

RIVISTA
DEGLI
STUDI ORIENTALI

VOLUME LXXVI

FASC. 1-4

(2002)

ESTRATTO



PISA · ROMA
ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®
2003

IL TERZO PRAKARAṆA DELLO YOGAVĀSIṢṬHA (UTPATTI) E LA DOTTRINA ŚIVAITA DELLA VIBRAZIONE (SPANDA)*

Quello che al presente ci è noto come YV fu una delle prime opere a porsi, dal punto di vista brahmanico, ma sulla scia delle speculazioni mahāyāniche, il problema della natura della percezione. La soluzione idealistica che attorno al 900 d.C. l'opera diede a questo problema rimane la più radicale della storia del pensiero indiano: nell'atto della percezione, la percezione è la cosa¹. Non vi è alcuna realtà esterna che la percezione possa riprodurre. La percezione crea il mondo. L'oggetto inerisce dunque alla coscienza, che è l'unica realtà. Secondo lo YV, il 'legame' consiste proprio nell'ingiustificata credenza in un mondo esterno, nel quale si agirebbe mediante un corpo. Ciò detto, questa concezione non è tanto per lo YV un punto di approdo, quanto un punto di partenza. Com'è infatti possibile conciliare la dottrina dell'identità di oggetto e percezione con l'esistenza di una molteplicità di soggetti, con l'efficacia della retribuzione karmica, con la necessità di mantenere un ordine sociale? A tutti questi interrogativi, e a molti altri generati dalla sua visione filosofica, lo YV si sforza di rispondere inquadrando il suo insegnamento nell'ambito di un induismo purāṇico all'epoca ancora in fase di definizione. Probabilmente frutto, nella sua fase d'elaborazione iniziale, di un ambiente, quello del Kaśmīr del IX-X sec., in pieno fervore intellettuale, l'opera ha sofferto con il trascorrere dei secoli non solo l'incuria dei copisti, ma anche insistenti tentativi di rielaborazione sistematica.

SLAJE (1994, 1996: 210-213) ha chiarito l'esistenza di due tradizioni relative allo YV: una tradizione kaśmīra (espressasi prevalentemente in śārādā), nell'ambito della quale l'opera è nota come MU, alla quale si accompagna la *tīkā* di Bhāskarakaṇṭha, e una tradizione (forse trasmessa prevalentemente in

* Il presente articolo si colloca nell'ambito della ricerca "Studi filologici sul *Mokṣopāya*" condotta presso la Facoltà di Studi Orientali dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza" sotto la responsabilità scientifica del prof. Raffaele Torella. Sono grato al prof. Walter Slaje per i suoi molti preziosi suggerimenti.

¹ Come si esprime MAṆKAR (1955: 161): "The uncompromising idealism of the Vāsiṣṭha Rāmāyaṇa is a step ahead of the Śaṅkara Vedānta and is no doubt under the Buddhistic influence".

nāgarī, almeno in tempi più recenti) ampiamente nota in tutta l'India, riflessa dall'edizione a stampa, alla quale è collegato il commento di Ānandabodhendra. La prima testimonianza una fase del testo più antica, che ancora non presenta il racconto-quadro e la divisione del Nirvāṇaprakaraṇa in *pūrvārdha* e *uttarārdha*, mentre la seconda modifica il testo per attenuarne le tendenze anti-ortodosse. Sino al capitale lavoro di SLAJE (1994) sulla filologia dello YV/MU, gli studiosi hanno preso in considerazione unicamente la recensione più diffusa (e anzi la sola edizione a stampa, o quasi), che diremo, con SLAJE, *vulgata*.

Sebbene la versione più nota dello YV presenti consistenti tracce di una rielaborazione in senso vedāntico-brahmanico ortodosso, il risultato di tale operazione non è da considerare un mero falso, ma l'effetto dell'adozione del testo da parte degli appartenenti a un diverso contesto culturale. L'opera, in virtù della sua forma enciclopedica, simile a quella di un *purāṇa*, si è prestata assai bene ad aggiunte e revisioni più o meno tendenziose. L'esame filologico, dal quale non si può certo prescindere, non deve far dimenticare l'importanza di ricostruire anche come cambiasse la comprensione dell'opera col trascorrere del tempo e quale ruolo giocasse in diversi contesti culturali. Da questo punto di vista anche la *vulgata* dello YV è non priva di interesse.

Proprio sulla base del testo della *vulgata*, come si è già notato l'unico noto agli studiosi fino ad anni recentissimi, l'insegnamento dello YV è stato spesso ritenuto affine a quello dello Śivaismo monistico caratteristico del Kaśmīr. Tuttavia non sembra essere stata prodotta, fino a ora, alcuna prova definitiva che lo YV abbia mutuato almeno parte del proprio insegnamento dalle opere dei maestri dello Śivaismo monistico del Kaśmīr. Lo YV non menziona alcuna opera o autore, né śivaīta, né di altra scuola.

Il presente articolo si occuperà, prima ancora di riesaminare parte dei dati e proporre nuove conclusioni, di sintetizzare quanto gli studiosi hanno affermato sull'argomento di questa ipotetica affinità, in particolare in relazione a uno dei cardini dell'ipotesi di uno YV debitore dello Śivaismo monistico: l'uso frequente e apparentemente tecnico del termine *spanda*². Saranno nel con-

² Lo *Śabdakalpadruma* del lessicografo Radhākāntadeva interpreta *spanda* come *prasphurana* (vibrazione, vibrazione radiante), *ṛsatkampana* (tremore leggero). Vi viene sottolineato come per *spanda* s'intenda in special modo un movimento caratteristico delle parti del corpo umano: *cakṣuspaṇḍa* (vibrazione degli occhi), *bhujaspaṇḍa* (vibrazione delle braccia). Nel *Wörterbuch* di BOHTLINGK e ROTH *spanda* (che deriva dalla radice *spand*, resa con *zucken*, *ausschlagen*) è tradotto con *das Zucken*, e viene anche qui primariamente inteso come un tipo di movimento che si manifesta in parti del corpo. Si menzionano infatti espressioni come *dakṣiṇākṣispaṇḍa* (sussultare dell'occhio destro), *pakṣmaspaṇḍa* (sussultare del ciglio), *karaspaṇḍa* (sussultare della mano), *dakṣiṇabāhuspaṇḍa* (sussultare del braccio destro). Lo *spanda* è attribuibile anche alla vegetazione: si può parlare di *trṇaspaṇḍa* (l'ondeggiare di un fuscello), e il termine può giungere a significare *Bewegung* in generale. *Aspaṇḍa* è da intendersi come *unbeweglich*, *unwandelbar*. L'insistenza sullo *spanda* delle varie parti del corpo (*aṅga*) è dovuta al fatto che, a seconda del punto esatto in cui questo movimento si manifestava, si riteneva possibile trarne un presagio (*nimitta*) fausto (*śasta*) o infausto (*aśasta*).

tempo riesaminate e chiarite le modalità d'uso del termine *spanda* (e affini) nello YV, e in specie nel terzo *prakaraṇa* dell'opera, noto come Utpatti³. Ciò consentirà di decidere se tale *prakaraṇa* sia portatore di una qualche 'dottrina dello *spanda*' e se questa sia confrontabile con la dottrina dello *spanda śivaīta*. Non sarà inutile tenere a mente che il presente articolo si pone un obiettivo limitato nell'ambito dell'indagine sui rapporti tra YV e Śivaismo: decidere se una specifica dottrina śivaīta sia stata recepita da una determinata sezione dello YV⁴.

Il filone speculativo dello Śivaismo monistico, del quale lo YV sarebbe de-

³ Bisogna fin d'ora precisare che lo YV pone problemi terminologici ad ogni piè sospinto: la distribuzione dei termini è ineguale, i termini non sono definiti, il loro uso effettivo varia. Ciò non è dovuto, tuttavia, a incuria: l'uso libero del linguaggio filosofico equivale a un prendersi gioco, a scopo terapeutico, della 'moltiplicazione degli enti' determinata dai vocabolari tecnici propri delle varie dottrine. Si veda ad esempio YV/ed. III.96, ove si afferma esplicitamente che in realtà *manas*, *buddhi*, *abhaṃkāra*, *citta*, *kalpanā*, *indriya*, *prakṛti* etc. sono la stessa cosa.

⁴ Ora, perché concentrarsi proprio sul termine *spanda* (giacché, secondo i vari studiosi che si sono occupati della questione, non è che il collegamento tra Śivaismo e YV debba ridursi a questo), e perché limitare l'indagine all'Utpattiprakaraṇa (che rappresenta tutto sommato una piccola, sia pure non trascurabile, frazione dell'opera nel suo complesso)? In ambedue i casi si è applicato un criterio per così dire statistico. Di fatto, tra tutti i possibili elementi di collegamento tra Śivaismo e YV, quello più spesso menzionato dagli studiosi è lo *spanda* e, di nuovo, in relazione allo *spanda*, la sezione più di frequente richiamata dagli studiosi è appunto quella che si è stabilito di prendere in esame. Logicamente, poiché le precedenti indagini sull'argomento dei rapporti tra Śivaismo e YV non sono sistematiche né pretendono di esserlo, il criterio 'statistico' qui applicato non garantisce alcuna conclusione definitiva. Fornirà tuttavia, secondo il nostro intento, degli indizi non trascurabili, a partire dai quali sarà formulato un modello d'interpretazione (differente da quello già formulato e quasi mai messo in discussione di una sostanziale dipendenza dello YV dallo Śivaismo; l'unico modello interpretativo alternativo, di cui diremo sotto, è fornito in GRANOFF 1989), che presenterà se non altro il vantaggio di essere nuovo, per quanto basato su un'indagine dallo spettro limitato, e piuttosto agevolmente verificabile o falsificabile in virtù di un'indagine più sistematica condotta *ad hoc*. Ciò detto, si pone ancora una questione piuttosto rilevante: è legittimo operare sul testo della *vulgata*, rappresentato per giunta unicamente da una vecchia edizione prodotta a partire da criteri sconosciuti (v. Bibliografia - Testi), una volta che SLAJE (1994) ha chiarito come tale testo sia senza dubbio filologicamente più lontano, rispetto a quello della recensione kāśmīra, dall'*Urtext* (si noti però che frammenti, dei quali si terrà conto, della recensione kāśmīra del testo dell'Utpattiprakaraṇa sono stati resi disponibili in SLAJE 1995)? In assenza di un'edizione critica della recensione kāśmīra non dovremmo semplicemente sospendere la nostra indagine? A ciò si deve rispondere come segue: ammesso che, come in effetti sembra, l'edizione a nostra disposizione sia sufficientemente rappresentativa della recensione della *vulgata*, quanto sarà scoperto potrà valere anche solo per quella recensione. Da una successiva parallela indagine sul testo della recensione kāśmīra potrebbero anche emergere, dunque, indizi diversi sui rapporti tra Śivaismo e YV (o meglio MU): potrà ben risultare una maggior dipendenza o una maggiore indipendenza della *vulgata*; la prima potrebbe essere, per esempio, il frutto del fatto che quella rielaborazione dell'opera che diede origine alla *vulgata* fu operata almeno in parte nell'epoca di un progredire del prestigio intellettuale dello Śivaismo; la seconda potrebbe, per esempio, essere dovuta al fatto che la rielaborazione dell'opera fu probabilmente operata lontano da Kāśmīr, ossia nel *milieu* di Vijayanagara (cfr. SLAJE 1998). Insomma, la nostra indagine rimane valida a patto di lasciare aperte tutte le ipotesi, compresa quella di una sostanziale invarianza, relative all'evoluzione dei rapporti tra Śivaismo e YV. Nell'ambito di questo *setting*, bisognerà ammettere, un poco arbitrario, si è introdotto almeno un criterio di sistematicità: è stata esaminata ogni singola occorrenza della parola *spanda* nell'Utpattiprakaraṇa, anche qualora accompagnata da *upasarga*; a ogni modo per brevità non si riferisce qui di ciascuna occorrenza: non infrequenti infatti sono le ripetizioni dei concetti, i passi a cui è impossibile dare un senso e, com'è ovvio, le occasioni in cui il termine è usato al di fuori del discorso filosofico, in senso certamente non tecnico.

bitore, fiorì in Kāśmīr a partire dal IX sec., sulla base della vasta letteratura degli Āgama e dei Tantra, e degli insegnamenti viventi che a questi si accompagnavano. Ai suoi inizi si propose innanzitutto una riorganizzazione di molte tendenze in una linea unitaria, volta non tanto alla speculazione filosofica, quanto alla diretta realizzazione (cfr. TORELLA 1999: 24). Tale rielaborazione fu nondimeno l'inizio di un processo evolutivo che l'avrebbe condotto alle più alte vette speculative. Nel corso di tale processo non mancò peraltro di conservare pienamente molti dei caratteri distintivi delle scuole tantriche dalle quali aveva preso le mosse: il mondo come corpo della divinità, la valenza metafisica della parola etc.

Ora, non soltanto lo YV è privo di molti di questi caratteri 'tantrici', ma ulteriori circostanze, che ora riassumeremo, rendono il tono dell'opera alquanto discosto da quello della letteratura dello Śivaismo kāśmīro.

L'imponente processo di sistematizzazione e rielaborazione che le dottrine dello Śivaismo non-dualista hanno infatti subito, a partire dal IX sec., ha imboccato, quasi contemporaneamente, due strade. Da una parte, quella che sarebbe stata definita Scuola dello *spanda* ha elaborato testi fortemente incentrati sulla prassi meditativa. Dall'altra, Somānanda e i suoi successori si sono concentrati, seguendo varie vie e con diverse modalità, sul riassetto razionale delle dottrine preesistenti e sulla formulazione di nuove che quelle proseguissero (cfr. TORELLA 1999: 25).

Della Scuola dello *spanda* ci rimangono tre opere: lo *Śivasūtra* di Vasugupta (VIII-IX sec.), la *Spandakārikā* di Kallaṭa⁵ (IX sec.) con commento (*Vṛtti*) da parte dell'autore stesso, lo *Śivasūtravārttika* di Bhāskara (X sec.), che è un commento all'opera di Vasugupta. Queste tre opere, e in special modo le prime due, sono contraddistinte da grande essenzialità espositiva. Lo *Śivasūtra*, in particolare, appare talmente conciso da sembrare quasi privo di significato. Esso evidentemente presuppone lo sfondo di una dottrina già nota, della quale non fa che richiamare i cardini (cfr. TORELLA 1999: 33).

Sembra che la principale preoccupazione degli esponenti di questa scuola siano state le pratiche volte all'ottenimento di una rapida realizzazione. Essi si posero cioè nel solco di tantra quali il *Vijñānabhairava*, che appunto elenca ed espone brevemente tutte le tecniche interiori note dirette alla liberazione immediata.

L'atmosfera di tutte queste opere, è quasi inutile sottolinearlo, diverge alquanto da quella dello YV, fatto che rende arduo un confronto. Lo YV, com-

⁵ Sembra che l'autore, o per lo meno un rielaboratore, del MU conoscesse le *Spandakārikā*. Come mostrato da HANNEDER (2000: 199-200) varie stanze del MU (III.9.10, VIIb.106.18, Vib.100.48, VII.208.9, VI.44.16-18) sembrano dipendere, quanto alla formulazione, ma non quanto alla dottrina, dalla prima stanza delle *Spandakārikā*, la cui datazione (IX sec.) è ben nota.

pletamente privo di sintesi, si sforza, proprio mediante la ripetizione e l'accumulo di materiali di ogni genere, poetici, folklorici, mitologici, filosofici, magici etc., di trarre il lettore all'interno della propria visione del mondo.

La dottrina śivaīta ebbe peraltro, come già accennato, anche dei grandi teorici: tra costoro Somānanda fu il primo. Egli, inaugurando una nuova tendenza, con la sua opera *Śivadr̥ṣṭi* gettò le fondamenta speculative dello *śaivadarśana*. Delineò quest'ultimo contrapponendolo alle scuole filosofiche più influenti nel Kāśmīr dell'epoca, tra le quali Śaivasiddhānta, Yogacāra, Mādhya-mika, Vedānta e la filosofia linguistica di Bhartṛhari (cfr. TORELLA 1999: 25). Questo impegno teoretico sarà proseguito dai successori di Somānanda, e in particolare dai grandi maestri Utpaladeva e Abhinavagupta, che continueranno ed approfondiranno il confronto con altre scuole. Essi procedevano argomentando razionalmente ed utilizzando un bagaglio di termini tecnici. Tali autori intendevano intervenire con forza nel dibattito filosofico della loro epoca.

Sebbene non sempre rinunci alla polemica, il tono dello YV è assai differente, in quanto non si confronta puntualmente con le altre scuole. Non fa uso intensivo di termini tecnici, poiché in generale non argomenta razionalmente, non procede per sillogismi. Gli eccessi speculativi e di erudizione sono anzi esplicitamente considerati di nocumento.

È dunque assai difficile un serrato confronto tra le dottrine dello YV e quelle dello Śvaismo kāśmīro: si rivolgono infatti a differenti uditori con differenti intenti. Lo YV ha un scopo fondamentalmente pedagogico e dichiara il proprio disinteresse verso le dispute filosofiche. I filosofi śivaīti vogliono invece porre la propria scuola sul piano delle altre grandi scuole del tempo, conferendole una piena dignità mediante il confronto e la discussione, o mediante l'individuazione di particolari vie alla realizzazione (cfr. TORELLA 1994: XIII). Oltre a porre una difficoltà sul piano di una comparazione sistematica, questa differenza di intenti potrebbe essere già indicativa di una netta distanza ideologica.

La storia delle ricerche su affinità e divergenze tra Śvaismo kāśmīro e YV è, invero, piuttosto lunga, ma non s'è giovata finora di alcuna ricerca approfondita.

Fu Sivaprasad BHATTACHARYA (1925: 550 n.) il primo a ravvisare nello YV la presenza di una dottrina riconducibile, almeno apparentemente, allo Śvaismo non-dualista, e cioè la dottrina dello *spanda*. Secondo BHATTACHARYA (1948: 204):

The philosophical stuff doled out is a curious amalgam of *anākhyeyatā* or *anirdeśyatva*, associated with the Buddhists in Indian thought, *vivartavāda* ably propounded by the grammarian-philosopher Bhartṛhari, of *Spandavāda*

which in its formulated form could never have been taught earlier than the latter half of the 9th century and of a variety of Yoga [...]

La dottrina dello YV apparve dunque inizialmente come accumulo eterogeneo di insegnamenti già noti appartenenti a tradizioni diverse. Assai consistente si presentò l'influsso buddhista, che l'autore dello YV, al contrario di Śaṅkara, non avrebbe affatto tenuto a nascondere (cfr. BHATTACHARYA 1925: 547-48). Per BHATTACHARYA dunque entro la medesima opera convivrebbero tendenze buddhiste e śivaite, evidentemente apparentate dalla comune base tantrica; tra le tendenze śivaite prevarrebbe lo *spandavāda*⁶.

Fu la *Spandakārikā* di Kallaṭa a dare il nome alla Scuola dello *spanda*⁷. Lo *spanda* s'identifica, per gli śivaīti, con la realtà ultima. Il principio assoluto, per costoro, non è *saccidānanda*, non è l'immoto *brahman*, come nel Vedānta, ma una vibrazione perenne, immanente all'universo, scaturigine, a livello cosmico e individuale, del processo di creazione e dissoluzione (cfr. GNOLI 1989: 26).

Nessuna delle opere ascritte alla Scuola dello *spanda* si diffondono molto, in realtà, sull'argomento del 'movimento' o 'vibrazione'. Nello *Śivasūtra*, apparentemente il testo più antico della scuola, la parola *spanda* non appare nemmeno. Quello dello *spanda* nello Śvaismo kaśmīro, come si è accennato, nasce in primo luogo come insegnamento pragmatico: la *Spandakārikā* tratta essenzialmente la prassi della via alla liberazione⁸. Le successive trattazioni dell'argomento nell'ambito dello Śvaismo kaśmīro saranno naturalmente tutte influenzate da questa posizione iniziale. Solo con una certa forzatura da parte dei sistematizzatori posteriori della dottrina, lo *spanda* sarà incluso in un compiuto quadro teorico (cfr. TORELLA 1994: XIV).

Ora, la cosiddetta dottrina dello *spanda* contemplata dallo YV ha solo come referente assai remoto, posto sullo sfondo, la prassi volta alla liberazione (e, di nuovo, questo potrebbe essere il segno di una netta distanza ideologica e

⁶ Se da principio BHATTACHARYA aveva ritenuto lo YV un'opera che prende a prestito i propri insegnamenti da varie scuole di pensiero (Yoga, Vedānta, Śvaismo, Buddhismo), senza preferirne una in particolare, in seguito egli sostiene invece un'interpretazione dello YV come testo cripto-śivaite: la sostanza dell'opera aderirebbe alla filosofia dello Śvaismo kaśmīro, mentre solo il suo rivestimento sarebbe vedāntico (cfr. BHATTACHARYA 1951).

⁷ Non è chiaro se la Scuola dello *spanda* rappresenti una tradizione indipendente, sebbene tutti i commentatori kaśmīri delle *Spandakārikā* sembrino considerarla tale. Rāmakaṇṭha, allievo di Utpaladeva, menziona uno *spandasiddhānta*; Kṣemarāja uno *spandaśāstra* (cfr. DYCZKOWSKI 1988: 231, 262-3).

⁸ La natura del rapporto tra *Śivasūtra* e *Spandakārikā* è incerta, anche se tutti i commentatori pongono i due testi in connessione (cfr. DYCZKOWSKI 1988: 262). Kṣemarāja afferma all'inizio della *Śivasūtravimarśinī* che fu Vasugupta a commentare gli *Śivasūtra* nelle *Spandakārikā*. Rāmakaṇṭha nella *Spandakārikāvivṛti*, Bhagavadutpala nella *Spandapradīpikā* e Bhāskara nello *Śivasūtravarttika* considerano invece autore delle *Spandakārikā* Kallaṭa.

di intenti tra lo YV e la scuola dello Spanda). Essa si pone invece direttamente come una teoria volta alla spiegazione sia della manifestazione universale sia dell'essenza dell'anima individuale.

*prathamō 'sau pratispandaḥ padārthanām hi bimbakam |
pratibimbitam etasmād yat tad adyāpi samsthitam ||*

Quello [Prajāpati] è la vibrazione⁹ originaria, ciò che proietta le cose; ciò che viene riflesso a partire da lui è quello che esiste anche qui. (YV/ed. III.55.48)

*brahmaṇaḥ sphuraṇam kimcid yad avātāmbudher iva |
dīpasyevāpi avātasya tam jīvaṃ viddhi rāghava ||*

Sappi, o Rāma, che l'anima individuale è una vibrazione¹⁰ minima del *brahman*, il quale è [di per sé] simile ad un oceano senza vento, ad una lampada libera da vento. (YV/ed. III.64.8)

Il concetto di *spanda* ha dunque una posizione piuttosto differente nell'economia dei due sistemi. Nello YV esso infatti non rappresenta una visione del principio assoluto, ponendosi a un livello ontologicamente inferiore. Solo grazie a questa differenza di livello, lo *spanda*, quale è descritto dallo YV, coesiste con l'immutabilità del *brahman*¹¹. Ciò rende assai difficile credere a un prestito sostanziale da parte dello Śivaismo kaśmīro allo YV, prestito sostenuto da BHATTACHARYA.

Quest'ultimo aggiungerà in seguito che lo YV affermerebbe che ciò che spiega l'emergere dell'esperienza di percettore e percepito è la *kriyāśakti*¹², che si identifica con lo *spanda*; tutta la creazione sussiste attraverso lo *spanda*. In particolare egli scrive (BHATTACHARYA 1951: 134):

Spanda in its connection with the vital breath accounts for the existence of life (VIa.101, 54); in its connection with *logos* (*Śabdabrahma*), it is at the root of this *saṃsāra*, in its connection with *vāsanā* or *saṃskāra* it explains the propensity of *kar-*

⁹ In generale per esigenze di uniformità renderemo il termine *spanda* e affini con 'vibrazione'; però non si deve dimenticare che il termine può anche significare 'sussulto' e assumere il senso lato di 'movimento'.

¹⁰ *Sphuraṇa* è non solo 'vibrazione', 'pulsazione', ma anche 'brillamento', 'luccichio'.

¹¹ Il *brahman* è definito come 'immutabile', 'pacificato', 'eguale' (*nirvikāra, śānta, samātmaka*; YV VI.48.19).

¹² Nell'ottica śaivaita, la potenza d'azione è responsabile della creazione dei vari principi dell'universo, della manifestazione di tutte le cose sul piano fenomenico così come della loro efficienza causale (cfr. GNOLI 1960: 57).

man, (III 4.8-9) which, in the view of Y.-V. is *puruṣa*, determined by its peculiar movements (*pauruṣa*) and predilections; and, as in the Śaiva conception, in essence it is not different from the real self (Paramaśiva).

Nell'interpretazione di BHATTACHARYA lo YV darebbe dunque al principio '*spanda*' una sorta di rilievo ontologico. Occorre però osservare che la GK (sulla quale si ritornerà) usa il termine *spanda* più o meno nello stesso modo in cui lo fa lo YV; ciononostante sembra che nessuno abbia mai ritenuto lo *spanda* della GK un principio autonomo. Infatti, quando lo YV (si veda p. es. III.101.54 sgg.) e la GK fanno uso di composti quali *cittaspanḍa*, *citspanḍa*, *vijñānaspanḍita* o equivalenti, l'enfasi cade per così dire sul primo membro del composto, sul *cit* o *citta* che rappresentano il soggetto reale, se non grammaticale; in altre parole, una resa italiana adeguata di siffatti composti sarebbe 'vibrazione della coscienza', più che 'vibrazione coscienziale'.

Anche secondo DASGUPTA (1932: 272) lo YV, sebbene influenzato dalla dottrina di varie scuole, ovvero innegabilmente debitore del Vijñānavāda e di Gauḍapāda, si sarebbe sviluppato in stretta connessione con lo Śvaismo. Ciò sarebbe dimostrato dalla sua dottrina dello *spanda*, o 'attività immanente': l'entità suprema rimane, in realtà, sempre in sé, non subendo alcuna effettiva alterazione; tuttavia vi è 'un'apparenza di movimento' (*spanda*). DASGUPTA (1932: 233) nota come dallo *spanda* iniziale dell'entità suprema sorga la *svatā*. Essa, pur apparendo altra dall'assoluto, non è secondo realtà differente da questo. Attraverso un processo graduale, un intensificarsi degli *spanda*, simili a fremiti dell'aria, di per sé immota, si manifesta l'intero universo. DASGUPTA sottolinea poi come l'entità suprema sia, in un certo senso, assieme statica e dinamica (*spandāspanḍātmaka*). La creazione è il frutto di una serie di movimenti di pensiero, detti *bhāvanā*, propri del *manas*, che è l'entità ultima nel suo aspetto auto-limitante. Ciascuno di questi movimenti porta ad un'ulteriore accumulazione o concretizzazione (*ghana*) del pensiero, cioè uno dei successivi stadi semi-statici della creazione. Ciascun *ghana*, che in un certo senso è l'aspetto statico dell'energia dinamica, è seguito da un nuovo movimento di pensiero. Sorgono così i vari *tanmātra* o elementi sottili, e da questi l'intero mondo oggettivo. *Bhāvanā* sarebbe, in ultima analisi, lo stesso di *spanda*. La creazione non è, comunque, reale, non è che "the seeming appearances of the self conscious movement (*sva-saṃvedana-mātrakam*) of the ultimate being." (DASGUPTA 1932: 235) Vi è, poi, una stretta relazione tra *spanda* e sforzo (*pauruṣa*). Quest'ultimo è capace di vincere il legame rappresentato dalle azioni passate, legame che è ipostatizzato nel destino (*daiva*). La natura dello sforzo è infatti precisamente *spanda* (cfr. DASGUPTA 1932: 254). Lo sforzo si manifesta come *spanda* del pensiero (*saṃvit*), *spanda* della mente (*manas*), *spanda* dei sensi (*indriya*). In realtà dunque l'essenza umana consiste in una libera fonte di energia, sicché l'uomo, in realtà,

non è determinato da nulla, se non da se stesso (cfr. DASGUPTA 1932: 255). Ciò nondimeno, la premessa di tutto questo processo è che lo *spanda* sia, di fronte alla coscienza assoluta, semplice apparenza. È ben noto, d'altro canto, come lo *spanda* degli śivaiti sia tutt'altro che semplice apparenza.

DASGUPTA (1932: 263) ritenne ancora che lo YV condividesse il medesimo concetto di *prāṇa* degli śivaiti. Il *prāṇa* ha per sua caratteristica fondamentale quella di vibrare, pertanto l'attività del *prāṇa* è definita *prāṇaspaṇḍa*. Conseguenza del *prāṇaspaṇḍa* è l'apparizione della funzione cognitiva. L'oggetto di conoscenza è inerente a quest'ultima, e fuori da questa non esiste. Ciò che si manifesta attraverso il *citta*, la mente limitata, non è altro che il *prāṇaspaṇḍa*, che è pertanto la causa della cognizione, e quindi della manifestazione del mondo. Di contro, quando il *prāṇa* rimane inattivo all'interno delle *nāḍī*, le funzioni cognitive non operano, e questo equivale allo stato di liberazione. L'attività dello *spanda*, e cioè del *prāṇa*, procede da quella del *citta*, e queste due sono tra loro interdipendenti, così che al cessare dell'una cesserà anche l'altra. Tale *spanda* e il *citta* sono in realtà la stessa cosa, come la neve e la sua bianchezza. Il *prāṇaspaṇḍa* è strettamente connesso non solo al *citta*, ma anche ai suoi contenuti, le *vāsanā*. *Prāṇaspaṇḍa* e *vāsanā* si creano a vicenda, circolarmente, come il seme e il germoglio (cfr. DASGUPTA 1932: 256-258). Dunque la mente limitata a sua volta è una manifestazione del *prāṇa*. A sua volta essa controlla i cinque *vāyu*. Bhaṭṭa Ānanda nella sua *Vijñāna-kaumudī* parla del *prāṇa* come di *citta-vṛtti*. Gli autori śivaiti concordano sul fatto che il *prāṇa*, il quale scorre attraverso le *nāḍī* mettendo in movimento l'intero corpo e azionando i sensi, sia il supporto dell'attività cognitiva. È Kṣemarāja a dire che è la stessa forza cognitiva a scorrere nelle *nāḍī* in forma di *prāṇa*, chiamando qui a sostegno Kallaṭa. Più precisamente Kṣemarāja definisce il *prāṇa* come *kuṭīla-vāhinī prāṇa-śaktiḥ* (*Śivasūtravimarśinī* III.43.44). Anche nel *Vijñānabhairava* si parla del *prāṇa* come *śakti*, opinione seguita da Śivopādhyāya nella sua *Vivṛti*¹³.

Non si può negare che nello YV, come DASGUPTA ha posto in rilievo, il *prāṇa* si identifichi con l'attività cognitiva, un'attività vibratoria, coincidente, in ultima analisi, con il movimento stesso della mente limitata (*cittaspaṇḍa*). Quest'ultima è all'origine del processo percettivo limitato, che implica una separazione tra conoscitore, conoscibile e conoscenza.

spandate yac ca¹⁴ tad vāyuś ceṣṭā karmendriyavrajam |
rūpālokanaskārajātam ity api bhāvayat ||

¹³ Si aggiunga a quanto rileva DASGUPTA che nel *Tattvārthacintāmaṇi* Kallaṭa affermava che il *prāṇa* è una funzione, una modalità della coscienza stessa (*cidvṛtti*), il primo prodotto della sua trasformazione (*prāk saṁvīt prāṇe pariṇatā*) (cfr. TORELLA 1994: 207 n.).

¹⁴ Leggo *yac ca* in luogo di *yat sa*.

Ciò che vibra è il soffio (*vāyu = prāṇa*), l'attività che pone in essere il gruppo dei sensi d'azione e l'insieme di oggetto, luce e attenzione. (YV/ed. III.13.31)

L'anima individuale consiste in una cognizione ristretta (*manāksaṃvedanātmaka*), cioè in una porzione di quella percezione universale, priva di separazioni al suo interno, che è lo spazio della coscienza (*cidākāśa*).

śāntatvāpagamecchasya manāksaṃvedanātmakam |
svābhāvikaṃ yat sphuraṇaṃ cidvyomnaḥ so 'ṅga jīvakaḥ ||

Per colui che ha il desiderio di uscire dallo stato di pacificazione, quella vibrazione essenziale dell'etere della coscienza, essenziata di una percezione ridotta, quella in verità è l'anima individuale. (YV/ed. III.64.9)

Anche per ciò che riguarda gli autori śivaiti si ha invero un'equazione tra *prāṇa* e attività cognitiva. DASGUPTA chiama in causa, come si è visto, Kṣemārāja. Questi, nel commentare uno degli aforismi di Vasugupta¹⁵, afferma:

Naturale – ovvero conforme a natura (alla natura propria che è libertà) – è la connessione della Coscienza con l'elemento vitale (*prāṇa*). Invero la Coscienza, la Beata, desiderando manifestare la varia molteplicità dell'universo, dopo la comparsa della contrazione, assume la forma del soggetto percettore – l'elemento vitale, l'energia vitale indifferenziata (*prāṇanā*), che è l'aspetto contratto della Rifulgenza universale – e (nel contempo) si presenta nell'immagine del mondo materiale oggetto di percezione. È in questo senso che la connessione con l'elemento vitale è definita 'naturale', in quanto cioè essa è la manifestazione primaria della Libertà [...] In quanto emissione e riempimento, esso [il *prāṇa*] è indicato come quello che opera la creazione e il riassorbimento, essendo costituito di energia vitale. (*Śivasūtravimarśinī*, trad. TORELLA 1999: 154-155)

È qui messa in luce la corrispondenza tra il processo respiratorio e il processo della manifestazione universale descritto dalle scritture śaiva. Nel primo si alternano inspirazione ed espirazione, nel secondo, analogamente, dissoluzione ed espansione: dapprima v'è uno sviluppo, un'uscita da sé, una tendenza alla generazione; poi un'involuzione, un ritorno di tutte le potenzialità allo stato latente, fino al riassorbimento completo. Questo processo è effettivo sia a livello individuale sia a livello universale. L'apparente

¹⁵ *Śivasūtra* III.43:
naisargikāḥ prāṇasambbandaḥ |
La connessione con l'elemento vitale è naturale.

antitesi di *prāṇa* e *apāna* riflette, del resto, tutte le dualità che fondano il mondo del molteplice (cfr. TORELLA 1999: 155 n.).

Ora, questa alternanza è per gli śivaiti precisamente lo *spanda*, l'aspetto dinamico dell'assoluto. Quest'aspetto è connaturato alla coscienza, all'io universale. È la coscienza stessa che desidera creare, e questa è una manifestazione della sua libertà (*svātantrya*). Essa stessa si divide assumendo la duplice forma di percettore, animato dal *prāṇa*, e percepibile.

Sebbene lo YV riconosca che è nel *brahman* stesso che si produce lo *spanda*, il quale caratterizza l'anima individuale, il percettore, questo movimento consiste in un minimo baluginio o vibrazione (*kimcit sphuraṇam*), e non è un movimento di sistole e diastole della coscienza pura. La respirazione non riflette un processo in atto nell'assoluto. Il *brahman* è pacificato (*śānta*) per definizione. Nei suoi confronti non si pone la questione dello *svātantrya*. La connessione della coscienza con il *prāṇa* non riflette qui l'essere libertà della natura propria. È solo per convenzione che al *brahman* è attribuita una propensione all'agire.

Le due dottrine del *prāṇa* dunque, quella esposta da Kṣemarāja e quella dello YV, pur presentando punti di contatto, sono inserite in contesti alquanto differenti, e non lasciano trasparire una necessaria relazione diretta tra loro.

Tra gli altri, anche ATREYA credeva che lo YV fosse debitore del pensiero degli śivaiti non-dualisti. Egli ha sottolineato come nello YV la figura del creatore, Brahmā – visto come demiurgo, come mediatore tra il principio assoluto e il mondo, e il concetto di *spanda* siano strettamente connessi. Brahmā non è altro che perturbazione superficiale del principio supremo. Questi sorge in virtù di una potenza di movimento (*spandaśakti*) intrinseca al *brahman*, talora attiva, talora allo stato latente. La potenza di movimento si identifica pienamente con il principio supremo, pur apparendo erroneamente una realtà separata quando è all'opera. Come è illusoria l'esistenza separata di questo *spanda* primigenio, così, e a maggior ragione, lo è quella del mondo. Questa potenza di movimento viene altresì detta *jaganmāyā*, *prakṛti* (cfr. ATREYA 1932: 34). Dunque, dalla coscienza assoluta (*cit* o *brahman*) ha origine lo *spanda*, dallo *spanda* ha origine il creatore, Brahmā. Quest'ultimo tesse quella rete di apparenze illusorie che costituisce l'universo. *Spandaśakti* equivale anche a *saṃkalpaśakti*. La mente individuale (*manas*) non è altro che la forma assunta dalla *saṃkalpaśakti* che appartiene al sé supremo (cfr. YV/ed. III.96.3). Ora, nota ancora ATREYA (1936: 300 sgg.), il *saṃkalpana* è la natura essenziale dello *spanda* primigenio. Lo *spanda* primigenio, l'impulso creativo iniziale, è accidentale (*kākatālīyavat*), non è determinato da causa alcuna. Questa accidentalità si riflette su Brahmā, il quale non viene generato a causa di un precedente *karman*, né crea sulla base del suo *karman*. Vasiṣṭha afferma esplicitamente che Brahmā non è altro che *saṃkalpa*

(cfr. YV/ed. III.2.54-55). Dunque Brahṁā, che è *saṃkalpa*, che a sua volta è *spanda*, è la fonte di una libera, giocosa attività creativa, o meglio, immaginativa. L'universo sorto dallo *spanda* primigenio non è pertanto in alcun modo affetto da determinismo. La legge del *karman* funziona solo perché le menti individuali, offuscate, le attribuiscono realtà. Nell'interpretazione di ATREYA (1936: 307-308) la molteplicità è un aspetto dell'attività della mente di Brahṁā. Questi immagina liberamente il mondo come gioco della sua volontà. Ma egli può farlo solo in quanto il mondo ha un'esistenza potenziale già nell'Assoluto, di cui Brahṁā è una manifestazione parziale. Ogni realtà si esaurisce nei pensieri, e ogni pensiero riflette le *śakti* molteplici che risiedono allo stato latente nella Coscienza Assoluta. Tali potenze sono senza numero. Perciò il *brahman* è *sarvaśakti*. Tra gli altri si ha la *spandaśakti*, alla quale si deve Brahṁā stesso e, di conseguenza, il mondo.

Per ATREYA (1936: 312), dunque, lo YV concepirebbe la relazione tra coscienza assoluta e *śakti* nello stesso modo in cui la concepiscono la corrente *śāṅkta* e lo Śivaismo *kaśmīro*.

Occorre però precisare, in contrasto con l'interpretazione di ATREYA, che non si può affermare il *brahman* e lo *spanda* siano identici *tout court*. In realtà, per lo YV, se la natura, l'essenza dello *spanda* è certamente il *brahman*, tuttavia non è vero il contrario: essenza del *brahman* non è lo *spanda*. In altre parole, lo *spanda*, al pari di qualsiasi altra entità, è fatto di *brahman*, come un braccialetto è fatto d'oro, ma il *brahman* non è *spanda* più di quanto l'oro sia braccialetto. Come il braccialetto non esaurisce l'oro, lo *spanda* non esaurisce il *brahman* (cfr. YV/ed. III.61.4-5). Ad ogni modo, secondo verità assoluta, non v'è *spanda*, né creazione, ma solo *brahman*¹⁶ (cfr. YV/ed. III.61.31). Da questo punto di vista lo *spanda* non ha uno status privilegiato, mentre lo possiede dal punto di vista, puramente verbale, della creazione, giacché è l'origine del creatore, e anzi s'identifica con lui (cfr. YV/ed. III.67.9).

Anche per MAINKAR (1955: 105) lo YV sarebbe stato composto sotto l'influenza delle dottrine dello Śivaismo *kaśmīro*. Anzi, alcuni punti in comune tra lo YV e Śāṅkara sarebbero dovuti al fatto che Śāṅkara non ignorava la filosofia della scuola della Pratyabhijñā, che deve il suo nome alla *Īśvarapratyabhijñārikā*, composta da Utpaladeva nel X sec. e che culmina nell'opera di Abhinavagupta.

MAINKAR (1955: 116) ipotizzò che lo YV avesse attraversato varie fasi di elaborazione. L'opera sarebbe nata in ambiente upaniṣadico e sarebbe andata

¹⁶ La posizione teologica dello YV può talora ricordare il *bhedābhedavāda*; proprio come in quest'ultimo uno degli esempi favoriti è quello del mare e delle onde. Tuttavia, diversamente da quanto avviene per gli autori noti del *bhedābhedavāda*, il legame dello YV con le tradizioni vedāntiche in senso proprio dei commentatori al *Vedāntasūtra* appare assai tenue.

incontro a due successive rielaborazioni: la prima sotto l'influenza buddhista e la seconda sotto l'influenza śivaīta. Secondo MAINKAR è probabile che autore della redazione a noi giunta debba essere considerato un filosofo śivaīta che si ispirava al grande Abhinavagupta. Quest'ultimo giocò un ruolo di primo piano nello sviluppo della filosofia del Trika, e ne produsse gran parte della letteratura. Lo YV presupporrebbe tutto questo sviluppo. Come Abhinava infatti rielaborò il *Paramārthasāra* di Śeṣa, un suo seguace, alcuni secoli dopo, avrebbe rimodellato lo YV. MAINKAR (1955: 145-146) concludeva che l'opera, che dimostra comunque una buona conoscenza di tutte le principali scuole indiane di pensiero, doveva essere stata elaborata in ambito Trika, a cavallo tra il XII e il XIII sec.

Tuttavia le recenti indagini filologiche di SLAJE hanno chiaramente dimostrato che lo YV più che recare le tracce di una duplice rielaborazione, buddhista e śivaīta, mostra segni evidenti della rielaborazione di una dottrina originale, piuttosto affine a quella di Gauḍapāda e Maṇḍana Mīśra, in senso brahmanico-ortodosso (cfr. SLAJE 1994: 57 sgg.).

Le possibili rielaborazioni in senso śivaīta, ammesso che di questo si tratti, appaiono così goffe e artificiose da far escludere con certezza che il loro autore possa aver avuto familiarità con le dottrine monistico-śivaīte, se non per sentito dire. Laddove per esempio il MU, ossia lo YV kashmiro, ha *praticchanda*, la *vulgata* ha *pratispanda* (come per esempio nella strofa III.55.48 sopra riportata, o ancora in III.3.14, III.14.12¹⁷ etc.). Quest'ultimo termine ha certo un suono vagamente śivaīta, ma l'originale *praticchanda* sarebbe stato meglio compatibile con le dottrine dello śivaismo monistico.

Recentemente è stata prospettata la possibilità che il Pāñcarātra, e non lo Śivaismo kaśmīro, sia stato la vera fonte degli elementi tantrici presenti nello YV. La scarsa conoscenza che per lungo tempo si è avuta del Pāñcarātra stesso sarebbe all'origine dell'equivoco. GRANOFF (1989: 182) ha infatti notato che lo YV è privo di molti termini tecnici specifici dello Śivaismo kaśmīro. In particolare, il termine *vimarśa*, 'consapevolezza riflessiva'¹⁸, non ricorre quasi mai nello YV. Ora, a partire da Utpaladeva, che si rifà a Bhartṛhari, l'assoluto è visto dagli śivaīti sotto il duplice aspetto di *prakāśa* e *vimarśa*. Mentre la luce, immota, simile ad un cristallo in cui si riflettano le inerti immagini degli oggetti, fonda la realtà, è la consapevolezza riflessiva ad unificarla ed animarla ad un tempo¹⁹. Se realmente lo YV avesse tratto ispirazione dalla filosofia di Utpaladeva e dei suoi

¹⁷ Si può confrontare il testo di queste ultime due stanze come appare nell'ed. a stampa dello YV (*vulgata*) con quello commentato da Bhāskarakanṭha, edito in SLAJE 1995.

¹⁸ Questa traduzione di un termine come *vimarśa*, particolarmente difficile da rendere, è stata adottata sulla base di TORELLA 1994: XXIV n.

¹⁹ Sul ruolo del *vimarśa* nel pensiero śivaīta si veda TORELLA 1994: XXIII.

prosecutori, dovrebbe mostrare una certa inclinazione verso l'uso del termine *vimarśa*. Ma in un'opera, che pure consta di 28.000 versi, tale parola non appare quasi mai, e ben poche volte il suo più diretto sinonimo *parāmarśa*. D'altronde, l'assoluto dello YV non viene descritto come dotato di due aspetti che si implicano a vicenda, l'uno statico e l'altro dinamico:

sarvakartāpy akarteva karoty ātmā na kimcana |
tiṣṭhaty evam udāsīna ālokaṃ prati dīpavat ||

Il Sé, che pur autore di tutte le cose è come inattivo, non fa alcunché; perciò se ne sta indifferente, come la lampada nei confronti della visione. (YV/ed. IV.56.17)

D'altro canto, il fatto che nello YV non compaia il termine *vimarśa* potrebbe anche essere una spia del fatto che l'opera fu influenzata da una corrente śivaīta per la quale quella parola non rappresentava, o non rappresentava ancora, un termine rilevante. Non è dunque impossibile che questa assenza rappresenti una preziosa indicazione temporale.

Altra osservazione interessante è che lo YV mutua molto del suo materiale illustrativo dalla tradizione purāṇica, il cui collegamento con lo Śvaismo kaśmīro è marginale (cfr. GRANOFF 1989: 182). GRANOFF (1989: 199), anzi, ritiene lo YV un'opera fondamentalmente viṣṇuita, in contrasto con quella che per BHATTACHARYA era un'evidenza. Afferma infatti che tutti i termini che BHATTACHARYA menzionava come prove dell'influenza śivaīta ricorrono altrettanto frequentemente nei testi viṣṇuiti. Da ciò discende che l'uso di tali termini non implica di necessità una ricezione di dottrine śivaīte.

Secondo GRANOFF questo annoso equivoco è dovuto al fatto che lo YV sarebbe espressione della tradizione viṣṇuita non-dualista, debitore quindi di molti *tantra* del Pāñcarātra, i quali parlano un linguaggio assai affine a quello dello Śvaismo kaśmīro. I testi filosofici del Viṣṇuismo non dualistico sono citati specialmente nella *Spandapradīpikā* di Bhagavadutpala (X sec. ?), autore kaśmīro che operò un tentativo di conciliazione tra dottrina viṣṇuita e śivaīta. Secondo GRANOFF (1989: 189) lo YV evocherebbe in particolare alcune dottrine del *Lakṣmītantra*: ambedue i testi contemplerebbero l'esistenza di un'assoluta pura coscienza che diviene il mondo in virtù di un processo di immaginazione creativa. Tale processo ha due facce; avviene infatti sia a livello dell'assoluto sia dell'anima individuale. Il mondo s'identifica fondamentalmente con la divinità. Gli oggetti non hanno una controparte fisica, ma si riducono a pura conoscenza. Le vie alla liberazione sono molte, ma ambedue i testi sottolineano l'efficacia della distruzione dell'immaginazione creativa caratteristica del *citta* individuale. GRANOFF stessa ammette che si deve riconoscere che lo YV diverge dai

testi viṣṇuiti quanto alla descrizione degli stadi della creazione e dei rituali.

Nell'esaminare la dottrina dello YV, GRANOFF (1989: 189 sgg.) appunta in particolare la sua attenzione sulla storia del bramino Gādhi (YV/ed. V.44-50). È questa la tipica storia vedāntica del principe che si crede un cacciatore o un fuori casta e che alla fine riscopre la sua vera identità. GRANOFF ritiene che le differenze con la storia analoga che Śaṅkara riporta nel *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya* siano particolarmente significative. La versione di Śaṅkara è incentrata esclusivamente sul recupero della sua vera identità da parte del protagonista, è alquanto statica e non narra avvenimenti avvincenti. La storia di Gādhi spiega invece dettagliatamente come egli divenga un intoccabile e come giunga a ristabilire la sua vera identità. Ma prima che questa gli venga svelata Gādhi sperimenta una totale disintegrazione del corpo: egli si vede prima morto e poi ridotto in cenere. Oltre a ricordare i rituali viṣṇuiti di reintegrazione, secondo GRANOFF (1989: 190-191) questa storia rifletterebbe in termini immaginosi il nucleo della dottrina viṣṇuita: vi si sottolinea infatti, come nelle *samhitā*, il ruolo della mente nella creazione dell'esperienza. All'individuo è attribuito un ruolo fondamentale nella discesa dell'assoluto. I suoi *vikalpa* infatti sono responsabili della manifestazione della coscienza, che è in attività perenne, come molteplicità.

GRANOFF (1989: 199) asserisce anche – senza approfondire, per la verità, la questione, – che la teoria stessa dello *spanda* contemplata dallo YV è un prestito viṣṇuita. Ciò implicherebbe però l'individuazione di confini netti tra la dottrina viṣṇuita dello *spanda* e il suo equivalente śivaita. Occorrerebbe determinare cioè le differenze tra le due dottrine, prima di affermare che lo *spanda* dello YV è lo *spanda* dei viṣṇuiti. Se, d'altro canto, non vi fossero differenze sostanziali, allora non vi sarebbe ragione di sostenere che lo *spanda* dello YV è un prestito viṣṇuita, piuttosto che śivaita. In realtà sembra chiaro che, quanto allo *spanda*, la dottrina viṣṇuita, coincidente essenzialmente quella propugnata da Utpalavaiṣṇava, è mutuata da quella śivaita (cfr. ILARI 1977: 5). Se anche così non fosse, rimane comunque assai probabile che i due insegnamenti abbiano fortemente interagito e si siano influenzati a vicenda. In altre parole, come ricorda HANNEDER (1998: 76 n.), anche le presunte fonti *pāñcarātriaka* dello YV sono a loro volta debitrice del Trika.

Ben tre sono dunque le tradizioni kāśmīre per le quali *spanda* potrebbe essere un termine in qualche modo tecnico: śivaita, viṣṇuita, e vedāntica, nel senso di quella particolare scuola vedāntica solo in senso lato e non ortodossa rappresentata dallo YV. Quest'ultimo potrebbe dunque rappresentare la prosecuzione sul lato brahmanico-vedāntico di un insegnamento originale, i cui effetti si manifestano nell'ambito di diverse tradizioni operanti in Kāśmīr. Non è chiaro se questo insegnamento iniziale possa essere fatto risalire alle scritture.

Secondo DYCZKOWSKI (1987: 17) la dottrina dello *spanda*, come anche la filosofia della Pratyabhijñā, non deriva dalla tradizione āgamica. Ma TORELLA (1994: XIV n.) ricorda come il concetto di *spanda*, che Kṣemarāja pone in connessione col Krama, col Trika e col Mata, compaia già nel *Jayadrathayāmala* e in altri testi collegati al culto di Kālī. L'insegnamento sullo *spanda* potrebbe anche essere stato caratteristico dei *siddha*. Vasugupta e Kallaṭa sono appunto ricordati come *siddha*.

Rimane il fatto che si sia generalmente ritenuto che lo YV si discostasse dall'Advaita Vedānta in virtù del suo accoglimento di idee e dottrine tipicamente tantriche. Secondo MAINKAR (1955: 187), in opposizione al rapporto che nell'Advaita Vedānta si ha tra *brahman* e *māyā*, nello YV *brahman* e *spanda* sarebbero ben più da vicino connessi. Lo *spanda* infatti è una potenza di movimento inerente all'assoluto che giustifica il sorgere dell'apparenza mondana.

Brahmā è la mente cosmica responsabile della creazione. La creazione è, in effetti, immaginazione (*saṃkalpa*). Le menti individuali, per lo più, non fanno che percepire questa creazione ideale. Il loro potenziale creativo, la capacità d'immaginare il proprio destino, piuttosto che di subirlo passivamente, aumenta con il progresso spirituale, con la prossimità al *mokṣa*. Al sorgere di Brahmā dal *brahman*, che è pura coscienza (*cit*), l'universo è creato, e dura fin tantoché Brahmā opera. Allorché il creatore s'immerge di nuovo nel *brahman*, al termine di un ciclo cosmico, l'universo cessa d'esistere. Qualsiasi definizione del *brahman* si voglia dare, come è stato osservato anche da Śaṅkara, ha un valore puramente propedeutico: il *brahman* è sostanzialmente ineffabile (*anirvacanīya*).

Brahmā stesso, il creatore, è come un'increspatura, e nulla più, sulla superficie dell'oceano rappresentato dalla coscienza assoluta, il *brahman*. Il *brahman* è dunque dotato, in un certo senso, di un aspetto dinamico, detto *spanda*. In virtù di questo impulso, il *brahman*, di per sé immanifesto, si manifesta come mente (*manas*). Questa ha la tendenza a scindersi in soggetto percipiente (*draṣṭṛ*) e oggetto percepito (*dṛśya*). È dunque null'altro che la coscienza stessa a illuminarsi in forma d'oggetto. La relazione tra la coscienza e l'oggettività non differisce da quella che esiste tra l'acqua e la sua fluidità. La percezione dualistica è frutto di nescienza. In realtà nulla esiste al di fuori della mente, e la mente, a sua volta, non è diversa dalla coscienza assoluta. È la coscienza a velare se stessa, ad autolimitarsi, in virtù della sua propria potenza (*śakti*). La coscienza limitata vede se stessa come anima individuale (*jīva*), coinvolta nelle apparenze mondane. È solo la mente che produce l'esperienza, ed è solo la mente che subisce l'esperienza, non il corpo (*deha*). Il corpo, con i suoi sensi, dai quali scaturisce, non è che il riflesso dei desideri della mente. Anche se il corpo sembra agire, origine del *karman* è solo la mente. L'essere incarnato che prova gioia

e dolore può essere indifferentemente chiamato *manas*, *avidyā*, *jīva*, *citta*, *buddhi*, *kalpanā*, *prayatna*, *vāsanā*, *ahamkāra*, *kartr*, *karman*.

Il *brahman* non è obbligato, per sua natura o in virtù di fattori esterni, al movimento e alla manifestazione. Ciò è espresso affermando che l'impulso iniziale è posto in essere in maniera casuale, è accidentale²⁰. Da un punto di vista assoluto, però, poiché il *brahman* è al di fuori di spazio e tempo, non vi sono e non possono esservi né *Brahmā*, né una creazione.

Così come al risveglio gli oggetti sognati si rivelano inesistenti, allo stesso modo, al momento della dissoluzione universale (*pralaya*), il cosmo si rivela un miraggio. Come gli oggetti sognati sono una proiezione operata dalla coscienza del sognatore, così l'universo è una proiezione della coscienza assoluta (*cit*). La coscienza assoluta è infatti il paradigma della coscienza individuale (*citta*). La morte dell'individuo ripete il *pralaya*. Il *pralaya*, da una parte, svela l'irrealtà dell'universo, la morte, dall'altra, svela l'irrealtà del mondo in cui l'individuo è vissuto. E se la dissoluzione universale prelude ad una nuova creazione, la morte dell'individuo prelude al manifestarsi di un nuovo mondo attorno a lui. La dissoluzione universale corrisponde ad un arresto dell'attività di quella che è detta potenza di movimento o di immaginazione (*spandaśakti* o *saṃkalpaśakti*), quella stessa che, sotto il nome di *prāṇaśakti*, con il suo momentaneo acquietarsi provoca la morte dell'individuo. E ancora, se da una parte, rispetto alla coscienza individuale, vita e morte non sono reali, ma sono come un sogno, dall'altra, rispetto alla coscienza universale, non vi è né creazione né dissoluzione, giacché non esiste una successione temporale in cui queste possano avvenire.

La dottrina dello *spanda* sarebbe la prova dell'influenza śivaita sulla filosofia dello YV, rappresentando altresì il punto di maggior divergenza tra quest'ultimo e il Vedānta śaṃkariano.

Una tra le incongruenze più rilevanti all'interno dello YV è la compresenza di dottrine tipicamente vedāntiche e di forti accenti *śākta*. Da una parte si afferma che il mondo non esiste, o che il movimento (*spanda*) iniziale avviene per puro caso, dall'altra che il mondano ed il divino sono inscindibili:

gagane mānasam spandam jagad viddhi na vastu sat |

Sappi che il mondo è vibrazione mentale nello spazio e non una realtà.
(YV/ed. III.60.36ab)

²⁰ La nozione di accidentalità è nello YV usualmente espressa mediante il *nyāya* del corvo e della palma (*kākatālīyavat*): nello stesso momento in cui un corvo si posa su di una palma, un frutto, cadendo, lo colpisce e lo uccide. Questa metafora è trattata da DONIGER O'FLAHERTY (1984: 265-268) con particolare riferimento allo YV.

saṃniveśaṃ vinā sattā yathā hemno na vidyate ||
tathā jagadabambhāvaṃ vinā neśasya saṃsthitiḥ |

A quel modo che l'oro senza forma non ha realtà, così non esiste il Signore senza l'egoità del mondo. (YV/ed. VIa.96.43cd-44ab)

Lo YV si differenzia, ad ogni modo, per alcune caratteristiche dai tratti della tipica letteratura *śākta* o, più in generale, tantrica: il culto della *śakti* è presente solo sporadicamente; la speculazione sul linguaggio rimane assai in ombra; i poteri sovranaturali (*siddhi*) fanno parte a pieno titolo del mondo magico disegnato dallo YV, ma non sono considerati una meta di per sé significativa o desiderabile. A differenza, poi, di quanto avviene nelle frange estreme del tantrismo, nello YV atti socialmente disapprovabili non rivestono importanza rituale. Inoltre nello YV l'importanza del rito non è, in generale, sottolineata.

Ora, non si può non ammettere che se l'insegnamento dello YV diverge dall'Advaita śāṃkariano è specialmente per una non sporadica presenza di concezioni che sono state da alcuni individuate, a torto o a ragione, come śivaite. Il concetto di *spanda* è infatti parte integrante dell'insegnamento dello YV. Lo *spanda* sembrerebbe qui rappresentare il punto di snodo tra l'immutabilità del *brahman* (che è appunto definito *nirvikāra* e *śānta*) e la mobile varietà dell'universo. Considerando la questione dal punto di vista delle mere formulazioni dottrinali – una prospettiva questa che in realtà non rispetta troppo lo spirito con cui l'opera è stata composta, – lo YV si presenta dunque come la risposta ad un problema ben individuato. Non appare infatti improbabile che idee e termini 'śivaite' siano stati introdotti per sopperire a quelle che possono essere state avvertite come mancanze dell'Advaita sul piano teorico. L'acosmismo, che è logica conseguenza del non-dualismo, sembra privare di ogni significato la realtà convenzionale e lo sforzo verso la liberazione. Lo YV, pur assumendo questo acosmismo come suo insegnamento centrale, ne modera l'assolutezza con una particolareggiata dottrina della creazione dell'universo mediante lo *spanda*.

Lo YV, nella sua presunta sovrapposizione di concezioni śivaite ad uno sfondo in qualche modo vedāntico²¹, è apparso un'opera parzialmente isola-

²¹ È interessante notare come questa sia stata avvertita da alcuni studiosi, evidentemente influenzati dal prestigio del Vedānta śāṃkariano, non solo come una commistione indebita, ma anche fallimentare. Scrisse ad es. DASGUPTA (1932: 271):

This ultimate entity is associated with an energy of movement [lo *spanda*], by virtue of which it can reveal all the diverse forms of appearances [...] But this inner and immanent movement does not seem to have any dialectic of its own, and no definite formula of the method of its operation can be given; the imaginary shapes of idea and objects, which have nothing but a mere perceptual existence, are due not

ta²², specie perché generalmente la commistione tra dottrine vedāntiche e tantriche implica il tentativo, qui assente, di addomesticare idee e pratiche socialmente eversive. Forse a causa di tale sovrapposizione, il sistema filosofico dello YV appare in più punti poco coerente e superficiale. È anche vero però, come si è già notato, che lo scopo di quest'opera non era intervenire nel dibattito filosofico dell'epoca. Ha un intento più che altro divulgativo, come, per esempio, l'*Ālokaṃālā* buddhista²³. Essa intendeva introdurre il lettore ad una certa visione del mondo, che è poi quella del liberato in vita, in analogia, ad es., con il *Gaṇḍavyūhasūtra* del Mahāyāna. Lo YV, quale probabile esponente di una classe di opere divulgative in gran parte andate perdute, potrebbe rappresentare il tentativo di tramandare in versi una dottrina eminentemente pratica, priva di una base teorica sistematica, inizialmente anti-brahmanica. BHATTACHARYA (1948: 203) è del parere che questa dottrina debba essere fatta risalire ad un *siddha*. Quest'ultimo termine è, naturalmente, quanto mai vago. I *siddha*, figure semi-leggendarie di asceti e maghi itineranti, operarono soprattutto in Bengala, esprimendosi specialmente in *apabhraṃśa*.

È di estremo interesse notare, a questo proposito, come la recensione kaśmīr dello YV, ossia il MU, conservi tracce di una predicazione orale, che potrebbe in effetti essere stata quella di un maestro itinerante. Come ha notato SLAJE (2001), il MU si rivolgeva in origine ad un uditorio di persone comuni,

to a definite order, but to accident or chance (*kākatālīya*). Such a conception is indeed very barren, and it is here that the system of the *Yoga-Vāsiṣṭha* is particularly defective.

²² È giunta però fino a noi un'opera, il *Tripurārabhasya* (cfr. HULIN 1979), che presenta molte caratteristiche in comune con lo YV: l'opera è composta sotto forma di dialogo tra un maestro e il suo discepolo; il dialogo è inframmezzato di racconti che chiariscono l'esposizione filosofica; il dialogo-guida è inserito in un racconto che lo ricomprende e a sua volta ricomprende numerosi racconti e dialoghi minori; l'opera, di tendenza *śrīvidyā*, è di assai difficile datazione e appare isolata all'interno della letteratura tantrica (HULIN suggerisce che deve essere collocato tra il X e il XVII sec.); l'opera si serve di categorie filosofiche proprie dello Śvaismo kaśmīro; è rivolta a coloro che, pur conoscendo il sanscrito, non sono dotati della preparazione per affrontare un'opera redatta in un linguaggio filosofico specialistico. Afferma HULIN (1979: 14):

Sans dout y perçoit-on partout une certaine coloration çāktique ainsi que l'influence diffuse, décelable surtout au niveau de vocabulaire et des catégories philosophiques, du Çvaïsme cachemirien. Mais les traits originaux de ces doctrines – leur cosmologie, leur «physiologie mystique» (avec les *cakra*, les *nāḍī*, la *kuṇḍalinī* [...]), leur ritualisme sexuel, leur culte des *mantra*, etc. – ne se retrouvent qu'à l'état de traces dans le *Tripurārabhasya*. En revanche le texte fait la plus large place à ceux des thèmes tantriques ou çāktiques qui – comme la «participation d'amour» (*bhakti*) ou le recueillement yogique (*samādhi*) – ont leur équivalent dans le brahmanisme orthodoxe.

Inoltre, pur apparendo un'opera *śākta* con forti influenze vedāntiche, il *Tripurārabhasya* non cerca in realtà di conciliare dottrine divergenti, ma si mostra scettico di fronte a «toute espèce de formulation théorique qui se voudrait définitive et exclusive.» (HULIN, 1979: 15).

²³ L'*Ālokaṃālā*, ascrivibile alla scuola Yogacāra, è attribuita a Kambala, ed è certamente posteriore a Dharmakīrti. Quest'opera, come lo YV, rifugge dall'uso di termini tecnici, fa uso di uno stile poetico ricco di esemplificazioni, ed appare priva di una ben congegnata struttura di fondo. Si rivolge a qualunque persona intelligente, monaco o laico, cioè a un potenziale *bodhisattva*. Fornisce un'ampia introduzione allo Yogacāra, ma senza assumere un'esatta posizione dottrinale, in accordo con il suo intento divulgativo.

non a una corte, apostrofandole come *janāḥ*, *yūyaṃ janāḥ*, *mūḍbāḥ*, *mahāmūḍbāḥ*, ed utilizzando frequentemente il pronome *vaḥ*.

GNOLI (1994: 51) ricorda come l'insegnamento dei *siddha* non spicasse per originalità, ed ancor meno quale veicolo di raffinata cultura. La cultura era anzi talora da costoro apertamente disprezzata. Né si trattava di un insegnamento organico e ben strutturato. Ma era assai denso di immagini e simboli, e proprio qui risiedeva il suo valore. In effetti anche maestri colti e dall'opera innovativa come Vasugupta e Kallaṭa sono dalla tradizione considerati *siddha*. L'autore dello YV deve essere semmai avvicinato a questo genere di *siddha*.

È tuttavia possibile che la corrente il cui insegnamento si riflette nello YV fosse affetta dall'iniziale mancanza di una compiuta base teorica e di un appropriato e specifico linguaggio tecnico. Ciò avrebbe fatto giungere fino a noi un'opera che, essendo stata oltretutto rielaborata per secoli, appare priva di sistematicità. Lo YV potrebbe riflettere in ciò il probabile processo di formazione del tantrismo: la sovrapposizione, più o meno artificiale, di teorie metafisiche ad una base pratica (cfr. GONDA 1979: 47). Il valore dello YV è eminentemente pratico, così come prevalentemente pratico doveva essere l'insegnamento dei *siddha*. Proprio perché l'indirizzo di pensiero espresso dallo YV non si è di per sé sufficientemente sistematizzato, il suo autore, o il suo rielaboratore, è stato forse costretto a ricorrere ai termini tecnici di un'altra scuola, che rappresenta invece uno sforzo riuscito di sistematizzazione dell'insegnamento dei *siddha*, ossia lo Śvaismo monistico. Dunque, l'insegnamento da cui lo YV prende le mosse sarebbe in origine consistito nella sovrapposizione di elementi magici, folklorici e yogici alla dottrina vedāntica. Ma, di nuovo, questo non implicherebbe tanto un prestito dottrinale sostanziale, quanto una somiglianza puramente verbale.

Anche secondo DIVANJI (1959-1960: 49) lo YV sarebbe caratterizzato da un non-dualismo strettamente affine a quello degli śvaīti del Kaśmīr, venuto alla luce grazie a maestri quali Vasugupta, Kallaṭa e Somānanda. Mentre Gauḍapāda non spiega che brevemente come l'apparizione dei fenomeni sia possibile nell'unica realtà del *brahman*, l'autore dello YV lo spiegherebbe, sulla stessa linea, molto elaboratamente, con l'aiuto dello Śvaismo monistico del Kaśmīr (cfr. DIVANJI 1959-1960: 52-53). DIVANJI segnala l'uso di termini quali *cit*, *cicchakti*, *cetyonmukhatā*, *kalanā*, *spanda*, *aspanda*, *kalā*, *cidbhairavamayavapus*, *ābhāsa*, *ābhāsana*, *unmeṣa*, *nimeṣa*, *vidyātattva*, *mala*, *bandha*, *paśu*, *saṃvit*, *icchāśakti*, *jñānaśakti*, *kriyāśakti*, *śaktipāta* etc. Secondo DIVANJI (1959-1960: 53) la dottrina dello YV rappresenterebbe una riconciliazione tra l'idealismo assoluto di Gauḍapāda e le dottrine degli śvaīti del Kaśmīr, in specie con il Trika e con l'insegnamento di Vasugupta, Kallaṭa, Somānanda, Utpaladeva, Kṣemarāja, Bhāskara, Rāmakaṇṭha, e Abhinavagupta.

Dal canto nostro, noteremo che tra la dottrina dello YV, la dottrina di Gauḍapāda e la dottrina dello Śivaismo kaśmīro esistono effettivamente consistenti somiglianze: la principale è che per tutte queste nulla esiste al di fuori della coscienza²⁴. Ma bisogna qui subito rilevare una differenza palese, che è più di una sfumatura. Lo Śivaismo sottolinea infatti la libera attività della coscienza assoluta, mentre lo YV insiste sulla sostanziale immutabilità del *brahman* e sull'accidentalità dello *spanda*. Il *brahman* è fondamentalmente immoto (*niṣpandaṃ*) (YV/ed. III.111.26); ogni movimento è illusorio, immaginato (*kalpita*). Ben diverso il concetto di assoluto secondo lo Śivaismo kaśmīro: esso è non solo statica luce (*prakāśa*), simboleggiata dalle radici delle parole, ma anche coscienza riflessiva (*vimarśa*), simboleggiata dalle terminazioni. Come le terminazioni danno vita al linguaggio, ponendo le parole in relazione tra loro e il discorso in essere, così la coscienza riflessiva anima e connette tutte le cose. L'assoluto è pertanto, grazie al suo aspetto di coscienza riflessiva, libero, in grado cioè di farsi altro da sé, di differenziare il molteplice e affermare allo stesso tempo la sua unità ed eccellenza (cfr. GNOLI 1960: 38).

In altre parole, per lo Śivaismo kaśmīro, lo *spanda* è tutt'uno con l'assoluto. Come si esprime Kṣemarāja:

[...] la coscienzialità, essenziata dell'elemento 'vibrazione' (*spanda*) che consiste in Śiva, costantemente autoluminosa, costituisce la realtà assoluta. [trad. TORELLA 1999: 55]

Per lo YV lo *spanda* è invece avventizio, superficiale, talora descritto semplicemente come illusorio, al pari di *manas*, *jīva* etc. Il movimento appartiene al solo piano della realtà convenzionale e di fronte al *brahman*, la cui ineffabile condizione è quella di possedere la natura del movimento e del non-movimento ad un tempo, è insussistente.

Ciò pone lo Śivaismo sul versante del Tantrismo, e lo YV sul versante dell'Advaita Vedānta di Gauḍapāda. È pur vero che lo YV, nell'ambito della sua polemica antiintellettualistica, attacca tutte le scuole filosofiche, direttamente o indirettamente, compreso il Vedānta (cfr. SLAJE 1993: 309 sgg.). Ciò non toglie che proprio una forma di Advaita Vedānta sia il suo fondamento, come è evidente se si prende in considerazione l'ovvia affinità dell'insegnamento del testo nel suo complesso con la dottrina di Gauḍapāda.

Non è motivo di sorpresa che la filosofia dello YV ricordi a tratti quella dello Śivaismo monistico del Kaśmīr: si tratta pur sempre di due sistemi *advaita*. Ma qual è il tratto più distintivo dello Śivaismo rispetto, ad es., all'A-

²⁴ Sul principio dell'assolutezza della coscienza nello YV si veda SLAJE 1993: 318; per quanto concerne lo Śivaismo kaśmīro, in relazione al medesimo principio, si veda DYCZKOWSKI 1987: 43.

dvaita Vedānta di Śaṅkara o di Gauḍapāda? Pur utilizzando una semplificazione, si deve rispondere che è la realtà dell'universo.

Come Śaṅkara e Gauḍapāda, due autori ai quali è stato spesso avvicinato, lo YV sostiene che l'universo non è reale in senso proprio. Il mondo è talvolta considerato semplicemente inesistente, talaltra né esistente né inesistente. Mai, comunque, se ne ammette esplicitamente la realtà:

yathā vandhyāsuto nāsti yathā nāsti marau jalam |
yathā nāsti nabhavr̥kṣas²⁵ tathā nāsti jagadbhramah ||

Come non esiste il figlio di una donna sterile, come non esiste acqua nel deserto, come non esiste albero in cielo, così non esiste quell'inganno che è l'universo. (YV/ed. III.7.43)

Secondo gli śivaiti, d'altro canto, l'universo, in quanto contenuto nella coscienza, al di fuori della quale nulla esiste, è reale. Non si ha, come nell'Advaita Vedānta, che l'universo è proiettato illusoriamente su di una base reale, il *brahman*. Né si è di fronte alla tesi del realismo ingenuo, che afferma che gli oggetti esistono materialmente al di fuori della coscienza. La coscienza è infatti dagli śivaiti considerata identica al suo contenuto, sicché questo ne condivide la realtà (cfr. DYCZKOWSKI 1987: 47 sgg.).

Anche lo YV sostiene la tesi che l'oggetto di conoscenza non esiste al di fuori del processo della percezione, e che anzi è creato dalla percezione stessa. Sembra però che ciò induca l'autore a porre l'accento non sulla realtà della coscienza che sostanzia l'oggetto, e quindi a riconoscere la realtà dell'oggetto, ma a sottolineare l'indifferenziazione dell'oggetto dalla coscienza, e quindi la sua non-esistenza come un qualcosa di separato. E cioè, come in Śaṅkara, il mondo è qui proiettato illusoriamente su di una base reale, la coscienza.

Allorché gli śivaiti non-dualisti vengono alla ribalta, nell'intento di porre mediante il confronto la loro dottrina sullo stesso piano delle altre, enfatizzano proprio la realtà dell'universo. Secondo la *Śivadr̥ṣṭi* di Somānanda non si può affermare che l'assoluto sia immaginato come universo. Infatti Śiva è l'universo. Egli si presenta liberamente come tale. Allo stesso modo, l'oro non è immaginato come tale sia che si presenti in forma grezza, nella sua forma più diretta, sia che si presenti in forma di elaborato gioiello, e la sua natura d'oro ne sia parzialmente oscurata (cfr. TORELLA 1994: XVII).

²⁵ Leggo *vr̥kṣas* in luogo di *yakṣas*, seguendo qui il testo, certamente più sensato, commentato da Bhāskaraṇṭha ed edito in SLAJE 1995 (st. III.7.41). Si ha qui una serie di tipiche metafore d'impossibilità logica. La prima di queste è stata trattata da DONIGER O'FLAHERTY (1984: 263-265) con speciale riferimento allo YV.

Lo YV usa la stessa analogia dell'oro e del gioiello, ma giunge a risultati opposti. La realtà del gioiello è rappresentata dall'oro, come gioiello non è nulla. Il suo essere gioiello (*kaṭakatva*) è irrilevante, illusorio. Allo stesso modo il mondo rispetto al *brahman* non è nulla, pertanto il *brahman* è pacificato, isolato.

*kaṭakatve 'kṛte dr̥ṣṭam*²⁶ *suvarṇatvam ivātatam |*
kevalam nirmalam śuddham brahmaiva paridr̥śyate ||

Come quando, non essendo stata prodotta la condizione di gioiello, viene percepita la condizione estesa dell'oro, così il Brahman appare isolato, senza macchia, puro. (YV/ed. III.80.49)

Secondo la *Śivadr̥ṣṭi*, invece, non si può mai far riferimento a Śiva come *śānta* o *kevala* (cfr. TORELLA 1994: XVII).

Lo YV, con la sua mescolanza di idee apparentemente mutate dal Vedānta e dal Vijñānavāda, sostiene una totale inesistenza (*atyantābhāva*) del mondo che gli śivaiti monisti avrebbero attaccato decisamente: Somānanda nella *Śivadr̥ṣṭi* polemizza innanzitutto con i *vedāntin* ed i *vijñānavādin*, proprio in quanto sostenitori dell'irrealtà del mondo. Per i primi, divisi in varie scuole, il mondo era l'ingannevole epifania del *brahman*, dovuta all'*avidyā*; per i secondi un mondo di oggetti irreali sorgeva dalla conoscenza, della quale sola si ammetteva la realtà, senza che fosse riconosciuta la necessità di un soggetto di questa conoscenza (cfr. TORELLA 1994: XVIII). Non si può escludere che oggetto degli attacchi di Somānanda fosse anche la scuola da cui lo YV ebbe origine.

D'altro canto, non si può affermare che lo YV si attesti semplicemente sulle posizioni dell'Advaita Vedānta, giacché è effettivamente dotato di un punto di snodo, di mediazione, tra *brahman* e mondo, e questo punto è lo *spanda* (senza assumere necessariamente qui che il termine nell'opera sia usato come tecnico). Ciò nondimeno, di nuovo, non può certo essere considerato opera śivaita a causa del suo assai risoluto acosmismo. Altro infatti è il ruolo dello *spanda* in un sistema in cui il mondo si identifica con Śiva come quello śivaita, altro è il ruolo dello *spanda* in un sistema acosmista come quello delineato da Vasiṣṭha.

Come già notato, per gli śivaiti lo *spanda* si identifica con la realtà assoluta della coscienza, esprime il dinamismo intrinseco del principio supremo stesso. Il corso della trasformazione del cosmo, del suo sviluppo e riassorbimento, la

²⁶ Leggo *dr̥ṣṭam* in luogo di *dr̥ṣṭe*.

manifestazione dei vari piani di realtà incarnano il perenne movimento della coscienza, il suo farsi altro da sé. D'altra parte, attraverso i riti, i simboli e i mezzi di liberazione, nella loro varietà, la coscienza si recupera nel suo pieno fulgore e riafferma la sua unità (cfr. GNOLI 1960: 61-62).

Al contrario, per lo YV lo *spanda* non è una caratteristica intrinseca della realtà assoluta, ma è l'origine, priva di giustificazione razionale, dell'illusione del mondo. Lo *spanda* non può che essere spiegato mediante similitudini: è simile al movimento superficiale delle acque del mare o al tremolio di una fiammella.

Un altro particolare rilevante è che solo nell'ambito dello Śvaismo kaśmīro i termini indicanti 'io', 'egoità', hanno una connotazione positiva. Questa tendenza, che s'inaugura con Utpaladeva, finisce per divenire caratteristica dello Śvaismo. La realtà suprema è da questo descritta come un Io assoluto. In questa concezione è implicito un duplice attacco: alla teoria della realtà della conoscenza e della contemporanea irrealtà del soggetto, tipica del Vijñānavāda, e alla teoria vedāntica dell'immota solitaria realtà del *brahman*, che coincide con l'*ātman* (cfr. TORELLA 1994: XXIX).

Ora, nello YV, che appare assai influenzato dalle dottrine del Vijñānavāda, come del resto le scuole del primitivo Advaita Vedānta, l'etere della coscienza è per l'appunto vuoto di soggetti e d'egoità, ed il *brahman* è perfettamente pacificato, immutabile. L'egoità è inoltre connotata negativamente, in via convenzionale. Secondo realtà, d'altro canto, è semplicemente non esistente:

bemny asti normikāditvam ahantādyāsti nātmani |
ahantābhāvavastv evaṃ svacche śānte site pare ||

Non esiste nell'oro la condizione di anello; non esiste nel sé l'egoità etc.; in tal modo l'egoità nel Supremo, che è puro, pacificato, luminoso, è un oggetto inesistente. (YV/ed. III.119.17)

D'altro canto, al centro della filosofia della *Īśvarapratyabhijñānārikā*, Utpaladeva pone proprio la necessità di un soggetto assoluto, compreso, sul piano devozionale, come Śiva, il quale solo può infondere vita alla molteplicità, unificare la realtà, giustificare la pluralità dei soggetti limitati, fondare la realtà convenzionale. È, del resto, l'Io assoluto nella sua forma suprema, fatta di coscienza e beatitudine, a contenere tutti i piani e i principi allo stato quiescente (cfr. TORELLA 1994: XXIX).

Per lo YV ciò che i filosofi definiscono *ahaṃkāra* (egoità limitata) non è altro che la mente (*manas*) in una delle sue molteplici superficiali vesti:

mano hi jaḍam anyasya bhinnam anyasya jvataḥ |
tathāhaṃkṛtir anyasya buddhir anyasya vādinah ||

È la mente che per un certo filosofo è un oggetto inanimato, per un altro è separato in quanto anima individuale, e allo stesso modo per un altro è l'egoità limitata e per un altro è l'intelletto. (YV/ed. III.96.47)

Lo YV non appare sostanzialmente influenzato dalla concezione che Utpaladeva ha dell'io e dell'egoità universale. Ammettendo che sia stato scritto o rielaborato da uno śivaīta kaśmīro, questi deve essere vissuto prima di Utpaladeva, o essere stato quanto meno un suo contemporaneo. Fino ad oggi, invece, si è parlato solo di autori posteriori ad Utpaladeva. Se si concorda con gli studi più recenti in materia, gli autori dei quali negano concordemente che lo YV nella sua forma rappresentata dall'edizione a stampa possa essere stato composto prima del XIII sec., si deve concludere che l'opera non può essere stata estesa o rielaborata da uno śivaīta del Kaśmīr, come pure si è sostenuto.

Nello YV la potenza creatrice è personificata in Brahmā, analogamente a come, *mutatis mutandis*, nelle scuole tantriche è personificata nella *śakti*. Tuttavia, laddove lo Śiva tantrico non è pensabile senza *śakti*, e quindi senza mondo, il *brahman* dello YV, al pari di quello di Śaṅkara, è pensabile senza mondo. Secondo la dottrina prevalente dello YV il mondo è infatti come una città di *gandharva*, un miraggio²⁷.

Sembra che anche per lo YV, talora, l'assoluto sia dotato di *spanda*. Il mondo che ne deriva, tuttavia, non è reale:

*saspane samudetīva niḥspande 'ntargateva'*²⁸ ca |
iyam yasmīn jagallakṣmīr alāta iva cakratā ||

In quello [il principio assoluto] nel quale, dotato di vibrazione, è come se sorgesse la magnificenza del mondo, ed è come se non sorgesse allorché cessa la vibrazione e si richiude in se stesso, come accade per la rotazione di una fiaccola [...] (YV/ed. III.9.58)

spandāspandamayī yasya pavanasyeva sarvagā |
sattā nāmaiva bhinneva vyavahārān na vastutaḥ ||²⁹

Colui del quale, come accade per il vento, vi è un'essenza onnipervadente, fatta assieme di vibrazione e non-vibrazione, la quale appare differenziata soltanto

²⁷ DONIGER O'FLAHERTY (1984: 268-279) tratta ampiamente del *gandharvanagara* con speciale riferimento allo YV.

²⁸ Non posso che leggere *niḥspande 'ntargateva* in luogo di *niḥspandāntargatena*, seguendo qui il testo commentato da Bhāskarakaṇṭha ed edito in SLAJE 1995 (st. III.9.60).

²⁹ Qui il testo coincide con quello commentato da Bhāskarakaṇṭha (cfr. SLAJE 1995, st. III.9.62).

nominalmente nell'ambito della realtà convenzionale, non in senso assoluto [...] (YV/ed. III.9.60)

*yaiṣā hi cañcalatā spandaśaktiś cittatvasamsthitā |
tām viddhi mānasīm śaktim agadādambarātmikām ||*

Quest'instabile potenza di vibrazione, che risiede nel principio della coscienza, sappi che è la potenza del *manas* essenziata della mostra dei mondi. (YV/ed. III.112.6)

Lo *spanda* è dunque una vibrazione impercettibile che si genera nel *brahman*, o nel *cit*, dando origine all'illusione dell'universo. È sempre, d'altro canto, la mente limitata (*citta*), con la sua vibrazione, a creare il mondo, ad animare i viventi sotto forma di *prāṇa*, ad agire innescando il processo del *karman*, a dare l'illusione dell'esistenza separata delle anime individuali. Ma la mente limitata inerisce al *brahman*, è una potenzialità della coscienza pura.

*citspandarūpiṇor asti na bhedah kartṛkarmanoh |
spandamātram bhavet karma sa eva puruṣaḥ smṛtaḥ ||*³⁰

Non vi è distinzione tra l'agente e l'azione, entrambi costituiti dalla vibrazione della pura coscienza; l'azione consiste di sola vibrazione; proprio questa è nota come anima. (YV/ed. III.14.57)

La parola *spanda* viene dunque usata principalmente per indicare il moto pertinente alla sfera della mente condizionata, moto che ha la sua radice ultima nel *brahman*, nel quale sorge inizialmente.

Lo *spanda* rappresenta per lo YV il momento di mediazione tra la assoluta imperturbabilità del *brahman*, che nella sua staticità è simile al *brahman* descritto da Śaṅkara, e il mondo delle apparenze, della molteplicità, che nel Vedānta di Śaṅkara non è giustificato, né giustificabile. È quell'elemento di snodo, assente in Śaṅkara, tra assoluto e universo. È possibile che questo elemento costituisca un prestito della dottrina *śaiva*?

Gli autori *śaiva* non sono i soli a dare un senso tecnico al termine *spanda* e affini. Per fare un esempio tra i tanti possibili, nella *Tattvakaumudī* (cap. 10), opera che si sforza di conciliare Sāṃkhya ed Advaita Vedānta, si afferma che ciascun fenomeno (*vyaktam*) della natura (*prakṛti*), è accompagnato da attività (*kriyā*) e dotato di *parispanda*, movimento. Ciò ricorda la dottrina di Vasiṣṭha

³⁰ Qui il testo coincide con quello commentato da Bhāskaraṇṭha (cfr. SLAJE 1995, st. III.14.57).

secondo la quale il mondo condizionato è appunto caratterizzato da *spanda*. Gauḍapāda a sua volta, nella GK, fa uso della parola *spandita*, proveniente dalla medesima radice e avente il medesimo significato di *spanda*, e del verbo relativo *spandate*:

rjuvagrādikābhāsam alātam spanditam yathā |
grahanagrāhakābhāsam vijñānam spanditam tathā ||

Come una fiaccola in movimento ha l'immagine di una linea dritta o curva, etc., così la coscienza in movimento ha l'immagine della percezione e del percettore. (GK IV.47)

aspandamānam ālātam anābhāsam ajam yathā |
aspandamānam vijñānam anābhāsam ajam tathā ||

Come la fiaccola che non si muove (*aspandamāna*) è non-nata e senza immagini, la coscienza che non si muove è non-nata e senza immagini. (GK IV.48)

alāte spandamāne vai nābhāsā anyatobhavaḥ |
na tato 'nyatra nispandān nālātam praviśanti te ||

Quando la fiaccola si muove invero le immagini non sorgono da nient'altro, né da lì vanno altrove, né dalla fiaccola, una volta cessato il movimento, esse rientrano nella fiaccola. (GK IV.49)

vijñāne spandamāne vai nābhāsā anyatobhavaḥ |
na tato 'nyatra nispandān na vijñānam viśanti te ||

Quando la coscienza si muove invero le immagini non sorgono da nient'altro, né da lì vanno altrove, né dalla coscienza, una volta cessato il movimento, esse rientrano nella coscienza. (GK IV.51)

cittaspanditam evedam grāhyagrāhakavad dvayam |
cittam nirviṣayam nityam asaṅgam tena kīrtitam ||

Questa coppia di percettore e percepibile non è altro che il movimento della mente; la mente è costantemente priva di oggetti, perciò è detta irrelata. (GK IV.72)

L'affinità tra la dottrina di Gauḍapāda e quella dello YV è evidente. Anche per Gauḍapāda il movimento della mente fa sorgere un mondo irreale.

Come, nello YV, Kṛṣṇa spiega ad Arjuna:

abbhitti trijagaccitrām kurute cittacitrakṛt ||
vyomni vyomātmakam api prasphuṭam vṛttivarnakaiḥ³¹ |
cittacitrakareṇādau citram citram vitānitam ||

Quel pittore che è la mente esegue la pittura, priva di supporto materiale, dei tre mondi.

Nell'etere, in principio, dal pittore che è la mente è dispiegata, attraverso i colori degli stati mentali, la straordinaria pittura che seppur essenziata d'etere è ben manifesta. (YV/ed. VIa.56.8cd-9)

Come nella dottrina di Vasiṣṭha anche in quella della GK la mente ed il suo movimento sono a loro volta irreali di fronte al *brahman*. Su questo punto ambedue si distaccano pertanto dal Vijñānavāda, che sancisce la realtà del *citta*.

Come si vede, una dottrina della vibrazione della coscienza (*vijñāna span-dita*) è presente anche nella GK. L'uso della parola *spanda* potrebbe essere derivato allo YV da Gauḍapāda o da correnti che professavano dottrine affini alla sua. Ciò ridimensionerebbe l'influenza śivaīta. Se pure si ammette che la dottrina dello *spanda* è derivata allo YV dallo Śvaismo kaśmīro, bisogna precisare che lo YV utilizza questo elemento caratteristico della dottrina *śaiva* per i suoi propri scopi, lo incorpora nelle proprie strutture filosofiche. Per questo motivo non sembra probabile che lo YV sia stato rielaborato da un autore śivaīta, come si è talora sostenuto. È semmai lo YV a rielaborare tratti della dottrina śivaīta. Infatti, mentre lo Śvaismo insiste sulla libera attività della coscienza mediante la *śakti*, lo YV insiste sull'immutabilità del *brahman*.

Anche volendo sostenere che tra le due dottrine dello *spanda* vi siano stati dei contatti, non vi è prova che quella *śaiva* sia anteriore. L'unico dato certo è che da una parte abbiamo una dottrina del potere creativo della mente condizionata, assai simile a quella di Gauḍapāda, dall'altra una dottrina che ruota attorno non alla mente condizionata, ma all'assoluto stesso, alla potenza di libertà di Śiva, al suo contemporaneo uscire da se stesso e ivi rientrare.

Non vi è pertanto assoluta necessità di pensare che lo YV sia ricorso alla parola *spanda* a causa di un'influenza, per quanto limitata alla forma, da parte dello Śvaismo. *Spanda* è infatti una parola di uso alquanto comune in sanscrito.

È inoltre rilevante il fatto che nello YV l'assenza di *spanda* sia legata ai concetti di morte, da una parte, e liberazione, dall'altra.

³¹ Si propone la seguente emendazione: *vṛttivarnakaiḥ* in luogo di *vṛttivartibhiḥ*.

kevalam vātasamrodhād yadā spandaḥ praśāmyati |
mṛta ity ucyate debas tadāsau jaḍanāmakaḥ ||

Quando la vibrazione cessa completamente, a causa dell'arresto dei soffi, e si dice che il corpo è morto, ecco che quello è chiamato insenziente. (YV/ed. III.55.4)

jīvanmuktapadam³² tyaktvā dehe kālavaśīkṛte |
viśaty adehamuktatvam pavano 'spandatām iva ||

Avendo abbandonato lo stato di liberazione in vita, essendo il corpo soggiogato dal tempo, [lo *yogin*] entra nello stato di liberazione incorporea, al modo in cui il vento consegue uno stato di assenza di movimento. (YV/ed. III.9.14)

Lo *spanda* coincide qui con l'irrequietezza costituzionale della mente limitata (*citta*), la quale mente altro non è che un'increspatura sulla superficie del puro oceano del *brahman*. E poiché è la mente limitata che forgia, o per meglio dire immagina, la natura (*prakṛti*), lo *spanda* è responsabile anche della motilità inerente alla natura e agli esseri viventi.

Nel confrontare la concezione che dello *spanda* hanno gli śivaiti con quella dello YV ci si imbatte poi in un'ulteriore difficoltà. Tanto l'una filosofia che l'altra, in effetti, ruotano attorno ad una diade: nel caso degli śivaiti si hanno i principi di luce (*prakāśa*) e consapevolezza riflessiva (*vimarśa*); nel caso dello YV si hanno coscienza pura (*cit*) e mente (*citta*). Quanto alla diade di luce e consapevolezza riflessiva il primo è un principio quiescente ed il secondo un principio attivo, che essenzialmente coincide con lo *spanda*. Parimenti la coscienza pura è sostanzialmente quiescente, mentre la mente è attiva³³. In ambedue i casi tra i due poli della diade non esiste una divisione reale: la consapevolezza riflessiva e la luce sono due aspetti di una medesima realtà, così come la coscienza pura e la mente. Ma l'analogia è solo apparente: mentre luce e consapevolezza riflessiva sono sullo stesso livello, si implicano l'una con l'altra, sono inscindibili, non così coscienza pura e mente. La coscienza pura è ontologicamente superiore alla mente. A rigore, la mente, con il suo *spanda*, di fronte alla coscienza pura non esiste nemmeno. Se delle analogie reali esistono, lo YV non appare più debitore dello Śvaismo di quanto non lo sia di altre scuole quali talune forme di Mahāyāna, di Advaita Vedānta etc.

³² Leggo °*padam* in luogo di °*pādam*, seguendo in parte il testo commentato da Bhāskarakaṇṭha (cfr. SLAJE 1995, st. III.9.16); a ogni modo le due recensioni differiscono qui sensibilmente (anche il commentatore dimostra di essere consapevole dell'esistenza di varianti).

³³ Si aggiunga che l'uno è un principio luminoso, e l'altro oscuro, per così dire, in analogia con il *puruṣa* e la *prakṛti* del Sāṃkhya, il *nirvāṇa* e il *saṃsāra* dei buddhisti etc.

Le osservazioni che precedono ci permettono di formulare l'ipotesi che segue, con tutte le limitazioni che abbiamo premesso in apertura: l'Utpattiprakaraṇa propone una visione dello *spanda* i cui punti di contatto con l'insegnamento sviluppato dai filosofi śivaiti del Kāśmīr sono superficiali, imputabili forse quasi più a una fascinazione terminologica, limitata peraltro a questo termine specifico e forse pochi altri, che a un accoglimento sostanziale di dottrine. Non è neppure certo che *spanda* possa essere considerato una sorta di termine tecnico o se non altro caratteristico nel contesto dello YV. Lo *spanda* dello YV sembra semmai affine allo *spandita* della GK, sebbene naturalmente la natura della relazione tra i due testi rimanga tutta da chiarire (provengono dal medesimo *milieu*? hanno un comune antecedente testuale? l'uno ha influenzato direttamente l'altro? etc.) L'esito di questa specifica analisi può rappresentare un modello, da sottoporre in futuro a verifica, dei rapporti tra Śivaismo e YV: il modello di una relativa neutralità dello YV nei confronti dello Śivaismo. Certamente non sembra probabile che si tratti di una neutralità assoluta; in primo luogo i due non possono non presentare una certa affinità, anche escludendo una dipendenza o una relazione diretta: ambedue sono caratterizzati dalla centralità ontologica e cosmologica della coscienza; in secondo luogo lo YV è contraddistinto da un andamento che potremmo definire enciclopedico ed inclusivistico: una tendenza a incorporare l'interezza del sapere accessibile, subordinandola però alla già citata centralità della coscienza. Questo significa, data l'origine kāśmīra dell'opera, che difficilmente non saranno stati metabolizzati a un qualche livello frammenti della dottrina śivaita monistica. Di fatto, anzi, si hanno prove certe di un accoglimento di frammenti siffatti³⁴. Tuttavia non era in questione qui lo stile inclusivistico dello YV, quanto la possibilità che questo abbia ricevuto dallo Śivaismo monistico il prestito speculativo sostanziale rappresentato dalla dottrina dello *spanda*; tuttavia un esame dell'impiego di tale termine nell'ambito dell'Utpattiprakaraṇa non conduce alla conclusione della possibilità di un prestito diretto.

BRUNO LO TURCO

ABBREVIAZIONI

GK	<i>Gauḍapādīyakārikā</i>
MU	<i>Mokṣopāya</i>

³⁴ Se ne veda un esempio, sia pure assai limitato, in HANNEDER 1998 ove si mostra come la particolare interpretazione offerta dal MU della dottrina dei *pañcasrota* coincida con quella del tantra *Jayadrathayāmala*.

YV *Yogavāsiṣṭha*
 YV/ed. *Yogavāsiṣṭha* ed. by V.L. Śāstrī Paṇṣīkar

TESTI

Gauḍapādīyakārikā. The Āgamaśāstra of Gauḍapāda ed. by V. BHATTACHARYA, Calcutta, 1943 (ristampa Delhi, 1989).
Śabdakalpadruma of Radhākāntadeva, Delhi, 1988.
Mokṣopāya-Ṭīkā di Bhāskarakaṇṭha, v. SLAJE 1995.
Yogavāsiṣṭha ed. by V.L. Śāstrī Paṇṣīkar, Bombay, 1911 (ristampa: *The Yogavāsiṣṭha of Vālmīki. With the commentary Vasiṣṭhamahārāmāyanatātparyaprakāśa*, Bombay, 1918; ristampa 3rd ed. [1937]: Delhi, 1984).

STUDI

- ATREYA, B.L. (1932) *The Yogavāsiṣṭha and its philosophy. Lectures delivered under the auspices of the Kashi Tattva Sabha, Theosophical Society, Varanasi, Varanasi, Theosophy in India.*
- ATREYA, B.L. (1936) *The philosophy of the Yogavāsiṣṭha. A comparative, critical and synthetic survey of the philosophical ideas of Vasiṣṭha as presented in the Yoga-Vāsiṣṭha-Mahā-Rāmāyaṇa*, Madras, The Theosophical Publishing House, Adyar.
- BHATTACHARYA, S. (1925) "The Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa, its probable date and place of inception", in *Proceedings and Transactions of the Third All-India Oriental Conference, Madras, 1924*, Madras, pp. 545-554.
- BHATTACHARYA, S. (1948) "The emergence of an Ādhyātma-Śāstra or the birth of the Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa", *The Indian Historical Quarterly* 24: 201-212.
- BHATTACHARYA, S. (1951) "The cardinal tenets of the Yogavāsiṣṭha and their relation to the Trika system of Kaśmīra", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 32: 130-145.
- BÖHTLINGK O. e ROTH R. (1855-1875) *Sanskrit-Wörterbuch. Hrsg. von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, St. Petersburg (ristampa: Wiesbaden, 1966).
- DASGUPTA, S. (1932) "The philosophy of the Yoga-Vāsiṣṭha", in *A history of Indian philosophy*, vol. II, Cambridge, pp. 228-272.
- DIVANJI, Pr.C. (1959-60) "Bhagavadgītā and Bhāgavata Purāṇa as models for the Yogavāsiṣṭha", *Journal of the Asiatic Society of Bombay* N.S. 34-35: 44-58.

- DONIGER O'FLAHERTY, W. (1984) *Dreams, illusion and other realities*, Chicago, University of Chicago Press.
- DYCKOWSKI, M.S.G. (1987) *The doctrine of vibration. An analysis of the doctrines and practices of Kashmir Shaivism*, Albany, S.U.N.Y. (ristampa: Delhi, Motilal Banarsidass, 1989).
- GNOLI, R. (1960) "Introduzione" in ABHINAVAGUPTA, *Essenza dei Tantra. Tantrasāra*. A cura di R. Gnoli, Torino, Boringhieri (ristampa: [Biblioteca Boringhieri 206-7] 1979, pp. 7-94).
- GNOLI, R. (1972) "Introduzione" in ABHINAVAGUPTA, *Luce delle Sacre Scritture. Tantrāloka* (Classici delle religioni. Le religioni orientali). A cura di R. Gnoli, Torino, U.T.E.T. (ristampa: 1980, pp. 11-53).
- GNOLI, R. (1989) "Introduzione" in *Vijñānabhairava. La conoscenza del tremendo*. A cura di A. Sironi, Milano, Adelphi, pp. 11-39.
- GNOLI, R. (1994) "Introduzione" in Nāropā, *Iniziazione. Kālacakra* (Biblioteca Orientale 1). A cura di R. Gnoli, G. Orofino, Torino, Adelphi, pp. 12-103.
- GONDA, J. (ed.) (1979) *Hindu Tantrism*, Leiden, E.J. Brill.
- GRANOFF, Ph. (1989) "The Yogavāsiṣṭha: the continuing search for a context", in *New Horizons of Research in Indology. Silver Jubilee Volume* (Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Class E, 10). A cura di V. N. Jha, Pune, pp. 181-205.
- HANNEDER, J. (1998) "Śaiva Tantric Material in the Yogavāsiṣṭha", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 42: 67-76.
- HANNEDER, J. (2000), "The Yogavāsiṣṭha and its Kashmirian recension, the Mokṣopāya. Notes on their textual quality", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 44: 183-210.
- HULIN, M. (ed.) (1979) *La doctrine secrète de la déesse Tripurā. Section de la connaissance. Tripurārahasya. Jñānakhaṇḍa*, Paris, Fayard.
- ILARI, N. (1977) *La Spandapradīpikā di Utpalavaiṣṇava. Introduzione, traduzione e note*, Tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Roma 'La Sapienza', A.A. 1976-77, Roma.
- MAINKAR, T.G. (1955) *The Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa: a study*, Sangli, Prabha Press.
- SLAJE, W. (1993) "Sarvasiddhāntasiddhānta. On 'tolerance' and 'syncretism' in the Yogavāsiṣṭha", in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 36 (1992) Supplement: *Proceedings of the VIIIth World Sanskrit Conference, Vienna 1990*. A cura di G. Oberhammer e R. Mesquita, Wien, pp. 307-322.
- SLAJE, W. (1994) *Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyaṇa. Philologische Untersuchungen zur Entwicklungs- und Überlieferungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. Sitzungsberichte 609. Ve-

röffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens
27) Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

SLAJE, W. (ed.) (1995) *Bhāskarakaṇṭhas Mokṣopāya-Tīkā. Ein Kommentar in der Tradition der kaschmirischen Yogavāsiṣṭha-Überlieferung. Die Fragmente des 3. (Utpatti-)Prakaraṇa* (Materialien für eine kritische Ausgabe des Mokṣopāya 2). Graz.

SLAJE, W. (1998), "On changing others ideas: the case of Vidyāraṇya and the Yogavāsiṣṭha", *Indo-Iranian Journal* 41: 103-124.

SLAJE, W. (2001) "Observations on the making of the Yogavāsiṣṭha (*caitta, nānārtha* and *vaḥ*)", in Torella, R. (ed.) *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno* (Serie Orientale Roma 92, 1-2) Roma.

TORELLA, R. (ed.) (1994) *The Īśvarapratyabhijñānākārikā of Utpaladeva with the authors vṛtti* (Serie Orientale Roma 71) Roma, IsMEO.

TORELLA, R. (ed.) (1999) *Gli aforismi di Śiva di Vasugupta. Con il commento di Kṣemarāja (Śivasūtravimarsinī)*. Roma, Mimesis.