

Abhinavagupta



LUCE DEI TANTRA

TANTRĀLOKA

A cura di Raniero Gnoli



ADELPHI EDIZIONI



INDICE

Prefazione	XI
Introduzione	XIII
Nota biografica	LXXV
Nota al testo	LXXXI
L'alfabeto sanscrito	LXXXV

LUCE DEI TANTRA TANTRĀLOKA

I. Le varie forme di conoscenza	3
II. La compenetrazione senza mezzi di realizzazione	45
III. Il mezzo divino	51
IV. Il mezzo «potenziato»	83
V. Il mezzo «minimale»	114
VI. Il mezzo del tempo	135
VII. Il sorgere delle ruote	161
VIII. Il cammino dello spazio (<i>Deśādhvan</i>)	168
IX. Il cammino dei principi	210
X. La divisione dei principi	243
XI. Il cammino delle forze, ecc.	275
XII. L'applicazione del cammino	287
XIII. Le cadute di potenza e le oscurazioni	290
XIV. L'esordio dell'iniziazione	326

INDICE DELLE TAVOLE

XV.	L'iniziazione attinente ai «regolari»	331
XVI.	L'iniziazione attinente ai «figli spirituali»	402
XVII.	Le varie cerimonie concernenti i «figli spirituali»	436
XVIII.	L'iniziazione abbreviata	449
XIX.	L'iniziazione dell'uscita immediata [dal corpo]	451
XX.	L'iniziazione dell'alleggerimento	458
XXI.	L'iniziazione di assenti	461
XXII.	L'estrazione dei segni settari	468
XXIII.	La consacrazione a maestro	473
XXIV.	L'ultimo sacramento	484
XXV.	Il rituale delle offerte <i>post mortem</i>	488
XXVI.	Le discipline post-iniziatiche	492
XXVII.	L'adorazione del <i>linga</i>	500
XXVIII.	I vari giorni d'adempimento, il rito dei sacri cordoni e le cerimonie occasionali	507
XXIX.	Il rituale segreto	549
XXX.	I vari <i>mantra</i>	581
XXXI.	Il <i>maṇḍala</i>	595
XXXII.	Le <i>mudrā</i>	615
XXXIII.	Il raduno	623
XXXIV.	La penetrazione nella natura propria	627
XXXV.	L'incontro delle scritture	628
XXXVI.	La trasmissione delle scritture	633
XXXVII.	L'esposizione di come la scrittura da eleggere [sia quella śivaita]	635
	Il <i>Mālinīvijayatantra</i> (capp. I-VI, VIII-IX, XI)	645
	Appendici	
	I trentasei principi	693
	Concordanza degli stati di veglia, ecc.	695
	Rivelatori delle scritture secondo la scuola del Kula	697
	Testi ed autori citati nel <i>Tantrāloka</i>	699
	Bibliografia	707
	Indice analitico	727

Tav. 1.	Vari tipi di <i>mudrā</i>	338-39
Tav. 2.	Il trono maṇḍalico con le tre divinità in cima a esso, così come è visualizzato durante l'adorazione interiore	369
Tav. 3.	Tipo di <i>kuṇḍa</i> , «cavità contenitrice del fuoco». Tipo di <i>sruc</i> , «cucchiaio grande per burro sacrificale». Tipo di <i>sruva</i> , «cucchiaio piccolo per burro sacrificale»	401
Tav. 4.	Schema essenziale del <i>maṇḍala</i> della scuola Kula	435
Tav. 5.	Il procedimento da tenere per tracciare il quadrato del <i>maṇḍala</i> secondo Abhinavagupta	611
Tav. 6.	Il procedimento da tenere per tracciare il quadrato del <i>maṇḍala</i> secondo il MV, IX, 2-5. Il campo del « <i>maṇḍala</i> dei tre tridenti», descritto nel <i>Triśūlābhāvatāntra</i>	612
Tav. 7.	Raffigurazione schematica del <i>triśūlābhājamaṇḍala</i>	613
Tav. 8.	Raffigurazione schematica del <i>triśūlābhājamaṇḍala</i>	614

Gli anni intorno al Mille rappresentano un momento cruciale per la storia dell'India. La presenza dell'Islam, prima limitata a piccoli regni di là dall'Indo, si fa sentire in tutta la sua incombenza nei primi anni del Mille con le quasi trentennali scorrerie e predazioni di Maḥmūd di Ghazni, il «distruttore degli idoli», che giunse coi suoi eserciti fino a Kanauj e Lucknow. L'India, per la prima volta, si trovò di fronte, in modo improvviso e violento, a un mondo diverso, che, inconciliabile coi suoi costumi e le sue idealità, non aveva né la capacità né la possibilità di assimilare. Le invasioni di Maḥmūd, secondo Alberuni, «sono la ragione per cui le scienze indù sono emigrate lontano dalle parti del paese da noi conquistato e si sono rifugiate in posti per noi ancora inaccessibili, come il Kashmir, Vārāṇasī e altri ... Vārāṇasī e il Kashmir sono le sedi principali delle scienze indù».¹ In quest'epoca di confusione e massacri, videro la luce – per una di quelle coincidenze temporali non rare nella storia – tre opere fondamentali per la cultura e la religione dell'India: la *Luce dei Tantra*, di Abhinavagupta – uno dei massimi pensatori dell'India –, gli scritti dei favolosi re Kalkin, Mañjuśrīyaśas e Puṇḍarīka, fondatori della dottrina della «Ruota del Tempo» (Kālacakra) – l'ultima grande scuola del buddhismo indiano, nella sua fase ormai tantrica –, e, dalla parte islamica, l'*India* di Alberuni, che, al seguito di Maḥmūd di Ghazni, fu uno degli studiosi più straordinari che vantì l'umanità. Mentre nel Kālacakra la preoccupazione per l'invasione islamica è un sentimento costante, che ne

1. Sachau, 1910, vol. I, pp. 22 e 173.

traversa tutta l'opera – pensiamo alla parte dedicata alle macchine ossidionali e alla stessa concezione messianica del Buddha, che, nella forma di Kalkin, sconfiggerà alla fine gli infedeli –, nulla di ciò troviamo in Abhinavagupta. Il Kashmir – mi riferisco alla valle di Śrīnagar e ai territori circostanti – rimase, per l'inaccessibilità delle montagne da cui è circondato, un regno indù indipendente per tre secoli ancora e i tentativi di Maḥmūd di invaderlo si infransero contro le asperità del territorio.

Chi legga le ultime stanze della *Luce dei Tantra* sarebbe portato a immaginare che, ai tempi di Abhinavagupta, la valle di Śrīnagar fosse una sorta di paradiso terrestre, «the happy valley», appunto. «Ogni uomo qui è poeta, sapiente, valoroso o eloquente; molle è l'incendere delle donne lucenti come la luna. Pure come l'etere, risiedono qui le *yoginī*, che hanno divorato il sole e la luna...».¹ Ma le cose non stavano esattamente così. L'epoca che va dal X all'XI secolo fu tra le più travagliate del paese. Le cronache kashmire (al contrario di altre regioni dell'India, il Kashmir è ricco di cronache) ci parlano di complicate vicende di successione, di intrighi di corte, della rapacità degli esattori fiscali, della tracotanza dei brahmani, dell'astuzia delle cortigiane, della prepotenza dei grandi signori. Se il X secolo fu dominato dalla figura inquietante della regina Diddā (morta nel 1003), devota, intrigante e crudele, il secolo successivo non fu meno agitato, turbato da disordini interni, e, di fuori, dalla minaccia dell'invasione islamica. Di tutto ciò nell'opera di Abhinavagupta non v'è traccia. Come sovente accade in India, le turbolenze esterne non rompevano la quiete degli *āśrama*: i filosofi e gli *yogin* poco si curavano delle vicende del mondo. Il *samsāra*, la storia, è quello che è, un sogno di *māyā*. I suoi mali sono immedicabili per natura, ripetitivi sempre e, in fondo, poco interessanti. La condizione umana non è suscettibile di cambiamento nella sua generalità, ma solo di una trasfigurazione e di un superamento individuali. Al santo, il *samsāra* si presenta come *nirvāṇa*.

Nonostante la situazione del paese, Abhinavagupta, rispetto ai suoi contemporanei dell'India settentrionale, fu un privilegiato che, sull'esempio dei suoi predecessori, poté attendere tranquillamente ai suoi studi e ai suoi riti fino alla morte, avvenuta forse nella seconda decade del Mille. L'ultimo suo scritto datato, il commento all'*Īśvarapratyabhijñāpikā* di Utpaladeva,² porta la data del 1014-1015.

L'opera religiosa più importante di Abhinavagupta è questa che qui presentiamo, per la prima volta tradotta dall'originale: la *Luce dei*

Tantra (*Tantrāloka*). Lo scopo di questo suo lavoro (come dice Abhinavagupta stesso) è quello di esporre «la verità sui Tantra, secondo la logica e la tradizione. Guidati dalla luce che essa emana, i devoti potranno con facilità orientarsi nei riti».¹ Orientarsi nei Tantra e nei riti in essi predicati è, in effetto, cosa tutt'altro che facile. Il nome di Tantra, nell'accezione comune del termine, abbraccia molteplici testi sacri, per lo più di ritualistica, estranei o anche in contrasto all'ortodossia brahmanica, elaborati in un arco di tempo che va dai primi secoli dell'era volgare fin quasi ai giorni nostri.² Tutti i Tantra, a qualunque genere appartengano, sono anonimi, nel senso che sono considerati come testi rivelati direttamente dalla divinità.

Tutta questa letteratura era riservata a pochissimi. I maestri confidavano questa o quell'opera (sovente una parte sola di essa) ai pochi discepoli che ritenevano degni, e sempre dopo l'iniziazione. Questi discepoli, come vedremo, erano essenzialmente di due specie, quelli che ricercavano la liberazione e quelli che tendevano al godimento di poteri soprannaturali o «perfezioni». Quest'ultima era, in un certo senso, la via più ardua. L'adepto (*sādhaka*) difficilmente partecipava alla vita del secolo, il più delle volte viveva ritirato in una foresta o girovagava pellegrino per gli innumerevoli luoghi sacri dell'India, studiandosi di perfezionare i *mantra* che gli aveva confidato il maestro, strumento essenziale dei poteri desiderati. La prima categoria, quella degli aspiranti alla liberazione (*mumukṣu*), non era incompatibile con la vita di famiglia. La ricerca della conoscenza, anch'essa lunga e difficile, era per sua natura più sciolta, né soffriva dei voti e digiuni cui si sottoponevano gli adepti, con una ostinazione e perseveranza che a stento riusciamo a immaginare. Inoltre raramente si pretendeva di raggiungere la liberazione in questa vita; essa era il più delle volte differita, nell'immaginazione, alla morte del corpo o anche a nascite future. La *Luce dei Tantra*, essenzialmente dedicata agli aspiranti alla liberazione, si configura come una guida, un *vade mecum* ad uso dei maestri.

I Tantra non appartengono a un'unica scuola, né rappresentano un solo indirizzo di pensiero. Culti diversi e per certi aspetti inconciliabili, come quello śivaita, quello buddhista e quello viṣṇuita, vantano i loro Tantra. L'unico denominatore comune che troviamo in tali scritture è offerto dal loro scopo dichiarato, che è senza eccezione uno soltanto, cioè quello di offrire agli uomini di questa età

1. Si veda sotto, XXXVII, 46.

2. Si veda sotto, p. XXXVI.

1. Si veda sotto, XXXVII, 83.

2. Il termine *tantra* è fatto tradizionalmente derivare dai due temi *tan-*, «stendere» e *trā-*, «salvare». «Il nome di *tantra* si deve a questo, che esso è ciò che stende elaborati argomenti intorno ai principi e ai *mantra* e produce la salvezza» (*Kāmikāgama*, ed. di Kumbhakṇam, p. 6, citato da Filliozat, 1961, p. VII e nota 2).

un mezzo più adeguato e diretto per arrivare a conseguire quei poteri sopranormali o «perfezioni» (*siddhi*), che gli indiani hanno sempre con tanta ansia ricercato, o, per chi così volesse, la liberazione definitiva dai mali dell'esistenza fenomenica, della trasmigrazione, della storia. I Tantra di qualsivoglia scuola possono già da questo punto di vista dividersi in due categorie: quelli che danno maggiore importanza ai suaccennati poteri sopranormali – veri e propri rituali magici, diretti non alla soppressione, ma all'esaudimento dei desideri individuali – e quelli che trattano principalmente della liberazione finale. I riti magici connessi con i nostri interessi pratici e minuti non sono, come vedremo, presi in considerazione da Abhinavagupta.¹

I Tantra che qui ci interessano sono quelli promanati da una delle divinità più importanti dell'India, cioè Śiva – il Signore di coloro che praticano lo yoga, il consorte di Pārvatī –, e possiamo grosso modo dividerli in due gruppi, uno di carattere più ritualistico e disciplinare e l'altro decisamente mistico ed esoterico. Le scritture che fanno parte del primo gruppo sono i cosiddetti Āgama (i termini Āgama e Tantra sono in realtà intercambiabili), un insieme di testi elaborati probabilmente nei primi secoli d.C., di carattere eminentemente ritualistico.² Teoricamente (ma non sempre, di fatto) gli Āgama – così come i Tantra – sono divisi in quattro parti chiamate *pāda*, rispettivamente dedicate alla conoscenza (*vidyā*), allo yoga, ai riti (*kriyā*) e alle regole disciplinari (*caryā*). La parte più diffusa è generalmente la terza, cioè la ritualistica, e la più ristretta (ma talvolta anche assente) è la prima. Gli Āgama, diffusi un tempo anche nell'India settentrionale, si sono conservati soltanto nell'India del Sud – in paesi cioè di lingua dravidica – dove formano tuttora la base dei complicati rituali eseguiti nei templi śivaiti. Questa loro sopravvivenza nel Sud dell'India è d'ordine puramente contingente e non ci autorizza affatto a vedere negli Āgama (come sovente è stato fatto) l'espressione delle ansie e concezioni delle genti di lingua tamil, in contrasto con la tradizione brahmanica dell'India settentrionale.

Nonostante la varietà delle pratiche e dei riti esposti, troviamo in tutti gli Āgama un certo numero di concezioni comuni. Il Dio – Śiva –, unico autore e responsabile delle tre operazioni di emissione o creazione, mantenimento e riassorbimento o distruzione dei mondi

e delle due, concernenti le anime limitate, individue o minimali, di grazia e oscurazione, possiede sei qualità, onniscienza, soddisfazione o sazietà, conoscenza senza principio, libertà, potenza inostacolata e potenza infinita.¹ Il fine supremo delle anime è la liberazione dalla trasmigrazione, grazie alla quale esse, pur senza confondersi con lo Śiva senza principio, diventano simili a lui. Una credenza comune a tutti gli Āgama è inoltre l'onnipotenza di certe formule rituali o sillabe, chiamate col nome di *mantra*. Esse hanno un'importanza determinante non solo nella meditazione, ecc., ma anche nell'iniziazione o consacrazione (*dīkṣā*), la quale si basa sulla purificazione e quindi eliminazione di uno dei sei «cammini» (*adhvan*) in cui, come vedremo, ai fini rituali si divide il creato.² L'insegnamento degli Āgama non è ristretto a una casta, ma, almeno in teoria, si rivolge ugualmente a tutti. Śiva, l'essere supremamente libero, non tiene in alcun conto le divisioni castali. Āgama importanti menzionati da Abhinavagupta nel corso della sua opera sono il *Kāmika*, il *Kiraṇa*, il *Niḥśvāsa*, il *Paṇḍara*, il *Raurava*, lo *Svāyambhuva*, il *Pārameśvara* e altri ancora. La letteratura āgamica, in parte ancora manoscritta o pubblicata in edizioni locali nell'India meridionale, è ancora insufficientemente studiata.³ All'edizione critica di queste opere si è dato inizio dall'Institut Français d'Indologie di Pondichéry.⁴

Secondo una divisione tradizionale, accettata da Abhinavagupta, gli Āgama o Tantra śivaiti sono ripartiti in tre grandi gruppi di dieci, diciotto e sessantaquattro correnti, promanate dai cinque volti di Śiva: Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa, Īśāna. Questi tre gruppi di scritture, dualistico il primo, dualistico-non dualistico il secondo, non dualistico il terzo, sono rispettivamente presieduti da tre ipostasi di Śiva: Śiva, Rudra e Bhairava. Tale ripartizione è in gran parte teorica e corrisponde scarsamente alla realtà dei fatti. Mentre nel primo e nel secondo gruppo troviamo molti degli Āgama citati, di contenuto essenzialmente ritualistico, il terzo gruppo, quello presieduto da Bhairava (Śiva nella sua ipostasi di «Tremendo»), abbraccia i Tantra non dualistici. Dei nomi elencati, solo pochi sono di fatto quelli citati da Abhinavagupta, che ne menziona invece molti altri che non figurano nelle liste tradizionali. A questo terzo gruppo appartengono comunque di diritto tutti i Tantra che sottolineano specialmente la conoscenza e lo yoga, a preferenza della ritualistica,

1. Si veda sotto, XXVI, 11.

2. L'etimologia proposta da Abhinavagupta per āgama è ā samantād arthaṃ gamayati āgamaḥ. «Āgama è ciò che fa conoscere in ogni sua parte quanto è da conoscere» (IPV, II, 3, 2). Si veda per altra etimologia di questo termine, che significa in realtà tradizione, ecc., Filliozat, 1961, p. vii e nota 1.

1. Si veda sotto, p. 582, nota 6.

2. Sui mantra, si veda sotto, pp. XLV e XLVI, nota 2.

3. Tutti i testi editi sono citati in Appendice.

4. Il primo Āgama edito criticamente è stato il *Rauravāgama*, per opera di N.R. Bhatt, con un'importante introduzione di J. Filliozat (1961).

beninteso sempre presente e talora incombente. Molti di questi testi sono essenzialmente non dualisti o, per lo meno, si prestano, più degli altri, a essere interpretati in tale prospettiva. Quest'uno cui tutte le cose si riducono è qui l'essenza stessa di Śiva, così come per altre scuole sarà l'essenza del Buddha, il «detentore del *vajra*», la vacuità, la coscienza di per sé luminosa, di là da ogni macchia avventizia, l'essenza di Viṣṇu o, come vogliono i seguaci del Vedānta, il *brahman*, essere coscienza e beatitudine.

LE SCUOLE IDEALISTICHE INDIANE

Già da tempo pensatori buddhisti e induisti avevano in effetto proclamato che tutto quello che vediamo intorno a noi è solamente pensiero, coscienza, e che di là da esso pensiero nulla esiste.

Le scuole dell'idealismo indiano si possono dividere in due grandi gruppi, induistiche e buddhistiche. Se le radici delle prime vanno cercate in certe pagine delle Upaniṣad, in certi loro spunti o intuizioni, per cui l'interesse si sposta dal mondo esteriore all'uomo, dalla storia umana e divina verso il sé, che è lo stesso Assoluto, il *brahman*, questa realtà misteriosa che scaturisce improvvisa nel cuore e trasforma, agli occhi di chi la sperimenta, la realtà tutta; la fonte delle seconde sta invece nell'atteggiamento di talune scuole buddhiste, che proprio mentre predicavano l'ineffabilità e insostanzialità di tutto quello che ci circonda, preparavano intanto la strada a coloro che tutto ciò definiranno ineffabile, vuoto e insostanziale perché non esiste come cosa esteriore, reale, individuata, ma è solo un sogno, una costruzione mentale nostra e quindi solo coscienza, mente. Tanto per le une che per le altre, il mondo esteriore, quello che a noi appare come un percepibile che si oppone al percettore, è un mistero inesplicabile, fonte di sofferenza, che si intrude in questa realtà assoluta, e che, davanti agli occhi del santo, del «risvegliato», misteriosamente si dilegua, così come la paura che nell'oscurità aveva destato una corda erroneamente presa per un serpente, per lasciare soltanto questa non effabile esperienza, variamente chiamata dagli induisti e dai buddhisti *brahman* o *nirvāṇa*, mente o coscienza, riposo o *summum bonum*, consustanziale con l'eterna natura del Buddha o di Śiva.

Una delle espressioni più interessanti di queste correnti è il cosiddetto idealismo buddhistico, la scuola del «soltanto-coscienza», che trovò in due maestri del V secolo, i fratelli Aśaṅga e Vasubandhu, i suoi più famosi interpreti: «Tutto quello che vediamo» dice quest'ultimo nella sua *Ventina* «non è altro che coscienza. Gli oggetti

sono infatti apparenze e in realtà non esistono, così come i capelli che vede un malato d'occhi. Ma – alcuno dirà – se la coscienza si sviluppa senza che ci sia una realtà oggettiva, come si spiegano allora le determinazioni di spazio e di tempo? Com'è che la realtà appare nello stesso modo a tutti? Com'è che con essa [a differenza di quanto accade per i capelli visti da un malato d'occhi] si può agire e ottenere dei risultati? Le determinazioni di spazio e di tempo si giustificano – noi replichiamo – come nel sogno. L'apparire la realtà a tutti nello stesso modo trova un esempio in quello che avviene tra i dannati, i quali vedono collettivamente fiumi di pus, ecc., e il produrre essa determinati effetti, nelle polluzioni notturne. Tutto insomma come nell'inferno, dove i dannati vedono collettivamente guardiani infernali, ecc. e sono da essi collettivamente torturati».¹ Questo sogno, questa magia, a un certo punto scompare e quello che resta è una coscienza immacolata, priva delle distinzioni di percettore, percezione e percepibile. Tale stato di coscienza, tale esperienza, è l'esperienza propria dei *buddha*, dei «risvegliati», dei liberati viventi, la realtà stessa di là da ogni immagine discorsiva. «Le cose» osserva Vasubandhu nel suo commento «sono senza dubbio prive di sé, se con questo sé si intende la natura propria che arbitrariamente attribuiscono ad esse gli ignoranti, costituita dal soggetto percettore, dal percepibile, ecc., ma non il sé ineffabile che è di dominio dei risvegliati».² Questa visione della realtà vera, precisano più tardi altri maestri (della scuola della logica buddhistica) si ha nel momento della percezione diretta, prima dell'intervento del pensiero discorsivo. La cosa così com'è, indipendentemente dai miei interessi pratici, dall'io e dal mio, da ogni concetto di unificazione e distinzione, appare allora soltanto. Il momento successivo, quello dell'immagine soggettiva o rappresentazione discorsiva, è una falsificazione della cosa, della quale – mentre crediamo di vederla così com'è, nella sua interezza – vediamo in realtà solo quell'aspetto che nel momento più ci interessa, vincolato e alterato dai nostri affetti e dal nostro pratico desiderare. La forza da cui scaturisce questo errore è una maculazione, ignoranza, insufficienza o impotenza innata e connaturata col nostro conoscere. Se erroneo per natura sua, il conoscere discorsivo non è tuttavia inutile e, sebbene irreale e illusorio preso come fine a se stesso, esso è l'unico strumento che abbiamo a nostra disposizione per un giorno superarlo e lasciarlo, né di esso possiamo intanto fare a meno. «La legge» diceva uno dei massimi pensatori dell'India, Nāgārjuna «è insegnata dai Buddha in base a due verità: la verità relativa del mondo e la verità in senso

1. Vasubandhu, *Vimśatikā*, 1-4.

2. Vasubandhu, *Vimśatikā*, commento alla st. 10.

assoluto».¹ Se la realtà assoluta trascende ogni immagine che ce ne possiamo fare e può essere oggetto di esperienza solo da parte dei santi, non per questo dobbiamo però rinunciare al pensiero, alla verità relativa, che è, paradossalmente, l'unico strumento a nostra disposizione per indicare, sia pure metaforicamente, e quindi fare un giorno raggiungere la realtà assoluta. «Senza basarsi sull'attività mondana» continua Nāgārjuna «la realtà suprema non può essere insegnata e, se la realtà suprema non è compresa, il *nirvāṇa* non può essere raggiunto».² Il nostro conoscere discorsivo, che, in sé e per sé, è un errore, non è dunque sempre negativo, ma anche positivo, almeno nella misura in cui possiamo farne uno strumento per distruggerlo. Rinunciare ad esso, col pretesto che tanto è erroneo, sarebbe rassegnarsi al nostro destino di sofferenza, presi dalla ruota eterna delle nascite e delle morti, senza spiraglio di salvezza.

Tale, in breve, l'atteggiamento di queste scuole, che, si badi bene, non limitavano il loro agire a queste speculazioni, ma lo integravano con quelle pratiche fisiche e psichiche comuni a tutta l'India e note col nome di yoga. Yoga è un termine difficile da tradurre, che, nella sua pregnanza, indica ogni sforzo, tensione e disciplina diretti al superamento della nostra condizione e insieme il nostro congiungimento con la meta desiderata, l'assorbimento in essa. Anch'esso, come il pensiero, come il linguaggio, è un mezzo relativo, irreali, ma, se bene usato, strumento di realtà, di quello stato dove non c'è più bisogno di parole o di segni, ma che attraverso parole e segni è raggiunto.

L'influsso esercitato da queste scuole buddhiste sul successivo pensiero idealistico dell'India è stato grandissimo, e anche quando gli avversari dottori induistici cercano con più accanimento di confutarle, essi restano pur sempre ad esse debitori di un'esperienza di pensiero che non solo costituisce il fondamento di buona parte delle loro concezioni, ma è spunto fecondo di sempre nuovi problemi e idee.

I Tantra ispirati, in modo più o meno mediato, più o meno colto, a queste concezioni idealistiche sono moltissimi. Tutto quello che vediamo intorno a noi è, per essi, solamente pensiero, coscienza. Di là da esso pensiero nulla esiste. Tutti i riti e le cerimonie sono, da questo punto di vista, insostanziali, forme di pensiero anch'essi, puramente strumentali e provvisori, utili sì per alcuni, ma del tutto superflui per altri dotati di maggior elevatezza di spirito, i cosiddetti «eroi». Quelle stesse cose che per i seguaci del Veda sono fonte di

maculazione e peccato, per chi possiede o presume di possedere la vera conoscenza sono origine di infiniti meriti spirituali e fungono, anzi, da mezzi efficaci per penetrare e confondersi nell'intimo essere della realtà, concepito sovente come un nucleo di energia inesauribile, il cosiddetto *kula* o «famiglia» delle potenze divine. Grandissima importanza assume in effetto in questi testi l'idea di una divinità femminile, concepita come il potere, l'energia, l'infinita potenza (*śakti*) del Dio, che, grazie ad essa, vuole, conosce e agisce.¹ Sebbene il Dio, il soggetto che possiede la potenza (*śaktimat*), e la sua potenza siano concepiti come due aspetti di un'unica realtà, divisa solo per necessità espositive (così come il fuoco è inconcepibile indipendentemente dai suoi poteri di scaldare, di ardere, di cuocere e via dicendo), essi nel momento devozionale si scindono tuttavia in due figure diverse, egualmente adorate dal devoto, che si studia di propiziarsele. In certe scuole l'immagine femminile della potenza predomina addirittura su quella del Dio, immaginato, senza di essa, come un corpo senza vita, un cadavere (*śava*). I seguaci di questa tendenza (che prevale, per esempio, nella scuola del Krama, cui accenneremo tra poco) prendono il nome di *śākta*, devoti alla Śakti, in contrasto con gli *śaiva*, che battono di più l'accento sull'immagine virile di Śiva. I testi di queste correnti menzionati da Abhinavagupta sono moltissimi, tra cui ricordo la *Parātrīṃśikā*, il *Nirmalyādatantra*, il *Kālikūlatantra*, l'*Ūrmimāhātantra*, il *Ratnamālātantra*, il *Vijñānabhairavatantra*, ecc.

I TANTRA BUDDHISTI E I «SIDDHA»

Questo principio e, sul piano devozionale, figura femminile è egualmente presente nei Tantra buddhisti, con la differenza che qui essa personifica la perfezione della saggezza (*prajñāpāramitā*), la vacuità, la verità assoluta, riposata in se stessa, «estinta», mentre il principio maschile rappresenta la verità relativa, il mezzo (*upāya*), la compassione sempre attiva e operante, cioè tutta la varietà, il gran «teatro», dei mezzi salvifici messi in opera dai Buddha e dai Bodhisattva per favorire la realizzazione della saggezza. La via che conduce allo stato di Buddha richiede la cooperazione, l'unione indivisibile di entrambi questi momenti, che si riflettono, in forma diversa, in tutti i piani dell'essere.

L'unione di saggezza e mezzo, nei Tantra buddhisti, è rappresentata e concretamente vissuta nell'unione sessuale. Le infinite imma-

1. MK, XXIV, 8.

2. MK, XXIV, 10.

1. Si veda sotto, pp. XLVII sgg.

gini del Dio che abbraccia la Dea (tib. *yab yum*) nei vari *maṇḍala* e nelle *tantra* tibetane (ma prima indiane) ripetono, con variazioni innumerevoli, questo stesso concetto. Il seme, nell'atto amoroso, non deve essere emesso, ma trattenuto, arrestato, e fatto risalire attraverso il canale centrale (*avadhūtī*) fino a raggiungere la cima della testa, donde è via via calato, nell'eccitazione erotica, dovuta alla presenza della donna, reale o immaginata che sia. Queste pratiche, che non sono patrimonio dei soli buddhisti, ma sono diffuse anche nel tantrismo induista, benché descritte qui in termini meno evidenti ed espliciti, affondano le loro radici nella tradizione religiosa dell'India. L'idea, apparentemente paradossale, dell'asceta itifallico e quella del seme non emesso che ritorna verso l'alto sono ben note nella mitologia e nei racconti religiosi dell'India. Nel buddhismo tantrico, il sommo piacere o piacere «non mosso», non defluente – che non ha esito, cioè, nell'emissione – è personificato nella figura dell'Essere adamantino (*vajrasattva*) – che rappresenta, a sua volta, la vacuità, il *nirvāṇa*.

L'influsso delle scuole tantriche buddhiste su queste correnti, diciamo così, estremiste è, a mio avviso, determinante. Il tantrismo buddhista, come insieme di tecniche soteriche, almeno nella sua formulazione scritta, precede quello induista,¹ anche se ambedue hanno le loro radici in un fondo comune.

L'eco lontana dei grandi pensatori buddhisti, della scuola di mezzo e del Vijñānavāda, alla cui luce le meditazioni e i rituali yoghici sono stati interpretati, giunge fino alle scuole śivaiti. Dietro il velo delle diverse parole – talvolta a bella posta variate per dissimulare l'identità di fondo – i concetti essenziali sono gli stessi. Tali, per esempio, la struttura fisica del nostro corpo solcato da infiniti canali, di cui tre principali, due laterali e uno centrale, l'arresto della respirazione e quindi il superamento del tempo, l'uso di sostanze «trasgressive», l'impiego di *maṇḍala*, *mudrā* e *mantra*, la stessa divisione del tutto in trentasei principi o realtà, che ritroviamo, diversamente nominati, come vedremo, sia nelle scuole buddhiste sia negli Āgama śivaiti e viṣṇuiti. Molti testi soprattutto della corrente del Kula, con poche varianti, potrebbero essere letti in chiave buddhista.

Questi Tantra a sfondo, diciamo così, idealistico, elaborati nell'India settentrionale dall'VIII al XII secolo, sono connessi per lo più col movimento dei cosiddetti «perfetti» (*siddha*). I Siddha sono

figure a metà storiche e a metà leggendarie dell'India medioevale, che, a cavallo del buddhismo e dell'induismo, predicavano una via più facile per riscattarsi dalla trasmigrazione, dove, più che la meditazione o la speculazione, giovava l'applicazione di speciali esercizi psicofisici, noti col nome di yoga violento o *haṭhayoga*.

Molti di questi Siddha sono rivendicati ugualmente da buddhisti e induisti, anche se la maggior parte di essi ci appare più connessa col buddhismo che con l'induismo. I loro insegnamenti non sono, di norma, espressi in sanscrito, ma nelle lingue popolari dell'epoca (*apabhraṃśa*) in brevi stanze che dovevano essere cantate in occasione di feste e raduni religiosi (*gaṇacakra*). L'affiorare delle lingue parlate (di cui troviamo traccia anche in talune opere di Abhinavagupta, dov'egli condensa l'insegnamento scritto in sanscrito in stanze in *apabhraṃśa*) dimostra come queste esperienze religiose non erano patrimonio di pochi dotti – per lo più brahmani – ma riflettevano ansie e aspettative di un più largo strato di gente, non necessariamente di casta elevata, ma anche di gruppi sociali inferiori o infimi. La consistenza e il valore dell'insegnamento dei Siddha, gente non sempre colta e che anzi dell'incultura menava talora vanto, non sta ovviamente nell'originalità e sistematicità filosofica, ma nella spontaneità e ricchezza delle immagini e dei simboli che pervade le loro stanze. Teoricamente, fa da sfondo la dottrina nāgārjuniana della vacuità (*śūnyatā*), la quale in pratica si traduce in varie forme di yoga – specialmente, come vedremo, quello sessuale – intese tutte a superare su diversi piani le dicotomie del *samsāra* e del *nirvāṇa*, il sole e la luna, il *prāṇa* e l'*apāna*, la luce e le tenebre, le vocali e le consonanti, *lalanā* e *rasanā* (equivalenti buddhisti di *idā* e *piṅgalā*, cioè i due canali di sinistra e destra) e via dicendo.

Molte di queste stanze sono scritte in un linguaggio volutamente criptico, chiamato, dai commentatori buddhisti, *samdhābhāṣā* o linguaggio intenzionale (*abhisamdhāya-bhāṣā*).¹ Questo linguaggio, simbolico e ambiguo (proprio non solo dei Siddha, ma della maggior parte dei Tantra di carattere più esoterico) serviva probabilmente a due scopi: nascondere il vero senso della dottrina ai non iniziati e suggerire, con la mobilità e convertibilità delle immagini, l'inadeguatezza del linguaggio logico e convenzionale a esprimere una realtà trascendente per definizione il linguaggio stesso.

1. Si veda anche sotto, p. LXV. Si tenga comunque presente che, secondo alcuni studiosi, i più antichi testi tantrici viṣṇuiti, la *Jayākhyasamhitā*, la *Paṇḍarasamhitā* e la *Satvatasamhitā*, risalgono probabilmente al V secolo d.C. Secondo il Sanderson (1994), il tantrismo indù, e segnatamente quello śivaita, è precedente a quello buddhista. Gli argomenti da lui addotti non mi sembrano tuttavia convincenti.

1. Si veda Gnoli-Orofino, 1994, p. 51.

Questa divisione degli Āgama da noi fatta in due categorie è, come spesso accade, una divisione di comodo e, come tale, non deve essere presa in un senso troppo stretto. In moltissimi testi la ritualistica e i complicati schemi cosmogonici degli Āgama convivono pacificamente insieme con le più ardite affermazioni e concezioni di queste ultime scuole. Tale, per esempio, il caso della scrittura considerata da Abhinavagupta come la principale di tutte, il *Mālinīvijayottaratantra* (d'ora innanzi *Mālinīvijaya*, che vedremo spesso citato), il *Triśirobhairavatantra*, lo *Svacchandatantra*, il *Niśiṣaṃcāratāntra*, il *Devayāmalatantra*, il *Siddhayogīśvarīmata* e numerosissimi altri. La maggior parte di queste scritture ci sono note soltanto attraverso citazioni e quindi interpretazioni di Abhinavagupta, né, stando così le cose, è sempre facile indovinarne il carattere e le tendenze precisi.

La *Luce dei Tantra* è principalmente un'illustrazione e commento del *Mālinīvijaya*, dov'è condensato – come dice Abhinavagupta – quanto vi è di più essenziale delle dottrine tantriche śivaite. Quanto dell'interpretazione di Abhinavagupta, in chiave rigidamente non dualista (*advaita*), corrisponda alla reale intenzione degli anonimi autori di quest'opera non è facile dire. Certo è che la concezione della Dea come Kālī o Kālasaṃkarṣiṇī (la «Dissolvitrice del tempo»), la quarta potenza o, meglio, la potenza di cui la triade Parā (la «Suprema»), Parāparā (la «Suprema-Infima») e Aparā (l'«Infima») è la concreta espressione, e che attraverso la loro attività si afferma e realizza, non è apertamente dichiarata nel Tantra. Secondo Alexis Sanderson, cui siamo debitori dei più informati studi sul Trika, il *Mālinīvijaya* è essenzialmente un Tantra dualistico.¹ Anche ammesso che sia vero, c'è tuttavia da osservare che per molti Tantra l'etichetta di dualistico o non dualistico non ha gran senso, vista la struttura composita di questi testi. Gli ignoti autori di essi attingevano dalle fonti più diverse, sì che troviamo spesso, in più Tantra, le medesime stanze, senza che sia possibile risalire alla fonte originale.

La venerazione da cui questi testi erano circondati, l'oscurità di certe parti e l'ambiguità di altre determinarono ben presto una vasta letteratura esegetica per opera di vari maestri, che non disdegnarono di condensare anche in opere originali e riassunti quello che secondo loro era il vero senso delle scritture. I più antichi maestri śivaite di cui ci sia giunta, sia pure frammentariamente, qualche opera sono Brhaspati, autore di un trattato intitolato *Śivatanuśāstra*

(«Il trattato del corpo di Śiva»)¹ e Sadyojyotis, alias Khetapāla, autore di numerose operette dottrinarie e speculative, di un commento versificato al *Rauravāgama* e di uno in prosa allo *Svāyambhuvāgama*.²

L'ordinamento delle dottrine e concezioni degli Āgama in un sistema coerente e omogeneo si deve in gran parte all'opera di questi due pensatori, vissuti probabilmente fra l'VIII e il IX secolo. Sia per Brhaspati sia per Sadyojyotis le anime individuali, limitate o minimali (*anu*) rimanevano, anche se liberate, per sempre diverse da Śiva. La scuola da loro promossa è nota col nome di Śaivasiddhānta che tanto significa quanto la «Vera dottrina śivaite». Ambedue sono frequentemente menzionati, e, come vedremo, anche confutati da Abhinavagupta.

I Tantra non sono le uniche opere śivaite avute per rivelazione. Due testi śivaite di grande importanza non si presentano in veste di Tantra o di Āgama, ma di raccolte di aforismi o *sūtra*. La prima di queste, i *Pāśupatasūtra*, dettati da Lakulīśa, è l'opera più antica fino a noi pervenuta di una scuola religiosa śivaite.³ La scuola cui questo testo appartiene, estintasi da parecchi secoli, era in altre epoche assai diffusa e fiorente nell'India. Il centro del suo culto, come indica il nome, era Śiva o Rudra nel suo aspetto di Paśupati, o Signore degli animali, identificati con le anime imprigionate nei legami della trasmigrazione. Uno degli aspetti più interessanti di questa scuola è costituito dal metodo che i devoti di Paśupati seguivano per arrivare all'unione (*yoga*) con Śiva e por fine al dolore. Insieme con certe usanze ascetiche comuni anche ad altre scuole – immersione nella cenere, recitazione di formule sacre, inni di lode, ecc. – ci troviamo qui davanti a diversi modi di agire atti a suscitare disprezzo e ludibrio negli altri. Lo *yogin*, il devoto, dev'essere privo di orgoglio, di sentimento dell'ego, e strumento essenziale per raggiungere questo fine era ritenuto il disprezzo altrui. Tale disprezzo, da parte sua, era raggiunto per mezzo della condotta intenzionalmente incoerente del devoto, che doveva aggirarsi nel secolo come un pazzo o un ubriaco, mostrare di dormire e russare, dimenarsi come scosso dal vento, zoppicare, simulare d'amare questa o quella, agire e parlare scriteriatamente. Altre regole da osservare – queste in onore di Śiva – erano un riso violento, canti, danze e una sorta di muggiti particolari. Le uniche pratiche yogiche menzionate nel testo sono il controllo della respirazione e la concentrazione sul cuore, identificato con il centro

1. Sanderson, 1992.

1. Le opere di Brhaspati non ci sono pervenute.

2. Una parte del commento allo *Svāyambhuvāgama* è stata recentemente edita da P.-S. Filliozat (1991).

3. I *Pāśupatasūtra* sono stati da me tradotti, si veda Gnoli, 1962, pp. 25-33. Si veda anche Hara, 1975.

stesso della personalità, il sé o *ātman*. La scuola dei seguaci di Paśupati non ebbe uno sviluppo particolare e, nonostante occupi un posto importante nella storia dello śivaismo, rimane pressoché estranea agli interessi di Abhinavagupta e dei suoi seguaci.

La seconda raccolta di aforismi, gli *Śivasūtra*,¹ è assai posteriore e ci introduce in una temperie religiosa e spirituale completamente diversa, quella stessa dove circa due secoli dopo vivrà e opererà Abhinavagupta. Gli *Śivasūtra*, secondo la tradizione, furono trovati incisi su d'una roccia, che in Kashmir ancora si mostra al viaggiatore, da un savio o asceta, Vasugupta, il quale visse tra la fine dell'VIII e i primi del IX secolo. Questi, oltre che trascrittore dei detti aforismi, estremamente concisi ed enigmatici e difficilmente intelligibili senza un commento, fu anche autore di un'importante operetta, cui accenneremo fra poco, la *Spandakārikā*.² Negli *Śivasūtra* la preoccupazione teoretica è del tutto subordinata alla pratica, nel senso che essi non vogliono essere nulla più che brevi accenni ai momenti essenziali della meditazione e teosofia śivaite, che il discepolo mandava a memoria, dopo averne udito la spiegazione dal maestro. Alcuni di questi aforismi sono specialmente importanti e ricchi di eco, soprattutto per gli sviluppi che hanno, in progresso di tempo, subito i concetti in essi così brevemente e cripticamente accennati. Tra questi ricordo qui i due *sūtra* I, 5: «Il tremendo [Śiva nella sua ipostasi terrificata di Bhairava] è sforzo» e I, 12: «Gli stadi della meditazione yoghica sono stupore». Il primo contiene già in embrione il concetto dell'Io, del pensiero pensante come sforzo, tensione, movimento, ricerca, elaborato dalla posteriore scuola del Riconoscimento. Nel secondo troviamo adombrato il concetto di *camatkāra* o dell'esperienza religiosa ed estetica come una gustazione meravigliosa, stupefacente – meraviglia e stupore davanti alla rottura del mondo empirico e alla intrusione improvvisa di un'altra dimensione della realtà – che fa il suo definitivo ingresso nel pensiero dell'India con Utpaladeva e Abhinavagupta. La seconda opera di Vasugupta, la *Spandakārikā*, è scritta in uno stile assai meno criptico e volutamente difficile. *Spanda* significa in sanscrito movimento, vibrazione, energia. La *Spandakārikā* è, in questo senso, l'insieme delle «stanze (*kārikā*) del movimento». Secondo Vasugupta e il suo discepolo (o discepolo d'un suo discepolo) Kallaṭa, vissuto anche lui in Kashmir verso la metà del IX secolo,³ la realtà ultima delle cose non è immo-

ta e cristallina coscienza – essere intelligenza beatitudine – come volevano le scuole del Vedānta, ma movimento, energia, forza incessante, non segregata dal mondo ma piuttosto principio attivo, fonte delle innumerevoli creazioni e dissoluzioni, cosmiche e individuali. Movimento e vibrazione nel momento teoretico e meditativo, lo *spanda*, nel momento religioso e devozionale, si identifica con Śiva, l'autore, come vedremo, delle cinque operazioni,¹ benefico e tremendo insieme. Questi due momenti – quello teoretico e quello religioso –, come di solito accade nel pensiero dell'India, non sono in contrasto vicendevole né rappresentano l'uno il superamento dell'altro, ma si alternano in modo equanime nella mente del devoto. Questo movimento si identifica con la coscienza, con il sé, è la stessa forza del sé, da cui tutto dipende e su cui tutto riposa. Non identificabile in nessun pensiero – esso sarebbe automaticamente pensato, dunque morto, limitato –, lo *spanda* è piuttosto il principio dove nasce e dove insieme si spegne questo o quel pensiero, il punto di connessione ideale, mai pensato, ma pensante, che collega due pensieri, due immagini tra loro. «Quella realtà» dice Kallaṭa «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 se stesso, sperimentata come quella che pervade interiormente due pensieri». Ma se questa realtà è piena e perfetta, libera e autosufficiente, come mai da essa nascono i vari pensieri limitati, le cosiddette rappresentazioni mentali, che stanno all'origine della trasmigrazione stessa e quindi del dolore? La manifestazione del pensiero pensato non è dovuta – risponde questa scuola – a nessuna causa estrinseca, ma alla volontà stessa di Śiva, della coscienza, del movimento, che liberamente, di per se stessa, si offusca, come liberamente di per se stessa si illumina. Questa sua attività gratuita è, com'è noto, chiamata, con un termine famoso nel pensiero dell'India, la sua magia, la sua *māyā*.

Questa realtà del movimento o dell'energia – la quale è la stessa forza dell'Io, che tutto brucia e dissolve – ci si dà nei momenti di più forte sentimento ed emozione, nella paura, nella gioia, nell'amore, nell'incertezza, e lì possiamo sorprenderla nella sua forma più pura: inquinata però sempre, qui nel piano del relativo e del māyico, dal contatto coi sensi, con la mente, col respiro, col corpo. Questa realtà, in altre parole, non la cogliamo nella sua forma originale, ma attraverso lo schermo del sensibile e delle potenze offuscatrici dell'Io puro, che creano e sorreggono il mondo sensibile. Lo *yogin* che

1. Gli *Śivasūtra*, insieme col commento di Kṣemarāja, sono stati tradotti in italiano da Torella (1979b).

2. Da me tradotta, insieme con la *vr̥tti* di Kallaṭa (Gnoli, 1962, pp. 51-82). Si vedano anche Dyczkowski, 1992, e Singh, 1980.

3. Secondo alcune fonti, l'autore della *Spandakārikā* non sarebbe Vasugupta ma Kallaṭa.

1. Si veda sotto, p. XLIII.

2. *Ad SpK*, III, 9.

vuole raggiungere, sorprendere questa realtà nella sua purezza, deve quindi riuscire a tacitare la scossa o perturbazione (*kṣobha*) «egoica» – dell'io limitato, individuato nel corpo, ecc. – presente in questi momenti, i quali, colti nella loro immediatezza sensibile, non hanno naturalmente valore alcuno, ma precipitano sempre di più chi li prova nella ruota eterna della trasmigrazione.

Secondo Kṣemarāja, discepolo di Abhinavagupta, lo *yogin* deve in questi momenti riuscire a «bloccare», a riassumere dentro di sé, improvvisamente, così come una tartaruga le sue membra, lo spiegamento della sua energia psichica, le sue operazioni mentali. In tal modo, soppresso il flusso del pensiero discorsivo e fattosi nello *yogin* una specie di vuoto mentale, la realtà gli si dà in tutta la sua purezza.¹ Non più il «movimento» nelle sue manifestazioni particolari, ma il «movimento» nella sua totalità, che, in base al principio fondamentale che «l'ignoranza è il mezzo della conoscenza», brilla e si afferma proprio mediante i vari movimenti, sentimenti, emozioni, ecc., particolari, di per se stessi offuscatori. La realtà psichica, la realtà in generale, ha sempre due facce e gli stessi sentimenti o potenze dell'anima che ci offuscano e legano maggiormente al sensibile sono anche strumento di illuminazione e liberazione.

MAESTRI E PENSATORI KASHMIRI DEL IX E DEL X SECOLO

Sia Vasugupta sia Kallāṭa erano kashmiri. Il Kashmir, dal IX al XII secolo, fu in effetti una delle regioni dell'India di maggiore cultura e sapere. I templi e le fondazioni religiose che si elevavano sulle rive della Vitastā (la odierna Jhelum) erano frequentati da dotti e *yogin* venuti da ogni parte dell'India. Oltre ai maestri della scuola del Movimento (*spanda*) cui abbiamo accennato, i discenti e gli *yogin* potevano frequentare quelli della scuola della Triade (*trika*), che divideva il tutto in tre piani, quello Supremo, quello Supremo-Infimo e quello Infimo, quelli della tradizione del Kula o famiglia delle potenze divine, quelli della corrente del Krama, con le sue meditazioni sulle ruote delle dee, quelli a metà śivaiti a metà viṣṇuiti, di cui il più insigne rappresentante era Vāmanadatta, quelli che parteggiavano per una rivelazione o folgorazione improvvisa, com'è quella esposta nelle stanze d'un altro famoso Tantra kashmīro, il *Vijñānabhairava*.²

Yogin e devoti si vantavano del numero di maestri che avevano

ascoltato e arricchito il loro sapere. Abhinavagupta, al principio del *Tantrāloka* e, più ancora, nelle stanze finali, menziona parecchi dei suoi maestri, taluni dei quali sono per noi soltanto un nome. Nella tradizione del Kula il maestro più importante che ebbe Abhinavagupta fu Śambhunātha insieme con la sua concelebante o partner (*dūtī*) Bhagavatī. Śambhunātha, originario di Jalandhara, discepolo di Somadeva e questi a sua volta di Sumati, a quanto pare non scrisse nulla, ma certo fu largo del suo sapere al discepolo, che lo menziona ripetutamente nel corso del *Tantrāloka*, attribuendogli numerose interpretazioni di riti o di passi specialmente ambigui o difficili. La scuola cui apparteneva Śambhunātha è quella detta Kula (lett. «famiglia»), una corrente estremista affine al Trika, che predicava la non dualità. La dottrina śivaita si divide, secondo Abhinavagupta, in due rami, quello che fa capo a Lakulīśa (l'autore, come si è visto, dei *Pāśupatasūtra*) e quello che risale a Śrīkaṇṭha – una particolare ipostasi di Śiva –, di cui furono discepoli tre leggendari maestri, Tryambaka (o Tryambakāditya), Āmarda e Śrīnātha. Negli insegnamenti di questi tre maestri predominano rispettivamente la non dualità, la dualità e la dualità-non dualità. Da Tryambaka, attraverso una sua figlia, discende una quarta linea spirituale (chiamata «Tryambaka a metà»), identificabile con la scuola Kula, la prima di cui Abhinavagupta fa menzione nel *Tantrāloka*.¹

Il Kula è religiosamente la famiglia, l'insieme delle potenze divine che reggono il tutto. Śiva è il signore del Kula, Kuleśvara, così come le Dea è Kaulikī, la «Capofamiglia». Questo stesso nome lo troviamo anche in Tantra buddhisti, come per esempio il *Cakrasaṃvara*, dove Kaulikī si identifica con Vajravārāhī, la «Scrofa adamantina», che personifica la vacuità (*śūnyatā*). In questo testo, trentasei *yoginī* diventano, in una rotazione incessante, ciascuna a suo turno, la «Capofamiglia», nella dinamica della meditazione maṇḍalica. Un altro significato attribuito da queste scuole alla parola Kula è quello di «essenza». Il Kula è in questo senso il nucleo centrale, il cuore delle dottrine tantriche. «Un uomo» dice una stanza frequentemente citata «dev'essere *kaula* [cioè, seguace, adoratore del Kula] nel suo intimo, *śaiva* davanti ai suoi familiari e, davanti agli occhi del mondo, scrupoloso osservante del Veda». *Kaula*, dunque, oltre il suo senso letterale di seguace della scuola o metodo Kula (*kulaṭṭhā*) designa anche in senso lato chi aderisce intimamente allo spirito del tantrismo. Il Kula è l'essenza, l'anima dei testi sacri. «L'aroma è l'essenza dei fiori,» leggiamo nel *Tantrāloka* «l'olio è l'essenza del sesamo e il Kula è l'anima delle scritture». ² «Il Kula» spiega ancora A-

1. PH, 18.

2. Si veda Sironi, 1989.

1. Si veda sotto, XXXVI, 11-15; XXXVII, 60-62.

2. Si veda sotto, XXXV, 34.

bhinavagupta «è, di Paramēśvara, la potenza, il potere, la superiorità, la libertà, il vigore, la forza, l'ammasso (*pinḍa*), la coscienza, il corpo».¹ Il Kula non è una scuola definita che proponga speciali dottrine filosofiche, ma piuttosto una tendenza esoterica ed estremista dove confluiscono le pratiche e i culti più disparati. Tra gli elementi discernibili in questi testi sono certe intuizioni dell'esoterismo buddhista, l'insegnamento dei Siddha o Perfetti, l'aspirazione al superamento di puro e impuro con metodi trasgressivi e contrari all'ortodossia brahmanica, quali pratiche sessuali, allucinazioni funerarie, possessioni diaboliche. Nel tempo e in determinati ambienti questi culti e queste pratiche, espressione dell'inesauribile folklore dell'India, si erano arricchite di nuove giustificazioni e interpretazioni. Abhinavagupta si situa al punto terminale di questo processo, che, con lui, raggiunge la massima sofisticazione. All'origine di questa scuola troviamo un maestro semilegendario, il Siddha Matsyendranātha (Macchandanaṭha, Minanātha), vissuto, secondo Jayaratha, nel grande *pīṭha* («luogo santo») di Kāmarūpa. Nel *Tantrāloka*, Matsyendranātha ci è presentato come il rivelatore (*avatāra*) delle sacre scritture del Kula nel Kaliyuga. Il Kula, così come ce lo presenta Abhinavagupta, è un metodo più breve (ma, come tale, più violento) degli altri, il quale richiede da parte di quanti lo seguono (i cosiddetti eroi, *vīra*) speciale coraggio e prontezza, insomma un più alto grado di elevazione spirituale. Non solo. In alcuni Tantra, citati da Abhinavagupta, il Kula ci si configura come una società segreta. I riti collettivi, ecc. debbono essere celebrati solo tra discepoli di una medesima linea spirituale (*samtāna*). Le *mudrā*, i nomi, ecc. sono veri e propri segni di riconoscimento attraverso cui i discepoli di una data «corrente di conoscenza» si riconoscono l'uno con l'altro. Significativa è, a questo proposito, la conclusione di Abhinavagupta: «Chi, conoscendo questi segni convenzionali, gira desideroso di perfezioni per le varie sedi, ottiene in breve tempo dalla bocca delle *yoginī* quanto desidera».² Questa menzione della «bocca delle *yoginī*» merita che ci soffermiamo un istante. Come nella scuola Krama, così nella corrente del Kula grande importanza hanno le donne, chiamate *yoginī* o *dūtī*. Il maestro, durante la celebrazione dei riti, ecc., dev'essere necessariamente aiutato da una coadiutrice o *dūtī*. «Nel metodo Kula» osserva Jayaratha «senza la *dūtī* non si può celebrare con successo rito alcuno».³ La conoscenza è trasmessa al discepolo dalla bocca della *yoginī*. Come ogni altro maestro del Kula, anche Śambhunātha aveva la

1. Si veda sotto, XXIX, 4.

2. Si veda sotto, XXIX, 40.

3. TĀV, I, 13.

sua *dūtī*, rispettosamente salutata da Abhinavagupta col nome di Bhagavatī. Numerosi erano in effetto nella scuola Kula i riti di carattere erotico. Insieme con l'unione sessuale (*maithuna*) il Kula permette l'uso della carne (*māṃsa*) e di bevande inebrianti (*madya*). «L'uso delle tre M» leggiamo nello *Yogasamcāraṇtantra* «aiuta a ottenere uno stato di beatitudine perfetta, il *brahman*».¹

La tradizione del Kula viene, in alcuni testi, divisa in quattro grandi correnti (*āmnāya*), quella dell'est, quella del sud, quella dell'ovest e quella del nord. Mentre alla prima appartengono le scritture del Trika, i testi principali della corrente del sud sono quelli afferenti alla scuola detta Śrīvidyā, dallo speciale *maṇḍala* in essa venerato. La scuola del nord (probabilmente associata con l'Uḍḍiyāna, l'attuale Swat) comprende le scritture del Krama, mentre i testi di maggior rilievo della scuola occidentale sono quelli incentrati su una speciale ipostasi della Dea, chiamata Kubjikā (la «Curva»). Come la precedente ripartizione degli Āgama in tre categorie, anche questa suddivisione della tradizione del Kula in quattro scuole è piuttosto artificiale. Uno dei testi principali della scuola occidentale, il *Kubjikāmata* (originato, probabilmente, ai bordi della catena del Himālaya occidentale o forse anche nel versante occidentale del Dekkan e pervenutoci in varie recensioni), descrive, per esempio, *mantra*, divinità e concezioni che ritroviamo, quasi identiche, nella scuola del Trika. Gli ignoti *yogin* autori di queste opere non erano generalmente sedentari, e nel loro vagare narravano delle loro rispettive linee spirituali, trovavano in alcune conferme alle proprie concezioni e identità, ne ripudiavano altre, trascrivevano stanze e interi capitoli di Tantra che li interessavano, li incorporavano nelle proprie scritture, per variamente trasmetterli ai discepoli. Nell'ambito di una stessa tradizione – per esempio il Kula – le varie scuole di fatto si intersecano l'una con l'altra, rendendo spesso difficile identificarne il nucleo o i tratti originari.

Tra le varie correnti del Kula, quella che maggiormente si affermò in Kashmir fu la corrente del Trika o «triade», che nel corso del tempo e nell'interpretazione abhinavaguptiana perse certe crudeltà di carattere orgiastico e popolare (di cui fu, come vedremo, accusata dal giaina Somadeva) assumendo via via i tratti di un sistema raffinato e sofisticato di riti e meditazioni.

Il Tantra più importante di questa scuola fino a noi pervenuto è la «Trentina della Suprema» (*Parātrimśikā* o *Parātrīśikā*), un breve testo di poco più che trenta versi, due volte commentato da Abhinavagupta.²

1. Si veda sotto, XXIX, 96 sgg.

2. Si veda Gnoli, 1978 e 1985.

La scuola Tryambaka (volgarmente Teramba) è menzionata da Abhinavagupta subito dopo la tradizione del Kula. Nella *Śivadr̥ṣṭi* Somānanda dice di essere il diciannovesimo discendente di Tryambaka. Dei primi quattordici maestri dopo Tryambaka Somānanda non menziona neppure il nome. Gli ultimi prima di Somānanda sono, in linea diretta, Saṅgamāditya, Varṣāditya, Aruṇāditya e Ānanda, maestro di Somānanda. Dopo Somānanda la sua linea spirituale continua, in ordine di successione, con Utpaladeva, Lakṣmaṇagupta e Abhinavagupta. Della scuola che fa capo ad Āmarda (Āmardaka) poco sappiamo. Abhinavagupta si limita semplicemente a menzionare, come suo maestro di questa scuola, Vāmanātha, che ebbe, a sua volta, come maestro, Eraka, chiamato anche Naverakanātha e Navera.

Maestro di Abhinavagupta nella linea iniziata da Śrīnātha fu il «figlio di Bhūtīrāja», con il favore del padre (*svapitṛprasāda*), e, secondo quanto dice Jayaratha, Bhūtīrāja stesso e Maheśvara, chiamato altrove, dice sempre Jayaratha, coi nomi di Parameśa e Īśa. Questo Maheśvara, secondo Jayaratha, fu maestro di Abhinavagupta anche nella scuola discendente dalla figlia di Tryambaka (cioè il Kula). Bhūtīrāja insegnò ad Abhinavagupta un *mantra* assai importante, la cosiddetta Brahmayā. Sia Bhūtīrāja sia Maheśvara sono da Abhinavagupta chiamati incarnazione di Śrīkaṇṭha, ossia di Śiva. Un passo di un'opera ignota di Bhūtīrāja è citato da Maheśvarānanda nella *Mahārthamañjarī*.¹

Gli insegnamenti di questi maestri (ma Abhinavagupta ne menziona altri ancora, che incontreremo nel corso dell'opera) erano, come s'è accennato, per lo più segreti e impartiti a pochi eletti. Quelli del Kula si rivolgevano ai cosiddetti eroi, che facevano uso di sostanze proibite (alcol, fluidi sessuali, ecc.) allo scopo di determinare uno stato di esaltazione favorevole al superamento di tutte le convenzioni umane, del puro e dell'impuro, dell'ammesso e del proibito, e realizzare così la suprema uguaglianza o equanimità (*sa-matā*).

Non sempre questi asceti e maestri erano, dai benpensanti contemporanei, guardati con benevolenza, e in effetto, fra tanto proliferare di sette e conventicole segrete, non dovettero mancare impostori e profittatori, maestri comunque che, per dirla con Abhinavagupta, della parola verità non sapevano neanche le sillabe che la compongono.² Verso la fine dell'XI secolo Śaṅkaravarman, re del Kashmir (883-902 ca) bandì (racconta il logico kashmīro Jayanta) una setta buddhista, quella dei «Vestiti d'azzurro», i cui membri si

univano sessualmente sotto un manto di questo colore.¹ Il suo successore (939-948 ca) Yaśaskara dimostrò a sua volta scarsa simpatia per i culti tantrici, in cui vedeva un pericolo per l'ordine stabilito, tanto da fare imprimere sulla fronte di un loro esponente, Cakrabhānu, un famoso maestro della scuola Krama, il marchio infamante di un piede di cane.² I falsi maestri tantrici, poco tempo dopo, furono facile bersaglio alla satira del poeta kashmīro Kṣemendra, di poco posteriore ad Abhinavagupta. Trighaṇṭika, il protagonista di una delle sue operette, è un sedicente maestro della scuola estremista del Kula, cialtrone, avido, sozzo, ubriacone e lussurioso.³ Sui seguaci del Trika, bevitori, mangiatori di carne e dediti al sesso, si appuntarono gli strali di Somadeva, un monaco giaina dell'India meridionale, vissuto nel X secolo, che li critica nel suo *Yaśastilaka*.⁴ In una scultura buddhista del Gandhāra, studiata da Giuseppe Tucci, compare per dileggio un asceta śivaite che si masturba, probabilmente con l'intento di riempire in questo modo il vaso sacrificale.⁵ In realtà i buddhisti non avevano gran che da scandalizzarsi, perché di questa pratica si fa esplicita menzione proprio in un famoso testo tantrico buddhista, il *Laghukālacakratāntra*.⁶

Le scuole mistiche e religiose, śivaite o anche buddhiste, non erano tuttavia le uniche a prosperare in Kashmir: gli studi grammaticali, la logica, l'esegesi vedica, la poesia trovarono nei circoli dotti di Śrīnagar ospitalità favorevole e sicura. Speciale fortuna ebbero nell'antico Kashmir la speculazione retorica ed estetica, gli studi sulla danza e sul teatro. Alla corte del re Avantivarman (855-883 d.C.) – sotto il cui regno fiorì Kallaṭa – vissero, per esempio, il poeta Ratnākara, autore del *Haravijaya*, la «Vittoria di Śiva», il più lungo poema d'arte (*kāvya*) in sanscrito, e Ānandavardhana, grande retore, poeta e pensatore insieme, autore di un'opera giustamente celebre sulla natura del linguaggio poetico (tradotta anche in italiano),⁷ lo *Dhvanyāloka* (la «Luce del senso poetico»), che sarà, più di un secolo dopo, magistralmente commentata da Abhinavagupta.

1. Si veda MM, p. 122.

2. PTV, stanze finali, 17.

1. Si veda Ruegg, 1984, p. 377.

2. Si veda RT, VI, 108.

3. *Narmamālā*, *parihāsa* III.

4. Si veda Dyczkowski, 1987, pp. 14-17.

5. Si veda Tucci, 1968, pp. 289-92.

6. V, 121.

7. Si veda Mazzarino, 1982. Sulle poetiche dell'India in generale, si veda Gnoli, 1968.

Sia Vasugupta che Kallaṭa – gratificato da Kalhaṇa con l'epiteto di *siddha*, «perfetto» – furono soprattutto degli *yogin*, esclusivamente interessati alla realizzazione pratica. Tra la fine del IX e gli inizi del X secolo gli insegnamenti śivaiti furono elaborati filosoficamente da due pensatori di eccezionale importanza, Somānanda e il suo discepolo Utpaladeva, vissuti entrambi in Kashmir. L'opera principale di Somānanda, la *Śivadr̥ṣṭi* (il «Sistema di Śiva») fu commentata da Utpaladeva, che da parte sua scrisse il principale testo filosofico dello śvaismo kashmīro, l'*Īśvarapratyabhijñānākārikā* («Stanze del riconoscimento del Signore»), da lui stesso spiegata in due commenti, uno assai breve (*vytti*)¹ e l'altro lungo e complesso (*ṭīkā*).² Quest'ultimo commento, che ci è pervenuto solo frammentariamente, fu a sua volta commentato da Abhinavagupta nelle sue *Considerazioni sul commento lungo alle Stanze del riconoscimento*. Abhinavagupta, sulle *Stanze del riconoscimento*, scrisse più tardi anche un commento indipendente, *Considerazioni sulle Stanze del riconoscimento*, che è forse la sua ultima opera. Somānanda e Utpaladeva sono rigidamente non dualisti. Il mondo, la molteplicità, non è altro che l'espressione di Śiva, il quale si attua e realizza nella pienezza della sua libertà proprio attraverso la molteplicità stessa. Tutto quello che vediamo intorno a noi, noi stessi, non è altro che Śiva, e compito del devoto è riconoscersi per tale.

Con Somānanda e Utpaladeva siamo dunque arrivati ad Abhinavagupta, che fu discepolo di Lakṣmaṇagupta, discepolo a sua volta di Utpaladeva. Abhinavagupta, nato intorno alla metà del X secolo d.C., fu insieme mistico profondo e uno dei più brillanti pensatori dell'India. Le opere da lui scritte, di cui alcune perdute, sono moltissime e si possono dividere in tre grandi gruppi, costituiti dalle opere filosofiche, da quelle di mistica e da quella di retorica ed estetica.³ Alle opere filosofiche (i commenti alle *Stanze del riconoscimento* di Utpaladeva) abbiamo già accennato. Le sue opere religiose più importanti sono il commento lungo alla *Parātr̥ṣṭīkā*⁴ e il *Tantrāloka*. La linea spirituale che fa capo a Somānanda non è certo l'unica a essere seguita da Abhinavagupta, anche se, filosoficamente, la più

rilevante. Un'altra linea importante, soprattutto religiosamente, fu quella di Śambhunātha, maestro (come si è già accennato) di Abhinavagupta nella corrente del Kula. L'esegesi abhinavaguptiana del *Mālinīvijaya* dipende strettamente dagli insegnamenti di questo maestro. Abhinavagupta fu anche il più originale e geniale rappresentante della speculazione retorica ed estetica dell'India coi suoi commenti allo *Dhvanyāloka* di Ānandavardhana e al *Nāṭyaśāstra*, una sorta di enciclopedia del teatro e della danza, attribuita a Bharata (IV-V secolo d.C.). Nel corso dell'estesissimo commento a quest'opera egli espose e giustificò brillantemente la sua teoria dell'esperienza estetica come un conoscere indipendente da ogni associazione con l'io e con il mio.¹

LA SPECULAZIONE BUDDHISTICA E GRAMMATICALE

Ma torniamo a Somānanda e a Utpaladeva: Śiva, nei suoi due aspetti di dissolutore, riassorbitore (il tremendo, Bhairava) e di benefico, riparatore (Śiva), è, per essi, la coscienza, il pensiero, l'Io stesso, il quale nel momento religioso si condensa appunto nell'immagine terrificata o serena del Dio, che, attraverso la sua intrinseca energia o potenza, simboleggiata religiosamente dall'immagine femminile della Dea, si esprime nel vario dispiegarsi del tutto, il quale non è altro che il suo stesso corpo, egli stesso. Anche i pensatori buddhisti avevano tuttavia affermato una cosa assai simile, identificando il corpo mistico del Buddha con la parte più intima e ineffabile della realtà: in che cosa dunque si diversificano gnoseologicamente, a parte le differenti parole, tali due concezioni? Mentre l'idealismo buddhista aveva separato i due momenti della conoscenza in percezione diretta, spettatrice della realtà, e in rappresentazione soggettiva, discorsiva, creatrice e percettrice di errori, Somānanda e Utpaladeva affermano tutto al contrario che tra questi due momenti non c'è differenza di qualità, ma solo di grado. Il momento discorsivo, il pensiero, non è altro se non il naturale svolgimento, l'irraggiamento del primo, in cui risiede già implicito e infuso, così come il pavone, con tutto il variopinto splendore delle sue penne, è tutto presente in potenza nell'uovo. Se tale concezione si afferma in tutta evidenza soltanto con questa scuola, essa non sorge dal nulla, ma mette le sue radici nell'opera di un pensatore, vissuto circa sei secoli prima, Bhartṛhari, autore di un'importantissima opera

1. Il testo completo della *Vytti* è stato recentemente edito e tradotto in inglese da R. Torella (1994b).

2. Si veda sotto, I, 216 e nota.

3. Si veda sotto, pp. LXXVII sgg.

4. Si veda Gnoli, 1985. La *Parātr̥ṣṭīkā* è chiamata da Abhinavagupta col nome di *Parātr̥ṣṭīkā*, la «Suprema signora dei tre (o delle tre)», probabilmente perché egli pensava che a trentacinque stanze mal si addicesse il nome di trentina.

1. Si veda Gnoli, 1968.



filosofica e grammaticale al tempo stesso, intitolata *Vākya-padīya* («Della frase e della parola»).¹ Secondo Bhartṛhari, tra il puro dato dell'osservazione, da lui chiamato, con un termine che troveremo anche in queste scuole, «luce», e il pensiero riflesso non c'è soluzione di continuità. Un mondo di sensazioni e di osservazioni pure escluse le une dalle altre, non connesse e unificate, anche se in modo ancora inevidente, dall'attività cosciente e riflessa del pensiero è, in realtà, solo un'astrazione della nostra mente e di fatto non esiste. In ogni nostro percepire, nella stessa «luce» c'è già, sia pure non ancora svolto e come in germe, un certo pensiero, un certo linguaggio (pensiero e linguaggio sono per Bhartṛhari identici), un'impressione di vocalità. Senza questo pensiero, questo movimento unificatore che dà, per così dire, vita e organico correlarsi ai dati sconnessi e discontinui della luce, questi (dice Bhartṛhari) non sarebbero che un nulla. «Non c'è a questo mondo percezione» così in due stanze famose «non accompagnata dalla parola, e ogni conoscere appare, per dir così, penetrato dalla parola; se questa vocalità, eterna com'è, s'involasse dal conoscere, la luce non lucerebbe. Questa vocalità è infatti materiata di pensiero».²

LA LUCE («PRAKĀŚA») E IL PENSIERO («VIMARŚA»)

L'intuizione di Bhartṛhari è ripresa più di cinque secoli dopo dalle scuole śivaite del Kashmir, le quali venerano in lui uno dei loro maggiori maestri. La luce senza il pensiero, dice il discepolo di Somānanda, Utpaladeva, e due generazioni più tardi Abhinavagupta, è come un cristallo in cui si riflettono senza vita le statiche e discontinue ombre delle cose.³ Ripigliando la stanza citata di Bhartṛhari, Abhinavagupta dice che ciò che rende diversa la luce da tutto ciò che è insenziente è la conazione, la tensione che la anima, il pensiero, l'io (*aham*).⁴ La luce e il pensiero sono insomma due facce di una medesima realtà e, come il pensiero contiene un elemento percettivo, senza cui non sarebbe che nome inane, così la luce è sempre, sia pure in modo talvolta non ravvisabile, riflessa, e questa riflessione è appunto ciò che le dà vita e la distingue dall'inerzia della materia. La luce e il pensiero, ossia la coscienza, l'io che in tali due aspetti davanti a noi si fenomenizza, abbraccia la realtà

tutta. Le cose che vediamo intorno a noi, e con esse i nostri stessi moti interiori, altro non sono, dicono gli śivaiti, se non immagini (*ābhāsa*), libere manifestazioni della forza dell'io, che attraverso di esse si esprime e afferma.

Contrariamente alla dottrina dei buddhisti, per gli śivaiti, come già per Bhartṛhari, una conoscenza assolutamente priva di rappresentazioni mentali, di pensiero, non esiste. La conoscenza priva di rappresentazioni soggettive non è altro se non una rappresentazione discorsiva in nuce, potenziale – una cosiddetta impressione discorsiva contratta –, la quale prende appunto questo nome per il fatto che, rispetto all'impressione discorsiva dispiegata, distratta, costituita da una molteplicità di idee distinte l'una dall'altra, è priva di altrettale molteplicità. Nella conoscenza sensibile, quanto appare non è dunque il particolare dei buddhisti, bensì un'oggettività, un'«occeità» (*idamā*) generica che non si è ancora dipanata nelle idee discorsive contenute in nuce dentro di esse e che, per così dire, fa tutt'uno con l'io, con l'«iità». Se il conoscere va dall'io verso il molteplice, questo è già contenuto nell'io, nel primo momento della coscienza, da cui solo successivamente si svolge, diverso solo in apparenza dall'io stesso. La cosa così come noi la vediamo, limitata dal tempo e dallo spazio, nasce, dunque, soltanto da una progressiva solidificazione di questo primitivo nucleo incandescente, che a poco a poco, attraverso una serie di stati variamente immaginati dai teologi e che il discepolo mediante opportune meditazioni ed esercizi deve ripercorrere a ritroso, si condensa sempre di più. Se questo stadio di coscienza, in cui l'oggetto apparituro non si è ancora differenziato ma vibra in unità con la coscienza, è la premessa necessaria di ogni conoscere ed è come tale presente in tutti gli uomini, qualunque sia il loro grado di evoluzione spirituale, non tutti ne sono però consapevoli. La maggior parte di essi è troppo debole, impotente ad accedere fino a questa zona più profonda del proprio io e sperimentarla nella sua pienezza. Tra noi e l'esperienza di questa luce si frappone insomma una specie di schermo che ce ne vela l'apparenza. Questo schermo non è naturalmente un'entità a sé stante – in questo caso l'io, il pensiero, non sarebbe più l'unica realtà –, ma non è altro che l'espressione della libertà stessa della coscienza, che, come magia, *māyā*, vela e offusca se stessa a se stessa. Se questa macchia, questa magia, non esistesse e ognuno potesse già sperimentare questo primo momento del conoscere in tutta la sua pienezza, noi saremmo già liberati: tutti i nostri sforzi ulteriori, i libri, la parola, il pensiero stesso sarebbero ormai inutili. L'insegnamento, l'esercizio, la contemplazione non hanno come meta altro che l'eliminazione di questa magia che ci proibisce di vivere e sentire in tutta la sua plenitudine questo momento prediscorsivo del

1. Si vedano Biardeau, 1964 e Subramania Iyer, 1969.

2. VP, I, 115-16.

3. ĪPK, I, 5, 11 e commenti.

4. Si veda, p. es., LV, I, 5, 13-14.

conoscere, in cui la realtà appare così come essa veramente è, prima dell'intervento del pensiero – del pensiero discorsivo s'intende – concepito nei termini di una specie di potenza offuscatrice e differenziatrice.¹

LA VOLONTÀ

Questa teoria di una solidificazione progressiva e della presenza della cosa apparitura, con tutte le sue determinazioni, nell'Io stesso trova la sua giustificazione, secondo Somānanda e i suoi successori, nell'analisi psicologica della volontà, del momento cioè in cui si affaccia alla nostra coscienza il desiderio di fare alcunché. Tutto quello che esiste, prima di apparire e spiegarsi distintamente al nostro pensiero e di tradursi infine in azione, preesiste nella volontà. Ogni nostra conoscenza o attività è preceduta da una specie di sforzo, di conazione o tensione, la quale costituisce, per così dire, non solo il germe da cui questa conoscenza nasce, ma ciò in cui essa è anche contenuta in stato sottile. Questo sforzo o conazione – che forma il presupposto stesso di ogni nostro conoscere e agire e che non è, in ultima analisi, se non un conoscere e agire più profondo,² vale a dire l'Io stesso – non può mai essere naturalmente espresso in parole. Le parole appartengono, in effetti, al dominio della conoscenza, di ciò, dunque, che nasce dalla volontà, ma che non può mai esprimerla o circoscriverla, senza che questa non si sottragga automaticamente a chi vuole così limitarla, per diventare la forza che consente lo svolgersi di quest'espressione o definizione medesima.³

Nella volontà, in questa prima vibrazione creativa che solca il mare tranquillo della coscienza, preesiste, si è detto, tutta la molteplicità. Le rappresentazioni iniziali del vasaio o del tessitore che intendono fare un vaso o un panno sono fin dal principio predeterminate dall'oggetto voluto. Questa presenza dell'oggetto futuro nella volontà è, secondo Utpaladeva e Abhinavagupta, una vera e propria necessità logica. Se tutta la molteplicità futura non fosse già contenuta nella volontà, perché mai (essi osservano) quello che nasce dal momento iniziale che precede, per esempio, l'azione di fare un vaso e, prima ancora di essa, la conoscenza precisa e determinata di ciò che si è in procinto di fare, è appunto un vaso e non

qualche altra cosa? Questa volontà e conazione è, insomma, predestinata da tutta la molteplicità futura, che sussiste in essa con tutte le sue infinite distinzioni. Secondo Somānanda, nella volontà si possono distinguere due momenti. La volontà vera e propria appare solo nel secondo di essi. Il primo consiste in una specie di onda o vibrazione impercettibile che solca appena le acque tranquille della coscienza.

Questa tensione, questo primo momento della volontà, è avvertibile, dice Somānanda, nel «luogo del cuore», durante ogni stato di emozione violenta, sia essa sorpresa, amore o terrore.¹ La volontà non è solo un concetto astratto, ma una esperienza. Un'idea analoga, due generazioni prima di Somānanda, fu espressa, come abbiamo veduto, da Kallaṭa.

LA TEORIA DELLE IMMAGINI («ĀBHĀSA»)

Questo nucleo di coscienza si rifrange, nel piano discorsivo, in innumerevoli aspetti o immagini (*ābhāsa*), capaci di essere ciascuno associato con una parola. Questi *ābhāsa* ci possono apparire isolati (nel qual caso si ha la cosiddetta generalità, come, per esempio, l'idea e parola «vaso», comune a tutti gli infiniti vasi) o aggregati con altri (il vaso rotondo, allungato, ecc.). Questa aggregazione, per cui certi *ābhāsa* possono unirsi con altri e certi no, è, in ultima analisi, voluta dalla legge di necessità, stabilita dal Signore, che, come s'è visto, si identifica con la libertà stessa dell'Io. Due *ābhāsa*, quelli di tempo e di spazio, hanno il potere, combinati con altri, di trasformare il generale in particolare. Il vaso, per tornare al nostro esempio, non è più percepito in se stesso, come vaso e nulla più, bensì come questo vaso che adesso, in questo particolare momento, sta qui, in questo particolare posto. Quanto presiede all'unificazione di certe immagini, per cui, ad esempio, quella di rosso, di rotondo, di utile e via dicendo possono coesistere insieme in uno stesso oggetto, mentre altre no, è il pensiero, l'Io stesso che attraverso questo vario gioco liberamente si esprime. Il particolare non è, in questo senso, che una combinazione di immagini che si condizionano l'una con l'altra. Gli elementi essenziali di questo processo di limitazione sono, come si è detto, lo spazio e il tempo, senza cui non c'è numero di immagini, per quante esse siano, che possa formare un particolare. Eccetto che nei rispetti del particolare, in cui il nostro

1. Su tutto ciò, si veda BV, vol. I, p. 75 e sotto, I, 239.

2. Si veda, p. es., LV, I, 5, 15 sgg.

3. Sulla volontà si veda innanzitutto Gnoli 1959a e i testi quivi citati. Si veda inoltre BV, vol. II, pp. 174, 233.

1. ŚDṛ, I, 76 sgg. Il primo capitolo è tradotto in Gnoli, 1957.

pensiero ha, come oggetto, un gruppo di immagini, l'oggetto del nostro conoscere non è altro che un'immagine per volta. «Anche nel caso di un singolo oggetto,» così Utpaladeva «il quale è il prodotto di un'unificazione, si possono avere differenti immagini, a seconda cioè del gusto, delle esigenze e della cultura [di chi osserva]. A quel modo, in effetti, che [nei riguardi di un uomo o del fumo] si possono avere differenti immagini non limitate dal tempo e dallo spazio, come quelle di lungo, di rotondo, di alto e di uomo, di fumo di legno di sandalo, ecc., così si possono avere, [nei riguardi di un vaso], le immagini di essere, di vaso, di sostanza, di oro, di splendente, ecc., le quali possiedono ognuna una particolare efficienza, e sono oggetto ognuna di una diversa rappresentazione e perciò di una diversa parola».¹ In queste stanze di Utpaladeva c'è, in nuce, tutta la teoria delle immagini. Una stessa cosa può essere veduta, nel momento discorsivo, in diverse maniere. Il vaso, che io vedo davanti a me, è un insieme di immagini, di cui, a seconda appunto dei miei gusti, delle esigenze del momento e della mia educazione, posso accentuare di più questo o quell'aspetto; e tutte queste immagini che, in unione con il tempo e con lo spazio, formano un particolare, sono, separatamente considerate, altrettanti universali e rappresentano lo svolgimento della conoscenza sensibile, in cui esse preesistevano, per così dire, in nuce. La realtà, per Utpaladeva e la sua scuola, non è dunque altro che un insieme di immagini, le quali si possono manifestare o da sole o in unione con altre. In questo caso, esse formano un'immagine composita – la quale, se in unione con il tempo e con lo spazio, diventa un particolare – oggetto di un pensiero sintetico che è unità e molteplicità allo stesso tempo. Il pensiero, il soggetto è, insomma, l'attività che connette e organizza secondo la sua propria libertà le varie immagini, che senza di essa risulterebbero discontinue e slegate. Il pensiero è l'attività, il movimento, la tensione, che dà senso al contenuto della luce.²

L'IO

Tale, in breve, la dottrina di Utpaladeva e di Abhinavagupta, che differisce da quella dei buddhisti in un punto importantissimo. Mentre per i buddhisti ogni forma di costruzione mentale aveva un valore negativo ed era, in ultima istanza, irreali, secondo questa cor-

rente di pensiero i concetti di universale, di azione, di relazione e via dicendo non sono affatto irreali, non sono un'illusione. Le immagini delle cose che ci offre il nostro pensiero discorsivo sono altrettanto reali di quelle che ci son date nel momento prediscorsivo del pensare. Senza di esse, senza la varietà del mondo, la coscienza sarebbe immota identità soltanto, e quindi non più coscienza ma cosa. La coscienza, l'Io è appunto io e coscienza, cioè pensiero, luce, linguaggio, in quanto è tutte le altre cose, e proprio in questa molteplicità, che è movimento perenne, liberamente si realizza come unità, come Io.¹ L'Io è libertà. L'Assoluto, il *brahman* delle scuole induistiche del Vedānta, è – secondo l'interpretazione di Abhinavagupta – essere, coscienza e beatitudine, ma non libertà. Esso è quindi solo una cosa fra tante, sia pure la più elevata, ma sempre una cosa.² Il pensiero delle scuole śivaite è invece libero, possiede cioè la forza di negare se stesso, di diventare altro da quello che è e di affermarsi come Io, come pensiero, proprio in questa negazione stessa. «Il pensiero contiene tutte le cose, egli fa diventare se stesso l'altro e l'altro se stesso, unifica ambedue e, unificatili, li immerge in se stesso».³ L'Io è proprio questo movimento continuo, in quanto crea e distrugge continuamente tutte le cose e appunto in quest'attività incessante si afferma come forza, non cioè come statica oggettività, ma come libera attività che mentre unifica il molteplice si differenzia, in questo medesimo processo, nel tutto.⁴ La libertà dell'Io, dice in questo senso Abhinavagupta, consiste tanto nel differenziare ciò che non è differenziato, quanto in un unificare, con una sintesi interiore, ciò che è differenziato.⁵ Le cinque operazioni attribuite dalla tradizione a Śiva, ossia creazione, mantenimento, riassorbimento, grazia e oscurazione, non sono più naturalisticamente considerate come stadi di una realtà che indipendentemente e fuori dalla nostra coscienza nasca, si evolva e muoia, sì piuttosto come momenti della coscienza o dell'Io che attraverso esse come Io e coscienza liberamente si esprime.⁶ L'Io è a ogni momento esse tutte e a ogni momento crea, mantiene, riassorbe, grazia e oscura se stesso. Il nascere è anche dissoluzione e questa un nascere.⁷

La molteplicità non è, in altre parole, che un'espressione della potenza infinita e, dunque, della libertà della luce,⁸ che, senza

1. ĪPK, II, 3, 3-5.

2. Sulla teoria degli *ābhāsa* e la scuola del Riconoscimento (*pratyabhijñā*) in generale, rimando il lettore all'opera di R. Torella (1994b).

1. Si veda, p. es., BV, vol. I, p. 6.

2. Si veda, p. es., PTV, p. 181.

3. LV, I, 5, 13 (vol. I, p. 205); cfr. anche MM, 35 (pp. 81-82).

4. Si veda, p. es., SpS, p. 5.

5. LV, I, 1, 2.

6. LV, I, 5, 10; I, 6, 7 (p. 262); BV, vol. II, pp. 173, 216.

7. SpS, p. 9; PH, 22-23.

8. MVV, I, 69, 70a.

decadere da quello che è, si manifesta come tutto, e proprio in questa sua manifestazione nella molteplicità si realizza come non dualità, come coscienza, in contrapposto a ciò che non è soggetto ma oggetto, cosa, e quindi vincolato a una data natura, concluso in se stesso. Io e tutto sono sinonimi. Questa unità-molteplicità della coscienza non è spezzata dal tempo e dallo spazio. Anch'essi non sono che due fenomenizzazioni di questa medesima coscienza, senza cui non esisterebbero. Tutto quello che vediamo intorno a noi non esiste dunque se non in quanto si riposa nel nostro pensiero, che lo fa essere. Quest'Io, questa coscienza è il principio primo da cui nascono tutte le cose, la forza che consente di andare da pensiero a pensiero, ma che in nessun pensiero può mai essere fissata, senza diventare una cosa come tutte le altre, e cessare quindi di essere forza, libertà. L'Io è di là da ogni affermazione o negazione, perché è l'energia che precede e consente lo svolgersi di quest'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.¹

L'Io non può essere fissato in nessuna parola, concepito da alcun pensiero. Questo io, questa coscienza, sé o pensiero, di cui adesso sto parlando, non sono il vero Io, la vera coscienza, che è ciò che sta dietro queste immagini, e ne consente lo svolgersi. L'io che può essere meditato o insegnato non è il vero Io, ma un'immagine in cui si è liberamente fenomenizzato, «creato», il vero Io, e attraverso la quale egli vuole riconoscersi come Io, come coscienza.² Queste immagini non sono, insomma, l'Io increato, presupposto di ogni nostro agire e di ogni nostro conoscere, ma un io che si è volontariamente creato e si è fatto immagine. «L'Io» dice una strofa di un'opera ora perduta, il *Trikatantrasāra* «è come l'ombra del nostro capo, che quanto più uno cerca coi piedi di raggiungere, tanto più si allontana». ³ Tali immagini che noi di lui ci facciamo, quando a lui attribuiamo queste parole di coscienza, di Io, di libertà, di Signore, di Tremendo e via dicendo, sono però tutt'altro che inutili. Se, in effetto, l'Io è ineffabile e trascende il conoscere discorsivo – che se lo può porre davanti soltanto come oggetto, ma che, appunto perché oggetto, parola, non è più quell'Io,

quel soggetto che consente a questa stessa parola di svolgersi –, sta di fatto che io penso, che mi sforzo, con queste stesse immagini, di cui egli è la fonte inesauribile e non oggettivabile, di avvicinarmi a lui, di chiarificarmelo. Queste immagini stanno al vero Io – osservano Abhinavagupta e Utpaladeva – così come i nomi di «azione», di «strumentale», di «congiunzione» o «disgiunzione» rispetto alla concreta funzione linguistica («cuoce», «attraverso il tale», «e», «o», ecc.) che con esse convenzionalmente esprimiamo. Questo stesso Io, che trascende tali immagini, parla, in un certo modo, attraverso di esse, attraverso questo sforzo, questa ricerca, tensione. Questo mio pensiero, questo sforzo, con cui cerco di avere una visione sempre più chiara e precisa della realtà, non è, insomma, vana e inutile fatica o orgogliosa pretesa di volere 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.

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») e del vuoto («io ho dormito»). Il soggetto limitato si identifica costantemente con uno di questi piani, rappresentati per comodità dalle formulette citate. Questa identificazione dell'Io coi piani anzidetti è, come vedremo, dovuta al potere offuscante di *māyā*.

IL LINGUAGGIO E I «MANTRA»

L'Io, in quanto è pensiero, coscienza, è anche linguaggio, parola. Linguaggio e pensiero – come si è visto – sono inscindibili l'uno dall'altro e, nello stesso modo in cui l'unità dell'Io si attua e realizza in tutte le infinite immagini che popolano l'orizzonte della nostra coscienza, essa parla attraverso tutte le voci infinite in cui queste immagini si esprimono. Il linguaggio non è un fatto soltanto acustico o muscolare, ma è il pensiero stesso che parla in noi e che non può, come tale, mai essere soppresso o arrestato.¹ Il linguaggio è lo stesso Io, la nostra stessa soggettività. Le parole convenzionali e con esse il conoscere discorsivo non sono altro che il frutto di una limitazione spontanea di questa vocalità aconvenzionale, la quale attraverso appunto queste varie frasi, parole e fonemi si esprime e si

1. Si veda sotto, I, 92-96; BV, vol. I, p. 52.

2. LV, I, 5, 15-16; ĪPK, I, 5, 15-17 e commenti; sotto, I, 73-74; X, 118b-21a; XI, 9-12a.

3. Si veda Gnoli, 1959b, p. 178, nota 5. Si vedano inoltre PTV, p. 171; MVV, I, 912; BV, vol. I, p. 66; ĪPK, I, 5, 15-17 e i relativi commenti; sotto, I, 113-14.

1. BV, vol. II, p. 195; ŚDṛ, II, *passim*; sotto, V, 131b sgg.

afferma come unità. «Il pensiero consiste in una vocalità, la quale è costituita da un discorso interiore. Questa vocalità è indipendente da convenzioni e consiste in uno stupirsi ininterrotto, essa si può paragonare come a un cenno interiore del capo e costituisce il principio vitale di tutte le parole convenzionali, māyiche, costituite dalle varie lettere, A, ecc.».¹

L'Io come vocalità è il supremo *mantra*, la forza dei *mantra*.² I *mantra* sono, in queste scuole, particolari sillabe, parole e frasi rituali prive in generale di senso compiuto e, da questo lato, aconvenzionali. Mentre, dalle parole ordinarie che hanno un senso e quindi servono a qualcosa, la nostra attenzione è invariabilmente diretta verso un oggetto a noi esteriore, che si vuol prendere o lasciare, tutto il contrario accade invece al *mantra* che, non avendo, come si è detto, nessun significato comune, non porta la coscienza come fuori di se stessa, ma la lascia anzi riposare in sé, senza impigiarla in nessuna rete di interessi pratici che la distraiga e decentri. La contemplazione, la recitazione dei *mantra* sono pratiche largamente diffuse in tutto il misticismo indiano. Il *mantra* è insomma, secondo queste scuole, un aspetto del linguaggio più vicino alla coscienza, che non le parole ordinarie, separate da essa dallo schermo della convenzione. I *mantra*, da questo canto, come cioè espressioni linguistiche aconvenzionali, possono essere paragonati, da un lato, ai gridi degli animali, alle interiezioni e alle intonazioni della voce, che, come essi, esprimono uno stato di coscienza indipendentemente dalle categorie logiche del pensiero, e, dall'altro lato, al linguaggio poetico, che, sebbene si basi sul linguaggio pratico e quindi convenzionale, non si esaurisce tuttavia in esso, ma si accresce di un senso, di una risonanza nuova, che, se coesiste col senso storico o letterale della parola e si esprime anzi attraverso esso, non può essere però identificata con esso. L'Io, il pensiero, il quale è aconvenzionale, è dunque il *mantra* per eccellenza, il supremo *mantra* o la forza dei *mantra*, ciò da cui nascono, in cui stanno e si risolvono tutti i *mantra*. Tutto quello che esiste nasce da esso e risiede dentro di esso.

Uno dei nomi di cui, in queste scuole, ci si serve per designarlo è, in questo senso, *śabdārāśi*, o *śabdagrāma*, cioè insieme di suoni. I suoni sono, in questo caso, tutti i diversi fonemi (limitati al numero di cinquanta, secondo l'alfabeto sanscrito),³ che, combinandosi variamente insieme, danno origine a tutte le parole e, con esse, a

tutte le idee e i concetti, e quindi a tutta la molteplicità, la quale non è, si è detto, altro che l'espressione della libertà dell'Io e quindi l'Io stesso che, proprio per mezzo di essa, si attua come forza pensante. Queste cinquanta lettere dell'alfabeto, dalle quali dipende il vario dispiegarsi del linguaggio e quindi del pensiero, sono concepite, da questo lato, come altrettante potenze della coscienza, dell'Io, che per grazia di esse si afferma non come statica unità, ma come inesauribile varietà e movimento. La stessa ambivalenza da noi veduta nel pensiero, il quale lega e scioglie a un tempo – lo stesso unico pensiero o coscienza si presenta come *nirvāṇa* o come dolore, trasmutazione, agli occhi dell'illuminato o dell'offuscato –, spetta, naturalmente, anche alle varie lettere che ne rappresentano, come dire, il corpo: le quali, mentre precipitano sempre più in basso l'individuo offuscato, sono, per chi tale non è, concepite invece come una sorta di entità o potenze salvifiche e liberatrici che lo guidano di grado in grado sempre più in alto. Tutto il linguaggio, questo stesso linguaggio strumentale e storicamente individuato, è, in effetti, sorpreso e sentito dal santo come un *mantra*, indipendentemente dalle sollecitazioni pratiche connesse col linguaggio ordinario. Queste stesse parole, queste stesse convenzioni sono, insomma, allo stesso tempo anche *mantra*, e come per la persona esteticamente sensibile il medesimo linguaggio della vita ordinaria rivela, in poesia, un senso nuovo che, senza escludere il senso letterale, si esprime anzi attraverso di esso né può di esso fare a meno, così, per il santo, il senso storico o letterale delle parole e, con esso, tutto il nostro pensiero, tutta la storia, ricevono un senso, una dimensione nuova. La trasmutazione, l'apparire delle cose è allo stesso tempo *nirvāṇa*.

«MĀYĀ» E LE POTENZE DIVINE

Ma se tutto quanto è coscienza, Io, se noi, di là da ogni differenziazione spaziale e temporale, siamo lo stesso Io, la stessa coscienza, libertà e beatitudine infinite, perché tuttavia non ci riconosciamo per tali? Se, a parte il pensiero, non c'è nulla, alcun ostacolo che ci attraversi il cammino verso la liberazione, perché non ci sentiamo già liberi, perché non siamo già quell'Io, che sappiamo essere noi stessi? La risposta, per gli śivaiti, non può essere che una: che, cioè, l'Io, il pensiero stesso, vela e offusca se stesso a se stesso. L'Io è libero e la sua libertà consiste appunto nel far sì che noi pensiamo di essere diversi da lui. Se questa illusoria diversità non esistesse e noi fossimo per natura già consapevoli della nostra identità con lui, saremmo già liberati: tutti questi nostri sforzi, i libri, le parole dei

1. LV, I, 5, 13.

2. Sui *mantra*, si veda Alper, 1991. Per alcune etimologie tradizionali del termine *mantra*, si veda sotto, XI, 56; XXXVII, 19.

3. Sull'alfabeto sanscrito, si veda sotto, p. LXXXV.

maestri, il pensiero stesso nostro, con le sue limitazioni, non avrebbero ragione di essere. L'insegnamento, la contemplazione, lo yoga non hanno come meta altro che l'eliminazione di questa magia che ci impedisce di vivere, sentire in tutta la sua plenitudine la nostra vera realtà, e il conseguente riconoscimento della nostra identità con lui. La nostra condizione è paragonata da Abhinavagupta a quella in cui si trovi un indemoniato, che abbia perduto la nozione della sua reale identità. «Nel processo di liberazione» egli dice «non viene in realtà fatto nulla di nuovo né viene illuminata una cosa che prima tale veramente non fosse, bensì semplicemente rimossa l'idea che ciò che è luminoso tale invece non sia. Il fatto di ottenere la condizione del Signore, la liberazione, non è in effetti altro che tale rimozione, e, inversamente, la trasmigrazione, la non rimozione di questa idea. L'essenza di ambedue non è infatti null'altro che una presunzione; così come ambedue non sono altro che un'espressione del Beato».¹ Questo potere per cui l'Io, il pensiero, offusca se stesso è la sua *māyā*, la sua magia o forza illusoria, la sua libertà stessa.

Questo concetto di potenza è estremamente importante. Nello stesso modo, in effetti, che la medesima coscienza è, dall'analisi del filosofo, per comodità espositiva, distinta nei due momenti di luce e di pensiero, essa davanti all'esperienza del religioso si scinde nei due aspetti di Śiva e di Śakti, il Dio e la Dea. Śiva, come la luce, concepito senza il suo infinito potere, senza la sua libertà, è un'entità passiva, priva di vita, e come tale immaginata da alcuni maestri come un cadavere (*śava*): *śiva* / *śava*. La Potenza è rispetto a Śiva quello che per la luce era il pensiero, ossia il principio vitale che infondeva senso e vita agli sparsi e discontinui momenti della luce, questa specie di oscillazione continua per cui, senza cessare di essere molteplicità, erano anche unità. Necessità logica e realtà religiosa allo stesso tempo, l'idea di un soggetto possessore di potenza – Śiva, l'Io, il pensiero – e di una o più potenze, che rappresentano la forza o le forze per cui questo si irraggia nel tutto, si modula diversamente, a seconda del tono più filosofico o religioso dei testi. Vediamone, nelle righe seguenti, alcuni suoi aspetti.

La realtà o coscienza è, come abbiamo veduto, unica e onnicomprensiva. Essa, come tale, non può tuttavia essere insegnata e, appena cade sotto il nostro conoscere discorsivo, noi non possiamo coglierla nella sua interezza (come, cioè, la vediamo prima di questo momento discorsivo, sebbene l'attività di *māyā* ci vietasse allora di essere, di tale visione, appieno coscienti), ma essa ci si sfaccetta innanzi, per così dire, in una molteplicità di aspetti distinti, dei

quali, secondo le esigenze del momento e del discorso, sceglieremo questo o quello, isolandolo necessariamente dagli altri.¹ Questi aspetti, rispetto all'entità unica e indivisibile di cui costituiscono per così dire il dispiegarsi, possono essere considerati, dice Abhinavagupta, in vario modo, come potenze, qualità, attributi o operazioni di essa, secondo, cioè, che si voglia della realtà mettere in evidenza questo o quel lato. «L'essenza della realtà è l'apparire. Tutto quello che appare è chiamato, in effetti, potenza, se ciò cui si vuol dar rilievo è il movimento; attributo, se vien visto come un aspetto di un'entità a sé stante e già realizzata; qualità, se si insiste sopra la sua dipendenza da un'altra cosa; attività, se ciò che si ha in vista è la sua possibilità di estendersi a un prima e a un poi».² Tutti questi aspetti sono, s'intende, distinti l'uno dall'altro solo discorsivamente e didascalicamente. Il bruciare non può, per esempio, essere considerato un'entità a sé stante, diversa dal fuoco e perciò dalle altre sue qualità, come lo scottare, il cuocere o il carbonizzare, bensì il fuoco scotta perché anche cuoce, brucia e carbonizza, si esprime, cioè, in tutta la sua molteplicità di effetti che gli sono caratteristici. La stessa cosa accade della coscienza, che – quando la vogliamo rappresentare a noi stessi o, a maggior ragione, insegnarla – si frammenta ai nostri sguardi in una molteplicità di aspetti, cioè di potenze, qualità o operazioni distinte, secondo il genere e i fini dello studio o dell'insegnamento. Quali sono questi momenti? Essi non sono limitati a un numero fisso o disposti in una serie immutabile, ma variano secondo le occasioni e l'intenzione di chi insegna.

Il tutto può essere egualmente considerato come l'espressione di una, due, tre, cinque, dodici, cinquanta potenze, e così via. Se, per esempio, una divisione assai comune e importante, specialmente nelle opere di carattere filosofico, è quella secondo cui la coscienza è ripartita in tre gradi, aspetti o potenze distinti, la volontà, la conoscenza e l'azione, vediamo che altre volte il tutto, se così opportunità o chiarezza di esposizione richiedono, è diviso in cinque momenti.

Altre volte l'Io può essere considerato sotto l'aspetto di memoria o di negazione, di libertà o di necessità, o, come accade nel momento religioso, questi vari aspetti o potenze, uniti in gruppi o ruote, possono portare nomi propri ed essere oggetto di adorazione effettiva. Altre volte, questo spiegarsi infinito dell'unica realtà può essere oggetto infine di un pensiero unico che – secondo che si voglia dar risalto alla sostanza, ossia al soggetto che attraverso questo multiforme scintillio di qualità o di poteri si realizza, oppure a questa sua stessa infinita efficienza – sarà appunto l'Io, cioè il pensiero o

1. LV, II, 3, 17.

1. BV, vol. I, p. 287.

2. BV, vol. II, p. 269.

coscienza, o religiosamente Śiva, il Tremendo, il Signore della Ruota, o della Famiglia (dove questa Ruota e questa Famiglia è il vario raggrupparsi e disporsi delle potenze divine); oppure, come nel secondo caso, la potenza, la libertà, mercé la quale questo Io si esprime nel tutto, e cioè, simbolicamente, la Dea. «Come in un occhio di pavone» dice con una bella immagine Abhinavagupta «appaiono e spariscono il bianco, il giallo, il rosso, ecc., senza che però nessuno di essi sia il suo vero colore, il Signore della Ruota è, allo stesso modo, tutto variopinto di movimenti che appaiono e spariscono, senza perciò lasciare di essere pieno di una coscienza sottile, che non è né quiescente né emergente; e, secondo che certi momenti spariscono o altri appaiono, si formano così le varie ruote, da quelle di un raggio a quelle di mille raggi».¹

In tutti questi casi, ognuno di tali aspetti o potenze, come accadeva del fuoco e delle sue qualità, non è naturalmente separato dagli altri: nella vita della coscienza, non si dà parte per quanto infima di essa che non contenga anche tutte le altre e quindi l'universo tutto dentro di sé. La volontà è in realtà volontà perché è coscienza e azione, e così l'azione prende forma e consistenza, perché è anche tutte le altre cose, dall'intelligenza alla beatitudine. L'idea di una volontà che precede il momento della conoscenza, seguito a sua volta da quello dell'azione, dev'essere appunto intesa in questo senso. 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. Questi momenti distinti sono per questo irreali? Niente affatto. Questa molteplicità e queste distinzioni sono anzi reali, realissime, perché rappresentano lo stesso attuarsi della coscienza come unità e identità.² Se infatti la coscienza fosse priva di parti, essa, come abbiamo veduto, non sarebbe neppure coscienza, ma una cosa o anzi il nulla.

Tali in breve i presupposti filosofici delle scuole di cui ci stiamo occupando. I fondatori della scuola del Riconoscimento furono Somānanda e Utpaladeva. Abhinavagupta, discepolo di Lakṣmaṇagupta, discepolo di Utpaladeva, svolse un'opera esegetica profonda ed esauriente nei riguardi dei testi del Riconoscimento, ma, come si ricava implicita-

mente da quello che abbiamo detto, non è facile sceverare i suoi apporti originali da quelli dei suoi maestri, tanto più che dell'opera più voluminosa e importante di Utpaladeva ci avanzano solo pochi frammenti. L'attività filosofica e religiosa di Abhinavagupta non gli impedì, come abbiamo accennato, di lasciare una traccia duratura anche nella poetica e nella drammaturgia teorica dell'India, di cui è incontrastatamente il maggior rappresentante e interprete. Abhinavagupta, come i suoi maestri, non è un negatore, ma un affermatore del mondo, in cui vede il corpo stesso della divinità o, che è lo stesso, della coscienza, che, senza di esso, sarebbe vuota astrazione.

L'AUTORITÀ DELLE SACRE SCRITTURE

La *Luce dei Tantra* non è un'opera di filosofia ma un manuale di mistica, in cui le concezioni più specificatamente filosofiche della scuola sono accennate solo nella misura in cui possono servire a giustificare i mezzi di realizzazione pratica, tramandati dalla tradizione, rappresentata dall'anonimo insieme dei Tantra o «libri sacri». Il processo di liberazione (liberazione dalla trasmigrazione, dal *samsāra*, su cui domina sovrana l'inderogabile legge di causa ed effetto, la necessità karmica) è, in realtà, un vero e proprio dramma psichico, che la conoscenza astratta e razionalizzatrice non pretende di esaurire, ma soltanto di giustificare in qualche modo davanti alla ragione. Questi stessi concetti di pensiero, di luce, di linguaggio, di potenza e via dicendo diventano, nel momento religioso, realtà salde e personificate (Śiva, nelle sue varie ipostati di Rudra, di Tremendo, di «Senza supporto», le varie potenze, la Suprema, ecc.) che il discepolo medita e adora devotamente, pur nella consapevolezza che esse non sono altro che creazioni della sua stessa coscienza. Speculazione astratta e azione rituale non sono due realtà contrastanti che vicendevolmente si escludano o si superino, ma le due facce di una medesima realtà, che, se nel momento filosofico si «crea» in concetti e relazioni, non cessa per questo di manifestarsi, nel momento religioso, sotto forma di simboli e di immagini, altrettanto reali e fededegni quanto quelli. La percezione diretta e il ragionamento su cui si basa il momento speculativo e astratto dell'Io non ne esauriscono, in effetto, l'attività, che si esprime contemporaneamente in tutte quelle forme di «credenza», intuitive (talvolta addirittura istintive) e prerazionali che stanno alla base della maggior parte delle nostre azioni.¹

1. MVV, I, 944-46.

2. Si veda Gnoli, 1985, pp. 133-38.

1. Sul concetto di «credenza» (*prasiddhi*) su cui si basa l'autorità delle scritture, ecc.,

Tali forme di coscienza, concepite come un pensiero più profondamente radicato nel nostro cuore che non il pensiero razionale, sono di diverse specie e vanno dalla credenza istintiva con la quale il bambino cerca e trova il seno materno, sicuro di ottenere da esso il nutrimento che lo sfamerà, alla pronta adesione con cui il devoto abbraccia spontaneamente, quasi per interiore richiamo, un credo religioso, cui conforma tutta la sua vita. L'essenza della scrittura e la sua validità stanno soltanto in questa credenza, che può indifferenziatamente essere o non essere confortata dalla ragione. Le scritture non sono, insomma, un insieme di libri o di testi sacri (o, se lo sono, sono tali solo in un senso secondo e traslato), ma appunto queste credenze extrarazionali, le quali costituiscono il sostrato sia dell'esperienza diretta, sia del ragionamento. La coscienza, l'Io, Śiva stesso si realizza come unità e coscienza appunto attraverso queste credenze infinite nelle quali egli di tempo in tempo e di luogo in luogo si individua. Tutte le scritture sono dunque, in ultima analisi, l'opera di un unico autore onnisciente.¹ Chi nasce e cresce con una data credenza è destinato forse a portarla con sé per tutta la vita? Niente affatto. La coscienza, il pensiero è libertà e, in quanto tale, può liberamente lasciarne una e prenderne un'altra. Il buddhista, con l'aiuto della grazia divina, può diventare śivaita e questi buddhista. Le scritture più alte sono naturalmente quelle consapevoli di questa libertà della coscienza nella quale promettono di reintegrarci, cioè, secondo Abhinavagupta, i Tantra śivaiti. I vari processi di evoluzione e d'involutione cosmica immaginati nei testi sacri, i diversi principi, la molteplicità dei riti non sono, in questo senso, contraddetti dalla unità della coscienza, ma anzi patente prova della sua perenne dinamicità che, lungi dall'esaurirsi in una fissità senza vita, si esprime come coscienza proprio in questo vario scintillio di piani, di simboli e di mezzi, in cui, secondo i tempi, i luoghi e le propensioni degli individui, si fenomenizza ai nostri sguardi per recuperarsi attraverso queste stesse immagini in tutta la sua pienezza. I Tantra – tutta la tradizione śivaita – sono la veste scritta di questa credenza divina. Da questo lato, l'unità e la successività della coscienza, postulata e dimostrata nel momento logico, non contrasta affatto con la molteplicità degli schemi e dei riti che troviamo nel momento religioso. La coscienza stessa vuole, in realtà, essere pensata attraverso queste immagini così come, nel momento filosofico, attraverso lo sforzo teoretico del filosofo. «Ma – dirà qui alcuno –,» così Somānanda «stando così le

si veda sotto, XXXV, *passim* e, in particolare, p. 628, nota 1. Sulla preminenza della scrittura sugli altri mezzi di conoscenza, cfr. anche VP, I, 41.

1. Si veda sotto, XXXV, 11b-14.

cose,¹ a che pro allora la conoscenza del Dio attraverso i maestri, le scritture, ecc., a che scopo questa tua stessa opera che stai scrivendo e chi è colui che essa deve servire a illuminare? Ma – io rispondo – Egli stesso, per sua volontà, si manifesta in tal modo, e come autore delle scritture e come discepolo e come risvegliato e come seguace di queste scritture e come il frutto di questa osservanza a un tempo». ² L'adesione alle scritture non ci dispensa naturalmente dallo sforzo teoretico con cui cerchiamo di comprendere la natura delle cose. Ma lasciamo la parola ad Abhinavagupta. «Se per un uomo – voi forse ci direte – la scrittura non è altro se non quella vocalità che, per volontà del Signore, è in lui radicata, in che consiste allora la superiorità dei loici? Buoni loici – io vi replico –, buoni loici davvero mostrate di essere! La verità è infatti questa, che cioè il Signore e non altri così si illumina, pensa e fa pensare. Ma se il Signore fa tutto lui – qualcuno potrebbe dire –, stiamocene allora in silenzio; a che pro udire, insegnare e scrivere opere su questi argomenti? Si dovrebbe – io vi risponderei –, si dovrebbe, è vero, starsene in silenzio, ma solo se così in silenzio stesse il Signore! Ché il fatto stesso di sollevar pietre o calcina non è, in effetto, altro se non un'espressione della volontà divina».³

I MEZZI DI REALIZZAZIONE

I mezzi di realizzazione, secondo il *Mālinīvijayatantra*, considerato da Abhinavagupta come il testo sacro più importante di questa scuola, sono di tre specie, rispettivamente basate sulle tre potenze di volontà, di conoscenza e di azione.⁴ La prima categoria, quella dei cosiddetti mezzi divini, si basa sulla volontà, e si rivolge a dei discepoli che, attraverso il successivo esercizio degli altri due generi di mezzi (o per speciale favore divino), abbiano già superato la zona del pensiero discorsivo, delle rappresentazioni soggettive, collegate a un «io» e a un «mio».⁵ Il linguaggio, il pensiero, per il disce-

1. Lett. «visto che Śiva è così». Il commentatore Utpaladeva, richiamandosi al verso precedente, spiega: «Visto cioè che Śiva si presenta in un modo [inscindibile dalla realtà] differenziata, non potrà più esserci liberazione, sicché che scopo avrà più mai l'osservanza dei maestri e delle scritture?».

2. ŚDṛ, III, 73-76a.

3. BV, vol. III, p. 94. Si veda anche Gnoli, 1985, p. 72. Il significato del termine *-kandara-* (se pure la lezione è giusta), da me tradotto in questo contesto con «pietre», è in realtà incerto.

4. MV, II, 20-23.

5. Si veda sotto, III, *passim*.

polo che sia pervenuto a questo grado, non deve essere più sentito come un'oggettività che si opponga all'io, ma come il libero gioco delle «cogitazioni» o pensieri di questo, che attraverso essi si realizza come unità e libertà. Quelle stesse cinquanta lettere (quelle dell'alfabeto sanscrito) attraverso il cui vario combinarsi nasce il linguaggio, quindi il pensiero, quindi la trasmigrazione, possono in realtà essere vedute e sentite in un'altra maniera, come le varie potenze attraverso cui si articola la libertà dell'io. Queste lettere che qui, nella condizione nostra, sono morte, «corporee», debbono essere restituite al loro stato originario di potenze, pensieri o cogitazioni divine.¹ Questa risurrezione si compie attraverso tre stadi via via più elevati, chiamati con tre nomi consacrati dalla tradizione, la voce Corporea (*vaikhari*), la voce Mediana (*madhyamā*) e la voce Veggente (*paśyanti*). Mentre la voce Corporea corrisponde al linguaggio articolato, pronunciato e udito e, con esso, alla realtà oggettiva, quasi staccatasi, per così dire, dall'attività del soggetto che la pensa, la voce Mediana, che corrisponde alla potenza di conoscenza, coincide col linguaggio interiore, con le immagini che si muovono nell'interno della conoscenza. La voce Veggente equivale alla zona prediscorsiva della volontà. Più in là di essa, c'è la voce Suprema (*parā vāc*), la quale in realtà non è un quarto stadio a sé stante, ma la stessa forza della coscienza che si afferma attraverso i tre detti stadi, l'io stesso come vocalità aconvenzionale che, ricettacolo di tutte le parole, non può tuttavia essere circoscritto da nessuna di esse. Questa divisione della realtà in tre (o quattro) stadi è lungi dall'essere l'unica e, con diversi nomi, ci si ripropone continuamente davanti. Frequentissima, a questo proposito, quella che scorge nel tutto tre grandi stadi originati da tre omonime potenze divine, chiamate supremo, supremo-infimo e infimo (*para*, *parāpara* e *apara*), in cui la realtà si manifesta rispettivamente come non differenziata, come differenziata e non differenziata a un tempo (così come un'immagine speculare) e come differenziata. Di là da queste tre potenze, come nel caso della parola, è immaginata una quarta potenza insieme trascendente e immanente alle tre anzidette. Questa potenza suprema è chiamata, come vedremo, col nome di *Māṭṛsadbhāva* («Essenza delle Madri o dei soggetti conoscenti») o di *Kālasamkarṣiṇī* («Dissolvitrice del tempo»)². Con altri nomi questi stadi possono essere chiamati, secondo i testi e gli intenti, la triade Śiva, Potenza e Uomo,³ i tre *liṅga*,⁴ le tre emissioni,⁵ ecc. I mezzi

divini trascendono ogni forma di supporto ordinario di meditazione. Strumento della realizzazione della suprema non dualità, può dire in tal senso Abhinavagupta, è, in questo stadio, solamente il movimento, l'energia stessa del nostro proprio essere, la parte centrale e più intima di esso, il «cuore», la base ultima di tutte le cose,¹ lo stato unitivo di Śiva e della Potenza, ciò dove «appaiono a centinaia di migliaia i diversi processi di creazione, mantenimento e dissoluzione».²

I mezzi «potenziati» si basano sull'esercizio del nostro conoscere discorsivo. Questo stesso pensiero che ci tiene imprigionati è anche l'unico nostro strumento di liberazione. Alla presunzione di essere vincolato dallo spazio e dal tempo, di essere prigioniero della trasmigrazione, il discepolo deve opporre l'idea di essere in realtà libero, di essere uno col tutto. Tale rappresentazione discorsiva è una rappresentazione «pura», e, esercitata, scalza dalle loro radici le rappresentazioni discorsive impure che costituiscono la trasmigrazione. Dissipate queste, il discepolo si trova sulle soglie del cammino o mondo puro, ai limiti della zona di *māyā*, pronto per l'esercizio dei mezzi divini. Questa rappresentazione discorsiva «pura» è chiamata in questa scuola col nome di *tarka*, che qui vale retto ragionamento o pensiero. Tale ragionamento rappresenta il punto culminante dell'arte yoghica, che, a differenza dello yoga classico di Patañjali, è qui in generale costituita non da otto ma da sei elementi (emancipazione dei sensi dalla realtà conoscibile, controllo della respirazione, contemplazione, concentrazione, assorbimento e *tarka*), i cui primi cinque non hanno altra funzione se non quella di preparare l'avvento del sesto, ossia di questa rappresentazione pura. Una meditazione particolarmente interessante, che Abhinavagupta colloca tra i mezzi potenziati, è quella secondo la quale in ogni nostro conoscere si debbono scorgere dodici momenti diversi, originati da altrettante potenze o «coscienze» divine, che allo stesso tempo gettano fuori, conoscono, noverano, vanno e parlano il tutto.³ Questa meditazione forma in realtà parte di una dottrina a sé stante, la scuola Krama (altrimenti detta Grande dottrina o Linea spirituale dei Perfetti e delle *yoginī*), originaria dell'Uḍḍiyāna (l'attuale Swat) a occidente del Kashmir, la quale sosteneva una liberazione, un rivolgimento di piano improvviso, indipendente dalla successiva applicazione dei mezzi di realizzazione.

I mezzi potenziati hanno solitamente anch'essi bisogno di una preparazione. Questa è costituita dai cosiddetti mezzi «minimali»

1. Si veda sotto, III, *passim*; cfr. PTV, pp. 42-45 e SpN, pp. 65-72.

2. Si veda, p. es., sotto, XV, 331b-52a e XXXIII, 30-32.

3. Si veda, p. es., sotto, V, 117-19.

4. *Loc. cit.*

5. Si veda sotto, XXIX, 96 sgg.

1. PTV, p. 86.

2. MVV, II, 24-25.

3. Si veda sotto, IV, 122-79.

(*ānava*), i quali si fondano sulle facoltà proprie dell'anima limitata, chiamata in queste scuole col nome tecnico di «minimo», «[anima] minimale» (*anu*). Questi mezzi, oltre certe forme di meditazione (*dhyāna*), abbracciano (dice il *Mālinīvijaya*),¹ vari esercizi respiratori (*uccāra*), certe pose particolari che deve assumere il corpo (*karaṇa*), certi mezzi basati sul suono e chiamati tecnicamente col nome di *varṇa*, ossia «fonema», lettera alfabetica, e tutta la varietà dei riti esteriori (iniziazioni, ecc.) cui ci si riferisce genericamente col nome di «formazione dei luoghi» (*sthānaprakalpana*). In realtà, tali esercizi si svolgono spesso simultaneamente e coinvolgono sia date pose del corpo, sia dati esercizi respiratori, meditazioni e via dicendo.

IL SOFFIO VITALE

Il respiro o soffio vitale, che in queste scuole si identifica con la vita stessa, occupa tra i mezzi di realizzazione un posto particolarmente importante. Tutto quello che esiste non è altro, in effetto, se non il frutto della scissione della coscienza, dell'Io. Nello stesso tempo in cui la coscienza rinuncia, dice no alla sua pienezza, nascono il «questo» e l'«io», l'oggettività e la soggettività, le quali si negano, si escludono vicendevolmente. Questo stato di negazione reciproca, dove ognuno dei due termini sta concluso in se stesso, vuoto dell'altro, è il cosiddetto stato di vuoto o «etere», che nella vita ordinaria può essere per esempio sperimentato nello stato di sonno profondo. Gli stati di coscienza successivi sono caratterizzati da una relazione che si viene a stabilire tra l'«Io» e il «questo». Nella parte «Io» fino adesso priva, vuota del «questo», nasce improvvisamente una specie di desiderio, di smania di appropriarsi del «questo», su cui l'«Io» si precipita ora in una specie di effervescenza interiore. Questo movimento, questa ondatazione o vibrazione che increspa il mare della coscienza è la vita, la forza vitale, la potenza di azione e quindi il tempo, il misuratore (*kāla*), che non è altro che il vario succedersi delle azioni (così come lo spazio è generato dal vario disporsi dei corpi), lo stesso ritmo intrinseco della coscienza, creatore e distruttore, benefico e tremendo a un tempo. La potenza in cui si incarna questo travaglio vitale senza sosta è Kālī, la Dea del tempo. Questa forza vitale, dapprima indifferenziata, si divide dopo nei cinque soffi che, secondo una tradizione panindiana, animano il nostro corpo. Il primo di essi, il *prāṇa* o soffio ascendente, è il soffio che si produce nei movimenti di espirazione e di inspirazione, durante la

quale, spirando non più, come nell'espirazione, verso l'alto, ma in direzione contraria, verso il basso, muta il suo nome in quello di *apāna*, o respiro discendente. Questo respiro discendente non deve essere tuttavia confuso con l'*apāna* vero e proprio, il quale è un soffio di ordine addominale che conduce in basso gli escrementi, presiede alla regione dei genitali, ecc. L'inspirazione e l'espirazione sono, da parte loro, ambedue associate alla conoscenza, e paragonate spesso a due correnti di energia che vanno rispettivamente dal corpo all'oggetto e dall'oggetto al corpo. Il respiro ascendente e quello discendente circolano in due canali chiamati *idā* e *piṅgalā*, immaginati a sinistra e a destra della nostra colonna vertebrale. Questa è la sede di un altro canale, la cosiddetta *suṣumnā*. Lo scopo dello *yogin* è quello di far confluire tali due soffi opposti – il *prāṇa* e l'*apāna* – in questo canale centrale dove spira un terzo soffio, l'*udāna* o soffio verticale, immaginato nei termini di un fuoco dissolutore che brucia tutte le antinomie e polarità di cui è tessuta la trasmutazione variamente simboleggiata dal *prāṇa* e dall'*apāna*, dal giorno e dalla notte, dai mezzi di conoscenza e dal conoscibile, dalla luce e dal pensiero, dal sole e dalla luna, dalle vocali e dalle consonanti, da Śiva e dalla Potenza, dai semi e dalle matrici e via dicendo.

Queste concezioni – i due canali laterali col 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 śvaismo in genere, ma in tutte le scuole soteriche dell'India, dai più celebrati Tantra buddhisti (pensiamo al *Hevajra*) agli Āgama viṣṇuiti, dai manuali di *haṭhayoga* di grandi mistici medioevali e moderni.

Tavola delle varie coppie degli opposti e della loro sintesi

Destra	Centro	Sinistra
<i>piṅgalā</i>	<i>suṣumnā</i> , soggetto cosciente, soffio verticale, fuoco, crepuscolo, equinozio, emissione unitiva, ecc.	<i>idā</i>
mezzi di conoscenza		realtà conoscibile
soffio ascendente (<i>prāṇa</i>)		soffio discendente (<i>apāna</i>)
sole		luna
seme maschile (sperma)		seme femminile (sangue)
<i>bindu</i>		<i>nāda</i>
semi (vocali)		matrici (consonanti)
soggetto (possessore di potenza)		potenza
giorno		notte
luce		pensiero
alfabeto normale		alfabeto <i>mālinī</i>
emissione quiescente		emissione immanente

1. MV, II, 21.

si è detto che nell'atto respiratorio sorgono cicli di sessant'anni, [ecc.]. Tutte le differenti forme e aspetti dell'agire [dovuti alla] potenza del tempo hanno come fondamento la volontà e nient'altro. Essa non ha quindi un corpo fisso ed estrinseco nella realtà esteriore. Quando sogniamo di sognare, nel sogno, nel sonno profondo, nell'immaginare, nell'assorbimento yoghico, nella distinta contemplazione dei detti processi di riassorbimento e d'emissione del tutto, noi vediamo infatti che anche una minima particella di tempo può manifestarsi come immensa». I quattro secondi di durata media dell'atto respiratorio contengono la vita nella sua interezza e quindi tutto il tempo, il quale non è altro che il movimento intimo e inalienabile della respirazione. In ogni espirazione e inspirazione si ripete la scissione originale della coscienza in tutto quello che esiste e il recuperarsi di essa nella sua indivisa pienezza. Lo *yogin*, al culmine di questo processo, diventa così, da strumento passivo di un tempo divoratore e onnipotente, unico attore e creatore di esso.

L'INIZIAZIONE («DĪKṢĀ»)

I mezzi «minimali» (*āṇava*, da *anu*, «minimo, anima limitata o minimale») abbracciano non solo concentrazioni e pratiche respiratorie (in una parola, lo yoga), ma anche i vari riti iniziatici, come li troviamo descritti negli antichi Āgama śivaiti. I complicati schemi cosmogonici, ispirati al sistema del Sāṃkhya, e la divisione del tutto in sei vie o cammini, propria della letteratura āgamica, sia essa śivaita o viṣṇuita, 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 e assolutezza 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 reinterpretabili alla luce del nuovo idealismo non dualistico, sono nella *Luce dei Tantra* minutamente descritti.

Lo scopo essenziale della *dīkṣā* è l'eliminazione o combustione del *karman*, cioè delle azioni compiute in nascite passate e, come tali, determinatrici di effetti in nascite future. Le azioni passate i cui effetti determinano la vita presente (*prārabdhakarman*) – con tutte le sue particolarità e inconvenienti – non possono invece essere cancellate, ma ognuno di noi – anche il santo più venerato, anche il

liberato vivente (*jīvanmukta*) – è costretto, per eliminarle, a «digerirle», fino al momento ultimo della morte.

Alcuni discepoli particolarmente favoriti dalla grazia divina, concepita come una «caduta di potenza» (*śaktipāta*) che liberamente folgoreggia sul capo dell'eletto, possono, è vero (dice Abhinavagupta), accedere direttamente ai mezzi di realizzazione, cui s'è accennato, e ottenere prima o poi, grazie ad essi, la meta desiderata, sia essa la liberazione o, come più spesso accade, date fruizioni (poteri magici, soggiorni in paradisi, ecc.). «Così come in un seme di *Ficus indica* sta in potenza un grande albero», leggiamo in due stanze famose della *Parātriṃśikā* «nel seme del cuore sta il mondo, compresi tutti gli esseri, mobili o immobili. Chi veramente sa che le cose stanno così, costui ha la vera iniziazione che conduce al *nirvāṇa*, priva di ogni incertezza, senza bisogno di libazioni, offerte, grani di riso o burro». La maggior parte di essi non può tuttavia fare a meno di sottostare ai riti iniziatici, i quali non solo conferiscono loro la potestà necessaria per praticare le prescrizioni della scuola, ma hanno altresì il potere (se, beninteso, il discepolo va incontro a essi con la conveniente adesione mentale) di consacrare, «deificare», per dir così, il suo corpo e i suoi ritmi vitali. Quali di questi riti sono più convenienti al devoto, solo il maestro può decidere, il quale può variarli e sostituirli, se così pensa che le propensioni mentali del discepolo domandino.

I riti iniziatici sono di varie specie, e mentre alcuni debbono essere integrati dalla costante pratica dei precetti, ecc. della scuola – tali le iniziazioni «dotate di semi o semenza» –, altri, celebrati dal maestro per quei discepoli che, perché ostacolati dalla loro precaria salute, moribondi, assenti o addirittura morti, non sono in grado di eseguire le successive prescrizioni, conferiscono immediatamente la liberazione o, se tale è il desiderio del discepolo, determinate fruizioni. Non tutti i discepoli sono in effetto atti a conseguire la liberazione né la desiderano, quanto piuttosto vogliosi di ottenere fruizioni, le quali possono variamente consistere in una residenza, più o meno prolungata ma destinata comunque a finire, nei vari paradisi e in diversi piani di esistenza o principi. Il maestro, nell'iniziazione, deve bruciare il *karman* passato e futuro del discepolo. Questa combustione viene dal maestro effettuata pensando come Vāgīśvarī, Dea della parola e signora di *māyā*, pervada tutte le quattordici specie viventi e immergendo mentalmente il discepolo dentro di essa. I corpi futuri di questi, che il suo *karman* non avrebbe mancato di determinare, nascono subitamente, in tutte le specie anzidette,

1. Si veda sotto, VI, 181b sgg.

1. PT, 24-25.

Lo *yogin* che è riuscito a penetrare nel canale centrale ha dissolto, «divorato», soppresso il tempo, immaginato come una potenza creatrice e dissolutrice di tutto quello che esiste. Questa dissoluzione del tempo, che, in certi casi, si può produrre anche immediatamente, si svolge ordinariamente attraverso diversi gradi, che corrispondono al risveglio e all'ascensione della potenza (immaginata addormentata e arrotolata in guisa di serpente, la cosiddetta *kundalinī* o «serpentina», nella regione perineale) nel canale mediano della *sūṣumnā* attraverso una serie di centri o ruote (*cakra*) variamente situate nella regione ombelicale, nel cuore, nella gola e nel palato, fino a che essa non esce fuori dal nostro corpo attraverso un foro immaginato al vertice del capo, il cosiddetto foro di Brahmā, sormontato, dodici dita più in su, da un'altra ruota librata nell'etere, chiamata *dvādaśānta*.¹ Lo *yogin*, la cui potenza abbia raggiunto questa ruota e ivi si sia congiunta con Śiva, è un liberato. Il suo io, fino ad allora imprigionato nel fisico, nella respirazione e nel mentale, è ormai il vero Io, il tutto, di là da ogni vincolo spaziale e temporale. L'esperienza di questo stato è tecnicamente chiamata col nome di Grande pervasione.

Il soffio equilibrante o *samāna* adempie alle funzioni di distribuire, nelle diverse parti del corpo, gli umori necessari alla sua sussistenza e, insieme, di presiedere alla digestione delle vivande, ecc.

Il soffio pervadente o *vyāna* corrisponde infine per queste scuole alla forma di vita, di respirazione, che si accompagna alla totale dissoluzione di ogni diversità, alla coscienza nella sua pienezza.

LE RUOTE

Questo termine di ruota, che in altro senso abbiamo già incontrato applicato ai gruppi di potenze attraverso le quali si immagina che si esprima la coscienza, merita particolare attenzione. Ruote non sono solo queste cinque cui s'è accennato, ma anche i vari sensi (la vista, l'udito, il tatto, ecc.), i quali sono concepiti come dei nuclei di potenza che permettono l'introdursi del mondo esterno nell'interno e viceversa. Questi nuclei di energia, immaginati, nel momento religioso, come la sede di queste o quelle particolari potenze o divinità, rappresentano, per così dire, l'irraggiamento di quello che rispetto ad essi, ruote secondarie, è la ruota principale, centrale, cioè l'Io stesso, la coscienza, identificata d'ora in ora con la ruota

finale, col cuore, con la regione dei genitali, ecc. La percezione di una cosa è dovuta unicamente a queste «ruote». La liberazione, l'esperienza dell'Io nella sua purezza, è, da questo lato, immaginata come una dissoluzione, una lisi di queste ruote secondarie, le cui energie particolari confluiscono nell'unica energia della coscienza, dell'Io, cioè della ruota principale. Il prodursi di questo stato psicologico, di cui nella vita ordinaria si può vedere un esempio in ogni intenso stato emotivo (ricordiamoci della volontà), può essere agevolato dal potenziamento, attraverso bevande inebrianti, pratiche erotiche, ecc., dei rispettivi sensi, che, entrati in uno stato, per dir così, di effervescenza, confluiscono a poco a poco in un unico stato emotivo. In tali stati di piacere o di emozione intensa, quando tutte le potenze sono come unite in un'unica massa compatta, si può dunque ottenere, secondo Abhinavagupta (che non fa qui altro che ripetere e ordinare quanto già prima dicevano i maestri della scuola Krama), mediante insegnamenti ed esperienze speciali tenuti rigorosamente segreti e tramandati da maestro a maestro, un rivolgimento improvviso di piano. La realtà appare allo *yogin* in tutta la sua pienezza, di là dal tempo, il quale è dispersione e non può quindi essere applicato a questo stadio del conoscere non più legato a un *hic* o a un *nunc*, ma è beatitudine, riposo, gustazione, meraviglia.

Quest'ultimo concetto di meraviglia o sorpresa, che, in queste scuole, è associato tanto allo stato di coscienza estetica (Abhinavagupta fu, si è visto, anche un retore famoso) quanto a quello religioso, è assai importante. Sia l'esperienza estetica sia quella religiosa implicano la cessazione di un mondo (che è il mondo ordinario della storia, della trasmigrazione) e l'improvviso sostituirsi ad esso di un'altra dimensione del reale. In questo senso esse sono ambedue meraviglia, sorpresa. Lo *yogin* è tutto «penetrato di meraviglia». Tutto ai suoi sguardi è compatta coscienza, riposo e forza a un tempo, che rinnova ininterrottamente la realtà, che, irrorata di vita perenne, abbandona, d'istante in istante, le inutili scorie della sua vecchiezza.² Come una gustazione meravigliosa è concepita, si è detto, anche l'esperienza estetica. In un senso più ampio, questa meraviglia è presente, anzi, in ogni forma di vita. La mancanza totale di essa coincide con l'inerzia della materia. La sensibilità estetica (dice Abhinavagupta) «non è altro che una capacità di meravigliarsi» più elevata dell'ordinario. Un cuore opaco *non obstruiscit*. La presenza del bello non suscita in lui commozione o meraviglia alcuna.³

1. Il termine *dvādaśānta* letteralmente significa appunto la «fine dei dodici». Si veda sotto, VII, 68b-70 e XVI, 110b-13 con le relative note.

1. MVV, II, 99.

2. MVV, II, 73; sotto, V, 124.

3. PTV, pp. 46-49 (Gnoli, 1985, pp. 30-32).

Queste dottrine sono, come si è accennato, strettamente connesse con la scuola Krama originaria dell'Uḍḍiyāna o Swat. In questa corrente, la ricerca tantrica di mezzi di realizzazione più rapidi e immediati che non quelli proposti dalle scuole tradizionali trova una delle sue espressioni psicologicamente più interessanti. Una delle caratteristiche di questa scuola è l'aura di segreto e di riservatezza della quale sono circondati in tutti i testi i suoi riti e i nomi dei suoi maestri, di cui di rado viene fatta esplicita menzione, citati piuttosto con il termine «perfetto» o con vari nomi iniziatici. I testi finora pervenuti di questa corrente sono assai pochi e non ancora venuti alla luce sono lo *Stotrabhaṭṭāraka* o *Kramastotra*, l'opera principale di questa scuola, scritta dal fondatore di essa, Śivānanda o Siddhanātha, e il *Kramakeli*, un commento a quest'opera scritto da Abhinavagupta. Un testo specialmente interessante di questa scuola è il *Mahānaya-prakāśa*, rinvenuto mezzo secolo fa nell'India del Sud. Questa migrazione di testi non ci deve stupire. Gli antichi maestri dell'India erano tutt'altro che sedentari e, piuttosto che fissarsi in un luogo, amavano il più delle volte trascorrere la loro vita in una sorta di pellegrinaggio continuo, intramezzato soltanto da brevi soste. Questa consuetudine, come si può immaginare, rendeva assai facili e frequenti gli incontri e gli apporti vicendevoli di idee e di spunti tra scuola e scuola, onde questa specie di sincretismo che traversa tutto il pensiero religioso dell'India e che rende talvolta così difficile isolare la figura e i contributi di un singolo maestro da altri suoi contemporanei.

L'influenza esercitata da questa corrente – che, più vicina alle ansie religiose del popolo non colto (molti suoi testi erano in lingua volgare, *apabhraṃśa*, e non in sanscrito), prometteva risultati facili e immediati – sullo śvaismo kashmīro è stata più rilevante di quanto si creda. 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 śvaismo kashmīro, intorno al quale il genio di Somānanda, di Utpaladeva e di Abhinavagupta ha poi elevato il suo elaborato edificio dialettico.

Uno dei testi più interessanti di questa scuola è, come abbiamo detto, il *Mahānaya-prakāśa*, scritto non si sa da chi (gli ultimi fogli che contenevano verosimilmente il nome dell'autore mancano) ma, comunque sia, contemporaneo o di poco posteriore ad Abhinavagupta. La tesi generale di quest'opera è che, se il tempo – cioè la molteplicità, il *saṃsāra* e quindi il dolore – può essere «divorato» in ogni nostro percepire, la sua soppressione è più facilmente realizzata durante quelle esperienze in cui le potenze, i «raggi», le dee dei sensi, sono maggiormente saturati e potenziati, cioè sotto l'influenza di un piacere erotico, di bevande inebrianti o di cibi non

vegetariani. Durante queste esperienze, lo *yogin* deve praticare speciali meditazioni, considerando, per esempio, come in un godimento erotico siano operose, disposte a cerchio o ruota, varie forze o potenze che ne consentono lo sviluppo, la persistenza e il dissolversi nella coscienza senza nome. Lo stesso procedimento deve applicarsi quando i sensi sono saturati da una bevanda inebriante o da carni.

IL DIVORAMENTO DEL TEMPO

Un altro dei mezzi proposti per «divorare il tempo» è la graduale proiezione mentale nei quattro secondi di durata media di un atto respiratorio (in un giorno e una notte ce ne sono dunque ventunmilaseicento)¹ di cicli temporali sempre più estesi, dai periodi di ventiquattro minuti fino a interi eoni cosmici. 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 pensando li 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. Il tempo non è per queste scuole una realtà a sé stante, fissa, omogenea, che dal di fuori misuri l'agire dell'uomo, ma piuttosto quest'agire stesso e quindi lo stesso movimento interiore della coscienza, cioè la vita. Un ritmo unico di durata, valido egualmente per tutti gli esseri, non esiste. Il tempo solare, ecc. è semplicemente una misura estrinseca arbitrariamente sovrapposta al tempo interiore, all'attività concreta dell'individuo. In un istante di tempo astronomico si può dunque vivere, sognando o fantasticando, un periodo illimitato di tempo «reale». «Le dissoluzioni e le nascite» dice nel *Tantrāloka* Abhinavagupta «non sono dunque altro che espressioni dello spontaneo movimento della coscienza. Tale la ragione per cui

1. Questo numero di 21.600, accettato da tutte le scuole dell'India, trasferisce in una singola giornata, formata da 60 periodi di 24 minuti (*ghaṭikā*), i 21.600 periodi di 24 minuti che costituiscono un anno (24 ore = 60 *ghaṭikā*; 60 x 360 = 21.600). L'analogia tra macrocosmo e microcosmo è uno dei motivi dominanti della speculazione esoterica indiana.

senza, naturalmente, che il discepolo ne sia cosciente. Questa nascita simultanea è fatta seguire dal maestro da quattro sacramenti, eseguiti mediante *mantra* speciali. Questi sacramenti, concernenti il discepolo, sono via via quello della concezione (*garbhādhāna*) e nascita (*janana*) in tali specie, quello dell'abilitazione (*adhikāra*) di questi corpi, una volta cresciuti, a fruire delle varie fruizioni proprie delle dette specie, l'immersione o riposo (*laya*) in queste fruizioni per un certo tempo, anche dopo che sono cessate, e infine l'esaurimento totale di esse (*niṣkṛti*).¹ Liberato dal *karman*, il discepolo viene infine congiunto col piano desiderato.

Una delle cerimonie essenziali dell'iniziazione è la purificazione del «cammino» e la conseguente creazione di un corpo puro. Il «cammino» è il tutto, il quale è appunto concepito come una via, un sentiero che lo *yogin* deve percorrere dal principio alla fine. Il discepolo candidato all'iniziazione è fatto di questo cammino, di questo tutto che in lui si trova in uno stato di impurità. Il tutto (cioè il cammino in generale) può essere immaginato dal maestro in sei modi o cammini particolari: il «cammino delle forze», il «cammino dei principi», il «cammino dei mondi», il «cammino dei fonemi», il «cammino dei *mantra*» e il «cammino delle formule (*pada*)», ognuno dei quali è comprensivo degli altri. Il maestro deve distruggere questo tutto antico e sostituire ad esso un tutto nuovo, purificato. Questo processo di purificazione, che, secondo l'indole e le disposizioni mentali dei discepoli, è più o meno lungo, si esegue mediante la purificazione, a uno a uno, dei vari elementi che costituiscono il cammino prescelto. Se, per esempio, le disposizioni mentali del discepolo non sono specialmente favorevoli, il maestro deve purificare, con opportune proiezioni di *mantra*, eseguite sia mentalmente sia con l'imposizione delle mani, tutti i singoli centodiciotto mondi, a uno a uno, che costituiscono il tutto. Se nel caso di altri discepoli ci può essere un'iniziazione più breve, in cui, invece di pensare il tutto in centodiciotto parti, è sufficiente meditarlo in trentasei e limitarsi quindi a purificare i trentasei principi, in cui sono contenuti i centodiciotto mondi, altre volte la speciale elevatezza spirituale del discepolo può rendere inutile tale iniziazione e richiederne una ancora più abbreviata, con la quale il maestro si limita a purificare le cosiddette sei forze, che contengono i detti principi. La stessa cosa può dirsi degli altri tre cammini, quelli delle «formule» e dei *mantra*, dove il tutto è immaginato come costituito da dieci parole e dieci *mantra*, e quello dei fonemi, nel quale il vario spiegarsi del tutto è ridotto ai cinquanta fonemi dell'alfabeto sanscrito. La pu-

rificazione di uno solo di questi cammini implica di regola, automaticamente, la purificazione degli altri cinque.

I TRENTASEI PRINCIPI

Il «cammino dei principi» è specialmente importante. Sia il mondo esteriore sia il corpo sono immaginati da queste scuole, sull'autorità degli Āgama che utilizzano con opportune modificazioni gli schemi cosmogonici del sistema Sāṃkhya, come costituiti da trentasei principi o occetā (*tattva*), che vanno dai cinque elementi grossi (terra, acqua, aria, fuoco ed etere) fino ai cinque principi puri, di là da *māyā*. Questi cinque principi puri, estranei, insieme con i sei immediatamente inferiori, al Sāṃkhya, che ne ammette venticinque soltanto, precedono l'apparizione del pensiero discorsivo o sono simboleggiati dalle formule «Io», «Io sono», «Io [sono] questo», «questo [sono] Io» e ancora «questo-Io». Queste formule alludono alla loro particolare natura, che mentre nel primo, Śiva, è soltanto un Io non toccato da nessuna determinazione, è, nel secondo, la Potenza, caratterizzata da un affermarsi di questo Io come forza attiva. Nel terzo, Sadāśiva, comincia, all'orizzonte della coscienza, ad apparire un «questo», che nel principio seguente, Īśvara, prevale sull'Io. Nel quinto principio, la Sapienza pura, l'ultimo del cammino o mondo puro, il «questo» e «l'io» si trovano infine in uno stato di equilibrio perfetto, come sui piatti di una bilancia. Il sesto principio è *māyā*. Mentre il «questo» nei principi puri non era ancora staccato dall'Io ma faceva, per così dire, corpo con lui, esso, da *māyā* in giù, comincia viceversa a costituire una parte a sé stante, che si oppone all'Io. Lo stato di *māyā* è uno stato di oscurazione totale, una specie di barriera di sonno che circonda, da ogni lato, il mondo puro. L'io in questo stato è insenziente, privo di ogni coscienza, impotente. Ciò che gli ridona una parte della sua onniscienza e della sua onnipotenza originali sono altri cinque principi, chiamati, insieme con *māyā*, le sei «corazze», ossia la Forza, la Sapienza impura, l'Attaccamento, il Tempo e la Necessità. Tutto lo svolgersi di questi principi è chiaramente esposto nell'ottavo capitolo di quest'opera né c'è qui bisogno di insistervi specialmente.

Questo numero di trentasei lo troviamo tale e quale nei Tantra buddhisti, costituito dai sei aggregati (*skandha*): forma o materia (*rūpa*), nozioni (*saṃjñā*), sensazioni (*vedanā*), volizioni (*saṃskāra*), coscienza (*viñāna*) e conoscenza (*jñāna*); dai sei elementi (*bhūta*): terra, acqua, fuoco, aria, etere e conoscenza; dai sei sensi: corpo, lingua, occhi, olfatto, udito, mente; dai sei oggetti dei sensi: odore,

1. Si veda sotto, XI, 85b-86a; XVI, 239-40; MṛT, II, 86 sgg.; SvT, IV, 107 sgg.; NT, IV, *passim*.

forma, sapore, tatto, insieme degli elementi (*dharmadhātu*), suono; dai sei sensi d'azione: organo dell'escrezione, piedi, mani, parola, organo dell'orina, organi sessuali; dalle sei azioni: il parlare, il prendere, il camminare, il defecare, l'orinare, l'emettere il seme. Nei Tantra buddhisti questi trentasei elementi del corpo fisico vengono, con lo yoga e col rito, completamente purificati, resi senza ostacoli, «intimamente fusi» (*ekalotibhūta*) e, in questa nuova condizione, si identificano a uno a uno con trentasei corrispondenti divinità, divise in sei famiglie, purificati a uno a uno da esse. Il corpo fisico, alla fine di questo processo, non esiste più, trasformato in un corpo di conoscenza (*jñānadeha*). In alcuni Tantra, come, per esempio, nel *Cakrasaṃvara*, a questi trentasei momenti se ne aggiunge un trentasettesimo, costituito dalla divinità suprema (in questo caso Heruka), considerata come ad essi trascendente. Questi trentasette momenti sono, a loro volta, messi in relazione coi trentasette *dharma* favorevoli alla liberazione (*bodhipāṅśikadharmā*), comuni a tutta la tradizione buddhista.

Lo schema buddhista è piuttosto semplice, obbedisce a una sua intrinseca necessità né è pertanto da escludere che lo schema adottato dagli Āgama, proprio a causa della sua artificiosità (venticinque principi del Sāṃkhya più undici di nuovo conio), derivi, in qualche modo, da esso. La persistenza del numero, soprattutto se sacro, è cosa universale. Il numero di trentasei o trentasette (secondo, anche qui, che Śiva o Viṣṇu sia considerato come trascendente) è comunque comune a quasi tutte le scuole tantriche, siano esse buddhiste, śivaite o viṣṇuite.

Nelle scuole śivaite, i vari principi da Śiva alla terra sono popolati da soggetti conoscenti di diverso grado, i quali si possono dividere, a parte il più alto di tutti, Śiva, in sei grandi categorie, quelli «organati» (o «dotati di organi»), quelli «disorganati» (o privi di organi) per dissoluzione», quelli «disorganati per conoscenza», i Mantra, i Signori dei Mantra e i Grandi Signori dei Mantra. I primi di essi, gli «organati», corrispondenti ai «minimi», alle anime minimali, imprigionate e trasmigranti, sono inquinati da tre maculazioni: la cosiddetta ignoranza innata, consistente a un tempo nell'aver l'Io perduto la sua libertà e nella nescienza di questa perdita; la maculazione karmica, da cui dipende la necessità karmica delle azioni e dei loro frutti, fonti della nascita e delle varie fruizioni; e la maculazione māyica, consistente nella visione di un'oggettività non solo separata dall'Io ma distinta nei suoi vari elementi. Le due altre specie di soggetti, quelli «disorganati per dissoluzione» e quelli «disorganati per conoscenza» sono gli uni privi della maculazione māyica e gli altri delle due maculazioni māyica e karmica. Gli altri tre soggetti, i Mantra, i Signori dei Mantra e i Grandi Signori dei

Mantra – i quali sono rispettivamente i soggetti che abitano nei piani della Sapienza pura, di Īśvara e di Sadāśiva –, sono caratterizzati da un progressivo annichilimento dell'ignoranza innata, la quale scompare totalmente solo in Śiva. Gli altri due principi, ad essi superiori, di Śiva e della Potenza sono abitati da altre due categorie di soggetti, i cosiddetti «divini» (*śāmbhava*) e i «potenziati» (*śākta*).

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. La stessa cosa si può ripetere quanto alle cosiddette *mudrā* o «sigilli» che – consistenti in date posizioni del corpo e delle mani, eseguite in sintonia di convenienti meditazioni e, come tali, induttive di speciali stati di coscienza – sono state anch'esse ipostatate in potenze divine. La più alta di tutte, la cosiddetta *khecari mudrā*, il «sigillo etereo», è stata identificata con la coscienza stessa, e il *khecara*, «colui che vaga nell'etere», è un sinonimo di «liberato».¹

Questo gruppo di principi non è unico e identico per tutti gli individui, ma fino al trentesimo, *māyā*, ce ne sono tanti quanti sono gli individui. La diversità tra individuo e individuo, il fatto che ognuno faccia delle azioni e abbia delle esperienze sue proprie, diverse da quelle degli altri, si deve appunto all'essere questi gruppi strettamente individuali. Gli ultimi cinque principi, dalla Sapienza pura fino a Śiva, sono invece transindividuali, unici per tutti gli individui, che, di là da *māyā*, formano, in realtà, un unico Io. Sebbene questa unità si abbia realmente solo di là da *māyā*, essa si produce in vario modo anche nella vita quotidiana, tutte le volte che più soggetti conoscenti siano intenti a una medesima cosa. Tale unità è la principale responsabile della vita comune. Il mio mondo, le cose che io vedo, sono anche il mondo e le cose vedute da coloro che mi circondano, con i quali posso sia praticamente trattare o conversare, sia teoreticamente studiare.

Il cosiddetto idealismo buddhistico, secondo cui la realtà è sì coscienza, ma le varie individualità o serie di individui sono distinte le une dalle altre, trova, per gli śivaite, patente contraddizione nel fatto che una cosa appare in una stessa maniera a più individui che nello stesso luogo o contemporaneamente la guardino. «Quando più soggetti» dice Utpaladeva in una sua opera ora perduta «che si trovino nello stesso posto sono contemporaneamente coscienti di una data cosa, per esempio di un vaso, essi, rispetto a questa cosa,

1. Sulle *mudrā*, si veda sotto, XXXII, *passim*.

costituiscono un'unità».¹ Questo stato di unità non è naturalmente eterno e, a un certo punto, i vari «io» limitati, che si erano venuti a costituire in un solo Io, si dividono di nuovo. L'elemento responsabile di queste unioni e disunioni non è altro che il Signore, la stessa libertà della coscienza.

Questo stato di unità che, come abbiamo visto, si produce anche nella vita comune, è particolarmente evidente quando si assiste, per esempio, a uno spettacolo di teatro, o durante certe festività e celebrazioni comuni, dove, in realtà, ai vari soggetti individui si sostituisce una soggettività unica, un «io collettivo», che coincide con una particolare esaltazione o effervescenza della coscienza. L'importanza di certi riti collettivi cui debbono partecipare tutti i membri della linea spirituale (tale, per esempio, il cosiddetto «Sacrificio dei corpi sacri» da celebrarsi in date ricorrenze, chiamate giorni di adempimento) sta appunto in questa specie di esaltazione della coscienza che si viene a produrre durante la loro celebrazione e che facilita la buona riuscita del rito. Queste feste tantriche o «ruote del gruppo» (*gaṇacakra*) sono comuni sia ai buddhisti sia agli induisti. La relazione fra maestro e discepoli non è limitata all'insegnamento e sia i buddhisti sia gli induisti insistono sulla necessità che maestro e discepoli si radunino insieme in occasioni di speciali congiunzioni astro-nomiche, nell'anniversario della fondazione della scuola, del giorno di nascita e di morte del maestro, in quello del rito iniziatico e via dicendo: in breve, ogni occasione è buona. Maestro e discepoli formano una famiglia spirituale indissolubile, unita da vincoli più saldi di quelli del sangue. La presenza delle donne in queste feste (identificate con le potenze, così come gli uomini con gli eroi o *vīra*) è un elemento indispensabile della cerimonia, che si configura così come una specie di orgia sacra, regolata tuttavia da un rituale preciso e inderogabile. Questi raduni vengono fatti al riparo da occhi indiscreti, in luoghi segreti e piacevoli, che «espandano la coscienza», come dice ripetutamente Abhinavagupta. Questa importanza del bello naturale o artificiale come fattore di espansione della coscienza è un motivo che ritroviamo di frequente nelle opere sue. Il brutto e l'orrido (egli dice più volte) contraggono la coscienza e una delle caratteristiche della sua scuola è quindi l'esclusione dei vari riti cimiteriali (in luoghi di cremazione, ecc.) che da sempre hanno tanto attratto gli *yogin* dell'India, da loro praticati per superare, con l'assuefazione e indifferenza all'orrido, le varie antinomie (bello, brutto, buono, malvagio, ecc.) che pervadono il pensiero ordinario e quindi la trasmigrazione. Quanto si propone di raggiungere lo *yogin*

è uno stato di assoluta eguaglianza o indifferenza per tutte le cose. Assistiamo così, specialmente tra i Kāpālika e in alcune correnti buddhiste, a costumi per noi ributtanti: lo *yogin* non esita a cibarsi di avanzi di carne putrida, di escrementi, di viscere decomposte, a lordarsi con ogni sorta di sozzure e via dicendo. Di questo arduo cammino per raggiungere la perfezione finale (o perfezioni secondarie) Abhinavagupta, pur senza condannarlo esplicitamente, si disinteressa. Non così invece delle pratiche sessuali, che, variamente interpretate e vissute, sono un momento essenziale della via «tantrica».

Le iniziazioni sono, come abbiamo detto, di parecchie specie. La successione normale dei riti iniziatici è quella di «iniziazione di un regolare» (*śamayādīkṣā*), «iniziazione di un figlio spirituale» (*putrahādīkṣā*) e «consacrazione al grado di maestro» (*abhiṣeka*). Il primo di essi, quello dell'iniziazione dei novizi o «regolari», è una condizione essenziale (a meno di non essere favoriti da una speciale caduta di potenza) per ricevere le iniziazioni di ordine superiore dei figli spirituali. Questa «iniziazione dei regolari» si divide in due momenti fondamentali, detti sacrificio interiore e sacrificio esteriore. Il primo di essi consiste essenzialmente nella proiezione, mentale o coadiuvata dall'imposizione delle dita, di lettere alfabetiche sui vari punti del corpo e nella meditazione, nell'interno del proprio corpo, di uno speciale diagramma, il cosiddetto *maṇḍala* (lett. «cerchio») che è un elemento essenziale dell'iniziazione, comune a tutte le scuole tantriche, buddhiste o induiste. Il *maṇḍala*, in questa scuola, è costituito da uno o più tridenti e loti variamente disposti e inclusi dentro un quadrato. La costruzione del *maṇḍala* secondo parecchi testi sacri è data nel capitolo XXXI di quest'opera. Il *maṇḍala*, nella sua forma ottimale, è tracciato su un terreno sabbioso e omogeneo per mezzo di vari fili (*sūtra*) intinti in polveri colorate (per lo più bianco e minio) che l'officiante maneggia in modo da descrivere i cerchi e le rette necessari alla sua costruzione. Le figure rappresentate vengono a loro volta variamente colorate. Nel rituale quotidiano il *maṇḍala* tracciato sulla sabbia può essere sostituito con uno di dimensioni ridotte, dipinto, con paste profumate, su un pezzo di stoffa, ecc. Nella tav. 4, a p. 435, è riprodotto, nelle sue linee essenziali, il *maṇḍala* fondamentale di questa scuola che ha, come base, i loti e i tridenti. Questi possono essere tre (uno al centro, uno a destra e uno a sinistra) o anche (così secondo il *Mālinīvijaya*) uno soltanto.

L'ufficio del *maṇḍala* è quello di essere un supporto di meditazione. Esso costituisce, in altre parole, una specie di strumento mnemonico, su cui, a seconda dei riti e delle circostanze, l'officiante modula le sue contemplazioni. Lo spazio che occupa il *maṇḍala* è uno spazio sacro (non altrimenti di quanto accade per un tempio,

1. TĀV, X, 86.

con la cui struttura simbolica il *maṇḍala* è in qualche modo connesso), che, come tale, si contrappone a quello profano e illusorio che lo circonda. Quella stessa natura della realtà che le parole cercano di comunicare concettualmente, il *maṇḍala*, che, come quelle, varia da scuola a scuola e da rito a rito, esprime insomma graficamente. In questo senso, esso è una proiezione grafica del cosmo nei suoi vari elementi. Uno dei riti più importanti eseguiti in rapporto al *maṇḍala* è, come si è detto, il sacrificio interiore, nel quale si viene a stabilire un'omologia tra il proprio corpo e i diversi «principi» della realtà. L'elemento essenziale del *maṇḍala* è, a questo proposito, il tridente, il quale è l'arma o emblema tradizionalmente attribuito a Śiva. Le varie parti del tridente disegnate nel *maṇḍala* debbono essere meditate ognuna in identità con date parti del corpo e dati principi della realtà esteriore. La parte inferiore di esso, in fondo al bastone (*daṇḍa*), terminante in un triangolo rovesciato, è la cosiddetta *kuṇḍalinī*, ossia la potenza addormentata in forma di serpente, immaginata dall'officiante nella regione perineale. Il rigonfiamento immediatamente superiore, chiamato, dalla sua forma, *āmalasāraka* (l'*āmalasāraka* è il frutto dell'*Emblica officinalis* Gaertn.), corrisponde al bulbo (*kanda*) e, cosmicamente, ai quattro elementi grossi (terra, acqua, fuoco e aria), fra i quali è da considerare implicito l'etere. Il bastone, l'asse, corrisponde fisicamente alla *suṣumnā*, arriva fino all'ugola e, cosmicamente, abbraccia tutti i principi, dagli elementi sottili alla Forza. Sopra di esso c'è il nodo, che corrisponde a *māyā*. Esso è sormontato dalla cosiddetta base quadrangolare o plinto (*catuskikā*) e dal loto soprastante, i quali coprono le ultime cinque parti dell'asse e corrispondono al mondo puro, trans-māyico, che dev'essere, fisicamente, meditato fra l'ugola e il foro di Brahmā. Nel mezzo del loto, sorretto dalla base, risiede, supino, Sadāśiva. Dall'ombelico di Sadāśiva e, fisicamente, da tre fori, tre «eteri» immaginati nella parte superiore del capo, nasce il tridente, o i tre tridenti, i quali, secondo i diversi riti, sono immaginati corrispondere alle potenze di volontà, conoscenza e azione, alla Suprema, alla Suprema-Infima e all'Infima, ecc. Sopra i tridenti ci sono infine tre lotti, i quali simboleggiano la dimora delle dette potenze, insieme ai loro rispettivi consorti, i Bhairava Ratiśekhara (Parāparā), Bhairavasadbhāva (Parā) e Navātman (Aparā).¹ Tutta questa costru-

1. I tre Bhairava, rappresentati nell'illustrazione elaborata dal Sanderson e qui acclusa (si veda sotto, tav. 2, p. 369), sono raffigurati come supini e apparentemente morti, per influsso forse dei Tantra buddhisti, secondo cui le basi (*āsana* o *ādharma*) delle potenze sono usualmente concepite come cadaveri maschili. Questa concezione non è tuttavia suffragata da alcun passo dell'opera di Abhinavagupta, per cui i partner delle tre potenze sono immaginati come viventi, anche se non è descritto l'atteggiamento con cui bisogna meditarli (apparentemente non in *yab yum*).

zione immaginaria, accompagnata da *mantra* speciali (i *mantra* appunto del trono), costituisce il trono della divinità da adorare. L'idea che i vari elementi del tutto (i mondi, i principi, ecc.) costituiscano il trono della divinità è comune, con diverse varianti, a tutti gli Āgama. Secondo il *Mālinīvijaya*, seguito da Abhinavagupta, il trono non comprende solo tutti i principi fino a Sadāśiva, ma anche certi gradi di coscienza immaginati a lui ancora superiori, fino alla cosiddetta «transmentale» (*unmanā*). A questo punto il trono è completo e il devoto può adorare sopra di esso le dee.¹ Secondo un'altra meditazione, il trono è costituito dai due primi elementi di uno dei *mantra* più venerati di questa scuola, il cosiddetto «seme del cuore», SAUḤ, i cui primi due fonemi, s e AU, sono immaginati pervadere i principi che vanno fino a *māyā* il primo (s) e fino alla Potenza il secondo (AU),² il quale, chiamato simbolicamente «tridente», rappresenta le tre potenze di volontà, conoscenza e azione. I tre fonemi nascono il primo dal bulbo, il secondo, che è una labiovelare, dalle labbra e dalla gola, e, visto che contiene dentro di sé la lettera A, anche dal cuore, e infine il terzo, l'emissione, dalla ruota finale, in cui sono distinti due momenti diversi, uno appartenente alla Potenza e l'altro a Śiva. Lo *yogin* che pronuncia questo *mantra* e riesce a ricrearlo nella sua forza (finché esso è scritto, costituito da lettere māyiche, è cosa morta, priva di vita) opera in questo senso su tutte le ruote a un tempo, che, da sparse che erano, dissociate l'una dall'altra, grazie ad esso si unificano, per confondersi in un unico stato di coscienza, in un'unica ruota, simboleggiata dalla congiunzione di Śiva e della Potenza, la ruota finale.³

Lo scopo del sacrificio esteriore è essenzialmente quello di corroborare l'idea dell'identità di tutte le cose con Śiva, sviluppata da quello interiore. Un rito particolarmente importante, che troviamo sia nel sacrificio interiore, sia nell'iniziazione dei figli spirituali, consiste nella penetrazione dei ritmi vitali del maestro in quelli del discepolo. In questi riti il maestro trasferisce la sua mente e il suo soffio vitale nella mente e nel soffio vitale del discepolo, che in questo modo si congiunge con lui, e quindi con Śiva stesso, di cui il maestro è visibile personificazione. Uno dei metodi più frequenti attraverso cui si svolge questa congiunzione – mediante la quale il mae-

Egualemente «cosciente», «ridente», ecc., e quindi dotato di vita è concepito nella meditazione mandalica Sadāśiva, il «Grande Trapassato (*preta*)» – si sarebbe tentati di tradurre il «Grande Spirito» –, nonostante sia immaginato come supino e solo apparentemente simile a un cadavere.

1. La costruzione del trono è descritta in XV, 295b-365 e ampiamente discussa da Sanderson, 1986, pp. 169-207.

2. Sul fonema s, in particolare, si veda Gnoli, 1985, pp. 153-55.

3. Si veda, p. es., sotto, V, 142-44.

stro conferisce al discepolo, con un atto di grazia, liberazione o fruizioni – è quello della cosiddetta «oblazione completa o plenaria» (*pūrṇāhuti*, uno dei vari riti del cerimoniale vedico liberamente interpretati da queste scuole),¹ la quale si esegue versando a poco a poco una certa quantità di burro chiarificato nel fuoco sacro, acceso in una piccola cavità scavata nel terreno. La corrente di burro chiarificato che di mano in mano defluisce nel fuoco deve essere visualizzata dal maestro in identità col soffio vitale che, in sintonia col soffio vitale del discepolo, ascende gradatamente attraverso le ruote di questo, fino a raggiungere la ruota finale, lo *dvādaśānta*, dodici dita di là dal foro di *Brahmā*, dove il maestro può soffermarsi più o meno a lungo. Il raggiungimento di questa ruota coincide con la reintegrazione (passeggera o definitiva) in uno stato di unità perfetta, in *Śiva* stesso. Tali riti, che da un certo punto di vista nostro si potrebbero definire ipnotici, costituiscono la parte centrale e più intima dell'iniziazione, che (dice altrove Abhinavagupta) non è altro se non l'introduzione della coscienza illuminata del maestro in quella non illuminata del discepolo, che attraverso lui viene, anch'egli, congiunto con *Śiva*.²

Un posto particolare occupano i riti celebrati a proposito di assenti o morti, i cui congiunti o amici abbiano pregato il maestro di iniziarli. Tale domanda è una caduta di potenza indiretta. In questi riti, il maestro deve mettersi in comunicazione col discepolo morto o lontano e, a questo scopo, deve liberare la sua propria coscienza, attraverso il foro di *Brahmā*, dai vincoli corporei dove è solitamente rinchiusa. Questa, liberata da essi, non è perciò più circoscritta da alcuna limitazione spaziale o temporale, e può quindi operare direttamente sul discepolo, che, dovunque sia, resta da essa afferrato, a guisa di un pesce impigliato fra le maglie di una rete.

Questi pochi accenni alla ritualistica e allo yoga mostrano, mi sembra chiaramente, la complessità di queste pratiche e la difficoltà di intenderle e tradurle esattamente nei modi del nostro linguaggio. Le parole stesse di Abhinavagupta, nella descrizione tecnica di certi riti e meditazioni, non sono sempre così chiare e danno comunque per conosciuti momenti e particolari che noi stentiamo a comprendere appieno. La descrizione di un congegno meccanico (e il rito è in qualche modo un congegno meccanico, che, per il suo buon successo, non ammette errori, distrazioni o omissioni) è, nella sua concretezza, difficilmente traducibile in parole, le quali possono tutt'al più precisare parti e momenti di un insieme già familiare a chi

legge. Pensiamo per esempio (ma il paragone è scontato) alle difficoltà che avremmo a far intendere, spiegandole solo a parole, le varie parti e fasi di un macchinario complesso, il loro collegamento, successione e funzionamento, il loro cospirare a un effetto unico.

Infiniti, per concludere, i mezzi, unico il fine. La certezza della sua libertà, dell'indipendenza del suo Io e che tutto in esso riposa: questo l'ideale che lo *yogin*, il *sādhaka*, si propone di raggiungere e per cui Abhinavagupta trova alcuni dei suoi accenti più belli. Tale esperienza non ha, né in *Utpaladeva* né in lui, nulla di letterario, ma è una realtà viva e sperimentata. Il regno vario e multiforme della parola non è che uno strumento, ma uno strumento necessario per fare intendere questa realtà incomunicabile, che, proprio in questo travaglio di ricerca e di sforzo, si afferma e si accende. La «cima del pensiero» è «lontana», ma può essere raggiunta. Questa sicurezza anima tutta l'opera di Abhinavagupta.

Chi parla alle pietre? Deh uditemi, io parlo
a esseri vivi. Perché quest'inane
sforzo dietro a inutili cose, e a levarsi e a giacere?
E un solo istante di tempo, uno solo, se entrate
nell'asilo divino della coscienza – perché,
perché queste parole? – voi stessi conoscerete il vero.

1. Si veda Silburn, 1983 (trad. it., pp. 130-32).

2. PTV, p. 25 (Gnoli, 1985, p. 18).