

ABHINAVAGUPTA

**LA TRENTINA DELLA
SUPREMA**

BIBLIOTECA BORINGHERI



Biblioteca Boringhieri

LA DOTTRINA DELL'INDIA
NELLA BIBLIOTECA BORINGHIERI

volumi pubblicati

- 201 Canone buddhistico Così è stato detto (Iti vuttaka)
202 Isvarakrsna Le strofe del Sàmkhya (Sàmkhya-kàrikà)
203 Patanjali Gli aforismi sullo Yoga (Yogasutra)
204 Abhinavagupta La Trentina della Suprema

prossimi volumi

- Nàgàrjuna Le stanze del cammino di mezzo (Madhyama-kàrikà)
Abhinavagupta Essenza dei Tantra (Tantrasàra)

ABHINAVAGUPTA

COMMENTO BREVE ALLA TRENTINA
DELLA SUPREMA



PAOLO BORINGHIERI

EDITORE BORINGHIERI s.p.a.
Torino corso Vittorio Emanuele 86
© 1965, 1978
CL 61-7481-7

Titolo originale
Paràtrimsikàlaghuvrtti
(Anuttaratattvavimarsini)

Introduzione, traduzione e note di Raniero Gnoli
Prima edizione nella Biblioteca Boringhieri 1978

Indice

<i>Prefazione</i>	7
<i>Nota bibliografica</i>	10
<i>Trascrizione dei vocaboli sanscriti</i>	12
<i>Introduzione di Raniero Gnoli</i>	13
Commento breve alla Trentina della Suprema	43
La Trentina della Suprema	101
Correzioni ed emendazioni del testo	109
<i>Nota storica sulle dottrine indiane</i>	125

Prefazione

I due commenti - quello lungo e quello breve di Abhinavagupta — al tantra detto la "Trentina della Suprema", (o, anche, "Trentina Suprema"), Para Trimsikà, sono fra le opere più difficili del grande pensatore scivaita del X-XI secolo. Questa loro intrinseca difficoltà è parzialmente responsabile della scarsa attendibilità delle due uniche edizioni di questi commenti, pubblicati per cura delle "Kashmir Series of Texts and Studies". Per tradurre e, prima di tutto, per intendere, indispensabile, dunque, ricorrere a nuovo materiale manoscritto. E così ho fatto. La traduzione presente del commento breve - la prima, in senso assoluto — è anche un poco un'edizione critica del testo, da me collazionato sull'unico manoscritto intero che conosca di quest'opera, scritto in caratteri telegu, e conservato nella biblioteca di Madras, n. 15335. La copia fotografica di questo manoscritto mi è stata cortesemente inviata dal professor Vira Raghavan. Le altre opere manoscritte o stampate di cui mi sono valso per condurre a termine questo lavoro, son indicate sotto, nella notizia.

Il Commento alla Trentina della Suprema è, come ho accennato, un testo difficile, e i pensieri e le esperienze trattati nelle sue pagine, son certo assai poco consueti al comune lettore occidentale. Nell'introduzione e nelle note ho cercato di risolvere tutti i punti

meno chiari. Assai frequenti, come vedrà il lettore, saranno i rinvii all'Essenza dei Tantra, dello stesso Abhinavagupta, che, già edita in questa serie, contiene un'esposizione chiara e sintetica dello scivaismo kashmirico.

Una cosa che probabilmente stupirà il lettore è il metodo del commento di quest'opera, comune, del resto, in ogni parte del mondo, a parecchi libri rivelati (e i tantra son rivelati). Le stanze son spiegate dal commentatore in modo da fare ad esse dire, assai spesso, quello che il lettore ordinario non vi vedrebbe mai. Nella traduzione ho evidentemente seguito l'interpretazione data ad esse da Abhinavagupta (il commento sarebbe altrimenti risultato incomprensibile), anche quand'essa è in contrasto col senso piano; e ho messo in appendice la traduzione delle stanze, così come sono intese dal commentatore Laksmiràma, che rispecchia il senso letterale del tantra sicuramente assai più da vicino che Abhinavagupta. Dalla diversa traduzione e dai passi in sanscrito chiusi fra parentesi il lettore sanscritista può facilmente intendere qual era il senso (o i sensi) ad essi attribuito da Abhinavagupta e che io ho cercato di riprodurre fedelmente nella traduzione delle stanze insieme col commento. Ogni parola, ogni lettera (e questo accade soprattutto nel commento grande) è sentita da Abhinavagupta come gravida di molteplici significati. Nella scrittura parlano al credente, oltre al senso storico, letterale, infiniti altri sensi, cui quello fa semplicemente da appoggio. Indubbiamente, tutte queste speculazioni — siano Indiane, cabalistiche o anche cristiane: basti pensare ad Origene — sembrano oggi assurde. Ma quest'assurdità - vien fatto di pensare - non si dovrà poi a questo, che noi ci rivolgiamo alle scritture con uno spirito totalmente diverso, da non credenti, come

a un libro qualunque, quasi che si trattasse di una qualsiasi altra espressione del linguaggio pratico? E a chi non crede esse possono tanto poco parlare come una poesia a chi sia sprovvisto di ogni capacità di ricezione estetica. Per costui, quelle stesse parole, che rivelano al lettore sensibile un senso nuovo, che non si estingue con quello pratico, ma, come diceva il Valéry, "rinasce indefinitamente dalle sue ceneri", non dicono evidentemente nulla, ma muoiono appena comprese, sostituite da un atto o da un'idea. Ed il medesimo accade anche del linguaggio religioso, per chi vi si diriga con un atteggiamento che con esso contrasti. Prima dunque di giudicare gli antichi metodi di esegesi religiosa, vediamo se non siamo piuttosto noi ad avere perduto una forma di sensibilità linguistica, che gli antichi possedevano. E voglio aggiungere qui anche un'altra cosa. Abhinavagupta, che in quest'opera parla e si comporta da devoto, è in altre sue parole — per esempio, quelle sue filosofiche o di estetica - un logico e ragionatore severo e intransigente verso ogni mitologismo. E la spiegazione di ciò sta, secondo me, in questo, che il momento, diciamo così, religioso o devozionale (e così pure quello poetico) può benissimo coesistere con quello logico o pratico, senza che l'uno rappresenti necessariamente un superamento dell'altro. E così, soprattutto in India, vediamo che il monismo religioso - la ragionata credenza della assoluta identità del proprio io e di Dio - sta benissimo coi più ferventi slanci di dedizione proprio verso quella divinità, che, nel momento discorsivo, logico, so essere affatto identica a me, io stesso. Ma basta adesso di ciò e, tanto per finire, dirò con Origene: "Sequere me, o auditor, per subtiles lineas verbi, et ostendam tibi".

NOTA BIBLIOGRAFICA

L'unica edizione del Commento breve di Abhinavagupta alla *Para Trimsikà* è quella di Srinagar, 1947, edita a cura di Jagaddhara Zadoo Shastri, col titolo di *Paràtrisikà (sic, e vedi sotto, l'introduzione, p. 13) Laghuvrtti* by Abhinavagupta. Quest'edizione, mediocre ed in più punti incomprensibile, è stata condotta su di un unico manoscritto in devanàgari, sembra moderno, appartenente al pandit Lakshman Joo Brahmachari di Srinagar. Per la ricostruzione e traduzione del testo, mi sono giovato, oltre che della detta edizione, dell'unico manoscritto completo, che, oltre a quello citato, conosco di quest'opera, voglio dire quello conservato nella "Madras Government Oriental Manuscripts Library", N. 15335. Questo manoscritto, da me contrassegnato nelle note al testo colla sigla A, è una copia moderna, in caratteri telugu, di un manoscritto più antico, conservato nel Sanskrit College di Trippunittura, Cochin. Insieme col commento di Abhinavagupta, questo manoscritto contiene anche altre numerose opere sullo scivaismo kashmirico, descritte nel catalogo della detta biblioteca sotto i numeri 15323-15342. Il testo di questo manoscritto non è sempre corretto, ma contiene in molti punti lezioni decisamente migliori di quello edito a Srinagar. Il commento di Abhinavagupta figura in quest'opera col titolo di *Anuttaratattvavimarsini Laghuvrtti*, che, pressappoco, tanto vale quanto il "Commento breve (chiamato) l'indagatore della realtà senza superiore". Due altri manoscritti incompleti di quest'operetta conservati a Tanjore nella "Tanjore Palace Library" (vedi il catalogo di P. P. S. Shastri, pp. 6360-I) non mi sono stati accessibili.

Il commento di Abhinavagupta è stato parafrasato in cattivi versi sanscriti da un certo Somànanda, vissuto nell'India Meridionale intorno forse al XIV-XV secolo. Quest'operetta è stata edita nella "Kashmir Series of Texts and Studies" nel 1947 (N. 70) dal pandit Jagaddhar Zadoo Shastri, sulla base di un unico manoscritto moderno, appartenente anch'esso al detto pandit Lakshman Joo Brahmachari. Questo manoscritto è evidentemente una copia moderna dell'unico esemplare conosciuto di quest'opera, conservato nel Collegio di Trippunittura, nello stesso volume che contiene anche il commento di Abhinavagupta (vedi sopra). Nella

biblioteca di Madras, dove si ha del detto manoscritto una copia in caratteri telugu, da me collazionata, esso è contrassegnato dal numero 15335. L'essere il manoscritto di Lakshman Joo una copia di quello di Trippunnittura è confermato da questo, che sia l'edizione di Srinagar sia la copia di Madras presentano una grossa lacuna dopo il verso 288 a. Questa lacuna è stata originata evidentemente dallo spostamento di un foglio nel manoscritto originale di Cochin. I versi mancanti (35 circa) son stati infatti da me trovati negli ultimi fogli della copia telugu del manoscritto di Cochin, dove possono vedersi sotto il nome di *Sivasùtravàrttikam*. Uno spostamento analogo è avvenuto anche nella copia del commento di Abhinavagupta dove la parte corrispondente alle pp. del testo edito 4, l. 13-6, l. 22 è stata copiata in fondo al volume, giusto dopo le 35 stanze menzionate. Le lezioni che aveva davanti a sé l'autore della parafrasi, dov'esse, dato lo stato del testo e la cattiva lingua usata, sono riconoscibili, sono contrassegnati, nelle note testuali, colla sigla S.

Minore sussidio nel ristabilimento del testo, mi è stato fornito dai passi del commento di Abhinavagupta citati in altre opere. Questo commento, che io sappia, è infatti del tutto ignorato (come, del resto, anche quello grande) dalla letteratura kashmirica immediatamente posteriore ad Abhinavagupta. Gli unici autori che lo menzionino sono Mahesvarānanda, che nella *Mahārthamahjarl* (MM) ne cita numerosi passi e l'anonimo autore del commento alle *Isvarapratyabhijnakdrika*, conservato inedito a Madras, nella "Government Manuscript Library". Il *Commento breve alla Trentina* è ripetutamente citato nella parte introduttiva di quest'opera, di cui ho collazionato il manoscritto. Le lezioni ivi accolte son contrassegnate, nelle note al testo, colla sigla B.

L'epoca in cui Abhinavagupta ha scritto il *Commento breve* non ci è nota. Per la bibliografia su Abhinavagupta e lo scivaismo kashmirico in generale rimando al mio volume *Essenza dei Tantra* [apparso la prima volta nella collana "Enciclopedia di autori classici" (Boringhieri, Torino 1965)].

NB. Nel 1975, dieci anni dunque dopo la prima edizione di quest'operetta, è comparsa, per opera di André Padoux, la traduzione ed edizione del testo, *La Paratrisikàlaghuvrtti de Abhinavagupta, texte traduit et annoté*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fascicule 38, Paris 1975. André

Padoux si è basato unicamente sul mediocre testo a stampa, senza curarsi di ricercare nuovi manoscritti e la sua traduzione riflette chiaramente questa manchevolezza. L'oscurità che in molti punti ne consegue è da lui parzialmente imputata ad Abhinavagupta. La lingua di Abhinavagupta (scrittore in sanscrito tra i più classici e puri) "n'est pas un modèle de clarté (dice il Padoux), ni son sanskrit de nature à satisfaire entièrement un puriste".

TRASCRIZIONE DEI VOCABOLI SANSCRITI

Per la trascrizione dei nomi propri, dei titoli delle opere e dei termini tecnici sanscriti o pracriti si è seguito il sistema convenzionale comunemente in uso tra gli studiosi. Le vocali si pronunziano in generale come le vocali italiane, alle quali bisogna aggiungere però *r* e *l* che si pronunziano press'a poco come *ri* e *li* rispettivamente (es. *Rgveda* si legge *Rigveda* con *g* duro come in *gola*).

Per le consonanti si noti:

c è sempre dolce come in *cena*, anche davanti ad *a* o *u* (es. : *Caitanya* si legge *Ciaitanya*);

d è suono cacuminale, press'a poco come *th* inglese in *thè*;

g è sempre duro, anche davanti ad *e*, *i* (es. : *Gita* si legge *Ghitó*);

h è sempre aspirata e si fa sentire anche quando segue altre consonanti;

j è come il *g* dolce di genere (es.: *jaina* si legge *giaina*);

m è una nasalizzazione della vocale precedente;

ri è nasale gutturale, davanti a *k*, *g*;

h è nasale palatale davanti a *c*, *j*;

n è nasale cacuminale che precede di solito *t ed*;

s e *ś*, rispettivamente sibilante palatale e linguale, si pronunziano come *sc* di *scena* (es. : *Siva* si legge *Sciva*, *Upānisad* si legge *Upānisciad*, *Kṛsna* si legge *Krishna*);

t è una dentale cerebrale;

y è semivocale e si pronuncia come *i* di *ieri* (es.: *Yajurveda* si legge *Jagurveda*).

Introduzione di Raniero Gnoli

I. La Dottrina

La *Para Trimsikà*, la trentina della Suprema, detta anche, come vuole Abhinavagupta, *Para Trisikà*, cioè la "Suprema, sovrana delle tre"¹ è, insieme col *Mulinivijaya*, il testo sacro più importante della scuola Trika. Come tutti i *tantra*, l'epoca della sua composizione è ignota e l'unica cosa che di esso può dirsi è che già nel IX-X secolo era, in Kashmir, uno dei testi più venerati e studiati.

Prima dei due commenti di Abhinavagupta, la *Para Trimsikà* fu infatti commentata dal padre della scuola del Riconoscimento, Somànanda e forse da altri due maestri, Bhavabhuti e Kalyàna, di cui per altro nulla sappiamo, menzionati da Abhinavagupta nel *Tantràloka*.² Gli unici commenti a quest'opera fino a noi pervenuti sono quelli di Abhinavagupta - uno più lungo ed uno più breve - ed uno assai più tardo (XIV sec?) composto da un cotale Laksmiràma.³

¹ Vedi il *Paràtrimsikàvivarana*. pp. 16, 17.

² *Tantràloka*, vol. VIII, p. 96.

³ Questo commento è edito nello stesso volumetto che

La *Para Trimsikà*, nello stato in cui ci è giunta, è composta da trentasei stanze, e, secondo che avviene in moltissimi *tantra*, si presenta sotto forma di un dialogo fra la Dea che interroga e Bhairava - Siva nella sua forma "tremenda" - che risponde. La risposta del Tremendo alla Dea che lo interroga (stanze 1, 2 e 3a) contiene una breve cosmologia (stanze 5-9a), la spiegazione della "natura suprema", del "cuore" dell'assoluto, il quale si identifica, come vedremo, col l'omonimo celebre *mantra*¹ (stanze 9b-11, 21-25a), l'esposizione dei poteri di esso *mantra* (stanze 11b-20), e l'illustrazione dei metodi con cui dev'essere adorato (stanze 26-36).

I commenti di Abhinavagupta sono ambedue piuttosto difficili e notevolmente diversi l'uno dall'altro. Questo che qui presentiamo per la prima volta tradotto è il commento breve. Il primo, quello più ampio, non solo è assai più diffuso e pieno di divagazioni, ma interpreta parecchie stanze in un modo completamente diverso dal presente. Le lunghe speculazioni (tra cui son tuttavia alcune fra le pagine più belle di Abhinavagupta) contenute, in esso, nel commento alle prime II stanze, fanno un effetto curioso paragonate al commento piuttosto breve e scarno del rimanente dell'opera. Il presente commento breve è assai più omogeneo, e in esso Abhinavagupta spiega senza sensibili squilibri, tutte le stanze del *tantra*, interpretandole alla luce degli insegnamenti di Somànda e di Utpaladeva. Nessuna di queste due opere sembra aver avuto gran fortuna in Kashmir,

contiene il *Commento Breve* di Abhinavagupta, Srinagar 1947. "Kashmir Series of Texts and Studies", I x ix.

¹ Vedi, sui *mantra* in generale, *YEssenza dei Tantra*, pp. 47 sgg.

Il commento breve è invece stato letto e studiato nell'India meridionale, quando, sotto i Cola, cominciarono a diffondersi le opere e le teorie dei grandi pensatori Kashmirici. Quest'opera è infatti citata parecchie volte da Mahesvārananda nella *Maharthamanjarī* e nell'anonimo commento alle *Isvarapratyabhijnàkārika*, conservato manoscritto nella biblioteca di Madras.¹

L'argomento centrale del commento di Abhinavagupta è il "cuore". Il cuore è allo stesso tempo, la coscienza, il pensiero che si esprime nel vario spiegamento del tutto, e l'omonimo *mantra* che simboleggia questo spiegamento. La simbologia del cuore è in India, com'è noto, antichissima. "Quant'è lo spazio che vediamo intorno a noi (leggiamo già nella *Chandogya Upanisad*, 8, 1, 3) tanto è lo spazio che sta dentro il cuore. E la terra e il cielo son in esso raccolti; e il fuoco e il vento; e il sole e la luna; e il lampo e le stelle; e quant'uno ha in questo mondo e quanto non ha : tutto è in esso raccolto".

Il cuore è il santuario del sé, dell'atman, immaginato nei bei versi della *Maha Nārāyana Upanisad*, come un sole o un fuoco che irraggia da tutte le parti.

"Il cuore, simile a un calice di loto, rivolto verso il basso, sta sotto la nuca, dodici pollici più in alto dell'ombelico.

Risplende, circondato di fiamme, santuario grande del tutto; e, avvolto da una rete di vene, pende simile ad un calice di loto.

Nella sua estremità, v'è una cavità minuscola, dove il tutto ha il suo fondamento; e in mezzo ad essa è un gran fuoco, fiamma universale, che irraggia da ogni parte.

¹ Vedi sopra, p. II.

Egli è il sole, il veggente eternamente giovane che gode primo del cibo e lo spartisce; e li risiede e i suoi raggi son tesi dappertutto, in alto, in basso e di traverso.

(E così il cuore) riscalda questo corpo che gli appartiene, dalla pianta dei piedi fino al capo; e in mezzo ad esso è stabilita, sottile, drizzata, la fiamma aguzza del fuoco, splendente, come un lampo dal seno d'una nuvola scura, sottile come un filamento di riso, gialla, raggiante, piccola come un atomo.

E nel mezzo di questa fiamma, è stabilito il supremo Sé; e questo è Brahma, è Siva, è Hari, è Indra, l'indistruttibile, il re di se stesso!"¹

"Il vero sé, *àtman*, l'assoluto, il signore di tutte le cose (leggiamo nella *Bhagavad Gita*²) risiede in fondo al cuore, e, dall'interno del cuore, muove, colla sua forza magica, tutti gli esseri, presi nella gran macchina del mondo." Nella *Para Trimsikà* cogliamo l'eco della medesima tradizione spirituale. "Come un grand'albero sta, in forma di potenza, dentro il seme della *ficus indica*, così tutto questo mondo, cogli enti mobili e immobili, sta dentro il seme del cuore."³

Nell'esegesi scivaita di Utpàladeva ed Abhinavagupta il cuore è l'essenza della coscienza, il suo pensare o cogitare, la sua libertà,⁴ la vocalità, conazione o

che anima il nudo apparire - la luce - delle cose, la forza stessa dell'io su cui tutto riposa.⁵ "La

¹ *Mahà Nārāyana Upanisad*, I, pp. 64-65 (edita e tradotta da J. Varenne, Parigi 1960). Sul simbolismo e il significato del cuore vedi anche il volume di J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague, 1963, pp. 276-288.

² XVIII, 61.

³ St. 24; vedi sotto, p. 76.

⁴ *Isvarapratyabhijnāvimarsini*, 1, 5, 13-14.

⁵ Vedi *l'Essenza dei Tantra*, pp. 27-28.

parola cuore - spiega Abhinavagupta nell'*Isvarapratyabhijnavimarsinì* (I, pp, 211-12) - tanto vale quanto punto di riposo. Il quale, secondo che è stato detto, è, per le cose insenzienti, la mente, per questa la luce e per la luce la potenza di pensiero. Ond'è che l'ultima realtà del tutto, il quale sta, riposa, nel piano supremo, è detta in più luoghi essere il cuore, materiato di pensiero, consistente nel supremo *mantra*. Il cuore di ogni cosa non è infatti altro se non il *mantra*; il quale *mantra* è materiato di pensiero ed il pensiero della suprema potenza vocale."⁶ Il cuore, secondo Abhinava e la sua scuola, è dunque l'io stesso e quindi il tutto, il quale non è se non un'espressione della sua forza creativa, del movimento, delle contrazioni ed espansioni che lo accompagnano. Nella meditazione pratica di queste scuole, i detti movimenti di contrazione ed espansione attraverso cui si afferma la forza dell'io, del cuore, si esprimono in due *mantra* specialmente importanti, i cosiddetti "semi della creazione" e della "dissoluzione". Il primo di essi, chiamato "seme del cuore", già menzionato, oltre che nella *Para Trimsika*, anche nel *Màlinìvijaya*, è costituito dai tre fonemi S, AU ed H.

Tutto il commento di Abhinavagupta è sostanzialmente un'esegesi del valore simbolico di questi tre fonemi e, per così dire, del raggio d'estensione del loro potere, vale a dire del cosiddetto "pervasivo" (*vyapti*). Siva, l'io nella sua purezza, grazie alla magia di questi fenomeni, opportunamente meditati e risuscitati da suoni morti in vive cogitazioni divine, entra, penetra di sé, l'anima individuale, imprigionata nella sfera illusoria di *maya*, e, come un elisir o una tintura

¹ Vedi *l'Essenza dei Tantra*, pp. 48-49.

alchemica penetra e trasforma i metalli, la rende uguale a se stesso. Tutti i piani del nostro essere — la mente, il soffio vitale, il corpo fisico - sono immediatamente trasmutati e si trasformano in “cuore”, diventano il cuore stesso delle cose, cioè l’io. L’analogia di questa trasmutazione con un processo alchemico è stata notata - cosa in India assai rara - dallo stesso Abhinava,¹ cui dobbiamo il menzionato paragone dell’elisir trasformatore. Taluni termini tecnici della teologia scivaita assumono qui una connotazione nuova. Uno di questi è “compenetrazione”, *samàvesa*, che qui non vale compenetrazione dell’anima individuale nella natura divina, bensì il contrario. L’oggetto di questa compenetrazione son qui le varie parti e funzioni dell’organismo umano, che, a somiglianza di metalli imperfetti, son “compenetrate” da una specie di sostanza vivente - la forza del detto *mantra*, che si identifica col vibrare stesso dell’io - che ha il potere di convertirle e renderle uguali a se stessa.

Ma vediamo adesso, secondo l’interpretazione di Abhinavagupta, qual è il valore simbolico di questi tre fonemi. Il tutto, nella scuola della Triade o Trika, è, com’indica il nome, diviso, per comodità espositiva, in tre grandi piani, chiamati supremo, supremo-infimo ed infimo, rispettivamente caratterizzati da uno stato di identità-diversità e di diversità. Tutto quello che esiste, dalle pietre fino alle più elevate forme di coscienza, è compreso in questi tre piani, che secondo uno schema cosmologico generalmente diffuso in queste scuole, corrispondono alle quattro sfere della terra, della *natura naturans*, della forza d’illusione o

¹ Vedi sotto, p. 68.

màyà e della potenza. Secondo un verso famoso di una delle scritture più venerate da Abhinavagupta, il *Màlinìvijaya*,¹ la prima lettera del seme del cuore, cioè S, pervade le tre prime sfere, che equivalgono al piano della diversità o mondo, via (*adhvan*), impura. La quarta sfera, corrispondente al piano della identità-diversità o mondo puro-impuro, è "pervasiva" dal fonema AU, chiamato, come vedremo, il tridente. Il terzo fonema del *mantra*, la cosiddetta emissione, consistente in una leggera aspirazione muta, H, pervade il piano dell'identità o mondo puro, che trascende la regione delle sfere e corrisponde all'io nella sua purezza. Questi tre piani (o quattro sfere più la regione ad esse trascendente) sono dunque caratterizzati da una progressiva emergenza della soggettività sull'oggettività. Questo itinerario ascendente termina col piano supremo o dell'identità, il quale coincide colla pura soggettività, coll'io esente da ogni maculazione, nella pienezza di tutte le sue potenze. I due piani inferiori della diversità e identità-diversità equivalgono quindi, secondo questa nuova ripartizione, al contrario della soggettività, ossia all'oggettività, al conoscibile, immaginato nella sua astrattezza, avulso dal soggetto che lo pensa, e ad un piano intermedio, costituito dal conoscere, il quale viene qui inteso come il mezzo e quindi la potenza attraverso cui il soggetto si dirige verso l'oggetto per farlo suo.

Ma vediamo adesso di applicare queste corrispondenze ai tre fonemi del *mantra*. Il primo di essi, S, è evidentemente, il conoscibile. Il fonema S, spiega Abhinavagupta, è, in effetto, l'essere, l'ens, *sat*. La

¹ iv, 25.

parola *sat, ens*, spogliata dei suoi suffissi, si riduce alla lettera S. S, l'essere, è, in questo senso, il puro conoscibile, depauperato, spogliato da ogni possibile accidente. "Cinture, orecchini, bracciali (dice Abhinavagupta nel *Paramàrthasàra*, stanze 42, 43), se si fa astrazione dalle loro differenze, son viste come oro. Similmente il tutto, se si fa astrazione dalla diversità delle sue forme, appare come puro essere". Questo puro essere, "puro, quiescente, indifferenziato, identico a se stesso, integrale"¹ è identificato, da Abhinava, col *brahman* delle scuole Vedantiche, che per gli scivaiti equivale all'essere primordiale ed indifferenziato che era al principio di tutte le cose, il quale, in forma, ben inteso, non "grossa", ma "sottile" comincia già ad apparire nel mondo puro-impuro, e, precisamente, nel piano di coscienza corrispondente al principio Sadàsiva.² Quest'interpretazione (osserva Abhinava) trova conferma nelle stesse *Upanisad*, dove si dice: "La parola '*ens*' designa il supremo '*brahman*' ";³ "Tutto questo è *brahman*"⁴ e "Questo, amico, al principio era solo *ens*".⁵ *L'ens* è dunque il tutto visto nella sua forma indifferenziata, immune da principio e di fine, prima radice ed alimento di tutta la futura varietà delle cose, che su di esso si appoggia. Tutto ciò che nutre, alimenta (e il *brahman* è tradizionalmente connesso col tema *brmh* - alimentare, nutrire)⁶ è in India associato

¹ *Paramàrthasàra*, 43.

² Vedi *l'Essenza dei Tantra*, pp. 83 sgg.

³ Vedi il *Tantràloka*, vol. II, p. 165.

⁴ *Chandogya Upanisad*, III, 14 (*Tantràloka*, vol. II, p. 166).

⁵ *Chandogya Upanisad*, VI, 2.

⁶ Vedi sul *brahman* lo studio di J. Gonda, *Notes on brahman* (Utrecht 1950).

colla luna e di qui col *soma*, la bevanda di immortalità, l'ambrosia. Il fonema S, che è l'essere, il *brahman*, è dunque anche il *soma*, l'ambrosia.¹

Ma ascoltiamo quanto dice di esso Abhinavagupta nel commento grande alla Trentina: ²

Questo è, in realtà, il seme del tutto.³ Tutto quello che è, che è, cioè, compreso nelle sfere della terra, della natura e di *màyà*,⁴ cade, infatti, o nella volontà o nella conoscenza o nell'azione.⁵ Ma, sebbene ivi cada, come quello che per essere tutto in tutto, è naturato dalla triade, si emette nel superiore piano di Siva e da esso è tutto intero emesso.⁶ E questo processo si svolge ininterrottamente, di là da ogni rappresentazione mentale. La stessa rappresentazione mentale - la mia amata, il mio nemico, eccetera, *così farà* - è, del resto, emissione, come quella che, grazie ad una unificazione dei tre tempi, presente, eccetera, è naturata di identità.⁷ E, inversamente, il piano di Siva, la liberazione, si

¹ *Tantràòoka*, vol. II, pp. 164.

² *Paràtrimsikàvivarana*, pp. 237 sgg.

³ Il mantra SAUH.

⁴ Tutto quello che è (ens, *sat*), eccetera, è il fonema S; vedi sopra, pp. 20, 21.

⁵ Il fonema AU; vedi sotto, pp. 25 sgg.

⁶ Questo terzo stadio del processo è rappresentato dal fonema H, l'emissione.

⁷ Il pensiero discorsivo (*vikalpa*) non soltanto è uno strumento di salvezza, la "strada maestra della liberazione" (ipv v, iii, 155), ma, per chi ha preso coscienza di sé e si è riconosciuto come il Signore, si identifica con il pensiero puro, coll'io e quindi coll'emissione. Le cogitazioni "questo è quel vaso", "questo è quel nemico, che, avendomi così fatto, così mi fa o farà", eccetera, rappresentano, fra le varie forme di pensiero, un momento della nuda osservazione del fatto. Il momento conoscitivo in cui si unificano due stadi di un medesimo oggetto - p. es., "questo è quel vaso" -, è bensì sempre una forma di pensiero discorsivo; Senonché è da osservare che in tali unificazioni la potenza di conoscenza splende con maggiore evidenza, a guisa di un

converte, per coloro che sono perseguitati dalla fortuna, nella desertica e paurosa macchia della trasmigrazione.

Dall'acqua erompe l'abissale fuoco
distortamente lingueggiando in alto;
dalla plenilunare ambrosia il roco
fulmine move ruinoso assalto:
in varia guisa, per occulto gioco,
dal salvator pensiero ond'io m'esalto
trista così procede per il male
avventurato servitù mortale!

Ché, com'è anche detto nell'Isvarapratyabhijnà (IV, 3, 12): "Per colui che sa così, che, cioè, tutto quello che vede altro non è se non un'espressione del suo potere, e che, come tale, è uno col tutto, lo stato d'identità con Siva non vien meno neppure quando sta discorsivamente pensando".

Ma facciamo adesso un paragone. La preminenza che, per esempio, spetta, fra le figure, a quelle a quattro braccia, a tre occhi, piene, magre,¹ eccetera, o, fra le sostanze, agli alcool, alle droghe, e via dicendo, si deve a questo, che esse fanno raggiungere uno stato psichico di speciale elevazione; ed il medesimo accade dei fonemi scritti, che fanno raggiungere, a chi li legge, i fonemi veri. Tale, *mutatis mutandis*, è il caso, fra i vari fonemi, del fonema S. Questo fonema, infatti, nel momento stesso che si manifesta, materiato com'è dell'ambrosia della suprema beatitudine, abbraccia dentro di sé tutti gli altri. Ora, la vera natura dell'essere (*satya*), del piacere (*sukha*), della felicità (*sampat*), dell'esseità (*satta*), eccetera si rivela, in effetto, nell'erompere dei gemiti amorosi, nel movimento del membro, nelle contrazioni e distrazioni della matrice. Questa o non altra è infatti la natura dell'essere e via dicendo. "Ma (dirà qui alcuno) come può un

lampo. Ond'è che, secondo i maestri, esse sono il primo gradino nella salita verso il Supremo" (ipv, I, 6, 6). In tali unificazioni, spiega Abhinavagupta nell'ipv v, II, 310, la molteplicità è meno evidente. Nel testo leggo *vartamdnadi*° e *'bheda*°.

Le figure delle varie divinità sono un mero strumento che serve a far raggiungere al devoto il piano reale che esse stanno a simboleggiare.

solo fonema tenere, impliciti, dentro di sé gli altri?" La risposta è semplice. Le persone che sanno meglio intendere i moti e le intenzioni degli altri, riescono infatti a capire da una sola lettera, poco importa dove essa si trovi, della parola, l'intero vocabolo. In virtù di essa soltanto essi penetrano infatti nella parola reale. In tal guisa, ogni singola lettera è, da sé, espressiva del tutto cui appartiene,¹ ché, com'è detto: "Tra parola, significato e idea sussiste una reciproca sovrapposizione che genera commistione: esercitando la disciplina allo scopo di operare tra essi una distinzione, si giungono a comprendere le voci di tutti gli esseri viventi".² Una cosa simile suole accadere, per la stessa ragione, di vari elementi monosillabici (a negativo, e, eccetera), come sono, per esempio, le particelle, i segnacaso e via dicendo. Essi, infatti, anche qui, nel piano di *maya*, riescono ad esprimere un senso particolare e realissimo, designato col nome di congiunzione, negazione, eccetera, ed inseparabile dalle cose negate o congiunte. Questo senso non ha niente a che vedere con quello espresso dai sostantivi, è alieno da ogni oggettività ed immerso nella natura del soggetto. Questa e non altra, del resto, è stata anche l'intenzione di Bhartrhari, quando disse,

¹ Il ragionamento fatto da Abhinavagupta è il seguente. Il fonema S esprime, da solo, varie parole che per esso cominciano, quali appunto essere (*satya*), eccetera, e, per conseguente, la realtà cui esse alludono, specialmente evidente in determinati stadi psichici, qui caratterizzati con termini erotici. Un tale potere, attribuito ad un singolo fonema, non è senza esempio. Le particelle "e", "o", l' "a" negativo e i segnacaso sono espressivi di un senso particolare, non oggettivabile in un sostantivo, inseparabile dalle cose congiunte, negate e via dicendo. In realtà, conclude Abhinavagupta, ogni singola lettera è espressiva di un significato, anche se, naturalmente, questo loro potere sfugge alle persone ordinarie. Le varie etimologie, consacrate dalla tradizione, che usualmente si fanno di parole come *mantra* (*manah trānate*, cioè "protegge, salva la mente"), iniziazione (*diksà*), (dà, dà, la conoscenza, distrugge, *ksi*, l'ignoranza), ecc. si basano appunto su questo potere espressivo delle singole lettere.

² *Yogasùtra*, 3, 17 (pubblicati, in questa stessa collana, col nome di *Aforismi sullo Yoga*).

discutendo la natura della frase: "Secondo alcuni la natura della frase sta nella prima parola; secondo altri nelle varie parole prese ad una ad una; e, secondo altri ancora, nelle varie parole in dipendenza dalle altre".¹

Questo che abbiamo detto giustifica pure le spiegazioni etimologiche che, in base al principio dell'uguaglianza delle sillabe e dei fonemi, si fanno, nei libri esegetici del Veda e nei trattati sacri a Siva, delle parole *mantra*, iniziazione (*diksa*), eccetera. Questi sensi, naturalmente, non sono convenzionali ma dovuti a un necessario decreto divino e sfuggono quindi alla gente ordinaria.

Tale, dunque, il fonema S. I fonemi AU e l'emissione, H, son stati già spiegati. "Il fonema S (dice il *Màlinìvijaya*) pervade le prime tre sfere. La quarta è pervasa dal tridente, AU. La suprema pervasione, trascendente alle precedenti, è operata dall'emissione, H."²

Nelle sue linee generali, il fonema S rappresenta dunque il principio in cui tutto è ancora uno, giacente (come si direbbe nel linguaggio della moderna psicologia del profondo) nell'oscurità dell'inconscio. Il *brahman* non è qui la coscienza che ha realizzato la sua natura e che ha ritrovato in sé il tutto alla fine di un processo ascendente, ma la potenzialità infinita dell'inconscio (o, se così vogliamo, della coscienza nella sua forma inferiore), che è sì tutte le cose, ma in un modo indistinto e germinale. Il momento "brahmico" non è il fine dello yoga scivaita, ma la base di esso (in gergo alchemico, diremmo il piombo da cui nasce l'oro, l'oscurità da cui nasce la luce) e, come tale, risiede, come vedremo, nella parte inferiore del corpo, nella regione ombelicale, dov'è il centro o "ruota" chiamata "bulbo". I due momenti successivi, simboleggiati dai fenomeni AU e H, rappresentano il risve-

¹ *Vakyapadiya*, II, I, 4.

² *Màlinìvijaya*, 4, 25.

glio di questo principio attraverso una consapevolezza sempre più chiara e luminosa.

Il puro *ens*, l'indifferenziato e primordiale conoscibile - il simbolo stesso della conoscibilità - non può infatti esistere in se stesso, ma solo in relazione al vivo conoscere di un soggetto, nella misura che si riposa in questo conoscere. "Questo *brahman* - dice Abhinavagupta, alludendo appunto a questa realtà - supremo, puro, quiescente, indifferenziato, uguale a se stesso, integrale, immortale, essente, riposa in una potenza di luminosa natura. Tutto ciò che non è oggetto di queste tre luminose cogitazioni, 'è desiderato', 'è conosciuto' ed 'è fatto', tutto questo dico non esiste, non altrimenti che un fiore nell'etere".¹ Questo conoscere, questa potenza di conoscenza, dove si riposa il conoscibile, è il fonema AU, il quattordicesimo dell'alfabeto sanscrito, noto, in queste scuole, col nome di tridente, il quale è l'arma tradizionale di Siva.² Il tridente rappresenta la sfera della potenza nella sua integrità, nei suoi tre aspetti di volontà, di conoscenza e di azione, ed è simbolicamente lo strumento con cui l'io stimola, scuote, "sbatte"³ l'indifferenziata e caotica unità dell'inconscio, che viene gradatamente penetrata e trasfigurata dal lume della coscienza.

Queste tre potenze - distinte unicamente per modalità espositiva, ma, in realtà, indissolubili l'una dall'al-

¹ *Paramàrthasàra*, 43, 44.

² *Tantràòka*, vol. II, pp. III sgg.; *Màlinivijayavàrttika*, p. 106. Sulle tre potenze di volontà, eccetera, vedi *l'Essenza dei Tantra*, pp. 33 sgg.

³ Il tremendo (Bhairava) ha frequentemente, soprattutto nella scuola Krama, l'epiteto di "sbattitore", *manthana*. Vedi la *Maharthamanjari*, pp. 177 sgg.

tra - non sono, a loro volta, una realtà a se stante, ma semplicemente un'espressione della libertà dell'io, della coscienza, del Tremendo. Questa sua libertà, che è emissione "di sé, da sé, in sé", è il fonema H, il quale è fonicamente una leggera emissione aspirata muta di voce, convenzionalmente considerato dai grammatici, nella sua forma AH, come la sedicesima ed ultima delle vocali. L'emissione rappresenta l'io, la coscienza, il Tremendo, non più come totale e indifferenziata oggettività (S) o efficiente strumentalità (AU), ma come soggettività e quindi come movimento e vibrazione, che, consistente in sistole e diastole, in contrazioni ed espansioni continue, è appunto ciò che distingue la coscienza, il soggetto dalla materia. L'emissione è l'efficienza stessa del beato, la sua libertà, la sua potenza infinita, ipostatata, nel momento religioso, nelle innumerevoli potenze che costituiscono il *kula*, cioè la sua "famiglia", e danno origine al tutto. L'emissione è la potenza del *kula*, insita in esso - la cosiddetta *kauliki* — presente e operante nel tutto, in contrapposizione col Tremendo, col soggetto, l'io concepito come trascendente al tutto, come astratto soggetto possessore di potenza, il "Senza Superiore", *anuttara*, o il "Senza Famiglia", *akula*, rappresentato foneticamente dalla prima vocale A.¹

L'emissione, la forza o potenza di A, del Senza Superiore, del Senza Famiglia si esprime nel tutto mediante un processo costituito di cinquanta momenti diversi, immaginati come altrettante "potenze" o "cogitazioni", attraverso cui si articola la libertà dell'io. Questi cinquanta momenti - i vari fonemi

¹ *Tantràloka*, vol.II, p. 145.

dell'alfabeto, da cui dipende, in ultima istanza, tutto il vario linguaggio e quindi il pensiero che, in queste scuole, con esso si identifica - si possono dividere in tre grandi gruppi, costituiti rispettivamente dalle vocali, dalle consonanti e dalle semivocali e corrispondenti ai trentasei principi, in Cui, nella complicata cosmologia scivaita, è diviso il tutto. Il primo gruppo, costituito dalle sedici vocali, da A fino ad AH, corrisponde all'io in tutta la sua pienezza, concepito come di là dalla serie dei principi. Il terzo gruppo, costituito dalle venticinque consonanti e dalle quattro semivocali abbraccia l'intero piano dell'oggettività e della soggettività limitata fino al principio "efficienza finita". Il secondo gruppo, costituito dai fonemi S, S, S, H, KS, corrisponde ai tre principi puri Sapienza Pura, Isvara e Sadàsiva - cui sono qui aggiunti la Potenza - Siva e dove la soggettività, non ancora scomparsa, è tuttavia velata dall'io, assorbita, per dir così, dalla sua forza. Questi tre gruppi sono ugualmente frutto dell'emissione o potenza *kau-likì*, che, da questo lato, presenta tre aspetti diversi, cioè supremo o quiescente, infimo o emergente, e supremo-infimo o quiescente-emergente.

Lo schema cosmologico che Abhinavagupta deduce dalle scarse stanze 5-9a della Trentina non differisce gran che da quello classico, esposto nel *Tantràloka* e nell'Essenza dei Tantra e da noi ivi tradotto e discusso.¹ Le differenze riguardano soltanto pochi punti minori. Degna di nota, in questo proposito, è la diversa concezione dei sei principi e contemporaneamente potenze che restituiscono all'io, caduto preda del sonno di *màyà*, della forza d'illusione, da lui

¹ Vedi l'Essenza dei Tantra, cap. VIII, passim.

stesso creata, una particella dell'onnipotenza, onniscienza, pienezza, eternità e onnipresenza perdute.¹ L'io, risvegliatosi da cotesto sonno, si ritrova in possesso delle sue antiche qualità, ma in forma involuta, inferiore. Una limitata capacità di agire e di conoscere, attaccamento, tempo e necessità tengono adesso il posto delle potenze antiche. Questi sei principi - compreso il primo, *maya* o la forza d'illusione -, che restituiscono all'io parte dei suoi poteri e ne limitano allo stesso tempo la libertà, sono chiamati, per questa ragione, col nome di "corazze" o "tuniche" (*kancuka*). E questa è la concezione classica. Nella Trentina questi sei principi, non più chiamati "corazze", ma "sostegni" (*dhàrana*), sono ridotti al numero di quattro, ossia, secondo l'interpretazione di Abhinavagupta, efficienza finita, conoscenza impura, forza d'illusione ed attaccamento. L'anima limitata (spiega Abhinavagupta con un paragone specialmente felice e frequentemente ripreso)² è "sostenuta" da essi a metà strada fra terra e cielo, come Trisanku, un personaggio mitico che, arrestato da Visvàmìtra nella sua caduta dal cielo, rimase sospeso a mezz'aria, formando la costellazione della Croce del Sud. Questi quattro principi sono infatti ambivalenti, e, se, da un lato, impediscono all'anima di ascendere nell' "etere della coscienza", di farsi uguale a Dio, le impediscono però, dall'altra parte, anche di cadere nell'inerzia della materia e divenire uguale alle pietre. I quattro sostegni sono simboleggiati dalle quattro semivocali Y, R, V e L.

¹ Vedi Ksemaràja, *Parapravesikà*, p. 8.

² Vedi la *Paryantapancaśikà* (l'attribuzione ad Abhinava di quest'opera è, secondo me, assai dubbia), st. 37 e la *Mahàthamanjari*, p. 50.

L'altra differenza concerne i cinque principi del "mondo" puro-impuro, i quali comprendono qui anche i due principi Sakti e Siva, solitamente considerati come puri (l'io puro, il Tremendo, è considerato qui fuori dalla serie dei principi), e sono omologati ai cosiddetti cinque *brahman* o formule sacre, identificate coi cinque volti di Siva, rispettivamente chiamati Sadyojàta, il "Nato Adesso", Vàmadeva, il "Dio Splendente", Aghora, il "Non terrifico", Tatpurusa, il "Servo", Isàna, il "Sovrano". La storia di questa concezione è complicata. I cinque *brahman* sono, com'indica il loro nome, cinque formule magico-rituali, dedicate a Siva-Rudra, le quali figurano per la prima volta nella *Mahà Nàràyana Upanisad*, in appendice al *Taittiriya Brahmana*.¹ Più tardi questi cinque aspetti di Siva-Rudra sono stati ipostatati in altrettanti suoi volti. Nella Trentina questi cinque *brahman*, corrispondenti ai fonemi S, S, S, H, KS, sono da Abhinava identificati coi principi del mondo puro-impuro. La possibile obiezione che il terzo di essi, Aghora - Sadàsiva, nell'ordine dei principi - è costituito dal fonema S e che questo rappresenta a sua volta il nudo *ens* conoscibile, *sat*, non imbarazza minimamente il nostro esegeta. Sadàsiva (o, com'è anche chiamato Sàdàkhya) è quel principio dove, nell'orizzonte dell'io, comincia per la prima volta ad apparire l'immagine di un'oggettività, di un questo, e, come tale, di un essere. L'essere, l'ens nella sua forma, per dir così, archetipica, non ancora disgiunto

¹ Queste formule son state da me tradotte in *Testi dello Sivaismo* [volume apparso nella collana "Enciclopedia di autori classici" (Boringhieri, Torino 1962)], dove ho seguito di proposito il commento di Kaundinya. Una traduzione parzialmente diversa di esse può vedersi nella *Mahà Nàrayana Upanisad*, ed. e trad. citate.

dall'io, ma pura immagine e propensione all'oggettività futura, risiede infatti per la prima volta in Sadāsiva, nel mondo puro-impuro.¹

Fondamentalmente aberrante dagli altri testi, è, nella Trentina, l'ordine dei fonemi e la corrispondenza di essi coi vari principi. Mentre nelle altre scritture, subito dopo le sedici vocali, corrispondenti a Siva, vengono le consonanti nel loro ordine naturale, cioè K, eccetera, fino a KS, qui esse si presentano nell'ordine inverso, cioè da KS, che corrisponde al principio immediatamente inferiore a Siva, fino a K, cioè la terra. Quest'anomalia non ha mancato di attrarre l'attenzione dei commentatori, che si son dati a ricercarne la causa. La tesi di Abhinavagupta è interessante. Come abbiamo veduto, oltre il mondo della differenziazione, esistono altri due piani, quello dell'assoluta identità, pensiero puro e suprema vocalità - il cosiddetto piano supremo -, e quello dell'identità-diversità, corrispondente al piano supremo-infimo, ad un pensiero non più puro, ma inquinato dall'oggettività apparitura, e, di conseguenza, ad una vocalità di ordine inferiore, chiamata tecnicamente col nome di Veggente.² Questo piano inferiore dell'identità-diversità è paragonato da Abhinavagupta ad una specie di specchio, che accoglie riflesses e quindi, specularmente invertite, tutte le immagini o cogitazioni che vibrano nell'interno della vocalità suprema. La potenza che quivi era KS equivale, riflessa nella Veggente, al fonema opposto, cioè K, e inversamente K, che, nella vocalità suprema era il principio più basso di tutti,

¹ *Isvarapratyabhijnavimarsini*, II, p. 191.

² Vedi, sulla Veggente, *l'Essenza dei Tantra*, p. 64, e i miei articoli *Vāc* nella "Rivista di Studi Orientali", 1960.

la terra, equivale, nella vocalità "veggente", al principio più alto, quello della potenza. L'assoluto, sembra voler dire Abhinavagupta dietro il velame di questa fantasia, implica un capovolgimento di tutti i valori. Quello che qui è A colà è Z e viceversa. Ma lascio qui la parola a lui stesso: ¹

La Veggente s'identifica colla venerabile Suprema-Infima ed è quella potenza, espressione della stessa natura della potenza suprema; dove, a similitudine di uno specchio, si riflette, a mo' di immagine riflessa, la forma della venerabile Suprema. Ora ciò che nell'immagine riflettente e nell'immagine riflessa rimane identico, come, per esempio, la semplice cogitazione del volto, non si può dire che abbia i caratteri di cosa riflessa, rimanendo, in ambedue i casi, sempre uguale a se stesso; al contrario, ciò che appare tanto "così" che "altrimenti", col prima e il dopo, la sinistra e la destra, eccetera, invertite, e che è quindi allo stesso tempo, "questo" e "quello", può dirsi a ragione che abbia i caratteri di una cosa riflessa. Quest'immagine riflessa ha, naturalmente, le medesime qualità dell'immagine riflettente, non è differente da essa. In modo analogo, il corpo della venerabile Suprema, gravido di tutti i vari principi (la terra, eccetera), i quali, in base al processo anzidetto, sono, ognuno, pieni, deposita la sua immagine riflessa, dotato, com'è, di tutte le cogitazioni (K, eccetera), che, nella loro forma innata, increata, indefettibile e realissima, risiedono dentro di esso, da lui abbracciate - la deposita, dico, nello specchio immacolato della Suprema-Infima, cioè della Veggente; e così depositandola, mentre riflette nel piano a essa omogeneo e immacolato della Veggente - che ne contiene *in nuce* le apparenze immagini distinte - la terra, l'acqua, eccetera, da lei cogitate, identiche a lei, senza che le cogitazioni K, eccetera, che sono immodificabili, ricevano modificazione alcuna, ecco che i principi della terra eccetera appaiono in ordine invertito : ciò che nella suprema coscienza era il principio

¹ *Paràtrimsikàvivarana*, pp. 144 sgg.

potenza, diventa nel piano della Suprema-Infima il principio terra, e ciò che era il principio terra, diventa il principio potenza, si che la terra, eccetera, corrispondono qui ai fonemi KS e via dicendo. Il venerabile, divino Tremendo, perennemente pieno, infinitamente libero, non è da parte sua mai soggetto a quest'inversione, dato che nulla esiste che trascenda la coscienza e via dicendo. E ciò lo abbiamo già detto e ripetuto più volte. Nel piano della Suprema, nella cogitazione suprema, i principi sono unicamente cogitazione

- la quale cogitazione non è altro, in realtà, che i vari fonemi, da K a KS, i quali sono un'espressione della potenza
- e quindi in esso vi è assoluta non distinzione. Nella Suprema-Infima, in base al principio dell'immagine riflessa, v'è invece distinzione non-distinzione. Quando dunque la Suprema-Infima (tale il senso di tutto ciò) - che, come la Suprema è anch'essa naturata di cogitazione e formata dalla serie dei vari fonemi, da K a KS - sostiene dentro di sé le immagini riflesse dei principi risidenti nella venerabile Suprema, a lei superiore, questi principi si presentano in queste cogitazioni, formate in realtà dai vari fonemi, da K a K\$, nella loro forma non mayica, trascendente all'udito, in ordine invertito: chi stava più in alto sta ora più in basso e viceversa; e ciò perché quanto era nell'immagine riflettente superiore riesce nell'immagine riflessa inferiore.

Ci siamo finora soffermati sul *mantra* SAUH, la sua forza di pervasione, il suo "pervasivo" (*vyapti*) in rapporto al mondo esteriore, da un lato, per dir così, cosmologico. Vediamo adesso le equivalenze e le operazioni di questo stesso *mantra* nel corpo. Nella struttura fisica del corpo e nel soffio vitale che lo anima sono in realtà presenti, secondo queste scuole, tutti i principi e tutti i ritmi temporali esteriori. Le potenze di spazio e di tempo non sono due realtà che limitino dal di fuori la vita della coscienza, ma piuttosto due espressioni di essa stessa.

La liberazione dell'uomo dai legami del mondo empirico è concepita, fisicamente, come il risveglio di

una forza - la stessa forza dell'io - che giace addormentata nella parte inferiore del nostro corpo, nella regione perineica. Questa forza, immaginata in guisa di un serpente arrotolato - la famosa *kundalini* di tutte le scuole gnostiche indiane - dev'essere risvegliata dal suo sonno e, di mano in mano, ascendere attraverso il canale centrale (*susumnà*) che attraversa tutto il nostro corpo, dal perineo fino ad un foro immaginato sopra la testa, il cosiddetto foro di Brahma.¹ Questa forza non arriva, in generale, ad uscire tutta d'un colpo dal foro di Brahma (l'improvviso risveglio della forza dell'io, in tutto il suo accecante splendore consumerebbe immediatamente l'individuo, assuefatto da migliaia e migliaia di nascite ad uno stato di limitazione), ma, prima di uscire da esso, passa attraverso un numero di stazioni o ruote (*cakra*), corrispondenti a diverse esperienze psichiche o piani spirituali, immaginati lungo il detto canale di mezzo. Nella tradizione seguita da Abhinavagupta e dalla sua scuola queste "ruote" son parzialmente diverse da quelle comunemente ammesse. Le principali di esse sono il triangolo, nella regione perineica, il bulbo, nella regione ombelicale, il cuore, la gola, il palato e lo *dvadasànta* o "fine dei dodici", immaginato nell'etere, dodici dita sopra il vertice del capo. Il "seme del cuore", cioè il *mantra* SAUH opera insieme su tutte queste ruote, a cominciare dal bulbo. Il fonema S, nonostante sia considerato dai grammatici, come una spirante dentale, nasce appunto da esso. La vocale AU mette lo yoghin in contatto coi tre centri del cuore (la vocale A, implicita in AU, è supposta nascere nel cuore), e, visto che AU è una

¹ Vedi *l'Essenza dei Tantra*, pp. 69, 70.

labiovelare, con quelli della gola o laringe e delle labbra. La regione che va dal palato fino allo *dvadasanta* (nella quale son immaginati alcuni centri intermedi) è dominata dall'emissione. La dizione o meditazione di questo *mantra* in rapporto al corpo fisico è così descritta da Abhinavagupta: ¹

Il metodo del soffio vitale a forma di asse consente innanzitutto allo yoghin di sopprimere le correnti di soffio ascendente e discendente, per cui raggiunge il quadrato, il loto, la "pendula",² appoggiata su di essi, e finalmente la sede del nettare, dalla quale accede al piano del tridente, dove si congiungono i tre canali e le tre potenze di Volontà, Conoscenza ed Azione sono indissolubilmente mescolate insieme.

La sua ascensione non termina qui, e subito dopo egli passa via via attraverso i gradini del punto sopraccigliare, del suono, dalla fine del suono e della potenza. Questi vari piani di coscienza son tutti ugualmente dominati da movimenti di espansione e contrazione. Raggiunto infine l'ultimo dei detti piani, lo yoghin si trova nel piano della *kundalini* superiore, dov'è l'emissione, la sede del movimento, ed ivi, in questo piano, chiamato il "ventre del pesce",³ riposa.

Un'asina o una giumenta si rallegra in cuor suo, quando entra in uno stato in cui i suoi genitali si contraggono e dischiudono; e parimenti giova che lo yoghin raggiunga lo stato di unione fra Siva e la Potenza, basato appunto su tali espansioni e contrazioni. Questo stato è gravido di tutte le cose, via via in esso dissolte ed emesse senza sosta.

In tal guisa lo yoghin pieno di tutte le cose riposa nel cuore supremo, caratterizzato da una unificazione della gran radice, S, del tridente, AU, e dell'emissione, H.

E poco più in là :

La prima forma di coscienzialità che si accompagna alla prima forma di coscienza del piacere, dei gemiti amorosi,

¹ *Tantràloka*, vol. III, pp. 358 sgg., stt. 54 b-61 a.

² Vari centri intermedi fra il palato e lo *dvàdasanta*.

³ Vedi sotto, p. 72.

dell'essere, del bene, dell'uguaglianza, è un vero e proprio contatto colla coscienza senza superiore.¹ Dopo ciò, si ha la compenetrazione propria del quattordicesimo, AU, dentro la triplice sede del cuore, della gola e delle labbra. Questa compenetrazione dev'essere unificata colla precedente. Lo yoghin, infine, pronunciando l'emissione, H, unifica il cuore e i due *dvàdasànta*.²

Il "seme della creazione", "seme del cuore" o "seme della Suprema" - il *mantra* SAUH - è, come indica il nome, specialmente connesso col movimento evolutivo della coscienza.³ Il "seme del riassorbimento" o "Signore dei Gruppi Sillabici" ⁴ è, accanto al precedente e quasi complementare di esso, un altro *mantra* assai importante, non menzionato in quest'opera, ma discusso nel *Tantràloka*.⁵ In questo *mantra*, al contrario del primo, predomina il momento involutivo della coscienza, il ritorno del molteplice all'uno. Vediamo ora che cosa dice Abhinavagupta dei cinque fonemi KH, PH, R, E, M, di cui esso è composto.

Abbandonato ogni misero interesse pratico circa la realtà esteriore ed ottenuto così un riposo nella natura dell'etere, KH,⁶ lo yoghin raggiunge il florido piano del suono,⁷ PH, grazie a cui fa espandere la faccia interiore ⁸ della sua co-

¹ Vedi sopra, p. 33.

² Vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 90, 91.

³ *Tantràloka*, vol. III, pp. 219, 223.

⁴ In sanscrito, *pindanàtha*.

⁵ *Tantràloka*, vol. III, pp. 220, 383, sgg., 460.

⁶ L'etere simboleggia il vuoto. Il meditante, innanzitutto, cerca dunque di produrre in sé una specie di vuoto interiore.

⁷ In questo piano, secondo Jayaratha, predomina il pensiero, l'attività cogitante.

⁸ Introversa, rivolta verso se stessa, non verso il mondo esteriore.

scienza. A questo punto, le cose sensibili, i sensi ed i soffi vitali son inseparati da ciò che è allora il conoscibile.¹ Ma ecco questo conoscibile dissolversi per virtù di un fuoco coscienziale, R,² di guisa che, dissolto, si dissolve in questo nostro triangolo, fuoco di potenza, E.³ Alla fine di questo processo, lo yoghin riposa poi nel piano del punto, ricolmo di elata coscienza, M; onde, riposato così nel seme del riasorbimento, è sostanziato dalla suprema realtà.⁴

E, poco più in là: ⁵

Il fonema KH sta nel cuore, il florido PH è labiale, il flammeo R è cerebrale, il triangolo E è gutturalpalatale ed il punto M risiede nel piano superiore.⁶

Durante la pronuncia di questo *mantra* si ha dunque, come accadeva *mutatis mutandis* anche nel caso precedente, un'unificazione di tutti i detti centri, cominciando dal cuore. I fonemi di questo *mantra* son tuttavia esposti da Abhinavagupta anche secondo un altro ordine. Questo nuovo ordine, dal contesto e dal commento di Jayaratha, sembra tuttavia essere il frutto di una semplice interpretazione simbolica dei detti fonemi, e non riprodurre l'effettiva pronuncia o meditazione del *mantra*, che è quella precedente. Il tutto, l'essere esteriore (dice dunque, se-

¹ Cioè, dal vuoto, dall'etere; vedi sopra, la nota 44.

² La lettera R è il cosiddetto seme del fuoco. Vedi pp. 59 e *l'Essenza dei Tantra*, pp. 110, 239.

³ La vocale E, in molte scritture indiane, è rappresentata anche graficamente come un triangolo rovesciato, e, come tale, simboleggia la matrice, eccetera.

⁴ *Tantràloka*, vol. III, pp. 383 sgg., stt. 75-78.

⁵ *Ibid.*, vol. III, p. 460, st. 146.

⁶ Nella ruota superiore, eccetera. Vedi *l'Essenza dei Tantra*, pp. 69, 70.

condo questa nuova interpretazione, Abhinavagupta) è in prima dissolto dal fuoco della coscienza, R, che fa di esso restare soltanto una cogitazione fonica interiore, PH. In seguito poi diventa etere, KH, e per virtù delle tre potenze, E, si sostanzia di sapere, M, fino a che non si dissolve nell'essenza del riassorbimento stesso.¹

Il Rito

Il successo di questo *mantra* non può essere in alcun modo forzato. La forza della coscienza che esso sta a simboleggiare, è assolutamente libera, né, in un senso assoluto, gli esercizi mentali, respiratori, fisici, eccetera, possono nulla su di lei. L'unica cosa che può aspettarsi da essi lo yoghin non è la liberazione, l'unione col Tremendo, la quale consiste nell'incrollabile convinzione della nostra identità con lui, ma i vari poteri meravigliosi, le cosiddette "perfezioni" (*siddhi*), che la speculazione religiosa dell'India si compiace di elencare con tanta minuzia. Nella maggior parte dei casi, l'azione rituale - i riti iniziatici, l'adorazione, la meditazione, eccetera - non sono tuttavia inutili neppure per chi aspira alla liberazione. Raramente l'uomo possiede un conoscere - e il *sum-mum bonum* è un fatto puramente noetico, una conoscenza - già di per se stesso così vivido e fermo, da non richiedere, per maggiormente confortarsi nella sua certezza, l'aiuto dell'azione e, in primo luogo, delle varie pratiche rituali, consacrate dalla tradizione. Il grande nemico della "suprema perfezione",

¹ *Tantràloka*, vol. III, p. 220, stt. 189 b, 191 a.

ossia della consapevolezza della nostra identità con Siva, è il dubbio. L'iniziazione e gli altri riti hanno, come fine, la rimozione di esso soltanto. Il dubbio è, in tutte queste scuole, una realtà insieme diabolica e metafisica, che talvolta vien voglia di tradurre con "Sorge", così com'è intesa nel Faust, là dov'essa dice di sé: "*Wen ich einmal mir besitze / Dem ist alle Welt nichts nutze*",¹ e gli altri versi che seguono. L'aspetto attivo, "Tremendo" accanto a quello mite, benigno della maggior parte delle divinità indiane è da esse assunto proprio per combattere il dubbio, la distrazione e la dispersione, e tutti gli altri ostacoli (*vighna*), ipostatati, nella concreta fantasia religiosa, in enti demoniaci sempre pronti ad insorgere e a sopraffare il devoto.² Lo spazio sacro dove si celebra il sacrificio (ed anche il corpo è uno spazio sacro, un *mandala*) è continuamente insidiato; ond'ecco rizzarsi a difenderlo, contro le forze nocive, i quattro (o otto guardiani) che, armati di tutto punto, vigilano davanti alle porte. L'adorazione o sacrificio,³ diretta allo scopo di confortare l'idea che tutto è uguale al Signore, alla coscienza, consiste nell'offerta mentale di tutte le cose al Signore.⁴ "La cosiddetta adorazione - leggiamo in un *tantra* famoso, il *Vijnanabhairava*⁵ - non si fa con fiori, eccetera, ma è, semplicemente una ferma idea, consistente in una sicura lisi nel supremo etere, privo

¹ *Faust*, 11453 sgg.

² *Brhadvimarsini*, I, p. 18.

³ I due termini *pùjd* e *yaga* sono qui sinonimi.

⁴ Vedi *l'Essenza dei Tantra*, p. 120.

⁵ St. 147; vedi sul valore della *puja* anche la *Sivadrsti*, vii, stt. 92 sgg., e il XVII inno di Utpaladeva, chiamato da Abhinavagupta l'inno dell'Adorazione (*Tantràloka*, IX, p. 78).

di rappresentazioni soggettive". L'offerta dei fiori e di ogni altra cosa piacevole (le cose piacevoli hanno il potere di espandere, "far fiorire" la coscienza, contrariamente a quelle brutte, che la contraggono)¹ è puramente simbolica.² Il significato della libazione di una parte di burro fuso al fuoco, per mezzo di due cucchiaini di legno, è dello stesso genere di quello del sacrificio. "La suprema adorazione - dice il primo maestro della scuola del riconoscimento, Somà-nanda - è semplicemente quest'idea, che tutte le cose son materiate di Siva, son immerse nel fuoco di Siva, ed io stesso son Siva, nella sua pienezza e sazietà".³ Pura immaginazione, pura costruzione mentale è anche, in ultima istanza, l'iniziazione. "Colui che conosce così - dice la stessa Trentina -, secondo verità, possiede un'iniziazione che mena al *nirvana*, indubbia, priva di semi di sesamo, di burro fuso, eccetera".⁴

La coesistenza, in queste scuole, di queste concezioni, apparentemente negatrici di ogni rito, di ogni meditazione ("che possono rispetto a Siva la meditazione e l'azione rituale?"⁵ diceva Somà-nanda; e Abhinavagupta, in una stanza che pare uscita dalla penna di un maestro buddhistico della scuola Ch'an: "Il detto comune che l'esistenza fenomenica è solo non discriminazione, *aviveka*, non ha fondamento

¹ Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 120.

² Vedi, sul simbolismo dei fiori (fiore, *puspa*, è connesso da Abhinavagupta, col tema *pus-*, alimentare), sotto, p. 89.

³ *Sivadrsti*, n. 90 b, 91 a; vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 120.

⁴ Sotto, p. 106; vedi anche la *Spanda Kārikā*, pubblicata nel citato volume *Testi dello Sivaismo*, pp. 68, 69; e il *Malini-vijayavārtika*, pp. 124, 125.

⁵ *Sivadrsti*, VII, 101 b.

alcuno e la verità è piuttosto che la non discriminazione è l'unico mezzo che abbiamo per ottenere il *summum bonum*"¹), non ci deve affatto stupire. Il pensiero monistico dell'India, sia esso buddhistico o induistico, si muove di continuo su due piani, su due verità. L'intuizione che la vera realtà è immacolata coscienza, io (o, come vogliono i buddhisti del Cammino di Mezzo, che tutto è "vacuità"²), di là da ogni rappresentazione e cosa finita, non implica che queste stesse cose e rappresentazioni siano inutili e da rigettare. La consapevolezza della nostra identità con Siva, il "riconoscerci" come Siva è, anzi, per quelli di noi che non son stati colpiti da una folgorazione divina, che abbia immediatamente bruciato ogni legame, proprio un frutto di questo nostro pensiero discorsivo, che dev'essere e sarà sì superato, ma intanto ci è indispensabile. La stessa cosa che ho detto del pensiero, può applicarsi alla meditazione ed ai vari riti liturgici. Il devoto non deve rigettarli, ma piuttosto approfittarne, senza tuttavia perdere mai di vista la loro strumentalità e provvisorietà.

Ma quali sono questi riti nella Trentina? Il rito d'adorazione, la pùja vera e propria, è esposta nelle stanze 26-28 e 29-32a. Le prime tre stanze sono consacrate all'esposizione della preliminare cerimonia di "proiezione", *nyàsa*, con cui l'officiante proietta, mentalmente e giovandosi dell'imposizione delle mani, particolari *mantra* sul corpo e su ogni altro elemento del sacrificio. Il fine di questa cerimonia preliminare è la purificazione di tutti gli ingredienti del sacrifi-

¹ *Màlinìvijayavàrttika*, p. 114.

² Vedi il mio volume *Madhyamaka Kàrikà* [(Le stanze del cammino di mezzo), apparso in prima edizione nella collana "Enciclopedia di autori classici" (Boringhieri, Torino 1961)].

ciò, che, compreso il sacrificante, subiscono per opera dei mantra, una specie di transustanziazione e si fanno in realtà identici a Siva, o, come dice qui Abhinavagupta, al "cuore". Le stanze seguenti (29-32a) descrivono il rito di adorazione o sacrificio vero e proprio. Eccole:

"29. Per mezzo dei fiori benedetti coi quattro stati, conviene foggiare mentalmente il seggio. Ivi l'eroe deve sacrificare all'emissione, e da capo al seggio.

30. 31 a. Racchiusa così l'emissione, deve poi eseguire il sacrificio, e, cioè sacrificare alla Dea, alla grande, pienissima, com'è, di tutte le cose, fregiata di tutte le membra, benedetta col mantra ventisette volte.

31 b, 32 a. Quivi giova ben venerarla con fiori odorosi, giusta il proprio potere, adorarla con somma devozione ed offrire il proprio sé".

La cerimonia principale del sacrificio è dunque quella del seggio (*asana*). Il seggio è, letteralmente, la base o piedistallo su cui poggia la divinità e, simbolicamente, il tutto, immaginato come supporto, sostegno (*adhàra*) della divinità adorata, da esso sostenuta (*àdheya*). Ma cos'è il tutto? Il tutto sono i due primi fonemi del mantra del cuore, SAU, che abbracciano tutti i trentasei principi; e la divinità adorata - la coscienza, la potenza di emissione (*srsti*), la stessa libertà e creatività divina, che si esprime attraverso i vari suoni dell'alfabeto - è il fonema H, il terzo del mantra. Il sacrificio in questo senso è costituito dalla contemplazione e adorazione ivi (*tatra*), nel sostegno o seggio, cioè nel tutto (AU), della coscienza o emissione AH, e, inversamente, della contemplazione e adorazione del sostegno (il tutto, AU), nella coscienza

o emissione AH.¹ La coscienza, che prima era sostenuto o *adheya*, si converte, in tal modo in sostegno o *adhàra*. Il "racchiudimento", *samputikaranam*, della coscienza consiste nel fatto che in tal maniera - visto, cioè, che la coscienza, da sostenuto è così divenuta sostegno - essa è racchiusa, coperta, in tutti i suoi vari aspetti, dal tutto, ora da lei sostenuto, allo stesso modo che il tutto nei suoi vari elementi (principi, eccetera), ciascuno per sé e tutti insieme, era prima racchiuso e coperto da essa.² Questa meditazione, osserva Abhinavagupta, non ha altro fine

¹ Tale il senso, secondo AG, delle parole *punar evàsanam tatah*, ossia *tatra* (scil. nella coscienza, nell'emissione) *punar evàsanam yajet*. Nel commento breve non è tuttavia escluso che egli abbia voluto vedere nell'espressione *evàsanam* non più il termine *àsanam*, seggio, ma *àsanam*, gettito. Il senso, in questo caso, viene ad essere "e da capo (vi dovrà essere) un gettito (scil. di AU in AH)".

² Vedi il *Paràtrimsikàvivarana*, p. 143. A p. 265 di questa opera leggiamo: "L'emissione è il cuore, costituito dai vari fonemi alfabetici - da A a KS - in stato di identità, la potenza, l'arcano. E questa appunto è la ragione per cui anche tutto il seggio sta ivi, perché il sostegno e il sostenuto sono vicendevolmente costituiti l'uno dall'altro. Ché, com'è detto: "Chi vede come il proprio sé stia in tutte le cose (*Bhagavadgītā*, 6, 30)", eccetera. Il racchiudimento, la copertura dell'emissione (H) costituita dai vari fonemi è effettuato, ciascuno per sé e tutti insieme, dal seme del cuore (SAU). Né si cade con questo ragionamento nell'errore di un regresso all'infinito, perché tutto nasce dalla suprema realtà ed è in essa riassorbito". Dopo *guhyaṃ iti* il testo, apparentemente corrotto, dà *viratvam*, che ho omesso nella traduzione. Il concetto di "racchiudimento" è chiaramente discusso nell'Essenza *dei Tantra*, p. 280 (trad.) e nel *Mālinīvijayavārttika*, I, 908 sgg. (vedi sotto). Nel *Tantrāloka* (II, pp. 197-198), Abhinavagupta fa equivalere il sostegno o seggio (SAU) alla potenza e l'emissione (H) al soggetto possessore di essa.

che quello di rafforzare l'idea che il nostro io, la coscienza, risiede nel tutto, è sostanziata dal tutto e, nel medesimo tempo, che il tutto posa sulla coscienza, è materiato da essa.¹ Lo stesso concetto, egli osserva, lo troviamo espresso, con altre parole, nella *Bhagavadgita* (6, 31), dove si dice: "Chi vede me in tutte le cose e tutto vede in me, io non son perduto per lui, egli non è perduto per me". L'officiante, dopo questa meditazione, deve sacrificare alla Dea. Questa, secondo Abhinavagupta, è l'emissione stessa — la sedicesima vocale — che, considerata nei suoi due aspetti, trascendenti ed immanenti, si converte in una specie di diciassettesima vocalità, identificata col Senza Superiore. Le medesime cerimonie e meditazioni debbono essere eseguite, leggiamo nella Trentina, anche a proposito del rito di libazione.²

Tale, in breve, il contenuto della Trentina, secondo il commento di Abhinavagupta. L'unica cosa che conta è non perdere mai di vista la strumentalità di questi riti: "Il vero *mantra*, la vera iniziazione, il vero yoga e la vera azione rituale (tale la stanza con cui Abhinavagupta conclude la parte dedicata al sacrificio nel commento grande alla Trentina) non sono altro che la piena conoscenza del proprio essere".³ Tutti questi vari riti, egli non si stanca di mostrare in modo esplicito ed implicito, non hanno valore assoluto, né possono essere adatti per tutti. Parecchie stanze della Trentina sono da lui spiegate in modo completamente diverso nel commento grande e nel commento breve. La strada che porta al *sum-*

¹ *Mālinīvijayavārttika*, 1, 908 sgg.

² Sotto, st. 32 b.

³ *Parātrimsikāvivarana*, p. 268.

munì bonum non è unica, ma varia secondo le propensioni dei discepoli e il vigore del loro conoscere che brucia le scorie dell'azione. La parola sacra non può essere univoca, ma suscettibile di infinite modulazioni e significati, che, senza contraddirsi, via via si dischiudono davanti a chi la studia con amore e con fede.

[1965]

Commento breve alla Trentina della Suprema

Dove tenebre le tenebre,
 lumi i lumi e lumi e tenebre
 sono, lode a quel fulgore,
 lode al Senza Superiore!¹

Variamente fu la Triade²
 dispiegata in santi scritti :
 però dico, secondo Utpala,³
 qui l'essenza degli scritti.

Da sé, sempre novo e ascoso⁴

¹ Il "fulgore", *jyotih*, è la suprema coscienza, l'io, che dà l'essere alle cose e per cui le cose son quello che sono (le tenebre, tenebre; la luce, luce, eccetera). Vedi per la lezione da me accolta in questa stanza come in ogni altro passo del testo, le note critiche, sotto, p. 109. Lo stesso concetto occorre nella stanza iniziale della *Bodhapançadasikà*: "Quella natura luminosa, unica, interna, delle tenebre e delle luci, dove, nell'interno son le tenebre e le luci, - questa è il Supremo Signore, l'essenza di tutti gli enti". La stanza della *Bodhapançadasikà* è ripresa nella *Virupàksapançadasikà* (Trivandrum, 1910), st. 22.

² Vedi l'Introd., p. 13, e l'*Essenza dei Tantra*, pp. 64, 65.

³ Utpaladeva, il maestro del maestro di Abhinavagupta, autore delle famose *Stanze del Riconoscimento*. Vedi su di lui, l'*Essenza dei Tantra*, p. 13 sgg.

⁴ Gioco di parole sul suo stesso nome (*abhinava* = nuovo; *gupta* = nascosto). Il suo cuore è qui identificato colla stessa

antichissimo e famoso
di superni lampi il cuore
sfiamma senza superiore!

La divinità del nostro stesso sé, in via di risveglio, interroga ininterrottamente, in suo pensiero, il nostro stesso sé; onde si dice:

La venerabile Dea disse.

Ma di che lo interroga? Questo è detto nelle stanze seguenti.

I. *In che modo, o dio, il Senza Superiore può, di per se stesso, dare la perfezione kaulika, per cui, appena conosciuto, l'eterovaga¹ entra in uno stato di eguaglianza?*

O dio, tu che sei il mio stesso sé, presente e sollecito, fin dal principio, in ogni mio conoscere e agire, la natura senza superiore appartiene a te soltanto. Superiore, in questo proposito, tanto vale quanto preminente, soprastante; e questo è rispetto a tutto ciò che è insenziente, il soggetto percettore. Ma il soggetto, materiato di intelligenza e luminoso di luce propria non è percepito da un altro soggetto a lui superiore; ond'ècco che di lui si dice che è senza superiore. Il Senza Superiore, materiato di coscienza, risplende perciò sempre e dappertutto, immune da un prima e da un poi spaziali e temporali, innegabile. ²

coscienza, coll'io; vedi anche la prima stanza dell'*Essenza dei Tantra*. Questa stanza è citata sia nella *Maharthamanjarì* (Tri-vandrum, 1919), p. 8, sia nel comm. alle IPK conservato a Madras.

¹ Vedi sotto il commento di Abhinavagupta.

² Vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 44, 101.

E a che parlare dunque di lui? Questo tuttavia può ben dirsi: Come, in che modo "dà" egli, di per sé, liberamente, la perfezione, la manifestazione, percepibile dai sensi di conoscenza e d'azione, del "kaulika", dell'insieme che forma la "famiglia",¹ cioè a dire le sempre novelle apparenze del corpo, degli organi di senso, dei mondi, eccetera? Il verbo "dà" (il tema *dā* è usato nei sensi di dare e distruggere) tanto vale quanto "crea" e "riassorbe". Quanto vuol dirsi è, insomma, questo: Come, di grazia, il Senza Superiore, essenziato com'è di sola intelligenza, si manifesta nelle forme differenziate, sempre novelle e perciò appunto passibili di critica e obiezioni, di conoscibile, di conoscere, di conoscente, eccetera?

"Ma - dirà qui alcuno - esso, poi che è conosciuto, a che porta?" Si risponde: Non appena esso è conosciuto in tal modo, che ecco questa nostra stessa potenza di coscienza si manifesta come Eterovaga, come vagante cioè nel piano del puro conoscere,² e, essendo tale, entra - va, conosce - in uno stato di eguaglianza, cioè a dire di totale assenza di rappresentazioni soggettive,³ nella natura del sé nella pienezza di tutte le sue potenze. Ma ov'esso non sia conosciuto in tal modo, la nostra coscienza non si manifesta come Eterovaga, perocché non vaga più nel conoscere, bensì nel conoscibile, che è l'opposto di esso: ond'è che essa è limitata dalle forme del conoscibile né più quindi risplende nella pienezza di tutte le sue potenze.

¹ Il *kula*, "famiglia", è l'insieme delle potenze divine che danno origine al tutto e quindi il tutto stesso.

² Non limitata da alcuna realtà oggettiva e comparata quindi all'immota e vacua trasparenza dell'etere.

³ Vedi *l'Essenza dei Tantra*, passim.

Ma la stanza può essere anche interpretata diversamente. Lo yoga basato sul soffio vitale, eccetera, è fonte, com'è noto, di determinate perfezioni, grazie all'esercizio della concentrazione e via dicendo. Come dunque il Senza Superiore (tale il senso della stanza secondo quest'interpretazione), il quale è materiato di sola coscienza ed esente da ogni successione temporale, - come, dunque, può esso dare la perfezione *kaulika*, sottoposta a successione temporale -, questa perfezione per la cui sola conoscenza uno diventa uguale alla Dea?

2a. *Questa cosa occulta, grande, non occulta, contamela, o mio sé, o possente!*

Questa cosa è oscura per eccellenza, grande, cioè preminente, non occulta, cioè a dire di per sé luminosa. Questo, o mio sé, tu possente - tu che cioè hai potere di oscurare e illuminare il tuo proprio essere¹ -, contalo a me, alla coscienza che ti interroga, fa in altre parole che il tuo pensare si converta in una sequenza di frasi.²

"Ma - dirà qui alcuno - la soggettività, il percettore, risplende già nel cuore di ognuno; ed a che scopo quindi questa domanda?" Ed io rispondo: Verissimo! esso risplende, ma, tuttoché risplendente, non è coscientemente notato, secondo realtà. E senza questa notazione cosciente, questo o quello può bensì apparire, ma è come se non apparisse, non altrimenti che le erbe, le foglie e l'altre cose per chi sta su di un carro che procede spedito. Lo stato di

¹ Vedi *l'Essenza dei Tantra*, pp. 199-200 e passim.

² Vedi sotto, nota 13.

soddisfazione¹ (e di esso ve ne sono due specie, caratterizzate rispettivamente dallo stato di liberato vivente, determinato da una salda consapevolezza,² ovvero dai vari poteri, determinati dal graduale esercizio di detta compenetrazione), lo stato di soddisfazione non può, dico, aver luogo, senza un fermo cogitare. La detta domanda è quindi del tutto giustificata. E questo appunto è mostrato nella stanza seguente :

2b, 3a. *Quella potenza che dimora nel cuore, concernente la "famiglia", guidatrice della "famiglia", - deh, contamela, o Signore, si che entri in uno stato di soddisfazione, io.*

La potenza che dimora, risiede nel cuore, è la libertà stessa. L'oggetto, il fine della sua attività creativa è la "famiglia" cioè l'insieme del percepibile, della percezione e del percettore; ed ecco, quindi, che essa è chiamata col nome di "concernente la famiglia" (*kaulini*). Creato poi che abbia questa famiglia, essa la guida, la presiede, e, conoscendola, la illumina e la riassorbe in sé ad un tempo. Ora tu questa potenza "contamela", fa, cioè, che io la cogiti fermamente, affinché, tradottala in materia di fermo cogitare, entri in uno stato di soddisfazione, costituito dalle fruizioni o dalla liberazione e materiato della consapevolezza propria di tutti i viventi, cioè "IO".

¹ In cui uno non desidera più altro, è sazio, ha raggiunto il suo scopo.

² La liberazione consiste nella salda consapevolezza che tutte le cose, anche quelle insenzienti, com'è il corpo, eccetera, sono in realtà coscienza. Vedi il *Pratyabhijnàhrdaya*, 16.

I due verbi "contamela" son da intendere come due causativi.¹

E così quella stessa coscienza che, essendo in via di risveglio, pone la domanda — ove la luce della realtà comincia si ad apparire, ma fiocamente —, questa stessa coscienza, raggiunto il risveglio e divenuta piena, diventa datrice di risposta, materiata non più dalla dea ma dal Tremendo. Né v'è, tra essi, questione alcuna di principio nel tempo, ma si tratta di una stessa natura primordiale che, ripetendosi, appare, davanti all'immaginazione, come temporalmente diversificata; e di qui l'uso del passato. Visto poi che ciò di cui si parla non è una realtà sensibile e non è, come tale, direttamente percettibile, ecco detto, nel tempo perfetto.²

Il venerabile Tremendo disse:

3b, 4. *Odi, o dea, o tu dalla gran sorte, odi la natura senza superiore anche del superiore. Io ti conto, o dea - né v'è dubbio - il Senza Superiore, datore, immediatamente, della perfezione kaulika. Questa realtà kaulika, o dea, sta nell'etere del mio cuore.*

Tu che, svegliata, possiedi una gran sorte, caratterizzata dal desiderio di uscir fuori,³ odi, fa bene at-

¹ Il tema *kath* si coniuga in sanscrito coll'aggiunta del segno del causativo, *aya*, nonostante, come spesso accade, esso significhi semplicemente "dire" e non abbia alcun valore causativo. Secondo Abhinavagupta, esso, nei due esempi precedenti ha tuttavia valore causativo.

² La suddivisione del passato, chiamata perfetto, è caratterizzata, secondo i grammatici indiani, da questo, che la cosa di cui si parla non cade sotto i nostri sensi.

³ Di emergere, di affermarsi, eccetera.

tenzione. Io infatti ti conto, ti porto a consapevolezza, adesso la natura senza superiore nonché del percepibile, della percezione, eccetera, ma 'anche' del superiore,¹ cioè del soggetto percettore, questa natura, dico, la quale è datrice della cosiddetta perfezione *kaulika*, cioè a dire manifesta, eccetera,² il tutto ed ha come fine lo stato di soddisfazione consistente nelle fruizioni o nella liberazione. In tal guisa, subito che tu avrai posto bene attenzione, sarai liberata per sempre da ogni dubbio circa quanto mi chiedi. Questa realtà *kaulika*, infatti³ (e il pronome "questo" qui tanto vale quanto a tutti palese), questa realtà *kaulika*, dico, risiede, materiata di intelligenza, nell'etere del mio cuore, sempre ed a tutti conosciuta appunto come quella che è il cuore; ché, com'è detto nella scrittura, "Al principio, o amico mio, questo solo v'era, cioè l'essere unico e senza secondo. Ed esso pensò: Possa io moltiplicarmi", eccetera.⁴

Dopo, poi:

5. *Appresso, tutte le vocali, da A fino al punto, M, son le stazioni. Dentro di esse, le quali sono in unione col tempo, sono il sole e la luna.*

6. *Nelle cinque classi dei fonemi, da K fino a M, o Virtuosa, son via via tutti i principi, dalla terra fino all'anima.*

¹ Nonostante, cioè, sembri impossibile che l'essenza del superiore sia il senza superiore.

² Manifesta, mantiene, riassorbe, eccetera.

³ L'essere essa patente nel cuore elimina il dubbio; basta solo prenderne conoscenza.

⁴ *Chandogya Upanisad*, VI, 2.

7. Più in là è detta essere la tetrade dei sostegni, cioè il vento, il fuoco, l'acqua ed Indra e più in alto ancora i fonemi S, eccetera, che sono i cinque brahman.

8, 9a. Quella che è stata esposta è, dunque, l'emissione, la cui radice è A e la cui fine è KS. Essa procede da A e in A ed è da conoscere. Questa realtà, o Gloriosa, è chiamata, in tutti i tantra la matrice di tutti

[5] i mantra e di tutte le vidyà, datrice di tutto.¹

La coscienza qui, per comune consenso, non è altro se non l'illuminazione delle cose. Le quali si dividono in due grandi categorie, cioè a dire soggetti conoscenti ed oggetti conoscibili. In questo proposito, il soggetto conoscente è caratterizzato da un chiudersi e schiudersi, da conoscenza ed azione, materiato da contrazione ed espansione, ed è, come tale, essenzialmente da un movimento innato, non è concluso e limitato in se stesso, com'è, per esempio, un vaso e le altre cose insenzienti. Di mano in mano poi che, come interviene nei movimenti, eccetera, del cuore del triangolo,² questo suo contrarsi ed espandersi si fa più evidente, ed ecco che di pari passo si accresce anche

¹ Queste cinque stanze son commentate da Abhinavagupta nelle linee seguenti. Le vidyà (*vidyà* significa scienza, sapienza) sono una speciale categoria di *mantra*.

² Negli stati di più intensa carica emotiva, di speciale dazione della coscienza. Il cuore è la stessa coscienza ed il triangolo le sue tre potenze di volontà, conoscenza ed azione, identificate, a loro volta, colla matrice (chiamata anche il cuore della yoghini, cioè della potenza), che rappresenta la vita inesauribile dell'io. Vedi l'*Essenza dei Tantra*, pp. 132, 133 (anche *Mahārthamanjarī*, p. 40).

la soggettività, sin che si giunge allo stato di coscienza proprio del Tremendo; e, analogamente, quant'esso contrarsi ed espandersi più scema, tanto più vien meno anche la soggettività, fino ad arrivare allo stato delle pietre, eccetera, le quali sono affatto insenzienti.

Questo movimento di contrazione ed espansione caratterizza poi l'Emissione, cioè a dire la potenza stessa del Beato Senza Superiore, la sua libertà; ond'è che essa, cioè il fonema H, è chiamata la coppia dei Rudra, costituita rispettivamente da Siva e dalla Potenza, dai due momenti di riposo e di emergenza, dall'unione dei due Tremendi.¹

In tutto quanto si contrae e si espande vi sono poi, in mezzo,² il Senza Superiore, A, la Beatitudine, À, la Volontà, I, la Dominazione, I', lo Schiudersi, U, e la Diminuzione, U'.

Quando nella Volontà e nella Dominazione comincia a manifestarsi il conoscibile, prima meno evidente, e poi più evidente, si hanno i quattro fonemi R, R, L ed L3. Dall'unione della Volontà e della Dominazione col Senza Superiore e colla Beatitudine, nascono E ed AI. Analogamente i fonemi O ed AU sono l'effetto di un'unione dello Schiudersi e della Diminuzione coi detti Senza Superiore e Beatitudine. Subito dopo ecco il vario conoscibile dileguarsi ed avanzare di esso solo un'impressione latente, costituita dal punto, M, il

¹ L'emissione è l'essenza stessa della soggettività, dell'io, la sua libera ed inesauribile creatività. Il momento emissionale corrisponde all'inverarsi della ierogamia Siva-Potenza (Tremendo e Tremenda, Rudra e Rudràni).

² Cioè implicito in esso, durante questo processo. Vedi per il vario svolgersi dei fonemi, *l'Essenza dei Tantra*, cap. III, pp. 108 sgg.

quale è materiato di soggetto conoscente.¹ E, con quest'ultimo momento, la natura della coscienza si fa piena e perfetta.² E tutto ciò non è che una espressione della suprema coppia dei Rudra, materiata, com'è, da una piena intelligenza e beatitudine e naturata di emissione.

L'emissione, a questo proposito, è genericamente implicita in tutti questi quindici momenti particolari, e, quindi, non è separatamente menzionata nel testo.³

In tal guisa, dunque, la realtà *kaulika* sta innanzi tutto nel mio cuore, in identità colla coscienza.⁴ "Appresso", cioè subito dopo, ecco però che in forza dello stesso cogitare, cominciano ad effluire le varie [6] vocali, da A fino al punto, M, le quali, come quelle che riempiono lo stare⁵ della luna del conoscere, son chiamate stazioni. In altre parole, la potenza di emissione della luna del conoscere, materiata di beatitudine e di luce, è riempita dalle dette quindici stazioni. Esse tutte, poi, son chiamate "vocali", sia come quelle che son materiate di vocalità, naturate di cogitazioni, sia come quelle che, rispetto al mondo este-

¹ Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. III. Il "punto", *bindu*, equivale ad uno stato di soggettività (*vedaka, vedana*), in cui tutto il conoscibile non è altro se non un'impressione latente, una traccia subliminale nella coscienza. Vedi il *Paràtrimsikàvivarana*, p. 176 e la *Maharthamanjarì*, p. 70.

² La luna della soggettività è, per così dire, riempita da questi quindici momenti o stazioni (*stithi, tithi*). Il sedicesimo momento, cioè l'emissione, H, è, come abbiamo veduto, escluso dal computo.

³ Nella st. 5 si fa menzione solo di 15 stazioni.

⁴ Vedi sopra, p. 54.

⁵ Abhinavagupta cerca qui di giustificare la parola *tithi*, giorni lunari, che qui, secondo lui, deriva dal tema *sthà*, stare, e significa "stazione", *stithi*.

riore, risplendono di per se stesse, sono autolumi-
nose.¹ Dentro di esse è la luna e il sole, cioè la con-
trazione e la espansione. Naturata di esse, dentro di
esse è, insomma, l'emissione, costituita da due punti.²
La presenza di essa emissione si deve, da parte sua, a
questo, che cioè esse tutte sono in unione col tempo,
cioè col pensiero, materiato appunto dalla capacità di
calcolare.³ Il pensiero, infatti, è naturato di movi-
mento, non è una realtà fissa, immobile, insenziente.⁴
Anche nella stessa realtà esteriore, in effetto, la luna
e il sole compiono i loro percorsi nell'interno delle
quindici stazioni,⁵ dando luogo ai momenti di contra-
zione e d'espansione della notte e del giorno.

E questa è la potenza di emissione nella sua forma
suprema.⁶

¹ Spiegazione etimologica della parola *svara*, connessa da Abhinavagupta coi due significati del tema *svr*, risonare e risplendere.

² In sanscrito l'emissione è segnata con due punti verticali.

³ La parola tempo (*kaia*) è costantemente associata coi vari significati del tema *kal* (vedi *l'Essenza dei Tantra*, pp. 66, 76, 113, 122-3) e quindi con *sam-kalana*, calcolare, ponderare e di qui pensare, ecc.

⁴ Vedi sopra, p. 54.

⁵ I quindici giorni lunari che compongono la quindicina.

⁶ L'emissione suprema corrisponde, dunque, alle quindici vocali, da A a M, di cui è materiato Siva, considerato qui come trascendente alla serie dei principi. L'esposizione seguente concerne la potenza di emissione nella sua forma infima, corrispondente alle 25 consonanti, comprese fra K e M. Questi vari fonemi corrispondono ognuno a un principio, dalla terra, K, fino all'anima, M. Circa la natura, eccetera, dei vari principi, vedi *l'Essenza dei Tantra*, cap. VIII. Dopo l'anima, vi sono altri quattro principi - efficienza finita (*kaid*) sapienza impura (*asuddhavidyà*) illusione (*maya*) e attaccamento (*rdga*) -, corrispondenti alle quattro semivocali Y, R, V, L. Questi principi sono le cosiddette "corazze" (vedi so-

Vediamo adesso la nascita del conoscibile, il quale, come si è visto, comincia a manifestarsi nella Volontà e nella Dominazione.¹ Ora, quand'esso si separa, ecco nascere, secondo che esso si presenti in forma grossa o sottile, i cinque elementi grossi e i cinque elementi sottili, cioè a dire i dieci principi seguenti: terra, acqua, fuoco, vento, etere, odore, sapore, forma, sensazione tattile e suono. E questa è la manifestazione del conoscibile. Contemporaneamente, si ha l'emissione degli strumenti d'azione e di conoscenza, cioè a dire degli organi di senso, cinque dei quali - voce, mani, piedi, organi escretori e organi genitali - son dominati dalla potenza d'azione e cinque - udito, tatto, vista, gusto ed olfatto - dalla potenza di conoscenza. Subito dopo, gradatamente attenuandosi il conoscibile e manifestandosi la parte conoscente, ecco apparire la mente, il senso dell'io, l'intelletto, la natura e l'anima. Tutto ciò è detto espressamente nella stanza, dove si dice che nelle cinque classi di fonemi, da K a M son tutti i vari principi dalla terra all'anima. L'anima, infatti, la quale è una realtà percepibile e limitata, è qui calcolata in mezzo al conoscibile.² Senza di essa, infatti, quale conoscibile ed a chi può mai apparire?³ Tale

pra, p. 28, e l'*Essenza dei Tantra*, p. 84 e cap. VIII) fissate dalla *Paratrimśika* al numero di quattro, contro quello di sei comunemente accettato e discusso dagli altri testi scivaiti, che aggiungono alle dette quattro il tempo (*kala*) e la necessità (*niyati*).

¹ Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 110.

² L'anima o *purusa* non è il vero io ma l'io limitato. In esso, dice qui Abhinavagupta, desideroso di far quadrare la scrittura coi fatti, non predomina la parte senziente, bensì quella sensibile. Vedi, sul *purusa* (detto anche "minimo", *anu*, l'*Essenza dei Tantra*, cap. VIII, pp. 162 sgg.).

³ Il conoscibile esiste nella misura che c'è l'io limitato,

dunque la natura di ciò che apparisce come realtà sensibile.

Ma la realtà sensibile, senza abbandonare la sua natura, si fonde, a un certo punto, con la realtà senziente. I principi che si adoperano all'unificazione di dette due diverse realtà, quella sensibile e quella senziente, sono: 1) L'efficienza finita, che materiata di vento, ha le funzioni di incitatrice, come quella che consiste in una parziale facoltà d'azione; 2) la sapienza impura, che, materiata di fuoco, ha le funzioni di illuminatrice, come quella che consiste in una parziale facoltà di conoscenza; 3) la forza di illusione, materiata d'acqua ed alimentativa; 4) e infine la potenza di attaccamento, qui chiamata col nome di Indra, costituita di terra, materiata dall'arresto, dallo sprofondamento, naturata di adesione. Queste dette quattro potenze sostengono, sospendono l'anima a mezza strada, come Trisanku,¹ ché, altrimenti, essa o precipiterebbe in uno stato di completa insenzienza, come sono le pietre, eccetera, o ascenderebbe nell'etere della coscienza, com'è il Supremo Signore. In ambedue i casi, non esistendo più il soggetto conoscente limitato, non esisterebbe più, evidentemente, neanche il conoscibile né, con esso, i due momenti di contrazione ed espansione: ché, senza contrazione, non può logicamente esistere neppure l'espansione. Negare la esistenza di questi due momenti è tuttavia assurdo,

[7]

percepibile, che lo percepisce. Per il vero io, il conoscibile è forza, potenza, ecc.

¹ Personaggio mitico che, arrestato nella sua caduta dal cielo da Visvàmītra, rimase sospeso a mezz'aria, formando la costellazione della Croce del Sud. Il paragone è ripreso sia dalla *Paryantapancāsika*, st. 37, sia dalla *Mahārthamanjari*, p. 50.

ond'è che il tutto, cioè la creazione del conoscibile e quella del relativo conoscente, è pervaso dall'emissione, quanto a dire da contrazione ed espansione. La potenza dell'etere, a differenza dalle precedenti, non presta, da parte sua, ufficio alcuno nella somministrazione del detto stato di soggettività limitata.¹ Essa sta infatti insita nell'anima, fusa con essa; ché, come quella che è priva di conoscibile e fornisce lo spazio in cui si dispone il conoscibile, si identifica col soggetto conoscente.

E questa è la potenza di emissione nella sua forma Infima.

La graduale offuscazione della parte conoscibile ed il corrispondente illuminarsi della coscienzialità coincidono coll'apparizione, nel soggetto, della fermezza, dell'incremento, della luce, del movimento, qui corrispondente all'ottenimento della suprema libertà, fino a tanto che tutto non è da esso pervaso.² Questi cinque fonemi, cioè S eccetera,³ che alimentano, emptiono il nostro proprio sé, son qui chiamati col nome di *brahman*,⁴ costituiti da Sadyojata, Vàmadeva, Aghora, Tatpurusa e Isàna, caratterizzati dai principi

¹ Esso come si è visto, è determinato soltanto dalle quattro potenze del vento, del fuoco, dell'acqua e della terra, nella forma di efficienza finita, ecc.

² La fermezza, l'incremento, la luce, il movimento e la pervasione sono rispettivamente le proprietà della terra, dell'acqua, del fuoco, del vento e dell'etere. Le quattro "corazze" (le potenze della terra, ecc.) hanno dunque non solo il potere di legare l'anima, ma anche di scioglierla. La pervasione è proprietà dell'etere, che si adopera soltanto allo scioglimento dell'anima.

³ S, S, S, H, KS.

⁴ Il termine *brahman* deriva tradizionalmente dalla radice *brmh*, empire, nutrire, incrementare.

Sapienza Pura, ìsvara, Sadàsiva, Potenza e Siva, materiati dagli elementi terra, acqua, fuoco, vento ed etere allo stato sottile.¹

E questa è la potenza di emissione nella sua forma Suprema-Infima.

Siffatta pentade si risolve poi da capo nel Senza Superiore, A. Tutto quanto, dunque, si espande, materiato di potenza di emissione, con un corpo che va, come dicono le stanze, dalle stazioni che cominciano per A fino ai cinque *brahman*. Tutti questi vari momenti rappresentano la ruota delle potenze del Signore, del Beato Tremendo, la quale si svolge ininterrottamente. Le cinque potenze di intelligenza, beatitudine, volontà, conoscenza ed azione, materiate dalle potenze dei cinque elementi, non sono in effetto, se non un'espressione delle potenze di pensiero insite nel triangolo Senza Superiore, Volontà e Schiudersi, AIU, le quali si differenziano pentadicamente.²

[8]

E tutto quanto, dunque, è dapprima materiato di una cogitazione totale, unitaria. In seguito poi, come quello che è materiato da una cogitazione variamente divisa, ecco che si presenta come costituito di cinquanta diversi pensieri.³ E dopo ancora, divenendo

¹ Varie equivalenze. I cinque *brahman* (vedi su di essi l'Introd., pp. 27, 29, 30, e i miei *Testi dello Sivaismo*, p. 12) son qui fatti equivalere ai cinque principi puri (o puri-impuri se la coscienza, il principio puro, è considerato a tutti trascendente; vedi su di essi, *l'Essenza dei Tantra*, p. 83). Questi cinque enti corrispondono a loro volta agli elementi terra, ecc. allo stato sottile.

² Vedi *l'Essenza dei Tantra*, p. 102.

³ Vedi *l'Essenza dei Tantra*, pp. 111-112. I cinquanta diversi pensieri (cogitazioni, potenze) sono i cinquanta fonemi dell'alfabeto sanscrito.

esso non più realtà pensante ma pensata ed assumendo quindi lo stato di oggetto, ecco nascere tutti i vari principi esteriori.¹

Il principio vitale che anima tutto questo organismo è il pensiero, l'essere esso costituito di pensiero. E questo è costituito da fonemi. Ond'è che questa realtà è chiamata, nella stanza, la matrice, la causa di tutti i *mantra*, vuoi di quelli di senso nascosto, come sono il Quadripartito o il Nonuplice,² costituiti di semi e di gruppi sillabici, di genere maschile, vuoi di quelli forniti di un senso chiaramente percepibile, come sono le *vidyà*, di genere femminile, quali, per esempio, le collane mantriche: "Lode a Siva", eccetera.

Tutto quello che è detto nei libri segreti sacri a Siva-Rudra, eccetera, sorge da questa realtà; e parimenti tutto ciò che somministra questo o quel potere, superiore o inferiore, tutto questo è ottenuto la mercè di questo trentaseiesimo principio.³ Di esso principio, poi, il pensabile, il quale è insenziente, costituisce, per dir così, il corpo; ma la sua natura pensante ne forma la vita, la quale sta appunto nella Beata, sì che essa e non altri è in grado di tutto som-

¹ Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 112.

² Nomi di due *mantra*, rispettivamente composti di un solo fonema e di un gruppo di fonemi (cf. *Tantràloka*, vol. x, p. 85). Tali sillabe non significano nulla dal lato del linguaggio ordinario, e, come tali, son dette "di senso nascosto". Le *vidyà* o "sapienze" son dotate di un senso anche dal lato del linguaggio pratico. I primi, dice qui Abhinavagupta, sono di genere maschile e le seconde femminili.

³ Siva nella sua forma attiva, Siva come potenza.

ministrare.¹ Questa appunto è la ragione per cui la Beata ha qui la natura di interrogatrice.²

L'epiteto di "gloriosa", alla luce della nuova consapevolezza suscitata da questi discorsi, è del tutto chiaro. Detta vocazione si deve infatti a questo, che essa va famosa per il tutto, il quale non è se non il suo stesso sé.

Questa di cui si è parlato è, dunque, la triplice emissione,³ la cui radice è A e la cui fine KS. Essa procede fuori dal Senza Superiore, A, e da capo procede dentro il Senza Superiore, che si identifica con Siva, per mezzo di una risoluzione in esso. Tale è [9] essa e tale è stata "esposta", essa, dico, che "è *da* conoscere", La piena conoscenza di essa porta con sé, in effetto, la retta conoscenza della natura del Senza Superiore, del Movimento. In altre parole, il Senza Superiore non è altro che ciò.

Ripetiamo: innanzi tutto la potenza sta nell'interno del cuore, materiata da una cogitazione totale, unitaria. In un secondo tempo, essa potenza si converte in cogitazioni distinte, nello spiegamento del tutto,⁴ in forza della libertà insita nello stesso Senza Superiore. E questo è stato spiegato.

"Ma - dirà qui alcuno - i nostri dubbi circa l'effettiva natura di questo cuore, materiata di una cogitazione totale, unitaria e radice ad un tempo delle

¹ Siva e la Potenza equivalgono qui rispettivamente al corpo e alla vita che lo anima.

² Colui che interroga rappresenta la parte attiva, efficiente, rispetto all'interrogato.

³ Creazione (*srsti*) significa in sanscrito anche emissione.

⁴ Letteralmente: "nella perfezione kaulika". Vedi sopra, p. 48.

varie cogitazioni distinte, non son stati con ciò dissipati". Ond'ecco la stanza seguente :

9b, 10a. *Il cuore di quanto è naturato del Tremendo, o tu dalle belle anche, è il terzo brahman, inerente nella fine dei signori delle stazioni, ed unito, o Fausta, col quattordicesimo.*

Il cuore, l'essenza di ciò che è naturato del Tremendo, cioè del beato insieme dei fonemi, che ha, come corpo, il tutto è il terzo *brahman*, S, - materiato del principio Sadàsiva, naturato della luce di Aghora,¹ caratterizzato da un'oggettività non ancora evidente, il tutto in forma di "essere", - inseparabilmente inerente, riposato, nella fine, nell'ultimo fondamento dei signori delle stazioni, cioè a dire delle quindici vocali - in altre parole nell'emissione, H -, ed unito, costantemente fuso, col quattordicesimo fonema, AU.² Questa vocale è materiata da un Senza Superiore, A, e da una Beatitudine, À, pienissime, naturata da uno Schiudersi, U, e da una Diminuzione, U - i quali sono il corpo della potenza d'azione³ - anche essi pienissimi. In essa, inoltre, attraverso la potenza d'azione, son comprese anche la Volontà e la Conoscenza.

¹ Descrizione del cosiddetto mantra del cuore, SAUH, su cui vedi l'Introd., pp. 19 sgg. Il terzo *brahman* è Aghora e corrisponde alla lettera S (vedi sopra, pp. 60 sgg.), la quale rappresenta il *sat*, l'essere. La parola *sat*, spogliata dei suoi suffissi, si riduce appunto a S. Aghora, nella serie dei principi, corrisponde al terzo, a cominciare dalla Sapienza Pura, cioè Sadàsiva, il quale è solitamente simboleggiato dalla formula "io-questo", dove l'io tende a prevalere sul questo (vedi *l'Essenza dei Tantra*, p. 83).

² Vedi l'introduzione, p. 25.

³ Vedi *l'Essenza dei Tantra*, p. 109.

Tale dunque il cuore del Beato. A quel modo, infatti, che nel nostro stesso corpo, materiato di tutti i principi, costituito da varie parti distinte, com'è l'epidermide, eccetera, ciò che è chiamato cuore è quel punto dove si ha un riposarsi nella luce e nel pensiero, inseparato dalle dette parti distinte; così, nel corpo del Beato Tremendo - il quale, a differenza del nostro, è costituito dal tutto, dai vari enti, mondi, eccetera, distinti, essenziato di cogitazione, naturato dei cinquanta fonemi - il cuore è rappresentato dall'essenza stessa di esso cogitare, inseparata da tutte le altre parti.

Deh, o Beata, tu dalle belle anche! Questo cuore, [10] sede della suprema beatitudine, riposata in se stessa, materiato dal movimento del triangolo, consistente nell'incessante contrarsi ed espandersi delle tre potenze, questo cuore, dico, è l'essenza di ciò che è costituito del Tremendo, di ciò che è il sé del Tremendo, cioè della Dea Suprema, da Lui inseparata.

In altre parole, la Coscienza, materiata del Senza Superiore, A, mediante la detta vibrazione seminale,¹ vibra nei due punti estremi della prima vocale, materiati da un riposo nella sua stessa natura propria,

¹ Questa vibrazione (o movimento, *spandano*) è "seminale" sia perché è basata sui fonemi, sia perché da essa nasce il tutto. I due punti estremi della prima vocale sono il principio e la fine di ogni forma di conoscenza, quando cioè il momento di tensione iniziale verso il conoscere futuro non si è ancora determinato in conoscenza discorsiva e quando questa stessa conoscenza si risolve, si reintegra nell'unità donde è uscita. Lo stato di mezzo è lo stato di differenziazione, del pensiero discorsivo. Sostanzialmente, Abhinavagupta non fa altro qui che ripetere in altra forma Somānanda, *Sivadrsti*, I, 5-6a (vedi la mia traduzione in East and West).

e, in forza di detta vibrazione, si manifesta, nel punto di mezzo, in forma di attività creativa, costituita da varie cogitazioni distinte, materiata di tutti i vari principi. Proprio per questo più in là sarà detto: "Racchiusa così la creazione (emissione)".¹

10b, 11a. *Chi non è nato dalla Yogini,² chi non è Rudra non ottiene chiaramente questo cuore del Dio degli Dei, immediatamente datore di unione e di liberazione.*

Colui che ottiene questo seme, nel preciso momento che l'ottiene, cessa di essere un'anima imprigionata, in quanto che non si tosto esso è ottenuto, che ecco nasce il detto cuore. L'identità col Tremendo non è, in effetto, altro se non la possessione di questo cuore. Fino a tanto che uno non è, dunque, nato da questa coppia di Rudra e della Yogini, fino a che non si sia cioè in lui dischiusa, in tutto il suo splendore, la sua natura propria, non sia caduta su di lui la potenza,³ come può, dico, fino a questo momento dischiudersi in lui questo cuore? Ma ecco che appena essa si dischiude, che subito egli è unito a questo cuore. La liberazione mentre si è ancora in vita, caratterizzata appunto da una compenetrazione nella coppia dei Tremendi, non è altro se non l'ottenimento del detto cuore. Non appena esso si dischiude, ecco dunque che il Senza Superiore, materiato di sola e pura coscienza,

¹ Vedi sotto, p. 87.

² La Yogini è qui la Potenza stessa.

³ Non sia, cioè, scesa su di lui la grazia divina. Vedi, sulle cadute di potenza, il cap. XI dell'*Essenza dei Tantra*.

ci somministra la suprema perfezione *kauliki*, caratterizzata dalla liberazione mentre si è ancora in vita. E questo è quanto è stato mostrato.

Adesso il Signore comincia a mostrare in che maniera anche le altre perfezioni, caratterizzate dai vari poteri straordinari, derivino dalla forza di cogitazione della propria coscienza, indipendentemente dal soffio vitale, dai canali, dal momento, dai *mantra*, dalle *vidyà*, dalle regole esterne, eccetera.

11b, 12a. *Appena pronunciato questo seme, ed ecco tutta la grande schiera dei mantra e delle mudrà presentarglisi subitamente davanti, in un modo caratterizzato da una penetrazione nel suo proprio corpo.* [11]

12b, 13. *Colui poi che così pensi per un periodo di quarantotto minuti, colla bocca attegiata al bacio, si da insistere sull'ombelico, costui sempre fissa nel suo corpo la schiera dei mantra e delle mudrà, e, interrogato, è in grado di rispondere su cose passate, presenti o future.*

14. *Chi pensi per un periodo di tre ore alla divinità desiderata, se la vede, senza dubbio, direttamente davanti, strascinata dalle potenze di Rudra.*

15, 17a. *Chi vi pensi per due periodi di tre ore, ed ecco diventa uno che risiede nell'etere. Chi vi pensa per tre periodi di tre ore, ecco seguirlo tutte le Madri, le potenti Yogesvari, gli Eroi, i Signori degli Eroi, i Perfetti e la possente schiera delle Sàkinì: i quali tutti, ricevuto il segnale, messi in movimento dal Tremendo, conferiscono al meditante o la suprema perfezione o il frutto desiderato.*

Finora abbiamo dunque detto che, se questa coscienza¹ raggiunge lo stato di cuore,² si verifica allora la condizione di liberato vivente. Altre volte, tuttavia, esso seme del cuore penetra di sé i piani del soffio vitale, della mente e del corpo. In tal caso, trasformati da cose insenzienti come sono appunto il soffio, la mente, eccetera, nel vivo cogitare di cui è materiato il detto cuore, sono appunto questi piani, quasi come metalli penetrati da un elisir trasformatore, e non la coscienza. Quando dunque esso seme si effonde nei detti piani e vuole così essere oggetto di graduale esercizio, allora, proprio in forza di questo esercizio, consistente, in ultima istanza, in un intenso penetrare nella nostra propria attività pensante, allora, dico, ecco prodursi, indipendentemente dalle forme di *yoga*, insegnate nelle altre scuole, quali la vincita del soffio vitale, dei canali, eccetera, anche le altre perfezioni *kaulike*, consistenti nei vari poteri soprannaturali. E questo è quanto intendono significare le stanze.

[12]

Esaminiamole adesso partitamente. Appena, dunque, pronunciato questo seme, appena verificatasi, cioè, la relativa penetrazione di esso nel piano del soffio vitale, ed ecco i *mantra* e le *mudrà* rispettivamente materiati di conoscenza e di azione, subitamente presentarsi davanti a questi, a quegli, cioè che così pronuncia. E in che modo? In un modo (è detto nella

¹ La nostra coscienza limitata.

² Quando il cuore (e, nello stesso tempo) il seme del cuore, rappresentato dal mantra SAUH, pervade la coscienza si ha la "liberazione in vita"; quand'esso pervade il soffio vitale, ecc., si hanno le varie perfezioni o poteri soprannaturali.

stanza) caratterizzato da una penetrazione di essi *mantra* e *mudrà* nel suo proprio corpo. Il detto soffio vitale penetra infatti di sé anche il corpo, il quale, proprio per questo - perché, dico, presieduto dal soffio vitale, il quale, come abbiamo veduto, è intimamente unito col cuore materiato di conoscenza ed azione pienissime - è penetrato dai *mantra* e dalle *mudrà*, che non sono altro se non un'espressione delle potenze di conoscenza ed azione proprie del detto cuore. E questo è il principio dei vari poteri soprannormali, ché essi son appunto dipendenti dai *mantra* e dalle *mudrà*.

Se uno dunque pratica questa penetrazione per due periodi di ventiquattro minuti,¹ tenendo la bocca nell'atteggiamento del bacio, in forma di becco di corvo, tesa a divorare - ché tanto significa qui baciare - la varia realtà oggettiva, l'"essere" esteriore (e la

¹ Nella frase seguente Abhinavagupta espone, in un linguaggio volutamente criptico, la *mudrà* del primo esercizio, cui si allude nelle stanze 12, 13a. Il testo è assai difficile. Apparentemente il discepolo deve pronunciare un suono sibilante, non accompagnato da vocali, protendendo la bocca in avanti e sospendendo la respirazione. Questo suono sibilante inarticolato è identificato col primo fonema del *mantra* del cuore, cioè la lettera S, la quale rappresenta l'essere (sat). Quest'"essere", da parte sua, dev'essere immaginato come divorato e dissolto dentro di noi. La lettera S è costantemente associata coll'ambrosia, quindi colla luna, col fresco, eccetera. L'ombelico è apparentemente il limite da cui bisogna qui immaginare che parta la respirazione. La sospensione del soffio vitale simboleggia il superamento delle polarità rappresentate dall'espiazione ed ispirazione, dal sole e dalla luna, eccetera. Questa *mudrà* è incidentalmente toccata da Abhinavagupta anche in altre opere (vedi per esempio, il *Tantràloka*, II, p. 167; XII, p. 325: *Paràtrimsikàvivarana*, p. 274).

bocca così atteggiata sarà intanto fonte di un gusto supremamente fresco, materiato di luna, cioè del fonema S), tenendo, dico, così la bocca ed esercitandosi a raggiungere uno stato di completa sospensione del respiro, "si da insistere sull'ombelico", avendo cioè per limite l'ombelico; - allora l'insieme dei *mantra* e delle *mudrà* si manifesta sempre nel corpo di costui, il quale è quasi come da esse posseduto. Per corpo son qui da intendere tanto i piani della parola e del corpo vero e proprio, quanto quello del sé individuale, cioè della mente. Penetrato poi, com'egli è, di conoscenza e d'azione, qualsiasi domanda gli si ponga, ecco subitamente apparirgli davanti il presente, il passato e il futuro, senza tema di errore.¹

Consolidatosi quindi e progredito siffatto esercizio, costituito dalla penetrazione dei *mantra* e delle *mudrà* in generale, ecco che colui il quale riesce a prolungarlo, senza interruzione alcuna, compattamente, splendente di continuo,² per lo spazio di tre ore, - questi, dico, quale che sia la divinità mantrica o mudrica che pensa in cuor suo, subito ne vede chiaramente la forma, in identità col suo proprio corpo. Tale divinità è strascinata, condotta davanti a lui dalle potenze di Rudra, materiate dalla forza e dalla risolutezza provocate da questo ininterrotto stato di compenetrazione.

Se costui, poi, mentre i detti *mantra* e *mudrà* son tuttavia in lui, non lascia questo stato di compenetrazione, allora, rimanendo così compenetrato per

¹ In altre parole, egli risponde su qualunque cosa, presente, passata o futura, che gli sia domandata.

² L'epiteto "splendente di continuo" (anche "splendente una volta per tutte", *sakrdvibhàtam*) ricorre nelle *Gaudapàda Karika*, III, 36.

due periodi di tre ore, perde completamente di vista il suo proprio corpo, soffio vitale, eccetera, e vede in tutta la sua interezza e compattezza la natura stessa [13] dell'intelligenza, di là da ogni ostacolo.

Alla fine dei due detti periodi di tre ore non si soffre più, dunque, di limitazione alcuna da parte del proprio corpo, quasi come fosse un corpo altrui. Ma per coloro che non smettono il detto esercizio di compenetrazione neppure dopo questo termine e stanno così compenetrati per tre interi periodi di tre ore, senza alcuna interruzione, di continuo, - ecco, dunque, apparir loro le Madri, cioè Bràhmi,¹ eccetera, le potenti Yogesvari, gli Eroi, cioè Aghora, eccetera, i Grandi Eroi quanto a dire il Nonuplice, eccetera ed i Perfetti, cioè coloro cui l'esercizio di questa ruota ha conferito particolari poteri. Tutti costoro son provvisti della gran forza del Tremendo. Anche la classe delle Sàkinì, delle potenze, divise in Eterovaghe eccetera, è potente per la forza del Tremendo. Tutti costoro ci danno, mentre duriamo in questo stesso corpo, la suprema perfezione, cioè una completa libertà, che si estende dalla terra fino a Siva. Tutte queste categorie divine, dalle Madri in poi, dopo di aver ricevuto il segnale, il segno convenuto, son messe infatti in movimento dal Beato Tremendo, in identità colla sua stessa natura, come rivelatrici della sua natura, come dipendenti dalla ruota

¹ Vari enti divini. Per le "madri", cioè Brahmi, ecc., vedi i miei *Testi dello Sivaismo*, pp. 77 sgg. Le *yogesvari* "signore dello yoga", cioè *yogini* e i *vira*, "eroi" sono rispettivamente particolari ipostasi della Potenza e di Siva. Il Nonuplice è un *mantra* particolare, e, contemporaneamente, la divinità di cui esso è la veste (vedi *l'Essenza dei Tantra*, p. 85). Sàkinì tanto vale quanto potenze.

del Tremendo. Colui il cui soffio vitale, eccetera, è penetrato da esse divinità, è, in effetto, il signore della loro ruota, identico al Tremendo; ond'è che esse van dietro a lui, com'è detto nella stanza.

Esse, inoltre, possono dare qualsiasi frutto vagheggiamo in cuor nostro, sommo, infimo o mezzano, quali spade, unguenti, i paradisi sotterranei più alti, eccetera.¹

Le altre forme di yoga - la vincita del soffio vitale, dei canali, eccetera - dipendono da cose ad esse estrinseche, quali sono l'insieme di determinate discipline, eccetera, e, come tali, sono limitate, contratte da dati periodi temporali, siccome può vedersi nella stanza: "Il seme del *kula* è dentro il pesce; la fruizione di esso, il Kaula, si ha nell'età dell'oro, eccetera".² Qui invece non si ha limitazione alcuna; ond'ecco che il Signore insegna:

¹ I nomi, piuttosto inaspettati, di questi frutti sono tradizionali nella scuola Kula e si ritrovano nel *Kaulajñānīrṇaya* (Calcutta, 1934), v, 3; XIV, 36. Per °*uddista*° la lettura corretta è qui sicuramente °*uttistha*° (di formazione grammaticalmente irregolare, per *uttama*) che troviamo appunto menzionato, in identico contesto, nel detto *tantra*.

² Se la lezione è corretta (vedi, in questo proposito, le *variae lectiones*) si ha qui una referenza ad una nota leggenda fra i seguaci della scuola del Kula. Secondo una delle versioni di questa leggenda, le scritture che contenevano la vera conoscenza furono divorate a un certo punto da un pesce, nel cui ventre le ritrovò poi Bhairava, incarnatosi come Matsyendranātha o "Signore dei Pesci" (vedi su ciò il *Kaulajñānīrṇaya*, ed. cit., pp. 8, 9 e 59, 60). Il senso di questo verso parrebbe essere questo: che le scritture, il *kula* stanno in realtà in forma germinale, nel ventre del pesce e che la fruizione di esse si ha via via, in forma sempre più attenuata, durante i vari evi cosmici.

17b. *In virtù di esso cuore, certi possessori di questo mantra son già diventati perfetti, taluni diventeranno tali, certuni conducono a perfezione.*

Il potere della forza di penetrazione di questo *mantra* è uguale in tutte e tre le partizioni temporali.

"Ma - dirà alcuno - che cosa, di grazia, conducono costoro a perfezione per mezzo di esso *mantra*?" Ed il Signore risponde:

18a. *"Qualsiasi cosa vi sia in questa scuola del Tremendo, è condotta a perfezione da esso.*

Questo *mantra* conduce a perfezione tutte quelle cose che si propongono di condurre a perfezione le altre scuole. Il numero di esse cose è infinito e vano è dunque contarle. "Ma - dirà forse alcuno — con che mezzo ci si può impossessare del detto *mantra*?" "In questa scuola - risponde il Signore — non v'è restrizione alcuna. Ciò che dev'essere portato a perfezione non è altro se non l'ottenimento di esso *mantra*; e a ciò né formule,¹ né voti, eccetera, possono essere di alcuna utilità. L'unica cosa utile a questo fine è la completa distruzione dell'ansia del dubbio,² il quale, come quello che è essenziato di incertezza e di equivoco, è il principale ostacolo che si frappone fra noi e questa compenetrazione, materializzata di detto compatto pensiero". Ond'ecco che si chiarifica:

¹ Le formule (*vidya*), eccetera, di altre scuole. Ma forse *vidya* è qui da intendere nel suo senso ordinario di scienza, e, nel caso presente, di scienza profana.

² Secondo la *Maharthamanjari* che cita questo passo (p. 171) l'ansia, l'inquietudine, la cura (*àtanka*, di cui Mahesvarà-nanda dà, per sinonimo, *càkityam*) è la causa del dubbio.

18b - 19a. *Chi, pur non avendo visto il mandala¹ sa così secondo verità, partecipa per sempre delle perfezioni, possiede lo yoga, è un iniziato.*

19b-20. *Grazie alla sola conoscenza di ciò, costui è conosciuto con tutte le potenze. Anche senza questo yoga, egli diventa infatti compagno alla famiglia delle sàkinì; e diventa da non cosciente dei riti cosciente dei riti sacrificali.²*

Senza che vi sia neppure bisogno di parlare degli altri riti, tutti i vari riti con cui il maestro trasmette i *mantra* - complessivamente nominati nella stanza col nome di dimostrazione del *mandala* —, a cominciare dalla consacrazione fino al sacrificio vero e proprio, non son qui di utile alcuno. Colui che sa in tal modo ciò che è stato detto e ciò che sarà detto, secondo verità, di là, cioè, da ogni dubbio, costui partecipa alle due specie di perfezioni, cioè la liberazione e le fruizioni; possiede il vero yoga, caratterizzato dalla compenetrazione; ed ha avuto la verace iniziazione, che dà lo stato di Siva e distrugge i legami della molteplicità.

La sola conoscenza di questa realtà,³ basta perché colui che la possiede sia conosciuto, vada cioè famoso, come colui che ha mandato ad effetto la sua

¹ La vista, la presa di coscienza del *mandala* è una delle parti più importanti dell'iniziazione.

² Ho cercato di rendere, come meglio ho potuto, l'ambiguità del testo sanscrito, che può essere inteso (e così intende Abhinavagupta) in due sensi; e cioè: "diventa, da non cosciente dei riti che era, cosciente", eccetera, o: "diventa non cosciente dei riti, da cosciente", eccetera.

³ Commento alla stanza 19 b, 20 a.

vera natura in tutta la sua pienezza ed è, fra l'altro, caratterizzato da tutte le potenze. Ché anche senza questo yoga, caratterizzato dalla pratica di detta compenetrazione, uno diventa infatti compagno, uguale, alla famiglia delle *sàkini*, alla ruota delle potenze, perocché questa forza mantrica, appena conosciuta, ha il potere di mandare a perfezione ogni cosa.

I riti sacrificali sono le varie operazioni concernenti il sacrificio;¹ secondo la stanza, anche colui che non le conosce è tuttavia un savio, come quello che ottiene i detti frutti in tutta la loro pienezza. Secondo un'altra interpretazione ugualmente valida, colui che conosce i riti sacrificali di questa scuola è colui che non conosce - che non percepisce cioè come elementi limitatori - tutti i vari riti delle altre scuole, ordinarie, vediche, scivaite di sinistra, di destra, del Kula, eccetera. Costui conosce infatti il rito del Senza Superiore. Rispetto al Senza Superiore, materiato di sola coscienza, tutte le altre cose sono estrinseche e inani.

"Ma - dirà qui alcuno - com'è di grazia, che il seme esposto nella stanza: *'Il cuore di quanto è naturato del Tremendo'*, è materiato della forza cogitante della suprema divinità, cioè del nostro proprio sé nella pienezza di tutte le sue potenze, inseparato dal tutto?" Ond'ecco che il Signore espone:

21. *Cominciando da Kaldgni² fino a màyà tutto riposa nel corpo del brahman. Siva, il principio del*

¹ Commento al verso 20 b.

² Il primo dei 16 mondi che costituiscono il principio Terra.

tutto, la suprema triade delle potenze, risiede dentro il Senza Limite.¹

22. *Il propulsore di esso è da considerare come Siva, onniscente, il supremo signore, onnipresente, immacolato, limpido, soddisfatto, sforzantesi in se stesso, puro.*

23. *Il vivente ottiene in breve la conoscenza propria del Signore, pura, inerente alla via pura, risiedente dentro di essa.²*

24. *Come un grand'albero sta in forma di potenza dentro il seme della ficus indica, così tutto questo mondo, cogli enti mobili e immobili, sta dentro il seme del cuore.*

Se si fa astrazione dalle forme evolute di un vaso e delle sue parti preliminari, ciò che ne rimane sarà solamente l'argilla. Quanto rimane dell'argilla, a sua volta eliminata, sarà solo l'odore.³ Ma togliamo di mezzo anche l'entità specifica dell'odore: ciò che sopravvive ad esso sarà solo l'io.⁴ Quanto a sua volta rimane, eliminato anche l'io, sarà lo stato di miscuglio dei tre elementi costitutivi piacere, dolore e offusca-

¹ Il "corpo del *brahman*" è il fonema S; il Senza Limite, secondo Abhinavagupta, tanto vale qui quanto l'emissione, il fonema H.

² Vedi per queste stanze, il commento, sotto, p. 81. In tutti i testi e manoscritti della *Paràtrimsikà* che ho consultato (compreso il commento grande di Abhinavagupta) queste due stanze sono in ordine invertito. Il commento dimostra tuttavia chiaramente che tale è l'ordine voluto da Abhinavagupta stesso in quest'opera.

³ Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 174.

⁴ L'io qui tanto vale quanto il "senso dell'io", *ahamkara*. Vedi su ciò l'*Essenza dei Tantra*, p. 170.

mento.¹ Chi faccia poi astrazione dalla varietà dovuta ad essi piaceri eccetera, vedrà che quanto ne resta è solo il conoscibile e il conoscente.² Dissoltisi poi anche il conoscibile e il conoscente, quanto avanza è solo l'essere (*sat*). Infine, se analizziamo e scindiamo le tre cogitazioni - i tre fonemi - di cui questa parola è composta, vedremo che quanto ne rimarrà ed in cui riposeremo è solo il primo di essi.³ Il medesimo, naturalmente, accade anche di tutti gli altri principi, dall'acqua fino a *màya*, che fan parte del conoscibile e son compresi nei confini del mondo impuro.⁴ Di tutte queste cose questo che abbiamo detto è, insomma, l'ultimo punto di riposo e quindi, nel momento di quest'ultimo riposo, ecco essere tutto compatto, immortale, identico al sé, il *brahman*. Questo stato rappresenta per i seguaci del Vedanta il supremo riposo.⁵ Secondo noi, invece, v'è, più in là, il Tremendo, che, colla sua attività di sbattitore di esso, è l'autore della creazione del tutto. Ché, com'è detto nel canto del Beato: "La mia matrice è il gran *brahman* e in esso io depongo l'embrione".⁶

¹ Questo stato nella cosmopsicologia scivaita equivale al principio degli elementi costitutivi (*gunatattva*); vedi *l'Essenza dei Tantra*, p. 169.

² Gli stati della *natura naturans* (stato di equilibrio, eguaglianza fra i tre elementi costitutivi) e dell'anima.

³ In altre parole quanto rimane delle tre lettere di cui si compone la parola *sat* è solo S; sia A, sia T sono grammaticalmente considerati come suffissi.

⁴ Lo stesso ragionamento fatto a proposito del vaso e della terra può essere applicato anche a tutti gli altri principi fino a *màya*.

⁵ Vedi l'introduzione, p. 24.

⁶ *Bhagavad Gità*, XVI, 3.

Quando poi non si prende più in considerazione neanche questo punto di riposo rappresentato dal nudo essere, S, essendosi esso ormai dissolto, la cosa in questione appare allora come immersa nelle potenze di luce e di pensiero, onde, essendo materiata di esse potenze, è in realtà da esse inseparata. Quanto di essa rimane non è dunque più altro che potenza. La quale potenza, poi, o è volontà, o azione, o conoscenza, ché nessuna cosa può mai apparire, senza riposarsi in questa potenza di pensiero, cioè io voglio, faccio o conosco. Nella cogitazione "io voglio" son poi presenti tutte e tre le potenze; e così pure nelle cogitazioni "io conosco" e "io faccio", essendo queste potenze inseparabilmente connesse. E la detta cosa appare dunque riposata in una natura fatta di tre potenze.¹

Queste tre potenze hanno a loro volta una natura fatta di libertà, e, appunto per questa libertà, un corpo realissimo costituito da due punti,² uno sopra e uno sotto, materiato di coscienza, naturato della divinità suprema, cioè del Tremendo.

La natura di questi tre fonemi è dunque rispettivamente costituita da un riposo nel conoscibile, nel conoscere e nel soggetto conoscente. Quale che sia il riposo che, di questi tre, uno elegge come principale, il relativo atto di pronuncia si estende fino ad esso soltanto; ond'esso è di tre specie. E tre son pure via via le rispettive perfezioni, cioè a dire fruizioni,

¹ Questo stato è simboleggiato dal secondo fonema del *mantra*, cioè AU, il cosiddetto tridente. Vedi l'introduzione p. 25.

² L'emissione, rappresentata graficamente da due punti verticali.

fruizioni e liberazione e liberazione.¹ Poniamo, in effetto, che in un qualsiasi soggetto nasca una singola cogitazione rispetto al singolo vaso di cui si è parlato.² La cogitazione, come noi sappiamo, è il punto di riposo finale nel processo del pensiero.³ L'esserci di essa cogitazione implica, che 1) il conoscibile, l'essere (*sat*) nella sua interezza, di là da ogni successione, sia emesso, proiettato nell'interno del supremo Tremendo per mezzo delle potenze di volontà, eccetera, e che, stando dentro di esso, in identità con Lui, ne sia emesso fuori, per mezzo delle medesime potenze di volontà, eccetera. E questa è la stazione⁴ emissionale, H. 2) Lo stato successivo, cioè quello della potenza, deriva da un contatto con ambedue, cioè col conoscibile, fatto di essere, e col soggetto cosciente, materiato del supremo Tremendo. E questa è la stazione quattordicesima, AU. 3) Lo stato di uguaglianza del conoscibile, il quale non apparisce solo, ma in contatto colla natura del conoscere e del cosciente,⁵ è, infine il riposo brah-

¹ Abhinavagupta sembra qui dire che secondo quali sono i desideri di chi pronuncia (o medita sul) detto *mantra*, egli deve insistere ("riposare") maggiormente su questo o quello dei tre fonemi che lo compongono.

² In altre parole: Poniamo che il detto vaso divenga oggetto di pensiero per questo o quel soggetto.

³ "La parola cogitazione (*paramarsa*) tanto vale quanto punto di riposo. Ora reale punto di riposo è solo l'ultimo, cioè l'io. Il punto di riposo mezzano è simile alla zona ombrosa che sta ai piedi di un albero per chi va al villaggio". (*Īsvaraṇṇābhijñāvimarsinī*, I, p. 221.)

⁴ La parola "stazione" tanto vale qui quanto riposo, *vistānti*, eccetera.

⁵ Il conoscibile (S) non apparisce in realtà da solo, ma solo in unione coi mezzi di conoscenza (AU) e il soggetto cosciente (H).

mico, S. La realtà che unifica, rende di uguale sapore, questo triangolo caratterizzato da un'emissione quiescente, emergente e fatta di ambedue,¹ e naturato, come si è veduto, di tre riposi, è il supremo principio emissionale, cioè il Tremendo stesso. E questo è quanto intendono significare le stanze.

Vediamo adesso la costruzione letterale. Da Kàlagni,² cioè il primo mondo del principio terra fino al principio illusione, tutto è riposato nel terzo *brahman*.

Le parole "tutto", eccetera, significano che Siva, il principio del tutto, la ruota delle divinità del Tremendo, la suprema ruota delle potenze del Tremendo, costituita di tre potenze, son dentro il Senza Limite, cioè nell'emissione. Il termine Senza Limite allude qui a questo, che esso è privo di ogni altro limite estrinseco da cui sia limitato.

Il propulsore di ciò è il quattordicesimo,³ materiato di soffio vitale,⁴ ché, senza soffio, non può logicamente esservi propulsione di emissione.

Quest'elemento pervade tutti i principi del mondo puro, dalla Sapienza a Siva, e dev'essere quindi consi-

¹ Il conoscibile (S) è quiescente, riposato in sé; la conoscenza (AU) è potenza, movimento, "emergenza"; il soggetto (H) la sintesi di ambedue.

² Vedi *l'Essenza dei Tantra*, cap. vii.

³ Il fonema AU.

⁴ Secondo l'interpretazione di Abhinavagupta, che sforza qui notevolmente il testo, colui che pratica il secondo riposo (il riposo nella lettera AU) è l'anù, il "vivente" (unu è fatto da Abhinava derivare dal tema *an-*, respirare). Come tale AU è materiato di respiro, e, come quello che insiste sul mondo-puro, o, per essere più precisi, puro-impuro, costituito dai principi Isvara, Sapienza Pura e Sadàsiva, riceve qui metaforicamente gli stessi epiteti propri in realtà di Siva, del Supremo Signore: puro, immacolato, onnipresente, eccetera.

derato come supremo signore di essi tutti;¹ esente dallo stato di contrazione dovuto agli elementi, al corpo, eccetera e naturato di sola soggettività e coscienzialità, esso conosce, come tale, tutte le cose, sia ciò che è diversificato, sia ciò che è diversificato-non diversificato;² e, supremo signore, com'è, visto che, a cominciare dai Vidyasvara ³ si ha un trascendimento del velo di màyà, è onnipresente; essendo separato dai legami avventizi, è immacolato; essendo indenne dalla menomazione dovuta alla maculazione innata, è limpido; essendo l'insieme del conoscibile, cioè il "questo", via via velato dall'io, ed essendo egli, per conseguente, immune da ogni forma di conoscibile da lui separata, è soddisfatto; come quello che si sforza in se stesso, materiato di un risveglio di beatitudine, è "in sé sforzantesi"; ed infine, non essendovi più in lui traccia dell'impurità della scissione, è puro. Tale dunque essendo l'elemento propulsore, il vivente, colui, cioè, che riposa in questo elemento, che pratica questa compenetrazione, ottiene in breve la conoscenza, e, implicita in essa, la facoltà d'azione propria del Signore, pura, inerente alla via pura, risiedente dentro di essa, cioè stante nei principi che vanno dalla Sapienza Pura fino a Siva.

E questa è una definizione parziale e sommaria dei vari frutti che si ottengono coll'esercizio dei detti tre riposi. Ma per chi insiste nel quarto riposo, tutto per lui è identità, dotato di un unico sapore. A quel modo infatti che nel seme della *ficus indica* è pre-

¹ Queste parole, se la lezione da me adottata è corretta, commentano l'espressione: "esso dev'essere considerato come Siva".

² Commento all'espressione: "conoscenti".

³ Le entità che risiedono nel piano della Sapienza Pura.

sente un grand'albero, inseparato dalla potenza di cui esso stesso è un'espressione, così nel seme del cuore son presenti tutte le cose, mobili o immobili, [19] cioè a dire pure o impure, conoscenti o conoscibili, in identità colla potenza insita nel cuore.

Il Signore chiarifica, adesso, riassumendo, qual'è il frutto della compenetrazione nel supremo Tremendo, già precedentemente accennato colle parole: "Immediatamente datore di unione e liberazione".

25. Colui che conosce così, secondo verità, possiede un'iniziazione che mena al nirvana, indubbia, priva di semi di sesamo, di burro fuso, eccetera.

Colui che conosce così, nel modo da noi detto, il cuore, secondo verità, cioè secondo certezza, di là da ogni dubbio, costui possiede un'iniziazione secondo verità, secondo realtà, la quale dà come frutto il nirvana. Quest'iniziazione è indubbia, è cioè un dato immediato della propria coscienza ed ha luogo nel momento in cui si ottiene la natura propria di questo cuore.

Questo supremo conoscere - sa l'iniziato - caratterizzato dal cuore è dato dalle divinità che si accompagnano al Tremendo, risiedenti dentro il cuore, contrarie al movimento da cui trae origine lo spiegamento discorsivo, consistente in un occludersi della nostra vera natura e proclivi invece all'altro movimento consistente nell'aprirsi della nostra natura. Queste medesime divinità distruggono, allo stesso tempo, il legame principale, cioè lo stato di contrazione. Quest'iniziazione, dunque, è caratterizzata da

un dare e distruggere¹ ed è un dato immediato del nostro conoscere. I semi di sesamo, eccetera, non prestano, in essa, ufficio alcuno.² Il senso, insomma, è questo, che, tranne l'ottenimento del seme del cuore, per chi è unicamente concentrato sulla detta suprema perfezione, cioè la liberazione in vita, non v'è nulla che possa essere di aiuto alcuno.

A questo punto, non è tuttavia fuor di luogo esporre quali sono i riti d'adorazione che possono giovare al detto esercizio di penetrazione.³ Più in là, infatti, sarà detto: "Colui che ha ben eseguito i riti di adorazione", e quel che segue. Quest'esercizio di penetrazione, come abbiamo veduto, ha come oggetto sia il piano del corpo e del soffio vitale, sia quello della mente. Il Signore, adesso, mostra quali sono i riti di proiezioni,⁴ utili a renderci possessori di questo cuore.

[20]

26. Eseguita la proiezione sul capo, sul volto, sul cuore, sui genitali e sull'immagine, fissato il ciuffo benedicendolo ventisette volte col mantra,

¹ La parola iniziazione (*diksà*) deriva, secondo un'etimologia comunemente diffusa, dal tema *dà*, dare, e *ksi*, distruggere, e così si chiama perché "dà" la liberazione e "distrugge" il dolore.

² I semi di sesamo sono usati in parecchi riti religiosi indiani. Sia essi, sia ogni altra cosa non possono avere nessun valore necessitante circa la detta esperienza, che si identifica colla libertà della conoscenza, ma possono preparare, in certi casi, la psiche a riceverla e a distruggere eventuali ostacoli, fra cui, primo di tutti, il dubbio (vedi l'introduzione, p. 38, e sul valore dell'esercizio in generale, *l'Essenza dei Tantra*, p. 118).

³ Vedi la nota precedente.

⁴ Vedi sopra l'introduzione, p. 40.

27. *lo yoghin deve fissare allora col mantra pronunciato due volte ciascuna, le dieci regioni. Innanzi tutto deve dare però tre colpi, rumorosamente, per eliminare gli ostacoli.*

28. *Dopo di questo l'officiante deve spruzzare via via, con acqua benedetta ventisette volte, i fiori e tutti gli altri ingredienti del sacrificio, il linga e la superficie sacrificale.*

Innanzitutto, il celebrante deve dare a se stesso tre colpi, che mettano chiaro suono, corrispondenti alle tre parti del seme del cuore e quindi ai tre relativi riposi. In altri termini, egli deve riceverli e farli suoi. Lo scopo di quest'operazione è l'eliminazione degli ostacoli, consistenti nelle false immaginazioni di una molteplicità nelle quattro sfere,¹ e, esternamente, attraverso il suono del calcagno, della mano e del volto, l'eliminazione degli ostacoli, presenti negli inferi, nella terra e nel cielo.

Fatto questo, ed essendo il luogo del cuore - il quale avrà raggiunto uno stato di identità coi luoghi del capo, eccetera - partecipe del modo dell'asse,² bisogna eseguire la proiezione sul corpo, per mezzo del

¹ Le sfere (o "uovo", *anda*) della terra, della natura, di *màyà* e della potenza in cui è diviso il tutto.

² Passo difficile. Innanzitutto bisogna distinguere fra "luogo del cuore", fisico e spaziale, dal "seme del cuore", cioè il mantra SAUH, vocale e mentale. Tutti gli organi e le potenze sensorie, cospirano, durante il sacrificio e nella concentrazione, verso un punto, un "fuoco" unico, di là da ogni dispersione, e possono, come tali, dirsi in stato di identità l'una coll'altra. Quest'assenza di dispersione implica, d'altro lato, la soppressione delle varie antinomie fenomeniche (sole, luna, respiro ascendente e discendente, canale di destra e di sinistra, eccetera) e l'inverarsi, al loro posto, di un'entità mediana, concepita, secondo i diversi piani, come fuoco, soffio

detto seme del cuore, pronunciato cinque volte. Questa proiezione partecipa di cinque movimenti,¹ caratterizzati dall'intelligenza, dalla beatitudine, dalla volontà, dalla conoscenza e dall'azione, caratterizzate, a loro volta, dalla nascita, dal passaggio, dalla corrente, dalla lisi e dalla cessazione.²

A questo punto, giova eseguire la fissazione del ciuffo³ - materiato del soffio vitale e della mente e corrispondente ad uno stato in cui i cinque *brahman* e quindi le cinque potenze corporee del capo, eccetera, non son separati gli uni dagli altri - mediante il detto seme del cuore, pronunciato ventisette volte. La fissazione, in questo proposito, consiste in una "stabilizzazione", in un fermo riposo nella natura del cuore. Tale numero di ventisette si deve a questo, che ognuna delle dette cinque potenze è a sua volta quintuplice e che ad esse sono aggiunti due momenti supplementari, costituiti dal principio e dalla fine di detto processo.

A questo punto per identificare le dieci regioni col

verticale, canale di mezzo, eccetera. Le varie antinomie sono soppresse attraverso il cosiddetto "metodo dell'asse", il quale consiste nel far sì che il soffio vitale non circoli più a destra e a sinistra, "obliquamente"; ma verticalmente, dritto appunto come un'asse (vedi il *Tantràloka*, III, pp. 358; 456 sgg).

¹ Puoi intendere variamente, nel senso che riattiva, nel corpo, questi movimenti (le cinque potenze) o che attinge da essi la sua forza, eccetera.

² Curiosi termini di equivalenza alle dette potenze, che non figurano, per quanto ne so, in alcun'altra opera di Abhinava o della sua scuola.

³ Vedi *l'Essenza dei Tantra*, p. 91. Il "ciuffo ascetico" (*sikha*) simboleggia i piani del soffio vitale e della mente in contrapposizione e quello del corpo.

cuore, nei suoi due aspetti di luogo e di seme, conviene fissarle col seme del cuore, pronunciato due volte per una. E di esse, in tal modo, non resterà che una cogitazione senza superiore identica al cuore.

Fatto ciò, bisogna ridurre ad identità col cuore i vari ingredienti del rito d'adorazione, come sono i fiori, eccetera; la qual cosa si ottiene spruzzandoli col liquido, pervaso di somma beatitudine,¹ contenuto nel vaso sacrificale. Questo liquido dovrà essere stato a sua volta ridotto a identità col cuore, per mezzo del detto seme del cuore, pronunciato ventisette volte.

In seguito conviene identificare col cuore anche la base del rito d'adorazione, costituita, secondo i casi, dal *linga*, della superficie sacrificale, eccetera. L'intenzione generale delle dette stanze è insomma questa, che il celebrante, disciolta via via la molteplicità insita nel corpo e nel soffio vitale, quella propria dell'edificio sacrificale e quella degli ingredienti del rito, deve infine distruggere anche quella concernente la base del rito d'adorazione stesso.

Fatto tutto questo, il Signore espone adesso la costruzione mentale dell'oggetto adorato, il quale deve essere appunto immaginato sul detto supporto del rito di adorazione, il quale secondo il desiderio e le possibilità dell'officiante, può essere di centinaia di specie, cioè a dire esterno, interno, eccetera; ed espone l'adorazione.

¹ Perché già identificato con la natura di Siva, che è beatitudine, eccetera.

29. *Per mezzo dei fiori benedetti coi quattro stati, conviene foggiare mentalmente il seggio. Ivi l'eroe deve sacrificare all'emissione, e da capo al seggio.*

30, 31a. *Racchiusa così l'emissione, deve poi eseguire il sacrificio,¹ e, cioè sacrificare alla Dea, alla grande, pienissima, com'è, di tutte le cose, fregiata di tutte le membra, benedetta col mantra ventisette volte.*

31b, 32a. *Quindi giova ben venerarla con fiori odorosi, giusta il proprio potere, adorarla con somma devozione (para bhakti) ed offrire il proprio sé.*

Coll'espressione "quattro stati" si intende il corpo, del detto seme fino al fonema AU. Questo corpo abbraccia il pervasivo² dei quattro stati di veglia, eccetera, fino al quarto.³ Il seggio deve essere immaginato nell'ambito del detto pervasivo. Riposata sul fonema AU, sovrastante ad esso, bisogna meditare l'emissione, consistente nei fonemi A, eccetera, fino a KS ed abbracciata dalla potenza emisionale. Il sacrificio non è altro se non il riposarsi in questo riposo, materiato dello stato trans-quarto e della compatta unità di tutte le cose. Questo riposo corrisponde alla terza parte del seme del cuore, cioè a dire l'emissione consistente, come si è detto, nello stato trans-quarto.

[22]

¹ Vedi sulle implicazioni del verso 29, eccetera, quanto ho detto nell'introduzione, pp. 40 sgg.

² Vedi, sul concetto di "pervasivo" (*vyàpti*), *l'Essenza dei Tantra*. p. 278, n. 2. Qui tanto vale "potere" "virtù", o, più semplicemente ancora "natura".

³ Altre equivalenze. Il fonema S abbraccia i tre stati di veglia, sogno e sonno profondo. Il fonema AU i tre precedenti più il "quarto stato". L'emissione, H, corrisponde allo stato "trans-quarto". Sugli stati di veglia, eccetera, vedi *l'Essenza dei Tantra*, pp. 188 sgg.

A questo punto, il meditante deve far getto nella detta emissione, che comprende tutta la creazione, deve far, dico, getto delle altre due parti — S ed AU —, le quali abbracciano i quattro stati di veglia, eccetera, fino al quarto. In tal guisa l'emissione si viene a trovare in mezzo, in contatto, coll'essere, S, e colla vocale AU da ambedue le parti,¹ e, tale essendo,² comprende in sé la Dea Suprema naturata dal Senza Superiore, la quale trascende e comprende a un tempo stesso tutte le cose, è fornita di tutta la massa degli enti, che formano, per dir così, le sue membra ed è identica al Sommo Tremendo.

In altre parole, chi mostra di aver inteso il pervasivo del seggio, in tutta la sua estensione, deve innanzi tutto riposare nella parte primaria, nella radice del cuore, corrispondente al fonema S e consistente nel conoscibile, costituita dai tre differenti stati di veglia, sogno e sonno profondo, rispettivamente caratterizzati da uno stato di evidenza, evidenza non evidenza e non evidenza; e, riposatosi in essa, deve riposarsi nella superiore vocale, AU, colla quale si arriva gradatamente fino ai principi della Potenza di Siva, fino a tutto il quarto stato. Chi faccia così, comprende via via tutti i vari distinti principi. Subito dopo viene la cosiddetta sedicesima parte, materializzata di emissione e naturata del Tremendo. La diciassettesima parte, cioè il Senza Superiore, l'ultimo

¹ Vedi l'introduzione, pp. 25 sgg. La creazione o emissione è in altre parole "racchiusa", "incapsulata" dai fonemi S ed AU, concepiti, nel primo momento come diversi da essa e, nel secondo momento, come identici ad essa. Nel primo momento, l'emissione è dunque trascendente e nel secondo immanente.

² Cioè, trascendente e immanente al tempo stesso.

oggetto del Sacrificio, si ha quando la detta sedicesima parte vien concepita come a tutto trascendente ed in tutto immanente al tempo stesso e consistente quindi nella suprema identità di tutte le cose. Il riposo che ha luogo in essa è parimenti completo¹ ed il *mantra* è quindi ripetuto per ventisette volte.

Questo e non altro è il vero sacrificio. Affinché poi questo sacrificio abbia esito felice, conviene ben venerare (la detta Dea) con fiori odorosi, tali cioè da entrare senza sforzo nel cuore.² Fiori, in questo proposito, tanto vale quanto tutte quelle sostanze, interne o esterne, che, depositando il loro stesso essere dentro il cuore, adoperano ad alimentarlo. Coll'espressione "giusta il proprio potere" si vuole intendere tanto la nostra potenza interiore, materiata da un espandersi del nostro essere - chi infatti non ha fatta sua questa potenza e le cui funzioni vitali sono in stato di contrazione non è qualificato a questo sacrificio -, quanto la potenza esteriore, la quale può essere di aiuto alla nascita della sopra menzionata potenza interiore. Questa potenza esteriore è la potenza beatifica insita, per natura, in varie sostanze esteriori, come sono unguenti da bagno, incensi, betel, bevande inebrianti, eccetera.

[23]

"Ma in che modo - dirà alcuno - bisogna adorarla?" E qui si risponde: Con somma devozione, con partecipazione, con una gran fede, fonte di penetrazione. Questa devozione, eccetera, consiste nel far sì che i piani limitati del corpo, del soffio vitale, del corpo sottile, eccetera, entrino in uno stato di subordinazione - la qual cosa implica uno stato di

¹ Testo e traduzione incerta. Il senso generale, comechessia, è chiaro.

² Vedi l'*Essenza dei Tantra*, p. 120.

dedizione, consistente in un'immersione e scomparsa dei detti piani -, e nel far sì che la natura della suprema coscienza, che tanto vale qui quanto la detta divinità oggetto del sacrificio, si affermi ed emerga.

L'espressione *para bhakti* può essere intesa anche altrimenti. Secondo questa nuova interpretazione, la *bhakti* è qui la "parte" (*bhàga*) più bella e gradevole dei fiori e degli altri ingredienti sacrificali, cioè a dire la loro fragranza, la quale ha il potere di insinuarsi di forza nel nostro proprio cuore.

L'officiante deve quindi "conoscere"¹ il suo stesso sé - riempito della detta *bhakti*, nei due sensi anzidetti - con fermezza, colla sicurezza, dico, che esso è identità di tutte le cose. In altre parole il celebrante, mentre pronuncia per ventisette volte il detto *mantra* deve ripetutamente pensare al suo sé, come quello che è materiato della Dea Suprema, che è immanente nel tutto, non distinto da esso e riempito da tutti gli enti, interni o esterni, come sono i fiori, eccetera.

Questo insomma, e non altra l'adorazione, consistente in un riempimento (della nostra propria natura).

Vediamo adesso in che consiste la libazione.² Il conoscibile, il quale è un naturale efflusso del Beato Tremendo, cioè il soggetto fruitore, può essere paragonato a del cibo da lui inghiottito e non digerito.

¹ Il verbo *nivid* - (dal tema *vid*, più la preposizione *ni*) è interpretato da Abhinavagupta nel senso di "conoscere" (*vid*) con fermezza (*ni*).

² La libazione, *homa*, consistente nell'offerta di una certa quantità di burro fuso al fuoco. Vedi, sul significato simbolico di questo rito, *l'Essenza dei Tantra*, p. 120.

La libazione presta l'ufficio di uno stimolante di detto soggetto. L'efficacia di questo stimolante sta nel bruciare, nel distruggere codesto cibo fruibile e tutte le sue tracce, senza residuo alcuno. Le tracce latenti sono, in effetto, sempre pronte a venir fuori, simili a semi,¹ come nel caso dello stato di sonno profondo. L'effetto del detto processo di combustione è, dunque, una cogitazione particolare, la quale, secondo che di regola accade di quanto è definitivamente digerito, ci guarisce da ogni sospetto di malattia -, dico la gran malattia della molteplicità, basata su sempre risorgenti tracce latenti. E appunto con quest'intenzione il Signore riassume adesso il sacrificio ed accenna alla libazione.

32b. *In tal guisa, il sacrificio è stato esposto. Questi riti debbono essere ugualmente applicati anche alla cerimonia del fuoco.*

Lo spruzzamento dei grani di sesamo e degli altri ingredienti sacrificali - cui si aggiungono qui i due cucchiari, quello grande e quello piccolo ² — coll'acqua benedetta tante volte quant'è il numero del ciuffo,³ v'è anche qui. La divinità oggetto del sacrificio vien qui gettata e dissolta infine nel fuoco,⁴ non prima [24] di aver tuttavia eseguito tutte le cerimonie prescritte nei versi che vanno da: "Per mezzo dei fiori benedetti col quattordicesimo, conviene foggiare mental-

¹ Vedi *l'Essenza dei Tantra*, p. 189.

² I due cucchiari con cui si versa il burro, fuso nel fuoco. Vedi sulla "libazione completa", *l'Essenza dei Tantra*, pp. 92, 225, 226, 236, 244.

³ Cioè, ventisette volte.

⁴ Mentalmente identificato con Siva, colla coscienza.

mente di seggio", fino a "Racchiusa così la creazione",¹ con quel che segue. La libazione dei grani di sesamo, del burro fuso, eccetera, è completa e, come tale, questa presente è una libazione completa,² secondo il metodo spiegato sopra colle parole "Giova..... offrire il proprio sé". E questa è la cerimonia del fuoco. E così l'adorazione è una combinazione di due diversi elementi, cioè il sacrificio e la libazione. La natura dell'adorazione è, infatti, per definizione, pienezza perfetta. E con questo la Beata Dea Suprema — identica al nostro proprio sé — è ben adorata.

Ed ora, visto che fin quando la maculazione interna non è distrutta, la consapevolezza dell'identità del tutto colla coscienza è pur sempre imperfetta, il Signore, volendo confortare in noi l'idea interiore che solo questa è la vera adorazione e riassorbire in sé ogni sostanza esteriore, ecco che dice così:³

33a. *Colui che ben esegue i detti riti di adorazione e ricorda (lett., "è ricordante") il detto seme, consegue il fine cercato.*

La parola "bene", si riferisce ugualmente a colui che ha eseguito i riti di adorazione nella maniera prescritta, ed a colui che ricorda, cogita, secondo gli insegnamenti già detti e quelli che diremo, il detto seme. Costui, dunque, ben consegue il fine cercato, diventa cioè con questo stesso corpo un ricet-

¹ Vedi sopra, stt. 29, 30.

² Di essi, in altri termini, non deve restare parte alcuna.

³ Testo e traduzione incerta.

tacolo di ogni potere, non altrimenti che il Sommo Tremendo. Questa cogitazione vien qui designata come oggetto di memoria perché, sebbene essa appa- risca come sempre nuova, le sue apparizioni via via precedenti son tuttavia evidentissime (ond'è che, per conseguente, è priva di ogni diversificazione tempo- rale), e perché quanto in essa appare è una realtà puramente interiore, e quindi, come tale, simile a ciò che si ricorda.¹ Tutto questo è anche indicato dalla desinenza participale (nella parola "ricordante", di cui fa qui uso il Signore appunto per significare un presente non scisso dal passato. In breve, bisogna stu- diarsi di far propria questa cogitazione, la quale deve farsi esente da ogni interruzione, continua, atemporale.

Nella stanza precedente il Signore ha dunque detto "ben..... ricordante", Ora, nonostante che ciò in cui consiste questo "bene" sia stato già diffusamente esposto, laddove è detto: "Cominciando da Kàlà- gni....",² ora dichiara con evidenza le cose già di- scusse :

[25]

33b, 34a. *Il seme, privo di principio e di fine, che sta nel mezzo delle stazioni, espandentesi,*³ que-

¹ Testo difficile. Vedi la lezione da me accettata nelle note critiche.

² Vedi sopra, st. 21 a.

³ Grammaticalmente, "espandentesi" (*vikasat*) può essere, in sanscrito, concordato tanto con seme quanto con sta- zioni (dunque "espandentesi"); Abhinavagupta, come ve- dremo, non solo ammette tutte e due le interpretazioni, ma ne suggerisce una terza, intendendo *vikasat* in senso attivo, come "espandente".

*sto bisogna meditare nel loto del cuore; ed esercitare il raggio di luna.*²

Il seme portatore di significato, è il cuore e ciò che è da esso significato è il "raggio di luna" (*somàmsu*), la quale qui tanto vale quanto il Tremendo insieme colla sua potenza.³ L'insegnamento dice, in effetto, che, per oggetto dei propri esercizi, bisogna eleggere la coppia, la massa di luci convergenti,⁴ del beato Tremendo e della sua potenza, secondo identità di portatore di significato e di significato.⁵ Per coloro poi che invece di *somàmsu*, raggio di luna, leggono *somamsa*, parte di luna, il senso di detto termine tanto vale quanto il "gran cuore", il triangolo senza superiore, penetrato da tre parti via via piu elevate,

¹ La parola che io traduco qui con "esercitare" (*abhyasyet*) è anch'essa interpretata in due modi, come cioè esercitare e come proiettare gettar verso (*àbhimukhyena asyet*).

² Abhinavagupta cita qui e spiega due diverse lezioni, cioè "raggio di luna" (*somàmsum*) e (*somàmsam*), "parte di luna", il quale viene da lui inteso come un composto copulativo, nel senso di "insieme della luna e delle parti".

³ Nuove equivalenze. La parola (il suono portatore di significato, *vàcaka*) e il senso (ciò che è da esso significato *vàcya*) rappresentano di solito Siva e la Potenza, il soggetto conoscente e la realtà sensibile, eccetera. La parola "luna" (*soma*) è qui artificialmente scomposta in *sauma*, cioè nella preposizione *sa* "con" e nel termine Urna, che è nome proprio della consorte di Siva, quanto a dire della sua potenza. L'epiteto *sa-uma* applicato a Siva vien dunque a significare "insieme colla potenza".

⁴ Questa "coppia", eccetera, è l'emissione, il momento creativo, dinamico della coscienza, quando le sue energie irraggiano per ogni dove.

⁵ Vedi la nota 3. Il soggetto conoscente e il conoscibile non debbono essere sentiti come due cose diverse, ma come espressioni della stessa realtà.

cioè i fonemi S, AU e H, fondate sull'intrinseco e da nulla mai ostacolato potere di effettuare centinaia di schiudimenti ed occlusioni del tutto, palesati dalle potenze di contrazione ed espansione, essenziate dalle funzioni di infiammare e dissolvere, - il "gran cuore", dico, materiato della luna piena del conoscere ed essenziate di luce e di beatitudine. Questo cuore, secondo quest'interpretazione, possiede dunque tre parti, tre porzioni. Il composto *somamsa* è da intendere in senso cumulativo, cioè a dire "luna", e "parti".

Il celebrante, insomma, deve proiettare su questa tetrade,¹ riposata in realtà nella sua stessa coscienza, tutta l'intera "famiglia", composta dalla mente, dal soffio vitale, dal corpo, dai sensi eccetera, sì che essi, dominati dalla sua natura, esenti da ogni residuo di insenzienza, appoggiati unicamente su di essa tetrade, si compenetrino di lei, la quale li abbraccerà tutti, fino al corpo. In altri termini visto che tale luminosità si espande e fiorisce appunto in questa tetrade,² il celebrante deve far sì che la "famiglia" raggiunga, proprio in essa, la sua vera natura di luce. E con ciò è stata mostrata la compenetrazione dei quattro aspetti dell'emissione nei piani della mente, eccetera.³

Il Signore espone adesso la natura essenziale di questo cuore nella sua pienezza. Il detto cuore - egli

¹ Costituita dalla "luna" (vedi sopra, p. 94) e dalle sue tre parti. In altre parole, il cuore.

² Intendo *tatraiva* come se fosse *catuska eva*. La tetrade è il seme del cuore: vedi la nota precedente.

³ I quattro aspetti dell'emissione sono le tre parti della "luna" (S, AU, H) e la "luna" stessa, cioè la coppia Siva e Potenza, considerata come ad esse trascendenti.

dice - è il seme del tutto, privo di principio e di fine, cioè a dire di nascita e di annichilamento, e, proprio perché seme, si espande nelle forme del tutto, è cioè incessantemente in espansione. Questo cuore, inoltre, sta in mezzo alle stazioni fatte di tempo, e consiste, come tale, in una cogitazione unitaria, che si estende imparzialmente ad esse tutte. Il celebrante deve contemplarlo di continuo dentro il proprio cuore - caratterizzato dalla coscienza -, il quale, tutto occupato dal gioco di sue espansioni e contrazioni, ha, perciò appunto, forma di loto. Egli insomma, deve meditare che esso cuore entri nel suo, cioè a dire nella coscienza del suo cuore, e tutto lo espanda, scacciandone di forza ogni contrazione. E di qui viene il conseguimento dello stato di Tremendo in tutta la sua pienezza.

Rispetto poi alla formulazione fonica ed alla recitazione (in generale) il principio e la fine sono le vocali e le consonanti. Il seme che sta nel mezzo di tutte le stazioni è il seme privo dei detti due aspetti, costituito dall'emissione, da cui si espandono le altre quindici stazioni. E come prima il celebrante deve meditarlo nel loto del cuore.

Rispetto a questo seme (in particolare), quanto è privo di principio e di fine, cioè a dire della consonante S, e dell'emissione H, è evidentemente il mero tridente AU. Questo si espande in mezzo alle stazioni, costituite dalle funzioni parziali e limitanti dei soffi ascendenti e discendenti, e, come tale, è fonte di una compenetrazione fra sé e questi soffi; e, attraverso essi, compenetra di sé anche il corpo. Questo dunque ciò che bisogna meditare nel cuore, sotto forma di seme.

La parola *adi*¹ designa qui i fonemi compresi nella classe vocale, cioè le vocali che cominciano con A. La parola "fine", allude qui all'emissione, come già prima, nel verso: "La fine di esse, le quali sono in unione col tempo..."². Secondo quest'interpretazione il seme, privo, com'è, di vocali e di emissione, non può essere altro se non il fonema S,³ non accompagnato da vocale. Questo sta in mezzo alle stazioni, che, costituite dalle funzioni parziali e limitanti dei soffi ascendenti e discendenti, sono "espandentisi". Tale il seme che giova qui meditare nel corpo, nel luogo del cuore.

Ed ora il Signore dice qual'è il frutto di queste pratiche :

34b. *Quali che siano le cose che egli desidera, egli le ottiene tutte rapidamente.*

I vari conseguimenti son stati già esposti, nella stanza: "Cominciando da Kàlàgni".⁴ Quanto all'espressione "rapidamente" vedi poi la stanza: "Colui poi che così pensi per un periodo di quarantotto minuti".⁵

35a. *Immediatamente, egli vede faccia a faccia la realtà ed ottiene l'onniscienza. Su ciò non v'è dubbio.*

¹ La parola *adi* vien qui intesa non nel senso di "principio", ma, come nella stanza 5, dei fonemi che cominciano per A.

² Vedi sopra, st. 5 b.

³ Cioè, il sole S, non vocalizzato in *sa*.

⁴ Vedi sopra, st. 21.

⁵ Vedi sopra, st. 12.

Il conseguimento determinato da una concentrazione che duri tre periodi di quarantotto minuti, è stato già esposto.¹ Alcune forme di compenetrazione durano tuttavia per quattro ininterrotti periodi di tre ore. Durante questi periodi, ogni particella di luce si accresce via via, fino a diventar giorno e nello stesso tempo, la notte *màyica* decresce e scompare, ond'è che uno diventa onnisciente, né più né meno che il Tremendo, con questo stesso corpo.

Ed ora riassume il tutto :

3b. *In tal guisa, si ottengono i frutti dei mantra [27] e quindi quest'opera è le Nozze dei Rudra.*

In tal guisa, visto che tutti i frutti dei *mantra*, consistenti nei conseguimenti maggiori o minori son ottenuti in virtù di questo seme senza superiore, questa opera, che conta, nella sua forma intera, tredici milioni di stanze, è chiamata, dai frutti che produce, cioè le nozze dei due Rudra, con nome di "Nozze dei Rudra". Siva e la sua Potenza son infatti ivi sempre uniti.

Ed appunto per questo, il frutto che ottiene chi la pratica è, in ristretto, l'ottenimento della stessa natura del Tremendo, caratterizzata dell'onniscienza e dall'onnipotenza; ond'è che il Signore dice:

3a. *Colui che pratica ciò, ottiene, come conseguimento, l'onniscienza.*

E tuttavia lo stato di liberato vivente, la suprema perfezione *kaulika*, può, inverarsi anche senza il detto esercizio. Lode a Siva!

¹ Vedi sopra, st. 15.

Prima scissa e dispersa e tutta ascosa
dal linguaggio dei *tantra* or ecco esposta
l'essenza qui senza superiore
da me Abhinavagupta. E voi, miei buoni
discepoli indagatela né vaso
mai divenite d'infecundi errori,
giungetevi al Tremendo, ed al felice
stato suo senza indugio; e uniti assieme
sorgano in voi il Senza Superiore
e letizia pienissimi; abilmente
di voi, deh, penetrate e divorate
i tre mondi. Ed io questa coscienza
senza superiore ora saluto
dove e d'onde s'emette, in lei e da lei,
per volontà, conoscenza e azione
l'intera plenitudine dell'essere.

Nova è qui la potenza e nascosto
l'Iddio grande da essa. Io m'inchino
al Benigno, Novello e Nascosto,
cui dà vita l'amplesso divino.

La Trentina della Suprema ¹

Vedi la prefazione, p. 8.

La venerabile Dea disse:

1. In che modo, o dio, il senza superiore può, di per se stesso, dare la perfezione *kaulika*, per cui, appena è conosciuto, (il devoto) diventa uguale alle Eterovaghe (*khecarisamatàm vrajet*).

2, 3a. Questo segreto (*guhya*), questo grande segreto (*mahaguhyam*), contamelo (*kathayasva*), o Signore! Quella potenza che dimora nel cuore, concernente la "famiglia", guidatrice della "famiglia", - deh, contamela, o Signore, si che io entri in uno stato di soddisfazione (*trptim vrajamy aham*).

Il venerabile Tremendo disse:

3b, 4. Odi, o dea, o tu dalla gran sorte, ciò che è superiore perfino al superiore. Io ti conto, o dea - né v'è dubbio - (il senza superiore), datore immediatamente della perfezione *kaulika*. Questa realtà *kaulika*, o dea, sta nell'etere del mio cuore.

5. Appresso, tutte le vocali, da A fino al punto, M, son le stazioni. Dentro di esse (*tadantah*), sono, in unione col tempo, il sole e la luna.

6. Nelle cinque classi dei fonemi, da K fino a M, o Virtuosa, son via via tutti i principi, dalla terra fino all'anima.

7. Più in là è detta essere la tetrade dei sostegni, cioè il vento, il fuoco, l'acqua ed Indra e, più in alto ancora, i fonemi S, eccetera, che sono i cinque *brahman*.

8. 9a. Quella che è stata esposta e che è da conoscere è dunque l'emissione, che va via via (*tatkramàt*) da A fino a KS. Questa realtà, o Gloriosa, è chiamata in tutti i *tantra* la matrice di tutti i *mantra* e di tutte le *vidyà*.

9b 10a. Il cuore di quanto è naturato dal Tremendo (*bhairavàtmanah*), o tu dalle belle anche, è il terzo *brahman*, provvisto (*samanvitam*) della fine dei signori delle stazioni e unito, o Fausta, col quattordicesimo.

10b, 11a. Chi non è nato dalla Yogini, chi non è Rudra non ottiene chiaramente questo cuore del Dio degli Dei, immediatamente datore di *yoga* e liberazione.

11b, 12a. Appena pronunciato questo seme, ed ecco tutta la grande schiera dei *mantra* e delle *mudrà* presentarglisi subitamente davanti, in un modo caratterizzato da una penetrazione nel suo proprio corpo.

12b, 13. Colui poi che così pensi, segnato da colui che bacia (*cumbakenàbhimudritah*),¹ costui sempre fissa (*sambadhànàti*) nel suo corpo (*dehe*) la schiera

¹ La lezione accolta qui da Abhinavagupta (in contrasto col commento grande) è *cumbake* (inteso come un locativo assoluto, *cumbake sati*) e *nàbhimudritam* (inteso avverbialmente).

dei *mantra* e delle *mudra*, e, interrogato, è in grado di rispondere su cose passate, presenti o future.

14. Chi pensi per un periodo di tre ore alla divinità desiderata, se la vede, senza dubbio, direttamente davanti, strascinata dalle potenze di Rudra.

15, 17a. Chi vi pensi per due periodi di tre ore, ed ecco diventa uno che risiede nell'etere. Chi vi pensa per tre periodi di tre ore, ecco venirgli davanti (*àgatyā*) tutte le Madri, le potenti Yogesvari, gli Eroi, i Signori degli Eroi, i Perfetti e la possente schiera delle Sàkinì: i quali tutti, ricevuto il segnale, messi in movimento dal Tremendo, conferiscono al meditante o la suprema perfezione o il frutto desiderato.

17b. In virtù di esso (cuore), (certi) possessori di esso *mantra* son già diventati perfetti, (taluni) diventeranno tali, (certuni) conducono a perfezione.

18a. Qualsiasi cosa vi sia in questa scuola del Tremendo è condotta a perfezione da esso.

18b, 19a. Chi, pur non avendo visto il *mandala* sa così secondo verità, partecipa per sempre delle perfezioni, possiede lo *yoga*, è un iniziato.

19b, 20. Grazie alla sola conoscenza di ciò, costui è conosciuto (con? da?) tutte le potenze (*jñāyate sarvasaktibhih*). Anche senza questo *yoga* egli diventa infatti compagno (*sāmānya*) alla schiera delle *sàkinì*, e diventa, da non conoscente dei riti, conoscente dei riti sacrificali.

21. Cominciando da Kàlagni fino a Màyà, tutto riposa nel corpo del *brahman*. Siva va dal piano cosmico Visva fino al piano cosmico Ananta (*visvādyanantāntah*). Più in là (*puram*) è la triade delle potenze.

22. Tutto ciò che è dentro di essa, sta nella via pura. Il minimo (*anu*) ottiene in breve la conoscenza propria del Signore, pura.

23. Propulsore di esso è da considerare Siva, onnisciente, supremo signore, onnipresente, immacolato, limpido, soddisfatto, risiedente in se stesso (*svàyatana*), puro.

24. Come un grand'albero sta in forma di potenza dentro il seme della *ficus indica*, così tutto questo mondo, cogli enti mobili e immobili, sta dentro il seme del cuore.

23. Colui che conosce così, secondo verità, possiede un'iniziazione (*diksà*) che mena al *nirvana*, indubbia, priva di semi di sesamo, di burro fuso, eccetera.

26. Eseguita la proiezione sul capo, sul volto, sul cuore, sui genitali e sull'immagine, fissato il ciuffo benedicendolo ventisette volte col *mantra*

27. lo yoghin deve fissare allora col *mantra* pronunciato due volte ciascuna, le dieci regioni. Innanzi tutto deve dare però tre colpi, rumorosamente, per eliminare gli ostacoli.

28. Dopo di questo l'officiante deve spruzzare via via, con acqua benedetta ventisette volte, i fiori e tutti gli altri ingredienti del sacrificio, il linga e la superficie sacrificale.

29. Per mezzo dei fiori benedetti col quattordicesimo (*caturdasàbhijaptena*), conviene foggiare mentalmente il seggio. Ivi l'eroe deve sacrificare all'emissione.

30. 31a. Racchiusa così l'emissione, deve poi eseguire il sacrificio, e, cioè sacrificare alla Dea, alla grande, pienissima, com'è di tutte le cose, fregiata di tutte le membra, benedetta col *mantra* ventisette volte.

31b, 32a. Quindi giova ben venerarla con fiori

odorosi, giusta il proprio potere, adorarla con somma devozione ed offrirle (*nivedayet*) il proprio sé.

32b. In tal guisa il sacrificio è stato esposto. Questi stessi riti debbono essere ugualmente applicati anche alla cerimonia del fuoco.

33a. Colui che ben esegue i detti riti di adorazione e tiene a mente (*smaran*, ricorda, eccetera) il detto seme, consegue il fine cercato.

33b, 34a. Il seme privo di principio e di fine, che sta nel mezzo delle stazioni, espandentesi, questo bisogna meditare nel loto del cuore; ed esercitare il raggio di luna.

34b, 36a. Quali che siano le cose che egli desidera, egli le ottiene tutte rapidamente. Immediatamente, egli vede a faccia a faccia la realtà ed ottiene l'onniscienza. Su ciò non v'è dubbio. In tal guisa si ottengono i frutti dei *mantra* e quindi quest'opera è le Nozze dei Rudra. Colui che pratica ciò, ottiene, come perfezione, l'onniscienza.

NOTA STORICA SULLE DOTTRINE INDIANE

La presente serie della Biblioteca Boringhieri, che riprende un gruppo di testi pubblicati dalla casa editrice nella collana "Enciclopedia di autori classici" diretta da Giorgio Colli, si propone di offrire a un pubblico non specializzato alcuni dei documenti più significativi in cui, nel corso dei secoli, ha trovato espressione il pensiero filosofico-religioso dell'India.

Sempre più numerosi sono infatti coloro che si volgono con interesse all'Oriente non solo per il desiderio di approfondimento culturale ma per la volontà di avvicinare una saggezza che non è la nostra.

Dall'India ci sono giunti i Veda che, se non i più antichi in senso assoluto, sono senza dubbio fra i più antichi documenti religiosi dell'intera umanità; la loro datazione è incerta: qualcuno li fa risalire al 3000 a.C., ma la maggioranza degli studiosi li colloca in un arco di tempo che va dal 1800 all'800 a.C. Scritti in sanscrito vedico, una lingua anteriore al sanscrito classico e quindi più vicina all'antico indoeuropeo, essi rappresentano il patrimonio di conoscenza (conoscenza sacra) degli antichi Ariani e sono in numero di quattro: Rg-veda, Yajur-veda, Sàma-veda e Atharva-veda. Il primo è una raccolta di inni dedicati agli dèi del pantheon indoiranico (Agni, Varuna, Indra, Rudra, Mitra ecc.); l'Yajur-veda si compone di formule liturgiche ad uso sacrificale,

mentre il Sàma-veda è un insieme di canti rituali; all'ultimo, che rappresenta il sapere di una particolare classe sacerdotale, solo più tardi venne riconosciuto il carattere sacro degli altri; infatti al sacerdote (*brahmana*) era indispensabile, ma sufficiente, solo la conoscenza dei primi tre, che costituivano un tutto organico noto sotto il nome di Triplice Conoscenza.

Prima di andare innanzi in una panoramica delle forme di pensiero sviluppatasi in India nel corso dei secoli giova porre in rilievo una nota comune, salvo poche e trascurabili eccezioni, a tutta la speculazione indiana, quella cioè che il Tucci definisce "preoccupazione soteriologica": quel che interessa non è la conoscenza del mondo fisico, del "fuori di sé", al fine di padroneggiarlo e asservirlo, bensì la conoscenza del Sé, del posto dell'uomo nell'universo e dei suoi rapporti con il Tutto ai fini del conseguimento della salvezza. Si tratta quindi di un tipo di speculazione ben diverso (tenuto debito conto delle eccezioni) da quello che ha prevalso e prevale in Occidente; svincolarsi dalle false concezioni e dalle passioni che incatenano l'uomo al divenire, al *samsàra*, e conseguire la liberazione (*moksa*), questa è la sola cosa che preme al saggio, sia che per liberazione s'intenda, con le scuole "ortodosse", il ricongiungimento dell'anima individuale (*atman*) con la suprema realtà (*Brahman*), sia che per essa s'intenda invece, col Buddhismo, il conseguimento del *nirvana*, cioè dell'estinzione. Questa preoccupazione soteriologica comune a tutte le scuole fa sì che, in rapporto alla speculazione indiana, non si possa parlare di "sistemi filosofici" in senso assoluto, nel significato che si dà in Occidente a questa espressione, ma soltanto di sistemi filosofico-religiosi.

Alla letteratura vedica appartengono anche le Upanisad, le più antiche delle quali furono probabilmente composte intorno al 1000 a.C., mentre le più recenti risalirebbero solo al 400-300 a.C. Esse contengono "in nuce" le premesse non solo del Vedanta, ma della maggior parte dei sistemi indiani, compresi quelli che se ne sono poi resi indipendenti sviluppando un indirizzo autonomo. Anzi, secondo Bloomfield, "non vi è alcuna forma importante del pensiero indù, inclu-

so l'eterodosso Buddhismo, che non abbia le sue radici nelle Upanisad". In questi preziosi documenti si agitano i più pressanti problemi dell'Essere, del *Brahman* e del Sé o *Atman*. Rappresentano pertanto i più poderosi sforzi che l'intelletto umano abbia mai compiuto nell'intento di svelare il mistero che lo circonda.

Sulla base dei Veda si sono sviluppate alcune scuole le quali, pur nella diversità degli indirizzi, riconoscono tutte quel patrimonio di conoscenza; questo sovrano principio di autorità viene decisamente scosso, nel sesto secolo a.C., solo dal Buddhismo e dal Jainismo. Per questa ragione i due sistemi vennero giudicati entrambi "eterodossi" dalle scuole tradizionali.

Dei sistemi che hanno raccolto l'eredità dei Veda i più importanti sono il Sàmkhya, lo Yoga e il Vedanta.

Sàmkhya e Yoga sono entrambi concezioni realistiche: ambedue ammettono l'esistenza reale del mondo; il quale si regge su due principi opposti e complementari: da una parte il *purusa*, essenza spirituale dell'uomo, dall'altra la *prakrti*, equivalente di *natura naturans*. La *prakrti* a sua volta si manifesta con tre diverse qualità o modi di essere (*guna*): *sattva* (leggerezza, luminosità, intelligenza), *rajas* (passione, energia) e *tamas* (tenebre, inerzia); dall'equilibrio di queste tre qualità o dal prevalere di una di esse sulle altre dipende la molteplicità delle manifestazioni dell'Essere. La differenza principale fra il Sàmkhya e lo Yoga sta nel fatto che, mentre il primo è una dottrina atea, l'altro, al contrario, postula l'esistenza di un Dio (Isvara); inoltre, mentre il Sàmkhya, ai fini della salvezza, pone l'accento sulla conoscenza, lo Yoga insiste invece sulla disciplina mentale; tale è infatti il significato del termine sanscrito *yoga*, equivalente del latino *jugum*, giogo. Le "Sàmkyakàrikà" di Isvarakrsna sono il più antico testo sàmkhya a noi pervenuto, databile attorno al quarto-quinto secolo d.C. Grande incertezza regna invece tuttora sulla datazione dei "Yogasùtra" (aforismi sullo Yoga) e sulla persona del loro autore, non essendosi ancora chiarito se si tratti del famoso grammatico Patanjali vissuto

nel secondo secolo a.C. o di un altro Patanjali vissuto molto più tardi, fra il quinto e il sesto secolo d.C. È probabile però che si tratti di quest'ultimo.

Se col Sàmkhya e lo Yoga si rimane sul terreno di una concezione realistica, col Vedanta, uno dei prodotti più genuini della spiritualità indiana, il pensiero si slancia verso le più eccelse vette dell'idealismo e del misticismo. Le varie manifestazioni dell'Essere, tutti i fenomeni, sono *màyà*, illusione, vuote e fallaci apparenze; unica Realtà è il *Brahman* o *Atman*, l'Assoluto, l'ineffabile; questo non vuol dire però che il mondo non esista: esso ha una realtà relativa, come quella di un miraggio; le cose, in altri termini, sono soltanto *fainómena* nel senso etimologico della parola (quel che appare). Anticipazioni di questo sistema si trovano già nelle Upanisad, in cui dell'Assoluto, *Brahman*, si parla solo in termini negativi: *neti, neti* (non è così, non è così). Tra i massimi rappresentanti del Vedanta ricordiamo Sankara, vissuto fra l'ottavo e il nono secolo, e Ràmànujà (fine dell'undicesimo secolo).

Indipendenti dalla tradizione vedica abbiamo lo Sivaismo, il Buddhismo e il Jainismo; gli ultimi due, anzi, in netto contrasto con essa e con una decisa prevalenza dell'elemento etico.

Nelle scuole sivaite il dio Siva, il terribile Rudra del pantheon vedico, assurge al rango di Essere supremo e diviene centro di culto e di pratiche devozionali, mentre gli altri due aspetti della Trimurti, Brahma e Visnu, rimangono nell'ombra; un processo analogo avviene nelle sette visnuite, in cui al posto di Siva troviamo Visnu. Si delinea così un sistema che, incentrandosi sulla fede e la devozione, soddisfa le istanze religiose delle masse più di quanto non facciano le astratte speculazioni filosofiche di altre scuole. La creazione del mondo, il suo pieno manifestarsi, il suo declinare e dissolversi in cicli sempre rinnovantisi sono opera di Siva, di "colui al cui schiudere e chiuder di ciglia il mondo nasce e si dissolve"; processo iconograficamente rappresentato con la danza del dio. Pertanto, fine ultimo del credente, del-

lo *yogin*, non è la "liberazione", bensì l'unione mistica (*yoga*) con la divinità. Apostolo dello Sivaismo sarebbe stato Vasugupta (ottavo-nono secolo) al quale, secondo la tradizione, lo stesso Siva avrebbe rivelato in sogno l'esistenza degli Sivasùtra incisi su una roccia; anche lo "Spandakàrikà" sarebbe stato compilato da lui, mentre è ignoto l'autore dei "Pàsupatasùtra", il più antico testo sullo Sivaismo a noi pervenuto, in cui il dio viene adorato sotto l'aspetto di Pasupati, il Signore degli animali.

Strettamente collegato allo Sivaismo è lo Saktismo o Tantrismo indiano (da *tantra* che vuol dire "libri", cioè "testi sacri"), che ebbe il suo massimo sviluppo nel Kashmir (da non confondersi col Tantrismo tibetano a impronta buddhistica). Nelle scuole tantriche il culto si incentra sulla Sakti, potenza del dio, creatrice e distruttrice insieme, rappresentata nell'iconografia come sua paredra, talora in aspetto terrifico, e indicata con diversi nomi: Durga, Pàrvati, Kali, Urna. La Sakti rappresenta in altri termini il momento dinamico, attuale della divinità, causa efficiente del nascere e del dissolversi dei mondi. I due testi fondamentali del sistema sono il "Tantràloka" e il "Tantrasàra", entrambi composti da Abhinavagupta verso l'inizio dell'undicesimo secolo.

È probabile che tanto lo Saktismo quanto lo Sivaismo non siano autentiche dottrine ariane, ma che affondino le loro radici nelle concezioni e nei culti di antiche popolazioni autoctone dell'India, forse di razza dravidica; danno consistenza a questa ipotesi alcuni reperti venuti alla luce durante gli scavi eseguiti a Mohenjo-daro, nella valle dell'Indo: raffigurazioni di una divinità maschile in cui si sarebbe ravvisato un proto-Siva e alcuni oggetti di forma fallica che ricordano il *lingam*, simbolo della potenza creatrice di Siva.

Ed eccoci ai due grandi movimenti sorti nell'India quasi contemporaneamente e che hanno in comune, come già si è detto, il prevalere dell'esigenza etica su quella speculativa: il Buddhismo e il Jainismo. Ambedue questi movimenti segnano una decisa rottura con la tradizione vedica.

Iniziatore del Buddhismo fu Gautama Siddhartha (Gotama Siddhattha in lingua *pàli*), figlio del capo di un piccolo stato aristocratico (e non di un re, come talvolta si legge) dell'India nordorientale, presso gli attuali confini col Nepal. La sua famiglia apparteneva alla potente tribù degli Sàkya (Sàkiya) di casta *ksatriya* (*khattiya*), la casta dei nobili o guerrieri. Incerta la data della sua nascita, da collocare comunque con molta attendibilità fra il 564 e il 557 a.C. Vuole la tradizione che siano stati quattro incontri, durante le sue uscite dal palazzo, a rivelargli la miseria e la precarietà del mondo e a fargli prendere l'irrevocabile decisione di abbracciare la vita ascetica: avrebbe incontrato dapprima un vecchio, poi un ammalato, quindi un morto che veniva portato al luogo dell'incinerazione, e infine un asceta, dalla cui espressione di calma e di serenità venne profondamente colpito. Abbandonata la lussuosa dimora paterna, abbandonati la moglie e il figlioletto appena nato, il giovane Siddhattha indossò la veste gialla dell'asceta mendicante, fermamente deciso a scoprire la via della salvezza. Dopo aver seguito, senza frutto gli insegnamenti di due rinomati maestri dell'epoca e dopo aver inutilmente sperimentato delle macerazioni, al termine di una notte trascorsa in meditazione al piede di un albero conseguì l'illuminazione e divenne un Buddha, uno Svegliato. Spese il resto della sua vita nell'indicare la via della liberazione ai suoi monaci, i *bhiksu* (*bhikkhu*) e a tutti i laici, senza distinzione di casta, che esplicitamente glielo chiederono. Si spense ottantenne dopo aver predicato per circa quarantacinque anni.

L'insegnamento del Buddha prende le mosse dalle quattro "nobili verità", argomento del primo discorso da lui tenuto nel Parco delle Gazzelle di Benares. La prima di queste verità si riferisce al dolore: la nascita è dolore, l'invecchiamento, la malattia e la morte sono dolore, l'essere uniti a quel che non si ama e l'essere separati da quel che si ama sono dolore, il non ottenere quel che si desidera è dolore. La seconda verità indica l'origine del dolore: la brama, l'instinguibile "sete" che condanna l'uomo a rinascere continuamente. La terza, logica conseguenza della precedente, riguar-

da l'annientamento del dolore che si ottiene con la soppressione della "sete", col distacco. L'ultima verità addita il sentiero che conduce alla salvezza e che è costituito di otto sezioni: retta visione, retta risoluzione, retta parola, retta azione, retta vita, retto sforzo, retta consapevolezza, retta concentrazione.

Come si può facilmente dedurre da questi accenni l'insegnamento del Buddha si riduce essenzialmente a una tecnica ascetica, a una dottrina "pragmatica" che ha per fine la definitiva liberazione dal ciclo delle rinascite (*samsàra*) e il conseguimento dell'estinzione o *nirvana* (*nibbàna*). Qualunque pratica non rientri nel sentiero ottopartito è del tutto inutile, quand'anche non risulti dannosa; inutili pertanto i sacrifici offerti agli dèi, le preghiere e le recitazioni di *mantra* (formule magiche) della liturgia brahmanica: gli dèi, facendo anch'essi parte del divenire, del *samsàra*, non possono far nulla per noi; inutili del pari le speculazioni metafisiche e le polemiche tenute in tanto onore dalle altre scuole: il sapere (ammesso che si possa sapere) se il mondo è eterno o non eterno, se è finito o infinito, se spirito e corpo sono la stessa cosa o cose diverse ecc. non servirebbe a nulla ai fini della liberazione. Sarebbe toccato alle scuole del Mahàyàna e a quelle del Vajrayàna il compito di elaborare una metafisica e un'ontologia che, per la sublimità dei loro concetti, toccano le più alte vette del pensiero filosofico-religioso. Col nome di Mahàyàna (Grande Veicolo) viene designata quella branca del Buddhismo sorta sul tronco dell'antica dottrina nel secondo secolo d.C. e sviluppatasi nei secoli successivi in Cina, Corea e Giappone; viene invece comunemente riservata la denominazione di Hinayàna (Piccolo Veicolo) alla dottrina originaria trapiantatasi nel Ceylon e nel Sudest asiatico, ma è più esatta la designazione di Theravàda (Dottrina degli Anziani). Vajrayàna (Veicolo Adamantino) è il Buddhismo tibetano, impropriamente chiamato Lamaismo.

La dottrina predicata dal Buddha venne codificata in un vasto *corpus* canonico diviso in tre sezioni o canestri (*pitaka*): la prima sezione (Vinaya-pitaka) riguarda la disci-

plina monastica; la seconda (Sutta-pitaka) comprende i discorsi o enunciati sia dal Buddha medesimo sia dei suoi più eminenti discepoli; la terza (Abhidhamma-pitaka), elaborata in epoca più tarda, è una specie di "scolastica", una trattazione sistematica degli argomenti esposti nel Sutta-pitaka. La lingua adoperata non è più il sanscrito, come nei testi degli altri sistemi di pensiero, ma il *pàli*, una lingua evolutasi forse dal *màgadhi* (il volgare parlato nella regione in cui il Buddha aveva svolto la sua missione) e riservata, a quanto pare, soltanto alla stesura dei testi buddhisti, canonici e post-canonici.

Intorno al 1000 il Buddhismo, che già aveva cominciato a declinare sia per la rinascita del Brahmanesimo ad opera del Vedanta, sia per la concorrenza delle sette induiste (sivaite e visnuite) più atte a soddisfare le istanze fideistiche delle masse, ricevette un colpo decisivo dall'invasione musulmana e scomparve quasi del tutto dall'India, sua patria. Ma già da tempo ne aveva varcato i confini espandendosi a ventaglio su tanta parte dell'Asia.

Antesignano del Mahàyàna, affermatosi principalmente in Cina e in Giappone e suddivisosi col tempo in numerose scuole, fu il celebre pensatore indiano Nàgàrjuna, vissuto nel secondo secolo d.C., una delle più grandi figure del Buddhismo. La scuola da lui fondata e che prese il nome di Madhyamaka (la Via di Mezzo) sostiene che la suprema realtà è il Vuoto (*Sunyatà*), che sarebbe però un grave errore concepire come il nulla; il Vuoto è l'assenza di natura propria delle cose e dei fenomeni: questi esistono solo in virtù dei loro reciproci rapporti; in sé e per sé non hanno alcuna realtà. L'opera fondamentale di Nàgàrjuna, che per l'appunto contiene in germe le future dottrine mahàyàniche, è il "Madhyamakakàrikà" (le Stanze del Cammino di Mezzo). Altri due eminenti precursori del Grande Veicolo furono Asanga e Vasubandhu, fondatori della scuola idealistica Yogàcàra in cui si sostiene l'esistenza di una "coscienza deposito" (*àlayavijnàna*), prima manifestazione dell'Assoluto, dalla quale si evolve l'illusoria e multiforme realtà oggettiva.

Il grande successo del Mahàyàna, nonostante le sue impli-

cazioni metafisiche, si spiega con l'aver esso sostituito l'ideale dell'arahant (il "santo" del Theravàda) con quello del Bodhisattva ("Essere sostanziato di risveglio"), che rinuncia al *nirvana*, pur avendolo conseguito, per dedicarsi interamente alla salvezza degli altri. Le scuole mahàyàniche, e in particolare quella della Terra Pura che si incentra nel culto di Amitabha (Amida in giapponese), hanno trovato pertanto una vasta eco nelle aspirazioni religiose delle masse, per le quali il Theravàda rappresentava come una "porta stretta" di difficile accesso.

Il Vajrayàna o Veicolo Adamantino è una forma esoterica di Buddismo affermatasi nel Tibet nel settimo secolo, ma è probabile che sporadiche infiltrazioni si siano verificate prima di tale epoca. Il concetto base è che la natura di ogni essere è fondamentalmente pura e inalterabile come quella del diamante (*vajra*), che si identifica con la suprema realtà; quindi potenzialmente ognuno è un Vajrasattva ("Essere adamantino") e la liberazione consiste nel rendersene consapevoli squarciando i veli dell'ignoranza. Per ottenere questo l'adepto deve sottoporsi a delle pratiche di iniziazione accompagnate da un particolare tipo di meditazione in cui si utilizzano speciali diagrammi detti *mandala*. Inoltre in alcune sette di questo Veicolo, anziché sforzarsi di liberarsi dalle passioni, si tende a sublimarle utilizzandole ai fini del conseguimento finale. I principali artefici di questa forma di Buddismo furono, anche se con indirizzi diversi, Padma-sambhava e Tsong-k'a-pa.

Il Jainismo, sorto contemporaneamente al Buddismo, non ebbe la fortuna di quest'ultimo perché, pur avendo avuto larga diffusione nell'India, non riuscì a varcarne i confini. Iniziatore del movimento fu Vardhamàna, di poco più anziano del Buddha, detto il Mahàvira (il "Grande eroe") o il Jina (il "Vittorioso"); da quest'ultimo epiteto derivò il nome della scuola. Sembra però che la dottrina sia molto più antica: risalirebbe a circa duecentocinquanta anni prima, e Pàrsva ne sarebbe stato il vero fondatore; Vardhamàna non avrebbe fatto altro che riordinarla ed elaborarla in un sistema

organico. Il canone, trasmesso dapprima oralmente, sarebbe stato messo per iscritto solo verso il quinto secolo d.C. in un pracrito (volgare) detto *ardhamàgadhi* ("mezzo *maga-dhi*"); il che è comprensibile, dato che la predicazione del Mahàvira si era svolta nello stesso territorio di quella del Buddha, cioè nel reame del Magadha. Delle dodici sezioni (*anga*) di cui questo canone era originariamente composto ne rimasero soltanto undici, essendosi perduto il dodicesimo.

Secondo il Jainismo la realtà poggia su due categorie: *jìva* (principio cosciente, *vis vitalis*) e *ajiva* (principio incosciente, inanimato e inerte); nell'essere vivente questi due principi si manifestano come anima e corpo. Il *jìva* è originariamente puro e perfetto nella sua essenza, ma purezza e perfezione vengono offuscate dall'incontro con la materia; ne viene di conseguenza che, per conseguire la liberazione, bisogna che il *jìva* soggioghi e domini la materia che tende a trascinarlo in basso; questo esso ottiene con le sue tre facoltà: *darsana* (visione), *jnana* (conoscenza) e *cetano* (determinazione, volontà).

L'etica jainista ha molti punti di contatto con quella buddhista; i precetti che il seguace deve osservare sono pressoché identici nei due sistemi, con una esasperazione però, da parte dei Jaina, del concetto dell'ahimsa (la "non violenza"): nella loro preoccupazione quasi patologica di non recare danno ad alcun essere vivente essi giungono a eccessi talora incompatibili con una vita normale.

Nel 79 d.C. la comunità dei Jaina subì una scissione determinata da controversie in materia di dottrina e di comportamento etico: quelli che, rimanendo fedeli alla tradizione, rinunciarono a qualsiasi indumento si chiamarono *digambara* ("vestiti di aria"); gli altri adottarono una tunica bianca e si chiamarono *svetambara* ("bianco-vestiti").

Abbiamo passato in rapida rassegna le più importanti espressioni del pensiero filosofico-religioso indiano, la cui fioritura, pur accettando una datazione bassa dei primi Veda, copre approssimativamente un arco di almeno venti secoli. Salvo qualche rara eccezione, tutta la speculazione poste-

riore al Vedanta, fino all'incontro con l'Occidente, non consiste in altro che in rielaborazioni e sviluppi dei filoni precedenti; questo fenomeno non è peculiare dell'India: qualcosa di simile è avvenuto nella Grecia classica con le scuole post-socratiche e in Cina con il Confucianesimo e il Taoismo (fatto strano, certamente casuale, Socrate, il Buddha, Confucio e Lao-Tze erano contemporanei!)

Con la dominazione inglese, instauratasi nella seconda metà del diciottesimo secolo, si manifestarono nuovi indirizzi tendenti a una fusione delle tradizioni autoctone col pensiero occidentale; questo avvenne specialmente nel Bengala, dove nel 1824 nacque ed ebbe notevole sviluppo il Brahmosamāj (la "Società di Dio") che ripudiava in maniera decisa il politeismo tramandato dai Veda. Non mancarono però insigni pensatori e mistici rimasti fedeli alle antiche tradizioni, come Ramakrishna (1836-1886) e Aurobindo (1872-1950), né qualche voce isolata, contraria a qualsiasi forma di pensiero sistematico, come quella di Krishnamurti (nato nel 1897).

Comunque, si accolga o si respinga la tradizione vedica, attraverso tutti i sistemi circola lo stesso spirito, lo stesso anelito di ricerca, e a tutte le menti si ripropone il grande interrogativo che si era posto l'ignoto autore del Rig-veda: "Dove questa creazione sia venuta, se l'ha prodotta lui (il Dio) o no, il suo custode nel più alto cielo certo lo sa, o forse non lo sa nemmeno lui."

V. T.

Biblioteca Boringhieri
Periodico quindicinale: N. 204 - 25 settembre 1978
Registr. Trib. di Torino N. 2500/1975
Direttore responsabile: Giorgio Fattori
Stampato in Italia dalla STIG di Torino

"Prima scissa e dispersa e tutta ascosa
dal linguaggio dei *tantra* or ecco esposta
l'essenza qui senza superiore
da me Abhinavagupta. E voi, miei buoni
discepoli indagatela né vaso
mai divenite d'infecondi errori..."

"Il seme privo di principio e di fine,
che sta nel mezzo delle stazioni, questo
bisogna meditare nel loto del cuore;
ed esercitare il raggio di luna."

SVB
S.No
Subje
P. 15
Sub.