

Alcuni aspetti cosmogonici dello śivaismo tantrico kaśmīro

Le scuole śivaite del Kaśmīr sono caratterizzate da una visione assolutamente non-dualista (*advaita*): non esiste alcuna cesura tra l'Assoluto e l'Universo. Secondo la dottrina generale sviluppata da tali scuole, il cosmo è identico alla Realtà Ultima, la quale è al tempo stesso trascendente e immanente. Nelle differenti tradizioni sincretizzate nello śivaismo kāśmīro, essa è definita in vari modi: Bhairava (la forma "terribile" di Śiva), Parameśvara (il Supremo Signore), Paramaśiva (il Supremo Śiva) o semplicemente Śiva.

La Realtà Ultima è il Supremo Sé, quel luminoso Principio Primo immutabile "autocosciente", definito dalla scuola Pratyabhijñā (scuola dell'Autoriconoscimento) *prakāśavimarśamaya*. Il termine sanscrito *prakāśa* ("luce" ma anche il principio attraverso cui ogni cosa è conosciuta, la Coscienza) suggerisce quella caratteristica della luce per cui la sua mera presenza rende ogni cosa visibile e brillante; *vimarśa* (esperienza) indica invece la pura "autocoscienza" di sé. L'aspetto *prakāśa* è l'Io Universale, l'aspetto *vimarśa* è il "Questo", la Śakti – la Potenza – la cui natura (*svabhāva*) è quella di manifestarsi. L'Io e il Questo costituiscono un'unità indivisa: il Questo non è che il Supremo Sé.

La reale natura dell'Assoluto (*anuttara*) è dunque l'essere al tempo stesso sia Coscienza Universale (*cit*) ossia il potere di auto-rivelazione attraverso cui il Supremo Śiva splende in sé, sia Energia Universale (*śakti*), quell'assoluta beatitudine (*ānanda*) che è Potenza di realizzazione.

Considerato dall'ottica del Potere di Manifestazione, Śiva appare pertanto come uno dei termini di una dualità dalla quale si originano tutte le tensioni fenomeniche. L'altro è Śakti.¹

Il processo di creazione (la cui attuazione non avviene nello spazio e nel tempo, anch'essi creazioni di Śiva) s'immagina in molta parte secondo gli schemi delle *tattva*, categorie di manifestazione proprie del sistema filosofico denominato Sāṃkhya. Delle trentasei categorie di esistenza enumerate dai filosofi medievali U-

¹ Il termine *śakti* significa potenza, forza, facoltà, organo riproduttivo femminile, energia procreativa, potenza poetica, genio, potere o significato di una parola o di un termine, potere inerente alla causa di produrre necessariamente il suo effetto. Tale termine è già presente nei testi Veda, nei cui inni il sinonimo Śacī è il nome dell'Energia personificata, compagna di Indra. La nozione di *śakti* come Potere Supremo compare nel testo della *Śvetāśvatara Upaniṣad*.

tpaladeva (X secolo d.C.) e Abhinavagupta (X-XI secolo d.C.), principi che vanno da Śiva alla Terra, venticinque corrispondono a quelle della cosmologia Sāṃkhya.² Tra tali principi non esiste rapporto di causalità bensì di “pervasiione” (*vyāpṛtā*): ogni principio superiore, dotato di qualità (*guṇa*) più eccellenti, “pervade” quello inferiore poiché quest’ultimo non potrebbe sussistere senza il precedente.³

Il Supremo possiede infinite *śakti* o Poteri. Pur essendo unica, Śakti, infatti, opera in infiniti modi, aspetti-potenze dell’Assoluto che hanno diverso nome. Abhinavagupta, nel IX capitolo del testo *Tantrāloka*,⁴ ne enumera cinque:⁵ *cit*, intelligenza cosciente, *ānanda*, beatitudine, *icchā*, pura volontà e desiderio di manifestazione, *jñāna*, conoscenza, *kriyā*, azione, il potere creativo di assumere ogni forma. Tali Potenze si manifestano in forma dei primi cinque dei trentasei principi: Śiva, Śakti, Sa-dāśiva, Īśvara e Sapienza Pura (*śuddhavidyā*).

Nel primo principio, Śiva è soltanto un “Io” non sfiorato da alcuna determinazione. Nel secondo è Śakti, il “Questo”, stato caratterizzato da un affermarsi dell’Io come forza attiva: “Io sono”. Il terzo è simboleggiato dalla formula “Io sono Questo”. Nel quarto il Questo prevale sull’Io: “Questo sono Io”. Nel quinto principio, infine, “Io-Questo” si trovano in uno stato di equilibrio.

Paradossalmente è Śakti a negare il “Questo”, la parte oggettiva, determinando il passaggio dallo stato dell’Assoluto, in cui Io e Questo costituivano un’unità indistinguibile, allo stato in cui l’Io rimane privo di qualsivoglia contenuto oggettivo, fase necessaria affinché Śiva possa apparire come Universo. L’Universo è difatti presentato all’Io come Io-Questo, unità in cui i due termini non sono separabili ma distinguibili. La polarizzazione soggetto-oggetto non determina dunque che Śakti si separi da Śiva: Śakti costituisce Śiva nel suo aspetto creativo ossia l’aspetto cinetico della Coscienza.

L’intera creazione, risultato del libero gioco (*līlā*) del Volere divino, quindi «è la *parusīa* di Śiva a se medesimo tramite la sua *śakti*, l’atto mediante il quale Egli sperimenta Se stesso come l’“io-sono” universale».⁶

Attraverso la sua dea Śakti, Śiva prende dunque coscienza di se stesso e della propria “volontà” d’azione. Ed è ancora tramite Lei, Potenza Universale creatrice di manifestazione, la quale contiene in sé sia la *causa materialis* dell’Universo sia quella efficiente di emanazione, che l’immobile ed immutabile principio divino perfettamente inattivo, trascendente ed ineffabile, agisce creando l’Universo.

² La terminologia utilizzata presenta, tuttavia, interpretazioni differenti. Ciò significa, dunque, che il sistema Sāṃkhya non è assunto *in toto* dal Tantrismo. Quest’ultimo, in ogni modo, ne ha innegabilmente risentito l’influenza filosofica. Sebbene, ad esempio, i principi puri Śiva e Śakti costituiscano un’unità nella dualità e Śakti sia la stessa energia divina, le funzioni e relazioni di tali categorie si presentano molto simili ai principi *puruṣa* e *prakṛti*.

³ Cfr. ABHINAVAGUPTA, *TĀ*, IX, 306-310.

⁴ ABHINAVAGUPTA, *TĀ*, IX, 49b e ss.

⁵ Tale tendenza “pentadica” è tipica dei sistemi śivaiti. Si ricordi, ad esempio, la concezione mitica dei cinque volti di Śiva.

⁶ P. FILIPPANI-RONCONI, *Vāk. La Parola primordiale. Quattro saggi sui Tantra*, Marina di Patti 1987, p. 38.

Appena Śakti, aspetto cinetico della Coscienza, si mette in moto, nel mondo si attua una vibrazione (*spanda*) simile ad un ordinato succedersi di onde sulla superficie di quel mare che è la sua infinita potenzialità. Le varie differenziazioni del mondo, sino all'essere umano, costituiscono dunque un destarsi di Śiva, che conosce il Tutto come identico a se stesso e lo svolgersi della sua intelligenza.

Mediante un processo d'individuazione, dall'omogeneo sorgono, infatti, le differenze. Śiva si fenomenizza sperimentando liberamente se medesimo come essere limitato, frammentandosi illusoriamente e senza reale divisione nella molteplicità, dimentico ormai della propria essenza. Perdendo la dimensione metafisica dell'onnipotenza, dell'eternità e dell'ubiquità, a causa di una nescienza cosmica (*avidyā*) causata da una funzione assolutamente conscia di Śakti, i "molti" (*bahu*) si conoscono come *puruṣa*.⁷ Questo ulteriore principio è quello dell'Anima minimale, ossia dell'essere "individuati", *ego* empirici. Tali "Io" sono prodotti dall'errata identificazione dello stato "atomico" del Sé limitato (*anu*) con la memoria della propria personale esperienza e con l'elemento materiale.⁸ La natura degli esseri individuati è l'elemento mentale,⁹ il quale è difatti costituito dai principi: *buddhi*¹⁰ (mente), *a-hamkāra* (senso dell'Io) e *manas*¹¹ (senso interno), strumenti della cognizione dello sforzo e della volontà.

In tali esseri dalla coscienza resa opaca, il germe della condizione-Śiva permane soltanto *in nuce* ossia a loro insaputa e allo stato di "volontà latente". Nella condizione limitata (*āṇava*) di questi illusori soggetti di conoscenza si determinano facoltà non più illimitate e tale processo s'inverna per il sorgere di altre cinque categorie, le cosiddette "Corazze" (*kañchuka*) della coscienza, principi di limitazione che costituiscono le inevitabili presupposizioni e indispensabili condizioni dell'esperienza. Abhinavagupta, nell'VIII capitolo del *Tantrasāra*,¹² li enumera nel seguente ordine: *kalā* ("Forza" – principio efficiente di particolarizzazione ossia limite rispetto alla possibilità di azione – frammentazione e diversità tra sé e gli altri che attua le realtà differenziate), *asuddhavidyā* ("Sapienza Impura" – discernimento individualizzato ossia scienza limitata ad oggetti particolari, limitata conoscenza obiettiva-empirica, facoltà intellettuale che discrimina e distingue gli oggetti), *rāga* (brama – passione e attrazione verso un oggetto particolare), *kāla* (tempo non come categoria pura *a priori* bensì come limite e determinazione ontologica e gnoseologica) e *niyati* (spazio ma anche causalità intesa come condizione particolare in cui il Sé umano s'immagina determinato).

⁷ *Puruṣa*, che per il Sāṃkhya è un'entità indipendente, è per la scuola Pratyabhijñā una manifestazione della Realtà Ultima.

⁸ Su tale processo vedasi ABHINAVAGUPTA, *TS*, VIII.

⁹ Cfr. VASUGUPTA, *ŚS*, III, 1.

¹⁰ In cui la luce dell'anima e l'oggetto sensibile depositano la loro immagine riflessa.

¹¹ Riunisce le immagini elementari offerte dai sensi e le trasmette in forma più elaborata alla mente costruendo i concetti.

¹² Per UTPALADEVA, *Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti* III, I, 9, l'ordine è invece: *kāla*, *niyati*, *rāga*, *asuddhavidyā* e *kalā*.

Tra gli stessi *kañchuka* è inclusa un altro fondamentale principio: la categoria *māyā*, potenzialità e misura “materna” del mondo (*mā-* significa misurare). In maniera atemporale, essa offusca (*mohayati*) e limita proprio attraverso le “forme di limitazioni” e le loro dicotomie soggetto/oggetto e tempo/spazio, l’unicità indiscriminata della coscienza di Śiva costituendo, dal punto di vista dell’individuo (identificatosi con la soggettività limitata), la principale causa di schiavitù nel mondo oggettivo. È pertanto attraverso la *māyā*, “momento” della Śakti come Potenza dell’Illusione¹³ edificatrice del mondo fenomenico e dunque aspetto della stessa potenza divina, che l’Essere Supremo vela se stesso, attuando un nascondimento di sé.

Il principio del “senso dell’Io” (*ahamkāra*), prodotto a sua volta dal principio della mente (*buddhī*), genera altre cinque categorie, i cinque sensi “di conoscenza” (*jñānendriya*), poteri della percezione sensoriale che Abhinavagupta così enumera: udito (*śravaṇendriya*), tatto (*sparśanendriya*), vista (*darśanendriya*), gusto (*rasanendriya*) ed olfatto (*ghrāṇendriya*). Si tratta di *tattva* che stanno in correlazione con altri cinque principi, gli “elementi sottili” (*tanmātra*): suono (*śabdatanmātra*), tatto (*sparśatanmātra*), colore (*rūpatanmātra*), sapore (*rasatanmātra*), odore (*gandhatanmātra*).

Tali sensi costituiscono degli importanti “strumenti d’azione” (*karana*), il cui soggetto agente è proprio il “senso dell’Io”,¹⁴ strumenti essenziali per una “conoscenza” globale e appunto una conseguente possibilità di “azione”, realizzabile mediante altre cinque categorie: i sensi “di azione” (*karmendriya*):¹⁵ il parlare (*vāginindriya*), l’evacuare (*pāyvinindriya*), il prendere (*hastanindriya*), l’andare (*pādenindriya*) e il generare (*upasthendriya*), poteri degli organi d’azione.

L’intero Universo, tutti i possibili, gli universali, tutto ciò che è accaduto, accade ed accadrà e tutte le possibili esperienze, compresi anche gli stessi mezzi di conoscenza, sono pertanto *ābhāsa*,¹⁶ “riflessi”, immagini, ossia forme manifestate di Śiva. In altri termini, immanifesto nella sua forma universale, Egli è manifesto nell’attualità fenomenica di ciò che è o appare, spesso intesa come “condensazione” della Coscienza. Il dispiegamento dei mondi e degli enti, evolversi della coscienza divina nel suo mai interrotto processo di stasi, risveglio, piena coscienza, torpore e sonno, costituisce un ciclico e assolutamente reale¹⁷ processo di evoluzione, sussistenza e involuzione cosmica.

¹³ Il Tantrismo si differenzia dal sistema del Vedānta nel negare la concezione del mondo come mera “illusione”, ossia nell’intendere *māyā* come non-essere. I Tantra affermano, infatti, l’assoluta realtà del mondo (sebbene esso non possieda in sé il principio della propria consistenza) in forma di potenza, *śakti*.

¹⁴ Cfr. ABHINAVAGUPTA, *TĀ*, IX, 240-243b; ID., *TS*, VIII.

¹⁵ I sensi d’azione non ammessi dal sistema Nyāya.

¹⁶ A tale proposito, J. C. CHATTERJI, in *Kashmir Shaivism*, KSTS Śrīnagar 1962² (1914¹), p. 60, propone un’osservazione a mio avviso piuttosto buffa: «The instance of what has been called the “dissociation of a personality” [...] would furnish an excellent example of what is meant by *Ābhāsa*».

¹⁷ Tale processo di trasformazione dell’Assoluto in realtà oggettiva è per il Vedānta, invece, un’illusoria manifestazione del *brahman*. La stessa concezione d’irrealtà del mondo caratterizza anche Tantra come il *VBh*, di cui, su tale tema, si vedano ad esempio le stanze 7-9; 100; 131-133. Nelle scrit-

Secondo il famoso primo verso del testo delle *Spandakārikā* (VIII-IX secolo d.C.), di cui fu autore Vasugupta o, secondo alcuni studiosi, Bhaṭṭa Kallaṭa, l'Universo sorge appena Śiva apre gli occhi per guardarlo ed è nuovamente distrutto quando li richiude per osservare se stesso e non più l'Universo:

yasyonmeṣanimeṣābhyāṃ jagataḥ pralayodayau /
taṃ śakticakravibhavaprabhavaṃ śankaramstumah //.

In altri termini, velando la propria natura indivisa Egli appare come molteplicità, come Universo; rivelando la propria natura, ritirando quel velo dell'Io che contraeva la Coscienza e velando l'Oggetto, Egli distrugge l'Universo.

L'intero processo cosmogonico appare dunque come una ciclica "trasformazione" (*pariṇāma*), in cui la "distruzione" di Śiva è metafisicamente intesa come contrazione, un "chiudersi" (*nimeṣa*) della sua Coscienza. Tale "dissolvimento" (*pralaya*) o "riassorbimento" è un "tornare indietro" al vuoto (*śūnya*) della propria natura indifferenziata riportando ogni "forma" ad essenza pura e riprendendo in sé ciò che da sé ha proceduto come espansione ossia come "schiudersi" (*unmeṣa*) della Śakti. Quando l'Io si espande, l'Oggetto si contrae e l'Universo è esperito soltanto come qualcosa di indistinto nel profondo della Coscienza. In tale funzione negativa, spiegata anche come la separazione di Śiva ("Soggetto possessore di Potenza") dalla sua Śakti ("Potenza"), non va ravvisata che l'azione "introversa" di una "negazione della negazione", mediante la quale ciò che appariva dualisticamente come "Altro" non è annientato ma dissolto e ri-accolto nel Principio stesso.

Le esistenze cicliche dell'Universo, insieme a tutte le polarità della vita, gli antagonismi e le distinzioni tra le potenze ed elementi che caratterizzano il mondo fenomenico, occorrono quando, nel substrato non-differenziato, il "Principio" e la "Potenza", aspetti polari congiunti (ontologico e dinamico) dell'unica essenza, sembrano separarsi. All'inverso, quando Śakti – principio di "negazione" – si unisce a Śiva l'Universo cessa la propria esistenza.

Appena l'universo scompare dalla vista di Śiva, Śakti ne suscita tuttavia il "Desiderio". La creazione è opera del Desiderio. Nel dispiegarsi, separandosi e dando luogo alla manifestazione universale, Śakti, capacità "espressiva", è potenza di Desiderio Creativo (*icchāvaśāt*) e proprio come *eros* è "tensione" e brama il muoversi fuori di sé. La Potenza, manifestando il Tutto, nel "movimento" del portar fuori di sé, assume "forma" e "nome", ed è causa della differenziazione formale e dunque di dualità e alterità. Śakti, mossa dal desiderio è volta verso "Altro"; ma la potenza non ha un "Altro" fuori di sé. Facendo di se stessa "Altro", in quanto *māyā* crea però la differenziazione e s'intende come "Altro": Śiva si pensa materia.

ture śivaite, tuttavia, l'affermazione di tale presunta irrealtà è spesso finalizzata a suggerire un "distacco". Se la molteplicità, così come affermato in SOMĀNANDA, *Śdr*, I, 49, è definita reale, Śiva, in realtà, non è né reale né non reale ossia reale e non reale al tempo stesso, così com'è espresso chiaramente in UTPALADEVA, *ŚSĀ*, III, 18; X, 24.

Delineatosi il desiderio, la perturbazione della Coscienza divina costituisce già la volontà del Signore, che è quella di oscurare sé stesso causando il processo karmico e l'emissione divina dell'intera creazione. Il termine utilizzato metafisicamente per definire tale emissione è *visarga*, il quale designa anche l'emissione seminale.

Lo śivaismo kāśmīro dunque concepisce l'universo empirico come assolutamente reale poiché una filosofia non-dualista non potrebbe ammettere una verità relativa priva d'esistenza ed una assoluta. L'apparente distinzione ontologica tra assoluto e relativo è soltanto una distinzione epistemica tra differenti modi di conoscenza.

Il dualismo è, infatti, paradossalmente, uno dei livelli dell'Assoluto. In virtù della propria Libertà, che è assenza di dualità, il Dio si rappresenta in varie forme, sino all'Io.¹⁸

La prima biforcazione della Realtà Prima è la differenziazione e il dispiegamento dell'Assoluto indifferenziato e neutro nella diade dialettica Śiva-Śakti. Tale "differenza" esiste secondo realtà ma Śiva, pur se "potenza" e "possessore di potenza", resta esente da ogni dualità.¹⁹

Il rivelarsi del puro Essere come coppia (*yāmala*) divina, Dio e la sua Energia, è soltanto frutto della *māyā-śakti*, la Potenza d'Illusione: il soggetto della potenza e il suo "atto" sono Uno (*eka*).

Lo stesso manifestarsi del Signore nelle forme del Tutto è già dualità²⁰ ma ogni polarità origina dall'a-temporale dualità non-duale. Egli tutto pervade e tutto trascende: la sua relazione con il mondo è al tempo stesso d'immanenza e trascendenza. Secondo una splendida espressione di R. Panikkar, «Il mondo non è Dio e Dio non è il mondo, ciò nonostante non sono né uno né due [...]».²¹

Nella monistica Identità Suprema dell'Uno che mai è stato Due, in quanto Realtà ultima assolutamente non-duale, ogni divisione (*bheda*) operante nel dominio del reale e fenomenicamente manifesta è andata perduta e, scomparsa la molteplicità, tutti i contrari restano Due-in-Uno, connessi senza opposizione: maschio e femmina in termini biologici, manifestato e non manifestato in termini teologici, *sat* e *asat* in termini metafisici. Ogni distinzione tuttavia non svanisce né si acquieta: la Verità è di là da monismo e dualismo. L'Unità non è tuttavia soltanto negazione di distinzioni ma assenza di differenza: ciò che appare differente è identico. L'Assoluto è al tempo stesso Uno e Due, *vidyā* e *avidyā*, Divisibile (*sakala*) e Indivisibile (*niṣkala*), *nirguṇa* e *saguna*, Pienezza (*aśūnyatā*) e Vacuità (*śūnyatā*).²²

Dal punto di visto mitologico, quello del dio Śiva è un μῦθος antinomico che potrebbe definirsi della polarità o bi-unità divina poiché la totalizzazione dei suoi attributi ossia la coesistenza di poliedrici aspetti, benevoli e terrifici, creativi e distruttivi, repellenti e attraenti, tradisce la complessità dei contrari che coesistono in appa-

¹⁸ Cfr. UTPALADEVA, *ĪPK*, I, V, 16-17.

¹⁹ Cfr. ABHINAVAGUPTA, *TĀ*, I, 69-71; *VBh* 18.

²⁰ Cfr. ABHINAVAGUPTA, *TĀ*, IV, 9-12.

²¹ R. PANIKKAR, *Spiritualità indù. Lineamenti*, trad. it. Brescia 1975, p. 183.

²² La nozione di *śūnya* non è qui da intendersi come vuoto di essere dell'Essere supremo bensì come vuoto dell'Essere di tutto ciò che è fenomenico e di tutte le caratteristiche limitative.

rente contraddizione, tenuti insieme in seno alla struttura profonda divinità.²³ Con il ritmo della sua inesorabile Danza Cosmica, Signore della Morte e Conquistatore della Morte, crea e distrugge l'Universo intero, ora evocando i suoi mondi ora incenerendoli. Śiva è, dunque, Vita e Morte. Causa ultima e origine primaria di ogni cosa, Egli personifica la disintegrazione, l'annichilazione, la distruzione "creativa" della vita da cui rinasce nuovamente la vita stessa per autoconsumazione della propria stessa sostanza.

Quiete Totale e Attività Totale, Asceta archetipico ma anche Danzatore archetipico, nei testi Purāṇa, Śiva è Naṭarāja, il Re dei Danzatori.

Lo stesso Sé pienamente illuminato e libero, schiudendosi all'esterno, è descritto dai testi tantrici come un danzatore che danza sulla scena (*raṅga*) del "sé interiore" (*antarātmān*).²⁴ Il Sé costituisce, infatti, il sostrato immobile e più nascosto, fondamento (*svabhitti*) sul quale si manifestano tutti i vari stati sino allo "spettacolo" dell'intero cosmo; proprio come le raffigurazioni sempre diverse di un unico danzatore.²⁵

In rapporto alla manifestazione universale Śiva si rivela proprio come *ātman*²⁶ dell'uomo ossia come l'autentico Sé pre-esistenziale, il cui primo attributo è l'essere cosciente ossia l'essere soggetto di tale attività.²⁷ La vera natura del Sé è, infatti, pura "Coscienza".²⁸

Per Abhinavagupta,²⁹ la "Liberazione" consiste proprio nella gnosi che è essenzialmente "riconoscimento" della propria natura divina, la quale è la coscienza del proprio Sé. Si tratta, perciò, di una totale identificazione al principio-Śiva, ossia di uno scioglimento dell'anima individuale nella Sua personalità onnipervadente. Da ciò consegue la scomparsa della coscienza duale: la Realtà Ultima trascende tutti gli opposti, compresi soggetto e oggetto, i quali appaiono come realtà irrelate soltanto sul piano della *māyā*.

L'uomo non è che una sintesi del processo metafisico e cosmogonico in cui s'inverano l'emanazione dei mondi, il dispiegamento del divino e il suo apprendimento entro la monade umana. In tale procedimento si attua l'identità tra "Io" (*a-ham*) e "Questo" (*idam*), soggetto e realtà esterna: pur non possedendo la consapevolezza piena del suo stato di caduta, egli ha carattere epifanico poiché è concepito come proiezione di tutto l'Universo entro la dimensione microcosmica.

Per questo, l'uomo può sperimentare per *ānubhava*, ossia per realizzazione diretta e in-mediata, l'identità, l'apoteosi del ritorno a quella condizione d'immanife-

²³ Cfr. la letteratura epica del *Mahābhārata* e mitologica dei testi Purāṇa.

²⁴ Cfr. VASUGUPTA, *ŚS*, III, 9-10.

²⁵ Cfr. lo splendido commento di KṢEMARĀJA, *ŚSV*, III, 9-10 in R. TORELLA (a cura di), VASUGUPTA, *Gli Aforismi di Śiva con il Commento di Kṣemarāja. Śivasūtramārśini*, Milano 1999 [Roma 1979], pp. 121-123.

²⁶ È qui riproposta la dottrina vedāntica dell'identità del Sé con l'Assoluto ma il Sé, a differenza di ciò che sostengono i seguaci del Veda, non è qui inteso come "soffio vitale".

²⁷ Cfr. UTPALADEVA, *ĪPK*, I, V, 12.

²⁸ Cfr. VASUGUPTA, *ŚS*, I, 1; SOMĀNANDA, *Śdr*, I, 2; *VBh*, 98.

²⁹ Cfr. ABHINAVAGUPTA, *TĀ*, I, 156-157.

sta, immota, luminosa autocoscienza che è anteriore al divenire delle forme nel mondo creato, pur essendo in esso immanente. Alla Liberazione si giunge proprio attraverso un “cammino” che è un processo di regressione introversa, ossia percorrendo a ritroso lo svolgersi dei trentasei principi, vale a dire la gradazione dei successivi stati della manifestazione nel mondo delle forme sino allo stato che è di là da ogni attributo, limitazione e caratterizzazione. Tali “momenti”, espressioni del “movimento” della Suprema Coscienza che corrispondono ad altrettanti stati della coscienza individuale, dal punto di vista dell’Assoluto non costituiscono tuttavia una serie temporale ma solo aspetti di un’unica essenza eterna. Il percorso a ritroso produce quindi, all’inverso, il “riassorbimento” o “dissolvimento” della creazione nell’Uno: l’aspetto “introverso” della Śakti.

L’ignoranza non è, infatti, che quell’aspetto di Śakti secondo cui essa è volta all’esterno, ad Altro; mentre la liberazione è quell’aspetto di Śakti per cui si realizza che l’Altro, l’oggetto del desiderio non è che Śakti stessa.

Nel processo meditativo del “ritorno” dell’uomo all’Uno, la “dissoluzione” finalizzata al riassorbimento dei principi costituisce una progressiva “distruzione”.³⁰

La distruzione rispetto al “finito” diviene possibile infrangendo e “dissolvendo” la grande illusione della dualità. Il perdere il senso della dualità, ossia lo scioglierne i nodi, equivale ad impedire che la struttura mentale ordinaria (*manas*) possa esercitare, sotto l’influenza della differenziazione māyica, la propria attività dualizzante identificando la pura Coscienza ai nomi e alle forme, causa di attrazione e repulsione.

La realtà umana presenta un carattere bipolare: *aham* e *idam*, soggetto e oggetto, maschile e femminile, piacere e dolore e infinite altre dicotomie. Fine del Tantrismo è la riconquista dell’Unità, non da recuperare mediante la via “negativa” tipica del Vedānta e delle sue negazioni filosofiche della realtà del mondo, ma attraverso una via “positiva” la cui metodologia realizzativa passi per l’integrazione di tutti i “contrari”.

Tutto è Śiva; secondo la prospettiva del tantrismo śivaita *advaita* (non-dualistico) del Kaśmīr,³¹ persino coloro che giacciono negli inferni non sono “distinti” da Śiva stesso.

Poiché anche il mondo esterno è “corpo di Śiva”, chi ha raggiunto l’illuminazione, libero dalla nescienza ossia dal presumersi limitato, dissolve la Potenza limitatrice e medita l’intero Universo (che è essenziato di Coscienza allo stesso modo del corpo) come radicato in Śiva.³²

iti vā yasya saṃvittiḥ krīḍātvenākhilam jagat /
sa paśyan satataṃ yukto jīvanmukto na saṃśayah //.³³

³⁰ Cfr. KṢEMARĀJA, *ŚSV*, III, 4.

³¹ Cfr. SOMĀNANDA, *Śdr*, I, 36; 39-41a.

³² Cfr. KṢEMARĀJA, *ŚSV*, I, 16 in R. TORELLA (a cura di), VASUGUPTA, *Gli Aforismi di Śiva*, cit., pp. 73-75; VASUGUPTA, *ŚS*, I, 16; *VBh*, 62.

³³ VASUGUPTA, *SK*, II, 5.

Egli non può, quindi, che identificarsi con l'Universo intero e la molteplicità. La Coscienza, del resto, non può che essere avvertita in ogni "corpo".³⁴ Dissolvendo ogni discriminazione tra soggetto percettore e oggetto percepito, l'uomo dunque può percepire tutta la realtà ordinaria e visibile come fosse il suo stesso corpo.³⁵

Il corpo umano, "luogo sacro" per eccellenza, è quindi identificato con l'intero Universo mediante un rapporto di tipo analogico micro-macrocosmico. In tale relazione corpo/psiche-Universo, le regioni e i ritmi della vita cosmica sono assimilati ed equiparati agli organi e alle funzioni fisiologiche, in cui le energie universali si manifestano e le cui funzioni naturali, elementi e poteri segreti ad esso connessi devono essere conosciuti e utilizzati. La bipolarità cosmica, ad esempio, è riflessa nel corpo mediante l'assegnazione dei principi maschili-solari alla parte destra e di quelli femminili-lunari alla sinistra, secondo il noto simbolismo proprio non soltanto della tradizione *hindū*.

Abbreviazioni

ĪPK - UTPALADEVA, *Īsvarapratyabhijñākārikā*

Śdr - SOMĀNANDA, *Śivadṛṣṭi*

ŚS - VASUGUPTA, *Śivasūtra*

ŚSĀ - UTPALADEVA, *Śivastotrāvalī*

SV - KṢEMARĀJA, *Śivasūtravimarśinī*

SK - VASUGUPTA, *Spandakārikā*

TS - ABHINAVAGUPTA, *Tantrasāra*

TĀ - ABHINAVAGUPTA, *Tantrāloka*

VBh - *Vijñānabhairavatantra*

³⁴ *VBh*, 105.

³⁵ Cfr. VASUGUPTA, *ŚS*, I, 14; UTPALADEVA, *ĪPK*, III, 2, 2.