, che liberamente crea la realtà attraverso una fenomenizzazione della propria Coscienza. Questa, dunque, non è un'entità statica e immodificabile, ma è pervasa da una continua tensione verso l'esterno, una sorta di Vibrazione (Spanda), che secondo lo Śivaismo del Kashmir rappresenta la vita intima della divinità. La dottrina della Vibrazione, così come viene assunta e rielaborata all'interno della sintesi operata da Abhinavagupta e dai suoi successori, si trova per la prima volta esposta, come abbiamo detto,

¹⁸ Per una trattazione dettagliata della tradizione tantrica Śivaista in generale vedi: A. Sanderson, *Śaivism and the tantric tradition*, S. et al. (eds) *The World's Religions*, pp. 660-704, London 1988.

¹⁹ «In un certo senso si può dire che le tre correnti dello Spanda, del Kula e del Krama rappresentino il nucleo più propriamente religioso e concreto dello Śivaismo kashmiro, intorno al quale il genio di Somānanda, di Utpaladeva e di Abhinavagupta ha poi elevato il suo elaborato edificio dialettico». R. Gnoli, *Luce dei Tantra*, introduzione p. LX

nelle due opere di Vasugupta: gli *Śivasūtra* e le *Spandakārikā*, e nei commentari di alcuni autori posteriori, tra cui i più importanti sono Kallaṭa, Kṣemarāja e Bhāskara.

Ritornando a quanto abbiamo detto in apertura di paragrafo, ci rendiamo ora meglio conto che, per comodità esplicativa, è possibile - e a volte anche necessario - trattare lo Śivaismo del Kashmir come un unico sistema di pensiero, che possiede i propri tratti fondamentali, i quali si integrano gli uni con gli altri andando a formare una dottrina filosofica originale. Questo è ciò che fa anche Abhinavagupta nel momento in cui compone il *Tantrāloka*, esattamente con l'intento di dare coesione alla tradizione filosofica dello Śivaismo kashmiro e di sistematizzarla in una sorta di "summa teologica", che comprenda sia gli aspetti teoretici, che quelli rituali, che quelli yogico-iniziatici. Cerchiamo ora di capire meglio quali sono i tratti fondamentali di questo sistema di pensiero.

Il monismo

Lo Śivaismo kashmiro individua nel dio Śiva un principio assoluto, sia dal punto di vista religioso che filosofico. Quindi, in primo luogo Śiva è la divinità suprema, l'oggetto ultimo della venerazione dei fedeli, colui al quale vengono dirette le preghiere ed in nome del quale vengono svolti i complessi rituali che costituiscono una parte importante della prassi religiosa. In secondo luogo, Śiva è il principio ultimo della realtà, ciò per cui la realtà esiste e a cui tutto tende. In altre parole: lo Śivaismo del Kashmir è un sistema di pensiero *monista*, poiché ritiene che Śiva è tutto, *comprende* tutto ed è la *causa* del tutto. Il monismo kashmiro, però, possiede alcuni tratti distintivi che lo caratterizzano. Esso, infatti, presenta una forte componente idealista, che si abbina ad una visione del cosmo, in quanto manifestazione di Śiva, come di una realtà gerarchizzata. Vi è quindi una sola, unica e vera realtà: Śiva, che è visto come il Soggetto supremo, Io assoluto, assoluta Coscienza: «*Il sé è coscienza*»²⁰, recita la prima strofa degli *Śivasūtra*. Lo Śivaismo kashmiro tende ad identificare l'unità dell'Io con l'unità del reale, e questo proprio perché entrambi sono compresi nel concetto di Coscienza come realtà dinamica, onnisciente, onnipresente ed onnipotente. Questo comporta, naturalmente, che il monismo kashmiro presenti un aspetto fenomenologico che è intrinseco alla sua visione della realtà e dell'Assoluto. Infatti, tutto ciò che esiste, l'infinita molteplicità dei fenomeni, può essere interpretato come un dato, un contenuto della Coscienza, cioè come un'esperienza soggettiva del Soggetto assoluto. Il mondo, quindi, secondo questa chiave di lettura, sarebbe una rappresentazione dell'Io, uno stato di coscienza, come ad esempio l'esperienza del sogno: «*Śiva lodiamo, la fonte dello svolgersi maestoso della ruota delle potenze, colui al cui schiuder e chiuder di ciglia il mondo nasce e si dissolve*».²¹ Ma, al contrario del sogno o del miraggio, il mondo non è un'illusione pura e semplice. Infatti, senza la varietà e il dinamismo delle proprie rappresentazioni la Coscienza sarebbe una realtà immobile ed autoreferenziale, incapace di dar vita ad alcunché. Il mondo, quindi, in quanto immagine, idea del Soggetto, è parte integrante dell'Assoluto, espressione della sua vita e della sua identità. Lo Śivaismo kashmiro, infatti, sostiene che il mondo è l'espressione della libertà di Śiva, del libero esercizio della sua Volontà. Śiva è un Io, ed in quanto tale, nella sua sfera interiore, è libero. Tale libertà dell'Io è simboleggiata dall'effluvio incessante del *pensiero*. Attraverso il pensiero l'Io crea e distrugge, divide ed unifica, si identifica e si differenzia dalle rappresentazioni discorsive. Dunque, l'identità dell'Io non è statica, data una volta per tutte, ma è una sorta di flusso, di vibrazione che pervade incessantemente la Coscienza e che, a livello superficiale, si manifesta come movimento creativo di rappresentazioni, concetti, relazioni, etc. All'interno della Coscienza, quindi, unità e molteplicità convivono. Anzi, esse ne costituiscono l'integrità, in quanto poli complementari.

Questo dualismo della Coscienza, dal punto di vista religioso è simboleggiato dal rapporto tra Śiva e la sua consorte, la dea Śakti. Essa non è solamente la controparte femminile del dio, ma

²⁰ ŚS, I, 1 (ed. italiana a cura di R. Gnoli, Boringhieri, Torino 1962).

²¹ SpK, I, 1 (ed. italiana a cura di R. Gnoli, Boringhieri, Torino 1962).

rappresenta alcuni concetti fondamentali. In primo luogo è la Potenza del dio, la sua capacità di agire, di creare. Senza la Potenza Śiva sarebbe come morto, ed infatti Esso viene spesso rappresentato come un cadavere,²² sul cui petto danza Śakti. In secondo luogo, Śakti è la libertà e la forza incessante dell'Io, ciò che rende il sé una realtà sfaccettata ed in movimento. Da questa prospettiva Śakti è identificabile di volta in volta con l'aspetto dinamico dell'Io, sia esso il pensiero, la vibrazione o la luce. Se quindi Śakti è la Potenza, Śiva è il Soggetto possessore di tale Potenza. L'idealismo, e quindi l'immagine del sé, del soggetto pensante, resta sempre e comunque lo sfondo su cui si muove il monismo del Kashmir, alla luce del quale viene riletta la tradizione legata al culto della diade Śiva-Śakti. La Potenza, infatti, è vista come scindibile nei tre momenti successivi della Volontà, della Conoscenza e dell'Azione, i quali sono, appunto, altrettante potenze di Śiva.²³ Questi tre momenti rappresentano le fasi, le modificazioni successive dell'Io creatore, il quale prima desidera, quindi conosce, ed infine manifesta l'oggetto della sua esperienza, cioè la realtà tutta: *«Indeed, the foundation of insentient realities rests on the living being; knowledge and action are considered the life of the living being. Knowledge is self established; action, when it manifest itself through a body, becomes cognizable also by others. Thanks to it, knowledge in others can be guessed»*.²⁴ Dalla coscienza più propriamente religiosa, tale processo creativo è visto come il risultato delle operazioni di creazione, mantenimento e dissoluzione dell'universo da parte del dio. In rapporto al suo ruolo di origine e sostegno del mondo, spesso Śiva viene identificato con l'“essere” stesso del tutto, l'elemento primordiale ed indifferenziato che è il fondamento alla realtà. Si tratta del *sat (ens)*, la sostanza universale o il sostrato che emerge quando ogni determinazione o accidente è scomparso, così come, una volta spogliati della propria forma, i bracciali, gli orecchini e le cinture preziose si riducono all'oro che li costituisce. Questo aspetto di Śiva, però, si manifesta ad un livello leggermente inferiore rispetto a quello dell'assoluta soggettività del Sé supremo. Questo è propriamente ciò che differenzia lo Śivaismo del Kashmir rispetto agli altri sistemi filosofici indiani non-dualisti, ed in particolare dal Vedānta, in cui la Realtà suprema è vista non tanto come un principio autoconsapevole e soggettivo, quanto come assoluta trascendenza priva di qualsiasi attributo o differenziazione. Il Brahman delle scuole vedāntiche è appunto questo *sat*, questo sostrato su cui il mondo poggia, ma che con il mondo non ha rapporti diretti di tipo causale: *«Questo stato rappresenta per i seguaci del Vedānta il supremo riposo. Secondo noi, invece, v'è, più in là, il Tremendo, che, con la sua attività di sbattitore di esso, è l'autore della creazione del tutto»*²⁵, afferma, senza mezzi termini, Abhinavagupta nel suo commento breve alla *Parā Trimśikā*. Il Tremendo altri non è che Śiva nel suo aspetto terrifico, così chiamato perché possiede in sé stesso la potenza energetica atta a creare e riassorbire il tutto. Detta potenza, nel momento filosofico, è assimilata alla facoltà dell'Io di creare rappresentazioni e, quindi, al pensiero, inteso innanzitutto come attività gnoseologica. Lo Śivaismo Kashmiro fa propria la tradizione speculativa indiana sull'analisi e sul valore simbolico del linguaggio come prima manifestazione della creatività dell'Io. È il linguaggio, visto come inscindibile dal pensiero che lo precede, a creare la molteplicità sottoforma di rappresentazione discorsiva. Il monismo del Kashmir sostiene, infatti, che il momento della percezione diretta della realtà non è separabile da quello della sua elaborazione razionale, soggettiva, atta a fare propri i dati dell'esperienza, per ordinarli tramite il linguaggio in un sistema coerente di concetti e categorie. Il secondo momento, quello discorsivo, non è altro che l'esplicitarsi del primo, in cui risiede in potenza. Lo svolgersi del pensiero, e quindi la conoscenza della realtà da parte della Coscienza assoluta, che così facendo la manifesta, è attività discorsiva, concettuale.

²² In sanscrito si gioca sull'assonanza fra *śava*: cadavere, e *Śiva*.

²³ «La quale potenza, poi, o è volontà, o azione, o conoscenza, ché nessuna cosa può mai apparire, senza riposarsi in questa potenza di pensiero, cioè io voglio, faccio o conosco. Nella cogitazione “io voglio” son poi presenti tutte e tre le potenze; e così pure nella cogitazioni “io conosco” e “io faccio”, essendo queste potenze inseparabilmente connesse. E la detta cosa appare dunque riposata in una natura fatta di tre potenze». Abhinavagupta, *La trentina della suprema (Parātrīśikālaghuvṛtti)*, trad. it. a cura di R. Gnoli, Boringhieri 1978, p. 78 [17].

²⁴ ĪPK I, 1. 4 – 5 (*ĪśvaraPratyabijñāKārikā* of Utpaladeva with the author's *vṛtti*. Critical edition and annotated translation a cura di Raffaele Torella, Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1994).

²⁵ PTLV, p. 77 [16].

Espressione, questa, della struttura dialettica della Coscienza. Solo in questo modo il puro dato esperienziale assume un significato compiuto, emerge all'orizzonte del Sé come elemento distinto e, quindi, comincia ad esistere. Queste concezioni erano state espresse per la prima volta, molto tempo addietro, nella *Vākyapadīya* di Bhartṛhari, opera di importanza fondamentale per tutto il successivo sviluppo dei temi filosofico-religiosi legati al linguaggio. Bhartṛhari per primo sosterrà l'inesistenza della nuda percezione, del dato d'esperienza puro e semplice, poiché un mondo di sensazioni isolate e scisse le une dalle altre sarebbe un mondo inconoscibile e, quindi, inesistente per il soggetto. È il linguaggio l'elemento unificatore dell'esperienza, ed è quindi dal linguaggio che emerge la realtà. Qui il senso profondo del monismo idealista Kashmiro, in quanto sistema di pensiero che considera il sé come la fonte da cui affiora la realtà, si arricchisce di un elemento ulteriore. Infatti, si dice che l'attività del sé è essenzialmente conoscitiva, noetica: «Questo nostro sé, fonte com'è di tutte le cose, e appunto per questo costituito dal tutto, prende, come suo corpo, tutte le cose esteriori da lui percepite e non altre, perché solo di ciò che è percepito si ha coscienza» - e che questa, a sua volta, è indistinguibile dalla sua esplicitazione discorsiva: «Per questo fatto, a causa cioè di siffatta natura propria costituita di tutte le cose, non c'è, nelle considerazioni della parola e del senso, nessuno stato che non palesi la natura propria di Śiva. In ogni dove chi si presenta in forma di oggetto fruibile è il soggetto fruitore soltanto. Oggetti fruibili altri da lui non esistono».²⁶ La parola come manifestazione esteriore del dinamismo dell'Io è ciò che la tradizione indiana chiama *mantra*. Questo termine, oltre ad essere adottato per designare varie formule sacre e preghiere, indica anche, ad un livello più sottile, l'essenza del linguaggio in quanto espressione fonica: il *suono*. Infatti, considerato sotto questo aspetto specifico, l'Io è chiamato anche *śabdarāsi*, cioè "ricettacolo dei suoni". Intendendo, con questo, le cinquanta lettere dell'alfabeto sanscrito (16 vocali e 34 consonanti), che simboleggiano la possibilità di produzione di qualsiasi fonema e quindi, a livello cosmico, l'infinita pletora creativa dell'Io supremo.²⁷ La cosiddetta "emissione fonica", quindi, rappresenta la libertà del Soggetto, la cui attività concettuale viene paragonata ad uno "schiudersi" delle sue tre potenze, a cui segue l'apparire della molteplicità del tutto: «In questo proposito, il soggetto conoscente è caratterizzato da un chiudersi e schiudersi, da conoscenza ed azione, materiato da contrazione ed espansione, ed è, come tale, essenziato da un movimento innato, non è concluso e limitato in se stesso, com'è, per esempio, un vaso e le altre cose insenzienti».²⁸ Tale emissione, da cui scaturisce l'universo, viene spesso paragonata all'unione sessuale tra Śiva e Śakti, in cui il primo è l'elemento passivo, potenziale, che stimolato dalla Potenza diviene attivo e fecondo. Ecco perché Śiva ha sovente l'epiteto di "sbattitore" (*manthāna*), poiché simbolicamente, tramite la Potenza, "attiva" sé stesso predisponendosi a creare. A sua volta, la Potenza, considerata nei tre momenti di Volontà, Conoscenza ed Azione, è simboleggiata dal tridente di Śiva, l'arma tradizionale con cui il dio viene sempre raffigurato. Il tridente, inoltre, è associato al fonema centrale (AU) del mantra SAUH - detto anche "seme del cuore" - uno dei più importanti per lo Śivaismo Kashmiro, perché riassume le tre fasi principali del processo di emanazione della realtà: la prima fase, H, rappresenta la libertà assoluta dell'Io, la sfera del Soggetto che produce l'emissione, il momento in cui dall'unione di Śiva e Śakti erompe la molteplicità; la seconda AU, rappresenta il progressivo manifestarsi della sfera dell'oggettività, non ancora appieno formata, ma solo intuita dal Soggetto come interna a sé medesimo, tramite il potere di Conoscenza; la terza fase, S, rappresenta la sfera dalla vera e propria oggettività, completamente manifestata ed "esternalizzata" nel mondo materiale, tramite il potere di Azione. Queste tre fasi danno vita ad altrettanti "piani d'esistenza", cioè insieme di mondi in cui i soggetti conoscenti sperimentano la realtà come uno stato di identità, identità-diversità e totale diversità da Śiva. Ogni piano è presieduto, poi - secondo uno schema cosmogonico che, come abbiamo visto, è tipico della scuola Trika - da un aspetto della Potenza: il

²⁶ SpK, II, 3 – 4.

²⁷ «Quella che è stata esposta è, dunque, l'emissione, la cui radice è A ed in A è da conoscere. Questa realtà, o Gloriosa [qui è Śiva che si rivolge a Śakti, nda], è chiamata, in tutti i tantra la matrice di tutti i mantra e di tutte le vidyā [formule sacre, nda], datrice di tutto». PTLV 8, 9a.

²⁸ PTLV, p. 54 [5].

primo da Parā, il secondo da Parāparā e il terzo da Aparā, le quali, nel momento devozionale, sono considerate come tre dee distinte.

Quanto abbiamo detto fino ad ora compone, in generale, l'orizzonte filosofico del monismo kashmiro. Detto orizzonte è riconducibile alla figura del dio Śiva in quanto soggetto possessore della Potenza creatrice, la quale si esplica tramite le tre facoltà di Volontà, Conoscenza ed Azione, dando vita al tutto. In quest'ottica, però, Śiva rimane sempre e comunque l'unica ed onnicomprensiva fonte dell'emanazione. E, quindi, la Potenza, pur essendo lo "strumento" operativo del dio, è sempre e comunque subordinata ad esso. Infatti, Śiva stesso è l'unica e vera causa diretta della creazione, il principio ultimo al quale va ricondotta non solo la molteplicità dei fenomeni, ma anche l'insieme delle potenze tramite le quali tale molteplicità si manifesta. In effetti, però, tutto ciò avviene senza che Śiva ne sia in alcun modo turbato, poiché la sua sfera d'esistenza è una sfera assoluta, che si pone al di là di qualsiasi possibilità di modificazione od alterazione. Così Śiva è l'universo, e l'universo è Śiva, senza che questa coincidenza escluda uno dei due poli, e senza che la dualità modifichi in alcun modo l'assoluta integrità della sfera divina. Questa sovranità e insieme onnicomprensività di Śiva rappresenta il primo e fondamentale aspetto del monismo del Kashmir, così come è stato formalizzato da Somānanda nella sua opera principale: la *Śivadṛṣṭi*. È su queste premesse che, successivamente, il discepolo di Somānanda, Utpaladeva, innesterà l'elemento originale che, andando ad integrarsi nel contesto di base, contribuirà in maniera determinante a dare allo Śivaismo kashmiro il suo volto compiuto. Stiamo parlando, naturalmente, dell'intuizione riguardo il soggetto, che potremmo definire come una sovrapposizione del concetto di *consapevolezza* a quello di *potenza*. Infatti, Utpaladeva introduce la concezione della divinità come "Io" assoluto, assoluta Coscienza, e così facendo, innanzitutto, sposta l'attenzione sull'aspetto interiore, noetico, dell'Assoluto, in quanto sé autoconsapevole ed autosufficiente. In secondo luogo, affermando che la Coscienza è la fonte di tutto, giunge a concludere che la *creazione* è, in realtà, un unico ed immediato atto di *percezione* del Soggetto assoluto. Tale Soggetto, dal punto di vista religioso, altri non è che Śiva: «*The Self of all beings, the substratum of the establishment of all objects, who embraces the establishment of himself – since otherwise it would be impossible to establish all the various objects – self luminous, whose nature is uniquely that of cognizer, formerly established, 'ancient', posses knowledge and action. Sovereignty is established through inner awareness. Therefore only the foolish strive to establish or deny the Lord*».²⁹ Questa visione implica due conseguenze. La prima è che l'onniconcomprensività della sfera divina diventa la totalità dell'orizzonte cognitivo della Coscienza. La seconda è che l'assoluta integrità ontologica del dio, nella sua dimensione trascendente, diviene l'assoluta autosufficienza della Coscienza, nella propria divina e suprema soggettività. Così, la manifestazione "riposa" all'interno della Coscienza, poiché, in ultima analisi, ne condivide la natura senziente, cioè la "luce": «*If it were not essentially light, the object would remain non-light as before; and the light is not differentiated [from the object]: being light constitutes the very essence of object*».³⁰ Infatti, tutto ciò che esiste, in quanto oggetto di percezione, deve per forza essere della stessa natura luminosa del sé, cioè deve emergere dal sé in quanto espressione della sua "autoconsapevolezza riflessiva": «*The essential nature of light is reflective awareness; otherwise light, though 'coloured' by objects, would be similar to an insentient reality, such as crystal and so on*».³¹ Se il sé non fosse consapevole non potrebbe esservi alcuna manifestazione, poiché è precisamente nella consapevolezza che risiede la capacità di dar vita alla realtà, la quale, di per sé, in quanto oggetto, è insenziente. Nel commento (*vṛtti*) alla sua opera principale, l'*ĪśvaraPratyabijñāKārikā*, Utpaladeva difende energicamente questa concezione del rapporto tra il sé e la realtà contro le possibili obiezioni di un ipotetico rappresentante di una delle scuole buddhiste di logica,³² il quale sostiene l'inutilità di postulare un principio unificatore delle percezioni per dare conto dell'esperienza del reale. Secondo la sua scuola, infatti, non vi è la

²⁹ ĪPK I, 1.2

³⁰ ĪPK I, 5.2

³¹ ĪPK I, 5.11

³² Pūrvapakṣin

necessità di ipotizzare un soggetto percettore dietro le percezioni, poiché solamente queste esistono, come un flusso di momenti separati, i quali solo apparentemente danno la sensazione dell'unità dell'Io.³³ Lo stesso ragionamento, secondo l'oppositore, può essere applicato anche alla sfera della memoria, che Utpaladeva porta come esempio di esperienza ormai non più fondata direttamente sulla percezione diretta, e che quindi deve risiedere in una autoconsapevolezza che rimane costante attraverso lo scorrere del tempo. Ma la memoria, si replica, è comunque derivata dalla percezione diretta, e quindi anche i ricordi sussistono di per sé come rappresentazioni mentali separate.³⁴ La risposta di Utpaladeva si articola in due momenti successivi. In primo luogo egli sostiene che una cognizione non può sorgere da un'altra, cioè un ricordo non ne può generare un altro di diversa natura, poiché è semplicemente un'immagine priva di qualsiasi potere creativo. Già da questa preliminare constatazione, quindi, dovrebbe risultare evidente che è la struttura stessa dell'esperienza cosciente a manifestare l'esistenza del soggetto conoscente, quale centro di unificazione ed elaborazione sia delle percezioni dirette, come le sensazioni, che indirette (vikalpa), come i ricordi.³⁵ Non solo, ma Utpaladeva, in linea con la propria concezione idealista della realtà, afferma chiaramente che ogni tipo di percezione e, in generale, di contenuto della coscienza altro non è che il soggetto stesso, il quale manifesta l'oggetto della percezione, sia questo un elemento materiale, o un ricordo, o una cosa immaginata: *«Determinate cognition too, in the form of 'I see this' or 'this is a jar' regards the visual perception as being indissolubly inherent in the subject of the determinate cognition... Therefore, when there is the reflective awareness 'that is seen by me, that was seen by me', 'this', 'that', the two elements though divided into perceiving subject and perceived object are manifested within the [true] cognizer»*.³⁶ Questa veste dell'esperienza emerge in primo piano se si considera che il sé, per sua stessa natura, è inoggettivabile, cioè non può mai essere riguardato come un oggetto di conoscenza, dal momento che è dal sé, e quindi dal soggetto, che emana la conoscenza stessa. L'intenzione di Utpaladeva è chiaramente quella di dimostrare la necessità logica di postulare un soggetto conoscente come condizione a priori rispetto all'esperienza e, quindi, si dirà in seguito, all'esistenza stessa della realtà. Infatti, in primo luogo, egli risponde ai sostenitori della realtà oggettiva del mondo esterno, i quali affermano che la luce del sé, essendo indifferenziata, cioè essendo un'unica sostanza, non è in grado di produrre l'infinita varietà degli oggetti del mondo e, di conseguenza, l'unica possibilità è quella di postulare un'esistenza a priori ed autonoma del mondo rispetto al soggetto.³⁷ Ma, obietta Utpaladeva, è allo stesso modo vero che l'individuo sperimenta comunque il mondo attraverso la mediazione delle rappresentazioni mentali, le quali sono perfettamente sufficienti allo svolgersi della vita "come se" esistesse un mondo esterno. E quindi, con lo stesso ragionamento di prima, è dimostrabile che non è "necessario" postulare alcuna realtà esterna: *«That may be. [But] seeing that ordinary worldly activity can be*

³³ «Who, then, is this permanent Self? Even on the basis of the notion of 'I', which is indissolubly connected with discourse ["Io so", "Io sono felice", "Io sono grasso o magro", etc. nda], the existence of a cognizer, who transcends what are simply cognizable realities, namely the body and so on, cannot be ascertained». ĪPK I, 2.1-2

³⁴ Cfr. ĪPK I, 2.3-8. Lo stesso dicasi, ovviamente, per il concetto di nesso causale e di causa efficiente, poiché non è possibile individuare in natura un sostrato unitario dei fenomeni, un'individualità, ma solamente una successione di eventi concomitanti: «Also action [as a separate reality is logically inadmissible as it] consists in the coming into being of bodies etc. in different places etc. and nothing more, since nothing more is perceived; nor it is tenable that it – being one and also characterized by succession – may be related to a unitary reality... The various things come into being in concomitance with the presence of certain other things: this is what is experienced and nothing more. There is no relation other than that of cause and effect». ĪPK I, 2.9-10. Qui Utpaladeva espone un sunto del classico argomento buddhista del "non-sé" (impermanenza), dal quale derivano poi le obiezioni anche alla presunta unità dell'Io.

³⁵ «It would not be possible to speak of the manifestation of the object being remembered if it appeared as separate from the memory; therefore the unity of cognitions that occur at different times is necessary, and this unity is precisely the knowing subject». ĪPK I, 4.3

³⁶ ĪPK I, 4.7-8

³⁷ «Since consciousness-light being undifferentiated cannot be the cause of a multiform manifestation, all this various manifestation lacking in an apparent cause leads to the inference of an external object [as its only possible cause]». ĪPK I, 5.4. In questo passaggio Utpaladeva riproduce le posizioni dei Sautrāntika (una delle scuole principali del Buddhismo delle origini), i quali sostengono un deciso realismo nei riguardi del mondo esterno, in opposizione all'idealismo della scuola del Grande Veicolo dei Vijñānavādin.

*accomplished on the basis of such 'manifestations' alone, what sense is there in wanting to resort to an external reality other [than consciousness], which is not supported by reason?».*³⁸ Tuttavia, continua Utpaladeva, non bisogna pensare, come fanno le scuole dell'idealismo buddhista, che gli oggetti siano luminosi di per sé, cioè che basti la pura e semplice concatenazione delle rappresentazioni – determinate da una serie di cause concomitanti - a spiegare la manifestazione degli oggetti alla coscienza. Infatti, solo la presenza del soggetto, cioè del sé auto-luminoso e inoggettivabile, che è tutt'uno con le rappresentazioni, è in grado di rendere coerente l'esperienza della percezione delle cose, senza cadere nel realismo né nell'idealismo tout court. In questa intuizione risiede l'originalità della posizione del monismo del Kashmir – così come emerge dall'elaborazione filosofica della scuola del Riconoscimento – che infatti viene spesso definita "idealismo realista". Quindi, conclude Utpaladeva, essendo evidente che sia nella percezione diretta, che nel ricordo, che nell'immaginazione, vi è lo stesso tipo di rappresentazione, la quale è interna al soggetto, questo significa che le varie rappresentazioni sono create dai tre poteri della coscienza – volontà, conoscenza ed azione – come si evince chiaramente dalla possibilità di richiamare alla mente un ricordo o di usare un'immagine mentale senza che provenga direttamente dall'esterno. Questa facoltà di disporre a piacimento dei propri contenuti, creandoli e mettendoli in relazione, chiamata *vikalpa*, è la prova tangibile che il soggetto stesso manifesta la propria realtà. Questo ci riporta a quanto si diceva sopra riguardo la libertà e la sovranità di Śiva, che da Utpaladeva è interpretata come la libertà del Soggetto universale di creare il mondo come una propria rappresentazione. Ma, secondo quanto abbiamo detto poc'anzi, il mondo non è una pura e semplice immagine senza contenuto ontologico, perché condivide l'essenza del Sé, la sua luce, che è la realtà suprema, e quindi è anch'esso dotato di realtà. Il mondo, tuttavia, non potrebbe esistere indipendentemente dal Soggetto, che del mondo rappresenta l'essenza luminosa e vibrante di energia: «*Precisely by virtue of this he transforms himself into the reality which is the object of cognition; but this object does not subsist independently [of the subject]. If he were to tend towards it his freedom would cease*».³⁹

³⁸ ĪPK I, 5.6

³⁹ ĪPK I, 5.15

Il monismo del Kashmir viene spesso definito un idealismo realista, poiché considera il mondo come una rappresentazione della Coscienza e, al contempo, afferma che esso è anche reale. Il mondo, quindi, possiede una doppia caratterizzazione: da un lato esso non è indipendente dalla luce della Coscienza, dall'attività percettiva del Soggetto. Dall'altro, però, il mondo è una manifestazione del dio, la modalità in cui il Soggetto conosce e "si conosce" e, come tale, è reale, poiché condivide la stessa essenza della divinità. All'interno di questa impostazione di base, i vari autori kashmiri valorizzano maggiormente l'uno o l'altro degli aspetti. Somananda, ad esempio, sostiene che qualsiasi tipo di rappresentazione, persino i miraggi e le illusioni, in quanto appaiono, sono totalmente reali; mentre Abhinavagupta, sul versante opposto, crede che la realtà si esprima in diversi gradi di pienezza ontologica, di cui l'Assoluto rappresenta il sommo grado, mentre il mondo quello minimo. In generale, si può affermare che tra i filosofi kashmiri esistono due tipi di approccio al problema dello statuto ontologico del mondo. C'è chi sostiene che il mondo sia contemporaneamente reale ed irreale, cioè che esso sia certamente dipendente dal Soggetto, ma che questa dipendenza non infici affatto la sua piena realtà, anzi, la fonda. Poi c'è chi, invece, pone maggiormente l'accento sull'aspetto idealista, cioè sul fatto che il mondo è il frutto di un atto percettivo, gnoseologico, e quindi, riguardo al Soggetto di tale atto, possiede lo stesso valore che hanno le rappresentazioni mentali, o le sensazioni o i ricordi, i quali non possono dirsi reali in tutto e per tutto.⁴¹ Ciò che però accomuna tutti i diversi approcci è certamente l'uso della metafora della *Luce* (*Prakāśa*) e del suo aspetto attivo, *l'autoconsapevolezza riflessiva* (*Vimarśa*), per descrivere il rapporto che intercorre fra Coscienza e manifestazione. L'immagine della Luce è funzionale a rappresentare l'apparire dei contenuti della Coscienza, che, come gli oggetti, si mostrano solo se vengono illuminati. Infatti, nella letteratura viene detto frequentemente che le cose "brillano", cioè esistono, si manifestano, appaiono, per indicare il fatto che la realtà è tutt'uno con la Luce della Coscienza. Questa non solo funge da sostrato luminoso dal quale le cose emergono, ma, tramite l'aspetto riflessivo (*Vimarśa*), trae da sé i propri contenuti, rendendoli manifesti.⁴² L'aver introdotto il tema della Luce come uno degli elementi portanti dell'idealismo del Kashmir si deve, ancora una volta, ad Utpaladeva ed alla scuola del Riconoscimento. Infatti, è con questo autore che l'uso delle metafore e delle analogie basate sulla Luce diviene comune all'interno della letteratura e comincia

⁴⁰ E' bene fare subito una precisazione, infatti il termine idealismo possiede una grande varietà di sfumature e quando lo si usa a proposito dei sistemi di pensiero indiani esso assume un diverso significato a seconda dell'aspetto che si considera. In primo luogo, quando si definisce la divinità come un principio intellettuale, una coscienza che crea la molteplicità pensandola, allora il riferimento è all'idealismo cartesiano, in cui *idea* designa qualsiasi contenuto di pensiero del soggetto, in senso lato, qualsiasi pensiero o rappresentazione della mente umana. Quindi, in questo paragone, la manifestazione esiste come *rappresentazione* all'interno della mente (coscienza) della divinità. In secondo luogo, quando si considera la struttura dell'Assoluto, allora si fa riferimento ad un idealismo di tipo hegeliano, nel senso che l'assoluto è visto come un *Io* - concepito come unità dialettica di soggettività e oggettività, realtà e concetto - che dispiega la sua attività creatrice attraverso una autolimitazione che dà vita al mondo dei fenomeni. È significativo il fatto che né l'idealismo cartesiano, né quello hegeliano abbiano mai inteso negare come pura illusione il mondo dei fenomeni. Infatti il primo ha usato la formula della sospensione del giudizio (dubbio cartesiano) sulla vera natura della realtà, mentre il secondo ha definito la realtà come una sorta di organicismo dinamico (opposto a ogni meccanicismo intellettualistico, come del resto, a ogni naturalismo o empirismo), sicché per Hegel il vero Assoluto non è l'idea in sé stessa, ma l'intero processo del reale, culminante con l'arte, la religione e la filosofia. Altro fatto significativo è che questa visione porti allo sviluppo di un concetto di realtà organizzata per gradi, nel senso che l'Assoluto non è da pensare come separato e indifferente di contro alla finitezza, bensì come realizzantesi in essa. Una di tali realizzazioni è la soggettività umana, la cui forma più alta è lo Spirito, che si sviluppa nella storia universale. Cfr. *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, 1993.

⁴¹ Cfr. M. S. G. Dyczkowski, *Op. cit.* 1989, p. 25

⁴² «*Prakāśa* forms, together with a large group of synonyms or quasi-synonyms (from the roots *bhā-*, *pratibhā-*, *bhās-*, *avabhās-*, *ābhās-*, *pratibhās-*, *prath-*), a close-knit constellation of 'luminous' terms indicating the notions of being manifested, emerging from the dark, coming to consciousness or, more in general, of being the object of knowledge and finally simply 'being', whose use was already firmly established especially in Vedāntic and Buddhist (particularly logical) contexts». ĪPK, *Op. cit.* introduzione pp. XXIII-XXIV.

ad essere impiegato dagli autori successivi come Abhinavagupta, che infatti nel *Tantrāloka* se ne serve di frequente. Tuttavia, la speculazione filosofica del Kashmir più antica ne è del tutto priva, compresa la scuola dello Spanda, come testimoniano le opere di Vasugupta e Somānanda, nelle quali non compare alcun riferimento alla Luce.⁴³ Il dualismo Prakāśa-Vimarśa traduce in termini filosofici il dualismo Śiva-Śakti che è alla base del pensiero Śivaita. Il primo aspetto, quello della Luce, rappresenta il principio insenziente ed immobile della Coscienza, il sostrato luminoso dal quale la molteplicità viene edotta, attraverso uno stimolo (Volontà). In questo senso Prakāśa è paragonabile alla rappresentazione cadaverica di Śiva, sul petto del quale Śakti danza, ebbera di energia pulsante. Tale potere creativo è, appunto, Vimarśa, che rappresenta l'aspetto consapevole della Coscienza e, per questo, attivo, dinamico, libero. L'autoconsapevolezza riflessiva simboleggia il ritorno della Coscienza a sé stessa, il momento in cui il Soggetto decide di ri-conoscersi nelle proprie rappresentazioni e, così facendo, renderle vive, manifeste. Il concetto di Vimarśa, così come è presente nella dottrina filosofica di Utpaladeva, riunisce in sé l'elemento idealista e la speculazione sul pensiero, di origine sia tantrica che grammaticale (Bhartṛhari). Connotazioni, queste, che ritroviamo anche nel concetto di Vibrazione, o Spanda – nucleo filosofico dell'omonima scuola del Kashmir – definita come la tensione creativa della coscienza, “il momento tra pensiero e pensiero”, che precede ogni pensiero, e dal quale ogni pensiero sorge. Tutta questa molteplicità di significati è sintetizzata da Utpaladeva nell'espressione *Śakti-prasara*, cioè “fluire della Potenza”, che indica come Vimarśa, essendo l'essenza luminosa della Coscienza, conferisca anche ad essa la sua natura attiva, creatrice di concetti, immagini e rappresentazioni.

La realtà tutta, secondo la Scuola del Riconoscimento, è il risultato della combinazione di un'infinita varietà di rappresentazioni, che sono, per così dire, le “unità minime” di cui il mondo è fatto. Tali immagini, dette *ābhāsa*, delineano l'infinita capacità concettuale della Coscienza, e per questo sono da intendersi come il momento filosofico in cui la speculazione sulla parola si salda a quella sulla Luce. Così facendo, lo Śivaismo del Kashmir lega indissolubilmente la parola e, quindi, il pensiero, alla costituzione stessa della realtà, e dichiara che l'orizzonte cognitivo della Coscienza è il palcoscenico sul quale il mondo appare e sussiste. Non è così fuorviante il paragone tra la modalità di combinarsi delle *ābhāsa* e il rapporto che nel pensiero occidentale esiste tra “universale” e cosa singola determinata. Infatti, ogni *ābhāsa* è, prima di tutto, un'immagine, un'idea generale, come ad esempio l'idea di casa o di uomo. A sua volta, l'immagine generale è costituita da altre più fondamentali *ābhāsa*, ad esempio, la casa è costituita da tutta una serie di immagini cromatiche e geometriche che vengono unificate dall'intelletto in una rappresentazione unica e coerente dell'oggetto-casa. Il passaggio dall'universale al particolare è determinato dai due *ābhāsa* di tempo e di spazio, i quali creano la contingenza del “qui ed ora” e portano la manifestazione su di un piano esperibile dai sensi. Quindi, gli oggetti singoli del mondo sono il risultato della combinazione di innumerevoli immagini, ognuna delle quali forma un aspetto dell'oggetto - come ad esempio, la forma, il colore, l'odore, il costituente materiale, etc. – che solo nel momento in cui viene introdotta la variabile spazio-temporale si concretizza come vero e proprio oggetto di percezione. Questo significa, anche, che ogni oggetto può essere conosciuto sotto innumerevoli, diversi, punti di vista, ognuno dei quali ci fornisce una descrizione differente delle proprietà dell'oggetto in questione.⁴⁴ L'unità, infatti, può essere vista come una serie di elementi singoli, sui quali però prevale il senso di unicità conferito alla cosa dalla sua funzione specifica, cioè dal suo significato in quanto oggetto di conoscenza. L'oggetto assume così una sua “identità” precisa, che ci porta ad ammettere l'esistenza di un sostrato comune sul quale le varie proprietà si manifestano e dal quale emergono non più come elementi separati, ma come una sintesi unitaria, che conserva al contempo molteplici qualità e caratteristiche diverse.⁴⁵ Questo fenomeno per cui gli oggetti

⁴³ Cfr. M. S. G. Dyczkowski, Op. cit. 1989, p. 26

⁴⁴ «Just as the various manifestations are differentiated as 'long', 'round', 'tall', 'man', 'smoke', 'made of sandalwood' and so on, without this entailing a spatial-temporal differentiation, so one also has various distinct manifestations such as 'being', 'jar', 'individual substance', 'made of gold', 'shining' and so on; each has own separate efficiency. They are the objects of the world». ĪPK II, 3.4-5

⁴⁵ ĪPK II, 3.6

appaiono come enti singoli e determinati, pur essendo la somma di elementi differenti, è paragonato all'effetto omogeneo che deriva dall'osservazione di una fiamma che brucia o di un flusso d'acqua che scorre, così come il flusso percettivo è tenuto insieme dal sostrato soggettivo della coscienza. La conoscenza del mondo, quindi, nasce dalla capacità del soggetto di armonizzare i dati distinti dell'esperienza, conferendo ad essi un significato. Questa capacità coincide con quella di creazione della realtà, poiché, nell'idealismo del Kashmir, essa si identifica con l'esperienza conoscitiva, che al livello totalizzante della Coscienza divina è immaginata come «una tela omogenea su cui viene dipinto l'universo multiforme».⁴⁶ La teoria degli *ābhāsa* è, secondo Utpaladeva, la risposta definitiva alle obiezioni dei buddhisti che abbiamo visto in precedenza, in particolare a quella classica sulla consistenza effettiva o meno di un nesso causale tra i fenomeni. Infatti, se è vero che ogni *ābhāsa* rappresenta, per così dire, un costituente minimo della realtà, sarà quindi ancora più evidente la necessità di ricondurre tali costituenti ad un principio unificatore, attorno al quale essi si riuniscano in quel tutto omogeneo che è l'oggetto. Se così non fosse, se cioè non fosse possibile stabilire alcun tipo di relazione tra le immagini, allora nulla esisterebbe come determinato, perché è proprio l'esistenza del nesso causale a rendere la realtà intelligibile, e quindi esperibile: «*A connection between objects having a spatio-temporal succession and being self-contained is established by their manifestation in terms of unification. Otherwise, no connection at all is possible*».⁴⁷ Ma, come abbiamo già visto, il nesso causale e, in generale, qualsiasi tipo di relazione e connessione si fonda sul sostrato soggettivo della coscienza. Da cui deriva la conclusione che è il soggetto a rendere possibile l'esperienza della realtà, e non il contrario.⁴⁸

Ancora una volta, è d'uopo sottolineare come la “teoria delle immagini” sia tipica di Utpaladeva. Infatti, Somānanda considera il mondo come una manifestazione di Śiva, un prodotto della Volontà e della Potenza del dio, e per questo ritiene che sia del tutto reale. Tuttavia, egli è privo di qualsiasi riferimento alle immagini e, in generale, di metafore basate sulla Luce. Si deve quindi ad Utpaladeva il merito di aver inserito la teoria cosmogonica precedentemente accettata in un impianto concettuale nuovo, il cui fulcro è l'idea di Coscienza che, in quanto sostrato luminoso e attivo, manifesta la realtà come una propria rappresentazione, non diversamente da un soggetto conoscente che si rapporta al proprio mondo mentale. In questo nuovo contesto l'energia creativa del dio assume l'aspetto della sua capacità concettuale e, in generale, il sistema di riferimento, pur conservando la sua base realista, si connota fortemente in senso idealista. Al contempo, però, Utpaladeva è molto attento che il suo sistema di pensiero non scivoli nel pan-psichismo, poiché, date le premesse, sarebbe forte la tentazione di immaginare la realtà come un'intera mente pensante. Al contrario, è proprio la differenza fra soggetto consapevole ed oggetti inconsapevoli a permettere l'esistenza di questi ultimi. In altre parole, gli oggetti, e quindi il mondo, esistono solo perché, essendo inconsapevoli, sono tutt'uno con il soggetto, che conoscendoli li rende al contempo manifesti. Questo significa, in ultima analisi, che quando un *ābhāsa* assume lo status di oggetto, di “questa cosa qui”, in realtà si tratta di una fenomenizzazione del soggetto, poiché l'oggetto non può esistere separato da esso. Ora, è evidente che in un simile contesto il termine “realtà” assume una colorazione particolare, poiché “esistere” equivale ad “essere manifesto” e questo, a sua volta, equivale a “essere percepito”. Ciò però non significa che gli oggetti siano senzienti, che siano anch'essi centri di coscienza. Ma sono comunque pienamente reali, proprio perché condividono l'unica realtà possibile, quella del soggetto. Da quanto abbiamo detto, si capisce chiaramente l'importanza che lo Śivaismo del Kashmir attribuisce alla soggettività in quanto condizione necessaria all'apparire della realtà, cioè del polo oggettivo, in composizione col quale il soggetto può dirsi immerso nel mondo. Tuttavia, non si tratta propriamente di “un solo mondo”, ma ci sono tanti mondi simili quanti sono i soggetti conoscenti. Questo perché l'esperienza della dualità soggetto-oggetto presuppone la molteplicità sia dei primi che dei secondi. Quindi, da un lato la

⁴⁶ ĪPK II, 3.15-16

⁴⁷ ĪPK I, 7.3

⁴⁸ «Relation, is possible if things, through the paths of the various and distinct cognitive acts, come to rest on a single knowing subject». ĪPK I, 7.2

realtà è una e indivisa, poiché sia i soggetti che gli oggetti altro non sono che manifestazioni dell'unico Soggetto divino. Dall'altro, però, ogni soggetto individuale sperimenta la realtà in maniera unica e personale, cosa che conferisce alla propria esperienza uno statuto privato e irriproducibile. Il che lo autorizza a dire che esiste una "sua" realtà specifica. In sintesi: esiste un'unica realtà assoluta, di cui le realtà individuali sono manifestazioni limitate. Ma questo avviene proprio perché la Coscienza universale è completa solo se esprime la sua creatività attraverso la molteplicità delle coscienze individuali.

E' importante mettere in evidenza un altro elemento che emerge dal discorso sulla frammentazione della Coscienza, cioè il concetto di *auto-offuscamento*. Esso si riferisce all'atto con cui la Coscienza dà vita alle varie individualità separate, o soggetti individuali. Infatti, appare chiaro che una coscienza individuale è, prima di tutto, limitata nelle sue potenzialità gnoseologiche ed è legata al contesto spaziale e temporale in cui è immersa. Questo si traduce nel fatto che per conoscere ed agire il soggetto deve rapportarsi ad una serie di condizioni contingenti, avendo bisogno di relazionarsi con l'oggetto della conoscenza, il quale è da lui distinto e separato. Questa dualità fra soggetto ed oggetto è il segno evidente che non ci troviamo più in un piano assoluto, ma in uno relativo, in cui il soggetto non è più direttamente la fonte da cui emana la realtà, poiché percepisce il mondo materiale come "staccato" da sé, autonomo. Tuttavia – afferma Utpaladeva – l'esistenza degli oggetti come "esterni" rispetto al Soggetto non deve essere presa per quello che sembra, infatti: «*External existence is to be considered an accessory condition and not the very essence of the manifestation of being and non-being. These, therefore, insofar as they are inner manifestations, always exist*». ⁴⁹ Nel momento in cui si afferma che l'intera manifestazione è una rappresentazione della Coscienza, si dice anche che la dualità soggetto-oggetto è fittizia. Infatti, come abbiamo detto in precedenza, gli oggetti vengono percepiti come esterni dal soggetto individuale solamente perché si trova in quello specifico livello di percezione. Si tratta però di un'*illusione*, causata dalla perdita di consapevolezza del soggetto riguardo la sua fondamentale identità con Śiva. Infatti, non vi è, e non può esservi, differenza fra la coscienza individuale e quella universale, per quanto riguarda il puro e semplice aspetto ontologico, poiché tutto è Luce: «*Insofar as they are essentially constituted by consciousness the manifestations permanently reside internally; insofar as they are manifested as external owing to the power of māyā, they also exist externally*». ⁵⁰ Se però il soggetto si percepisce in tal modo, questo sarà comunque dovuto alla libera Volontà di Śiva, il quale sceglie di auto-offuscare la Luce della Coscienza, limitandola e frammentandola in tanti nuclei individuali di consapevolezza, cioè i singoli soggetti, i quali vivono nel cosiddetto "mondo esterno": «*Owing to the will of the Lord mental representations and pleasure, etc. are manifested to consciousness as external, in the same way as [also owing to the will of the lord] the manifestation – in the form of direct perception – of what pertains to the planes of realities perceptible by the eye etc. is external*». ⁵¹ È questo il primo e più fondamentale significato che il termine *Māyā* assume nello Śivaismo del Kashmir, come vedremo meglio in seguito. ⁵²

⁴⁹ ĪPK I, 8.5

⁵⁰ ĪPK I, 8.7

⁵¹ ĪPK I, 8.9

⁵² «All practical activity, based on differentiation due to the power of *māyā*, is pure for those who possess such knowledge [dell'identità fra soggetto individuale ed universale, *nda*], impure for those who are blind because of nescience. It is possible to grasp, through direct experience, that all this daily practical activity is founded on the Blessed One, engaged in the manifestation of the various differentiated realities». ĪPK I, 7.14

Più sopra abbiamo detto che il monismo del Kashmir presenta due caratteristiche principali. La prima, e sicuramente la più importante, è quella di essere un idealismo, cioè di pensare il tutto come una manifestazione della Coscienza divina. La seconda caratteristica del monismo Kashmiro, invece, è quella di considerare l'universo suddiviso in innumerevoli livelli di realtà, che si differenziano in base ad una logica che potremmo definire *emanativa*. Intendendo con questo che il tutto viene in essere e si struttura attraverso momenti diversi - ognuno dei quali è l'espressione della Volontà divina di creare - i quali compongono la totalità del reale. La logica emanativa, quindi, è l'altra faccia del monismo del Kashmir, la faccia che potremmo definire *realista*, perché, come vedremo, implica la convinzione che esista una sostanza universale dalla quale l'universo emerge come modificazione, e che questa modificazione funzioni in modo causale, cioè in continuità con i suoi effetti remoti. Lo Śivaismo del Kashmir, però, non ha inventato la logica emanativa, ma l'ha mutuata da un sistema filosofico indiano molto antico, denominato Sāṅkhya. È opinione comune che il fondatore di questo sistema sia stato Kapila, vissuto probabilmente un secolo prima del Buddha, il quale sarebbe anche l'autore di un'opera chiamata *Sāṅkhyapravacana Sūtra*, sulla cui effettiva paternità, però, non c'è accordo tra gli storici. La più antica esposizione completa del Sāṅkhya da noi posseduta sono le *Sāṅkhya Kārikā* ("Strofe sul Sāṅkhya") di Īśvarakṛṣṇa, che risalgono, probabilmente, al IV – V secolo d. C.⁵³ L'impianto teoretico del Sāṅkhya nasce dall'intuizione che alla base dell'esistenza della realtà vi siano due principi distinti: *puruṣa* e *prakṛti*. Puruṣa, il primo dei due, è comunemente assimilato allo spirito, mentre prakṛti alla materia. Tuttavia, è molto più corretto affrontare il problema considerando il Sāṅkhya come un tentativo di sviluppare una teoria della conoscenza e, in seguito, di derivare da questa teoria una spiegazione sull'esistenza stessa del dato gnoseologico. In quest'ottica, puruṣa sarà l'elemento cosciente, il soggetto della conoscenza, mentre prakṛti sarà l'oggetto incosciente. Con atteggiamento simile al realismo aristotelico, dunque, il Sāṅkhya si rivolge alla natura quale punto di partenza per l'indagine sulla realtà e, nel fare ciò, individua fin da subito nel concetto di *nesso causale* la categoria fondante a cui riferire ogni ulteriore spiegazione. Per nesso causale si intende il fatto che qualsiasi cosa venga in essere, cioè si produca, nasca e muoia, è da considerarsi l'effetto di una causa pre-esistente. Non solo, ma il Sāṅkhya sostiene chiaramente che tale effetto è già presente nella causa in stato potenziale, e la sua manifestazione altro non è che l'esplicitazione di premesse già date. Secondo il Sāṅkhya questa è la maniera più corretta di leggere il fenomeno del mutamento, perché è evidente che ogni cosa è in qualche modo omogenea a ciò che la precede e la succede, sia dal punto di vista sostanziale, che per la continuità delle caratteristiche e del significato. Questo fa sì che esistano svariate miriadi di "catene causali", ognuna delle quali esplicita tutta la gamma possibile di modificazioni sostanziali insite nella causa prima: dal seme di ciliegio nascerà un albero di ciliegio, che darà delle ciliegie finché non verrà tagliato per trasformarsi in un pregiato tavolo di ciliegio, che infine sarà bruciato e produrrà cenere di ciliegio. Questa, a sua volta, andrà a rendere fertile un terreno in cui, a questo punto, potrà essere piantato il seme di qualsiasi altra pianta, che però non potrà mai dare altro albero, frutto e tavolo se non quello per cui il seme è predisposto fin dall'inizio. Quindi, il nesso causale può anche essere letto come il passaggio successivo da uno stato all'altro di un determinato elemento, o somma di elementi iniziali, che in ogni stato assumono una funzione differente. Questa teoria del mutamento è detta *satkāryavāda*, cioè "dottrina della modificazione sostanziale (essenziale)", e normalmente viene indicata come la teoria causale usata dai sistemi di pensiero realisti dell'India, i quali credono che esista un elemento comune che rimane costante attraverso il cambiamento. Se, come abbiamo detto, ogni effetto pre-esiste in una causa e

⁵³ Nel lasso di tempo che intercorre tra Kapila ed Īśvarakṛṣṇa si collocano altre esposizioni del Sāṅkhya, come ad esempio quella di Pañcaśikha o quella, precedente, che troviamo all'interno del *Mahabharata*, il grande poema epico dell'India. Tuttavia, queste non sono del tutto rispondenti all'immagine del Sāṅkhya a cui fanno riferimento i commentatori successivi a Īśvarakṛṣṇa, come ad esempio Gaudapāda o Vijñānabhikṣu. Per una trattazione completa del Sāṅkhya vedi l'opera in tedesco di Garbe, oppure *Sāṅkhya System* di A. B. Keith, London 1918, o S. Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, vol II, Āsram Vidya Roma 1998.

se, al contempo, nel mondo si osserva un'estrema diversificazione per quanto riguarda gli effetti - cioè ci sono tantissime "cose" diverse non riducibili ad una causa comune -, allora si potrebbe concludere che non esiste un elemento unificante a livello fondamentale. Ma il Sāṅkhya non può accettare questo punto di vista, poiché crede che solo l'unità del reale riesca a spiegare la successiva diversificazione. Vi sarà quindi un principio comune a tutto ciò che esiste, che però sarà del tutto neutro e potenzialmente illimitato, in modo da poter produrre qualsiasi effetto e dare così inizio alla differenziazione. Questo principio è, appunto, prakṛti, che viene anche spesso definita "natura", proprio per evidenziare la sua funzione primordiale e generante. Essa ricorda molto da vicino la *materia prima* di Aristotele, in quanto dalla sua trasformazione scaturisce la molteplicità del reale.⁵⁴ Inoltre, come la materia prima aristotelica, prakṛti non può essere definita un vero e proprio elemento materiale, seppur fondamentale, perché le sue caratteristiche non permettono di rilevarla in alcun modo, essendo piuttosto la possibilità stessa dell'esistenza degli elementi. Come tale, prakṛti è in-causata, poiché si pone all'inizio di qualsiasi nesso causale successivo. Ciò significa che essa, così come puruṣa, esiste da sempre. La sua natura eminentemente potenziale conferisce a prakṛti il ruolo di "arbitro" del mutamento: finché rimane in equilibrio, nulla accade. Quando, invece, l'equilibrio che la compone si rompe, allora comincia il gioco incessante degli opposti, che dà vita al mondo. Questo, infatti, è visto dal Sāṅkhya come la combinazione di una triade di tendenze in conflitto, le quali si esprimono a tutti i livelli del reale, dalla materia bruta alla coscienza individuale, determinando le qualità e le caratteristiche delle cose. *Sattva, rajas e tamas*⁵⁵ sono i tre elementi costitutivi di prakṛti, e ogni cosa che esiste nasce dalla loro combinazione e vive grazie alle spinte opposte che essi determinano nella natura della cosa stessa. Grazie a loro, prakṛti genera l'infinita varietà dei suoi prodotti. Tuttavia, essa rimane sempre e comunque insenziente, non essendo in grado di comprendere ciò che ha generato e, inoltre, non essendo nemmeno in grado di generare colui che, invece, è atto da sempre a comprendere, ovvero il puruṣa.

Non è sbagliato affermare che prakṛti e i suoi prodotti esistono in funzione di puruṣa. Infatti, il senso del mondo risiede nel suo essere un oggetto di conoscenza, nell'essere percepito. Quindi, senza un soggetto percettore esso non avrebbe una ragione per esistere. Per questo abbiamo detto che il Sāṅkhya parte dall'analisi della percezione. Perché è dal soggetto che deriva ogni ulteriore riflessione sull'oggetto, e quindi dalla constatazione che se l'esperienza esiste, allora, da qualche parte, deve esistere anche un soggetto di tale esperienza. Per il Sāṅkhya questo soggetto "assoluto" è puruṣa. Assoluto, non nel senso che esiste un solo puruṣa universale, ma nel senso che esso è il puro soggetto, pura coscienza immacolata. Vi sono tanti puruṣa quanti sono gli individui ma, come vedremo, il puruṣa non è l'individuo. In effetti, puruṣa non è nulla di ciò che esiste nella sfera naturale, poiché non è un prodotto di prakṛti. La sua esistenza si colloca in una sfera completamente differente ed inconciliabile con quella naturale, poiché esso è completamente fuori dal tempo, dallo spazio e dalla causalità, ed è per questo motivo che nell'immaginario popolare viene spesso definito come "spirito" o "anima". Tuttavia, anche l'esistenza del puruṣa si evince dall'esame del modo in cui avviene la percezione; se, infatti, prakṛti è del tutto insenziente, allora deve esserci un principio cosciente che unifichi e coordini i dati dell'esperienza. In altre parole, prakṛti non potrebbe auto-conoscersi, perché la conoscenza implica un soggetto cosciente, che renda possibile l'esperienza. Quindi, senza l'esistenza di puruṣa non conosceremmo il mondo, il che equivale a dire che questo non esisterebbe "per noi". Dunque puruṣa è il soggetto cosciente ed auto-luminoso, che con la propria luce illumina la realtà, rendendola conoscibile. Si tratta, al pari di prakṛti, di un principio metafisico, che il Sāṅkhya teorizza quale polo opposto a quello della natura, per spiegare il

⁵⁴ Sotto questo aspetto specifico la teoria causale del Sāṅkhya è detta anche *pariṇamavāda*, cioè "teoria della trasformazione", appunto perché crede che la realtà sia il frutto della *reale* modificazione di una sostanza.

⁵⁵ Non è facile tradurre questi tre termini, perché la loro etimologia fa riferimento ad una serie di concetti piuttosto vasta. In generale si può dire che *sattva*, derivando dalla radice *sat-*, che significa "essere", è traducibile come "ciò che è reale" e quindi, per estensione, è associato ai concetti di leggerezza, purezza e bontà. *Rajas*, è invece associato all'attività e quindi anche al dolore derivante dalla sete del desiderio. Per converso, *tamas* è invece l'inattività, la passività e, quindi, anche la totale indifferenza che si traduce in ignoranza.

fenomeno dell'esperienza.⁵⁶ Puruṣa, quindi, si configura come l'aspetto spirituale, radicale dell'esperienza e, come tale, si definisce in opposizione a prakṛti, che ne è l'oggetto inerte: se questa è incosciente esso è pura coscienza. Prakṛti è assoluta attività mentre puruṣa è completamente incapace di agire, essendo passività contemplativa; puruṣa è immutabile e inqualificato, mentre prakṛti è l'essenza stessa del divenire. L'interazione fra i due dà vita al mondo in cui viviamo, e che conosciamo, in quanto individui immersi in un ambiente naturale. Tuttavia, il modo in cui avviene tale interazione costituisce la più grande difficoltà per il sistema di pensiero del Sāṅkhya. Infatti, questo si riferisce al rapporto tra puruṣa e prakṛti sempre come ad una sorta di mutua cooperazione, di parallelismo meccanico, che però non deve mai violare una regola basilare: pur dando vita all'azione, puruṣa non agisce in alcun modo e prakṛti, pur agendo, è del tutto incosciente del suo ruolo, non possedendo alcun fine o moto intenzionale. In parole povere, nel dualismo radicale del Sāṅkhya chi è cosciente non agisce e chi agisce è incosciente. Puruṣa è una sorta di “motore immobile” che fa attivare prakṛti e la spinge a creare la realtà semplicemente grazie alla propria presenza. Ma è totalmente indifferente nei confronti di prakṛti e dei suoi prodotti, perché, nella sua calma immobile, non è affetto da alcun desiderio e non può in alcun modo modificare il suo stato già completo e perfetto. D'altra parte, prakṛti è molto simile ad un meccanismo che, una volta messo in azione, incessantemente produce diversità, senza rendersi conto di ciò che sta facendo e senza possedere in sé la causalità prima e la ragione del “perché” lo sta facendo. Ma allora, sarà legittimo chiedersi, com'è che l'individuo fa esperienza del mondo in modo omogeneo e coerente? Per fare chiarezza su questo punto bisogna capire come avviene il tramite tra puruṣa e i prodotti di prakṛti, cioè l'universo materiale.

Il Sāṅkhya sostiene che la natura ha in sé la potenzialità per generare non solo i costituenti materiali, ma anche tutto ciò che normalmente chiamiamo sfera intellettuale, che serve ad entrare in contatto con quello che ci circonda e a comprenderlo. Si potrebbe affermare che il Sāṅkhya ha un concetto molto “allargato” di sfera materiale, che si configura come “tutto ciò che non è puruṣa”. Ed è per questo che *tutta* la natura, compresa la mente, è considerata insenziente. Tuttavia, la mente è lo strumento di cui il puruṣa si serve per accedere al mondo, riflettendosi in essa e stimolando così prakṛti a generare l'io empirico, che diventa il soggetto fittizio della percezione e sperimenta tutti gli stati mentali ed emotivi. Questo sé, o ego, è composto di tre elementi. Il primo, *buddhi*, corrisponde alle funzioni mentali superiori, e può essere assimilato all'intelletto razionale, in quanto prende le decisioni e, in generale, discrimina e concettualizza. Il secondo elemento, *aḥamkāra*, o “senso dell'io” è raffrontabile all'autocoscienza, nel senso che è ciò a cui il soggetto riferisce i vari stati mentali, formandosi così l'idea di essere un individuo ben determinato. L'ultimo elemento, *manas*, o “senso interno” si potrebbe definire come il confine tra il soggetto e il mondo esterno, essendo l'organo che unifica i dati sensoriali e forma le immagini degli oggetti. Manas, quindi, mette il soggetto in contatto con il mondo, fungendo da “porta” per le percezioni. L'io empirico così composto forma un nucleo unitario, il primo prodotto di prakṛti, nel quale si riflette la luce del puruṣa, e questa riflessione, colorandosi delle impressioni sensoriali e degli stati d'animo derivati dal mondo esterno, “colora”, per così dire, anche il puruṣa, che così sembra agire. In realtà, però, «proprio come un cristallo lascia trasparire un fiore rosso, senza diventare esso stesso rosso, così l'anima rimane immutata, anche se l'illusione della sofferenza o della gioia può essere presente alla coscienza».⁵⁷ Chi agisce, infatti, è l'io, che, seppur sottile e immateriale, fa sempre parte di prakṛti. Il puruṣa entra in contatto con il mondo senza volerlo e senza agire, mentre l'io – in quanto prakṛti – si mette docilmente e inconsapevolmente al servizio di puruṣa, permettendo a questo di divenire il soggetto conoscente della realtà. Qualsiasi cosa succeda a livello mentale, però, non tocca minimamente il puruṣa, che per sua stessa natura non può subire alcuna modificazione. Una volta che l'io si è formato, poiché esso, fondamentalmente, è atto a conoscere, è necessario che si formi anche l'oggetto della conoscenza e gli strumenti di questa. In altre parole, anche se la natura è

⁵⁶ È evidente l'influsso che la dottrina vedica e upaniṣadica dell'Ātman ha avuto sulla formazione del concetto di puruṣa quale “conoscitore non-conoscibile”.

⁵⁷ S. Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, vol II, Āśram Vidyā Roma 1998, pp. 291-92

insenziente, e quindi non è possibile attribuire il ruolo di soggetto se non al puruṣa, tuttavia è possibile distinguere tra i prodotti di prakṛti una parte che - nel teatro della conoscenza in cui il puruṣa è spettatore - assume il ruolo di soggetto, una che funge da oggetto, e una che ha la funzione di tramite fra i due. L'Io, quindi, genera i *cinque organi di senso* – vista, udito, olfatto, gusto e tatto – e i *cinque elementi sottili* (tanmātra) – suono, tatto, olfatto, forma o colore e gusto. Questi dieci momenti rappresentano i mezzi di conoscenza, e nell'evoluzione di prakṛti vengono prima degli oggetti da conoscere, perché, come abbiamo già detto, il mondo esiste in funzione del desiderio di conoscenza, e non il contrario. Per la necessità di soddisfare questo desiderio dell'Io nasce la dimensione sensoriale, che si compone delle funzioni e delle qualità che ognuna di esse coglie. I cinque elementi sottili rappresentano le essenze dei *cinque elementi materiali*, che sono etere, aria, fuoco, acqua e terra. Essi danno vita alla dimensione materiale dell'esperienza, cioè al mondo come lo conosciamo.⁵⁸ Parallelemente, ai cinque elementi materiali sono associati i *cinque organi d'azione* – parlare, evacuare, prendere, andare e generare - che servono all'individuo per rapportarsi al suo ambiente. I ventiquattro principi che abbiamo elencato (prakṛti compresa) costituiscono la totalità di ciò che esiste, comprendendo sia il mondo materiale, oggettivo, che la realtà individuale, soggettiva. Essi vengono visti in sequenza, dal più sottile (buddhi) al più grossolano (l'elemento terra), ma in realtà il loro apparire è simultaneo al momento della creazione del mondo, essendo l'esperienza inscindibile dal suo oggetto. Tuttavia, esiste idealmente una gerarchia fra i principi, che li classifica dal “più vicino” al “più lontano” da puruṣa, a partire da buddhi che è l'elemento in cui direttamente puruṣa si riflette e che, quindi, emerge per primo da prakṛti, poiché è quello dal quale successivamente si forma la sfera cosciente, che in unione con il corpo fisico – che è composto degli elementi materiali – dà vita all'individuo. Questo è detto anche *jīva*, cioè “essere vivente”, quando si considera nella sua costituzione profonda, ovvero come l'Io empirico (buddhi + ahamkāra + manas) supportato dagli organi di senso e “incarnato” in un corpo fisico. Come tale, il jīva è l'individuo calato nella dimensione spazio-temporale, che *vive* nel mondo. Quando, con la morte, il corpo scompare, l'unità di Io empirico e organi di senso, in connessione con gli elementi sottili, forma il cosiddetto “corpo sottile” (liṅgadeha), che trasmigra da un'esistenza alla successiva, conservando le impressioni karmiche che matureranno nel corso della vita dell'individuo.

Da quanto abbiamo detto risulterà evidente come il Sāṅkhya, nel tentativo di costruire una metafisica che non abbia bisogno di un principio assoluto, non riesca però a dare una spiegazione soddisfacente di due punti fondamentali. Il primo riguarda l'evoluzione di prakṛti: come avviene che la natura si attiva e genera l'universo, senza essere minimamente consapevole di ciò che sta facendo e, d'altra parte, senza che il puruṣa la stimoli direttamente in alcun modo? Il secondo punto riguarda il fenomeno della conoscenza: in che modo avviene la conoscenza empirica, se colui che conosce non entra mai direttamente in contatto con l'oggetto conoscibile, e se l'Io empirico, che realmente si modifica e assorbe i dati sensoriali, in realtà non è consapevole e non può trasmettere al puruṣa le impressioni? Entrambe queste difficoltà sono riflessi del punto dolente del Sāṅkhya, cioè il “problema del nesso”. Ma questo problema è già insito nelle premesse su cui si basa la metafisica del Sāṅkhya, che afferma fin da subito che esistono tanti puruṣa quanti sono gli individui, ma che essi non sono i puruṣa, poiché questi ultimi sono dei principi spirituali che non hanno nulla a che fare con il mondo, la loro natura essendo pura coscienza immota, eterna e immutabile. Il Sāṅkhya si serve di innumerevoli esempi per cercare di fare chiarezza su questo punto. A volte afferma che puruṣa e prakṛti sono come uno zoppo che viene portato sulle spalle da un cieco: il primo è cosciente ma non può muoversi, il secondo è completamente incapace di vedere, ma può camminare. Così il primo guida il secondo, e i due sono in un rapporto di reciproca cooperazione, senza però che il primo possa svolgere le funzioni del secondo, e vice-versa. Altre volte, si afferma che prakṛti è come una ballerina, la cui danza è la creazione cosmica, e che, una volta finita l'esibizione, si ritira senza bisogno di null'altro. Tuttavia, queste metafore trascurano l'aspetto fondamentale del problema. Infatti, nell'esempio dei due invalidi stiamo parlando di due

⁵⁸ Le cose materiali sono costituite prevalentemente dall'elemento grossolano terra, in concorso con tutti e quattro gli altri insieme.

individui coscienti e consapevoli, che scelgono liberamente di agire per un fine comune. E così anche per la ballerina, della quale non possiamo conoscere il motivo per cui essa danza, ma certamente possiamo immaginare che un motivo esista, e sia connesso ad una scelta personale. In altre parole, nella spiegazione fornita dal Sāṅkhya del rapporto tra puruṣa e prakṛti manca un elemento di continuità fra i due che garantisca la coerenza e l'armonia che riscontriamo nel mondo naturale. Se l'universo nasce da una trasformazione di prakṛti, dobbiamo però anche ammettere che essa possieda in sé stessa la causalità necessaria a dare il via all'evoluzione, senza bisogno di ricorrere ad una causa esterna. Tutto ciò diviene particolarmente evidente se prendiamo in esame la dinamica del processo di conoscenza. Nel momento in cui il Sāṅkhya suddivide l'esperienza in soggetto ed oggetto assoluti, non fa altro che trasportare in un dominio parallelo il dualismo iniziale fra puruṣa e prakṛti. Esso afferma che la conoscenza avviene dall'incontro tra il puruṣa, che è l'unico e vero soggetto cosciente, e la prakṛti, che rappresenta la pura oggettività insenziente. Ma da una più attenta disamina al fenomeno dell'esperienza emerge come, in realtà, sia impossibile separare i due momenti in maniera così netta e definita. Infatti, l'esteriorità dell'oggetto è sempre inferita e mai sperimentata direttamente dal soggetto. Dal punto di vista di quest'ultimo l'oggetto è una rappresentazione mentale, e la conoscenza è sempre un processo di sintesi tra le categorie soggettive e i dati percettivi. Questo implica una relazione molto stretta tra soggetto ed oggetto, relazione che risulta pressoché inscindibile nell'istante stesso dell'esperienza. Quindi, il soggetto e l'oggetto di cui parla il Sāṅkhya sono pure astrazioni, ricavate a posteriori attraverso un procedimento razionale. In realtà, è evidente come soggetto ed oggetto formino un tutto unico, un unico agglomerato di coscienza soggettiva ed oggettiva che, proprio perché ritiene in sé entrambi gli aspetti, è anche in grado di estrarre conoscenza dai dati dell'esperienza. Si tratta, per l'appunto, dell'Io che, in quanto centro di coscienza, normalmente chiamiamo soggetto. Ora, il problema è che il Sāṅkhya non si accontenta di avere un soggetto, ma vuole anche che esso sia assoluto, cioè che non si mescoli in alcun modo al suo oggetto, per paura che questo possa contaminarlo in qualche modo. In realtà, però, «lo spirito, cui è asservita l'arte di prakṛti, non compare mai sul palcoscenico, anche se si sostiene che ogni esperienza lo implichi. Ciò che osserviamo è il jīva, che non è il puruṣa, ma il puruṣa qualificato da prakṛti. Ogni anima a noi nota è un'anima incarnata».⁵⁹ Da quanto abbiamo detto emerge come il vero problema del Sāṅkhya sia legato al suo concetto di puruṣa. Infatti, in una metafisica realista come quella del Sāṅkhya trova comodamente posto il concetto di natura in quanto elemento base del mondo materiale, materia prima, che genera la molteplicità degli enti fisici. Ma all'interno della realtà naturale dovrebbe collocarsi anche il soggetto, che, in quanto realtà cosciente, rappresenta il limite estremo delle potenzialità della natura. E, in un tale sistema di pensiero, non si vede quale sia la necessità di teorizzare un principio cosciente di ordine superiore che faccia le veci del “soggetto naturale”, l'Io empirico incarnato. Per questo Radhakrishnan giustamente osserva che nel Sāṅkhya il puruṣa viene postulato a priori, perché non può essere dedotto in alcun modo dall'esperienza. Infatti, è l'individuo che agisce e si modifica in conformità all'esperienza, non il puruṣa. Ma se quest'ultimo non agisce e non si distingue per nulla dal jīva, allora *dove sta?* Le sue qualità assolute lo pongono talmente al di fuori della natura da far quasi sembrare superflua la sua esistenza. Però, a meno che non si voglia avere una metafisica che esaurisca nella natura la totalità della realtà, senza prevedere l'esistenza della sfera trascendente – il che, di fatto, non la qualificherebbe più come una “meta-fisica” – diviene necessario ammettere un principio assoluto al quale ricondurre l'origine e la causa dei fenomeni naturali, sia per quanto riguarda la materia inerte, che per quanto riguarda l'intelletto e la coscienza. Ora, questo principio non può essere il puruṣa. Esiste, infatti, una pluralità di puruṣa, che quindi si rapportano a prakṛti ognuno secondo le caratteristiche dell'Io a cui sono associati. Però, come abbiamo detto, non si capisce chi decida l'abbinamento e come possano differenziarsi le varie coscienze individuali, se i puruṣa sono tanti, ma tutti uguali e incapaci di agire, e i sé sono altrettanti, ma tutti diversi e insenzienti. Questa mancanza di un principio unico e unificante la totalità dei fenomeni ha spesso valso al Sāṅkhya l'“accusa” di essere un sistema di pensiero

ateistico.⁶⁰ C'è chi sostiene che il Sāṅkhya, nel tentativo di dimostrare razionalmente l'esistenza separata dei sé e degli oggetti, sia giunto a dimostrare, invece, l'impossibilità di sostenere l'esistenza di un Assoluto unico.⁶¹ Tuttavia, risulta evidente che il Sāṅkhya non è riuscito nemmeno nel suo intento primario, poiché l'esperienza stessa ci mostra che il fenomeno della conoscenza sarebbe impossibile se funzionasse veramente come esso afferma. Infatti, «la conoscenza diviene intelligibile quando riconosciamo che la relazione fondamentale di ogni esperienza cosciente è una relazione di elementi che costituiscono un'unità organica, che esistono come termini di un processo vivente, ognuno nell'altro e tramite l'altro, o entro e mediante un universale che li trascende entrambi, anche se non li esclude. Una *coscienza universale* è il presupposto fondamentale di ogni conoscenza».⁶² Nelle parole di Radhakrishnan ritroviamo un tema di importanza cruciale, che emerge inevitabilmente ogni qualvolta un sistema di pensiero monista si confronta con una qualche forma di dualismo. Si tratta, propriamente, dell'incapacità del primo di comprendere in che modo il secondo spieghi l'interazione tra la sfera materiale e quella immateriale, sia quest'ultima di ordine spirituale o meno, senza inserire le due in un quadro metafisico che le racchiuda entrambi, armonizzandole, quali aspetti complementari del tutto. Una coscienza universale è la premessa, non solo di qualsiasi conoscenza – come giustamente viene detto – ma anche, e soprattutto, di ogni sistema metafisico che voglia dare una spiegazione coerente del perché la realtà esiste ed è fatta in un certo modo. Un principio assoluto e onnicomprensivo, infatti, si pone quale causa prima e ragione d'essere di ogni fenomeno, poiché tutta la realtà diviene la manifestazione di tale principio, il quale, al di là della molteplicità e della diversità, funge da elemento unificatore.⁶³

Quando lo Śivaismo del Kashmir incorpora all'interno della propria metafisica quella del Sāṅkhya, innanzitutto risolve il problema del dualismo. Infatti, il monismo Kashmiro possiede una sfera assoluta, la sfera della Coscienza, dalla quale tutto proviene e che tutto “contiene”. Di conseguenza, l'intero universo, che è costituito dai prodotti di prakṛti, diviene una manifestazione della Coscienza. Il che, nell'ottica idealista, significa che l'intero universo è una rappresentazione della Coscienza. D'altra parte, però, lo Śivaismo del Kashmir, nel far sua la logica emanativa del Sāṅkhya, assimila anche lo spirito realista di questa filosofia. Ecco allora che il sostrato luminoso della Coscienza, cioè il pensiero, viene paragonato ad una sostanza sottilissima, dalla quale l'universo, mentre è immaginato, emerge materialmente, e della quale prakṛti stessa non è che una grossificazione. In secondo luogo, lo Śivaismo del Kashmir – per l'appunto disponendo già di un Assoluto in cui inquadrare l'intera manifestazione – pone puruṣa sullo stesso piano di prakṛti, facendo del primo il polo soggettivo e della seconda il polo oggettivo della manifestazione. Questa, infatti, comincia a configurarsi nel momento in cui emergono due principi, quello che dà vita al mondo naturale, cioè prakṛti, e quello che costituisce il primo nucleo di individuazione, cioè puruṣa, che viene ribattezzato *aṅgu puruṣa* o “anima minimale (puntuale)”. L'anima minimale, poi, unendosi all'Io empirico - che è sì un prodotto di prakṛti, ma che diviene senziente nel momento dell'unione con il principio spirituale - forma l'individuo o soggetto conoscente. Quindi, il mondo in quanto oggetto di esperienza nasce dall'unione fra puruṣa e prakṛti, che sono entrambi momenti del processo di emanazione voluto e causato da Śiva stesso. Per questo, è lecito affermare che puruṣa e

⁶⁰ Gli autori ed i commentatori successivi ad Īśvarakṛṣṇa, evidentemente messi a disagio da questo aspetto problematico della teoria, cercarono di mitigare l'ateismo del Sāṅkhya in svariati modi o, quantomeno, di darne una giustificazione. Tutti, in un modo o nell'altro, propongono come soluzione di considerare i vari puruṣa come manifestazioni o aspetti di un Puruṣa supremo e onnisciente, che conosce i propri fini e agisce di conseguenza, determinando l'evoluzione di prakṛti.

⁶¹ Cfr. S. Radhakrishnan, Op. cit. pp. 262-65

⁶² S. Radhakrishnan, Op. cit. p. 308 [corsivo mio]

⁶³ Radhakrishnan, dal suo punto di vista che è vicino a quello del Vedānta, dà un giudizio forse eccessivamente categorico, ma, in linea di massima, condivisibile: «Il Sāṅkhya non si innalza alla verità del monismo idealistico, ma si accontenta di rimanere al livello del semplice intelletto che insiste sulla distinzione tra l'essere e il non-essere, e considera reale la loro opposizione e irreali le loro identità. Esso non prese in considerazione tutte le implicazioni presenti nei problemi che aveva sollevato – problemi la cui difficoltà e importanza sono state messi in luce da secoli di conflitti e di controversie – e ancor meno seppe trovare per essi una soddisfacente soluzione». S. Radhakrishnan, Op. cit. p. 333.

prakṛti sono manifestazioni di Śiva. Si potrebbe immaginare che lo Śivaismo del Kashmir aggiunga semplicemente Śiva, quale ventiseiesimo principio, ai venticinque del Sāṅkhya, ma non è così. Infatti, non bisogna dimenticare che esso è un idealismo, nel quale la realtà esiste come rappresentazione e, quindi, in un senso particolare. La sfera di Śiva è una sfera assoluta, caratterizzata dall'assenza di dualismo e di qualsiasi differenziazione o limitazione. Essa, in questo senso, rappresenta il maggior grado di realtà raggiungibile, la pienezza totale dell'essere. Quando comincia l'emanazione, allora accade che tutto ciò che viene creato, pur essendo reale, assume un grado di realtà inferiore rispetto al piano di Śiva, per il semplice motivo che, per esistere come determinato, deve essere in qualche modo limitato e possedere delle caratteristiche. Questo fatto divide la manifestazione in due "domini": quello della dualità, detto *cammino impuro*, e quello della non-dualità, o in-differenziazione, detto *cammino puro*. Il primo è composto dai venticinque principi del Sāṅkhya più cinque principi aggiuntivi, chiamati le "cinque corazze"; il secondo dominio è composto da cinque principi, di cui il primo è Śiva, che rappresentano altrettanti momenti all'interno della sfera divina, cioè all'interno del Soggetto ancora non toccato dall'idea della dualità soggetto-oggetto. Quando è visto nella sua veste di Signore del tutto, Śiva è considerato come il primo dei principi, il principio supremo che contiene tutti gli altri. Si può parlare, allora, di aspetto *immanente* di Śiva, poiché in lui predomina lo stato di "esternalità", cioè una predisposizione a manifestarsi come differenziato. A questo stato fa da contraltare quello di "interiorità", cioè la propensione a rimanere isolato nella propria soggettività indifferenziata, a cui è estranea l'idea del tutto. L'oscillazione fra questi due stati rappresenta il sorgere della manifestazione, attraverso lo svolgersi "discendente" dei principi, e il suo riassorbimento, tramite il movimento "ascendente" contrario. Il cammino puro altro non è se non la descrizione simbolica di questa dinamica interna alla sfera del Soggetto, che si esplica attraverso cinque momenti successivi, ognuno dei quali introduce in maniera sempre più pregnante l'idea dell'oggettività. I primi due, Śiva e Śakti, possono essere considerati come un unico principio, il dio possessore della Potenza, senza la quale non potrebbe esservi alcun moto creativo. Seguono poi tre momenti, che rappresentano, in ordine, la predominanza della soggettività ("Io sono questo"), quella dell'oggettività ("Questo sono Io") e l'equilibrio perfetto tra i due ("Questo-Io").⁶⁴ Ad ogni momento è associato un aspetto di Śiva, e cioè: *Sadāśiva*, *Īśvara* e *Śuddhavidyā*.⁶⁵ Vi è poi un principio che funge, per così dire, da spartiacque tra i due cammini. Questo principio è *Māyā*. Nello Śivaismo del Kashmir il termine *Māyā* assume diversi significati a seconda del punto di vista da cui lo si considera. Del primo abbiamo già detto, definendolo come l'offuscamento della Luce della Coscienza, che crea così la percezione della dualità soggetto-oggetto e l'illusione che la parte oggetto sia "esterna", mentre in realtà è una rappresentazione del Soggetto universale di cui i sé individuali sono limitazioni. Sovrapponendo a questo primo significato la logica emanativa, ne deriva che la limitazione individuale assume un valore "sostanziale", nel senso che la coscienza soggettiva è "individuata" in un corpo fisico, il quale è il risultato finale della solidificazione dell'energia della Coscienza. L'individuo così costituito è la sintesi fra un principio che potremmo definire spirituale, l'anima minimale, e una serie di condizioni limitanti di ordine fisico e metafisico, di cui la più evidente e caratterizzante è il corpo, che a sua volta è formato da una parte materiale ed una mentale. In quest'ottica, *Māyā* rappresenta l'origine della realtà così come l'individuo la sperimenta, cioè come composta di soggetti conoscenti ed oggetti conosciuti. Per questo si usa dire che *Māyā* crea la dualità e la molteplicità. Al di sotto di *Māyā* il mondo è quello che conosciamo, così come noi stessi, in quanto individui limitati e sottoposti alla logica spazio-temporale. Quest'ultima è costituita dalle *cinque corazze* – forza, sapienza impura, attaccamento, tempo, necessità – così chiamate perché immaginate come altrettanti "involucri" che ricoprono

⁶⁴ Secondo questa simbologia, Śiva è la pura e sovrana soggettività – "Io" – mentre Śakti è l'auto-riconoscersi del Soggetto come esistente – "Io sono" -, ma senza che tale riconoscimento implichi ancora l'idea di qualcosa separato dal Soggetto. Nell'attribuire a Śakti la corrispondenza con il verbo *essere* vi è l'idea che l'esistenza stessa sia la forma fondamentale di azione, dalla quale scaturiscono poi tutte le altre.

⁶⁵ « Īśvara is opening outwards, Sadāśiva is closing inwards; True Science (Śuddha-vidyā) is the state of the notions of 'I' and 'this' having the same substratum». ĪPK III, 1.3

l'anima minimale, calandola nella realtà materiale. Le prime due, *forza* e *sapienza impura*, rappresentano la limitata capacità di azione e di conoscenza con le quali ogni individuo deve confrontarsi al livello dell'esperienza ordinaria. Si tratta, in effetti, dell'estensione nel cammino impuro, cioè nel regno della dualità, dei poteri di Conoscenza ed Azione della Coscienza nel momento in cui questa si auto-limita in quella individuale. Si potrebbe affermare che forza e sapienza impura vanno a formare la parte soggettiva della struttura spazio-temporale, cioè la parte con cui il soggetto si rapporta all' "esterno", e che, quindi, trova fondamento nella coscienza individuale. L' "esterno", l'ambiente che ospita il soggetto, è invece regolato dalle due relazioni che si esprimono nel *tempo* e nella *necessità*. Il tempo è quella relazione fra gli eventi che permette l'idea della continuità nel flusso dell'esperienza, flusso scorre dal passato verso il futuro. La necessità, invece, è ciò che conferisce ordine logico e coerenza al principio causale, ovvero ciò che garantisce la validità della legge di causa-effetto. Infine, l'*attaccamento* potrebbe essere definito come l'effetto della "composizione" delle quattro corazze precedenti. Innanzitutto, l'attaccamento è il primo prodotto dell'attività del soggetto limitato, la predisposizione verso l'oggetto, il desiderio di conoscere e di agire. Desiderio che, dopo che si è consumato, dopo che è stato soddisfatto materialmente nel mondo, genera quel circolo vizioso fra sete e fruizione che dà vita al meccanismo del karma individuale, il quale non fa altro che rafforzare il legame tra anima e mondo.⁶⁶ Le cinque corazze non sono un prodotto di prakṛti, ma, insieme all'anima minimale, derivano direttamente da Māyā. La realtà quindi è il risultato dell'azione congiunta di tre componenti: l'anima, la natura e le condizioni limitanti. Tutti e tre questi principi, o gruppi di principi dipendono direttamente e simultaneamente da Māyā, e formano il cammino impuro.

Da un certo punto di vista, al di sopra di Māyā vi è soltanto l'Assoluto, Śiva, che rappresenta la sfera trascendente. Śiva, quando viene considerato come un unico principio, è anche da considerarsi come l'unico vero attore della manifestazione, la causa prima a cui ricondurre l'intero svolgersi dei principi e l'esistenza di ciascuno di essi. In questa prospettiva, Māyā è un filtro, un punto nodale che raccoglie ed incanala l'azione causale del dio, ma non può dirsi la vera e propria causa della realtà. Ecco che, allora, capiamo come il monismo del Kashmir, nell'incorporare lo schema del Sāṅkhya, semplicemente elimini il problema del nesso causale fra la natura e la sfera meta-fisica, poiché, anche se è possibile individuare una gerarchia fra i principi, ognuno di essi è però creato direttamente da Śiva e pervaso dalla sua incessante azione causale. Ciò significa che non vi è discontinuità di sorta fra i diversi gradi della realtà, infatti «ognuno di questi gradi è, in realtà, tutti gli altri e quindi la coscienza stessa, la quale non solo – benché si svolga, ai nostri occhi, in una serie di momenti distinti che vanno dal più puro al meno puro e dal meno evidente al più evidente – è presente tutta intera in ognuno di essi, ma (e implicitamente), nei riguardi di essi medesimi, quello che segue contiene dentro di sé tutti i gradi e le parti che lo precedono e, a sua volta, quello che precede è tale, cioè precedente, perché abbraccia dentro di sé tutti i momenti che vengono dopo di lui».⁶⁷ La scuola del Riconoscimento, in continuità con il suo punto di vista idealista, riconduce l'unità dell'azione causale al potere di Azione della Coscienza, riportando la manifestazione al suo significato originario, cioè quello di rappresentazione all'interno della Coscienza stessa. Utpaladeva afferma la realtà delle categorie che ordinano la molteplicità dei fenomeni, conferendo a questi unità e coerenza - come il concetto di relazione, universalità, sostanza, spazio e tempo - solo in quanto esse sono riferibili alla precedente unità del Soggetto conoscente universale come centro di unificazione delle percezioni: «*Things that are self-contained and are manifested separately, possess a unity in the sense of mutual connection within the unitary knowing subject. This is the basis of the idea of relation*».⁶⁸ E queste nozioni, a loro volta, sono tutte diverse manifestazioni di quella, più fondamentale, di nesso causale. Utpaladeva fa qui un'analisi della modalità con cui la conoscenza si forma che, per certi aspetti, ricorda quella kantiana. Infatti, egli considera le varie relazioni come altrettante categorie dell'intelletto, che si attualizzano al

⁶⁶ Cfr. ĪPK III, 1.9

⁶⁷ R. Gnoli, *Luce dei Tantra*, op. cit., introduzione p. L

⁶⁸ ĪPK II, 2.4

livello dell'elaborazione cognitiva del reale. Il soggetto, così, tramite le proprie categorie, unifica la molteplicità dei dati dell'esperienza. Questa, dunque, è sempre caratterizzata dalla compresenza di unità, "interna" al soggetto, e di molteplicità, "esterna". Nel senso che la conoscenza si basa sulla rappresentazione unitaria dell'oggetto, la quale non ha un riscontro diretto negli elementi che la compongono, ma assume un senso e, quindi, un'identità, nel momento in cui diviene una sintesi fra dato percettivo e relazioni che collegano e co-ordinano quei dati. I primi possono considerarsi provenire dall'esterno, mentre le seconde sono già patrimonio del soggetto.⁶⁹ Naturalmente, però, non bisogna mai dimenticare che i concetti di "interno" ed "esterno" sono utilizzabili solo quando si considera la manifestazione dal punto di vista dell'esperienza ordinaria, la quale è vista come scissa in soggetto, mezzi di conoscenza ed oggetto conosciuto. Anche in questo caso, nell'argomentare, Utpaladeva abbina alla parte *construens* della sua teoria quella *distruens* nei riguardi delle teorie avversarie, sostenendo che la sua argomentazione dimostra l'inconsistenza della teoria buddhista della momentaneità e della vacuità dei distinti momenti percettivi, la quale non giustifica il ricorso a categorie a priori dell'esperienza, in particolare a quella fondante di nesso causale. Abbiamo già visto che l'elaborazione concettuale e la sua strettissima connessione con il linguaggio giocano un ruolo fondamentale nel monismo idealista del Kashmir. Ora vediamo come, sul fronte dell'aspetto realista, a questa modellizzazione dell'attività cognitiva della Coscienza sia associata la sua capacità di emanare sostanzialmente la realtà, tramite il potere di Azione che si manifesta in concreto nell'esistenza di un nesso causale tra la Volontà divina e la struttura ordinata e razionale della realtà. Anche questo nesso, però, in quanto categoria fondante tutte le altre, è prima di tutto una manifestazione dell'attività del Soggetto universale, che così si pone come causa prima, alla quale ogni altro elemento causale deve essere ricondotto, sia in termini di origine, che in termini di coerenza interna: «*Considering the fact that producing something means making it manifest externally, the status of cause may be exclusively attributed to the conscious being. For this reason some consider the Lord efficient cause, but in so doing they become inconsistent in considering inert and insentient realities, – such as the seed etc. – which have no intentionality, also causes*».⁷⁰ Utpaladeva stesso fa notare come questa concezione del nesso causale superi, integrandola, quella del Sāṅkhya. Infatti – sostiene – una realtà insenziente come prakṛti, pur essendo un principio unitario, non è in grado di conciliare l'unità con la molteplicità dei propri prodotti, perché la differenziazione implica un'azione causale che si protrae nel tempo, e che quindi necessita di un'intenzionalità a monte, o comunque di una qualche forma di coscienza che la orienti, dandole continuità. Questo ruolo, come abbiamo visto, nel monismo del Kashmir è assunto da Śiva, il Soggetto universale, la cui coscienza, pur restando integra, riflette la molteplicità delle rappresentazioni che costituiscono il mondo dei fenomeni.⁷¹ D'altra parte, afferma Utpaladeva, anche se si ritiene che la realtà ultima sia un principio cosciente⁷² - questa volta alludendo palesemente al Brahman delle scuole vedāntiche – è necessario che tale principio possieda l'intenzionalità, cioè la volontà, il desiderio di creare, come requisito primario, perché in caso contrario la molteplicità e la differenziazione delle manifestazioni, pur avendo un elemento di continuità, non sarebbe comunque giustificata in termini di coerenza. Invece, la realtà si mostra come un tutto ordinato e armonico perché dietro di essa si cela il desiderio del dio che la "vuole

⁶⁹ Ad esempio, afferma Utpaladeva, nell'azione 'un uomo cucina' «the notion of action is based on unity-multiplicity, insofar as the various factors that contribute to carrying out the action – wood, saucepan, Devadatta [personaggio usato sempre negli esempi indiani, equivale al nostro 'Tizio'], rice – are internally linked each other by the verb 'he cooks' and externally differentiated. Also spatial and temporal succession – given the mutual involvement of the objects which act as the limiting and limited element – is merely a particular case of relation characterized in the same way by unity and multiplicity. The notions of universal, individual substance, action, number etc. all rest on inherence, which is a particular type of relation». ĪPK II, 2.6

⁷⁰ ĪPK II, 4.8

⁷¹ «This [cioè il fatto di essere l'elemento che dona continuità e coerenza alla molteplicità] is not possibile for an insentient reality [la prakṛti del Sāṅkhya, appunto], because its nature which is single would conflict with its appearing in differentiated forms. On the contrary, it is possible for an absolutely limpid, unitary, conscious reality, because there is no conflict here between its unity and its capacity to receive manifold reflections». ĪPK II, 4.19

⁷² «Even if the unity of consciousness is maintained to be the only ultimate reality...». ĪPK II, 4.20 e sgg

così”. Desiderio che è assente nel Brahman del Vedānta - «*since it does not possess the freedom that is manifested through ‘wanting to be’*»⁷³. – il quale, infatti, non può essere considerato la “causa” della realtà, se si intende con questo l’*agente* che determina l’esistenza delle cose. Tutta questa analisi della manifestazione in quanto risultato dell’azione causale di Śiva è condotta da Utpaladeva con l’intento di mostrare come, in ultima istanza, questa altro non sia che l’espressione diretta della libertà e della Volontà del dio di apparire come l’universo stesso: «*Therefore causality, agency, action are nothing but the will of him who wishes to appear in the form of the universe, in the various manifestations of jar, cloth and so on*».⁷⁴

È possibile leggere questa identificazione tra Śiva e manifestazione attraverso la categoria del “corpo”.⁷⁵ In questo caso si dirà che la manifestazione, in quanto l’insieme dei principi, rappresenta “il corpo di Śiva”, nel senso che il dio stesso è visto come un essere vivente che comprende la totalità del reale. È chiaro come un simile punto di vista sia più direttamente connesso con l’aspetto realista del monismo Kashmiro, e in particolare si basi sull’idea che la Luce della Coscienza è anche interpretabile come un *sostrato* dal quale emerge la manifestazione. Tale sostrato è, appunto, il corpo di Śiva. L’immagine del corpo si presta bene a rappresentare la continuità e l’interconnessione gerarchica dei principi, che è così spiegata in termini di organicità. Non solo, ma il concetto di corpo è anche riconducibile a quello di *limitazione* e di conseguente *livello di esistenza*, cioè esperienza connessa a quella particolare condizione. L’esperienza è legata ad una condizione di esistenza e questa, a sua volta, è legata ad una manifestazione tangibile di tale condizione, cioè ad un corpo. Il corpo è ciò che permette all’individuo di fare esperienza del mondo e quindi, per converso, ogni livello di esistenza sarà legato ad un corpo adeguato. Ora, nello Śivaismo del Kashmir l’esperienza è vista essenzialmente come un processo di conoscenza che richiede la separazione tra soggetto ed oggetto, i quali devono così venire in contatto attraverso la mediazione degli organi di senso. Questo perché l’esperienza è fonte di novità e di successiva elaborazione di tale novità in conoscenza, la quale richiede che esista qualcosa che è estraneo all’Io, che l’Io non conosce e che per essere conosciuto deve essere “sperimentato”, cioè preso in esame attraverso un procedimento che si svolge nello spazio e nel tempo, con modalità diverse, ma sempre e comunque limitate. La sfera della dualità, il cammino impuro, è l’insieme dei principi in cui l’esperienza della realtà avviene in questo modo. All’interno del cammino impuro il soggetto è sempre un individuo dotato di un corpo che si rapporta ad un esterno e che, al contempo, è visto come un oggetto dagli altri soggetti. È questo il significato fondamentale della dualità. La condizione umana rappresenta il massimo grado di tale esperienza e, di conseguenza, il massimo grado di espressione della dualità.

Per completare il quadro occorre far notare che lo sfondo idealista del monismo Kashmiro tende ad identificare realtà e percezione, cioè ritiene che la realtà non sia un elemento già dato con cui il soggetto entra in contatto, ma che questa dinamica sia il frutto di una errata lettura. In realtà, infatti, la dinamica è rovesciata: poiché la coscienza, la soggettività, viene prima e fonda l’oggettività, è quest’ultima a dipendere dalla prima. In altre parole, la realtà esiste in quanto è percepita, non sono gli oggetti ad essere alla base della percezione, ma è la percezione stessa a fondare l’esistenza degli oggetti. Questo perché *essere conosciuto equivale ad esistere*. Vi è, quindi, nello Śivaismo del Kashmir, un’intima e inscindibile connessione tra realtà e percezione, che innesca una sorta di circolo virtuoso in cui soggetto ed oggetto si rincorrono all’infinito, essendo i due poli di un unico e continuo atto intenzionale. Poiché, però, tale atto è la manifestazione limitata del primo e onnicomprensivo moto intenzionale della Coscienza universale, la Volontà di Śiva, allora ciò che ne deriva deve dirsi reale, anche se non in senso assoluto. Ogni tipo di esperienza presente nell’universo implica la dualità, ma questa, in ultima analisi, è il frutto dell’illusione causata da Māyā, la quale, al contempo, è la condizione che permette l’instaurarsi della dialettica soggetto-oggetto che sta alla base dell’esperienza stessa e, quindi, della realtà. Tale realtà, nel

⁷³ ĪPK II, 4.20

⁷⁴ ĪPK II, 4.21

⁷⁵ Cfr. G. Flood, op. cit.

momento in cui implica il soggetto, ha un valore in qualche modo paradossale. Infatti, da un lato il soggetto stesso è il frutto di una falsa attribuzione: ciò che non è il vero sé viene invece scambiato come tale. D'altra parte però, senza questo fraintendimento non potrebbe esservi dualità, e quindi esperienza, e la realtà come la sperimentiamo non potrebbe esistere.⁷⁶ Dunque, non sarebbe sbagliato concludere che la condizione umana, pur essendo reale, è frutto di un'illusione, che si basa su un'erronea comprensione della propria reale natura. E quindi, per un altro verso, non sarebbe errato affermare che la condizione umana è fondamentalmente la conseguenza del fatto che l'uomo pensa di essere ciò che, in effetti, non è, cioè un individuo limitato e separato dal resto del tutto. Questa è una convinzione profonda, inconscia, che affonda nella stessa costituzione ontologica dell'individuo. In particolare, l'illusione si manifesta in una duplice veste. Da un lato, Māyā crea la disgiunzione tra soggetto ed oggetto, crea cioè il 'questo', la cosa che *sta di fronte* al soggetto in quanto elemento del mondo esteriore. Dall'altro, l'illusione crea anche l' 'Io', ovvero il soggetto, l'individuo come nucleo chiuso e separato dal 'questo', che ha una propria collocazione nel tempo e nello spazio, a cui è correlata una dimensione interiore autonoma. L'individuo, così formato, è il risultato dell'identificazione dell'anima minimale con le strutture mentali che creano la sfera cosciente, unione che va a costituire il soggetto, inteso nella sua totalità come un Io individuato in un corpo fisico – che abbiamo chiamato jīva. Tale identificazione possiede, prima di tutto, un valore offuscante rispetto all'anima minimale, che così perde del tutto coscienza della propria natura e si riconosce completamente nel jīva, cioè nelle varie sovrastrutture mentali e fisiche che la inglobano. In un passo del suo commento breve alla *Parā Trīśikā*, Abhinavagupta definisce l'anima minimale come un principio, per così dire, sospeso in bilico tra due condizioni opposte. Infatti, se, da un lato, essa non fosse imprigionata dalle cinque corazze, le quali le ridonano, in parte, funzionalità e consapevolezza, seppur limitate, sarebbe del tutto insenziente. Dall'altro, senza la gabbia di contenimento delle corazze, l'anima non sarebbe più un principio individuato, ma si identificherebbe del tutto con il sé supremo, e quindi non potrebbe dar vita al soggetto cosciente limitato e fruitore d'esperienza.⁷⁷ Ed ecco che, allora, nasce l'illusione che questo insieme di elementi, così costituito in unità, sia il soggetto cosciente.⁷⁸ Ma poiché il soggetto è anche l'artefice della propria realtà, allora vediamo come il duplice aspetto di Māyā rispecchi i due volti dello Śivaismo del Kashmir, quello idealista – che fa coincidere realtà ed esperienza – e quello realista, in cui tale esperienza presuppone l'esistenza di un soggetto cosciente limitato che si rapporta ad un oggetto esterno. L'interazione simultanea e costante del duplice potere di Māyā, insieme con l'azione congiunta delle cinque corazze, crea quel tutto armonico e omogeneo che l'individuo chiama *realtà*, la quale appunto gli si manifesta come un ambiente esterno, all' "interno" del quale esso è calato sottoforma di soggetto cosciente. A sua volta, la realtà, in quanto sintesi dell'aspetto soggettivo ed oggettivo dell'illusione, è un principio, cioè un livello d'esperienza. Ciò diviene ancora più evidente se si pensa che il concetto di corpo possiede sia un significato cosmico, universale – rappresentando l'intero svolgersi dei principi – sia una valenza individuale, poiché il corpo di ogni individuo è la sintesi di tutti i principi. Nel senso che ogni individuo, in quanto corpo, è il risultato dell'azione causale simultanea di tutti i principi che precedono il proprio livello di esistenza. L'uomo, quindi, essendo il punto di arrivo di questa azione causale, rappresenta il più basso livello d'esistenza-esperienza e, di conseguenza, è costituito da

⁷⁶ R. Torella fa giustamente notare: «In order that the reality of the object may be conceived as being differentiated from the I, a degradation of I is necessary»

⁷⁷ «Queste dette quattro potenze [la "necessità" qui non viene conteggiata] sostengono, sospendono l'anima a mezza strada, come Trīśāṅku [personaggio mitologico che si ritiene abbia dato vita alla costellazione della Croce del Sud rimanendo sospeso in cielo mentre precipitava dai mondi celesti], ché, altrimenti, essa o precipiterebbe in uno stato di completa insenzienza, come sono le pietre, eccetera, o ascenderebbe nell'etere della coscienza, com'è il Supremo Signore». Abhinavagupta, PTLV, p. 59 [7].

⁷⁸ «When things appear exclusively as 'this', as differentiated [from the subject], and entities such as the body and so on appear as the cognizing subject – the 'I' –, then the power of māyā called 'obfuscating', which is the cause of this two errors, displays itself in the Lord». IPK III, 1.8

tutti i principi.⁷⁹ In altri termini, quando si considera la manifestazione dal punto di vista sostanziale è possibile dire che tutto è costituito di Śiva, cioè Śiva *pervade* interamente tutti i principi.

Il soggetto conoscente

Come si sarà intuito da quanto è stato detto fino ad ora, lo Śivaismo del Kashmir attribuisce un'importanza capitale al tema della soggettività, in quanto fulcro dal quale emana tutta la successiva riflessione sulla natura dell'individuo e della realtà. In effetti, però – è bene precisarlo – il soggetto così come lo si intende comunemente, nel suo aspetto intellettuale, razionale e consapevole, pur imponendosi come un'evidenza ineludibile, non è considerato pienamente “reale”, nel senso che non esprime se non velatamente la libertà assoluta dell'Io, che è propria solamente del Soggetto supremo, Śiva. Da questo assunto di base derivano alcune importanti conseguenze. In primo luogo, la convinzione che l'essere umano sia il risultato di un processo di limitazione, più propriamente definito “individuazione”, tramite il quale si crea quel nucleo individuale, appunto, che emerge dall'unione della sfera fisica e intellettuale. È ciò che abbiamo chiamato *jīva*, e corrisponde all' “essere umano”, così come lo conosciamo. In secondo luogo, una visione del soggetto come di una realtà “provvisoria”, in qualche modo “fittizia”, cioè strettamente legata ad una serie di condizioni interagenti, le quali determinano la natura del soggetto che vediamo “qui ed ora”, ma che si modificano di tanto in tanto, dando vita ad un'altra “versione” del soggetto, più vicina a quella “vera”, anche se mai interamente. In terzo luogo, l'idea che la soggettività non esista “pura”, cioè del tutto isolata dal mondo che la circonda, poiché questi due elementi non solo sono complementari, ma, prima di tutto, sono necessari l'uno all'altro, perché il soggetto ritiene in sé una parte di mondo, e il mondo dipende, in larga parte, dal soggetto. Queste tre definizioni del soggetto riflettono la forma mentis idealista del monismo kashmiri, il quale pensa che non si debba parlare tanto di soggetto ed oggetto, quanto di un unicum che li comprende, e insieme li trascende entrambi: l'esperienza.

Il presupposto di partenza è semplice e diretto: «*On the plane of sovereignty the cognizer who sees the universe as his body is 'lord' (pati [Śiva]). On the plane of limited individuality the subject, enveloped by contaminations – attachment and so on -, by actions, by the ripening of the fruits that derive from them and the latent impulses determined by them, is a 'beast' (paśu)*». ⁸⁰ Utpaldeva, qui, si serve di una terminologia antica, derivata dalla scuola Śaivasiddhānta, per descrivere i due “poli” estremi della manifestazione: Śiva e il soggetto conoscente limitato. Il primo si caratterizza per la totale ed incontaminata sovranità, libertà e coscienza, e per l'onnicomprensività della realtà, essendo la fonte da cui tutto proviene e che tutto contiene. Il secondo polo, invece, si definisce in opposizione al primo come una limitazione di quelle stesse libertà e consapevolezza che in Śiva trovano piena espressione. Tale limitazione determina una condizione di legame che si perpetua attraverso l'atto stesso di esistere. Poiché l'esistenza implica l'azione, a sua volta causata dal desiderio, la quale genera altro desiderio, in una catena causale circolare ed apparentemente ineludibile. Tradizionalmente, questo processo di individuazione viene suddiviso in tre fasi successive, ognuna delle quali rappresenta un'evoluzione della precedente nella direzione di un sempre maggiore “coinvolgimento” dell'anima minimale nella realtà che la circonda. La prima fase è la diretta conseguenza della volontà di Śiva di frammentare la propria assoluta e onnicomprensiva Coscienza in tanti centri di consapevolezza “atomici” e separati gli uni dagli altri. Si tratta della cosiddetta *maculazione fondamentale* o *āṇava*, e corrisponde direttamente all'apparire dell'anima minimale (o *aṇu puruṣa*, appunto, da cui *āṇava*: “che riguarda l'*aṇu*”). Viene così a crearsi l'originario polo soggettivo limitato, quello che nello schema dei principi si

⁷⁹ La convinzione che il corpo sia un microcosmo, che riproduce in piccolo l'universo, è presente nello Śivaismo del Kashmir fin dalle sue origini. «*Il corpo (dello yogin) è (tutto quanto il) visibile*» recita, ad esempio, una strofa (I, 14) degli *Śiva Sūtra* di Vasugupta.

⁸⁰ IPK III, 2.3

pone sullo stesso piano delle *condizioni limitanti* e della *natura*, essendo queste ultime le altre due “componenti” essenziali alla nascita della realtà. Nel momento stesso in cui viene in essere, l’*aṅu puruṣa* può considerarsi il primo “salto ontologico”, con il quale la consapevolezza e la libertà di Śiva si adeguano alla nuova condizione limitata. In altri termini, l’anima minimale non può dirsi pienamente consapevole e libera, perché ha perso coscienza del tutto, acquistando quella di sé stessa e, al contempo, anche se essa è in grado di agire, affermando così la propria individualità, non lo fa con piena libertà, ma sottostando a precise condizioni spaziali e temporali.⁸¹ Si potrebbe affermare che la natura eminentemente soggettiva dell’*aṅu puruṣa* lo “costringe” a perseguire tenacemente un unico fine: conoscere. Per fare ciò, è necessario che esista qualcosa verso cui rivolgere la propria facoltà di conoscenza, un oggetto. È questo un passaggio estremamente importante: anche se, una volta che è calato nella realtà, l’individuo pensa che il mondo sia un qualcosa di oggettivo ed indipendente che esiste all’esterno, simultaneamente al sé, in realtà l’oggetto della percezione è sempre determinato dall’attività del soggetto, la quale, a sua volta, nasce dall’*aṅu puruṣa*. Quindi, la maculazione fondamentale crea l’anima minimale, e questo è il presupposto per la nascita della realtà conoscibile, come conseguenza del “bisogno” dell’anima di affermare la propria natura di conoscitore. Questo secondo passaggio, l’apparire della parte oggetto, è la *seconda maculazione*, definita *māyā*, nel suo significato principale di “illusione”. Ora si spiega meglio l’affermazione fatta in precedenza secondo cui *māyā* è responsabile del sorgere della dualità soggetto-oggetto. Infatti, essa crea l’illusione che il mondo esista in modo autonomo e separato dal soggetto, come un “dato” oggettivo che sta “di fronte” al soggetto. Naturalmente, questa illusione va ricondotta alla prima maculazione, la limitazione della Coscienza universale. Tuttavia, emerge ora un elemento di novità, che è rappresentato dall’oggetto verso cui rivolgere la libertà di azione, seppur limitata, dell’anima minimale. Questo implica, tra l’altro, il costituirsi della sfera mentale, che funge da tramite percettivo e cognitivo tra l’*aṅu puruṣa* e il mondo, ma che - non bisogna dimenticarlo - fa anch’essa parte del principio *natura*, cioè della “parte oggetto” intesa in senso meta-fisico (in linea con quanto sostenuto dal Sāṅkya).⁸² In ultimo, l’individuo così formato è assorbito completamente dal richiamo del mondo, cominciando a “vivere” in esso, sviluppando desideri, aspettative, timori, rancori, frustrazioni, gioie e dolori. Questo estremo ed ormai completo legame tra individuo e mondo è la *terza*, ed ultima, *maculazione*, il *karma* individuale o “attaccamento”.⁸³ Si tratta della forza che imprigiona l’individuo nella sua condizione di nescienza ed illusione, perpetuando tale condizione attraverso il rinnovarsi continuo dell’errore principale: credere che il mondo sia una realtà oggettiva, capace di condizionare il soggetto, fino a renderlo schiavo dei piaceri e delle sofferenze. Questo implica che ogni individuo riferisca a sé sensazioni e desideri, in quanto unico e reale soggetto agente, mentre, come sappiamo, l’unico vero soggetto e agente è Śiva.⁸⁴ È importante sottolineare che il karma opera anche prima della nascita - essendo la manifestazione ultima della maculazione originaria - determinando quello che viene comunemente definito “ciclo delle rinascite” o *samsāra*.⁸⁵ Il *samsāra* è l’insieme di tutti gli individui, e di tutte le interazioni tra essi, una sorta di “bio-sfera” all’interno della quale l’esistenza umana si esplica e si mantiene stabile nella propria condizione. Più comunemente, il *samsāra* è anche il mondo, la realtà in cui viviamo - il presente - ed in cui sono vissuti e vivranno altri individui, il passato ed il futuro.

⁸¹ «Consciousness that is devoid of freedom and, vice versa, freedom devoid of consciousness: these are the two forms of maculation – so called because it obliterates one’s own true nature – called *āṅava*». ĪPK III, 2.4

⁸² «There being the *āṅava* maculation, the apparition of a cognizable reality differentiated [from the subject] constitutes the maculation called *māyā*. . .». ĪPK III, 2.5

⁸³ Letteralmente: “azione”, dalla radice *kṛ-*, che significa “fare”. Il significato primario sottolinea l’importanza che il pensiero indiano attribuisce all’agire, all’attività, non solamente materiale, come generatrice di coinvolgimento mentale ed emotivo verso i prodotti, o i fini, dell’azione stessa.

⁸⁴ «The karmic maculation, which pertain to the agent devoid of the light of consciousness, is due to the error of considering the cause of births and so on the actions, which on the contrary – as has been established – are not causes». ĪPK III, 2.5. Cfr. anche nota 9 p. 199.

⁸⁵ «All the beings that are immersed in the flowing of existence, starting from gods, are affected by the three maculations: but of these it is precisely the karmic maculation that constitutes the sole direct cause of the *samsāra*». ĪPK III, 2.10

L'individuo, dunque, è un insieme organico ed unitario di elementi e di condizioni che cooperano simultaneamente alla sua esistenza. La condizione umana è quella in cui assistiamo al pieno dispiegarsi di ogni potenzialità dell'individuo e, al contempo, quella in cui esso deve confrontarsi necessariamente con il massimo grado di limitazione possibile. In quanto soggetto conoscente, l'individuo sussiste normalmente nello "stato di veglia", il suo normale stato di coscienza, nella quale tutte le sue facoltà mentali sono attive. Secondo quanto abbiamo detto poco fa sulla inscindibile connessione fra percezione e realtà, il mondo, così come ci appare, esiste grazie allo stato di veglia, cioè finché il soggetto esercita normalmente la propria facoltà di conoscenza. In questo stato il soggetto conoscente identifica sé stesso con il corpo e la mente, a causa dell'azione simultanea delle tre maculazioni: fondamentale, māyca e karmica. Un ruolo centrale gioca, naturalmente, quella māyca, che è responsabile dell'apparire della realtà esterna e senza la quale, quindi, l'esperienza del mondo non potrebbe dirsi tale, risultando incompleta. Esistono però altri stati di coscienza oltre a quello di veglia, ad esempio quello del sonno, che può essere caratterizzato comunque da una intensa attività mentale di tipo onirico o, al contrario, può essere completo oblio di qualsiasi tipo di percezione, un rientrare totalmente in sé stessi, dove anche la coscienza di sé scompare temporaneamente. Si tratta di esperienze diverse da quelle di veglia, ma comunque di esperienze, caratterizzate da un progressivo venire meno della percezione diretta del mondo esterno, fino ad arrivare al "vuoto", cioè alla scomparsa dell'oggetto di conoscenza, sia questo esterno, mentale, o perfino la stessa autocoscienza. L'essere umano è in grado di spaziare dalla veglia al sonno profondo (senza-sogni) proprio perché è ontologicamente radicato nella sua condizione limitata che lo costringe, comunque, a sperimentare la dualità soggetto-oggetto. Infatti, anche nel sonno senza sogni, dove è assente ogni tipo di percezione oggettiva - e quindi l'Io riposa in sé stesso -, in realtà questa è solamente ridotta allo stato di "tendenza" (samskāra) latente, presente ma non manifesta.⁸⁶ Al contrario, nello stato di sogno, pur mancando l'esperienza della realtà, è presente quella onirica, che si compone anch'essa di oggetti, i quali sono sì di tipo "mentale", ma comunque manifesti all'orizzonte della coscienza.⁸⁷ La differenza fra la veglia, il sonno e il sonno profondo consiste nel fatto che nei primi due stati l'esistenza del soggetto implica l'esplicitarsi della sua principale funzione, la percezione, mentre nel terzo non vi è alcun tipo di esperienza cosciente. Tuttavia, l'individuo continua a sussistere anche durante il sonno profondo, perché questo fa comunque parte dell'esperienza della realtà, cioè il vivere la vita implica anche un momento in cui la percezione diretta del mondo esterno viene completamente meno. Ma l'individuo è, prima di tutto, il frutto della maculazione originale, che è di tipo ontologico, cioè sostanziale, e "sostiene" il soggetto nella sua condizione limitata, la quale diviene completa, successivamente, tramite l'esplicitarsi delle facoltà mentali. Questo attaccamento alla vita e alla realtà, che si determina durante la veglia, rimane latente anche durante il sonno, seppur il soggetto non ne abbia più coscienza. Inconsciamente, però, il soggetto esiste in stato potenziale, pronto a riattivare la consapevolezza non appena il sonno finisca, anche a seguito di un brusco ed improvviso risveglio. Questo perché, lo ripetiamo, lo stato di sonno profondo fa parte dell'esperienza individuale in quanto essere umano, e quindi non potrebbe mai, in nessun caso, azzerare la fonte da cui anch'esso proviene. Tuttavia, lo Śivaismo del Kashmir sostiene che ogni esperienza comporta l'identificazione del soggetto con lo stato fisico corrispondente, che emerge come "dominate" in quel tipo di esperienza. Così, durante la veglia il soggetto si identifica *in toto* con il corpo – intendendo con questo anche la sfera mentale -, durante il sogno esso si identifica con il cosiddetto "corpo sottile" (o prāṇa), che ritiene in sé le facoltà sensoriali e la sfera mentale ma non il corpo fisico, mentre durante il sonno profondo non si identifica con nulla che abbia una forma. Ciò significa che l'esperienza del sonno profondo rappresenta una sorta di "confine" fra l'esperienza della dualità e quella della non-dualità, poiché il soggetto, non esercitando più la facoltà di

⁸⁶ «When the seat of agency – 'I' – is the void ["vuoto" inteso come assenza di rappresentazioni mentali, nda], understood as the absence of mind, etc., where only the karmic impulses exist without any evidence of form, there is the state of absence of knowable». ĪPK III, 2.13

⁸⁷ «The clearly manifested creation of things in the mental sphere alone which are mistaken for objects of the senses, is called the dream state». ĪPK III, 2.16

conoscenza, rimane l'unica realtà. Ma, non essendoci percezione senza forma, allora questo soggetto isolato da tutto non si identificherà con nulla, non percependo nulla. Sarà una soggettività incompleta, seppur presente, perché menomata della sua facoltà principale, e per questo chiamata "vuoto". In un certo senso, quindi, nel sonno profondo l'azione di *māyā* non è ancora del tutto scomparsa, perché la coscienza di sé persiste, anche se non in modo consapevole, dal momento che c'è ancora un modo esterno "in attesa" di essere percepito.⁸⁸

Fino a questo momento abbiamo parlato dei possibili stati di coscienza che l'essere umano è in grado di sperimentare, mettendo in evidenza come questi siano legati all'azione di tutte o solo alcune delle tre maculazioni, che però non scompaiono mai del tutto, mantenendo l'uomo nella sua condizione di individuo limitato, nella quale l'esperienza del mondo è quella che conosciamo.⁸⁹ Lo Śivaismo del Kashmir, tuttavia, ritiene che esistano anche altri livelli di esistenza, dove l'esperienza normale non è quella della veglia, che sono sperimentati da altre "classi" di soggetti conoscenti non umani. Naturalmente, questi non "vivranno" una realtà di tipo materiale, non si rapportheranno al mondo esterno nel modo classico in cui lo fa l'essere umano, ma avranno altre modalità di esperienza e conoscenza, avranno, cioè, un altro stato principale di coscienza. Detto in altri termini: essi non faranno parte del principio *terra*, ma saranno parte dei principi superiori, i quali rappresentano gradi di esperienza sempre meno legati alla dualità soggetto-oggetto e, quindi, alla manifestazione materiale della parte oggetto come qualcosa di separato dal soggetto, che sta "fuori di lui". Il livello di esistenza immediatamente superiore a quello umano è quello in cui i soggetti sperimentano la realtà in modo analogo all'esperienza umana del sonno. Questi soggetti sono detti *Pralayākala*, cioè: "Privi di *kala* per dissoluzione"⁹⁰, dove "kala" sta per l'insieme dei principi che vanno dai tre elementi mentali (mente, senso dell'Io e senso interno) ai cinque elementi grossolani (etere, aria, fuoco, acqua, terra), i quali rappresentano i mezzi di conoscenza e l'oggetto di questa, e quindi danno vita alla realtà fisica.⁹¹ I *Pralayākala*, dunque, sono privi della maculazione *māyca*, perché non sperimentano un vero e proprio mondo esterno, ma vivono in una realtà onirica, che essi percepiscono come non del tutto separata da loro stessi. Tuttavia, in essi opera ancora la maculazione fondamentale, poiché sono pur sempre individui, e quella karmica, poiché agiscono in conformità ai propri desideri e quindi le loro azioni producono frutti. Un ulteriore livello di esperienza è rappresentato dai cosiddetti *Vijñānākala* o "Privi di *kala* per conoscenza", che possiamo definire come l'ultima classe di soggetti conoscenti degni questo nome, poiché privi totalmente di qualsiasi conoscenza oggettiva che non sia quella di sé stessi. In altre parole, i *Vijñānākala* sono oggetti per sé stessi, e questa condizione di assoluto isolamento cognitivo, ormai lontanissima dal concetto umano di esperienza e di vita, è paragonata a quella dei *puruṣa* del Sāṅkya.⁹² Infatti, questo tipo di esperienza corrisponde allo stato di esistenza dell'anima limitata, l'*aṅu puruṣa*, ed è caratterizzata dall'assenza sia della maculazione *māyca* che karmica, essendo presente solo quella fondamentale, che coincide con l'esistenza stessa dell'anima nel suo stato perfetto di coscienza limitata, senza alcuna facoltà di azione. L'*aṅu puruṣa* si trova al confine tra dualità e non dualità (tra Cammino "impuro" e "puro"), e per questo è privo delle due maculazioni che riguardano l'oggettività e l'azione verso di essa. Tale livello di esperienza, chiamato semplicemente "quarto stato", è paragonato a quello che va oltre il sonno profondo, e l'uomo può

⁸⁸ A differenza di quanto avviene a seguito della dissoluzione cosmica, quando l'anima rimane veramente priva della parte oggetto. C'è un'analogia fra questi due tipi di dissoluzione, che nel caso del sonno profondo è parziale e provvisoria. Cfr. ĪPK III, nota 25 p. 205

⁸⁹ «Nell'esperienza ordinaria, l'Io non ci appare mai nella sua purezza, ma sempre in contatto con le condizioni limitanti del corpo ("io sono grosso"), del soffio vitale ("io sono forte"), della mente ("io sono intelligente"), del vuoto ("io ho dormito"). Il soggetto limitato si identifica costantemente con uno di questi piani, rappresentati per comodità dalle formule citate. Questa identificazione dell'Io coi piani anzidetti è...dovuta al potere offuscante di *māyā*». R. Gnoli, *Luce dei Tantra*, op. cit., introduzione p. XLV

⁹⁰ Per dissoluzione si intende lo scomparire della realtà esterna a seguito dell'annullamento della percezione sensoriale, come nel passaggio dalla veglia al sonno.

⁹¹ Vedi p...*(dove c'è il samkya)*. Secondo questa classificazione, l'essere umano è chiamato *Sakala*, cioè "con *kala*", perché la sua condizione di esistenza è legata all'esperienza del mondo esterno.

⁹² Cfr. ĪPK III, 2.7

arrivare a sperimentarlo solo con la meditazione o speciali riti di iniziazione, non facendo parte dei normali stati di coscienza umani.⁹³ Vi è poi tutta una serie di esseri divini, chiamati collettivamente *Vidyēśvara*⁹⁴ (“Signori della conoscenza”), per i quali l’esistenza individuata rappresenta l’occasione di esercitare le proprie facoltà soprannaturali. Fra queste, ha grande importanza il ruolo di intermediari nel rivelare agli uomini gli insegnamenti del dio Śiva sulla via di liberazione. Essi risiedono già all’interno del Cammino puro, tuttavia risentono ugualmente dell’azione di māyā, poiché il loro scopo non è l’abbandono del mondo, bensì il suo governo. Essendo però di natura infinitamente superiore a quella umana, ormai vicini al piano di Śiva, il loro compito non lascia alcuna traccia karmica, non avendo essi alcun desiderio di tipo terreno.⁹⁵

Da quanto abbiamo detto sulle varie classi di soggetti conoscenti emerge chiaramente la connessione tra esperienza e Principio. Questa può anche definirsi come il legame necessario che intercorre tra soggetto conoscente e mondo in cui tale soggetto vive. Il termine principio sintetizza proprio questo duplice aspetto dell’esperienza. Da un lato essa è esperienza “del mondo”, dall’altro però, prima, è essa stessa che “crea il mondo”. Quindi, se realtà ed esperienza coincidono, significa anche che soggetto e realtà sono la medesima cosa. Per questo, un soggetto rappresenta un livello di esistenza, il che ci fa affermare che un soggetto “vive” in un principio, cioè sperimenta la realtà in quel determinato modo. E, dunque, al modificarsi del soggetto, cioè del livello di esperienza, si modificherà anche la realtà, e diremo allora che il soggetto, non avendo più uno stato di coscienza umano, vivrà in un mondo che non è quello terrestre, e farà quindi parte di un principio “superiore” alla Terra. Siamo ora in grado di chiarire quello che abbiamo affermato all’inizio di questo paragrafo, precisando che l’approccio dello Śivaismo del Kashmir al soggetto è di tipo *fenomenologico*, nel senso che identifica totalmente percezione ed esistenza. O meglio, definisce l’esistenza in relazione all’esperienza. E questo già dal nucleo fondante l’esperienza stessa, l’Io empirico, che non esiste se non in connessione con la percezione. Infatti, l’Io è il primo prodotto di māyā, e quindi è una costruzione fittizia che serve all’anima limitata per affermare la propria assoluta soggettività. Quindi, da un lato l’approccio fenomenologico esprime il sostanziale scetticismo dello Śivaismo del Kashmir nei confronti della realtà così come appare, dall’altro, però, è funzionale a rappresentare l’attività cognitiva sempre varia ed incessante del soggetto, in quanto fulcro da cui emana la realtà stessa.⁹⁶ Dal punto di vista dell’esperienza umana, ciò si riflette nell’impossibilità di “oggettivare” l’Io, di fare di questo un oggetto ulteriore di conoscenza. «L’Io è al di là di ogni affermazione o negazione, perché è l’energia che precede e consente lo svolgersi di questa affermazione stessa e che non può, appunto per questo, essere mai negata, in quanto nella negazione più violenta e perentoria io non posso fare e non faccio altro in realtà che affermare l’esistenza di me come soggetto, cioè della forza che mi consente di dire “no” e che da questa negazione balza su intatta e più luminosa di prima».⁹⁷ Questa sovranità assoluta dell’Io rispetto all’oggetto dell’esperienza, che non solo è fondato nell’Io, ma che da quello non può mai esistere come separato, riproduce al livello limitato del soggetto individuale lo stesso dinamismo della Coscienza universale nel creare la manifestazione. E, a sua volta, questo Io empirico è una sovrastruttura illusoria che vela la consapevolezza assoluta del Soggetto divino, Śiva, a cui, in

⁹³ Cfr. ĪPK III, nota 12 p. 200.

⁹⁴ Tradizionalmente, la gerarchia dei Vidyēśvara comprende: Mantramahaeśvara, Mantreśvara, e Mantra, cioè: “Grandi Signori dei Mantra”, “Signori dei Mantra”, e “Mantra”. «Questo nome di Mantra dato a dei soggetti conoscenti non ci deve stupire. Nella misura infatti in cui una formula rituale, un *mantra*, è meditata con successo dal discepolo, essa determina un piano di coscienza e quindi un “soggetto conoscente” particolare, che l’immaginazione religiosa ha dopo ipostatato nella figura di questa o quella entità». R. Gnoli, *Luce dei Tantra*, op. cit., introduzione p. LXVII

⁹⁵ Cfr. ĪPK III, 2.9

⁹⁶ «...non esistendo più il soggetto conoscente limitato, non esisterebbe più, evidentemente, neanche il conoscibile né, con esso, i due momenti di contrazione ed espansione [della coscienza, che durante la veglia dà vita al suo oggetto, e lo riassorbe nei momenti di incoscienza, come il sonno. Nda]: ché, senza contrazione, non può logicamente esistere nemmeno l’espansione. Negare la esistenza di questi due momenti è tuttavia assurdo, ond’è che il tutto, cioè la creazione del conoscibile e quella del relativo conoscente, è pervaso dall’emissione, quanto a dire da contrazione ed espansione». PTLV, p. 59-60 [7]

⁹⁷ R. Gnoli, *Luce dei Tantra*, op. cit., introduzione p. XLIV

ultima analisi, ogni stato di coscienza ed ogni esperienza va ricondotta. Si tratta, evidentemente, di un tema caro allo Śivaismo del Kashmir fin dalle sue origini, come testimonia una delle strofe iniziali delle *Spandakārikā*: «tutte le forme di coscienza “io sono felice”, “io sono infelice”, “interessato”, e via dicendo si fondano evidentemente su di un’altra cosa, che si accompagna egualmente a tutti questi stati di piacere, eccetera».⁹⁸ L’Io, restando costante attraverso i vari stati di coscienza (veglia, sogno, sonno profondo, etc.), riflette la sua natura liminale: da un lato esso è un costrutto illusorio, che di volta in volta si identifica con il livello di coscienza corrente e determina la realtà “in quel momento”. Dall’altro, però, quel costrutto permette al soggetto limitato di *esistere*, in tutta la ricchezza di significati che questo termine implica. E questa esistenza, ancora una volta, è la diretta espressione della Volontà di Śiva, che liberamente sceglie di sperimentare la realtà attraverso l’esperienza individuale, che così assume un valore positivo, anche se non assoluto. Ciò implica che anche la stessa conoscenza del mondo, il modo di rapportarsi a questo del soggetto limitato sia conforme al suo status ontologico. Infatti, tutta la sfera intellettuale umana è dedicata a ricomporre i frammenti di esperienza, che derivano dalla percezione, in un quadro coerente che abbia un significato. Secondo questa concezione, la coscienza individuale non coglie la realtà tramite un atto unico ed immediato, ma la “costruisce” attraverso un’attività di tipo concettuale e rappresentativo, la quale viene definita “discorsiva”, cioè logico-razionale. L’Io, quindi, secondo quanto detto prima, emerge come la “somma” di queste “rappresentazioni discorsive”, a cominciare dalla stessa rappresentazione di sé stesso come una realtà unitaria e costante, a cui riferire ogni stato mentale ed emotivo. Tali rappresentazioni mentali velano al soggetto la propria reale natura, cioè l’autocoscienza della identità con l’Io supremo, diventando quel nucleo incandescente e dinamico che sperimentiamo, in senso generale, come “noi stessi”. Il costituirsi dell’Io, quindi – in linea con quanto detto sulla nascita della realtà come limitazione della Coscienza universale – è visto come un allontanamento dall’Assoluto, cioè una perdita di libertà da parte del Soggetto supremo, che così entra nella logica mondana e vi rimane, per così dire, “invischiato”. Ciò avviene a partire dalla nascita dell’anima limitata, come affermano, non senza una punta di malinconia, ancora le *Spandakārikā*: «La nascita, in costui [l’anima limitata, nda] delle rappresentazioni mentali implica la perdita del gusto dell’ambrosia. A causa di questa nascita, l’uomo entra in uno stato di non libertà».⁹⁹ Ma, lo ribadiamo, tale modalità di conoscenza limitata è l’unica che è concessa all’uomo in rapporto al mondo in cui vive, ed è anche l’unica a partire dalla quale è possibile acquisire esperienza di sé e della realtà esterna, a partire dalla quale prendere consapevolezza su come stanno veramente le cose. Infatti, «questo mio pensiero, questo sforzo, con cui cerco di avere una visione sempre più chiara e precisa della realtà, non è...vana e inutile fatica o orgogliosa pretesa di voler circoscrivere in concetti e in parole quello che questi concetti e queste parole trascende, ma la stessa volontà dell’Io che così vuole essere pensato e compreso»¹⁰⁰ e, insieme con lui, la realtà tutta.

⁹⁸ SpK I, 4. il commento chiarisce meglio il senso: «Egli si accompagna egualmente a tutti i detti stati, nel senso che si ha questa percezione di continuità, ossia “io, quella stessa persona che ero felice, sono in un secondo tempo felice ed interessato”. L’espressione “su di un’altra cosa” allude a qualcosa di separato dai detti stati. “Egli – come è detto nella scrittura – è detto essere la suprema natura propria.”».

⁹⁹ SpK III, 14

¹⁰⁰ R. Gnoli, *Luce dei Tantra*, op. cit., introduzione p. XLV

Nello Śvaismo del Kashmir la condizione umana rappresenta il limite ultimo, ma anche, al contempo, la sintesi totale dell'intera manifestazione. Per questo, essa è il punto di partenza privilegiato per l'emancipazione dell'individuo dalla sua condizione limitata, che è vissuta come uno stato di insoddisfazione che genera sofferenza. Il corpo, nella sua unità psico-fisica, è il luogo che incarna concretamente il processo di emanazione della realtà, e dal quale quindi inizia l'ascesa al piano di Śiva. Lo scopo fondamentale è l'identificazione fra il proprio Io e quello del dio, che corrisponde a *riconoscere la propria identità con l'Assoluto*. In altre parole, la scuola del Riconoscimento mira alla realizzazione di una sola, unica verità: la coscienza individuale è una manifestazione di quella universale. Nelle parole dell'illustre studioso inglese Gavin Flood: «the soteriological goal of this system is therefore to recognize one's identity with the absolute, supreme Śiva; to recognize that there is no distinction between the subjective and the objective, which is to realize oneself as absolute subjectivity or I-ness and that the world is a projection of one's own consciousness».¹⁰¹ Troviamo questa intuizione già negli *Śiva Sūtra* di Vasugupta - «*La conoscenza di sé (non è altro che) riflessione*»¹⁰² -, a testimonianza del fatto che essa è presente nell'ambiente filosofico kashmiro fin dall'inizio della speculazione sull'Assoluto. Il modo di raggiungere questo obiettivo ci trasporta nell'estremamente complesso panorama dei vari e molteplici mezzi di realizzazione, i quali costituiscono l'aspetto più propriamente religioso dello Śvaismo kashmiro. Detti mezzi sono di varia natura. Una parte di essi è riconducibile alle normali tecniche di concentrazione, visualizzazione e meditazione comunemente in uso presso tutte le correnti filosofico-religiose dell'India. Altri, invece, ricadono nella categoria dei riti di iniziazione. In generale, però, tutti si fondano sull'assunto iniziale che la condizione umana, sia nel suo aspetto ontologico che relazionale, implichi l'essere immersi nella dualità, e che tale differenziazione sia l'ostacolo da rimuovere. Per fare ciò bisogna rendersi conto che ogni tipo di manifestazione interiore (rappresentazione) o esteriore (trama spazio-temporale) della logica duale è in realtà tutte le altre, perché tutto è una manifestazione di Śiva. Questa meta soteriologica può anche essere intesa come un tentativo della coscienza limitata di eludere tale limitazione, tramite la *compenetrazione* con quella di Śiva. È questo il senso del termine sanscrito *samāveśa*, che appunto significa “entrare dentro”, ma che, nell'accezione passiva, può anche essere inteso come “essere penetrato, posseduto”. La sua traduzione in “compenetrazione” cerca quindi di restituire il doppio significato di cui *samāveśa* si carica quando viene usato per descrivere il rapporto salvifico tra Coscienza universale ed individuale. Si tratta, infatti, di descrivere un doppio movimento, discendente ed ascendente, con il quale l'individuo si immerge progressivamente nella non-dualità, che si riflette in una “discesa” di Śiva nei vari livelli di individualità (coscienza, mente, soffio vitale, etc.) del soggetto, fino a renderli identici - da realtà insenzienti ed illusorie quali sono - alla suprema Coscienza, e quindi dissolvendoli. «*The pre-eminence, in the conscious self, of agency and consciousness, with the consequent subordination of insentient realities such as the void, constitutes knowledge whose distinctive feature is the absorption in it (tat-samāveśa)*»¹⁰³, afferma Utpaladeva, sottolineando come questa compenetrazione implichi una sorta di “riassorbimento” dei vari livelli dell'individualità dal più grossolano al più sottile, mano a mano che la dualità progressivamente scompare. Secondo questa logica, anche i mezzi di realizzazione si suddividono in tre categorie, in conformità al grado di consapevolezza del praticante riguardo la natura della realtà e del proprio Io. Si tratta di forme diverse di meditazione, le quali possono comprendere poi tutta una serie ulteriore di rituali esteriori. Tali meditazioni prendono in esame il tutto partendo dalla forma più simbolica e generale in cui questo si manifesta, cioè il pensiero, l'attività della Coscienza, fino a giungere a quella più concreta e particolare, il corpo stesso dell'uomo. Questo, come abbiamo visto, diventa a quel punto la sintesi del tutto, l'elemento che unifica il micro e il macro cosmo.

¹⁰¹ G. Flood, op. cit. p. 3

¹⁰² ŚS I, 18

¹⁰³ ĪPK III, 2.12

Ogni categoria, inoltre, si basa su uno dei tre poteri di Śiva, Volontà, Conoscenza ed Azione, in quanto anch'essi rappresentano stadi progressivi di attività della Coscienza, dal più al meno differenziato. La prima categoria di mezzi, quindi, denominati "divini", discende direttamente dalla Volontà di Śiva. In questa via il tutto è visto sottoforma delle cinquanta lettere dell'alfabeto sanscrito - e come tale deve essere meditato - che, secondo quanto abbiamo detto in precedenza, simboleggiano la libertà della Coscienza universale di creare il mondo come una propria rappresentazione.¹⁰⁴ La seconda serie di mezzi, i mezzi "potenziati", si basano sul potere di Conoscenza e, per questo, fanno riferimento al pensiero discorsivo, l'evoluzione dei fonemi di cui questo è costituito. Anche in questo caso, il discepolo deve meditare sulla simbologia del pensiero in quanto co-estensivo all'essere, e rendersi conto della propria fondamentale identità con il tutto. Così facendo, l'idea dell'unità si sostituisce a quella della differenziazione nella mente del meditante, "purificando" le rappresentazioni, che così vengono private del loro potere offuscante. L'ultima categoria di mezzi è chiamata dei mezzi "minimali", perché operano direttamente sulle facoltà dell'anima minimale. Per questo, essi si basano tutti, essenzialmente, sull'inversione della logica spazio-temporale, cioè sull'annullamento della dimensione temporale, considerata, in senso lato, come lo spazio dell'esistenza limitata. Questi mezzi coinvolgono sia forme di meditazione che riti esteriori e, in generale, operano tutti su vari spetti del corpo umano, ognuno dei quali emerge come una delle componenti dell'individualità. L'identificazione dell'Io con l'uno o l'altro di tali componenti determina, come abbiamo visto, i vari stati di coscienza in cui si esplicita l'esperienza vissuta, la quale è inscindibile dal tempo interiore e da quello esteriore, biologico, che, secondo questa interpretazione, è una manifestazione del primo. Infatti, rispetto alle altre due categorie precedenti di mezzi di realizzazione, «l'affermazione astratta della nostra identità con il tutto si traduce, nella concreta prassi religiosa, nella proiezione effettiva (attraverso speciali meditazioni e liturgie) di tutti i vari elementi del cosmo, spaziali e temporali, nel corpo e nel soffio vitale del discepolo, che, mentre realizza, attraverso questi metodi, l'insostanzialità di uno spazio e di un tempo estrinseci, separati dalla sua coscienza che li pensa e che pensandoli li crea, sa anche che questi non sono altro che il ritmo della sua coscienza, del suo Io, che, attraverso l'infinita molteplicità e le smisurate grandezze dei mondi che riempiono l'universo e dei cicli temporali che li regolano, si afferma come unità, come forza, come coscienza».¹⁰⁵ I mezzi minimali si suddividono, a loro volta, in quattro vie di realizzazione, ognuna delle quali ha come oggetto un aspetto specifico dell'esistenza limitata: soffio vitale, attività sensoriale, tempo e corpo. Le prime tre vie sono forme di meditazione, mentre la quarta è un vero e proprio rito di iniziazione, condotto da un maestro. In quest'ottica, si parla dei mezzi divini e potenziati come dei mezzi in cui si attua il "sacrificio interiore", mentre dei mezzi minimali come di quelli in cui si celebra quello "esteriore". In effetti, «lo scopo del sacrificio esteriore è essenzialmente quello di corroborare l'idea dell'identità di tutte le cose con Śiva, sviluppata da quello interiore».¹⁰⁶ Ritornando a quanto abbiamo detto in precedenza sul significato del termine *samāveśa*, vediamo come il sacrificio interiore faccia riferimento al significato attivo, poiché il discepolo raggiunge il piano di Śiva, "penetrando" in esso tramite il riconoscimento immediato dell'identità fra la propria coscienza e quella del dio, al quale corrisponde, inversamente, l' "abbandono" del proprio Io fittizio e del conoscibile che a questo è associato. Al contrario, il sacrificio esteriore si basa sulla progressiva trasformazione dei vari livelli dell'individualità, attraverso il fluire dell'energia dell'Io, che è una manifestazione limitata della Potenza del dio. Questo avviene con opportune tecniche yoga e di meditazione, che preparano il corpo all'irruzione della Potenza, la quale, per così dire, lo possiede ripetutamente, fino a

¹⁰⁴ La cosiddetta "emissione fonica" si compone a sua volta di quattro livelli successivi: la voce Suprema (parā vāc), la stessa energia dinamica della Coscienza al suo stadio più puro, che abbiamo detto essere chiamata "ricettacolo dei suoni", la voce Veggente (paśyantī), che corrisponde al momento pre-discorsivo della Volontà, la voce Mediana (madhyamā), che corrisponde al pensiero interiore e discende dal potere di Conoscenza, e infine la voce Corporea (vaikharī), cioè il linguaggio ordinario, udibile, esteriore, la voce umana come espressione del pensiero, che nomina le cose del mondo e, così facendo, le conosce.

¹⁰⁵ R. Gnoli, *Luce dei Tantra*, op. cit., introduzione p. LXI

¹⁰⁶ R. Gnoli, *Luce dei Tantra*, op. cit., introduzione p. LXXI

trasfigurarne l'essenza, spogliandolo della sua funzione limitante e trasformandolo nel "tempio della divinità". L'attitudine filosofica della scuola del Riconoscimento e la sua visione idealista della realtà sembra abbiano indotto sia Utpaladeva che Abhinavagupta a considerare il sacrificio interiore quale mezzo di realizzazione principale.¹⁰⁷ Essi, tuttavia, accordano comunque attenzione anche al sacrificio esteriore, per doveroso rispetto nei confronti della tradizione. Infatti, «i complicati schemi cosmogonici, ispirati al sistema Sāṅkhya, e la divisione del tutto in sei vie o cammini, propria della letteratura āgamica, sia essa Śivaīta o Viṣṇuīta, sono per lo più descritti allo scopo di consentire le intricate cerimonie iniziatiche, ordinati ad esse. Nella sintesi abhinavaguptiana questi riti perdono ovviamente i caratteri di necessità ed absolutezza con cui erano presentati negli Āgama, ma ciò nonostante continuano a svolgere, per la maggior parte dei discepoli, una funzione insostituibile e, quindi, se pure reinterpretati alla luce del nuovo idealismo non dualistico, sono nella *Luce dei Tantra* minutamente descritti».¹⁰⁸ Vediamo quindi brevemente nel dettaglio la struttura dei mezzi minimali.

La tradizione indiana considera la vita biologica come l'espressione di un'energia, un dinamismo interno che pervade il corpo conferendo ad esso le sue capacità e facoltà. Tale energia è immaginata come un "soffio", un afflato, chiamato *prāṇa*, che propriamente indica il respiro, visto come l'attività corporea per eccellenza, il segno che il corpo è permeato di vita. Il *prāṇa* si diffonde nel corpo e cambia nome a seconda della funzione che svolge, ma si tratta sempre dello stesso soffio vitale fondamentale.¹⁰⁹ Ora, questa attività vitale è considerata una sorta di "dispersione" del soffio, che, seppur necessaria alla sopravvivenza, andrebbe ricondotta in unità per operare l'inversione ontologica necessaria alla liberazione repentina dai legami materiali. Attraverso lo yoga il praticante diviene in grado di far confluire il soffio vitale all'interno di un unico "canale" (*suṣumnā*), immaginato come coincidente con la colonna vertebrale.¹¹⁰ Ciò rappresenta lo scopo a cui tende la via del soffio vitale, ovvero la riunificazione della dualità e della differenziazione che giace alla base della condizione umana. Si tratta di tecniche di meditazione molto antiche, elaborate in millenni di sperimentazione pratica sulle potenzialità catartiche delle energie interiori dell'individuo. In particolare, questo tipo di yoga è stato inglobato all'interno del tantrismo ed è diventato una delle sue componenti fondamentali. Infatti, «queste concezioni – i due canali laterali con il loro simbolismo diadico e il canale centrale dov'essi confluiscono – ci si presentano davanti immutate, anche se espresse in diversi modi e parole, non solo nello Śivaismo in genere, ma in tutte le scuole soteriche dell'India, dai più celebri Tantra buddhisti agli Āgama Viṣṇuīti, ai manuali di *haṭhayoga* di grandi mistici medioevali e moderni».¹¹¹ La seconda via è strettamente legata alla prima e può essere considerata come appartenente allo stesso background tantrico-iniziatico. Questa volta al centro delle tecniche di meditazione troviamo i cosiddetti *cakra*, cioè "ruote", zone corporee ben precise - dislocate lungo la colonna vertebrale dalla zona dei genitali fino alla fronte – che si immagina siano i centri in cui risiedono le varie facoltà sensoriali dell'individuo, dalla meno alla più sviluppata, fino ad arrivare a quella intellettuale (in corrispondenza della fronte), che coordina tutte le altre. L'attività percettiva, da cui nasce la conoscenza del mondo, è vista come una sorta di "irruzione" del mondo all'interno dell'individuo, il quale, a sua volta, "modella" poi il mondo a seconda della propria esperienza. La meditazione sui *cakra* ha lo scopo di interrompere proprio questo "contatto" sensoriale, annullando le facoltà che da essi promanano e, quindi, dissolvendo progressivamente la realtà esterna a favore di un ritorno alla pura soggettività dell'io. Questa esperienza della coscienza in tutta la sua pienezza rivela al praticante la natura ultima della realtà come non differente dal proprio io, ed è un'esperienza di assoluta unità. Anche in questo caso, le tecniche di meditazione applicate sono riconducibili alle correnti esoteriche del tantrismo indiano, che nel contesto specifico dello Śivaismo del Kashmir sono rintracciabili nei rituali

¹⁰⁷ Cfr. ĪPK, op. cit., introduzione p. XXXIV nota 52

¹⁰⁸ R. Gnoli, *Luce dei Tantra*, op. cit., introduzione p. LXII

¹⁰⁹ Vedi... *Trovare qualcosa sul prana*

¹¹⁰ Sullo yoga in generale, sia per quanto riguarda l'aspetto storico che il contesto teoretico-pratico, vedi: M. Eliade, *Lo yoga. Immortalità e libertà*, BUR 1999

¹¹¹ R. Gnoli, *Luce dei Tantra*, op. cit., introduzione p. LVII

esoterici della scuola Krama, i quali prevedono anche l'uso di bevande alcoliche e pratiche erotiche. Sia il cammino del *prāṇa* che quello dei *cakra* possono considerarsi come aspetti complementari di un più ampio approccio yogico-meditativo al problema della dualità, tipico del tantrismo in generale, che punta fundamentalmente ad un improvviso “rivolgimento di piano”, in cui la dualità scompare repentinamente grazie alla ricomposizione delle energie disperse.¹¹² La via successiva si basa interamente sull'aspetto temporale dell'esistenza. Il tempo qui è visto come l'elemento che sancisce l'ineluttabile sudditanza dell'individuo alla necessità naturale, e quindi come ciò che causa la condizione di schiavitù. Secondo quanto detto in precedenza, però, il tempo esteriore, che misuriamo, non è altro che una proiezione del tempo interiore. È il sussistere della coscienza che crea il tempo insieme con, e “mescolato” alla realtà. La nostra esperienza temporale è legata alla percezione di esistere, e questa, a sua volta, è connessa al flusso di coscienza che conferisce continuità all'Io. Ciò è avvalorato dal fatto che il tempo interiore non coincide per nulla con quello esteriore. Per la coscienza, infatti, un tempo esteriore anche assai limitato può essere percepito come infinitamente lungo. Meditare su questa verità, tramite appositi esercizi di modificazione della percezione temporale, fa sorgere nel praticante la consapevolezza della totale sovranità della coscienza, «lo *yogin*, al culmine di questo processo, diventa così, da strumento passivo di un tempo divoratore ed onnipotente, unico attore e creatore di esso».¹¹³ L'ultima via consiste nel vero e proprio rito di iniziazione (*dīkṣā*), e si svolge tramite l'azione coadiuvante di un maestro che funge da ierofante. Nell'iniziazione il corpo del discepolo è il “luogo” su cui operare il rito di purificazione e, come tale, si carica di una valenza sacra. L'idea di base è che il corpo sia una sintesi del tutto. Infatti, se è vero che, come abbiamo detto in apertura di paragrafo, l'uomo è il punto di arrivo del processo di emanazione, allora sarà altrettanto vero che il suo corpo incarna interamente tale processo, condensandolo e, per così dire, riproducendolo all'interno della propria struttura limitata. «The human body, which is a consequence of the contraction of consciousness, is thought to contain the higher universe beyond it and also the absolute consciousness of Śiva with which it is ultimately identical and of which it is a projected form».¹¹⁴ Purificare il corpo significa agire direttamente sul *karman* passato del discepolo, l'elemento immediatamente responsabile della eventuale rinascita futura. Anche se non è possibile eliminare in alcun modo il *karman* già maturato, che determina l'esistenza presente¹¹⁵, è però possibile annullare gli effetti di quello non ancora venuto a maturazione, fermando il ciclo delle rinascite. Questa “rimozione” del *karman* si attua grazie al potere dell'iniziazione di influire direttamente sulle forze universali che operano simultaneamente al mantenimento dell'individuo nella sua condizione limitata. Dal momento che ciò avviene per Volontà del dio, il corpo è la manifestazione tangibile di tale Volontà e, al contempo, è il “tempio” in cui la Potenza del dio è presente. Fare appello alla Potenza significa rimuovere progressivamente la dualità e, quindi, la limitazione, favorendo un'espansione della coscienza fino al piano di Śiva. Rispetto alle vie precedenti questa dell'iniziazione presenta una significativa differenza. Infatti, nelle altre vie l'individuo è considerato nella sua integrità psico-fisica, a partire dalla quale si opera la trasformazione della coscienza, il cui effetto secondario è la trasformazione della realtà percettiva. Nell'iniziazione, invece, si parte proprio dalla realtà, dal tutto di cui il corpo rappresenta la sintesi, per ottenere una modificazione della coscienza, nel senso di

¹¹² Per una trattazione generale di questi argomenti cfr. A. Sanderson, Op. cit. Per un approfondimento delle correnti esoteriche all'interno della scuola Krama cfr. N. Rastogi, *Krama Tantricism*, vol. I. Motilal Banarsidass, Delhi 1979.

¹¹³ R. Gnoli, *Luce dei Tantra*, op. cit., introduzione p. LXII

¹¹⁴ G. Flood, op. cit. p. 4

¹¹⁵ Infatti, anche colui che ottiene la perfetta liberazione in questa vita non può “far scomparire” il proprio corpo. La liberazione consiste in uno stato di coscienza e, quindi, nell'esperienza della totale identificazione col Signore, ma non sovverte l'ordine naturale. Così recitano, in chiusura, gli *Śiva Sūtra*: «In costui [il liberato in vita, *nda*] gli elementi [che formano il corpo fisico, *nda*] formano allora come una corazza (esteriore, staccata ormai dal suo io) ed è quindi un liberato, di regola uguale al Signore, pieno e perfetto». Nello stato di “liberato in vita” (*jīvanmukta*) l'individuo non avverte più il corpo come parte di sé, o meglio, non identifica più il proprio Io con il corpo fisico, tuttavia quest'ultimo continua a sussistere fino al momento della sua dissoluzione a seguito della morte fisica, infatti «la connessione con la vita è... una cosa d'ordine naturale». ŚS III, 42-43

un'espansione inclusiva del tutto in essa. Questo tutto, a sua volta, può essere considerato da sei punti di vista o "cammini", a seconda del livello di differenziazione sotto cui la manifestazione è vista. Il primo, quindi, è il cammino dei mondi, i centodiciotto mondi in cui si pensa sia suddiviso l'universo. Vengono poi i trentasei Principi e le cinque Forze (o corazze). Ogni Forza contiene un gruppo di Principi, e questo un gruppo di mondi. Ogni categoria rappresenta un livello più grossolano di manifestazione e, quindi, più differenziato. Il maestro dovrà gradualmente rimuovere dalla coscienza del discepolo l'idea della differenziazione, partendo dalla rappresentazione del tutto che la esprime maggiormente, fino a raggiungere quella in cui essa è quasi assente. I primi tre cammini, infatti, considerano la manifestazione dal punto di vista realista-sostanziale, cioè come una progressiva condensazione dell'energia della Coscienza universale. Vengono quindi i tre cammini che, invece, la considerano dal punto di vista simbolico-idealista, cioè come una rappresentazione all'interno della Coscienza. Abbiamo visto che la libera Volontà della Coscienza è simboleggiata dal linguaggio, e per questo ritroviamo il cammino delle parole (pada), dei mantra e dei fonemi, ognuno dei quali riconduce l'attività della Coscienza ad una forma simbolica più fondamentale, fino a giungere ai cinquanta fonemi dell'alfabeto sanscrito.¹¹⁶

Questa breve e schematica trattazione dei mezzi di realizzazione dovrebbe aver evidenziato come il loro dispiegarsi si ponga in armonia con la fase teoretica del monismo del Kashmir. Infatti, l'attività concettuale della Coscienza universale è considerata come la più fondamentale manifestazione del tutto, il primo passo verso l'apparire della realtà fenomenica. Anche al livello ultimo di manifestazione, quindi, vi è una sostanziale identità fra il tutto e la Coscienza. Dunque purificare il tutto significa purificare la realtà soggettiva, e questo, a sua volta, significa rimuovere l'illusione riguardo la sua natura limitata (*Āvidya*), che corrisponde al *riconoscimento* dell'identità con la Coscienza universale. Ecco il significato essenziale dei lunghi e complessi rituali a cui abbiamo accennato sopra.¹¹⁷ Al di là ciò, è importante mettere in evidenza che anche le forme maggiormente esteriori di purificazione, come l'iniziazione, sono ugualmente finalizzate a rimuovere la falsa immagine del sé costituita dall'io empirico. Infatti, sospendere l'esperienza ordinaria significa far scomparire la fenomenologia dell'io. Si tratta di un concetto già espresso da Somānanda nella *Śivadṛṣṭi*. La liberazione – afferma il maestro di Utpaladeva – non consiste nell'ottenimento di qualche virtù straordinaria, ma è semplicemente la rimozione di un ostacolo di tipo percettivo. Non esiste realmente un legame che imprigioni l'individuo nella sua condizione limitata, la maculazione fondamentale non è altro che la convinzione profonda e radicata nel soggetto che l'esperienza del sé e della realtà corrisponda a verità. La convinzione crea la realtà, e una volta scomparsa la convinzione questa si trascina dietro il dissolvimento dell'io e della realtà fenomenica a questo connessa. Non vi è quindi liberazione da nulla, solo l'acquisizione della consapevolezza riguardo una condizione ontologica pre-esistente. Come il fuoco illumina anche se non viene visto da nessuno, o una gemma conserva il proprio valore anche se nessuno la ammira, così l'essenza luminosa della Coscienza universale rimane immutata anche nel momento in cui non si è consapevoli di essa. E' però altrettanto vero che si tratta di un dato estremamente contro-intuitivo, che difficilmente potrà emergere all'evidenza senza l'aiuto delle Scritture e degli insegnamenti di un maestro. Ecco quindi il senso dei mezzi di realizzazione, che rappresentano dei tentativi di elaborare un approccio al mistero ultimo della realtà e dell'individuo mediato dal linguaggio e dalla simbologia religiosa. Tentativo che, in ultima analisi, è in linea con il contesto in cui nasce: l'estrema differenziazione della realtà fenomenica.

Spanda (la Vibrazione)

¹¹⁶ È interessante rilevare come il cosiddetto "ricettacolo dei suoni" - i cinquanta "suoni" fondamentali che permettono di esprimere qualsiasi altro concetto e quindi di "creare" qualsiasi altra cosa – sia l'oggetto della meditazione anche nel primo dei mezzi di realizzazione, i mezzi divini. La differenza non è quindi nell'oggetto della meditazione, poiché il tutto, al livello minimo di differenziazione, è e rimane quello, ma è nel tipo di rituale (nel primo caso interiore, nell'ultimo esteriore) di cui questo tutto è oggetto.

¹¹⁷ Cfr. A. Sanderson, *Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir*, in *Mantras et Diagrammes rituels dans l'Hinduisme*, Editions du CNRS, Paris 1986, pp. 169-214

Abbiamo deciso di trattare il concetto di Vibrazione per ultimo perché si tratta di un tema molto complesso, nel quale confluiscono tradizioni diverse, che spesso non è facile distinguere e separare. La Vibrazione – in sanscrito *Spanda* – è il concetto religioso e filosofico al centro della riflessione teoretica della omonima scuola del Kashmir, di cui sopra abbiamo delineato l’itinerario storico. Come scuola presa a sé stante, il suo testo di riferimento sono le *Spandakārikā* di Vasugupta, autore anche di un’altra opera fondamentale per lo Śivaismo del Kashmir, gli *Śiva Sūtra*. Tuttavia, quando viene considerato come un concetto autonomo, Spanda è la formulazione basilare a cui lo Śivaismo del Kashmir fa riferimento per descrivere il carattere dinamico dell’Assoluto, cioè per mettere in luce il fatto che la Coscienza non è semplicemente l’essere trascendente al di là della differenziazione, ma un tutto armonico che si esprime attraverso la propria energia creativa. Se da un lato possiamo affermare che si tratta di un’intuizione originale dell’ambiente filosofico kashmiro, dall’altro è un dato di fatto che visioni analoghe dell’Assoluto siano già presenti, in una forma però del tutto embrionale, nelle antiche fonti Āgamiche, di cui il concetto maturo di Spanda rappresenta certamente un’elaborazione successiva. Proprio per questo suo carattere di trasversalità, Spanda rappresenta anche un importante elemento condiviso da tutte le scuole filosofiche del Kashmir. Elemento che è divenuto parte integrante di ciascuna di esse, e da ciascuna di esse è stato rielaborato ed adattato al meglio per essere integrato nella propria, specifica, visione.¹¹⁸ In particolare, è estremamente forte e articolato l’intreccio fra Spanda e Pratyabijñā, anche a livello terminologico, tanto che è possibile considerare i loro nuclei dottrinali come i due aspetti complementari della descrizione fondamentale che il monismo kashmiro dà dell’Assoluto, così come emerge dalla sintesi di Abhinavagupta e del suo allievo Kṣemarāja. Tale descrizione è riconducibile all’idea che l’Assoluto sia pura Coscienza, la cui attività noetica è l’essenza dell’Assoluto stesso. Questo significa, in primo luogo, che Spanda e Pratyabijñā condividono un’impostazione di pensiero idealista, che li porta poi ad interpretare la realtà secondo un filtro ben preciso. Tutto ciò che esiste, quindi, sarà una rappresentazione della Coscienza e, per converso, questa manifesterà la molteplicità attraverso un unico atto percettivo. Spanda simboleggia proprio questa *attività* della Coscienza e il fatto che la sua natura sia movimento, *vibrazione* appunto. In secondo luogo, l’attività della Coscienza coincide con quella creativa, nel senso che tutto ciò che esiste lo fa grazie ai tre poteri della Coscienza: Volontà, Conoscenza ed Azione, che raffigurano altrettante fasi della pulsazione percettiva. L’incessante dispiegarsi di questa dinamica permette l’esistenza della realtà in ogni istante del tempo, conferendogli al contempo il carattere di una rappresentazione, di cui la Coscienza forma il sostrato attivo. All’interno di questa impostazione di base, è possibile individuare l’apporto specifico della scuola del Riconoscimento nel concetto di Coscienza come principio assoluto. Mentre in quello di carattere dinamico di tale principio, cioè il fatto che la Vibrazione sia l’essenza della Coscienza, l’apporto originale della scuola dello Spanda.

In origine, tuttavia, questa mancava totalmente del concetto di “super Ego” tipico della sintesi successiva. Tale concetto, che può essere considerato come il nucleo teoretico della scuola del Riconoscimento, si compone, come abbiamo già visto ampiamente, di due elementi. Il primo è la Coscienza come principio assoluto. Il secondo è la sua natura luminosa ed auto-riflessiva. L’intuizione originale di Utpaladeva consiste nell’aver assolutizzato la coscienza, elevandola al rango di principio ultimo, avendola posta così a fondamento dell’esistenza della realtà. Ma prima di lui è molto difficile invenire un riferimento al sé come ad un principio assoluto. Infatti, se nei testi si parla dell’Io, è sempre quello individuale, empirico, che è avvertito come fragile e fugace apparenza. Tuttavia, è proprio in questa prima fase di speculazione che si individua nel movimento,

¹¹⁸ Tale processo di integrazione non è sempre facile da ricostruire e in alcuni casi si perde nei meandri degli sviluppi interni alle varie correnti. Per questo Pandey, in linea con la propria visione olistica dello Śivaismo kashmiro, considera la scuola dello Spanda non come una scuola autonoma, ma semplicemente come uno degli aspetti dottrinali dello Śivaismo del Kashmir in generale. Questa opinione sembra però non tenere conto di alcune evidenze importanti, come il fatto che gli autori antichi tendano a riferirsi alla scuola dello Spanda come ad una scuola indipendente dalle altre, con una propria identità specifica. Cfr. M. S. G. Dyczkowski, op. cit. 1989, p 231 nota 92

inteso come tensione creativa, la caratteristica fondamentale del sé. In particolare, ad attirare l'attenzione degli autori è il momento pre-riflessivo della volontà, l'istante in cui il pensiero discorsivo deve ancora manifestarsi, oppure l'attimo tra due pensieri, quando quello precedente è già svanito e quello successivo deve ancora sorgere. In quegli istanti - si afferma - emerge la natura dell'Io al suo stato incontaminato, energia potenziale in grado di generare qualsiasi rappresentazione. Lo yogin che riesca a cogliere quel momento nella meditazione si mette in contatto con il vero sé, al di là della dualità e della differenziazione, sperimentando uno stato di beatitudine infinita. Circa un secolo prima della scuola dello Spanda, questa ed altre concezioni appartenenti allo stesso entroterra tantrico-esoterico venivano espresse sinteticamente nel *Vijñānabhairava* ("La conoscenza del Tremendo"), operetta in versi di ambiente śivaita e di orientamento *siddha*.¹¹⁹ In quest'opera Śiva si presenta nella sua forma più terrificante: Bhairava, che appunto significa "il Tremendo". Questa ipostasi di Śiva è tipica del Trika, scuola di cui il *Vijñānabhairava* risente fortemente a livello dottrinale.¹²⁰ Bhairava è fatto derivare dalla radice *bhṛ-*, "sostenere", e *ru-*, "gridare", per indicare il carattere di sostenitore e riassorbitore del tutto, tradizionalmente attribuito al dio, e insieme l'appartenenza delle concezioni espresse nel testo alla più ampia speculazione sul suono, il linguaggio ed il pensiero caratteristica anch'essa del Trika.¹²¹ È questo uno dei temi centrali del *Vijñānabhairava*, che vede nel movimento l'essenza stessa del sé, da cui emerge l'Io empirico, quando quello è offuscato dalla sovrastruttura intellettuale e inquinato dalle impressioni sensoriali che incanalano la sua energia nella continua ricerca del contatto con gli oggetti dei sensi. Ma questa stessa forza dinamica può essere colta in alcuni stati d'animo di particolare intensità, di piacere come di terrore, in cui il pensiero discorsivo cede il posto ad una forte emozione: «*Allo sperimentare di una grande gioia o alla vista di un amico dopo lungo tempo, meditando sulla beatitudine sorta, ecco che [lo yogin], immerso con la mente in essa, in essa si dissolve*», e così, in generale, «*se in tutte quelle cose ove la mente trova appagamento, ivi appunto [lo yogin] fermi la mente, allora proprio in esse si inverte la natura propria della beatitudine suprema*».¹²² Questa stessa intuizione, di poco mutata nella sua sostanza, la ritroviamo nelle *Spandakārikā*: «*chi sta allora come stupito, contemplando tale natura propria come quella che a tutto presiede, come può, dico, egli ancora essere soggetto a questa dolorosa trasmigrazione?*». Le "strofe" individuano esplicitamente nel movimento la natura propria del sé, cioè quella tensione iniziale da cui scaturisce il pensiero - «*chi è estremamente irato o gioioso, chi pensi cosa deve fare o che vada correndo in qualche posto - ivi è fondato il movimento*»¹²³ - così come affermano che la presa di coscienza di questa verità possiede un carattere salvifico.¹²⁴ Altro tema fondamentale, che ritroveremo poi nelle *kārikā*, è quello del momento pre-discorsivo come manifestazione pura dell'energia creativa dell'Io. La conoscenza nasce dall'adesione del pensiero ad una cosa, poi ad un'altra, poi ad un'altra ancora e così via. Ma nell'istante intermedio fra due rappresentazioni il pensiero non è offuscato in alcun modo dalla dualità soggetto-oggetto, ed è quindi libero di manifestarsi come pura soggettività. Lo yogin, quindi, deve cogliere quell'istante, che possiede una straordinaria forza trasformante: «*se, abbandonata una cosa, la coscienza, arrestata, non procede verso un'altra cosa, allora, nel punto di mezzo, la meditazione si [realizza e si] dischiude in tutta la sua intensità*».¹²⁵ Sebbene nel *Vijñānabhairava* non compaia mai esplicitamente il termine Spanda,

¹¹⁹ Sul *Vijñānabhairava* cfr. *Vijñānabhairava. La conoscenza del Tremendo*, traduzione e commento di Attilia Sironi, introduzione di Raniero Gnoli, Adelphi 1989.

¹²⁰ Sul Trika vedi p....e anche A. Sanderson, op. cit. 1986

¹²¹ «Egli suole sostenere il tutto, lo emette vocalmente, datore di tutte le cose, onnipervadente: proferendo di continuo il nome di Bhairava inteso [in questo senso], si inverte Śiva». VBh 128

¹²² VBh 70 e 73

¹²³ SpK I, 11 e 22

¹²⁴ SpKV I, 11 : «stando così le cose, visto cioè che la natura propria del sé si estende ad ogni stato mentale ed è provvista della capacità di fare ogni cosa, egli sta allora, appunto per questo, come penetrato di meraviglia, vedendo come essa presiede su tutto e tutto pervade, né è evidentemente più soggetto alla dolorosa trasmigrazione»

¹²⁵ VBh 61. La strofa precedente recita «Nel momento della percezione di due cose, [lo yogin] deve, meditando, prendere come appoggio il punto di mezzo e quindi, abbandonando tutta insieme questa diade, ecco che, nel mezzo, risplende la realtà»

“Vibrazione”, è però vero che questo ed altri passaggi lo adombrano, ed identificano la forza dinamica dell’Io con la volontà, cioè con il conato iniziale che si cela dietro ogni atto intenzionale. Secondo le *kārikā*, in particolare nel commento di Kallaṭa, Spanda è questo conato, tensione vibratoria impercettibile che costituisce l’essenza attiva del sé.¹²⁶ Parallelamente, questo significa che Spanda è anche ciò che crea l’attività discorsiva, l’Io come sovrastruttura concettuale, che delimita e frammenta la volontà nella miriade di pensieri e rappresentazioni. Quindi, Spanda è pure la manifestazione, al suo stadio fondamentale, della libera Volontà di Śiva, ed in questa sua accezione si identifica con Māyā. Dunque, per fruire dell’esperienza del sé in tutta la sua purezza lo yogin dovrà “sbarazzarsi” dell’Io empirico, il quale mantiene viva una falsa idea del sé come di una realtà limitata, e “liberare” Spanda da ogni costrizione: «*un individuo pervaso da innata impurità può desiderare quanto vuole di fare alcunché, ma non potrà mai fruire del detto contatto colla forza del sé. Quando però in lui la scossa, quanto a dire la sua percezione di essere un io individuale, vien meno, egli rimane allora stabilito nel piano supremo*».¹²⁷ Quest’idea di liberazione come di una “dissoluzione” (*laya*) dell’Io empirico è tipica delle concezioni espresse nel *Vijñānabhairava* e, in generale, della visione tantrica precedente agli sviluppi kashmiri in senso monistico-idealista. Le funzioni mentali e sensoriali sono considerate come un’ingombrante impalcatura, che una volta dismessa lascia il posto alla possibilità di un’unione con la divinità. Questo implica, però, che la piena realizzazione del sé consista in un totale svuotamento, nel raggiungimento di quel vuoto assoluto che è anche l’essenza stessa del dio. Non si tratta, naturalmente, di un vuoto negativo, ma di un’assenza totale di differenziazione, una vacuità di forme che le contiene tutte potenzialmente. Tale relatività dell’Io - che come abbiamo visto è espressamente affermata nelle *Spandakārikā* - si caratterizza in una duplice direzione. Da un lato l’Io è identificato con le funzioni mentali di coordinazione dei dati percettivi e di riferimento ad un centro di controllo (*ahamkāra*). Dall’altro si parla dell’Io come del sé, opposto all’oggetto, che viene vissuto come “io stesso” e viene identificato come il soggetto degli stati d’animo e delle sensazioni, e come l’agente delle varie azioni. Quindi, in questa visione, il concetto di Io si assimila del tutto con quello di illusione, non esistendo come separato dalle funzioni cognitive relative al mondo esterno. L’Io è il segnale tangibile dell’illusione in atto, l’ignoranza innata che mantiene l’anima limitata nella sua condizione di legame materiale. Di conseguenza, la liberazione coinciderà con la scomparsa dell’Io. E questa, a sua volta, coinciderà con lo svelamento della natura propria (*svabhāva*) dell’individuo, sarebbe a dire con la totale assenza di Io. Dyczkowski, tuttavia, sottolinea come anche in questa prima fase dello Śivaismo del Kashmir la nozione di “natura propria” non sia del tutto impersonale. Infatti, egli sostiene che il fatto che l’essenza dell’individuo sia identificabile con quella di Śiva tende a conferire al concetto di natura propria un carattere personale e, quindi, non completamente vuoto. A differenza delle altre forme indiane di monismo (ad esempio il Vedānta) in cui le caratteristiche individuali sono dei semplici “accidenti” insostanziali sovrapposti ad un sostrato indifferenziato.¹²⁸ Questa intuizione è vicina al concetto del sé come coscienza, tipica degli sviluppi successivi, dove la natura propria è precisamente auto-consapevolezza riguardo la consustanzialità della coscienza individuale con un principio assoluto dinamico e personale: Śiva. Il che si discosta notevolmente dalla vacuità, seppur positiva, posta come meta nel *Vijñānabhairava*. Kallaṭa sembra quindi sostenere, più o meno esplicitamente, una doppia concezione del sé. Da un lato vi è il sé cosiddetto “empirico”, cioè il costruito fenomenologico che è tutt’uno con la percezione, dal quale deriva l’oggettività stessa come indivisibile dall’aspetto soggettivo. Dall’altro c’è il sé che emerge dalla riflessione sul soggetto in quanto principio di individuazione, in alcun modo oggettivabile, il conoscitore inconoscibile. E pare essere in questa seconda accezione che egli parla di “natura propria” dell’individuo. Egli, tuttavia,

¹²⁶ «Quella realtà dalla quale, mentre uno è mentalmente tutto occupato su di un dato oggetto, nasce improvvisamente un altro pensiero, è secondo noi, lo schiudersi, la causa del pensiero stesso. Tale realtà, senonché, deve essere scorta dallo yogin da sé stesso, sperimentata come quella che pervade interiormente due pensieri». SpKV III, 9.

¹²⁷ SpKV I, 9

¹²⁸ Cfr. M. S. G. Dyczkowski, *A Journey in the World of the Tantras*, Indica Books 2004, New Delhi, p. 31 e sgg.

non identifica ancora questa natura propria, questo sé, con l'Io assoluto, sebbene la sua posizione anticipi certamente uno sviluppo in quella precisa direzione.¹²⁹ Così gli autori e i commentatori successivi, compreso Abhinavagupta, parleranno esplicitamente per l'io empirico di “nozione o senso dell'Io”, intendendo che questo è una rappresentazione che il soggetto si costruisce di sé stesso in base all'identificazione del vero sé con il corpo, la mente, etc. Questa nuova visione, però, implica una trasformazione in positivo del concetto di io empirico, rispetto a quella espressa nella prima fase. Infatti, a questo punto l'io empirico è visto come una manifestazione limitata del sé reale, che esprime una realtà in atto. Questa, seppur relativa, è comunque fondata su una realtà assoluta e, quindi, non può dirsi del tutto illusoria. Ciò implica anche che la meta soteriologica non sia più il raggiungimento di uno stato di vacuità, ma la consapevolezza che la natura propria altro non è che il sé nella sua pienezza, libero da qualsiasi limitazione. È interessante notare che questo tipo di approccio sussiste tranquillamente anche senza la nozione di una Coscienza assoluta identica al sé. In altre parole, non c'è bisogno di postulare un principio superiore al sé reale perché questo possa esistere come polo opposto alla fenomenologia dell'oggetto, ed essere collocato a fondamento dell'esperienza della liberazione. Tuttavia, questa mancanza implica una sorta di dualismo implicito, conferendo uno statuto effimero e transitorio a tutto ciò che non è il vero sé, cioè alla realtà. «In questo senso il *Vijñānabhairava* si discosta dalle concezioni di Somānanda e Utpaladeva, che battono più fortemente l'accento sulla realtà del mondo. Il pensiero differenziato e quindi la realtà ordinaria, la molteplicità, per loro non è solo un miraggio, una magia, bensì il corpo stesso di Śiva che si attua appunto attraverso la molteplicità»¹³⁰, afferma Gnoli, sottolineando come l'assenza di un Io assoluto posto a fondamento del reale importi un concetto illusorio e, in qualche modo, negativo di realtà, in quanto prodotto di un'illusione precedente, l'io empirico. L'idea che tutto ciò che esiste sia la manifestazione di una Coscienza universale, e che quindi l'Assoluto sia essenzialmente un Io, sarà, come abbiamo già detto, un'intuizione originale di Utpaladeva, mai espressa in precedenza, nemmeno dal suo maestro Somānanda.¹³¹ Se questa intuizione, nella sua forma matura, conterrà certamente una forte componente di idealismo, è però vero che essa rimarrà sempre legata ad un realismo di base - che considera la realtà come una modificazione dell'essenza divina - formulato nei termini suddetti, il quale rappresenta un'evoluzione fondamentale rispetto alla prima fase dello Śvaismo kashmiro. È all'interno di questo nuovo contesto che il concetto di Spanda comincia ad assumere la forma compiuta in cui lo ritroveremo nella sintesi abhinavaguptiana. In questa seconda fase iniziale, rappresentata fondamentalmente dalla *Śivadṛṣṭi*, il monismo del Kashmir tende ad includere la realtà all'interno della dialettica dell'Assoluto, il quale è al contempo trascendente ed immanente in senso sostanziale. Il tutto rappresenta così il corpo della divinità, e questa rappresentazione è tesa a superare le aporie che di volta in volta sorgono dalla necessità di armonizzare piano assoluto e relativo. L'immagine che meglio esemplifica questo schema di pensiero è, in questa fase, quella dell'unione degli opposti. Anche per Somānanda, naturalmente, Śiva è un principio personale, individuale, che possiede attributi e le cui operazioni fondamentali discendono dalle classiche tre potenze di Volontà, Conoscenza ed Azione. Però questa descrizione, condivisa da tutte le scuole del Kashmir, rimane in questo periodo ancora legata prevalentemente ad un modello di tipo sostanziale. Ciò significa che l'essenza divina è sì compresa nei termini di un'attività intellettuale, ma questa attività viene descritta attraverso metafore che fanno riferimento al concetto di sostanza e di sostrato, come ad esempio l'argilla che funge da materia prima per tutti i manufatti creati dallo stesso artigiano. In questo quadro di riferimento Spanda, il dinamismo della Coscienza divina, prende le sembianze di un effluvio, un'ondazione di

¹²⁹ «The proximity of this notion to that of the Self or 'own nature' as a pure ego consciousness is so close that it seems natural for the later commentators, who all quote Utpaladeva and so post-date him, to interpret the *kārikā*'s view in this way». M. S. G. Dyczkowski, op. cit. 2004, p. 34

¹³⁰ *Vijñānabhairava. La conoscenza del Tremendo*, op. cit., p. 18

¹³¹ «Although I cannot claim, of course, to have read all the Tantras that predate Utpaladeva, in none of what little I have managed to study in print and manuscript is there any mention of an absolute ego. While all the other notions we have dealt with concerning the Self and its relation to the ego and ultimate reality are attested implicitly in the Tantras, this is not the case with the absolute ego». M. S. G. Dyczkowski, op. cit. 2004, p. 41

sostanza straripante che assume la molteplicità delle forme del reale. Utpaladeva, come abbiamo visto sopra¹³², supera questo modello integrandolo all'interno di quello basato sulla Luce della Coscienza (Prakāśa) e sulla sua autoconsapevolezza riflessiva (Vimarśa). Tutta la dialettica interna alla Coscienza, la sua attività noetica, diventa così l'espressione di questi due aspetti complementari e correlati, che rappresentano l'energia dinamica dell'Assoluto. È chiaro come una simile evoluzione sposti l'ottica fondamentale dal realismo all'idealismo, cioè ponga l'accento sul fatto che la manifestazione è una rappresentazione, il risultato di un'attività concettuale, piuttosto che una modificazione sostanziale. Tutto ciò che esiste è ora interpretato come una manifestazione del Soggetto supremo che, riconoscendosi come tale, dà vita ai soggetti limitati e agli oggetti. È al termine di questo percorso che Spanda diventa il concetto completo e inclusivo dell'aspetto realista ed idealista che abbiamo descritto in apertura di paragrafo. La Vibrazione della Coscienza incarna la sua attività, il suo oscillare tra l'assoluta soggettività ritratta in sé stessa e il conato creativo, volitivo, verso le proprie rappresentazioni, gli oggetti. Essa, come abbiamo visto, si manifesta non solo a questo livello universale, ma anche a quello individuale, come attività percettiva del soggetto. Tale attività è al contempo ciò che permette alla realtà di sussistere e, come tale, costituisce la fenomenologia dell'Io. Giunto a questo punto Utpaladeva ha portato a compimento un processo di analisi e descrizione dell'Io in quanto fenomeno iniziato alcuni secoli prima con la speculazione tantrica operativa. Nel fare ciò, egli ha introdotto la nozione di Coscienza, che è diventata l'asse portante di un discorso filosofico più ampio, teso ad integrare il concetto precedente di Spanda in un più largo orizzonte, in grado di superare i problemi di natura ontologica generati dal legame tra realtà ed Io empirico. La "soluzione" risiede nell'aver mostrato come soltanto riferendo ogni manifestazione del reale ad un principio ultimo di natura intellettuale - di cui Spanda rappresenta l'intrinseca attività noetica che si manifesta poi anche a livello individuale - è possibile conferire alla realtà e all'individuo un suo statuto ontologico effettivo, seppur relativo. Per fare questo Utpaladeva si è appoggiato su concetti filosofici già esistenti, come ad esempio quelli della tradizione speculativa sul linguaggio proveniente da Bhartṛhari. In particolare, da questo autore precedente egli mutua la nozione di auto-consapevolezza riflessiva, Vimarśa, come la proprietà dinamica della coscienza, senza la quale essa sarebbe una realtà insenziente, e quindi inerte, incapace di creare rappresentazioni. Si tratta di un'intuizione importantissima per lo sviluppo della metafora della Luce quale fulcro descrittivo dell'Assoluto. Infatti, se in Bhartṛhari Vimarśa rappresentava la capacità concettuale del linguaggio, in Utpaladeva diventa la diretta espressione della natura auto-luminosa del Sé supremo, che determina il fatto che questo non sia un semplice sostrato per la manifestazione ma, al contrario, sia tutt'uno con essa, la quale condivide la Luce della Coscienza ed è quindi il reale prodotto di un'attività cognitiva. E questa è un'innovazione anche rispetto a Somānanda, il quale certo interpreta Spanda nei termini del potere creativo interno alla divinità, teso verso l'esternalizzazione della molteplicità delle forme del reale, ma non si riferisce mai ad esso come ad una auto-consapevolezza, dimostrando quindi di non appoggiarsi a concetti derivati dalla speculazione grammaticale e dall'immaginario basato sulla luce. Nel momento in cui Abhinavagupta assume all'interno della sua sintesi monumentale dello Śivaismo del Kashmir la riflessione sull'Assoluto, lo fa a questo stadio di sviluppo, dando per scontato che il modello "luminoso" di Utpaladeva sia quello che meglio esprime lo spirito del monismo kashmiro. Del resto, egli si serve anche di tutta una serie di concetti che erano già presenti nella tradizione tantrica precedente ad Utpaladeva. In definitiva, «it is hard to resist the conclusion that what has taken place is a higher hermeneutic in which there has not only been interpretation and presentation of single notions, but a grand synthesis of various concepts of the absolute, already implicit in the Tantras with that of the absolute ego».¹³³ Questa "higher hermeneutic" consiste nell'aver sistematicamente letto la simbologia tantrica alla luce del nuovo strumento teoretico fornito da Utpaladeva. Ad esempio, nel suo commento alla *Parā Trimśikā* Abhinavagupta interpreta la ruota delle potenze (Māṭṛkācakra), che a sua volta è simboleggiata dalle cinquanta lettere dell'alfabeto

¹³² Cfr. il paragrafo: *Idealismo realista*, p...

¹³³ M. S. G. Dyczkowski, op. cit. 2004, p. 41

sanscrito, come il dispiegarsi del potere concettuale della Coscienza. Nel fare ciò, egli considera come acquisita la corrispondenza fra la descrizione dell'Assoluto presentata dal Trika e il livello supremo del suono, dimostrando così di aver implicitamente assorbito, per tramite di Utpaladeva, anche la speculazione sul suono ed il pensiero di Bhartṛhari. Lo stesso avviene con la scuola Krama, in cui l'ordine alfabetico normale è sovvertito in favore di una nuova gerarchia (Mālinī) dove le vocali e le consonanti sono mescolate in modo da formare dei fonemi. Mescolanza che simboleggia l'unione tra la potenza virile di Śiva e il grembo fertile di Śakti. Anche in questo caso la nuova simbologia introdotta da Abhinavagupta stabilisce un parallelo tra l'unione sessuale di Śiva e Śakti e il potere dinamico della Coscienza, Spanda, da cui scaturisce la manifestazione.¹³⁴ Kṣemarāja estenderà ulteriormente questo approccio al concetto di Spanda, soprattutto per quanto riguarda la sua identità in rapporto alla suprema energia della Coscienza e al supremo livello del suono. In conclusione possiamo affermare che lo Śvaismo del Kashmir, nel suo pieno sviluppo, accoglie un concetto di Spanda che riunisce in sé una serie di nozioni, come quella di energia, di potenza, di bipolarismo e, in ultima analisi, di vibrazione, che devono essere tutte inquadrate all'interno dello scenario al contempo realista ed idealista che è tipico di questo ambiente filosofico. Per diventare una chiave di lettura trasversale applicabile ad ogni contesto specifico nel momento in cui si parla del potere dinamico della Coscienza.

Il contesto sociale

Il Kashmir è sempre stato un luogo molto favorevole all'esercizio dell'attività artistica e letteraria, sia per la sua conformazione naturale – la fresca ed ombreggiata vallata di Śrīnagar e quelle circostanti – che per la sua relativamente tranquilla vita politica e sociale. Questo insieme di fattori ha fatto sì che il paese abbia visto fiorire una ricca produzione intellettuale, che comprende poeti, grammatici, logici, architetti, astronomi, etc., i quali diedero vita a veri e propri circoli culturali, molto spesso con l'appoggio dei regnanti locali. Fra i molti, è doveroso ricordare, ad esempio, il retore Ānandavardhana, autore di una celeberrima opera sulla poetica, lo *Dhvanyāloka*, e il grande poeta Ratnākara, il cui capolavoro, l'*Haravijaya*, è il più lungo poema in sanscrito classico mai composto. Sicuramente degno di menzione è anche lo storico Kalhaṇa, che scrisse le cronache dei re del Kashmir (*Rājataranginī*), in completa controtendenza rispetto allo scarsissimo interesse che gli indiani hanno sempre avuto per la storiografia. Questi pochi esempi dimostrano quanto fosse vivo e stimolante l'ambiente culturale kashmiro negli anni intorno al mille e spiegano, in parte, lo straordinario sviluppo delle scuole filosofiche che abbiamo visto. Come già detto all'inizio dell'introduzione, in questi anni l'India comincia ad avvertire in maniera sempre più oppressiva la presenza mussulmana, soprattutto a causa delle insistenti scorrerie di Mahmūd di Ghazni, il quale riuscirà a penetrare fino all'odierna Lucknow, oggi capitale dell'Uttar Pradesh. La conseguente instabilità politica, fino a quel momento sconosciuta agli abitanti dell'India, causerà la fuga degli intellettuali dai luoghi conquistati, e la ricerca di ospitalità in zone ancora non minacciate dall'invasore. La più ambita fra queste mete era certamente il Kashmir. Tuttavia – a dispetto di quanto afferma Abhinavagupta in chiusura del *Tantrāloka*¹³⁵ – non bisogna pensare che questa regione fosse in tutto e per tutto un luogo paradisiaco, non raggiunto dalle preoccupazioni secolari. Infatti, anche il Kashmir, come del resto tutti i regni indiani di questo periodo, era sovente scosso da aspre controversie interne alla famiglia regnante e non era affatto immune dagli intrighi di palazzo. Ma, per quanto ci è dato sapere, la vita sociale, economica e culturale procedeva senza scossoni, tanto da dare la percezione globale di una insolita pace ed armonia. A questa immagine, forse, contribuiva la presenza attiva e costante del Buddhismo, presente nel paese fin dal III secolo a. C. Nel periodo che ci interessa il Kashmir è ormai un centro rinomato del pensiero buddhista, che

¹³⁴ «...this identification is far from the intentions of the teachings in the original Krama sources». M. S. G.

Dyczkowski, op. cit. 2004, p. 46

¹³⁵ Cfr. TĀ p. 640, XXXVII, [46]

ospita le due scuole più importanti del Grande Veicolo, quella Madhyamaka e quella Yogacāra, e anche alcune scuole antiche, tra cui spicca per rilevanza quella Sarvāstivāda.¹³⁶ Pare che anche le scuole di logica fossero molto sviluppate. Grazie alla sua posizione intermedia fra l'India e l'Asia Centrale, il Kashmir divenne ben presto un centro nevralgico per la circolazione delle dottrine buddhiste, che dal paese si irradiavano verso l'esterno. Il maggior beneficiario di questa irradiazione fu certamente il Tibet, che dal Kashmir, oltre alla religione che diverrà il cardine di tutta la propria vita socio-culturale, ricevette anche un alfabeto evoluto e versatile come quello sanscrito, che fungerà da modello per il tibetano scritto. Non solo, ma qualche secolo più tardi, in conseguenza della nascita del corpus dei Tantra, il Kashmir sarà teatro di quella epocale contaminazione tra Buddismo e Tantrismo che darà vita al Buddismo tantrico, l'ultima grande stagione dell'originario insegnamento di Śākyamuni. Alcuni celebri maestri di questa corrente di pensiero, al contempo seguaci delle pratiche esoteriche tantriche, come Naropā e Padmasambhava, sono considerati originari del Kashmir.¹³⁷ E' all'interno di questo fertile contesto culturale e filosofico-religioso che evolvono le scuole tantriche Śivaite di cui abbiamo parlato. Non bisogna dimenticare, inoltre, che, sebbene lo Śvaismo sia sempre stato dominante in Kashmir, la religione Viṣṇuita godeva di un largo seguito (e del patrocinio della famiglia reale), che la identificava certamente come il secondo culto in ordine di importanza. Nonostante la preminenza dello Śvaismo quale religione principale, quell'insieme unitario di insegnamenti che abbiamo chiamato "Śvaismo del Kashmir" rimaneva tuttavia destinato ai pochi. Ne è un esempio significativo il fatto che esso, quale tradizione religiosa, non compaia nelle cronache di Kalhaṇa, il quale non fa alcuna menzione alla corrente monista dello Śvaismo in Kashmir. Ciò potrebbe essere in parte dovuto all'estrazione sociale dello storico, figlio di un ministro e rappresentante dell'ortodossia politica e religiosa, per la quale le pratiche esoteriche collegate al messaggio filosofico contenuto nei Tantra monisti e negli Āgama costituivano un forte motivo di scandalo. Ed infatti all'interno della sua opera troviamo giudizi molto duri nei confronti di quei maestri Śvaiti, soprattutto quelli seguaci di Bhairava, che sono accusati di traviare i propri adepti - tra cui, in determinati periodi, figurano anche alcuni re - con pratiche dissolute e vergognose. D'altra parte, al biasimo di Kalhaṇa si accompagna quello di altri autori, come ad esempio il poeta Kṣemendra, di poco più giovane di Abhinavagupta. Egli, nella "Ghirlanda di satire" (*Narmamālā*), una delle sue operette, mette in ridicolo i seguaci del Kula, rappresentati dal personaggio di Trighaṇṭika, un maestro che incarna tutti i vizi e le lascivie immaginabili. E gli episodi non si fermano qui. Narra la tradizione di asceti fatti marchiare sulla fronte con simboli infamanti, come ad esempio un piede di cane, da re che non sopportavano che la depravazione di questi contaminasse la popolazione. Ancora, il logico Jayanta racconta della messa al bando dei membri di una setta buddhista "deviata", i vestiti di azzurro, da parte di Śankaravarman, che regnò in Kashmir fra l'883 e il 902 d.C. circa. Tutti questi aneddoti, però, si riferiscono alla percezione pubblica che le classi aristocratiche e i benpensanti avevano dello Śvaismo Kashmire. Questi, non avendo una conoscenza approfondita degli sviluppi filosofici operati da autori come Utpaladeva, Abhinavagupta e Kṣemarāja, lo identificavano completamente con le sue manifestazioni rituali. Questo fatto ci dice due cose. In primo luogo che anche all'interno dell'intricata sub-cultura tantrica vi era chi, per pigrizia, ignoranza, o semplicemente per eccessiva licenziosità, non percepiva la reale portata intellettuale e salvifica degli insegnamenti, limitandosi così a darne un'interpretazione indipendente dal pensiero filosofico, che sconfinava inevitabilmente nel ridicolo. D'altra parte però, il nucleo filosofico-religioso dello Śvaismo del Kashmir era assai arduo da digerire per l'uomo comune, restando quindi un insegnamento esoterico, per pochi. Tale nucleo, alla fine della sua elaborazione, fu il risultato di un'altissima e raffinatissima speculazione filosofica, realizzata da pensatori di indiscusso valore intellettuale, anche con l'intento di far emergere il monismo del Kashmir dallo sfondo del tantrismo Śvaite in generale.

¹³⁶ Sembra che grande impulso allo sviluppo del Buddismo in Kashmir sia giunto, attorno al primo secolo della nostra era, dal grande Concilio convocato dall'imperatore Kushana Kaniṣka.

¹³⁷ Cfr. H. C. Puech (a cura di), *Storia del Buddismo*, Mondadori 1999.

La maturazione del nucleo teoretico del monismo del Kashmir si definisce nel tempo ed assume una propria identità con l'introduzione di alcuni concetti fondanti, che sono il frutto di un lungo lavoro di sistemazione di intuizioni prima sparse e in parte confuse. A quest'opera di sistematizzazione, come si sarà intuito dalle pagine precedenti, ha contribuito in maniera determinante il giusto inquadramento della posizione filosofica dello Śvaismo del Kashmir rispetto a quella che era considerata la forma principale di monismo indiano: il monismo assoluto del Vedānta di Śankara. Già Somānanda nella *Śivadṛṣṭi* fronteggia vari tipi di potenziali oppositori, dagli stessi vedāntin, ai buddhisti della scuola Vijñānavada, agli śakta, ai buddhisti del "piccolo veicolo". Sia che si tratti di scuole filosofiche idealiste, che realiste, egli ravvisa in quei sistemi la mancanza di un principio unificatore che funga da elemento di coesione fra la sfera dell'esperienza – cioè il mondo esterno – e chi fa l'esperienza, cioè il soggetto. Rispetto a questo problema i due estremi opposti sono rappresentati, da un lato, dall'idealismo del Vedānta e, dall'altro, dal realismo del Buddhismo delle origini. Il primo considera l'esperienza come un fenomeno esclusivamente soggettivo e, quindi, non conferisce al mondo una vera e propria consistenza ontologica, e nessun valore oggettivo all'esperienza, se non quello di pura apparenza. Infatti, il Brahman, non avendo alcun legame con il mondo, e nemmeno con Māyā, è sì l'essere supremo ed indifferenziato, ma, proprio in virtù del suo totale isolamento metafisico, nulla può "esistere" in senso proprio tranne il Brahman stesso. Il Buddhismo delle origini, a sua volta, pur credendo nella realtà oggettiva del mondo lo scompone in una serie continua di momenti percettivi, di cui anche il soggetto è un prodotto momentaneo, senza un fondamento sostanziale. Quindi, anche in questo secondo caso, sembra impossibile giustificare la conoscenza, intesa come la possibilità per il soggetto di relazionarsi con il mondo esterno, poiché, in realtà, non vi è alcun vero e proprio soggetto conoscente. Somānanda, confutando le posizioni dei suoi avversari, propone la teoria dell'unità del reale, in cui l'elemento comune e sostenitore del tutto è rappresentato dal dio Śiva. Posizione che, nelle sue linee generali, è condivisa anche da Utpaladeva, il quale, a maggior ragione, muovendo dalla sua originale intuizione sulla natura noetica della Coscienza universale, sostiene l'ineludibile necessità di ricondurre ogni esperienza soggettiva all'attività gnoseologica del Soggetto assoluto, Śiva. E questo – nella prospettiva idealista introdotta da Utpaladeva – significa che affermando la realtà dell'esperienza si afferma anche, parallelamente, la realtà del mondo. La posizione di Utpaladeva, si diceva, diviene oltremodo evidente se messa a confronto con quella del Vedānta di Śankara, il quale rappresenta, non solo una dottrina di enorme fortuna ed un mirabile esempio di sintesi teoretica della tradizione upaniṣadica, ma anche la forma tipica di monismo assoluto indiano, si potrebbe dire: il monismo "per eccellenza". Confrontarlo con lo Śvaismo del Kashmir, pertanto, significa mettere in risalto come il pensiero indiano tenda, in generale, a comprendere l'Assoluto come una realtà immutabile, infinita ed eterna, del tutto trascendente e distaccata dal mondo materiale. Questo Assoluto ammette un rapporto con il mondo che è del tipo schermo/rappresentazione o sostrato/fenomeno e, per ciò, la realtà è considerata un'apparenza: *vivarta*. Per lo Śvaismo del Kashmir, al contrario, la realtà è una manifestazione della Coscienza, un fenomeno che appare al suo orizzonte e che condivide la sua sostanza, la Luce (*ābhāsavada*). Ecco perché il mondo è considerato reale. Perché il Soggetto assoluto non sarebbe completo senza la propria attività concettuale, senza le immagini (*ābhāsa*) che compongono la sua sfera cosciente. Le quali immagini, tuttavia, nella loro cangiante diversità e molteplicità, sono proprio quel mondo fenomenico che il Vedānta ritiene irreali, cioè non definibile ulteriormente dal punto di vista ontologico, se non come ciò che "è" e "non è" al contempo. Questo ci riporta alla radice dell'opposizione iniziale. Infatti, secondo lo Śvaismo del Kashmir, la realtà o meno del mondo è riconducibile alla presenza o meno di un legame con l'Assoluto, di un elemento condiviso da cui il mondo tragga la propria esistenza. Abbiamo visto che il Vedānta ne è privo, mentre lo Śvaismo del Kashmir individua questo elemento nella Luce della Coscienza. La quale, a sua volta, è la

manifestazione di Spanda, la Vibrazione che costituisce la Coscienza a livello ontologico. Dunque Spanda rende vivo e attivo l'Assoluto dello Śivaismo del Kashmir, e permette ai suoi prodotti di dirsi reali e positivi, mentre ciò non accade in un monismo assoluto del tipo del Vedānta, che vede nell'Assoluto l'*ens* immobile, la sostanza perfetta, il sostrato dell'apparenza.¹³⁸

¹³⁸ «Il puro *ens*, l'indifferenziato e primordiale conoscibile – il simbolo stesso della conoscibilità – non può infatti esistere in sé stesso, ma solo in relazione al vivo conoscere di un soggetto, nella misura che si riposa in questo conoscere». R. Gnoli, *La trentina della suprema*, intr. p. 25.