Una breve storia del Tantra *śivaita e dello śivaismo del Kashmir*

Gli hindu credono nell'esistenza di una realtà suprema, cui indirizzare le proprie preghiere e rivolgersi come divinità. In questo senso essi sono monoteisti. Ma a differenza del monoteismo degli ebrei, dei cristiani e dei musulmani, gli hindu ritengono che l'unica divinità suprema possa assumere molteplici forme. Già da un primo incontro con lo hinduismo, ci si accorge dell'esistenza di un gran numero di divinità e non appena ci si addentra un poco nel suo mondo, si scopre che la proliferazione delle forme divine è praticamente illimitata. Le troviamo in tutta l'India, sparpagliate attraverso i milioni di paesini, nelle città, nelle campagne e nelle montagne, nelle vallate e nelle pianure. Sebbene un gran numero di queste assumano un'importanza a livello locale e siano note ai soli abitanti del luogo, alcune di esse emergono come i grandi deva e devī che caratterizzano lo hinduismo. Queste sono le divinità i cui culti, mitologie e relativi insegnamenti furono registrati nelle sacre scritture rivelate in lingua sanscrita. In mezzo alla sterminata letteratura sacra e a una vasta cultura orale di tipo religioso, diffuse nei più variegati vernacoli del subcontinente indiano, i testi rivelati in sanscrito rivestono un ruolo di primaria importanza. Tra questi i più antichi e, per la maggior parte degli hindu d'oggi, i più autorevoli, sono i *Veda*. Rivelati ai saggi dell'India, in un arco di tempo di alcuni secoli che ebbe forse inizio attorno al 1500 a.C., se non in tempi ancora più remoti, i *Veda* si compongono di inni volti a celebrare le divinità preposte al mantenimento dell'ordine cosmico.

La religione vedica delineò quelle linee concettuali di base che, evolvendosi nel tempo, andarono via via formando più o meno direttamente lo hinduismo così come si presenta al mondo contemporaneo. Le epopee - il *Mahābhārata* (MB) e il *Rāmāyaṇa* (RY) - furono redatte probabilmente intorno al II o al III secolo a.C., in concomitanza con la formazione di altri nuovi corpus di letteratura sacra. Un gruppo preminente è costituito dai *Purāṇa*, di cui la tradizione annovera diciotto principali testi. Il loro nucleo originale narra le storie e la genealogia di re e di eminenti personalità, esponendo inoltre racconti dettagliati e approfonditi a carattere cosmogonico ed escatologico. Molti *Purāṇa* contengono anche lunghe sezioni relative ad argomenti di ordine "secolare" come la medicina, l'astrologia, la geografia, le misurazioni del corpo umano, la gemmologia ecc. Tuttavia il loro principale interesse si riflette nella mitologia sorprendentemente ricca ed esaustiva delle principali Divinità dell'India, quali Śiva, Viṣṇu o le manifestazioni della Grande Madre: Durgā, Kālī e altre. I *Purāṇa* si ricollegano in modo cosi stretto ai quattro *Veda* che spesso vengono considerati il "quinto *Veda*". Ma i *Veda* sono śruti, letteralmente "ciò che è udito", cioè letteratura rivelata, mentre i *Purāṇa* appartengono alla letteratura della tradizione, definita con il termine smṛti, letteralmente "ciò che è ricordato". I primi testi purāṇici potrebbero risalire al periodo tardo vedico, ma sembra che la loro redazione su larga scala sia iniziata a partire dal IV-V secolo della nostra era. Da allora nuove versioni, così come anche ulteriori aggiunte a quelle già esistenti, continuarono a essere prodotte e tramandate fino a tempi relativamente recenti. Nello stesso periodo in cui vedevano la luce queste importanti opere, iniziarono a comparire anche i *Tantra*. Essi si dichiaravano autonomi rispetto ai Veda, per quanto li rispettassero in qualità di testi rivelati. Il loro precipuo interesse si traduceva nell'elaborazione dei sistemi rituali relativi al culto delle supreme divinità: Śiva, Viṣṇu e la Madre nei Suoi vari aspetti. Il cuore del rituale vedico era il sacrificio del fuoco, che consisteva nella venerazione e nella propiziazione degli esseri celesti attraverso offerte oblatorie. Questo rituale si ripeteva anche nei *Tantra*, ma era abbinato a innumerevoli nuovi mantra, maggiori e minori, che essendo rivelati ex novo, non facevano parte del mondo vedico. Inoltre essi insegnavano un altro rituale, ancora più semplificato, denominato pūjā, consistente nell'adorazione della divinità manifesta entro rappresentazioni iconiche o aniconiche (lo Śivaliṅga per gli śivaiti e il śālagrāma, fossile di ammonite, per i viṣṇuiti), o a maṇḍala, che nei *Tantra* giocarono un ruolo di centrale importanza. Nel contesto del vasto corpus letterario dei *Tantra*, lo śivaismo kashmiro, che ora prenderemo in esame, eleva a massime autorità di riferimento le sacre scritture note come *Tantra* śaiva.

Quando si parla di śivaismo kashmiro si fa riferimento a un'espressione corrente relativa allo śivaismo elaborato e insegnato dai maestri del Kashmir attraverso testi redatti in sanscrito, la maggior parte dei quali vide la luce durante il periodo che va dalla metà del IX fino al XIII secolo dell'era volgare. Tra questi maestri, il primo in ordine cronologico fu Vasugupta, a cui fecero seguito Bhaṭṭa Kallaṭa, Somānanda e, nelle generazioni a seguire, Utpaladeva e Abhinavagupta (c. 975-1075 d.C.), il più grande di tutti. A lui seguirono l'eccelso discepolo Kṣemarāja e un ultimo grande maestro, Jayaratha, che visse circa centocinquant'anni dopo il suo eminente predecessore. Nel corso dei secoli successivi emersero, infatti, altri insegnanti di minor rilievo. Quei primi maestri formularono la raffinata teologia dello śivaismo non-duale, una metafisica nuova che caratterizzò la chiave interpretativa alla base della ricca ed estesa esegesi dei *Tantra* maggiormente rappresentativi, tra i quali spiccavano quelli relativi alle scuole Trika e Krama. Per capire la natura di questi *Tantra* e delle

scuole ad essi associate, è importante considerare alcuni elementi fondamentali sulla loro composizione e sui contenuti che li caratterizzano.

I *Tantra* sono testi sacri redatti in sanscrito, le cui rivelazioni iniziarono ad essere diffuse intorno al VI secolo dell'era volgare. I più antichi furono probabilmente i *Tantra* śaiva, quelli appartenenti cioè a quella famiglia di *Tantra* che rivelava la supremazia delle forme di Śiva e della Sua consorte, incarnazione della Sua potenza divina. I *Tantra* furono prodotti in gran numero nei secoli successivi da tutte le principali religioni e scuole del periodo, ivi compreso il buddismo, nello stesso periodo della tradizione śaiva, e a seguire la tradizione vaiṣṇava e jaina. La produzione di nuovi *Tantra* hindu è continuata fino a tempi recenti, nonostante la presenza egemonica dei musulmani nel subcontinente indiano abbia causato, a partire dal XII secolo, notevoli interruzioni all'interno delle tradizioni religiose in cui questi testi erano considerati autorevoli codici scritturali.

I *Tantra* sono prodotti in gran numero e alcuni si caratterizzano per vasta estensione. Essi appartengono a diverse scuole che si distinguono nettamente le une dalle altre in funzione della divinità prescelta, del relativo pantheon, degli specifici metodi di culto e di altri aspetti ancora, ivi comprese le pratiche yoga. I *Tantra* śaiva del primo periodo, cioè quelli risalenti a prima del XII secolo e noti ai maestri kashmiri, possono essere suddivisi, ai fini di questa introduzione, in due grandi categorie: 1) quella dei *Tantra Siddhānta*, incentrati sulla forma benigna di Śiva, detta Sadaśiva, letteralmente "Colui che è eternamente di buon auspicio", 2) quella dei *Tantra Bhairava*, che si basano invece sulla forma terrificante di Śiva, chiamata Bhairava, letteralmente "La Personificazione del terrore". I *Tantra Siddhānta*, più comunemente noti come *Āgama*, divennero la massima autorità śaiva per tutto quello che riguardava i riti pubblici fondati in gran parte sul culto del liṅga. Questa forma di śivaismo si estinse quasi del tutto nell'India del nord dopo il XIII secolo, ma sopravvisse e si sviluppò nel sud, dove gli *Āgama Siddhānta* crebbero in numero e dimensione. Questi testi sono tuttora venerati come autorevoli fonti scritturali della maggior parte dei riti che ancora oggi si celebrano presso i numerosi complessi templari śaiva nel sud dell'India. In tale ambito essi furono integrati negli inni vedici dedicati a Rudra, il deva indicato come precursore di Śiva, e nella recitazione di alcuni altri riti vedici. La recitazione degli inni vedici, sotto forma di litanie melodiche, costituiva probabilmente il modo di venerare il liṅga simboleggiante Śiva prima dell'avvento dei *Tantra*, che prescrivevano propri mantra e procedure rituali. Ne è un esempio, il rito della "consacrazione di Rudra", noto come Rudrābhiṣeka, che si è conservato fino ai nostri giorni e rimane, in tutta l'India, il culto allo Śivaliṅga più diffuso e praticato, dove i mantra sono tratti completamente dagli inni vedici dedicati a Rudra.

Gli *Āgama Siddhānta* attualmente esistenti dedicano in effetti molto spazio alle diverse tipologie di liṅga, alla loro installazione e venerazione. Ma questi aspetti non rappresentavano una questione centrale nel primo periodo della loro formazione testuale. Il fatto che i liṅga fossero venerati ricorrendo soprattutto ai mantra vedici fa pensare all'esistenza di un culto del liṅga in altre forme di śivaismo pretantrico. La possibilità che tale culto occupasse un ruolo centrale diventa una certezza se si considera la pratica tipica del pāśupata, la prima forma settaria documentata nello śivaismo. I devoti di Śiva Paśupati (letteralmente "Il Signore delle fiere") facevano voto di condurre una vita ascetica e di errare in giro per l'India soffermandosi nei luoghi sacri per venerare gli Śivaliṅga. Molti di questi liṅga furono installati proprio dai suddetti devoti che, in questo modo, contribuirono notevolmente alla diffusione dello śivaismo nel subcontinente indiano.

Gli *Āgama Siddhānta* attualmente esistenti, per la maggior parte pervenutici da manoscritti dell'India del sud, si dedicano principalmente alla descrizione minuziosa dell'architettura dei templi e dei rituali che vi erano eseguiti. Tuttavia, nessun manoscritto recuperato in Nepal, né alcuna opera appartenente alle fonti del Kashmir, tutti anteriori all'XI secolo, fa riferimento a questi argomenti. Nonostante sia possibile trovare nelle fonti più antiche del *Siddhānta*, recuperate nel nord del subcontinente indiano, lo stesso interesse per il rito (di cui avremo occasione di parlare più avanti), è interessante osservare che esso veniva eseguito o in modo individuale o in piccoli gruppi nelle case o in altri luoghi privati, ma mai nel contesto di templi pubblici. Oltre a questi riti, tra cui quelli iniziatici, i testi in questione si occupano di cosmologia, metafisica e soteriologia, comprendendo inoltre osservanze e dottrine della disciplina spirituale adatta a una pratica individuale, che originariamente era destinata soprattutto agli asceti rinuncianti, in seguito adattata alle esigenze e allo stile di vita dell'uomo di famiglia.

La visione del mondo degli *Āgama Siddhānta* si distingue per il suo "dualismo temperato". I primi commentatori, originari del Kashmir, ne formularono le direttrici portanti. Essi insegnarono che esistono tre realtà fondamentali: la suprema realtà è Śiva, l'Uno, Coscienza pura, divina essenza; dotato di tutti gli attributi della divinità, Egli detiene la śakti, cioè il potere mediante il quale attuare le cinque funzioni di creazione, sostegno, distruzione del mondo, la facoltà di non rivelare Se stesso e il dono della grazia per cui rivelarSi. La seconda realtà è composta dalle innumerevoli anime individuali (aṇu); come Śiva esse sono Coscienza eterna, ma a differenza di Lui, finché non sono liberate per mezzo della Sua grazia, esse si trovano incatenate in uno stato di asservimento che, anche se destinato a cessare, non conosce inizio; una volta liberate, esse diventano come Śiva: l'unica differenza tra loro e Śiva è che Śiva non è mai stato soggetto a questo stato di condizionamento, e sebbene entrambi, Śiva e le anime individuali, siano essenzialmente pura coscienza, queste ultime, nello stato condizionato, sono avvolte da mala. Mala, letteralmente "sporcizia", "impurità", oscura la purezza innata, cioè la natura di pura Coscienza divina, dell'anima, separandola da Śiva. Questa terza realtà è anch'essa eterna ma, a differenza delle altre due, è una sostanza non senziente; essa comprende due aspetti: da una parte rappresenta la sostanza dalla quale sono stati generati il mondo mentale, cognitivo e materiale, dall'altra oscura la Coscienza dell'anima rendendola ignara della sua vera natura ed esponendola non solo alle coercizioni

vincolanti del mondo di māyā, che si è evoluta da quella stessa impurità, ma anche alle conseguenze delle sue azioni, il karman. La si può paragonare a una cataratta che ricopre l'occhio, oppure alla lolla che avvolge il chicco di riso. Così come la cataratta viene estratta tramite un intervento chirurgico e la lolla rimossa dalla trebbiatura del riso, allo stesso modo, l'insegnante, che rappresenta Śiva, libera l'anima del discepolo da mala attraverso l'iniziazione. Una volta tolto il velo, l'anima è purificata, nulla più la separa da Śiva e a Lui si congiunge. Śiva concede la grazia all'anima ad essa rivelandoSi attraverso l'azione rituale. L'individuo a questo punto deve semplicemente mantenere questo stato di purezza. Egli attenderà pazientemente l'esaurimento delle conseguenze karmiche che lo assoggettano al corpo e, al fine di evitare l'accumulo di altro karman, si assicurerà di rispettare tutti i precetti - ingiunzioni e divieti - che gli sono stati insegnati durante l'iniziazione, celebrerà la divinità con regolarità quotidiana e osserverà i giorni di festa prescritti.

Le prime opere autonome basate sugli *Āgama Siddhānta* furono dei commentari e alcuni brevi trattati elaborati da Sadyojyotis. Di origini kashmire, Sadyojyotis visse qualche generazione prima di Somānanda che, attorno alla seconda metà del IX secolo, fu il primo a esporre in maniera sistematica la filosofia śaiva non-dualista nel suo trattato intitolato *Śivadṛiṣṭi* (La visione di Śiva). Un certo numero di Siddhāntin kashmiri lo seguirono nelle generazioni successive, continuandone l'esegesi degli *Āgama* e gli scritti sulla metafisica dello śivaismo dualista. Dopo il XII secolo, il *Siddhānta* si estinse gradualmente nel nord dell'India, ma resistette invece nei monasteri, nei templi e nelle case del sud India. Qui sorsero, infatti nuove scuole *siddhānta* mentre gli insegnanti del Kashmir caddero nell'oblio. Questa transizione fu accompagnata da una crescita considerevole degli *Āgama*, sia per numero che per estensione. Si sviluppò inoltre una vasta letteratura in lingua tamil che praticamente finì col sostituire i *Siddhānta* in sanscrito. Benché i commenti degli *Āgama* e i trattati di metafisica *siddhānta* fossero scritti in tamil, essi in gran parte assunsero un carattere piuttosto devozionale che liturgico.

Il divino descritto in seno agli *Āgama Siddhānta* è, come abbiamo già notato, Sadaśiva. È l'aspetto benigno di Śiva, che si manifesta in un carnato chiaro, ricoperto di cenere, dotato di alcuni volti appartenenti alle forme vediche di Śiva. Questi volti sono rivolti verso le cinque direzioni, mentre recitano tutte le scritture sacre, tra cui le più eccellenti sono, ovviamente, gli *Āgama* śaiva, pronunciati dal viso posto nel centro e ruotato verso l'alto. Egli è venerato soprattutto nel liṅga, ma può esserLo anche nel maṇḍala. La sua controparte femminile è altrettanto presente, ma viene rappresentata soprattutto in termini astratti, in quanto "energia della parola", recante di solito lo stesso nome, declinato al genere femminile, dell'aspetto assunto dallo Sposo celeste. Sadaśiva è spesso venerato anche da solo, attraverso offerte esclusivamente vegetariane. Gli spettri (bhūta), soprannaturali esseri demoniaci di sesso maschile e femminile, che fanno parte delle moltitudini al Suo seguito (gaṇa), vengono accuratamente separati da Sadaśiva e confinati in un cerchio (maṇḍala) oppure su di un seggio (pīṭha), dove ricevono in offerta i resti di sacrifici animali (bali).

Bhairava, la controparte buia, adirata di Sadaśiva, è la divinità che viene descritta nella parte restante degli antichi *Tantra śaiva*, definiti nel loro insieme *Bhairava Tantra*. Benché Bhairava vi occupi una posizione centrale in quanto suprema divinità - ragione per cui queste scritture sono definite śaiva - Egli tende tuttavia ad essere oscurato dalla Sua consorte, la devī, e da orde di esseri femminili a Lei associate, genericamente chiamate yoginī. Esistono tante forme della consorte divina quante quelle di Bhairava. Un noto esempio è Kālī, di cui esistono numerose rappresentazioni. Come Bhairava, feroce e antinomico in modo inusuale, queste divinità femminili e yoginī sono spesso venerate con offerte di alcol, carne e fluidi corporei. Il culto dei *Bhairava Tantra*, ciascuno dei quali si rifaceva a un *Tantra* primario e a un corpus specifico di scritture rivelate, era per lo più incentrato sul culto offerto a queste divinità femminili. In quanto incarnazioni del potere divino di Bhairava, gli adepti le consideravano più potenti rispetto alle loro controparti addolcite e miti di Sadaśiva. È per questa ragione che i culti rimasero segreti. Le loro pratiche avvenivano in privato, in netto contrasto con il culto di Śiva descritto nei *Siddhānta*, che si svolgeva in forma pubblica ed esteriore. L'ammissione a questi culti, l'accesso ai loro *Tantra* e alle loro pratiche, avveniva attraverso ulteriori specifiche iniziazioni a cui si sottoponevano quegli śivaiti che perlopiù erano già stati iniziati alla forma essoterica ordinaria.

Lo stesso modello era mantenuto anche nell'ambito dei culti esoterici e dei loro *Tantra*. Mentre il flusso della corrente bhairava seguiva il suo corso, furono rivelati insegnamenti più alti, vale a dire ulteriori segreti che a loro volta richiedevano iniziazioni ancora più audaci. Quelle più incentrate sulla devī e sulle sue inservienti, le yoginī, erano considerate le più segrete. Sembrerebbe che queste ultime fossero raggruppate all'interno di cosiddette "famiglie" o "clan" (kula). Un kula, negli stadi iniziali del suo sviluppo, si legava a una delle otto madri (mātṛka), che erano incarnazioni dei poteri delle divinità più importanti. Così, per esempio, la prima, Brahmanī, era la consorte e l'energia di Brahma; Māheśvarī era l'energia di Maheśvara e così via. Infine i *Tantra Kula* si svilupparono in modo autonomo e si trasformarono in una categoria a sé stante, chiamata *Kulāgama*. Questa evoluzione procedeva in consonanza con l'emergere del culto delle yoginī e con la progressiva avanzata della consorte di Bhairava, che assumeva varie identità. Tutto ciò si riflette nella stessa tipologia dei *Tantra*.

I *Bhairava Tantra* appartengono a quattro gruppi principali o tipi chiamati pīṭha (1): i *Mantrapīṭha*, i *Vidyāpīṭha*, i *Mudrāpīṭha* e i *Maṇḍalapīṭha*. Gli ultimi due diventarono rapidamente delle categorie obsolete, mentre i

1 Il termine pīṭha *è usato per descrivere la sacralità di un luogo di venerazione dove risiede una divinità femminile, di conseguenza, pīṭha può essere tradotto con "seggio". In questo contesto, pīṭha significa "una raccolta di scritture sacre"* (śāstrasamūha).

primi due hanno per noi rilevanza. I mantra sono usati per invocare delle divinità di sesso maschile, di cui rappresentano la "forma sonora". Allo stesso modo, i vidyā invocano le divinità femminili che essi stessi incarnano. I *Tantra* di queste due categorie, in effetti, si differenziano in funzione dell'importanza attribuita alla divinità maschile o femminile. Nella corrente bhairava delle sacre scritture śaiva, il testo più significativo e forse più antico dei *Mantrapīṭha* è lo *Svacchandabhairava Tantra* (SVT). Come già suggerisce il nome, la divinità principale di questo *Tantra* è una manifestazione di Śiva chiamata Svacchanda Bhairava. Benché sia Bhairava, cioè una forma feroce di Śiva, conserva tuttavia ancora parte della dolcezza di Sadaśiva, caratteristica che si riflette nel suo omonimo Aghora, "Il non feroce". Come Sadaśiva, Egli possiede cinque volti e può essere venerato da solo. La Sua forma è di color nero e non è ricoperta di cenere bianca, come avviene invece per Sadaśiva. Svacchanda Bhairava può tuttavia mostrarsi bianco, ma solo quando appare insieme alla sua consorte Aghoreśvarī, chiamata anche Vyādhibhakṣiṇī, "Colei che divora la malattia". A differenza delle grandi divinità femminili del *Vidyāpīṭha*, che sono tutte potenti e indipendenti, Aghoreśvarī è semplicemente una replica femminile della sua controparte maschile, di cui rappresenta poco più che una figura di sostegno. Rispetto allo stile sconnesso di numerosi *Tantra*, stile che lascerebbe supporre un lavoro svolto nel tempo per mano di più iniziati, lo SVT è invece presentato in forma sistematica e ben ordinata. Per molti aspetti, il culto descritto nello SVT assomiglia più ai culti dei Siddhāntāgama che a quelli dei *Bhairava Tantra* del *Vidyāpīṭha*. Ad esempio, l'acquisizione di poteri magici attraverso le pratiche dello yoga (siddhi) o il conseguimento di beni materiali, figurano tra gli obiettivi principali nei *Tantra* del *Vidyāpīṭha*. In maniera simile ai *Siddhāntāgama*, lo SVT considera tutto ciò di minore importanza, prediligendo l'esposizione dettagliata dei riti ordinari (nitya) e occasionali (naimittika) a quelli magici compiuti per l'ottenimento di scopi ben definiti (kāmya). Nello SVT, inoltre, si nota l'assenza delle yoginī, a parte gli ultimi due capitoli, che sembrerebbero però delle aggiunte tardive. Il culto di Svacchanda Bhairava ha avuto una notevole influenza su tutte le principali tradizioni del *Bhairava Tantra*, fornendo loro, a seconda delle esigenze, un aspetto mite di Bhairava. Lo SVT serviva inoltre come fonte, convogliando nei *Bhairava Tantra* non solo, la cosmologia di base e i relativi mantra che condividevano con i *Siddhānta*, ma anche i riti più importanti, in particolare il modello classico dei riti di iniziazione.

A metà tra il mite Sadaśiva dei *Siddhānta* e il feroce Bhairava dei *Tantra* del *Vidyāpīṭha*, la natura di Svacchanda Bhairava si riflette nelle molteplici forme e nel culto che Lo caratterizzano. Egli viene raffigurato con ornamenti ossei, nell'atto di portare un teschio. Lo si visualizza in compagnia della Sua consorte e dei Suoi inservienti, in mezzo a campi di cremazione che spaziano per le otto direzioni.

Ci troviamo di fronte alla cultura del campo di cremazione, che si propaga sotto varie forme e livelli nei culti del *Vidyāpīṭha* e dei *Kaula Tantra*. Sanderson riconosce nei Bhairava dei *Bhairava Tantra* lo stesso modello, molto diffuso, dei kāpālika, gli asceti portatori di teschi (2). Questi asceti imitano il Deva che regge il teschio di una delle teste di Brahma, recisa per punizione, poiché il creatore aveva guardato la figlia con bramosia. Bhairava porta con sé il cranio in segno di una penitenza nota come il "grande voto" (mahāvrata). Imitando l'esempio di Bhairava, il kāpālika si purifica dal peggiore dei peccati, l'assassinio di un brahmaṇa (3). Questo appare molto chiaro soprattutto nei *Tantra* del *Vidyāpīṭha*, ma lo si può osservare anche nel culto moderato di Bhairava del *Mantrapīṭha* (4). Sanderson spiega come lo śaiva che varcava la soglia del mondo rituale del *Vidyāpīṭha*:

Fosse iniziato ai culti delle divinità, le quali, circoscritte nello spazio dei loro maṇḍala, presiedevano su dei pantheon prevalentemente femminili; poi passava in ordine crescente dall'adorazione di Bhairava e delle Sue consorti, al culto di altre divinità femminili considerate superiori, per raggiungere infine le terribili eroine solitarie (ekavīra) dei culti della dea Kālī. L'iniziato, adottando le regole dei kāpālika, otteneva in questo modo l'accesso ai poteri di queste divinità. Intossicato da alcool, alternava periodi di vagabondaggio notturno (niśaṭana), a periodi di celebrazioni rituali (pūjā), in cui invocava le divinità del maṇḍala al cui culto era stato iniziato con lo scopo di gratificarle. Questa gratificazione richiedeva la compartecipazione di una consorte consacrata (dūtī), con la quale doveva copulare al fine di produrre quei fluidi sessuali che, mescolati a sangue e ad altre impurità del corpo,

2 *Cfr. Dyczkowski 1988: 29-30.*

3 *Lorenzen (1991, seconda edizione) è ad oggi considerato uno degli studiosi più autorevoli del kāpālika. Per un ulteriore approfondimento del mito summenzionato, consultare il* Kūrmapurāṇa*: 2/31 s. Per un'analisi del mito di Bhairava e del voto kāpālika, vedere Chalier, Visuvalingam e Dyczkowski 1988: 26 s. Nel suo commento sullo SVT Kṣemarāja spiega come l'adepto persegue il proprio voto compiendo una sorta di iniziazione simbiotica affinché attraverso l'identificazione con il supremo Bhairava possa garantire l'efficienza della propria celebrazione rituale (Arraj 1988: 51, nota 1).*

4 *Tra i riti (kāmya) dello SVT, essenziali per accedere sia ai poteri yogici che magici, è possibile identificarne uno che viene riconosciuto come una pratica kāpālika, segnalando al lettore la possibilità di questa influenza (anche se modificata) nei primi stadi dello sviluppo di quest'importante* Tantra *del* Mantrapīṭha*. Una sezione del sesto capitolo dello SVT (libro 6, p. 148-155) Arraj (1988: 187-188) indica che: "Vi sono otto riti che assicurano la subordinazione di un'altra persona alla volontà dell'adepto* (vaśikaraṇam)*. In ognuno dei riti l'adepto segue rigorosamente le diverse istruzioni per preparare le pozioni (sic). Oltre a ciò sembra che il testo consideri una di queste procedure come una pratica kāpālika [(SVT 6/33) ma Kṣemarāja non ritiene corretta questa interpretazione]. Inoltre, questa definizione mette in relazione tali procedure con la formula principale del servizio e fornisce l'unica possibile certezza della fonte di provenienza Bhairava [dello SVT]".*

costituivano le offerte predilette a questa categoria di divinità (5).
I *Tantra* sono considerati di origine rivelata alla stregua dei Veda, anche se non altrettanto autorevoli. Lo sviluppo dei *Tantra* portò al consolidamento di varie scuole tantriche, che cercarono di distinguersi e affermarsi le une sulle altre. Nella prospettiva delle scuole che i maestri śaiva del Kashmir reputavano più elevate, i testi tantrici di maggior rilievo sono quelli più "segreti". Tali scuole erano organizzate secondo una gerarchia che rifletteva una serie di iniziazioni sempre più elevate, corrispondenti a livelli via via superiori di "segretezza" e approfondimento interno della dottrina. Ciò rifletteva, in una certa misura, il loro ordine cronologico, che si può osservare in una progressione di iniziazioni sempre più elevate, che trasportava gli elementi delle tradizioni precedenti all'interno di quelle successive e più segrete.
Risulta impossibile stimare con certezza quando siano stati rivelati i primi *Tantra*, ma senza troppi dubbi ciò dovette avvenire tra l'inizio del VI secolo e la prima metà del VII secolo d.C. Il periodo che vide il sorgere delle prime esegesi e dei primi trattati indipendenti compilati da maestri śaiva del Kashmir, dai siddhāntin dualisti prima e in seguito dai non-dualisti, si caratterizzò per un passaggio che nel IX secolo era una realtà ormai ben consolidata. O almeno così sostenevano i cosiddetti śaiva kashmiri non-dualisti, tra cui spiccava il grande Abhinavagupta (circa 975-1050 d.C.). I primi testi di questa serie furono i *Siddhāntāgama*, seguiti dai *Bhairava Tantra*, composti dal *Mantrapīṭha* e dal *Vidyāpīṭha*.

Nel passaggio tra il *Mantrapīṭha* e il *Vidyāpīṭha*, incontriamo un primo gruppo di *Tantra* denominato Yāmala. Tra questi il *Brahmāyāmala* (BY), a pieno titolo ritenuto da svariati studiosi parte integrante delle scritture appartenenti ai kāpālika (6), si distingue per antichità e importanza (7). Questo *Tantra* di circa 12.000 versi, sebbene preservato esclusivamente in manoscritti nepalesi, visto il suo stato di plurisecolare irreperibilità nel resto del subcontinente, gode a tutt'oggi di un notevole prestigio presso molti asceti contemporanei śaiva, che tuttavia conoscono poco o nulla del contenuto.
L'entità della sua diffusione e della sua influenza può essere desunta dall'importante ruolo che la letteratura tamil delle origini gli accordò considerandolo il più eccelso tra gli *Yāmala Tantra* (8). L'ascesa della componente femminile, con le yoginī per protagoniste, è evidente nel BY. Sebbene la divinità principale del BY sia Kāpāla Bhairava, in realtà è la vidyā della sua consorte, ossia Caṇḍākāpālinī, che spicca come autentica protagonista, esaltando il femminile in un milieu prettamente maschile. Si dice che essa emani da Kāpāla Bhairava, in quanto Sua energia, e Gli si dispieghi attorno nelle otto direzioni, assumendo le forme delle otto dee che sempre Lo circondano (9).
Come esempio dell'etica del BY, possiamo citare un rito singolare che vi è descritto (10), nel quale Kāpālīśa Bhairava appare come "Bhairava lo Zangolatore" (Manthāna Bhairava). Egli viene venerato in un campo crematorio in cui l'adepto del BY, l'avadhūta (11), situato nel centro del cerchio formato dalle otto yoginī precedentemente dette, offre a ciascuna di queste un teschio pieno di sangue.

5 *Sanderson 1988: 670-1.*
6 *Vedere Dyczkowski (1988: 115) per un breve appunto sugli* Yāmala *e il BY per maggiori approfondimenti*
7 *Nagaswamy segnala la dichiarazione di un commentatore del* Takkayāgapparaṇi *di Oṭṭakkūtar (XII secolo) che considera il BY come la migliore opera mai scritta in lingua tamil del periodo Chola: gli* Yāmalasācārya *sono coloro che si sono impratichiti nei riti* Sakala Pañcakas, *ossia: il liquore, il pesce, la carne, il segno (sic) e l'unione sessuale (*Madhu, Matsya, Māmsa, Mudrā *(sic) e* Maithuna*). Quest'informazione si trova negli Āgama* Śāstra *(sic) del* Mahāvratin *(Nagaswami 1982: 33).*
8 *Nagaswami (1982: 33) descrive come l'opera di Oṭṭakkūtar sia: "rilevante per l'informazione che fornisce sui seguaci degli* Yāmala Tantra, *soprattutto riguardo alla loro venerazione di Kālī". Oṭṭakkūtar si riferiva forse ai seguaci del culto JY. Sappiamo che i Kālīkrama, che si sono sviluppati attraverso le loro fonti, erano ben diffusi e conosciuti nel XII secolo. Oṭṭakkūtar nella sua opera descrive un tempio favoloso dedicato alla divinità femminile che custodisce non solo i diciotto* Purāṇa, *ma anche gli* Yāmala *più autorevoli, il primo dei quali è il* BY, *e novantuno dei testi secondari (Nagaswami 1982: 34).*
9 *Sanderson (1988: 672) descrive come la vidyā di Caṇḍākāpālinī corrisponde a (OṀ) HŪṀ CĀṆḌE KĀPĀLINĪ SVĀHĀ. Le nove sillabe della vidyā sono presiedute dalle nove divinità che corrispondono ai contenuti principali della celebrazione quotidiana: Esse sono Kāpālīśabhairava (HŪṀ), le sue quattro divinità femminili (chiamate anche yoginī): Raktā (CAṀ), Karālā (ḌE), Caṇḍākśī (KĀ), e Mahocchuśmā (PĀ) insieme ai loro quattro poteri intrinseci: (dūtī) – Karālī (LI), Danturā (NI), Bhīmavaktrā (SVĀ) e Mahābalā (HĀ). Le yoginī accerchiano Kāpālīśabhairava , orientate nelle otto direzioni cardinali: 1) Est: Raktā; 2) Sud: Karālinī; 3) Ovest: Caṇḍākśī; 4) Nord: Mahocchuśmā; 5) Sud-est: Karālyā; 6) Sud-ovest: Danturā; 7) Nord-ovest: Bhīmavaktrā; 8) Nord-est: Mahābalā.*
pūrvapatre [k: sūrva-] nyased raktāṁ praṇavāsanapūrvakām | [. . .]
anenaiva vibhāgena dakṣiṇāre karālinī [k: -de karālinī] |
paścime [k: -maṁ] caiva Caṇḍākśī Mahocchuśmā [kh: -chuṣmā; k: -chuṣmāṁ] tathottare ||
āgneye tu karālyākhyā [k: -lākhyā] nairṛte [k, kh: nairite] danturā [k: dantunāṁ] tathā |
vāyavye [k: -vya] bhīmavaktrā [k, kh: -vaktrān] tu īśāne [k: i-] tu Mahābalā ||
pūrvakrameṇa vai devi yoginyo [k: -nyā] vinyased budhaḥ | BY 30/21ab, 23-25ab
Queste yoginī sono presenti in tutta l'opera del BY, *ma con riferimento soprattutto ai capitoli 29 e 30 dove vengono descritti i loro maṇḍala.*
10 *Questo rito si trova nel capitolo 46 del* BY, *dove la "pratica della zangolatura (bhairava)" vi è descritta nei minimi particolari.*
11 *Per un approfondimento della figura dell'avadhūta [lett. "colui che scrolla via (i desideri mondani)"] vedere Dyczkowski 2009.*

Le yoginī sono a loro volta accerchiate da altre otto yoginī in presenza dei loro consorti (12). L'avadhūta e la sua compagna (sakhi), consumano gli avanzi delle offerte composte da carne e vino mescolati a fluidi sessuali di entrambi i sessi (picu) (13). Manthāna Bhairava, eretto nell'epicentro, è "brillante come cristallo puro". Dopo aver compiuto la prima offerta alle yoginī, l'avadhūta si fa un bagno per poi iniziare la sua pratica propriamente detta. Rumori terribili iniziano a propagarsi nell'aria, quando dal centro del maṇḍala, egli afferra una spada consacrata al deva, offre delle ghirlande e recita il succitato mantra, mentre inizia a "rimestare" la sua compagna sul campo sacrificale. Il testo fa riferimento esplicito all'unione sessuale tra l'avadhūta e la sua compagna. Frastuoni spaventosi sono uditi ovunque, quando delle yoginī, apparse da ogni direzione, si avvicinano. Egli, dal centro del maṇḍala, porge loro una nuova offerta di vino mescolato a fluidi sessuali maschili e femminili, servito in un teschio, dopodiché riprende a "sbattere" la propria compagna. Dei carboni ardenti piovono giù dal cielo, la terra trema, fulmini cadono dalla volta celeste e fantasmi orribili emergono dal suolo. A tutti loro viene offerta la stessa bevanda, ma costoro vedendo la spada che tiene in mano, si inchinano davanti a lui. L'avadhūta continua la pratica della "zangolatura". Ogni volta che gli si avvicinano diversi dei e demoni seguiti da sei yoginī, egli ripete la stessa offerta e poi riprende la sua "zangolatura", rafforzato dalla voce rassicurante del Deva: finché sarà impegnato su questa via, non avrà nulla da temere. Infine, invocando le divinità e chiedendo il fine di tutte le realizzazioni (siddhi), egli inizia la "grande zangolatura". In questo modo ottiene la materializzazione del "veleno della morte" (kālakūṭa), che a sua volta, con le stesse offerte, viene trasceso. Dopo altre apparizioni simili, tutte associate al mito relativo alla zangolatura dell'oceano cosmico, l'avadhūta offre al deva e alla devī una ciotola, più precisamente, un teschio colmo di fluidi sessuali (picu). Aghorī, ossia Candakāpālinī, appare finalmente davanti a lui, accompagnata da Aghora, Svacchanda Bhairava. È la forma di Kāpāleśvara che si manifesta sempre insieme a lei. Anche a loro viene offerta la stessa bevanda. La Devī, soddisfatta, nutre l'adepto e i suoi compagni con il latte del suo seno. In questo modo l'avadhūta diventa onnisciente, realizzando così l'unione con Śiva.

Il *Siddhayogeśvarīmata* (SYM) è uno dei più antichi *Tantra* dei *Vidyāpīṭha*, forse il più antico. Il testo si riferisce in almeno due punti allo SVT del *Mantrapīṭha*, e quindi, con molta probabilità, è da questo preceduto (14). Nonostante tutto lasci pensare che preceda il BY, secondo il giudizio dei maestri śaiva del Kashmir questo testo è di levatura superiore e perciò dovrebbe seguire tutti gli altri. La scuola denominata Trika, che si fonda proprio su questo testo, è ritenuta la più sublime. Ciò vale anche per tutti i *Trika Tantra* che continuarono ad essere composti durante questo periodo e si consideravano ciascuno come al fondamento della scuola più evoluta, punto di arrivo per tutte le altre. Alcune migliaia di versi del SYM sono stati recuperati all'interno di qualche manoscritto, ma rappresentano sicuramente solo una parte frammentaria dell'opera originale che, presumibilmente, doveva essere ancora più ampia del BY.

Insieme all'*(A)nāmakamata*, andato perduto, e al *Mālinīvijayottara* (MVT), "Il supremo Trionfo di Mālinī", il SYM fu considerato il primo del Trika o "triade" di *Tantra*. A differenza del SYM, che si presentava come una lunga rivelazione sconclusionata, il MVT è invece un lavoro compatto, denso, che si definisce essenza degli insegnamenti del SYM. Il nome stesso dell'opera lo implica: Siddhayogeśvarī, che letteralmente significa "Signora del siddhayoga" (Signora dello yoga compiuto), è piuttosto un epiteto della dea che non un nome proprio. La divinità del SYM e successivamente del Trika, è Parā, "la Suprema", chiamata Mālinī o, più comunemente, Rudraśakti. Il culto descritto nel SYM, che è alla base di quelli contenuti nei successivi *Trika Tantra* (donde il nome della scuola), è incentrato su di una triade (Trika) di dee di nome Parā, Parāparā e Aparā, venerate come gli aspetti della dea Mālinī. Ciascuna di esse è seduta sul proprio Bhairava, che giace prono sulla punta dei tre rebbi del tridente di Śiva. Il SYM afferma che esse sono rispettivamente di colore bianco, rosso e nero, perché incarnano le tre qualità divine (guṇa) della Natura (prakṛti), qui intese come energie. Il SYM insegna che il maṇḍala del tridente deve essere venerato come quello del "Signore del teschio" nei campi di cremazione. È lì che l'adepto, in una notte di luna nuova, con le ceneri di un cadavere umano, traccia un cerchio intorno a un tridente. Davanti a un rogo nei pressi del cerchio, offre al tridente del sangue che preleva dal proprio corpo, recitando il mantra della dea triadica. Mentre compie queste azioni, i *Tantra* sostengono che le stelle s'illuminano e si espandono. Dal cielo si odono tremendi boati, sempre più tumultuosi, i tuoni si trasformano in carboni ardenti che iniziano a piovere su di lui, mentre la terra trema e si scuote. Poi questa pioggia di fuoco si trasforma in orde di yoginī urlanti e feroci. Il *Tantra* raccomanda all'adepto di non vacillare e di proseguire con il suo voto di recitare incessantemente il mantra. Deve a ogni costo continuare a ripeterlo, soprattutto quando le yoginī si precipitano con una forza tremenda all'interno del suo corpo. Se eccelle anche in questo, egli sperimenterà, con grande gioia e stupore, la presenza pervasiva (vyāpti) della suprema Divinità (Parā), prima nel maṇḍala, e poi ovunque, nell'universo e nel suo corpo.

12 *Queste otto yoginī sono in effetti, le Otto Madri (aṣṭamātṛkā) della versione* BY. *Le prime quattro coppie sono comunemente trovate tra le sette o otto Madri summenzionate. Esse presiedono i vari clan (gotra) o famiglie (kula) in base all'appartenenza degli iniziati. Esse sono: Mahendrī e Maheśa a est; 2) Brahmī e Brahmā a sud-est; 3) Vaiṣṇavī e Viṣṇu a sud; 4) Kaumārī e Kumāra a sud-ovest; 5) Vivaśvatī e Vivaśva a ovest; 6) Vāyavī e Vāyava a nord-ovest; 7) Bhairavī e Yogeśa a nord; 8) Guhyaśakti, da sola (?) a nord-est.*

13 *Picu, termine da cui deriva l'altro nome del* BY: Picumata, *vedere Dyczkowski 1988: 115.*

14 *SYM 32, 6 e 32,13. Törzsök 1999: p. vii, nota 31.*

Ancora più drammatici sono i riti e le esperienze visionarie dei *Kālī Tantra*. Qui entriamo in un mondo popolato da una moltitudine di forme varie e potenti della dea Kālī. Voraci divoratrici avvolte nell'oscurità della māyā, esse eseguono danze frenetiche nei campi di battaglia e nelle aree destinate alla cremazione, indulgendo in orge selvagge nelle notti di luna nuova. Un *Tantra* descrive una scena nel campo di cremazione detto karavīra, in cui il terribile Bhairava, chiamato anche Rudra, è, Egli stesso, il fuoco (dāhaka) che consuma i mondi e, con essi, i loro deva, gli innumerevoli yama (gli dei della morte), la morte stessa e le malattie. In quel luogo, orde di Kālī e Bhairava praticano orge rituali (cakrācāra) sotto forma di unioni violente e passionali (haṭhamelāpa) nell'intento di portare a compimento il sacrificio primordiale dell'unione sessuale (ādyayāga). Alcuni di loro, seduti in piccoli gruppi, sono assorti nell'assunzione di liquori (vīrapāna). Altri mangiano carboni ardenti o divorano chi il sole chi la luna (*soma*), tenendosi per mano, mentre mangiano e bevono. Alcuni di loro reggono dei cadaveri, altri ancora, meditando in silenzio da soli o in coppia, adorano i maṇḍala (15).

Mentre progrediamo nei culti del *Vidyāpīṭha* si osserva che la loro evoluzione all'interno dei loro stessi *Tantra* (16) tende a un'interiorizzazione a uso "domestico", come fossero resi accessibili ai capofamiglia iniziati. Partendo dal corpo, ci si addentra nelle realtà ulteriori: i sensi, la mente, il soffio vitale e infine, la coscienza. Spingendosi ancora oltre, la capacità immaginativa si acuisce, dalla creazione d'immagini fino ad arrivare alla contemplazione della coscienza. Nel corso di queste transizioni ci si inoltra nel regno più occulto dell'esperienza mistica.

Proseguendo per questa ascensione, le rappresentazioni di stati di coscienza sempre più profondi si elevano progressivamente, per diventare ancora più vividi. La via interiore è caratterizzata dalle forme esterne della pratica del kāpālika, che forniscono una vasta gamma, ricca di simboli, che alludono sia agli stati interiori, che alle cornici ideali per i riti pubblici e le loro rappresentazioni interne. Si potrebbero riportare molti esempi. Il seguente è tratto da un *Tantra* anonimo citato da Abhinavagupta nel suo *Tantrāloka*:

(Il corpo) è il supporto di tutti gli dei, è quello spaventoso campo di cremazione con la pira funebre (citi) *(della coscienza) che distrugge ogni cosa. In presenza dei siddha e delle yoginī, è il loro stupefacente parco giochi, in cui ogni forma incarnata giunge al suo termine. Gremito di innumerevoli roghi (dei sensi) da cui tralucono gli aloni dei loro raggi, il flusso delle tenebre (della dualità) viene distrutto e, libero da ogni costrutto mentale, il corpo diventa la dimora esclusiva della beatitudine. Penetrandolo (il corpo), campo di cremazione del Vuoto, chi non riuscirebbe a raggiungere la perfezione? (17).*

Il voto del kāpālika, il grande voto della conoscenza, si compie errando nei luoghi sacri, ripetendo incessantemente il mantra, che è la conoscenza stessa, alla ricerca della yoginī perfetta con cui accoppiarsi e ricevere il cibo della vita eterna. Questo voto deve essere compreso come l'ininterrotta contemplazione della yoni. La *yoni* è la matrice della dea, la dimora del crepaccio. Avvolge l'universo intero, ogni luogo sacro, ma oramai non si trova più all'esterno. L'adepto la trova in se stesso. Lì, rapito dal suo contatto, vive l'esperienza della suprema Kuṇḍalinī, nella ruota della passione, nelle profondità del suo corpo, grossolano e sottile e, soprattutto, nella coscienza, dove Śiva e śakti si uniscono. È lì che beve il succo della loro unione a tutti i livelli dell'essere e ottiene così la vita eterna. Si legge in questa bella preghiera del *Kubjikā Tantra*:

Saluti alle ricchezze del tatto (sparśalakṣmī), *la suprema (dea) che, contemplata mediante la ruota della passione* (raticakra), *esegue il voto dell'assorbimento perpetuo della (yoni che è la) dimora del crepaccio, nella quale il tempo e l'assenza del tempo sono stati eradicati. Questo voto è la manifestazione della realizzazione del sé che avviene non appena si abbandona la scissione tra la diversità dell'unità e della dualità. È il voto della manifestazione della nostra propria innata vibrazione* (svaghūrma), *non appena si beve il nettare supremo del succo di ogni stato d'essere (18).*

15 *Sommario di KuKaum 15, 68cd-76ab.*

16 *Sanderson (1988: 137) ha fornito quella che è diventata la formulazione classica di questa progressiva ascensione dei Tantra che si susseguono nel seguente modo (i concetti verranno chiariti nelle pagine successive):*

Kālī Tantra
Trika Tantra
Śakti Tantra
Yāmala Tantra
Vidyāpīṭha
Mantrapīṭha
Bhairava Tantra
Śaiva Siddhānta

Sanderson scrive: "Tutto ciò che è situato sopra e a sinistra considera tutto ciò che è sotto e a destra come una rivelazione minore". Mentre si percorre quest'ascensione, dal Mantrapīṭha agli Yāmala Tantra, fino al Trika e ai culti di Kālī, si assiste all'ascesa femminile, di livello in livello, da un ruolo subordinato fino al raggiungimento di una completa autonomia.

17 *TAA 29, 183-185.*
Vedere Dyczkowski 1985: 144.

18 *CMSS 1, 3.*

In questo viaggio interiore tralasciamo il regno dei nomi e delle forme per scoprire lo spazio sconfinato dell'Essere infinito, la pura coscienza divina, che li precede e nel quale si rigenerano. Infine cessa qualsiasi forma di rappresentazione, rimane solo la pura e astratta contemplazione del Vuoto. Il Netra *Tantra* insegna al riguardo:

Non bisogna meditare su qualcosa, che sia sopra, sotto, al centro, davanti, dietro o a entrambi i lati. Non contemplare qualcosa che sia nel corpo o al di fuori di esso. Non fissare l'attenzione al cielo, né alla terra. Non chiudere gli occhi, e non tenere lo sguardo fisso. Non pensare al sostegno, né al sostenuto, né all'assenza del sostegno, neppure agli elementi grossolani, né al suono, al gusto, al tatto ecc. Avendo abbandonato (tutto), stabilisciti nella contemplazione (samādhi) *e diventa uno. Si dice che questo sia lo stato supremo di Śiva, l'anima suprema. Avendo raggiunto questo livello del non manifesto* (nirābhāsa), *è difficile sottrarvisi (19).*

Vasugupta apparve sulla scena kashmira intorno alla metà del IX secolo, in questo particolare humus culturale. Śiva, il Signore, lo scelse per rivelare gli *Śivasūtra* (Gli aforismi di Śiva), grazie ai quali nasce lo śivaismo del Kashmir nel senso moderno del termine. Questo testo è composto da poco meno di un centinaio di brevi, concise asserzioni, i *sūtra* che Śiva stesso pone a fondamento della pratica śaiva del Kashmir. Gli aforismi ci introducono in un magnifico mondo di esperienza mistica, in cui siamo invitati a entrare attraverso la pratica assidua di numerose forme di meditazione. Queste meditazioni insegnate negli aforismi, risultano sorprendentemente ricche e ispirate e implicano una visione altrettanto ricca della realtà che ancora non era stata resa esplicita. Ciò fu realizzato, in una certa misura, attraverso i cinquantuno versi degli *Spandakārikā* (Le stanze della vibrazione), scritti forse da Vasugupta stesso, ma più probabilmente dal suo discepolo Kallaṭa Bhaṭṭa. Si tratta dell'esposizione di alcuni principi fondamentali della metafisica e delle pratiche dello śivaismo kashmiro. Śiva (sopranominato anche Śaṅkara) è tutto ciò che esiste. Egli è descritto come colmo di infinite energie, con le quali crea e diventa tutto, attraverso l'espansione verso l'esterno della Sua forma cosmica, per poi riassorbire tutto nel Vuoto della Sua natura trascendentale. Così esclama il primo verso:

Salutiamo Śaṅkara, sorgente del glorioso dispiegamento della ruota delle Energie, Colui che, per mezzo della Sua espansione e contrazione, fa sparire e comparire l'universo.

Inizialmente i commentatori compresero che questa "espansione e contrazione" non erano altro che l'effusione e il riassorbimento delle energie di Śiva, proprio perché "tutto questo universo sono i Suoi poteri e la grande Divinità (Śiva) ne è l'unico possessore". Tuttavia nella loro visione, è Śiva stesso che "si espande e si contrae". Gli *Spandakārikā* paragonano questa Sua attività all'apertura e alla chiusura dei Suoi occhi: questa attività non è altro che la primordiale attività universale della coscienza che trova, in ogni atto di percezione attuato da un qualsiasi agente percipiente, una sua controparte microcosmica. Ma come vedremo in seguito, questa connessione con la coscienza e una teoria della coscienza che la sostenesse doveva ancora essere elaborate. Eppure l'autore delle Stanze della vibrazione aveva intuito l'esistenza di un nesso vitale tra l'attività universale e la percezione, così, per metterlo in evidenza, aveva preso in prestito un modello di percezione dai siddhāntin dualisti, che a loro volta erano ispirati al Saṃkhyā, il sistema filosofico di qualche secolo più antico rispetto ai *Tantra*. Mentre Kallaṭa sostiene che esiste un'unica e sola realtà, secondo questo punto di vista ne esistono due. La prima è il percipiente, che è pura coscienza. L'altra è l'oggetto in tutte le sue forme, da quelle esterne, dette grossolane, a quelle mentali. Per Kallaṭa, esse sono l'agente e il prodotto della sua azione (20). Egli ammetteva che quest'ultimo, l'oggetto, ossia il prodotto dell'agente, è deperibile ed effimero, mentre il primo non lo è: ma anche se l'uno è contrario all'altro, sosteneva ancora, ciò non implica che debbano essere due realtà separate. L'unica realtà è Śiva, mentre le altre rappresentano solo polarità del Suo essere, mediante il quale gli opposti si ricongiungono. La relazione tra questi principi continuò tuttavia a essere compresa secondo le medesime modalità dei tempi antichi. Il percipiente è pura coscienza che stimola il corpo verso l'attività dei sensi e della mente, attraverso i quali percepisce e agisce. Ciò è possibile perché l'agente possiede una "forza interiore", di cui è intrisa tutta la sua natura. Secondo Kallaṭa, l'uomo dimentica che egli è percipiente e agente, che possiede già questa forza spirituale e il suo immenso potere. Questa stessa forza o energia, si irradia in tutti gli stati della coscienza: veglia, sogno e sonno profondo; è la stessa forza che infonde vigore ai mantra, che risveglia le energie vitali che conducono l'anima individuale fino agli stati superiori della coscienza, risalendo la via di suṣumṇā, il canale che scorre lungo l'asse del corpo sottile. Bisogna quindi "riappropriarsi del sé", ovvero, della nostra propria natura, che è coscienza pura. Bisogna "riappropriarsi" di quella forza che dimora in noi. Da notare che in questo primo periodo degli insegnamenti, si trovano pochi commenti sulla "forza", la śakti.

Il Saṃkhyā insegnava per molti aspetti la stessa visione. L'anima individuale, unica tra innumerevoli altre, stimola l'attività della sfera dell'oggettività a livello sensoriale e mentale. Agli albori della filosofia indiana, il Saṃkhyā non si spiegava la natura di questa forza, sapeva solo che la coscienza aveva una tale "capacità" (21). Rielaborando il modello del Saṃkhyā, i siddhāntin aggiunsero Śiva come terza e suprema realtà, esaminarono più approfonditamente tale "capacità" e giunsero alla con-

19 NT 8, 41-45.

20 23 SK 14.

21 Si noti che il termine "śakti" è comunemente tradotto con "energia", e qualora si traduca con "potere", questo "potere" è inteso come appartenente alla sfera dell'energia, come l'elettricità. Sebbene "śakti" abbia assunto anche in India questa connotazione, tuttavia il significato originario è "potere" in quanto "capacità". Così, ad esempio, il potere della volontà, della conoscenza e dell'azione è la capacità di volere, sapere e agire.

clusione che essa dovesse essere la "forza" della coscienza. Era il periodo in cui il concetto della śakti era già stato analizzato a sufficienza per capire che l'attività della sfera dell'oggettività corrispondeva a quella dei suoi molteplici "poteri" fisici, sensoriali e mentali. Le scuole non-dualiste identificavano, infatti, la sfera dell'oggettività con quella della śakti di Śiva. I siddhāntin dualisti non erano di quest'idea. La "forza" della coscienza costringe le energie dell'oggettività a operare, così come un uomo molto forte utilizza la potenza dei suoi muscoli per sollevare un grosso peso. Alla stessa maniera, i sensi sono spinti ad agire per la "forza" del sé. Non sono costretti dalla sola volontà; l'intenzione o il desiderio sono naturalmente presenti, ma l'azione dipende dalla capacità di agire. Gli *Spandakārikā* insegnano allora come "afferrare" questa "forza" interiore, collocata alla sorgente dell'impulso che mette in moto i sensi. Seguendo di nuovo il modello dei *Siddhānta*, Kallaṭa insegna che ciò è possibile solo se l'anima viene ripulita dalle impurità che la oscurano. Tali impurità appartengono tutte alla sfera dell'oggettività.
Kallaṭa trascende infine il modello dualista, perché esso non consente alcuna possibilità di liberarsi dall'attività vincolante della realtà oggettiva. Egli rivela che il discernimento tra soggetto e oggetto, libertà e asservimento, avviene in uno spazio circoscritto, ovvero, nel cuore dell'unità. L'ignorante sperimenta la capacità di agire o śakti, entro i limiti della sfera dell'oggettività: il mondo esterno, il corpo, i sensi e la mente. Lo yogin, dirigendo lo sguardo verso l'interno, riconosce invece che tutto ciò si verifica nella coscienza, in quanto agente e percipiente. Lì è la vera ubicazione dello yogin, lì è il suo personale "cammino". La celebre teoria del karma afferma che siamo legati dalle nostre proprie azioni. Kallaṭa concorda con queste asserzioni comuni a tutte le scuole del pensiero indiano, ma aggiunge un'importante considerazione. Ciò che è vincolante non è l'azione in sé, ma l'errore di collocare tale attività al di fuori della coscienza, cioè, al di fuori della realtà percipiente e agente. Egli vede in questo senso che l'impeto ad agire è vincolante quando si dispiega nell'anima individuale condizionata dalla propria identificazione con i sensi, con il corpo e con la mente, tutti appartenenti alla sfera dell'oggettività. Di fatto è all'interno della coscienza stessa che si verifica la loro attività. Colui che riconosce questo, scopre la śakti (in questo contesto nella forma di forza dell'azione) sul "proprio cammino" e non è più condizionato. L'attività della śakti è unicamente liberatoria; alla fine del percorso essa è percepita in quanto svātantrya o libertà della coscienza di agire spontaneamente e liberamente.
Questo è il concetto fondamentale dello spanda, che ha dato il nome alle stanze e a una delle principali ramificazioni dello śivaismo kashmiro. Si tratta di un concetto così importante che attorno ad esso possiamo costruire parte della nostra presentazione sulla nascita e lo sviluppo dello śivaismo kashmiro. La parola spanda, che alla lettera significa "pulsazione" o "vibrazione", si riferisce all'attività della coscienza divina detta "sottile", perché, a differenza dell'azione grossolana, sfugge all'azione del tempo. In quanto attività universale di Śiva, che è coscienza, essa è l'origine del tempo e di ogni altra realtà. Kallaṭa insegna che tutte le cose nascono dalla coscienza di Śiva e a lei fanno infine ritorno; essa non può essere mai oscurata né dalle cose, né dall'attività universale. L'essenza stessa di tutto ciò che esiste è "attività". Sorgendo dalla pura e infinita coscienza di Śiva, l'intero universo si dilata e si contrae per poi riassorbirsi di nuovo in essa. In essa tutto è movimento, dalle vaste galassie fino agli impulsi infinitesimali delle particelle subatomiche. Questa attività, secondo lo śivaismo kashmiro, non scaturisce da qualche materia inanimata o da qualche energia. È l'attività della coscienza di Śiva.
In India la realtà più alta e sacra è la Coscienza. Che siano dualiste e non-dualiste, che la Divinità suprema sia Śiva, Viṣṇu, oppure la grande Madre Durgā, Kālī, o altre Sue manifestazioni, tutte le scuole teistiche concordano che la natura essenziale di Dio sia la Coscienza. La Coscienza, in tale prospettiva teistica, non solo è sacra, ma anche personale. Lo śivaismo del Kashmir è tutto illuminato da questa intuizione determinante. La Coscienza, cioè l'essenza della nostra più autentica natura, è il legame vitale che ci connette a Dio e all'universo, Sua magnifica attività. Cuore della visione del mondo e delle pratiche spirituali adottate presso tutte le scuole dello śivaismo kashmiro, è la Coscienza.
Gli Aforismi di Śiva (*Śivasūtra*) e le Stanze della vibrazione (*Spandakārikā*), insieme ai loro commentari, costituiscono la base teorica della prima fra queste scuole, che trae il proprio nome dall'elemento fondamentale dei loro insegnamenti, cioè da spanda, l'"attività vibratoria" della coscienza di Śiva. La scuola successiva è chiamata Pratyabhijñā, cioè "riconoscimento". Il nome, derivato anch'esso dai contenuti delle opere summenzionate, esprime il riconoscimento della nostra identità con Śiva, ma anche il riconoscimento che tutto il creato, nelle sue innumerevoli forme, è parimenti una manifestazione del potere assoluto della Sua libertà. È inoltre titolo dell'opera che espone l'insegnamento di questa corrente, le Stanze del riconoscimento (*Pratyabhijñā Kārikā*), opera di Utpaladeva, il grande discepolo del fondatore Somānanda. Soffermiamoci ora su questa scuola del Kashmir mentre seguiamo il filo degli insegnamenti che si fondano su Śiva e sulla Coscienza.
Somānanda potrebbe essere stato contemporaneo di Vasugupta o del suo allievo Kallaṭa. Egli riteneva con orgoglio che i propri insegnamenti fossero radicati nei *Tantra*, ma il linguaggio che utilizza non è tanto mistico, come per esempio quello degli *Śivasūtra*, quanto tipicamente filosofico. Di fatto ci troviamo di fronte a una filosofia a supporto di una metafisica che contemplava il ricorso alle pratiche rituali precedentemente osservate. Ma riteniamo opportuno considerarla una delle ramificazioni della storia della filosofia, piuttosto che della religione indiana, anche se la delimitazione fra i due ambiti sfuma in quella che potremmo definire "teologia dello Śivaismo". Nella sua mirabile opera nota come *Śivadṛṣṭi* (La visione di Śiva), Somānanda espone il proprio pensiero elaborandolo con delle argomentazioni ben articolate, che si possono così riassumere: tutto è Śiva, ma soprattutto Śiva è ciascuno di noi. Come un attore, Śiva può assumere i ruoli più diversi. Somānanda lo paragona a un re che, nella sua libertà di scelta, può recitare, se lo desidera, anche la parte di un semplice sol-

dato. All'inizio della sua opera, Somānanda invoca Śiva in questo modo:

Possa Śiva, penetrando nel mio Sé (limitato e incarnato), celando Se stesso attraverso Se stesso, rendere omaggio al Suo (tutto) Sé universalmente dispiegato, per mezzo della Sua propria energia.

Secondo Somānanda, Śiva è il nostro sé e tutto l'esistente, perché Egli è l'unica pura coscienza che, pur risiedendo e riposando in se stessa ed essendo quindi immutabile, rende tutte le cose manifeste. Ciò si realizza in ogni atto di percezione, perché è l'attività della Coscienza: tale suo potere di agire e di sapere, insieme alla sua volontà onnipotente, costituisce la libertà della Coscienza di essere ogni cosa, senza essere soggetta a cambiamento o restrizione alcuna. Non ci possono essere divisioni, differenze o distinzioni all'interno della Coscienza. È vero che facciamo riferimento alla "mia Coscienza" distinguendola da una "Coscienza altra", ma questa differenza si riferisce all'organismo psicofisico con il quale erroneamente essa viene identificata. Ogni asserzione sulla definizione delle cose, in quanto "questo" o "quello", è pura "oggettività". Ma la Coscienza è puramente soggettiva; non può essere identificata con "questo" o "quello". In questa prospettiva, inoltre, un oggetto è tale in quanto riconosciuto da un soggetto. Esso non può avere esistenza indipendente dalla Coscienza, mentre la Coscienza esiste anche senza che un'altra Coscienza la riconosca. Se la Coscienza venisse compresa in quanto oggetto non sarebbe più Coscienza. Questo assioma fondamentale, facilmente verificabile nella nostra esperienza personale, giustifica la visione dualistica del Saṃkhyā e degli Śaiva*siddhānta*. Somānanda declina tale dualismo, affermando che la Coscienza non potrebbe percepire né agire, se non ci fosse nulla da vedere o qualcosa con cui interagire. Ma l'oggetto di percezione e d'azione non può essere separato dalla Coscienza. Altrimenti come potrebbe la Coscienza riconoscerlo e di conseguenza agire in relazione con quell'oggetto? Non ci può essere alcuna relazione tra due realtà totalmente diverse. Così Somānanda conclude che la coscienza è al tempo stesso soggetto e oggetto. L'oggetto conosciuto dalla Coscienza è la Coscienza stessa. La giara, prosegue Somānanda, "conosce", per così dire, chi la percepisce appunto perché è da questi conosciuta. L'oggetto è sempre conosciuto in quanto tale, perché è stato percepito da un soggetto. Si conoscono l'un l'altro, poiché colui che percepisce sa di essere il percipiente della giara e la giara sa di essere l'oggetto di percezione del percipiente. La conoscenza del soggetto è radicata in se stesso, mentre la conoscenza dell'oggetto è radicata nel soggetto. Così il percipiente sa di sapere, mentre la giara non lo sa. Inoltre, poiché la percezione è un'attività, il percipiente ne diventa l'agente. La giara è il prodotto di un'azione esercitata da un agente. Il vasaio ha creato la giara dalla creta. Tutti i fenomeni sono, come per la giara, dei prodotti generati da una causa. I dualisti considerano invece la materia da cui emergono i fenomeni come sostanza appartenente alla sfera dell'oggettività, sia per quanto concerne i fenomeni fisici, a partire dai quali sono costituiti gli oggetti esterni, sia per quelli mentali, che formano la vita interiore con i propri oggetti psichici. Questa materia, dicono, è inerte, priva di Coscienza. Il Saṃkhyā non crede in un Dio creatore e di conseguenza sostiene che la giara è prodotta dalla creta e dal vasaio, che è esso stesso, per così dire, un'argilla "psicofisica"; con la differenza che il vasaio è illuminato dalla Coscienza mentre l'argilla non lo è. I siddhāntin dualisti sono teisti e sostengono che la divinità agisca attraverso il vasaio. Affinché questo sia possibile, afferma Somānanda, queste tre entità: la divinità, il vasaio e la creta, devono essere una ed una sola Coscienza in tre forme diverse. Se fossero, infatti, delle realtà separate, esse non potrebbero interagire. Così, in termini di causalità, la Coscienza è a un tempo l'agente causale (il vasaio), la causa materiale (la creta), l'attività (il tornio, le mani del vasaio ecc.) e l'effetto che essi producono (la giara).

Somānanda affronta molti altri argomenti nel suo ricco e complesso lavoro, ma questi pochi punti filosofici illustrano a sufficienza l'importanza dei semi che ha piantato e che si sono poi sviluppati, partendo dalla Visione di Śiva, nella "Dottrina del riconoscimento" (Pratyabhijñā) forgiata da Utpaladeva, suo discepolo. Utpaladeva estende la prospettiva del maestro, analizzando minuziosamente la natura della coscienza: le sue percezioni, le sue manifestazioni e altre particolarità che la caratterizzano. Fondò tale prospettiva su solide basi filosofiche, difendendola dagli attacchi dei suoi oppositori, in particolare dei buddhisti, che negano l'esistenza di una coscienza individuale permanente.

Nella visione buddhista, la Coscienza immutabile e il mondo sono entrambi illusori. Secondo Utpaladeva si tratta di nozioni errate, cioè di costrutti intellettuali che non trovano fondamento nelle scritture. Egli illustra le proprie idee come in un dibattito con i buddhisti, al fine di stabilire da un lato l'esistenza di una Coscienza permanente identificabile con Śiva e il Sé, dall'altro la realtà del mondo. Infine valida le medesime idee analizzando il pensiero di Somānanda, di cui spiega le implicite intuizioni nonostante la loro formulazione frammentaria, portandole a compimento con le proprie cognizioni. Egli tenta così d'individuare una "nuova via", che definisce la "scoperta di *śakti*". È ciò che intende, riferendosi alle scritture, attraverso il "riconoscimento" dell'identità di Śiva con la Coscienza, il Sé e il mondo. Utpaladeva porta l'esempio di una giovane donna che sente parlare delle nobili qualità di un principe e, senza averlo mai visto, s'innamora di lui. Un giorno mentre cammina per la piazza del mercato con le sue compagne, il caso vuole che sia presente anche il principe. La giovane donna lo vede, ma non prova nessun sentimento per lui, finché una delle sue amiche le indica il principe di cui aveva tanto sentito parlare e nello stesso istante si risveglia l'amore per lui. Il principe indica Śiva, la donna l'anima incatenata, e le sue compagne sono i poteri della Coscienza. Scoprendo che vediamo, agiamo e vogliamo, mediante il potere della coscienza, e che il mondo che ci circonda, come i nostri stessi pensieri e sentimenti, non sono altro che delle manifestazioni che compaiono all'interno della Coscienza per mezzo del Suo imponderabile e insondabile potere, riconosciamo che la Coscienza è Śiva e che Egli è ciò che noi siamo realmente.

Come visione implicita e sottostante ai *Tantra*, la metafisica di Utpa-

ladeva fu adottata dagli śivaiti kashmiri posteriori, che si riallacciarono così anche al grande Abhinavagupta. I buddhisti consideravano i propri *Tantra* come una continuazione diretta delle prime forme di buddhismo, specialmente quelle del "grande veicolo" (mahāyāna). In questo modo potevano riconnettersi direttamente alla precedente filosofia buddhista per affermare e commentare gli insegnamenti dei *Tantra* buddhisti. Anche le scuole tantriche del tardo hinduismo consideravano in modo analogo i loro *Tantra*, ossia come il prolungamento delle scritture vediche (in particolare le *Upaniṣad*), e di alcune altre filosofie ai quali si riferivano come alle loro più alte autorità scritturali. Se da una parte le prime scuole tantriche hindu antecedenti al XII secolo, vale a dire le scuole śaiva, vaiṣṇava e śakta, si erano dissociate da questa via, nonostante tutto, in varia misura e con le proprie caratteristiche differenziazioni, tutte le scuole si avvalsero della filosofia di Utpaladeva. Alcune se ne impossessarono nella sua totalità, come ad esempio la Śrīvidyā, la tradizione della dea Tripurā, così famosa per il suo cakra singolare, fitto di triangoli. Altre scuole la applicarono alla propria metafisica o solo ad alcuni rami delle loro tradizioni. Ad esempio, il *Lakṣmītantra* dei vaiṣṇava attinge abbondantemente al *Pratyabhijñā*, mentre altri *Tantra vaiṣṇava* appartenenti a queste scuole come ad esempio il *Pañcarātra*, non ne traggono ispirazione alcuna. Se consideriamo che il *Pratyabhijñā* fu formulato da Utpaladeva solo nel X secolo, i *Tantra* e le relative scuole ovviamente non poterono riferirsi ad esso prima di questa data. L'invasione musulmana nell'India settentrionale e nel Kashmir in particolare, provocò enormi cambiamenti nel contesto politico, culturale e religioso. Le forze governative che proteggevano lo hinduismo in tutte le sue forme, comprese quelle tantriche, s'indebolirono considerevolmente quando il potere politico passò nelle mani dei musulmani. La tradizione śivaita kashmira, a seguito dell'invasione musulmana, andò quasi persa nel proprio territorio, cessando di esercitare la sua diretta influenza fuori dal Kashmir. Lontana dalla dominazione musulmana del settentrione, la tradizione Śrīvidyā continuò tuttavia a fiorire nell'India del sud. Per suo tramite lo śivaismo kashmiro, che ne aveva fornito la base teorica, sopravvisse per diventare la filosofia più sofisticata e predominante del tantrismo śakta non-dualista, essenzialmente fondato sulla speculazione del *Pratyabhijñā* di Utpaladeva, che ora presenteremo brevemente.

La "Dottrina del riconoscimento" di Utpaladeva si basa su alcuni concetti fondamentali espressi mediante l'uso di termini tecnici che li denotano e che prenderemo in esame. Il primo di questi termini è prakāśa, che letteralmente significa "luce". La Coscienza universale è mahāprakāśa, la "grande luce" che illumina tutte le cose. Questa idea, senza dubbio proveniente da un'esperienza diretta della realtà ultima, era già presente nelle *Upaniṣad* più antiche risalenti a qualche secolo prima della nostra era, perciò non si tratta di un concetto originale. La novità risiede però nell'applicazione sistematica di quest'analogia alla sfera della percezione e alla manifestazione dei fenomeni. La luce della coscienza illumina ogni percipiente, ogni percezione e ogni oggetto di percezione. Essi sono di fatto differenti aspetti del suo fulgore, ciò che Utpaladeva definisce sphuraṇa o sphurattā, o pulsazione fulgente della luce della Coscienza. Siamo di fronte allo spanda, il dinamismo delle attività della coscienza, che emette, mantiene e riassorbe ogni cosa. Tutto ciò che appare, sotto qualsiasi forma nei tre ambiti del percipiente, dell'atto di percezione e del loro oggetto, è una configurazione di quelle che si potrebbero definire infinite manifestazioni atomiche. Il termine con cui le si definiscono è ābhāsa, che deriva dalla radice *BHĀ*, "brillare". Queste manifestazioni di luce si uniscono e si separano in ogni momento, sotto innumerevoli forme, per comporre quell'immagine magnifica e radiosa dell'esperienza che equivale alla pulsazione fulgente (sphurattā) della luce della coscienza. Ciò avviene spontaneamente in virtù della libertà della coscienza. Questa libertà è il potere universale della coscienza, che contiene tutti i suoi innumerevoli poteri. Il termine per questa libertà è svātantrya, letteralmente "il dipendere solo da se stessi", che si oppone a parātantrya, letteralmente "il dipendere da altri". L'autonomia della coscienza, come la intende Utpaladeva, non è solo il distacco o l'indipendenza da tutto ciò che non è coscienza, come ritengono i dualisti, ma è un potere, una capacita positiva, "di compiere l'impossibile" (atighaṭakāritva). E quale manifestazione potrebbe essere più "impossibile" e miracolosa se non il fulgore della luce, dato che tutte le cose, quando questa luce non è vicina, patiscono ogni tipo di cambiamento e limitazione? Altre scuole non dualiste, quali l'*Advaita-Vedānta* hinduista e il buddhismo non-dualista, salvaguardarono l'unicità della realtà, insegnando che il mondo della molteplicità e della dualità è un'illusione che non può interferire con l'unicità della realtà ultima. Questo punto di vista non soddisfa Utpaladeva, lo śivaita tantrico che, mosso da grande devozione, vede il mondo come una creazione di Śiva. L'indipendenza di Śiva è la Sua libertà di volere, sapere e agire in tutti i modi, senza però compromettere da una parte la Sua identità di pura coscienza trascendente, dall'altra il mondo con ogni anima che lo abita.

Tutto ci porta a un altro importante concetto che Utpaladeva definisce per la prima volta con vimarśa. Questo termine, insieme ai sinonimi āmarṣa, pratyavamarśa e parāmarśa, deriva dalla radice MṛŚ, che significa "riflettere", "cogitare", "discernere", "contemplare" ecc. Personalmente traduco questa parola con "consapevolezza riflessiva", utilizzando il termine "consapevolezza" per distinguerla dalla coscienza di cui costituisce la consapevolezza. Diverse scuole di pensiero in India asseriscono l'esistenza di una coscienza immacolata, che non viene "macchiata", per così dire, dall'oggettività, cosa che insegna anche Utpaladeva. Ma mentre altre scuole sostengono che ciò sia possibile soltanto quando la coscienza non entra in contatto con un oggetto, Utpaladeva afferma che la coscienza è sempre "pura", perché è essa stessa a manifestarsi in quanto oggetto. Non c'è nulla che si separi dalla coscienza e che possa quindi macchiarla. Vi è solo un'unica Luce pura che si riflette nella luce di tutte le cose. Le altre scuole escludono questa possibilità in quanto le cose sono oggetto di percezione. Secondo i dualisti gli oggetti appartengono alla sfera dell'oggettività che corrisponde a una realtà a sé stante. Il *Vedānta* non-

dualistico sostiene, come Utpaladeva, che non esista una realtà separata poiché l'oggettività è un'illusione. Abbiamo visto come secondo Utpaladeva la Luce è piena libertà e potere. Tale potere corrisponde alla sua capacità di riflettere se stessa, cosa che le altre scuole declamano come impossibile, perché ciò ridurrebbe la coscienza a un oggetto. Ma proprio in questo consiste la sua libertà "di compiere l'impossibile". La Luce della Coscienza percepisce le sue infinite manifestazioni all'interno di se stessa in quanto essa stessa. Questa "consapevolezza" è quindi "riflessiva" in entrambi i sensi della parola. Da un lato, essa "riflette" le manifestazioni della sua propria Luce e le percepisce come oggetto, come percipiente o percezione in se stessa. (Questa conoscenza specifica e specificante si manifesta nei costrutti mentali e negli ambiti in cui ciascun percipiente riflette, ovvero percepisce gli oggetti). D'altra parte, la Luce "riflette" se stessa. L'esperienza diretta che Śiva, Luce della Coscienza, ha di se stesso, in quanto tutte le cose, è la consapevolezza riflessiva che ritorna a Lui. La consapevolezza riflessiva di Śiva è la Sua libertà, la Sua indipendenza da tutte le cause e condizioni, proprio in considerazione del Suo essere tutte le cose. È anche la pulsazione fulgente della Sua manifestazione cosmica e lo splendore della Luce che in tal modo illumina se stessa. In breve, la consapevolezza riflessiva, la libertà e lo splendore radioso della Luce sono i suoi propri poteri, ossia *śakti*, la cui scoperta è il "Riconoscimento". Com'è possibile ciò? La consapevolezza riflessiva della Luce è la pura coscienza dell'"Io" proprio della suprema soggettività, che Śiva stesso possiede in quanto "Io sono" trascendente e immanente: "Io sono tutto questo universo", "tutto questo universo è Me". È la soggettività suprema del soggetto supremo. Perfino la forma limitata della soggettività, derivante dall'ignoranza di questa superiore soggettività e dall'errata identificazione con il corpo, i sensi e la mente, come anche dal buio che avvolge la Coscienza individuale, è sostanzialmente quella stessa soggettività. Tuttavia il corpo e la personalità che "restringono" la Coscienza, assoggettandola con le loro reti, sono di natura oggettiva, (e non soggettiva), e quindi, in ultima analisi, ineluttabilmente destinati a finire.

Infine è importante sottolineare che la consapevolezza riflessiva a tutti i livelli della soggettività e dei corrispondenti livelli di oggettività, deve essere intesa come Parola. Essa è una dimensione assai rilevante della consapevolezza riflessiva. Fin dalle sue antichissime origini, la parola nel pensiero indiano è sempre stata considerata all'origine di ogni creazione. Gli antichi indiani del periodo vedico credevano che il mondo fosse stato creato attraverso l'esecuzione del sacrificio, che consiste essenzialmente nell'offerta di cibo posto nel fuoco sacrificale alle divinità vediche. Le offerte e gli atti rituali ad esse associati sono accompagnati dall'intonazione di inni tratti dai *Veda*, di cui i più antichi risalgono a non meno di quattromila anni fa. Gli inni e tutto ciò che fa parte delle scritture vediche sono chiamati mantra, termine che significa letteralmente "invocazione". Il suono emesso durante la recitazione dei mantra vedici, possiede una qualità noumenica stupefacente, così potente e penetrante che si riteneva avesse creato l'universo. Abbiamo osservato alcuni esempi fondati su un'idea di base, secondo la quale il mondo è visto come manifestazione di una potenzialità originariamente non manifesta, sia essa intesa, per dirla con i dualisti, come "sostanza" fisica e mentale dell'oggettività, oppure, per i non-dualisti, come espressione della coscienza. Il primo esempio di questa idea fondamentale, secondo cui il mondo è una manifestazione (o attualizzazione) di un potenziale originale sottostante a una realtà ultima, corrisponde all'idea vedica del mondo originatosi dalla vibrazione sonora dei Veda. Il silenzio che li precede e su cui si poggiano, si potrebbe dire, come fosse alle loro fondamenta, è la dimora dei Veda nella loro forma originaria non manifesta. Un termine ben noto come Brahman, che assunse ben presto il significato di "Assoluto", designava originariamente l'invocazione dei mantra vedici. E coloro che li pronunciavano erano chiamati Bramini. Così l'idea di "Assoluto" era implicitamente intesa, fin dai tempi più antichi, come la stessa essenza dei *Veda*. E i *Veda* sono parola. Un noto inno vedico loda la bellezza della divinità della parola, descrivendola come una giovane donna dalle morbide vesti, che rivelano alcune parti del suo corpo e ne nascondono altre. L'immagine illustra come, secondo i *Veda*, un quarto della parola sia "nascosto" e tre quarti siano "manifesti".

Diverse e svariate furono le speculazioni relative alla natura della Parola. Tra queste merita particolare menzione la sofisticata teoria del linguaggio esposta da Bhartṛhari, un eminente grammatico e filosofo vissuto intorno al IV-V secolo d.C. Egli sosteneva che l'"Assoluto" Brahman è śabda, "il verbo". Questo "verbo" in quanto assoluto Śabda Brahman, è l'unica realtà, vale a dire tutto ciò che può essere espresso dal linguaggio, di cui esso costituisce la somma complessiva contenuta al suo interno nella forma di innumerevoli energie o forze (śakti) (22). Bhartṛhari identifica questa lingua originale nel sanscrito, il cui articolato sistema grammaticale rifletterebbe la struttura stessa della realtà. Nella sua visione, la somma di queste potenze (di genere femminile) è la parola (di genere femminile) del Śabda Brahman (di genere maschile) grazie a cui Egli sa di essere il narratore (ossia l'agente) e il conoscitore della parola. Scegliendo (ma soltanto in un unico punto) una forma del termine vimarśa che, come abbiamo già visto, Utpaladeva usa invece in modo estensivo, Bhartṛhari afferma così che la "parola" (Vāc), termine di genere femminile come (śakti), giunge a riflettere se stessa. Non ci può essere alcun dubbio che Utpaladeva abbia ripreso questo concetto da Bhartṛhari. Lo conferma pure una citazione del verso in cui Bhartṛhari definisce il potere della parola. Bhartṛhari insegnava che esistono tre livelli della parola. Il più grossolano è udibile: è la parola corporea (vaikharī). Il secondo, più sottile del precedente, è la parola detta intermedia (madhyamā) attraverso la quale i pensieri vengono articolati interiormente dall'intelletto. Il terzo, che egli considerava lo stato più alto, è la parola della visione (paśyantī). È la consapevolezza riflessiva, in grado di "vedere" i contenuti interiori della coscienza, ossia, le energie della parola: essa li esamina con l'intento di associarli

22 È interessante notare che ci troviamo davanti al primo uso del termine "śakti" e di certo si tratta della sua prima e dettagliata esposizione filosofica.

per formare la matrice dei fenomeni fisici e mentali, le loro interazioni, le loro attività e tutto ciò che costituisce l'universo delle parole e dei loro significati. Utpaladeva accetta questa formulazione, ma aggiunge un ulteriore livello, detto della "parola suprema". Si tratta di uno sviluppo dei più significativi nell'ambito di questa filosofia del linguaggio. La "parola suprema", secondo Utpaladeva, è la pura consapevolezza dell'"io sono" che nasce alla luce della coscienza. In questa prospettiva la manifestazione non è solo il "fulgore" della luce cui si accennava, ma anche un modo di esprimersi. La più intima espressione dell'"io sono" si diffonde attraverso i tre livelli della parola, da quello più profondo fino a quello più esterno. Quando è Śiva che parla, i "significati" (artha) delle Sue parole sono le "cose" (artha) esterne, ossia appartenenti al mondo fisico, come anche interiori, quelle espresse cioè nella sfera mentale. Questo concetto non serve solo come base alla teoria della natura delle cose (ontologia) e alla loro conoscenza (epistemologia), ma anche per la definizione della natura e del potere dei mantra.

La "Dottrina del riconoscimento" di Utpaladeva molto contribuì all'interpretazione (ermeneutica) dei *Tantra*. Pressoché in tutte le scuole tradizionali, gran parte degli insegnamenti sui *Tantra* si riferisce ai mantra. I *Tantra* che, come accennato, vedono l'inizio della loro rivelazione intorno al VI secolo d.C., si sono sviluppati per almeno cinque secoli in maniera indipendente rispetto ai *Veda*. Conservando praticamente tutti i presupposti fondamentali del mondo vedico, particolarmente quello del potere della parola, essi li applicavano in modo originale. Come al tempo dei mantra vedici, la quasi totalità dei nuovi mantra era considerata tanto potente da avere la capacità di creare l'universo. Gli śivaiti del Kashmir, applicando la filosofia di Utpaladeva, erano ora in grado di motivare questa credenza.

Si è visto dunque come la prima scuola dello śivaismo kashmiro verta sulla "Dottrina della vibrazione" (spanda), mentre la seconda sulla "Dottrina del Riconoscimento" (Pratyabhijñā). Ci occuperemo ora delle due restanti scuole tipiche dello śivaismo kasmiro, cioè il Krama e il Trika. Iniziamo con il Trika, termine che con il tempo è passato a indicare tutte le scuole dello śivaismo kashmiro, tanto da diventare un sinonimo dello stesso śivaismo kashmiro. Il Trika, come anche il Krama, differisce dalle prime due scuole in quanto di origine propriamente tantrica. Entrambe le scuole videro la luce e crebbero come tradizioni che venivano insegnate e trasmesse nei loro caratteristici *Tantra*. Nel contesto di queste due scuole quindi non si fa riferimento ad autori originali, ma a quei lignaggi sorti dalla Divinità che rivelò uno specifico *Tantra* e ne trasmise l'iniziazione ai primi maestri, che a loro volta diffusero tale rivelazione iniziatica ai discepoli.

Confrontando questo stato delle cose con gli *Śivasūtra*, abbiamo già osservato come anch'essi siano considerati rivelazione, senza presentarsi tuttavia come *Tantra* appartenenti a qualche scuola specifica. In effetti, è molto difficile determinare le fonti scritturali che possano averli ispirati. Verosimilmente si trattò di un'unica rivelazione, eccezionale e singolare, ciononostante, gli Aforismi di Śiva furono velocemente, forse fin dalla loro genesi, assimilati agli insegnamenti della scuola Trika. Nella fase iniziale dello sviluppo dello śivaismo del Kashmir, il loro legame con il Trika era già stato esplicitato e dettagliato dagli śivaiti kashmiri posteriori, ma non da Vasugupta, come ci si aspetterebbe (visto che gli *Śivasūtra* sono una rivelazione), bensì da Somānanda, che scrisse un trattato filosofico. A conclusione del suo lavoro, egli svela con profonda riverenza come gli insegnamenti dello śivaismo non-duale da lui esposti appartenessero al lignaggio di Tryambaka, che li ricevette da Śrīkaṇṭha, una forma di Śiva, attraverso l'intermediazione del figlio Durvāsa, nato "dalla sua mente". Tryambaka a sua volta li trasmise per tramite della sua figlia spirituale, che fondò un lignaggio chiamato Ardhatryambaka ("Metà Tryambaka"), attraverso il quale gli insegnamenti si trasmisero fino a Somānanda. Questi insegnamenti, che non provenivano direttamente da fonti scritturali, sebbene fossero di origine divina, furono man mano identificati con gli insegnamenti Trika appartenenti ai *Tantra* della scuola Trika, ossia al *Siddhayogeśvarīmata*, cosi come ad altri *Tantra* che abbiamo già citato. Le prime rivelazioni mistiche degli *Śivasūtra* e le riflessioni filosofiche e soteriologiche delle "Stanze sulla Vibrazione" furono anch'esse implicitamente affiliate alla scuola Trika dagli insegnanti śaiva del Kashmir. Non esisteva nessuna esplicita giustificazione che potesse legittimare questo legame, ma all'epoca di Kṣemarāja, discepolo di Abhinavagupta e ultimo grande esponente della corrente degli esegeti, esso era ormai pienamente accettato. Kṣemarāja considera i sūtra e le "stanze", che egli reputa loro diretto prolungamento, come "il segreto delle dottrine segrete" (*Rahasyopaniṣad*) insegnato dai siddha (yogi tantrici realizzati) e dalle yoginī. Kṣemarāja, śivaita iniziato a tutti gli effetti alla scuola Trika, vedeva nel Trika la scuola tantrica per eccellenza, vale a dire, secondo il punto di vista di quegli śivaiti, la più segreta. Così Kṣemarāja si riferisce ai Sūtra e alle "Stanze" come a delle opere tipicamente Trika. All'interno della scuola Trika egli, come pure il maestro Abhinavagupta, individua un'altra tradizione in sommo grado segreta, cioè il Krama, che avremo occasione di esaminare più avanti.

Fino a che punto i successivi śivaiti kashmiri continuarono a prediligere lo śivaismo Trika rispetto agli insegnamenti originari risulta piuttosto complesso da determinare. Non c'è tuttavia dubbio alcuno che per Abhinavagupta, vissuto quattro generazioni dopo quella di Vasugupta, questa predilezione fosse una realtà di fatto. Una vasta gamma di tradizioni tantriche prosperavano nel Kashmir in quel periodo storico. E, allora come adesso, si rivelava indispensabile seguire il miglior insegnante e frequentare la scuola di massimo prestigio. Ma gli śivaiti Trika erano incoraggiati a cercare insegnamenti da chiunque. Abhinavagupta in proposito cita un *Tantra* in cui è detto:

Come l'ape, avida di miele, volteggia di fiore in fiore, cosi il discepolo, assetato di conoscenza, si sposta da un insegnante all'altro. Se dovesse seguire un maestro sprovvisto di potere, come potrebbe mai raggiungere la conoscenza e la liberazione? O Devī, come può un albero senza radici avere dei fiori o della frutta?

La vita di Abhinavagupta è il miglior esempio che illustri l'"ape avida". Egli racconta come avesse studiato "ai piedi" di numerosi insegnanti,

anche buddhisti e vaiṣṇava. Imparò il Pratyabhijñā da Lakṣmaṇagupta, un discepolo diretto di Utpaladeva, e lavorò su commentari ampi e complessi sull'opera di Utpaladeva. Da altri insegnanti apprese la critica letteraria e la drammaturgia. Scrisse note approfondite e autorevoli sul *Dhvanyālocana* (Le Riflessioni sul suggerimento), una delle più grandi opere sulla poesia sanscrita, scritto da Ānandavardhana del Kashmir. Abhinavagupta fornì inoltre un lungo commentario sul *Nātyaśāstra*, il principale testo teorico in lingua sanscrita sulle arti drammatiche. Il suo impegno più importante, tuttavia, fu profuso per lo śivaismo Trika. Ricevette l'iniziazione Trika da Śambhunātha, il quale, ci viene detto, era originario di Jālandhara, situato presumibilmente nel Punjab. Śambhunātha a sua volta aveva ricevuto l'iniziazione da Sumati, che visse nel Dakṣiṇāpatha (Deccan) (23). Abhinavagupta era convinto che il Trika fosse la più alta tradizione spirituale in India. Secondo un sistema di classificazione trovato negli stessi *Tantra*, egli riteneva che tutte le scritture, a partire dai Veda, fossero state rivelate da Śiva. Una rivelazione è un processo di visione progressiva verso la verità ultima e si manifesta per gradi negli insegnamenti sempre più elevati delle scritture appartenenti a scuole anch'esse sempre più sofisticate. La progressione è tale che ciò che segue accetta l'autorità di ciò che precede, assimilandolo così in una rivelazione più alta. In questo modo gli insegnamenti della scuola più qualificata includono gli insegnamenti di quelle che l'hanno preceduta. Abhinavagupta, spinto dai suoi discepoli e ispirato dalla divinità, si assunse l'onere di esporre nella loro integrità gli insegnamenti del Trika, opera che egli intitolò *Anuttaratrikakula*. Egli presentò gli insegnamenti dell'Anuttaratrikakula in diversi testi importanti e molto ricchi, di cui il principale è il celeberrimo *Tantrāloka* (La luce dei *Tantra*), tra le opere più influenti e ricche di tutte le scuole tantriche e uno dei testi più importanti che siano mai stati scritti in India. Fin dal suo esordio, Abhinavagupta definisce l'opera come manuale liturgico (paddhati) *Anuttaratrikakula* (24) e sottolinea di averla composta affinché potesse, insieme ai lettori, venerare Śiva (25). Egli sostiene inoltre che non c'è niente in questo lavoro che non fosse già in qualche modo presente nel *Mālinīvijayottara Tantra*, che rivela la natura del Trika ed equivale all'essenza di tutti i *Tantra* śaiva (26). Identificando con il Trika tutte le forme anteriori dello śivaismo del Kashmir e l'insieme degli insegnamenti delle scritture śivaite, l'esposizione di Abhinavagupta del suo *Anuttaratrika* ne risulta una sintesi compiuta. Il suo *Tantrāloka* si configura così come un compendio essenziale di tutti gli insegnamenti Trika (27) e, visto sotto quest'angolatura, anche di tutto lo śivaismo tantrico.

Questo non significa che tutto ciò che le varie tradizioni śaiva vanno asserendo sia corretto. Abhinavagupta dedica in effetti, molto spazio nel suo *Tantrāloka* a confutare quelle che lui considera visioni errate, ivi comprese quelle di altri śivaiti. Talvolta egli arriva addirittura a rifiutare il punto di vista di un testo śivaita prediligendone un altro. Ma come possono esserci delle incongruenze, se non addirittura degli errori all'interno delle scritture? Secondo Abhinava all'interno delle scritture non vi sono incongruenze o errori, ma semplicemente delle rivelazioni incomplete che raggiungeranno la pienezza gradualmente, man mano che ci inoltriamo nella gerarchia delle rivelazioni. Le rivelazioni inferiori vengono completate, non smentite da quelle superiori. La visione (un po' idealizzata) è quella secondo la quale i testi sacri di base insegnano il dualismo (bheda), quelli superiori ad essi "l'unità nella differenza" (bhedābheda), per accedere infine all'insegnamento del non-dualismo. Questi corrispondono rispettivamente agli *Śiva Tantra*, ai *Rudra Tantra* e ai *Bhairava Tantra*. Secondo questa prospettiva, le scritture Trika che emergono dai *Bhairava Tantra*, insegnano il non-dualismo più completo, proprio perché includono tutte le altre. In effetti, questo è uno dei motivi per cui tale sistema di pensiero viene chiamato Trika, cioè "triade": esso comprende infatti i punti di vista del dualismo, del dualismo-non-dualismo e del non-dualismo, corrispondenti alle tre sfere dell'Anima Individuale (Nara), di Śiva e della śakti, governate rispettivamente dalle tre dee Aparā (inferiore), Parāparā (suprema-non-suprema) e Parā (Suprema).

Seguono alcune altre idee sul Trika. Che cosa intende Abhinavagupta con il termine kula? La traduzione più letterale, meno tecnica, del termine kula è "famiglia". In questo contesto, un kula è la famiglia spirituale di un maestro o in cui una divinità si è manifestata. Una persona può appartenere a questo o a quel kula, così come gli insegnamenti che vi sono trasmessi. Un kula può prendere il nome dalla divinità originale che lo insegnò per primo. Sebbene questo possa essere un modo generale per riferirsi a una stirpe o scuola, il termine è riservato a coloro che sono associati ai *Bhairava Tantra*. Abbiamo notato come i primi kula citati nei *Bhairava Tantra* fossero correlati alle otto divinità madri (*mātṛka*) orientate simbolicamente verso le otto direzioni. Da esse trassero i loro rispettivi nomi. Quelli che in origine probabilmente servivano ad arricchire la varietà delle forme iconiche e l'adunanza (*maṇḍala*) del pantheon, furono infine giudicati come gli insegnamenti più segreti dei *Bhairava Tantra* esoterici. Insegnando la modalità più segreta (prakriyā) della pratica tantrica (tantraprakriyā), i kula assunsero una loro identità che si estese all'inizio solo all'interno dei Bhairava *Tantra* per poi, come accennato, assumere in un secondo tempo uno sviluppo autonomo.

23 *Il giainista Somadeva conferma che il Trika era conosciuto in India del sud durante il X secolo. Somadeva identifica i seguaci della scuola Trika in quanto Kaula. Essi adorano "Śiva in compagnia delle loro consorti tantriche offrendoGli carne e vino". Come ci si potrebbe aspettare Somadeva era molto critico rispetto ai Trika Kaula e dice: "Se la liberazione fosse il risultato di una vita immorale e indisciplinata, allora un criminale o un macellaio la raggiungerebbe sicuramente prima di questi Kaula!", in K.K. Handiqui,* The Yaśastilaka and Indian Culture, *Sholapur, 1949, p. 204.*

24 *TAA 1, 14.*

25 *TAA 1, 21.*

26 *TAA 1, 18.*

27 Nikhilaṣaḍardhaśāstrasārasaṁgrahabhūtagrantha, *commento sul TAA 1/1.*

Una figura preminente per il loro sviluppo fu uno yogin di nome Matsyendranātha, che visse probabilmente intorno al secolo VIII, quando appare per la prima volta nei *Tantra* come depositario degli insegnamenti kaula. Ormai ben rappresentati nei Bhairava *Tantra*, all'epoca andavano sviluppandosi diversi kula che si incentravano generalmente sul culto delle divinità femminili; il più ampio tra questi si basava sull'adorazione delle manifestazioni di Kālī, su cui torneremo. Questi testi divennero preminenti soprattutto all'interno di un corpus dei *Bhairava Tantra* detto *Mata Tantra*, che divenne il diretto precursore dei *Kula Tantra*. Lo sviluppo della tradizione Kaula fu associato alla figura di Matsyendranātha. Egli aveva assunto un'importanza tale che gli insegnanti kashmiri, tra cui lo stesso Abhinavagupta, lo considerarono il fondatore del kaulismo (kulāvatāraka), nonostante il fatto non sia storicamente comprovabile. Abbiamo visto come i riti esteriorizzati dei *Bhairava Tantra*, dedicati a divinità feroci, e compiuti spesso nei campi di cremazione, implicassero anche la pratica di atti sessuali e il consumo di carne e vino. Appare dai resoconti scritti attribuibili a Matsyendranātha che ci sono pervenuti, che egli avesse riformato queste pratiche, interiorizzandole e, soprattutto, distaccandole dal culto delle specifiche divinità. Egli rappresenta la più alta realtà come un'energia astratta detta kula; Bhairava, detentore trascendente e fonte di tale energia, è l'indefinibile "non kula" (akula). Tale fu la rivelazione di Matysendranātha, che potremmo ben definire uomo di ampie vedute. Nello stesso tempo egli fu considerato il primo maestro in quest'"era della discordia" (kaliyuga) di tutte le forme di kaulismo, e come tale, i kula che si stavano formando, incentrati sul culto delle dee, lo indicarono quale fondatore originale. Secondo la tradizione egli avrebbe trasmesso gli insegnamenti originali dei kula che gli furono rivelati dalla divinità ai suoi discepoli che a loro volta continuarono a insegnarli ad altri che produssero i loro kula particolari.

Dal titolo conferito da Abhinava alla sua versione del Trika, possiamo osservare che si tratta di un kula. Questa visione contrasta con ciò che era insegnato negli antichi *Tantra* della dottrina Trika. Il *Siddhayogeśvarīmata*, considerato la principale fonte all'origine del *Mālinīvijayottara*, è il più antico *Trika Tantra* e, allo stesso tempo, figura anche tra i più antichi *Bhairava Tantra*. All'inizio dello sviluppo dei *Bhairava Tantra*, i kula non si erano ancora formati. Giunti all'epoca di Abhinava, il Trika era considerato all'apice di una serie di opere che includevano i kula (28). Lo stesso Trika era un kula, come evidenzia una citazione dello stesso Abhinava, in cui si accenna a un testo denominato *Trika Kula* (29). Tuttavia il *Mālinīvijayottara*, redatto probabilmente prima che questa identificazione fosse definitivamente stabilita, non solo non considerava il Trika come kula, ma riservava all'insegnamento della pratica kula (kulācāra) un ambito distinto. Abbiamo visto come il termine kula fosse usato nei primi *Tantra* śaiva per indicare gli insegnamenti più segreti, come evidenzia il *Mālinīvijayottara*. Anche Abhinava presenta gli insegnamenti kula come parte del suo *Anuttaratrikakula*, cioè come una modalità (prakriyā) di pratica che, insieme a quella tantrica (tantraprakriyā), era destinata a pochi adepti idonei, in un capitolo a parte del suo Tantrāloka. Allo stesso tempo questa modalità di pratica che implica, come abbiamo detto, l'offerta e il consumo di carne, fluidi sessuali e vino, ricorre in tutto il *Tantrāloka*, anche se generalmente nell'ambito di esposizioni pertinenti alle trasformazioni interiori della coscienza e del soffio vitale. In questo modo l'*Anuttaratrika* del *Tantrāloka* rispecchia le scritture delle scuole Trika, nelle quali si dice che siano pervase dal kula come il seme di sesamo dall'olio, il fiore dal profumo, il corpo dall'anima.

Il Trika espanso di Abhinava rispecchia i *Tantra* anche in un altro modo. Al livello più basilare della pratica tantrica, Abhinava incorpora alcuni riti che presentano delle similitudini con quelli dei *Siddhānta*, come anche una cosmologia che trae in gran parte dal *Tantra Svacchandabhairava*, un *Bhairava Tantra* per molti aspetti affine al *Siddhānta* in generale. Ai livelli più alti e quindi più segreti del kula, egli illumina i Trika attraverso gli insegnamenti *Kālī Kula*, come del resto era già avvenuto nei *Tantra* di alcuni rami del Trika. Il mio maestro, Swami Lakshman Joo del Kashmir, soleva dire che il segreto dello śivaismo è la "śakti". Si riferiva in particolare a Kālī. Le divinità femminili legate all'oscurità erano già presenti nel corpus vedico, se pensiamo per esempio alla dea Kālarātri, "Notte di tenebra" o a Nairṛti, la "Nefasta". Si dice poi nella *Kathā Upaniṣad* che i nomi attribuiti a Kālī siano quelli delle sette lingue fiammeggianti di Agni, il "Deva del fuoco". Kālī è nota nei *Baudhāyanagṛhyasūtra* come Bhadrakālī. In questo testo ci viene suggerito che dovrebbe essere venerata, come avveniva per Kālarātri, alla testa del letto, prima di coricarsi, per propiziarsi un sonno profondo e tranquillo. Ma nonostante la tenebrosa divinità fosse nota alle fonti sanscrite e, probabilmente, ricevesse un culto a livello popolare, essa appare improvvisamente, per così dire, dotata di straordinaria potenza nei *Bhairava Tantra*, in particolare nello *Jayadrathayāmala*. Questa fondamentale rivelazione che ha fatto scuola e di cui non esiste fino a oggi nessuna pubblicazione, si divide in quattro parti di circa seimila versi ciascuna. Scritte secondo un preciso ordine cronologico probabilmente in Kashmir, queste parti documentano i primi sviluppi di quello che diventerà il Kālī Kula. Il Kālī Kula, detto anche Kālī Krama, si distinse come una delle principali scuole dello śivaismo kashmiro, una scuola che dal punto di vista filosofico è definita "sistema krama" (30).

28 *Jayaratha nel suo commento sul TAA cita una fonte sconosciuta che dice: "Śaiva (i testi Śaiva sono superiori) ai Veda, poi quelli di sinistra, poi quelli di destra, poi il kula, il Mata e infine il Trika che è il più eccellente". Anche in questo caso, un insegnante che conosce la Suprema realtà ha bisogno di essere iniziato ai Bhairava (Tantra), poi ai kula, ai Kaula e (infine) anche al Trika. Commento sul TAA 1, 18.*

29 *Abhinava cita un testo intitolato* Trikakula, *ripreso a sua volta dal TAA 26, 20, 28,15-51 e 31, 60.*

30 *Nelle fonti sanscrite si possono trovare diverse denominazioni per indicare il "sistema krama". Le più comuni sono la Dottrina krama (*Kramanaya*), la Grande Dottrina (*Mahānaya*), la Filosofia krama (*Kramadarśana*), l'Insegnamento krama (*Kramārtha*) e il Grande Insegnamento (*Mahārtha*).*

La traduzione letterale della parola krama è "sequenza", "progressione", "processo" oppure "serie". Nella sua accezione principale il termine indica la "successione", cioè il "lignaggio degli insegnanti" (gurukrama). Ma si utilizza anche in riferimento alla "schiera celeste" (devatākrama) celebrata nelle liturgie o appartenente alla gerarchia di un pantheon. La stessa parola è usata anche per designare una "liturgia" nel senso di una "serie" (krama) di atti religiosi che accompagnano la sequenza dei mantra usati per invocare un insieme di divinità. Infine, nella sua estensione più specifica, krama si riferisce a una "sequenza" di centri e stati interiori sottili che indicano le fasi dello sviluppo delle energie relative al corpo grossolano e sottile, ai sensi, al soffio vitale e alla coscienza. In questo modo, per estensione, il termine krama giunse a indicare una vera e propria tradizione, con lignaggio, divinità, riti, mantra, pratiche e stati yoga specifici. Sebbene fosse usato per designare una "liturgia" in generale, esso divenne esclusivo appannaggio delle scuole kula. Di conseguenza ci si riferisce ai *Kālī Kula* come ai *Kālī Krama*.

Lo *Jayadrathayāmala* è un *Bhairava Tantra* appartenente ai Mata (31), che presenta una varietà sorprendente di Kālī. In un certo senso si può dire che le yoginī che proliferano innumerevoli nelle altre scuole dei *Bhairava Tantra* qui sono chiamate Kālī o corrispondono almeno a un tipo particolare di yoginī. Le yoginī sono i membri più importanti tra gli inservienti del vasto seguito di Bhairava internamente alle varie scuole dei *Bhairava Tantra* del *Vidyapīṭha*. Alcune di esse salirono alla ribalta e diventarono le grandi divinità femminili caratterizzate dagli attributi della divinità suprema. Si potrebbe pensare alle orde delle yoginī come a un pleroma da cui si originano forme divine femminili. Tra queste innumerevoli Kālī alcune nel corso del tempo assursero al ruolo di suprema divinità femminile. La prima fu Kālasaṁkarṣiṇī, "Colei che attrae il Tempo", cui fecero seguito Siddhalakṣmī e Guhyakālī. Kālasaṁkarṣiṇī fu la Kālī dell'*Anuttara Trika* nel Kashmir. Le altre due divennero popolari in Nepal, dove sono tuttora venerate.

Abbiamo visto come la triade delle divinità Trika: la Suprema (Parā), la Suprema/Infima (Parāparā) e l'Infima (*Aparā*), fosse adorata sulle punte del tridente di Śiva. Questo tridente è collocato nel centro del *Trika Maṇḍala* che, come principale maṇḍala di ogni sistema tantrico, rappresenta il più importante oggetto di venerazione. Abhinavagupta prende a modello un ramo dei *Trika Tantra*. Essi attribuivano la massima supremazia a Kālasaṃkarṣiṇī che, nota anche come "Trascendente il Supremo" (Parātītā), riceve un'adorazione superiore rispetto a Parā (32). Kālī è la divinità che incarna il potere del tempo (kāla). Nel microcosmo del corpo psico-fisico, i cicli del tempo si manifestano attraverso il respiro. Il soffio vitale (prāṇa) corrisponde alla prima trasformazione della coscienza. La coscienza inizia a discendere nella manifestazione dell'universo dei soggetti e degli oggetti, in quanto respiro. Ritirandosi, per così dire, al suo interno, la coscienza assoluta abbandona il Vuoto dell'assenza, per riversarsi poi verso l'esterno attraverso il flusso del soffio vitale. Questa emissione è il flusso del potere del tempo. Kālasaṃkarṣiṇī è la forma di Kālī che assorbe il tempo nella pura ed eterna coscienza ritraendovi il respiro. Abhinava cita un *Tantra* in cui definisce questa dinamica:

Colei che attrae il tempo (Kālasaṃkarṣiṇī) risiede nel volto sulla punta estrema del naso (33). Essa misura costantemente le inspirazioni e le espirazioni, attraendo così (karṣati significa letteralmente "trascinare") i tre aspetti del tempo nelle profondità del cuore (34). Per mezzo delle inspirazioni essa lo induce a entrare, nelle sospensioni del respiro lo controlla e durante le espirazioni Kālasaṃkarṣiṇī lo consuma. Risalendo attraverso l'aria ascendente (35), (lo divora infine) nella sua totalità, in un attimo. Questo potere della volontà, definito supremo, che risveglia le tre energie (della volontà, della conoscenza e dell'azione), è degno di venerazione poiché attrae nella sua interezza il soffio vitale, al fondamento del tempo (36).

Gli insegnamenti del Krama (i *Kālī Kula* o *Kālī Krama*) confluirono nello śivaismo kashmiro in due correnti principali. La prima, definita Grande Insegnamento (Mahānaya) o Grande Realtà (Mahārtha), insegna nei dettagli la natura e la funzione del graduale dispiegamento (krama) delle energie appartenenti al Vuoto trascendentale della pura coscienza. La vibrazione universale della coscienza (sāmānyaspanda) si manifesta quindi attraverso cinque cicli o vibrazioni specifiche di potenza (viśeṣaspanda) rappresentati da cerchi concentrici. Questi cerchi simboleggiano gli stati della coscienza individualizzata, partendo dalla sua sfera più sottile, più soggettiva, a quella più grossolana, più oggettiva. Essi sono 1) il centro della coscienza assoluta, cioè del movimento cosmico trasfigurato nel potere interiore rotante della pura coscienza, 2) il cerchio delle energie Khecarī che costituiscono il soggetto individuale, 3) le energie gocarī dell'organo interno mentale, 4)

31 *Vedere Dyczkowski 1985: 75-77.*

32 *TAA 3, 89 e il commentario, ibid. 15, 335cd. L'autorità principale a cui Abhinava ripetutamente fa riferimento, analizzando questo sincretismo, è il* Devyāyāmala *(chiamato anche* Devīyāmala*), soprattutto nella sezione che si occupa del Sacrificio dello Stregone (*Ḍāmarayāga*). Il passo citato di seguito è tratto da quel testo.*

33 *Molto probabilmente si fa qui riferimento all'imboccatura delle narici.*

34 *La divinità induce il Tempo a passare dall'estremità del naso al cuore in un costante andirivieni. I tre Tempi (il passato, il presente e il futuro) sono il respiro espirato (*prāśa*), inspirato (*apāna*) e il respiro "ascendente" (*udāna*) che si alza tra di loro, Kuṇḍalinī.*

35 *Secondo Jayaratha questo è una forma di espirazione che circola attraverso* suśumna *passando in mezzo alle forze causali.*

36 *TAA 15, 336-338.*

le energie Dikcarī dei sensi, 5) le energie *bhūcarī* degli oggetti esterni dei sensi (37).
L'altra corrente del Krama, che Abhinavagupta accorpa nel suo *Anuttaratrikakula*, s'incentra sul ciclo (cakra, letteralmente "ruota") delle dodici Kālī (38). Il ciclo delle Kālī comprende entrambi i cicli della percezione e del tempo. L'assetto tradizionale nel quale Kālī, divinità del tempo, è venerata, è costituito dai cicli di emanazione, mantenimento e riassorbimento. A questi è aggiunto un quarto stato, detto "Inesplicabile" (anākhya), che rappresenta Kālī in persona, la quale, nel contenere tutti i cicli del tempo, contemporaneamente li trascende. Le scritture insegnano numerose varianti basate su questo modello. Considerando le fasi temporali nella dimensione del ciclo o della "ruota" (cakra), le forme di Kālī sono venerate in ciascuna di esse. Da un altro punto di vista, le quattro "ruote di Kālī" rappresentano altrettanti marcatori di tempo: il sole, la luna, il fuoco (che va acceso a orari prestabiliti durante il giorno), assieme al quarto, l'"Inesplicabile", perenne luce trascendente che illumina e contiene gli altri tre. Come abbiamo visto Kālī è il soffio vitale. Di conseguenza questi cicli fluiscono con il respiro, che misura la durata della vita. E Abhinavagupta introduce qui un'altra dimensione: Kālī, energia della coscienza, è tutto questo, perché Essa è la pura consapevolezza riflessiva dell'"Io" cosciente di Śiva. Come tale, Kālī stessa fluisce dal percipiente attraverso i sensi fino ai loro oggetti. Pertanto esistono tre polarità: il soggetto, gli strumenti di acquisizione della conoscenza e l'oggetto. Tutti e tre emergono, persistono, decadono e vanno a confluire nel quarto stato, per un totale di dodici elementi. La pratica richiede che in ogni atto di percezione l'attenzione sia ben centrata su tutte queste fasi. L'obiettivo da raggiungere è uno stato di pura consapevolezza libera dai costrutti del pensiero. Il che sembra di difficile attuazione. Effettivamente non è facile, si tratta di un processo graduale in cui, mentre recedono le offuscanti ed erronee percezioni di noi stessi e del mondo, la pura coscienza divina che giace allo stato latente diventa via via sempre più chiara. Allora sperimentiamo in maniera sempre più intensa, e per periodi sempre più lunghi, la presenza dell'Essere infinito che riflette la propria natura in ogni momento di percezione. Non avvertiamo più la nostra esistenza quale entità separata in mezzo a innumerevoli altri individui impegnati a sperimentare nuove cose. Riconosciamo che la nostra vera identità e la natura fondamentale di tutte le cose è la "coscienza autoriflettente" della divinità, che Abhinavagupta chiama Bhairava.
Tutta la pratica śaiva del Kashmir, consiste nell'approfondire la partecipazione alla coscienza autoriflettente dell'Essere infinito della divinità. Questa pratica è simile a quella della presenza mentale che s'insegna nel buddhismo ed è effettivamente un modo di "essere qui e ora", con la differenza che l'attenzione è posta sulla coscienza di Dio. I maestri kashmiri insegnano, come tutti gli śivaiti, che la nostra evoluzione è possibile soltanto per la grazia di Śiva. È certamente opportuno l'impegno nella pratica. Ma ogni forma di meditazione, adorazione, āsana o altra disciplina spirituale, avrà successo solo nel dono della grazia.
Infine ci si può chiedere che cosa lo śivaismo kashmiro, insieme alle sue fonti tantriche e ai successivi sviluppi, abbia a che fare con la pratica āsana. Il termine "āsana" indica un "seggio", un "luogo dove sedersi" o anche "sedersi"; significa poi "dimorare" in un determinato luogo o in una determinata posizione del corpo e, per estensione, una "postura" o "posizione". Ai giorni nostri la pratica degli āsana, ossia l'assunzione di svariate posture fisiche, è spesso identificata con la pratica dello yoga. In India esiste, in effetti, una svariata gamma di forme di yoga, al punto che con questo termine si suol indicare qualsiasi pratica spirituale. Perciò il culto della divinità per mezzo di procedure rituali, semplici o complesse, è indicato come lo yoga della devozione (bhaktiyoga); la pratica della ripetizione regolare di mantra è definita mantra yoga; il compimento di servizi disinteressati verso l'insegnante, la divinità, oppure verso altre persone corrisponde allo yoga dell'azione (karmayoga); lo studio fondato sugli insegnamenti delle scritture e dei nostri maestri è lo yoga della conoscenza (jñānayoga). Vi è poi la pratica della concentrazione o della meditazione, pratica che la *Bhagavad Gītā* definisce "yoga regale" (rājayoga). Il testo insegna il modo di sedersi con la schiena eretta in una confortevole postura (āsana), concentrando la mente sulla respirazione e sullo spazio situato fra le sopracciglia. È efficace abbinare a questa pratica la ripetizione consapevole dell'OṀ, osservando che la mente mantenga un'attenzione costante sulla Divinità.
La comprensione dello yoga intesa come disciplina spirituale è la via indicata da Kṛṣṇa nella *Bhagavad Gītā*, i cui diciotto capitoli illustrano altrettante forme di yoga. Nonostante la *Gītā* preceda i *Tantra* di alcuni secoli e questi ultimi si concentrino essenzialmente sui riti, come abbiamo già delineato sopra, essi non solo insegnavano lo yoga, ma conferivano alla figura dello yogin insignito di iniziazione tantrica un ruolo di primaria importanza. Come nella *Gītā*, i *Tantra* non separavano lo yoga dalle altre pratiche trattate. Perfino i rituali erano considerati una forma di yoga, cosa alquanto sorprendente se consideriamo che lo yoga è comunemente considerato nella sua accezione di pratica interiore.

37 *Vi sono tre testi diversi intitolati* Mahānayaprakāśa *(Luce del Grande Insegnamento) che espongono questa forma di Krama, tecnicamente chiamata Pañcavāha (la Quintuple Corrente). Ho pubblicato uno di questi testi di Arṇasiṁha in inglese, partendo dalla traduzione dell'unico manoscritto esistente (in nepalese). Questo testo è disponibile sul sito web: <www.markdkashi.com>. Il lettore interessato troverà una concisa ma dettagliata esposizione della Quintuple Corrente.*

38 *La Ruota delle Dodici Kālī è descritta nei minimi dettagli da Lilian Silburn nel suo libro* Hymnes aux Kālī, La Roue des Énergies Divines, *Éditions de Boccard, Paris, 1975.*

Lo yoga è inteso anche come uno specifico e completo sistema di pratiche. Queste forme di yoga sono designate con nomi specifici. Una delle prime e più famose è rappresentata dall'aṣṭāṅgayoga, il noto "yoga delle otto membra" esposto da Patañjali nei suoi *Yogasūtra*. Le otto membra sono: 1) le osservanze o regole di condotta morale (niyama), 2) le astensioni da azioni proibite e immorali (yama), 3) le posture (āsana), 4) il controllo del respiro (prāṇāyāma), 5) ritrarre l'attenzione dalle attività dei sensi (pratyāhāra), 6) concentrazione (dhāraṇā), 7) meditazione (dhyāna), 8) perfetto assorbimento (samādhi). La pratica riguarda lo sviluppo del distacco dall'oggettività, che in ultima analisi conduce solo alla sofferenza e alle agitazioni mentali. Via via che si procede per queste otto fasi, la mente diviene sempre più tranquilla fino a liberarsi da ogni attività illusoria. Il perfetto yogin raggiunge così uno stato di pura ed eterna coscienza, che corrisponde alla sua natura più vera, libera dall'oggettività transitoria, dolorosa e fatale.

Un'altra forma di yoga largamente diffusa è lo haṭhayoga. Si dice che il suo fondatore sia stato Gorakṣanātha. Molte sono le leggende in cui Gorakṣanātha appare nelle vesti di un grande yogin, mentre compie ogni tipo di miracoli: vola, guarisce i malati, ridona fertilità e giunge perfino a resuscitare i morti. Tuttora egli è una figura molto popolare in tutta l'India. I racconti sulla sua vita e sugli insegnamenti che gli sono stati attribuiti fioriscono nelle principali lingue indiane. Ma è difficile dire con esattezza quando sia vissuto. I primi riferimenti che ci riconducono ai nāthayogi, e quindi appartenenti alla tradizione che egli fondò, risalgono al XIV secolo. È improbabile che egli sia vissuto più di un secolo addietro. Si tratta di un periodo storico in cui l'India subì enormi cambiamenti. I musulmani controllavano il nord e i loro eserciti occupavano il territorio per rafforzarne il dominio ed estenderlo. L'Islam che essi propugnavano era un monoteismo rigido, centrato su una divinità senza forma che non tollerava nessun tipo di rappresentazione se non quelle sacre. I templi furono devastati e i seguaci dei *Tantra* si trovarono senza protezione. In compenso l'Islam illuminato portò il misticismo dei sufi, con la loro profonda devozione e una elevata visione della divinità, al di là di ogni pregiudizio mentale. In questo mutato contesto storico, Gorakṣanātha riformò il tantrismo Kaula spogliandolo di tutto, fuorché della sua essenza.

Tradizionalmente si ritiene che Gorakṣanātha sia stato discepolo di Matsyendranātha, che come abbiamo visto fu una figura fondamentale nello sviluppo del kaulismo. Considerando che quest'ultimo visse intorno all'VIII secolo e il primo nel XIII circa, è impossibile pensare che Gorakṣanātha sia stato un discepolo diretto di Matsyendranātha, ma è plausibile che egli avesse ricevuto gli insegnamenti kula attribuiti a Matsyendranātha. Il suo rapporto con Matsyendranātha e i suoi insegnamenti è descritto in una leggenda molto famosa, spesso narrata con diverse varianti. Il nucleo della storia racconta di Matsyendranātha che, nonostante lo status di grande yogin, cedette alle tentazioni dei liquori e del sesso. Gorakṣanātha lo trovò dopo lunghe ricerche su Candradvīpa, "l'astro lunare", circondato da incantevoli fanciulle che gli massaggiavano il corpo e gli offrivano vino da bere. Le parole taglienti del discepolo lo rinsavirono al punto che Matsyendranātha impartì a Gorakṣanātha una versione ancora più raffinata degli insegnamenti Kaula. Gorakṣanātha diffuse poi questi insegnamenti sotto il nome di haṭhayoga, che si affermò nei secoli sotto numerose forme ed esercitò la sua influenza nella teoria e nella pratica dello yoga in India e in Occidente. Questa sorta di kaulismo riformato perse in sostanza il suo carattere Kaula, eccezion fatta per l'essenza della pratica interiore, quella cioè relativa al risveglio della Kuṇḍalinī (l'energia spirituale situata all'interno del corpo sottile) e al Suo passaggio attraverso i centri energetici (cakra) disposti proprio lungo l'asse del corpo sottile. All'apice della Sua ascesa, c'è il Vuoto della pura coscienza, variamente definito come Senza Mente (Amanaska, Unmana), Indiviso (Akhaṇḍa), Innominabile (Anāma).

Nelle opere degli haṭhayogi troviamo gli inizi di quelle forme di yoga che includono una pratica sostanziale di āsana. Un'opera molto famosa, redatta da un membro della tradizione di Gorakṣanātha, è la *Haṭhayogapradīpikā* (La lucerna dello haṭhayoga). La *Gheraṇḍasaṃhitā* e la *Śivasaṃhitā* sono due testi altrettanto illustri che, benché non affiliati a nessuna scuola particolare, insegnano haṭhayoga. Queste opere furono scritte dopo il XVI secolo e contengono la descrizione di circa sedici āsana principali. Patañjali non descrive nessun āsana nei suoi *Yogasūtra* risalenti al III secolo. E il suo commentatore Vyāsa, che lo seguì di tre o quattro secoli, ne elenca cinque. Tali āsana che, per dirla con Patañjali, dovrebbero essere "confortevoli" e "stabili", sono posizioni sedute che servono alla pratica della meditazione. I primi *Tantra*, come del resto quelli successivi, non descrivevano però gli āsana in questo senso. Vi sono alcune eccezioni come ad esempio *Caṇḍamahāroṣaṇa Tantra* (Tantra del Feroce e molto Furioso) appartenente alla tradizione buddhista, nel quale si fa riferimento a sessantaquattro āsana da eseguire nel corso di rapporti sessuali (kāmāsana) offerti alla divinità come altrettante lucerne. Altrimenti il concetto di āsana nei *Tantra* viene ad assumere un altro significato fondamentale, quello relativo al seggio su cui siede la divinità. L'officiante, le offerte e gli utensili rituali possiedono ognuno il proprio seggio e sono venerati come esseri cosmici. Il seggio della divinità, il di Lui o di Lei trono, è l'universo intero. Quando ci mettiamo seduti per l'adorazione, il nostro seggio è la tartaruga che nuota nell'oceano cosmico e sorregge l'universo. Il corpo-mente, agendo come uno specchio, lo riflette all'interno di sé, cosicché il corpo stesso diviene seggio della divinità. La divinità siede alla sommità del corpo e dentro nel cuore, la parte più vera del nostro essere. Questi sono anche i luoghi del sé, mentre la Kuṇḍalinī, che rappresenta la vitalità del sé, risiede alla base della spina dorsale.

Sebbene l'āsana inteso come "simbolismo del seggio" sia ampiamente diffuso nei *Tantra*, la visione più moderna degli āsana come "posizione fisica" si è affermata anche in altri ambienti quali il summenzionato haṭhayoga e il ginnasio nella sua accezione classica. Il *Malla Purāṇa* è un manuale tardo destinato ai lottatori (malla). Esso descrive numerose tecniche di lotta e un elenco dei *marma*, "i punti deboli" del corpo cui accennano anche i testi di medicina indiana che fanno capo

all'Āyurveda. Vi si prescrivono inoltre alcuni āsana come parte integrante l'allenamento dei lottatori. Lo *Śrītattvanidhi* è un'enciclopedia composta nel XVIII secolo da un mahārāja di Mysore. Essa comprende una vasta sezione che tratta di āsana, descrivendone e illustrandone più di una cinquantina. Il XV secolo vide il sorgere di scritture incentrate esclusivamente sullo yoga inteso come un programma di pratiche. Un gran numero di queste opere è rimasto fino a oggi inedito. Il numero degli āsana che vi si descrivono però non è tanto ampio quanto si sarebbe portati a immaginare. Solo avvicinandosi ai tempi moderni è possibile testimoniare l'opera di grandi praticanti e insegnanti di yoga, alcuni dei quali, come Śrī B.K.S. Iyengar, approfondirono l'applicazione degli āsana alle terapie del corpo e della mente.
A questo punto sorge spontanea una domanda: se la pratica degli āsana era sconosciuta ai *Tantra* e ai maestri kashmiri, che cosa hanno a che fare l'una con gli altri? Di fatto essi hanno molto a che fare. La pratica āsana può essere intesa come una forma evoluta di ginnastica che ha lo scopo non tanto di tonificare i muscoli o acquisire forza fisica, quanto piuttosto di allineare il corpo nella sua forma ottimale. Senza la giusta attenzione, è impossibile non causare tensioni al corpo. Se gli organi interni sono compressi, non possono svolgere le loro funzioni in maniera efficiente, provocando così tutta una serie di malattie e disturbi. Senza una corretta attività fisica, gli effetti dell'invecchiamento aumentano e il corpo è più incline alle malattie. Affiancare invece una dieta sana alla pratica di āsana mantiene il peso del corpo entro i limiti necessari al suo corretto funzionamento. Chiunque abbia esperienza di āsana può testimoniare il perdurare dello splendore fisico e diversi altri benefici simili. Non diversamente gli esercizi legati alla gestione del respiro (prāṇāyāma) rappresentano un toccasana per la salute.
Lo śivaismo kashmiro tuttavia non s'interessa a questo tipo di benefici. S'interessa piuttosto a ciò che sta alla base e al fondamento della pratica di āsana e prāṇāyāma, cioè allo yoga. Con il termine yoga gli insegnanti kashmiri si riferiscono alla pratica dell'autoconsapevolezza. Tale pratica consiste in una comprensione della realtà che si adatta unicamente a spiegare i benefici più autentici e profondi degli āsana e del prāṇāyāma. Vediamo come. La coscienza si manifesta sotto due aspetti, gli innumerevoli percettori da un lato, i loro molteplici oggetti dall'altro. Il corpo, i sensi, la mente e il soffio vitale sono tutti oggettività rispetto al percipiente individuale. Allo stesso tempo il percipiente individuale è un oggetto rispetto alla suprema soggettività di Śiva, che è pura coscienza divina universale. Nel quotidiano di solito siamo totalmente presi dall'oggettività, identificandoci senza riflettere con il mondo esterno, la mente, i sensi e il corpo. La soggettività incarnata che in questo modo emerge dalla coscienza è il percipiente individuale. Naturalmente esso possiede un certo grado di soggettività, vale a dire di autoconsapevolezza, che tuttavia non raggiunge il livello di base essendo in gran parte sommersa dall'oggettività. In questa prospettiva lo yoga, letteralmente "unione", significa coltivare autoconsapevolezza illuminando il livello della soggettività fino a farla progressivamente pervenire alla massima estensione della suprema soggettività consistente nella coscienza di Dio, con la quale realizza la sua identità e la perfetta unione. Allo stesso modo, proprio come la soggettività individuale si sviluppa e si espande oltre i confini dell'essere uno fra innumerevoli altri, così anche l'oggetto subisce una trasformazione. Quanto più è vicino al soggetto, tanto più esso si trasforma. Man mano che il grado di coscienza si sviluppa, si verifica una graduale risalita sulla scala dell'oggettività, dagli elementi insenzienti più grossolani fino al corpo, ai sensi, alla mente e al soffio vitale. Così elevandosi, la capacità del campo relativo all'oggettività individuale si apre dal particolare all'universale e i suoi contenuti specifici si dissolvono una volta realizzato il Vuoto della coscienza priva di contenuti. Da qui, se la consapevolezza resta vigile evitando di cadere nel sonno profondo senza sogni, si accede alla sfera della pura soggettività, libera da ogni identificazione con l'oggettività.
Questo non significa che la coscienza sia vuota e totalmente distaccata dall'oggettività, come se si trattasse di una diversa realtà separata. Il Vuoto della pura coscienza è il suo aspetto trascendente. Consiste nella profonda consapevolezza che la coscienza ha di se stessa in quanto sola e unica realtà. Tutto ciò che sperimentiamo è una manifestazione della coscienza. La pura autoconsapevolezza centrata unicamente sulla coscienza realizza che non esiste nulla al di fuori della coscienza. Questo è il "Vuoto". Allo stesso tempo e senza contraddizione alcuna, la coscienza, nel suo aspetto immanente, è tutte le cose. In ciò consiste la sua onnipervasiva "Pienezza". Il "Vuoto" della coscienza è la sua "Pienezza" e la sua "Pienezza" corrisponde al "Vuoto". Questa equazione non vale solo a livello individuale, ma anche universale. Ogni singola entità è coscienza. Ogni singola entità è allo stesso tempo "vuota" e "piena". E per questo motivo gli insegnanti kashmiri affermano: "Ogni cosa è tutto" (sarvam sarvātmakam). Ecco ciò che realizza sempre più chi si evolve nella pratica dello yoga o dell'autoconsapevolezza. Il cambiamento perpetuo, attimo dopo attimo, è la pulsazione fulgente della luce della coscienza. In realtà niente nasce, niente si dissolve. Esiste solo il potere della coscienza che risplende in questa o nell'altra forma. In tale prospettiva, l'āsana può essere percepito come pulsazione (in forma acustica) del corpo in vibrazione. Ogni āsana nella purezza della sua forma, se praticato in modo corretto, può diventare un maṇḍala in sé, in cui la consapevolezza si realizza nel centro del corpo anatomico e organico, con l'apparato mentale come estensione di quella consapevolezza. Lo stesso vale per il respiro, che rappresenta la vitalità più intima del corpo organico, dei sensi e della mente. È possibile, per così dire, penetrare l'anima dell'oggetto attraverso il corpo e il respiro consacrati alla consapevolezza della coscienza che genera, sostiene e infine dissolve un tale oggetto. Praticando l'autoconsapevolezza liberi dall'oggettività, l'oggetto progressivamente rivela la sua vera natura cosciente e universale. Questi sono i motivi per cui āsana e prāṇāyāma, se praticati correttamente, cioè rimanendo concentrati sull'autoconsapevolezza e senza focalizzarsi unicamente sulla precisione della postura (sebbene ciò sia essenziale), innalzano il livello di coscienza. Il corpo e il respiro diventano così degli strumenti per speri-

mentare sia l'oggettività universale, che la soggettiva coscienza trascendente. Entrambi gli aspetti sono meravigliosamente esposti nel *Vijñāna Bhairava* che Christian Pisano sceglie a giusto titolo come manuale guida per una pratica consapevole di āsana. In effetti, la maggior parte dei centododici esercizi di meditazione descritti nel testo riguarda il corpo, i sensi e il respiro.

Il *Vijñāna Bhairava* insegna come scoprire il "Vuoto" nel respiro, nel corpo, nei sensi e nel mondo esterno e come dimorarvi. Il "Vuoto" è il "Pieno" della coscienza nella sua massima estensione, non oscurata dagli innumerevoli pensieri che limitano attenzione ed esperienze al piccolo sé personale erroneamente identificato con il corpo, il respiro, i sensi e la mente. Condizionati da questa falsa identificazione, il mondo che ci circonda diventa il luogo in cui operiamo per conseguire i nostri obiettivi, risolvere ed evitare i problemi. In seguito, spesso dopo lotte terribili, non appena raggiungiamo un obiettivo, ne compare immediatamente un altro all'orizzonte dei nostri pensieri. E tutto riparte daccapo. Anzi, generalmente c'è più di un obiettivo all'orizzonte, talvolta così tanti che a stento ci rendiamo conto di averne realizzato uno, essendo così assorbiti dall'inseguimento degli altri. Il "Vuoto" è l'opposto di tutta questa lotta, che implica frustrazione, angusta ricerca di sé, paura di perdere e speranza di vincere, sentimenti legati a innumerevoli preoccupazioni, sforzi, gioie e sofferenze. Il *Vijñāna Bhairava* insegna che il Vuoto è Pienezza (24), conoscenza dell'armonia di tutte le cose (64), stato onnipervasivo (31), in cui, liberati dai condizionamenti del corpo, è sperimentabile l'"io sono ovunque" (104). Percepite direttamente con una mente vuota, libera da ogni costrutto mentale, tutte le cose sono vissute come il Vuoto (32). La mente è Vuota (122). Il mondo è Vuoto (134). Il corpo è Vuoto (46) e i sensi sono Vuoti (32). Esso è la realtà (50) in cui la Divinità si rivela (93, 119). La suprema Divinità femminile vi risplende (54) rivelando lo stato divino di Bhairava (25, 35, 93). Il Vuoto è uno stato di perfetta pace (27, 52). Gioioso in sommo grado, è quello stato di coscienza privo di ogni costrutto dicotomico della mente (46) e perciò stesso l'esperienza dell'Uno (48), del Sé assoluto (108) che è lo stato supremo (111), la meta più alta (34).

Il *Vijñāna Bhairava* (VB) insegna a usare il corpo, i sensi, la mente e il respiro non solo nelle attività della vita quotidiana, ma come mezzi in grado di sviluppare stati d'introspezione superiori. Si sviluppa l'abitudine al Vuoto, che è la libertà da ogni pensiero, coltivando il potere di consapevolezza del corpo come il Vuoto della Divinità. Per esempio, mantenendo l'attenzione sul respiro, sui luoghi dove inspirazioni ed espirazioni ascendono e discendono, e dove s'incontrano, internamente ed esternamente (VB 64), si scoprono i due Vuoti (VB 25). Prestando attenzione al suo movimento mentre ci addormentiamo, varchiamo la soglia del mondo dei sogni in uno stato cosciente, ossia padroneggiandoli e non restandone vittima (VB 55).

Quando il respiro si acquieta, sperimentiamo l'espansione dell'energia interiore. Sospesi nello spazio tra i due respiri, inspirazione ed espirazione, sperimentiamo il sorgere dell'energia Kuṇḍalinī, la forza vitale del respiro (VB 26, 67). Essa s'innalza tra i due respiri attraverso i centri energetici e, attorcigliata attorno al canale centrale, sottile come una fibra di loto (VB 35), perfora infine il punto situato tra le sopracciglia (VB 31), per fuoriuscire dal corpo e dissolversi (VB 28-30). Ecco cosa avviene quando respiriamo consapevolmente durante la pratica di āsana.

Quando si eseguono gli āsana, praticando la consapevolezza del Vuoto nel corpo e in ciò che lo circonda, con la mente sgombra da pensieri, sperimentiamo ogni cosa come Vuoto (VB 43-45). Pensa al corpo come Vuoto, avvolto dalla pelle, con nulla al suo interno (VB 48) oppure, se non riesci a liberare la mente dalla sua solidità, brucia la fortezza del corpo con il fuoco interiore dell'immaginazione (VB 52). Si sperimenta il Vuoto universale meditando su un qualsiasi punto del corpo come Vuoto (VB 44, 46), per esempio all'interno del cranio (VB 34). Come ausilio a questa meditazione punzecchia con un ago una qualunque parte del corpo e in quel punto concentrati sul Vuoto (VB 93). Chiedi a un amico di farti il solletico sotto le ascelle, osservando la stessa consapevolezza. Il riso così indotto si trasformerà subitamente in beatitudine della coscienza, grazie a cui si rivela la Realtà (VB 66).

Mentre esegui la pratica di āsana, sii consapevole che tutte le parti del corpo sono vuote (VB 50), come lo sono gli elementi che lo costituiscono. Nel momento in cui questa consapevolezza si rinsalda, essi si fondono l'uno nell'altro, dal grossolano al sottile, per infine dissolversi nel Vuoto (VB 54). Queste meditazioni ci liberano dall'attaccamento al corpo. Allora si sperimenta la presenza della nostra vera natura consapevole non solo nel corpo, ma ovunque (VB 104). Quindi, si vede il corpo altrui come se fosse il nostro (VB 107), poiché la stessa pienezza coscienziale risiede in tutti i corpi (VB 100).

La pratica degli āsana aiuta a sviluppare consapevolezza e pertanto a sperimentare il Vuoto. Il *Vijñāna Bhairava* insegna che, perseverando nella consapevolezza, si raggiunge uno stato di quiete mentale tipico della coscienza superiore che èlo stesso sia che si sia seduti in un veicolo in movimento, oppure che si stia facendo un lento movimento del corpo (VB 83). Grazie a questo movimento, girandosi e rigirandosi su se stessi fino a cadere, cessa ogni agitazione e si sperimenta la pace del Vuoto (VB 111). Assumendo una posizione confortevole, piega le braccia e fissa la mente sul Vuoto sotto le ascelle, in questo Vuoto essa si fonderà e raggiungerà la pace (VB 79). Tenendo la lingua nel centro della bocca aperta, si dovrebbe fissare la mente su quel punto (VB 81). Seduti su un seggio morbido, si dovrebbero tenere saldamente le mani ai piedi senza nessun altro sostegno. Mantenendo questa posizione la mente individuale raggiungerà il supremo stato di pienezza della coscienza (VB 78). Seduti su un sedile o supini su un letto si mediti sul corpo privo di supporti. Quando anche la mente diventa vuota e senza sostegno, in un istante ci si libera dall'attività della mente (VB 82).

Liberare il corpo dai sostegni significa liberare da essi anche la mente. Liberare la mente dai sostegni significa liberare da essi anche il corpo (VB 119). Libera la mente dai sostegni (VB 108) e non permettere che sorga pensiero alcuno (VB 108). In tal modo la mente si libera dal-

l'agitazione ritraendosi da qualsiasi oggetto che possa sorprenderla (VB 129) o da qualunque altra cosa si possa rievocare (VB 119). Ritraendo in questo modo ogni pensiero e conoscenza relativa all'oggettività, si diviene dimora del Vuoto (VB 120). Si sperimenta lo stesso Vuoto senza doversi più distaccare dagli oggetti, fissando totalmente l'attenzione su un solo oggetto. In questo modo gradualmente essa, come pure la mente, si rivela come il Vuoto (VB 122). Tutti gli oggetti esterni dipendono dalla conoscenza che ne abbiamo. Pertanto questo mondo è Vuoto (VB 134). Immagina che l'intero universo sia Vuoto. In questo modo la mente vi si dissolve e si fonde nel Vuoto (VB 58).
Lo spazio esteriore diventa uno con lo spazio interiore. La meditazione focalizzata sull'uno o l'altro conduce allo stesso risultato. Sia il corpo che il mondo sono ugualmente traboccanti della perfetta felicità proveniente dal Vuoto della coscienza (VB 65). Contemplando come simultaneamente il corpo e il mondo non consistano di niente oltre alla coscienza, la mente si libera dai pensieri e sperimentiamo il risveglio supremo (VB 63). Fissando la propria mente sullo spazio esteriore, che è eterno, privo di sostegno, vuoto, onnipervasivo e libero da limitazione, si sarà assorbiti nel non-spazio (VB 128). Con la stessa attitudine, mantieni lo sguardo fisso sul nero cielo di notte (VB 87) oppure sulle variegate luci del cielo diurno o, ancora, sullo spazio illuminato dalla luce di una lampada (VB 76). Come lo spazio esteriore e interiore sono uno, così lo sono l'oscurità esteriore e interiore. Inizia a meditare sull'oscurità chiudendo gli occhi e poi, riaprendoli, contempla la forma oscura di Bhairava e sii uno con il Suo stato di Vuoto (VB 88).
Nei secoli VIII e IX, periodo a cui si fa risalire la rivelazione del Vijñāna Bhairava, quella degli āsana era una disciplina non ancora sistematicamente sviluppata, ma i principi essenziali alle radici di questa pratica yoga erano già stati scoperti e utilizzati. A Christian Pisano, che si è dedicato profondamente allo studio e alla pratica dello yoga secondo Yogācārya Srī B.K.S. Iyengar e agli insegnamenti dello śivaismo kashmiro, il merito di un'intuizione benedetta grazie a cui è possibile percepire l'unità dei principi fondamentali che caratterizzano queste due tradizioni, per quanto diverse possano apparire a prima vista.
Che la sua opera possa andare a beneficio di tutti!

MARK DYCZKOWSKI
anuttaratrikakula.org
Diwali, Varanasi, India, il 5 novembre 2010

Traduzione dall'inglese: Iacopo Nuti

Abbreviazioni:

CMSS: Cincinimatasārasamuccaya
KuKauM: Kulakaulinimata
NT: Netratantra
BY: Brahmayāmala
SK: Spandakārikā
SYM: Siddhayogeśvarīmata
TĀ: Tantrāloka
VB: Vijñaña Bhairava

Bibliografia

DYCZKOWSKI, M., *The Doctrine of Vibration*, State University of New York Press, Albany, 1985
DYCZKOWSKI, M., *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Tradition*, State University of New York Press, Albany, 1988
HANDIQUI, K.K, *The Yaśastilaka and Indian Culture Sholapur*, 1949
LORENZEN D.N., *The Kāpālikas and Kālāmukhas, Two Lost Śaiva Sects*, University of California Press, Berkeley, 1991
NAGASWAMY R., *Tantric Cults of South India*, Agama Kal Prakashan, 1982
SANDERSON, A., " Śaivism and the Tantric Traditions", in S. Sutherland and P. Clarke (eds), *The World Religions*, Routledge and Kegan Paul, London, 1988, p. 660-704
TÖRZSÖK, J., *The Doctrine of Magic Female Spirits, A critical Edition of Selected Chapters of the Siddhayogeśvarīmata (Tantra) with Annoted Translation and Analysis*, PhD Thesis, The University of Oxford, 1999
SILBURN, L., *Hymnes aux Kālī, La Roue des Énergies Divines*, Editions de Boccard, Paris, 1975