

# LA GRANDE FILOSOFIA ŚIVAITA TANTRICA

Elémire Zolla

Tra le figure fondamentali dell'uomo ce n'è una che non è legata a miti affetti, ma è preda di ondate furibonde di passione, che travolgono, esaltano, si svelano per le forze fondamentali dell'universo. Esse lo condurranno all'oltraggio, alla violazione d'ogni norma: soltanto seguendole, stringendo l'anima coi denti, egli si sente vivere. Osserva attorno a sé: non c'è uno Stato che si regga senza l'aiuto di gente come lui, la guerra è intrinseca a ogni convivenza; si sente confortato, si butta entusiasta nell'orrore della vita.

Per un uomo del genere l'India ha provveduto ad allestire una Scrittura, a elaborare la filosofia più raffinata, il Tantra. La tradizione della *bhakti śivaita* si snoda in una trattatistica che l'India vittoriana volle proscrivere: è appunto il Tantra che Arthur Avalon, pseudonimo del giudice inglese Sir John Woodroffe, scoprì e divulgò all'inizio del XX secolo.

Per ritrovare il significato che il corpus tantrico poté avere al momento in cui si formò, giova pensare al mondo indiano attorno all'anno mille, quando il filosofo Somadeva compose nel Kashmir il *Kathāsaritsāgara*. Allora l'induismo e il buddhismo si integravano amabilmente e le pie pratiche religiose convivevano accanto alle cerimonie più sinistre. Si verificavano episodi affini a quelli delle consuetudini stregonesche d'Europa: nell'India del tempo le maghe appaiono spesso in connessione con le macabre sette Madri, così chiamate perché aiutano il devoto a vincere il terrore della morte; il loro aspetto terrificante sgomina la paura se si impara ad assimilarla. Vengono eseguiti sacrifici raccapriccianti: la devota traccia un cerchio, si spoglia, armeggia con bastoni, ciuffi di capelli e teschi, disponendo nelle quattro direzioni vasi colmi di sangue, e mentre arde un fuoco divora un cadavere. Il sangue per lei corrisponde ai fiori utilizzati nei sacrifici ordinari, gli occhi all'incenso, la carne della vittima all'oblazione vegetale. L'azione culmina con l'offerta dei due «doti»: la testa e il cuore spiccati dalla persona immolata. Come effetto del rito la strega si solleva in volo o immagina di farlo.

Altri riti assecondano la cerimonia centrale, come lo spargere per la casa granelli d'orzo: fatti germogliare con incantesimi, si convertono in un caprone.

Le varietà di culti e costumanze sono innumerevoli: le vie ascetiche del buddhismo sono pienamente accettate; l'alchimia sparge della polvere sul rame fuso convertendolo in oro; l'ascesi rigorosa può aiutare a rendere immarcescibile un cadavere; frequenti sono gli amori con amanti invisibili: le dee appaiono agli uomini come femmine incantevoli: guai a far loro domande, e gli dèi nell'aspetto di uomini avvenenti, scendono ad amoreggiare spesso nel sonno, con le donne prescelte<sup>1</sup>. Tutte queste immagini si accavallano nel soave, ritmico fluire di racconti in cui ogni episodio non appena è concluso viene subito sostituito e incalzato dal successivo, con uno svariare di personaggi che trascorrono come i passanti in un vicolo di bazar. Sono brahmani, guerrieri, mercanti, pezzenti, eroi, impostori, uomini, donne, vecchi, giovani.

Si trapassa di continuo da un piano all'altro: dal vicolaccio alla reggia, dalla foresta al campo, dal sogno alla realtà, ma anche da un piano all'altro della coscienza.

Accanto agli esseri umani, le ninfe acquatiche e volanti (*apsaras*) sono le vezzose e travianti compagne dei «profumati» (*gandharvas*): musicisti, medici, purificatori, osservatori delle costellazioni; giova a raffigurarli un destriero bianco come la luna, il suo nitrato melodioso richiama l'oceano di latte che solleva frastagli d'onde. Ci sono i maghi *vidyādhara* dai poteri soprannaturali, festevoli, lieti, cangianti; li regge un sovrano (*cakravartin*), e sono autorizzati a trasmettere pratiche magiche. Poi gli spiriti *yakṣa*, per lo più benevoli, però causa talvolta di malattie e possessioni; le loro donne sono legate alla fioritura. Infine ci sono *bhūta*, *ḍākinī*, *piśāca*, *preta*, miscele orribili di paura e voluttà, insediati nei crematori. Possono invece aiutare gli esseri umani a elevare se stessi i *siddha*, i «potenti» o «perfetti», maestri dei poteri, e i *nāga*, esseri-serpente che legittimano l'autorità dei sovrani.

Più in alto rispetto alla terra si stendono i mondi dei titani (*asura*) e degli dèi. Li mantengono in vita i riti e le preghiere dei brahmani, ma il giorno in cui i titani sconfitti e reincarnati come barbari eliminassero la classe brahmanica, anche gli dèi dell'India sparirebbero.

In un testo capitale del buddhismo *mahāyāna*, il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* o *Sūtra del Loto*, l'intero conclave di *naga*, *yakṣa*, *gandharva*, *garuḍa*, *kiṃnara*, *asura* e *mahoraga* è riunito ad ascoltare l'ultimo sermone del Buddha. Questo consesso plenario di esseri sottili va interpretato come un quadro trasposto delle possessioni, dei desideri, delle conquiste, delle paure umane<sup>2</sup>.

Proiettati in questa cornice, i Tantra diventano più comprensibili.

La parola significa trama o tessuto (il sole è chiamato *tantrāyin* perché emette raggi come i fili un tessuto). *Tantra* denota anche il modello, il sistema, la dottrina o la pratica, in genere ciò che si dispiega. Si associa naturalmente ai sistemi ben connessi sia di figurazioni (*yantra*) che di suoni (*mantra*). Nell'accezione più stretta il vocabolo designa un insegnamento esoterico non vedico o legato ai *Veda* da una liberissima interpretazione. Esso ha per tema l'emanazione dell'universo da un suono originario inudibile, che si tramuta dapprima in un atomo sonoro percepito dai veggenti, poi nel suono potenziale e quindi realmente percepibile; da questi elementi primordiali si dipana il mondo fino all'oggi, l'epoca nostra, retta dai Tantra.

Implica inoltre un culto non vedico riferito a sogni, allucinazioni volontarie, autoipnosi; chi vi partecipa s'identifica col dio Viṣṇu o più di frequente, Śiva: ne otterrebbe poteri magici (*siddhi*) oltre alla liberazione.

Fra i riti prevale l'assimilazione delle cinque M: *Madā*, vino o Śakti; *Māmsa*, carne o Śiva; *Matsya*, pesce, cereali o legumi, che taluno interpreta come stupefacenti (*Mudrā*); infine *Maithuna*, congiunzione erotica operata dal maestro con un'adepta e un discepolo o con una cerchia di coppie impegnate a giungere all'estasi nell'unione con l'Androgino divino. Queste pratiche si possono intendere sia alla lettera nella via di sinistra, sia per metafora nella via di destra: sono dettami che sovvertono il regime alimentare, il sistema delle caste e l'etica vedica oltre a scancellare la moralità patriarcale.

I devoti del Tantra usano un idioma segreto (*saṃdhyābhāṣā*) e celebrano con una donna di bassa casta (*ḍombī*) un congiungimento in cui esistenza, *nirvāṇa*, mente e fiato servono da strumenti, mentre tutt'attorno si allineano in cerchio le *yoginī*, presenze terrificanti; lo sperma e le correnti di energia nel corpo sono il mosto che fermenta in vino via via che sale fino al cranio, scatenando l'ebbrezza che dischiude l'esperienza di unità e liberazione. Serve a propiziarla la contemplazione del suo simbolo, il centro di una figurazione (*maṇḍala*) scelta appositamente dal maestro per l'uso rituale dell'adepto. Giuseppe Tucci osserva che ogni *maṇḍala* mostra lo sviluppo del cosmo, e il fedele deve fare a ritroso questo cammino<sup>3</sup>.

A tal fine e quasi di necessità ci si avvale dell'alchimia (*rasaśāstra*): essa fornisce preparati di zolfo, mercurio e mica speziati di droghe come la marijuana che si vuole contenga la sostanza di Śiva. Questo aspetto alchemico dei tripudi tantrici è già documentato nei testi del IV secolo.

L'origine del Tantra nell'insieme dei suoi aspetti rituali e concettuali è difficile da situare storicamente, senonché le posture di yoga tantrico coi talloni congiunti sotto il perineo visibili nei sigilli di Mohenjo Daro del 3000 a.C. sono descritti nei testi giaina *Ācārāṅga Sūtra* e *Kalpa Sūtra*. Il primo manuale di yoga tantrico, ben differente dagli *Yogasūtra* di Patañjali, è lo *Haṭhayogapradīpikā* attribuito a Svātmārāma, centrato sulle pratiche di risveglio di *kuṇḍalinī*, la mistica serpe le cui spire svolgendosi suscitano le energie dormienti<sup>4</sup>. La parola è connessa alla radice indoeuropea *kuñc-*, «incurvare», donde l'antico irlandese *cuachach*, «arricciolato», ma è singolare e illustra forse il significato di *tantra* in sanscrito il termine hindī *kūrā*: «cerchio da dove si lanciano maledizioni»<sup>5</sup>.

Per ridestare *kuṇḍalinī* occorrono la «grazia del maestro» e la «rottura dei nodi»: le girandole di energia dislocate sulla spina dorsale. Il tallone sinistro andrà posto sotto l'ano e si stenderà la gamba destra stringendosi l'alluce nella cosiddetta grande postura (*mahāmudrā*). Il trattato insegna ad assumere un aspetto cadaverico e a tagliare a poco a poco il frenulo sotto la lingua, in modo che questa possa spingersi in alto fino allo spazio tra le sopracciglia (*khecarīmudrā*) e, una volta ritorta indietro, blocchi il naso, la faringe e la trachea (*ākāśacakra*): così il tempo e il destino saranno superati

e si riuscirà a rovesciare il getto di sperma nella propria uretra. La lingua, serrando le tre aperture della gola, si dice che «ingoia la vacca» e la discesa del nettare dall'alto si chiama «bevuta di vino». Questo yoga ha ottantaquattro posizioni. Nella *kūrmāsana* ci si siede sui piedi incrociati; nella *padmāsana* i piedi poggiano sulle cosce, le mani abbandonate in grembo e il mento ricade sul petto; così accoccolati, si spinge in basso l'aria (*prāṇa*), serrando la gola, e si contrae lo sfintere anale spingendo l'aria dell'intestino contro *kuṇḍalinī*.

In un'altra posizione ci si concentra respirando alternatamente attraverso la narice sinistra, che simboleggia luna e sperma, e la destra, simbolica del sole e del sangue mestruale, quindi si trattiene il respiro (*kumbhaka*) tremando e sudando finché il fiato (*prāṇa*) risale al sommo della testa. Si fanno altresì roteare le viscere e lo stomaco per forzare i tre nodi del canale al centro della spina dorsale (*sūṣumnā*), e a questo punto si può eseguire lo yoga del dissolvimento (*layayoga*), che produce l'oblio di ogni sensazione. Adesso si è pronti ad assumere la *śāmbhavī mudrā*, concentrandosi su ognuno dei centri di rotazione del corpo sottile (*cakra*), e questa fissazione intensa agevola una lieve ipnosi. Si avverte in quel momento che ogni cosa è una manifestazione di Śiva al di là del cozzo fra pieno e vuoto, si scorge la luce primordiale e si percepiscono i suoni occulti del corpo fino a quello sottilissimo che assomiglia al suono del flauto e del liuto (*vīṇā*).

Il trattato si diffonde anche su *vajrolī*, lo sviluppo della capacità assorbente dell'uretra, che porta a ritrarre l'emissione dello sperma; su *sahajolī*, la corrispettiva capacità di raccogliere le secrezioni femminili; su *amarolī*, il bere la propria urina e utilizzarla per i lavacri nasali. In India una decina d'anni fa ci fu una reviviscenza di *amarolī*, si pubblicarono dei trattatelli su questa tecnica e dichiarazioni a suo favore furono fatte da politici eminenti, dallo stesso primo ministro. D'altra parte nel *Cattāri Sutta* buddhista è detto che i monaci si curavano con l'ammoniaca estratta dall'urina di mucca.

Lo *Haṭhayogapradīpikā* loda il capo della setta dei «protettori» o *nātha*, che soggiogava i serpenti e i cui seguaci ricevevano l'iniziazione da una tigre (nella letteratura, *nātha* equivale a donna), viaggiando fuori del corpo dopo aver pigiato i talloni sull'ano. Molte scuole bengalesi denominate *nātha* coltivavano l'ideale dello *yogin* divenuto inaccessibile come una montagna, che pratica l'alchimia unendo sole e luna, i due soffi contrari del corpo, il cibo che proviene dal sole e al sole risale dentro il mangiatore che ne dipende come la luna dal sole: vulva e fallo, Śakti e Śiva.

L'influsso dei *nātha* si protrae nelle sette di fuoricasta del Rajasthan, dove uomini e donne si radunano in cerchio dinanzi a un diagramma della Dea (*śrīyantra*). Le donne gettano i loro corsetti in un bacile di terracotta (*kuṇḍa*) e si estrae a caso quello della prima che andrà a unirsi con un adepto dietro una cortina. Tanto meglio se la donna ha i mestruai o se si compie un incesto. Alla fine la donna riceve in mano il seme («gioiello»), che va a deporre nel bacile. Così faranno via via le varie coppie. Tutti alla fine consumeranno un pasto di carne, pesce, fagioli e grano bevendo vino, e il banchetto scandaloso si chiude con un bollito di miglio dolcificato e intriso di burro depurato, nel quale si mescolerà il contenuto del bacile<sup>6</sup>.

Nel II secolo è attestata la scuola del «signore degli animali» o *pāśupata*, tuttora attiva nel Nepal; i seguaci erano śivaiti dediti alla sacra follia, si fingevano nel sonno profondo, passeggiavano smodatamente gesticolando con furia, facendo gesti osceni, danzando e intonando a ripetizione OM. Dediti al canto, all'invocazione dei *mantra*, al ballo, alla risata, si spargevano il corpo di cenere.

Il Tantra *pāśupata* invita a peccare in modo indiscriminato al fine di negare la negazione. Nel *Pāśupata Sūtra* tradotto da Raniero Gnoli ricorre questo passo:

Immanifesti i contrassegni [dell'asceta], manifesta la sua condotta, disistimato e vilipeso, soppressa ogni macchia si aggiri. Poiché da tutti è mal giudicato, è lui a macchiare coloro che lo disprezzano e a prendere su di sé i loro meriti spirituali. Perciò sia come un cadavere, oppure russi, si dimeni, zoppichi o amoreggi. Insomma agisca e parli in modo così sconveniente da suscitare deliberatamente il disprezzo. Infatti è nell'essere disprezzato che il saggio raggiunge l'ascesi perfetta (III, 1-19).

Questo comportamento implica la soppressione dell'orgoglio e di ogni traccia egocentrica.

In seguito apparvero i «portatori di teschi» (*kāpālika*), adoratori di Cāmuṇḍā, e i «visi neri» (*kālamukha*): persuasi di esperire l'uguaglianza di tutte le creature grazie allo yoga; il coito avveniva

con una donna identificata a Pārvatī, riconoscendo nel sesso femminile il luogo dell'identità assoluta. La setta analoga dei «non terrificanti» (*aghora*), sopravvive tuttora: si cibano di immondizie e carne umana.

Fra i viṣṇuiti nel I secolo esistettero i «seguaci delle cinque notti» (*pañcarātrin*). Tra il IX e il XII secolo il *Lakṣmītantra* disserta sulle lettere dell'alfabeto come archetipi dell'universo, sui riti sessuali e sui *mantra*, formulando una teologia che attribuisce a Lakṣmī il ruolo di creatrice dell'universo.

Attorno all'anno mille il Kashmir fu la sede della più alta scuola indiana di filosofia. Fra il 933 e il 1015, Abhinavagupta insegnò che tutte le costruzioni mentali (*vikalpa*) vengono meno quando si è travolti dalla liberazione che scancella ogni ricordo: il Signore scende come potenza (*śakti*), risonanza e soffio, illuminandoci. La scuola kashmira scandagliò con attenzione imperterrita il concetto chiave di vibrazione, intesa quale origine e sostanza del mondo: la verità affiora scoprendo la vibrazione che soggiace al fondo. Il discepolo di Abhinavagupta, Kṣemarāja, individuò tre tipi di vibrazione: quella della propria natura intrinseca, quella da cui sorge la conoscenza innata, e la vibrazione messaggera dei poteri. Chi si concentra sulle tre, si identifica allo Śiva nella funzione di creatore, ebbro dagli occhi roteanti. Il buddhismo non era stato da meno nell'indagine sulla vibrazione, sostenendo che ogni pensiero cosciente si fraziona in diciassette istanti oppure può restare inconscio, confinato in un fremito impercettibile. Anche in questo caso è una vibrazione a produrre l'irruzione nella mente come pensiero. La propria natura intrinseca per Abhinavagupta si coglie distando la serpe avvolto al coccige, facendo risalire il flusso di potenza fino al cervello: se ne vive in successione un'esperienza beatifica, un sobbalzo, un tremito, un assopimento e si realizza infine la pulsazione primordiale che ci costituisce. Bisogna saper individuare questo fremito dopo aver sperimentato gli svariati e brancolanti turbamenti dell'amore, dell'odio, dell'ira, del piacere: si affonderà nel sonno preservando una lucidità sottile che è dono divino.

Il *Pauṣkarāgamajñāna*, un'opera śivaita tamila esamina il rapporto fra Śiva e la creazione, ponendo come trapasso il punto inesteso (*bindu*) che la geometria pone a origine della linea: non occupando spazio, è la manifestazione in potenza. Non basterebbe questo *bindu* come principio del mondo? E che bisogno c'è di postulare l'intervento di Śiva?

Gli autori kashmiri rispondono che Śiva con la sua immaginazione (*saṃkalpa*) avvia il punto a manifestarsi nello spazio. La presenza di Śiva sognante è strumento sufficiente al delinarsi del punto, causa materiale del mondo. Considerato insieme al punto originante, Śiva è chiamato Īśvara, il Signore. Da queste premesse si coglie la parte più lirica della speculazione di Abhinavagupta, là dove afferma che quando Śiva tramite il punto (*bindu*), trapassa dal non-manifestato alla manifestazione, emette un suono, il gioiello (*bīja*) che rappresenta la potenza (*śakti*), lo scatto primario corrispondente all'uno, all'individuazione, all'ispirazione, alla sillaba HAM, mentre l'espiazione e l'estinzione si rappresentano nella sillaba SAḤ. La connessione dei due momenti: *haṃsaḥ*, corrisponde all'anatra maschio, capace di levarsi sulle acque e planare a lungo in cielo; il suo volo sospeso e quieto simboleggia la vita nella sua essenza<sup>7</sup>.

Śiva e Śakti formano il triangolo dell'essere, al cui vertice sta il sole con il fuoco a sinistra e la luna a destra. Sulla linea sole-luna si pongono le sedici vocali e semivocali. Al lato del fuoco-luna spettano la vibrazione centripeta e le sedici consonanti da *ka* a *ta*. Alla sezione luna-sole spettano la vibrazione centrifuga e le sedici consonanti da *tha* a *sa*. Il triangolo si chiama Tempo-Desiderio, e si parte dalla sua osservazione per spiegare la bocca come microcosmo e le lettere come vibrazioni archetipiche dell'essere: *a* è la bocca spalancata, colma di meraviglia (*adbhuta*); *i* è l'energia della manifestazione: la volontà (*iccha*); *u* è lo scatto manifestante (*unmeṣa*). *A*, *i*, *u* sono i tre fili che tessono la realtà; il bianco *a* crea lo spazio fra il sole e la stella polare: la religione; il rosso *i* orbita fra espansione e contrazione, ingenerando dolore, autorità, magia, sangue mestruale, atmosfera ventosa; il nero *u* è centripeto, denota distruzione e produzione, volontà e terra.

Nella versione allungata le tre vocali formano: *ā* la beatitudine (*ānanda*); *ī* l'impero, il potere (*īśāna*); *ū* la deficienza (*ūnatā*). *Ā* si trasforma in *r*, il fuoco; *ī* in *l*, la terra; *u* in *v*, l'acqua; *ū* in *y*, l'aria.

Le consonanti o serpenti-scorpioni sono le madri che raccolgono il seme delle vocali per portare alla luce le realtà, con i suoni che si snodano da quelli celesti gutturali: *k*, *kh*, *g*, *gh*, *ṅ*; ai guerrieri palatali

o dentali, *c, ch, j, jh, ñ, t, th, d, dh, ṇ, t, th, d, dh, n*; infine ai suoni terrestri emessi dalle labbra: *p, ph, b, bh, m*. E quasi fuor del limite labiale si formano le ultime lettere, simboli sibilanti o aspiranti di magia nera: *ś, ṣ, s, h*.

Così a ogni lettera corrisponde un settore del cosmo, una direzione dello spazio, un genere di piante, un tipo di minerale: un'occupazione umana, un settore urbano, un organo del corpo, un colore. Il mattino al risveglio, con un gesto chiamato *nyāsa* si impone una lettera su ogni parte del corpo, e tutte insieme le lettere diventano «un ornamento di gioielli», fanno del corpo un universo in piccolo.

Questo gioco alfabetico-cosmologico formulato nitidamente da Abhinavagupta è presente anche nella Qabbālāh. Il sanscrito e l'ebraico si trasformano così in registri fedeli del cosmo, diventano lingue sacre e i loro testi più riveriti si prestano a mille letture proliferando giocosamente in piste inesplorate, lampeggiando d'una miriade di lumi, simili alle volte dell'Alhambra<sup>8</sup>.

Sorprenderà che ogni singola lettera si carichi di simboli? In realtà questo metodo è presente in molte civiltà; Robert Eisler mostrava che fu in uso presso i Greci oltre che tra gli Ebrei; dominò fra i Germanici come sistema delle rune e fiorì nel sufismo *hurūfi*. A noi sembra una via inaccostabile, ci fondiamo su una ipotetica e originaria lingua unica che intorno a 17.000 anni fa si sarebbe diramata tra altre innumerevoli famiglie nel «nostratico», così chiamato dai sommi linguisti russi degli anni sessanta, Illich-Svitych e Dolgopolskij. In seguito questa parlata si sarebbe suddivisa diventando protosemítico, cartvelio (dove sorgerà il georgiano), uralico, dravidico, eschimese, tunguso, giapponese e indoeuropeo. Alcune parole mostrano una continuità strabiliante, come il nostratico *kūjna*, che persiste da noi come il nome per «cane». In questo gioco di mutazioni incessanti e di rare persistenze, come isolare una lingua più sacra, come trarre da fonemi il sistema del mondo e dell'oltremondo? Eppure forse sarebbe un errore trincerarsi nella nostra scienza fino a negarci l'accesso al gioco dei sistemi sacrali.

Si sa per certo che i significanti non portano mai al significato. Basterebbe riflettere sulla penuria che a volte diventa assenza, di vocaboli capaci di denotare la varietà di odori, sapori, suoni, cenestesi, sensibilità magnetiche, elettriche o d'altro genere, l'impressione cioè delle onde molteplici che attraversano l'universo; riflettere sul sesto senso, col quale l'uomo non saprà mai percepire alla maniera del beccafico o del pipistrello, eppure avvertirà qualcosa; sul fatto che molti nell'orbe dischiuso dalle narici, dalla lingua, dalle orecchie, dall'interno del corpo, si espandono, raccogliendo esperienze delicate, sottili, poetiche, imparando che i significanti non potranno mai colmare questi spazi muti, questi significati inappuntabili dalle parole. Senonché in civiltà assestate nel profondo come l'indiana, l'ebraica, l'araba ci si può perfino figurare che i suoni inglobino l'universo e designino gli archetipi immaginabili.

Postulare che i significanti raccolgano tutta la nostra esperienza di significati, offre dei vantaggi, quale la dilatazione della carica semantica dell'idioma, sicché la lettura dei testi consacrati diventa misterica. Di qui capolavori come il *Tantrāloka* di Abhinavagupta, dove l'intero universo si squaderna.

Secondo Abhinavagupta ogni manifestazione emerge dal cuore di Dio e l'uomo vi partecipa grazie al fremito inconsapevole del proprio cuore. Per avvertirlo occorre spingersi al di là del vuoto, fino al punto in cui si cessa di distinguere il corpo dal mondo esterno. Ci si arriva mediante la forza della negazione, *apohanaśakti*, la quale rallenta la vibrazione della consapevolezza e l'emissione del respiro. Chi giunga a questo stadio di apprendimento, sarà in grado di insediarsi stabilmente. Potrà poi progredire verso l'indicibile ottenendone la coscienza in grazia del Tantra, il quale non nega nulla perché si tiene alla vibrazione fondamentale di tutti i soffi in completo abbandono, in una quiete esente da distinzioni, al di là di spazio e tempo; in questo stato ci si scorda d'essere nati e d'essere esposti al futuro. Per spingersi fin qui è stato necessario generare un turbine cieco e impersonale, facendo combinare e fondere insieme la coagulazione e lo scioglimento. A questo punto ci si proietta in uno spazio al cuore dell'universo (*kha*), dove ci si integra entro il tutto istantaneo e discontinuo, e si spalanca una breccia sul nulla e sul vuoto.

L. Silburn cita il commento di Mahevarānanda all'inno da lui composto *Mahārthamañjarī*: «Quando ti apri il cammino verso il centro di *kha* fino al *bindu* [il punto senza dimensioni, Śiva stesso], ti si conosce col nome di *khecarī* [energia che erra nell'etere della coscienza]»<sup>9</sup>.

Non si tratta di *nirvāṇa*: esiste una forza che porta al di là del *nirvāṇa*, nella pace suprema di Śiva-che-gioca. È una pace che rimane incomprensibile finché ci si sente separati dagli altri per un pregiudizio immaginario. L'uomo potente e perfetto (*siddha*) si manifesta nell'unità compiendo riti sessuali col discepolo e con la compagna: da un tale incontro oceanico emerge androgino, fremendo nella congiunzione dei sessi e dei loro opposti ritmi, nell'intervallo fra due pensieri, stando esattamente tra l'uno e l'altro, nella fusione di Śiva e della sua *śakti*. Ora che l'opposta polarità dei pensieri è cessata insieme a quella di ispirazione ed espirazione del fiato, le energie assopite e inconse si scatenano, *kuṇḍalinī* si srotola, cominciando dalle pulsazioni all'ano che generano innanzitutto meraviglia (*camatkāra*), quindi un turbine di tremi che estinguono la coscienza, fino a esplodere nella risata fragorosa di Śiva.

Il maestro partecipa alla trasformazione dei discepoli penetrando nella loro anima in maniera che l'effervescenza sensibile si rifletta nell'intima coscienza di ciascuno, come in una molteplicità di specchi. Nell'ultima fase del processo si sarà scossi da brividi d'orrore, da proflui di lacrime, da sbadigli e balbuzie, via via che scattano i nodi nel condotto centrale della spina dorsale (*susumnā*). Alla fine si perverrà all'identificazione totale con Śiva.

Abhinavagupta si riallaccia al sistema vedico, ma ne fornisce un'interpretazione del tutto esoterica. Offre un'esegesi della *Bhagavad Gītā* che capovolge quella di Śāṅkara, riferendo ogni asserzione del poema alla liberazione intesa come identificazione con Śiva. Ogni rimbrotto al bussare del desiderio, ogni limite al potere di sottrarsi al sistema delle caste sono cancellati.

Abhinavagupta invoca l'unificazione di tutte le tradizioni religiose e filosofiche (*śāstrānānam melanam*); soltanto Pico della Mirandola presso di noi seppe attingere questa radicale e innovativa conflagrazione e trasfigurazione.

Kṣemarāja ribadirà che il nostro sé non è certo il corpo né il soffio né l'intelligenza né il vuoto, bensì la pura coscienza illuminata, fusione d'oggetto e soggetto, vibrazione generata dalla Madre (*mātrkā*): l'insieme delle lettere a partire dalle vocali.

La letteratura tantrica fu esposta da A. Avalon come culto della Dea che è potere e pura coscienza (*cit*), anteriore alla manifestazione universale, alla dualità di conoscente e conosciuto, somigliante in qualche modo all'esperienza che si ha al risveglio trattenendo il vago ricordo della gioia goduta nel sonno, coesistenza di puro essere (*sattva*), coscienza primordiale (*citta*) e beatitudine (*ānanda*), quando si può dire all'unisono col *Viśvasāraṇtra*: «Chi sta qui sta anche altrove. Chi non è qui non è in nessun luogo». Per arrivarci bisogna avere infranto le restrizioni (*pāśa*): pietà, ignoranza, vergogna, subordinazione al dovere familiare, moralità, casta, nella sequenza così elencata nel *Kulārṇavatantra*.

Finché *kuṇḍalinī* ravvolta al coccige è addormentata, si è pienamente lucidi e svegli. Una volta che si sia ridestata, la nostra coscienza si trasfonde nella luce e di fronte agli inganni, alle illusioni del mondo si è assopiti.

Grazie ai riti si attribuisce alla Dea nella sua assoluta potenza, il cuore come seggio, il pensiero come dono, l'inquietudine come danza.

Queste liturgie non sono documentate nei soli testi ma anche in certe architetture, come i templi di pianta circolare dedicati alle 64 (8 × 8) *yoginī* emanazioni di Durgā, signora della vegetazione e del destino umano, che si possono incarnare nell'adepta dei riti tantrici. In questi templi, sia a Hīrāpur che a Rānīpur-Jharia, nell'Orissa, le 64 statue delle *yoginī* sono disposte sul circuito delle pareti in direzione dello Śiva al centro. Secondo Heinrich von Stietenkron esse rappresentano le passioni e il loro intreccio con il calendario lunare, mentre Śiva è l'emblema del sole. Contemplando l'iconologia dell'arte indù, via via che se ne svelano gli equilibri interni, quante volte ci si trova nel cuore del Tantra!

---

## NOTE

1 Una magistrale monografia di Zolla sulle «spose di sogno» è *L'amante invisibile. L'erotica sciamanica nelle religioni, nella letteratura e nella legittimazione politica*, cit., (N.d.C.).

2 Di questo *sūtra* fondamentale del buddhismo *mahāyāna*, esistono ormai varie edizioni in lingua italiana, una fra tutte nei Classici BUR 2001. In riferimento all'ultimo sermone del Buddha al consesso plenario di spiriti sul Picco dell'Avvoltoio, citato da Zolla, e in generale riguardo al ruolo carismatico del *Sūtra del Loto* nella letteratura buddhista estremo-orientale, rinvio a quanto scrivevo nell'opera in due volumi *Sugli orienti del pensiero. La natura illuminata e la sua estetica* (Soveria Mannelli, Rubbettino, 1994) (N.d.C.).

3 Il rinvio obbligato è al testo classico di Giuseppe Tucci, *Teoria e pratica del mandala* (Roma, Ubaldini, 1969), composto nel 1949 (N.d.C.).

4 Una disinvolta esemplificazione del mitico serpente a testa femminile è fornita nella pittura su conchiglia di un'artista italiana, adottata qui per l'immagine di copertina (N.d.C.).

5 R.L. Turner, *A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages*, London, 1973 (1 ed., 1966), p. 168, col. 2.

6 Si veda D.-S. Khan, *Deux rites tantriques dans une communauté d'intouchables du Rajasthan*, in «Revue de l'histoire des religions», ottobre-dicembre 1994.

7 Nelle istruzioni sulla corretta respirazione meditativa impartite dalla Self-Realization Fellowship (Los Angeles, California) secondo l'insegnamento del maestro indiano Paramahansa Yogananda (1893-1952), il devoto si concentra silenziosamente sul suono *ham* quando inspira e *sah* quando espira, in piena conformità col metodo di meditazione della scuola śivaita di Abhinavagupta (N.d.C.).

8 Le magistrali indagini di Moshè Idel sulla Qabbālāh e gli aspetti nascosti dell'esoterismo ebraico, suggeriscono, come Zolla fa implicitamente, un raffronto comparato nel terreno dell'esoterismo tantrico. Per quanto attiene alla Qabbālāh, si dispone fortunatamente di un'ormai ampia bibliografia ideliana in lingua italiana. Tra i titoli principali si segnalano: *Cabbala. Nuove prospettive*, Firenze, La Giuntina, 1996 e l'edizione riveduta e aggiornata dello stesso testo, Milano, Adelphi, 2010; *Eros e Qabbalah*, a cura di E. Zevi, Milano, Adelphi, 2007; *Cammini verso l'alto nella mistica ebraica*, Milano, Jaca Book, 2013; *Il Male primordiale nella Qabbalah*, Milano, Adelphi, 2016. Di altri autori: G. Laras, *La mistica ebraica*, Milano, Jaca Book, 2009 e *The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*, a cura di J. Dan, Cambridge, Harvard College Library, 1997 (N.d.C.).

9 Maheśvarānanda, *Mahārthamañjarī*, a cura di L. Silburn, Paris, Boccard, 1968, p. 137.