

Dario Chioli

IL SEGRETO DELL'INSEGNAMENTO
DI ŚIVA A VASUGUPTA

वसुगुप्तशिवसूत्ररहस्यम्

Vasuguptaśivasūtrarahasyam

L'edizione professionalmente rilegata e illustrata
è acquistabile all'indirizzo
<http://www.lulu.com/spotlight/SuperZeko>

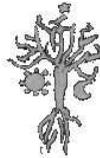
Dario Chioli

*Il segreto dell'insegnamento
di Śiva a Vasugupta*

वसुगुप्तशिवसूत्ररहस्यम्

Vasuguptaśivasūtrarahasyam

Traduzione e commenti
degli Śivasūtra di Vasugupta



SuperZeko

1976-2006

*Onorando coloro che percorrono le antiche strade
sempre nuove*

Proprietà letteraria riservata
© 2015 Dario Chioli

Il logo di SuperZeko (*Arbor Mundi*) è proprietà artistica di Dario Chioli

Sito web: www.superzeko.net - E-mail: scrivi@superzeko.net

Stampa e distribuzione: www.lulu.com

ISBN: 978-1-326-15681-7

ॐ श्रीं वायुशक्ते यं ॥
हृदये मायाशक्तिः सूत्रेश्वरी ।
कलाशरीरे मात्रा विद्याशरीरम् ॥
अग्निना कुण्डली सिद्धमातृका ।
विद्यया लोके नटराजो जायते ॥

oṃ śrīm vāyusaṅkte yaṁ
hṛdaye māyāśaktiḥ sūtreśvarī
kalāśarīre mātṛā vidyāśarīram
agninā kuṇḍalī siddhamātrkā
vidyayā loke naṭarājo jāyate

Om̐! Śrīm! O Potenza del Vento! Yam!

Nel cuore la Potenza d'Incantesimo è Signora del Sūtra.

Nel corpo elementale tramite la Madre vien generato il corpo sapienziale.

Tramite il fuoco l'Attorta si mostra qual genitrice del Compiuto.

Per la Sapienza vien generato nel mondo il Re della Danza. ¹

¹ Cfr. *Mahāsvacchandatantra*, cit. da AVALON, *Il Potere del Serpente*, p. 102: “I grandi dichiarano, o Regina, che la Tua forma beata si manifesta in *Anāhata*, e che è sperimentata dal mentale introvertito dei Beati, i cui capelli stan dritti e gli occhi piangono per la gioia”. Ora, *Anāhata*, il *cakra* della regione del cuore dove si ode il “suono senza percussione” (*anāhataśabda*), è il *cakra* di Vāyu, cioè del Vento, il cui *bijamantra* è *Yaṁ*. *Śrīm* è invece il *mantra* di Lakṣmī (Śrī), simile al cui beneamato (Viṣṇu) diviene colui che sul loto del cuore medita, il quale altresì “diviene (simile al) Signore del Linguaggio” (*Ṣaṭcakanirūpaṇa*, in AVALON, cit., pp. 292 e 290).

Immagine presente solo nell'edizione a stampa acquistabile all'indirizzo
<http://www.lulu.com/spotlight/SuperZeko>

<i>Indice</i>	Pag.
IL CAMMINO DI ŚIVA (<i>ŚIVAMĀRGA</i>)	9
Quattro fini e un cammino accessibile	9
Quattro cose che sanno tutti	10
<i>Yama e niyama</i>	11
<i>Śivamārga</i>	14
Note	15
GLI ŚIVASŪTRA SECONDO BHĀSKARA E KṢEMARĀJA	17
Due versioni	17
Origine degli <i>Śivasūtra</i> secondo Bhāskara	18
Le interpretazioni di Dyczkowski, Singh e Silburn	22
Note	25
STRUMENTI: IL TESTO ORIGINALE	27
<i>Śivasūtrāṇi</i> – Testo originale e traslitterazione	27
Varianti	34
<i>Śivasūtrāṇi</i> – Versione continua senza numerazione	35
STRUMENTI: IL LESSICO	37
Tavola alfabetica sanscrita	37
Lessico ordinato secondo l'alfabeto sanscrito	39
Lessico ordinato secondo l'alfabeto latino	49
VASUGUPTAŚIVASŪTRARAHASYAM – PRIMO SENTIERO	59
Note	67

VASUGUPTAŚIVASŪTRARAHASYAM – SECONDO SENTIERO	69
I	69
II	75
III	77
VASUGUPTAŚIVASŪTRARAHASYAM – TERZO SENTIERO	91
I	91
Note	130
II	139
Note	149
III	151
Note	184
FONTI	187
ALTRE RISORSE	199

Indice delle illustrazioni Pag.

**Le illustrazioni sono presenti solo nell'edizione a stampa
acquistabile all'indirizzo
<http://www.lulu.com/spotlight/SuperZeko>**

IL CAMMINO DI ŚIVA (ŚIVAMĀRGA)

QUATTRO FINI E UN CAMMINO ACCESSIBILE

Quattro, si dice in India, sono i fini principali dell'esistenza umana: *kāma*, il piacere; *artha*, l'utile; *dharma*, la rettitudine; *mokṣa*, la liberazione. Tutti gli uomini propenderebbero per uno di questi: i più passivi (*śudra*, *paśu*) per il solo piacere; quelli con un po' più d'iniziativa (*vaiśya*) per l'utile; i nobili (*kṣatriya*) per la rettitudine; i saggi (*brāhmaṇa*) per la liberazione.

Siamo, si dice poi, nel *kalīyuga*: ¹ età oscura, età del ferro, in cui predominano i temperamenti peggiori, la vita umana è più breve, le tentazioni più forti.

È dunque possibile, nonostante ciò, raggiungere la liberazione?

Non rinunciamo subito, ragioniamone un attimo.

Non possiamo confidare eccessivamente nella tradizione: quel che ne comprendiamo non ci è finora servito a molto, e di quel che non abbiamo compreso ignoriamo la natura.

Non possiamo contare neppure sui maestri: c'è in giro troppo oro falso, e non siamo orefici esperti per saggiare l'autenticità di quello che ci passa per le mani.

E infine non possiamo chiedere troppo a noi stessi; non sappiamo quale sia la nostra forza, quali i nostri limiti, quanta tensione possiamo sopportare.

Dobbiamo dunque attenerci a ciò che di volta in volta possiamo constatare direttamente, cercando di essere sinceri con noi stessi ma senza strafare (strafare è infatti un ottimo sistema per non fare).

Non dobbiamo quindi pretendere, perché altri ce lo tramandano o ingiungono, di abbandonare il piacere (*kāma*) e l'utile (*artha*), bensì dobbiamo, pur godendone, mantenerci nei limiti della rettitudine (*dharma*), rafforzando contemporaneamente il nostro intento di liberazione (*mokṣa*). Tale posizione ci è accessibile e ci permetterà un certo equilibrio, evitandoci di sopravvalutare o sottovalutare le nostre capacità.

Detto così, sembra semplice; ma quando ci guardiamo intorno (e magari dentro) cosa vediamo? Incapacità di godere, inettitudine a trarre vantaggio, incoscienza etica, fantasticherie di liberazione senza reali possibilità di giungervi.

Perché?

QUATTRO COSE CHE SANNO TUTTI

Prima cosa che sanno tutti. Per guadagnare bisogna investire. Soldi, fatica, studio, passione, disponibilità, responsabilità. Se vuoi sfruttare l'altro e non dargli nulla, o dargli solo ciò che ti fa piacere dargli, avrai poco o nulla. Se non adempi i tuoi doveri, gli obblighi che ti sei assunto, ti piacciono o no, se non ti senti vincolato dalla parola data, è inutile che ti finga spiritualmente impegnato: non sei che un *paśu*,² appartieni alla mandria, ti controllano i cani delle tue passioni, altro non conosci.

Seconda cosa che sanno tutti. Per grandi scopi ci vuole tempo. Non basta impegnarsi ogni tanto in qualche esercizio, recitare qualche preghiera o leggere libri, e non è neanche questione di numero d'ore. Si tratta di ridirigere la propria mente, unirla al proprio cuore fino a che lo scopo principale nostro, costante, divenga la liberazione. E questo inevitabilmente significa perdere interesse per altre cose; non tanto per la vita, per il piacere o per l'utile, quanto piuttosto per certi attaccamenti del carattere, per certi personaggi sostenuti senza necessità.

Terza cosa che sanno tutti. Per investire e dedicare tempo bisogna poterlo fare. Difficilmente chi è vissuto da pazzo per settant'anni avrà la forza di diventare saggio. La spinta alla ricerca interiore si ha da adolescenti o da giovani o nella maturità, difficilmente più in là. Il saggio a ottant'anni è molto saggio; ma lo stolto, non avendole coltivate, ha perso quasi tutte le sue facoltà. Anche per amare bisogna averne ancora la capacità. L'egoista inveterato non immagina neppure cosa sia amare; può parlarne a lungo o fingerlo, ma non ne sa nulla. E la liberazione si cerca sulla via dell'amore; se manca, sei soltanto un *paśu*, uno che ha perso la propria umanità, condotto ed offuscato dalle

catene (*paśa*) delle proprie abitudini.

Quarta cosa che sanno tutti. Non abbiamo più tempo, non possiamo attendere il prossimo anno, non siamo sicuri che saremo ancora vivi e in condizioni di poter fare ciò che desideriamo. Non c'è tempo: da quando siamo nati stiamo morendo, i nostri fini terreni sono tutti illusori. Godere la vita non è male ma non durerà; non è detto che noi fino ad oggi l'abbiamo saputo o potuto fare, ma comunque non abbiamo più tempo per recriminare. Si ragiona come se avessimo di fronte un tempo illimitato, ma questa è un'illusione, l'illusione che ci rende *paśu*. Rendiamoci conto della nostra situazione, abbiamone il dovuto terrore. Sani o malati che siamo, stiamo morendo. Ancora per un poco possiamo trovare il cammino di Śiva, ma dobbiamo farlo subito. Se ancora ci addormentiamo, che mai sarà di noi?

YAMA E NIYAMA

Al cammino di Śiva ci si introduce mediante *yama* e *niyama*, autorestrizione ed impegno.³ Bisogna rispettare il *dharma*, non solo nella lettera ma soprattutto nello spirito. Se eseguiamo per obbligo, siamo dei *paśu*; se non eseguiamo per pigrizia, siamo dei *paśu*. *Yama* (innocenza, veridicità, castità, astinenza dal furto, assenza di avidità) e *niyama* (purezza, moderazione, fervore, studio autonomo, concentrazione sul Signore) devono precedere tutto.

Tali indicazioni sono abbastanza note; tanto note che, dandole per scontate, perlopiù le si trascura, facilmente convincendosi che siano troppo ordinarie, poco esoteriche. Ma sono all'inizio di ogni cammino che voglia essere reale e non opera di fantasia.

Degli *yama*, *ahimsā*, che corrisponde esattamente ad “innocenza”, viene solitamente tradotta “non violenza” e richiama alla mente il Mahātmā Gāndhī; è una non violenza non solo fisica ma anche del pensiero e dell'intenzione, un non nuocere e non voler nuocere in alcun modo. Quasi inevitabilmente poi tale innocenza si traduce in azioni concrete, in scelte scomode, per-

ché l'innocente non può fingere di non vedere, o delegare ad altri le sue responsabilità. Egli è costretto anzi quasi sempre a far violenza alla violenza, se vuole affermare la superiorità della non violenza; è obbligato ad usare la "santa collera" ⁴ nella sua ricerca della pace, se vuole che questa non risulti sterile. Non è dunque innocente l'incapace, ma chi è costantemente corretto nell'uso delle proprie capacità, per quanto limitate possano essere.

"Veridicità" (*satya*) è virtù che contraddistingue l'uomo nobile, che ha rispetto per la propria essenza. Infatti da *sat*, essere, derivano sia *satya*, la verità, che *sattva*, l'essenza: chi è reale nella parola, è reale nell'essere. L'uomo vero non può mentire, il che non vuol dire che un qualunque tiranno gli possa far sottoscrivere la propria autocondanna o che qualsiasi imbecille possa obbligarlo a dire ciò che non vuole. Egli dirà il vero, sempre, se e quando ha scelto di parlare, ma il vero non si può dire sotto costrizione. Costretta, la risposta è sempre menzogna. Soltanto l'uomo libero può non mentire. E la menzogna che salva la vita, secondo un detto irlandese, è migliore della verità che uccide un uomo. Infatti non si può chiedere a nessuno di usare la verità a propria rovina; chi così chiedesse mostrerebbe di non capire che la verità è qualcosa di più di una descrizione corrispondente ai fatti: la verità non descrive, bensì trasforma; non è cosa comune, ma frutto d'intensità.

Sulla "castità" (*brahmacarya*, che letteralmente vuol dire "condotta incentrata sul Brahman") così si esprime la *Praśnopaniṣad*: ⁵ "*ahorāṭto vai prajāpatis tasyāhar eva prāṇo rāttir eva rayiḥ praṇaṁ vā ete praskandanti ye divā ratyā saṁyujyante brahmacaryam eva tad yad rāttau ratyā saṁyujyante*", "Di e notte [insieme] certamente [è] Prajāpati. Di lui [è] invece il di soffio vivificante (prāṇa) [e] la notte benessere (rayi). In verità profondono prāṇa coloro che di giorno si uniscono nel piacere; [c'è] castità (brahmacarya) invece allorché si uniscono nel piacere di notte". Non bisogna dunque intendere tal virtù sbrigativamente come "astinenza dai rapporti sessuali", ma piuttosto in un senso simile a quello per cui nella tradizione cristiana vengono detti "casti" gli sposi, per cui i rapporti sessuali sono

obbligatori, tranne che se ne astengono per mutuo consenso. La manifestazione fisiologica del sesso va integrata (*castus* vuol dire “integro”) nella sua dimensione spirituale, ⁶ non vivendola come uno sfogo sensoriale in contrasto con lo spirito, ma come una manifestazione di Prajāpati (il Signore delle creature), nel qual caso è senz’altro *brahmacarya* ovvero “condotta conforme al *Brahman*”. Nello stesso senso interpreta per esempio B.K.S. IYENGAR, lui stesso sposato con figli, che dice addirittura che “senza sperimentare l’amore e la felicità umana, non è possibile conoscere l’amore divino: quasi tutti gli yogī e i vecchi saggi in India erano uomini sposati e con numerosa famiglia”. ⁷

“Astinenza dal furto” (*asteya*) ed “assenza di avidità” (*aparigraha*) vanno praticate, come *ahimsā*, tanto come virtù sociali quanto, ed è più importante ancora, come disposizioni interiori. Non rubare significa riconoscere i propri debiti, tanto terreni quanto spirituali, e mancare di avidità significa rinunciare sia a quanto serve ad altri sia ad arroccarsi nella fortezza del proprio io. In mancanza di ciò, si rientra nel numero di quei “ricchi” per cui è molto difficile entrare nel regno dei Cieli, ⁸ perché sono troppo impegnati a mantenere strutture e convenzioni sociali o mentali che ne difendano ricchezze e privilegi, e con ciò rendono ardua la pratica dell’amicizia ed impoveriscono la propria umanità. È ben vero inoltre che gli squattrinati vedono nel ricco pressoché soltanto una fonte di profitto, che i frustrati vanno dalla persona famosa solo per ottenerne inutili elogi, che gli idioti vanno dal saggio – ammesso che riescano a riconoscerlo – per sentirsi buoni a sue spese. Da ciò il ricco, l’uomo importante ed il saggio sono realmente ostacolati, perché in loro viene cercato e proiettato qualcuno che non c’è, a cui loro stessi corrono il rischio di credere. Per questo nei tempi antichi i saggi fuggivano il consorzio umano; oggi, per loro fortuna ed infamia altrui, la saggezza interessa molto meno e pertanto viene loro arrecato poco disturbo. Non così per il ricco e il famoso, che sono più tentati che mai, mentre non hanno grandi strumenti per difendersi dalla tentazione. Poiché infatti s’accorgono che ciò di cui sono in possesso, denaro e fama, attrae tutti gli altri, per paura di doverli cedere prendono in odio il genere umano tra-

sformandosi in personaggi chiusi ed ostili. Con tutto ciò però restano sostanzialmente stupidi, in quanto privi di discernimento, e sono pronti ad essere ingannati dal primo truffatore sufficientemente astuto.

Dei *niyama*, la “purezza” (*śauca*) implica unità del fine perseguito, rinuncia alle pulsioni separative. La “moderazione” (*sarītoṣa*) implica rinuncia ad ogni forma di esaltazione o esagerazione sia interiori che esteriori. Il “fervore” (*tapas*) è l’entusiasmo, il calore generato dal desiderio della liberazione, fuoco il cui giusto regime è il principale segreto dell’alchimia interiore, calore che scalda il cuore e la mente. Lo “studio autonomo” (*svādhyāya*) è il manifestarsi dell’intento: come l’uomo che desidera davvero giungere in un luogo consulta una mappa e si mette in cammino, così chi vuole la verità la ricerca partendo dai testi della tradizione.⁹ La “concentrazione sul Signore” (*īśvarapraṇidhāna*) infine significa che ci si centra sul luogo interiore dove si manifesta la presenza del Signore, ovvero su quello che viene detto il *Quarto stato*.

ŚIVAMĀRGA

Se dunque hai adempiuto la tua parola, accettato le tue responsabilità, intrapreso la ricerca non per delusione ma conscio del problema e per intima passione, se è l’amore a sospingerti, e il deserto che dovrai attraversare non ti spaventa perché la tua vita precedente ti pare più deserta ancora, ed il tuo occhio interiore ha intravisto uno splendore segreto, allora inizia senz’altro per te la via propizia, *śivamārga*, il cammino di Śiva, il cammino verso la felicità (*śiva*).

Come un fiore dal profumo intensissimo, ti si offre la luce che illuminò Vasugupta, quando Śiva gli svelò nel sogno il luogo dove erano ad attenderlo, incisi sulla roccia, gli *Śivasūtra*.

Entra dunque, suavia, in questo sogno, immergiti con grande attenzione nel lago della tua coscienza, e trova nell’inatteso la gemma che attende te solo.

¹ Il *kaliyuga* - alla lettera “età del dado perdente” - è per gli indù l'ultimo dei quattro *yuga* (“età”). Essi ne pongono l'inizio alla mezzanotte tra il 17 e il 18 febbraio 3102 a.C. (MONIER-WILLIAMS, p. 854).

Nel *Mānavadharmasāstra*, I, 64-74, i valori in anni per gli *yuga*, inclusi-
vi per ciascuno di 2 periodi precedente e successivo di “congiunzione” (*sam-
dhi*), ciascuno equivalente a 1/10 dello *yuga*, sono: *kṛtayuga* o *satyayuga*
4800 (= 400 di alba + 4000 + 400 di crepuscolo), *tretāyuga* 3600 (= 300 +
3000 + 300), *dvāparayuga* 2400 (= 200 + 2000 + 200), *kaliyuga* 1200 (=100
+ 1000 + 100), per un totale di 12.000. Se però questi valori dovessero esse-
re interpretati come anni umani, il *kaliyuga*, essendo incominciato nel 3102
a.C. e durando 1.200 anni, sarebbe (nel 2005) finito da 3.907 anni, sicché
saremmo in pieno *kṛtayuga*, cioè nell'età dell'oro, il che proprio non pare
credibile. Per questo gli indù interpretano tali anni come “divini”, ognuno di
essi secondo tale interpretazione equivalendo a 360 anni umani
(*Mānavadharmasāstra*, I, 67).

I valori in anni umani sarebbero dunque rispettivamente di 1.728.000,
1.296.000, 864.000, 432.000, per un totale di 4.320.000. Inoltre i quattro
yuga insieme formerebbero un *mahāyuga* (“grande *yuga*”), 71 dei quali,
aggiuntovi un *samdhi* di durata equivalente a un *kṛtayuga* (1.728.000 anni),
formerebbero un *manvantara* (“era di Manu”, 308.448.000 anni), mentre
1000 *mahāyuga* - ovvero 14 *manvantara* (4.318.272.000 anni) con l'aggiun-
ta di un altro *samdhi* (1.728.000 anni) - equivarrebbero a un *kalpa* (“ciclo”).
Il *kalpa* durerebbe dunque 4.320.000.000 (4 miliardi e 320 milioni) di anni.
Ogni *kalpa* corrisponderebbe a 1 dì o a 1 notte della vita di Brahmā, 60 *kalpa*
quindi a un mese (di 30 giorni), 720 a un anno (di 360 giorni), 72.000 ai cento
anni della sua vita. La vita di Brahmā sarebbe dunque di
311.040.000.000.000 (311.040 miliardi) di anni. Noi saremmo attualmente
(2006) nel 5108° anno del *kaliyuga* del ventottesimo *mahāyuga* del settimo
manvantara – quello di *Vaivasvata* – del primo giorno – ovvero dello *śveta-
vārāhakaḷpa*, “ciclo del cinghiale bianco” – del primo mese del 51° anno
della vita di Brahmā.

Secondo RENÉ GUÉNON (*Forme tradizionali e cicli cosmici*, pp. 16-19)
invece, i quattro *yuga* insieme comporrebbero un *manvantara*, e quattordici
di essi un *kalpa*. La durata in anni dei quattro *yuga* sarebbe poi la seguente:
kṛtayuga o *satyayuga* 25.920, *tretāyuga* 19.440, *dvāparayuga* 12.960,
kaliyuga 6.480, per una durata complessiva del *manvantara* di 64.800 anni,
corrispondenti a 5 “grandi anni” di 12.960 anni ciascuno (1/2 del periodo di
precessione degli equinozi). Il rapporto di grandezza tra gli *yuga* è quello
solito: 4, 3, 2, 1, ma le cifre sono minori di 66,6 volte rispetto a quelle comu-

nemente indicate. GUÉNON, spiegando la ragione, a suo avviso, di tale divergenza, afferma che le cifre nei testi tradizionali indù sarebbero deliberatamente alterate “in modo da mantenere soltanto le loro esatte proporzioni” per “trarre in inganno coloro che volessero dedicarsi a certi calcoli”.

Si tenga anche presente che, come si è già detto, gli anni divini sono considerati di 360 giorni; pertanto, se si vogliono prendere sul serio questi computi, delle due l'una: o tutte le cifre per risultare più o meno esatte in anni terrestri andrebbero moltiplicate per $360/365,25$ cioè per $\sim 0,98$, o più probabilmente si deve considerare che il giorno divino corrisponda a un anno terrestre indipendentemente dalla durata di questo, di modo che il conteggio divino risulterebbe comunque “perfetto”, in quanto risultante di numeri interi e svincolato dalla “quantità temporale”, di contro all'imperfezione dell'anno terrestre frazionario e variabile.

² Alla lettera: “bestiame, animale domestico” (cfr. latino *pecus*).

³ Cfr. *Yogasūtra* II, 29-32.

⁴ Cfr. DARIO CHIOLI, *La santa collera*, su <http://www.superzeko.net>.

⁵ *Praśnopaniṣad*, I, 13 (ed. SHASTRI).

⁶ Cfr. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, VI, 4.

⁷ *Teoria e pratica dello Yoga*, pp. 43-44.

⁸ Cfr. *Matteo XIX, 23; Marco X, 23; Luca XVIII, 24*.

⁹ Il che non significa naturalmente che ci si debba adeguare passivamente alle opinioni dei rappresentanti di tale tradizione. Non c'è infatti nel sentiero divino alcuna scorciatoia che, permettendo di riversare su altri la responsabilità delle nostre scelte, al tempo stesso funzioni.

GLI ŚIVASŪTRA SECONDO BHĀSKARA E KṢEMARĀJA

DUE VERSIONI

Opera alquanto sintetica, a dir poco, quella rivelata a VASUGUPTA (VIII secolo od inizio del IX). Ne esistono due versioni, di cui descriverò in seguito le esigue divergenze: quella tramandata da BHĀSKARA (X secolo secondo RANIERO GNOLI, XI secolo secondo MARK S.G. DYCZKOWSKI, LILIAN SILBURN e JAIDEVA SINGH), che ho preferito sia in quanto più lunga di un versetto e mai tradotta in italiano sia in quanto GNOLI e DYCZKOWSKI sostengono essere Bhāskara il più vicino allo spirito di Vasugupta e del suo commentatore Kallaṭa (anche se su ciò non sembrano affatto d'accordo né la SILBURN né JAIDEVA SINGH); e quella tramandata da KṢEMARĀJA (XI secolo secondo GNOLI e SILBURN, X secolo secondo JAIDEVA SINGH), secondo GNOLI e DYCZKOWSKI troppo influenzato dalla sua particolare scuola, quella di Abhinavagupta.

Ho mantenuto per comodità di riferimento la numerazione dei *sūtra* della recensione di Bhāskara; in alcuni casi però la sua suddivisione mi pare chiaramente inesatta per eccesso di frammentazione (in ciò non diversa da quella di Kṣemarāja), ed allora raggruppo per dare un significato compiuto. Si confrontino a questo proposito il *sūtra* I, 15-17, dove una proposizione singola viene divisa in tre; I, 20-21, dove I, 21 da solo non ha senso; III, 4-5, dove III, 5 da solo non ha senso; III, 29-30, evidentemente un'unica proposizione; III, 31-32, dove la divisione in due rende il *sūtra* incomprensibile. Ho anche dovuto integrare la lettera della traduzione con parecchie aggiunte indispensabili in italiano (il testo sanscrito ignora quasi del tutto congiunzioni e verbi), tutte riportate nel testo tra parentesi quadre []; tra parentesi tonde () compaiono invece le trascrizioni di quei termini sanscriti particolarmente significativi che, benché tradotti, ho ritenuto utile fossero immediatamente presenti in originale.

In altre traduzioni degli *Śivasūtra* in molti casi si scambia il soggetto col predicato e si finisce così col perdere il collegamento logico sequenziale tra i vari aforismi, che diventano allora davvero incomprensibili. Al fine di evitare tale inconveniente, nella mia versione mi sono conformato ovunque era possibile all'ordinamento sintattico dell'originale. Affrontare seriamente gli *Śivasūtra* significa infatti meditarli con estrema attenzione. Così facendo, si dimostrerà erronea l'opinione secondo cui essi sarebbero poco più che degli appunti, e ne emergerà invece la sontuosità polifonica, di ardua comprensione per chi voglia condurre una lettura convenzionale, ma illuminante forse più di tanti altri testi più noti per chi, mosso da fini di seria ricerca, li usi come supporto della propria introspezione.

ORIGINE DEGLI ŚIVASŪTRA SECONDO BHĀSKARA

Cominciamo ora a vedere cosa dice Bhāskara, all'inizio del suo commentario (*Śivasūtravārttikam* I, 1-14), sull'origine degli *Śivasūtra*.

हिमगिरितनयाकान्तं
शशधरकलिकोत्तंसम् ।
स्थितिलयजनिकर्तारं
प्रणमत वरदं देवम् ॥ १ ॥

himagiritanayākāntam
śaśadharakalikottamsam ।
sthitilayajanikartāram
praṇamata varadaṁ devam ॥ 1 ॥

1. All'Amato dalla figlia del Monte Nevoso, ¹
A Colui che ha per diadema il crescente lunare; ²
al Creatore di stasi, dissoluzione e nascita,
al Dio benefattore inchinatevi.

नित्योदितनिजाभासस्फुरत्तानिहुतात्मने ।
शिवाय परिपूर्णेकचिद्रूपवपुषे नमः ॥ २ ॥

nityoditanijābhāsasphurattānihnutātmane |
śivāya paripūrṇaikaacidrūpavapuṣe namaḥ || 2 ||

2. Al Sé (ātmene) nascosto (nihnuta) ³ nel vibrante scintillio (sphurattā) ⁴ dell'innato (nityodita) ⁵ suo proprio (nija) splendore (ābhāsa),
a Śiva, a colui che ha per corpo (vapuşe) perfetta forma di sola coscienza, onore.

श्रीमन्महादेवगिरौ वसुगुप्तगुरोः पुरा ।
सिद्धदेशात्प्रादुरासन् शिवसूत्राणि तस्य हि ॥ ३ ॥
śrīmanmahādevagirau vasuguptaguroḥ purā |
siddhādeśātprādurāsan śivasūtrāṇi tasya hi || 3 ||

3. [Nascosti] sul glorioso Monte del Gran Dio ⁶ prima del Maestro Vasugupta,
essendone stato avvisato il Siddha, vennero alla luce dunque i suoi *Śivasūtra*.

सरहस्यान्यतः सोऽपि प्रादाद्भट्टाय सूरये ।
श्रीकल्लटाय सोऽप्येवम् चतुःखण्डानि तान्यथ ॥ ४ ॥
sarahasyānyataḥ so'pi prādādbhṭṭāya sūraye |
śrīkallaṭāya so'pyevam catuḥkhaṇḍāni tānyatha || 4 ||

4. Densi di mistero, quindi, egli poi trasmise a Bhaṭṭa Sūri, ⁷
e questi così a Śrī Kallaṭa, ripartiti in quattro parti, allora, quei [sūtra].

व्याकरोत्त्रिकमेतेभ्यः स्पन्दसूत्रैः स्वकैस्ततः ।
तत्त्वार्थचिन्तामण्याख्यटीकया खण्डमन्तिमम् ॥ ५ ॥
vyākaroṭṭrikametebhyaḥ spandasūtraiḥ svakaistataḥ |
tattvārthacintāmaṇyākhyāṭīkāyā khaṇḍamantimam || 5 ||

5. Esponeva il *Trika* a costoro coi suoi propri “Aforismi sulla Vibrazione”,
l'ultima parte mediante un commentario dal titolo “Gemma dei desideri concernente l'azione dei principi”. ⁸

एवं रहस्यमप्येष मातुलेयाय चावदत् ।
श्रीमत्प्रद्युम्नभट्टाय सोऽपि स्वतनयाय च ॥ ६ ॥

evaṁ rahasyamapyeṣa mātuleyāya cāvadat |
śrīmatpradyumnabhṭāya so'pi svatanayāya ca || 6 ||

6. E così il segreto poi egli al figlio dello zio materno diceva,
al glorioso Pradyumna Bhaṭṭa, e questi poi a suo figlio,

श्रीमत्प्रज्ञार्जुनाख्याय प्रादात्सोऽप्येवमावदत् ।
श्रीमहादेवभट्टाय स्वशिष्यायाप्यसौ पुनः ॥ ७ ॥

śrīmatprajñārjunākhyāya prādātso'pyevamāvadat |
śrīmahādevabhṭāya svaśiṣyāyāpyasau punaḥ || 7 ||

7. a quegli che è chiamato il glorioso Prajñārjuna trasmise,
quello poi così [ne] parlava
a Śrī Mahādeva Bhaṭṭa suo discepolo, e lui a sua volta

श्रीमच्छ्रीकण्ठभट्टाय प्रददौ स्वसुताय च ।
तस्मात्प्राप्य करोम्येष सूत्रवार्तिकमादरात् ॥ ८ ॥

śrīmacchrikanṭhabhṭāya pradadau svasutāya ca |
tasmātpṛāpya karomyeṣa sūtravārtikamādarāt || 8 ||

8. anche al glorioso Śrī Kaṅṭha Bhaṭṭa suo figlio lo trasmise.
Da questi avendolo ricevuto ecco compongo un *Commento ai Sūtra* accuratamente. 9

दैवाकरिर्भास्करोऽहमन्तेवासिगणेरितः ।
यस्मादागमविभ्रंशान्दान्तेभ्रमितबुद्धयः ॥ ९ ॥

daivākariṛbhāskaro'hamantevāsiganeritaḥ |
yasmādāgamavibhramśādbhānterbhramitabuddhayaḥ || 9 ||

9. Daivākari Bhāskara io [sono], da una folla di discepoli
incitato,
in quanto (yasmād), a causa della via (bhānteḥ) [intrapresa]
col declino della tradizione sacra (āgama-vibhramśād), gli
intelletti [sono] confusi (bhramita-buddhayaḥ). 10

सुकुमारा अतस्तानि सूत्राणि विवृणोमि च ।
तत्रात्मन्येव शिवता सर्वस्याखण्डितैव हि ॥ १० ॥

sukumārā atastāni sūtrāṇi vivṛṇomi ca ।
tatrātmanyeva śivatā sarvasyākhaṇḍitaiva hi ॥ 10 ॥

10. Questi *sūtra* assai delicati (sukumārāḥ) perciò allora discopro (vivṛṇomi): nell'essenza ivi inclusa (tatra-ātmani) invero la natura śivaica (śivatā) del tutto (sarvasya) [sta] infatti certamente indivisa (a-khaṇḍitā).

सदास्त्यहन्तेदन्तादिज्ञानाभासादिनावृता ।
तस्यावृतिविनाशाय स्वरूपज्ञप्तये शिवः ॥ ११ ॥

sadāstyahantedantādijñānābhāsādināvṛtā ।
tasyāvṛtivināśāya svarūpajñaptaye śivaḥ ॥ 11 ॥

11. Continuamente è l'egoità [non altro che] identità occultata (avṛtā) tramite lo splendore (ābhāsa) della gnosi primordiale (ādi-jñāna) ecc. (ādinā); per la distruzione dell'occultamento di questo ai fini della comprensione della propria forma [c'è] Śiva.

सक्रमज्ञानपूर्वाणि सूत्राण्याह कृपाकुलः ।
स्वस्वरूपं शिवः साक्षात्स्योन्मेषनिमेषतः ॥ १२ ॥

sakramajñānapūrvāṇi sūtrāṅyāha kṛpākulaḥ ।
svasvarūpaṁ śivaḥ sāksāttasyonmeṣanimeṣataḥ ॥ 12 ॥

12. Sulla gnosi graduale i primi *sūtra* disse Kṛpākula: la forma propria del Sé [è] Śiva davanti ai propri occhi (sākṣāt), con riferimento all'aprirli e chiuderli di Quello.

शक्तिप्रसरसंकोचनिबद्धावुदयव्ययौ ।
जगतो ज्ञानदेहस्य कलाचक्रस्य चोद्भवः ॥ १३ ॥

śaktiprasarasamkocanibaddhāvudayavyayau ।
jagato jñānadehasya kalācakrasya cobhavaḥ ॥ 13 ॥

13. Incatenati dalla contrazione della corrente della Śakti i due movimenti insorgenti, del mondo del corpo di conoscenza (jñānadeha) ¹¹ e della ruota delle *kalā* [si ha] l'origine.

तत्स्वरूपस्योपन्यासे बह्व्यो विप्रतिपत्तयः ।
संस्थितास्तद्बुदासार्थं शिवः सूत्रमरीचत् ॥ १४ ॥
tatsvarūpasyopanyāse bahvyo vipratipattayaḥ
samsthitāstadvyudāsārtham śivaḥ sūtramārīcat ॥ 14 ॥

14. Nello spiegare (upanyāse) la forma propria di Quello [essendovi] molte (bahvyah) divergenze d'opinione persistenti, Śiva produsse ¹² il *sūtra* avente per oggetto l'abbandono a Quello.

LE INTERPRETAZIONI DI DYCZKOWSKI, SINGH E SILBURN

Si noti che la traduzione effettuata da MARK S. G. DYCZKOWSKI della terza strofa ¹³ sembra inesatta, evidentemente risentendo di un equivoco interpretativo recepito anche nelle interpretazioni di JAIDEVA SINGH ¹⁴ e di LILIAN SILBURN. ¹⁵ Traduce dunque DYCZKOWSKI:

Originally, the *Aphorismes of Śiva* of the Master Vasugupta appeared on the hallowed Mahādeva mountain at the divine command of a Siddha (“In origine, gli *Aforismi di Śiva* del Maestro Vasugupta apparvero sul venerato monte Mahādeva al divino comando di un Siddha”).

Ma come potrebbero essere definite *di Vasugupta* scritte che apparissero per comando di un altro *siddha*? Non è più logico pensare che venga definito *siddha* Vasugupta medesimo, cosa null'affatto strana visto che tale titolo fu attribuito anche al suo discendente spirituale Kallaṭa ¹⁶ e che Kṣemarāja parla della tradizione pervenuta a Vasugupta come di una tradizione di *siddha*? ¹⁷ È poi vero che *purā* può essere tradotto con “originally” (“in origine”), ma può anche voler dire “prima”, reggendo in tal

caso l'ablativo (che qui infatti è *Vasuguptaguroḥ*, identico al genitivo).

Quanto al termine *siddhādeśāt*, può sì essere tradotto “per comando di *un Siddha*”, ma anche: “per comando *del Siddha*” dove il *siddha* può in questo caso essere o Śiva stesso, *siddha* per antonomasia, oppure Vasugupta, al cui tocco la roccia con l'incisione si voltò.

Bhāskara dice quindi semplicemente che i *sūtra* esistevano sul *Monte del Gran Dio* già *prima* del *siddha* Vasugupta e che furono tramite costui, arcanamente avvisatone, svelati. Tra l'altro questa interpretazione, oltre ad essere perfettamente letterale e logica, ha il pregio accessorio non trascurabile di eliminare ogni contrasto con il racconto di Kṣemarāja.

È interessante confrontare anche cosa dicono JAIDEVA SINGH (*Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity*, pp. ii-iii) e LILIAN SILBURN (*Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja*, p. VIII).

JAIDEVA SINGH:

Ci sono tre teorie riguardanti la rivelazione degli Śivasūtra a Vasugupta.

Kallaṭa nella *Spanda-vṛtti* dice che Śiva insegnò gli Śivasūtra in sogno a Vasugupta che viveva sul monte Mahādeva nella valle del torrente Harvan dietro il giardino Shalimar vicino a Śrīnagara.

Bhāskara dice nel suo *Vārttika* sugli Śivasūtra che essi furono rivelati a Vasugupta in un sogno da un Siddha – un essere semidivino giunto a perfezione.¹⁸

Kṣemarāja, nel suo commentario *Vimarśinī*, sostiene che Śiva apparve a Vasugupta in un sogno e disse “Sul monte Mahādeva le dottrine segrete sono incise su uno spezzone di roccia. Raccogliendo di là le dottrine, insegnale a coloro che meritano grazia”. Al risveglio, Vasugupta andò nel suddetto luogo e ad un semplice tocco quel masso particolare si volse in su ed egli trovò gli Śivasūtra incisi su di esso.

Quella particolare roccia è ancora chiamata Śaṅkaropala, e vien detto che i Sūtra furono incisi su di essa. La roccia è là, ma non vi è traccia alcuna dei sūtra.

Quelli che seguono sono i punti comuni di tutte le teorie concernenti la scoperta degli Śivasūtra.

Non vi fu alcun autore umano dei Sūtra. Essi ebbero origine da Śiva.

Essi furono rivelati a Vasugupta.

Che gli siano stati rivelati in un sogno da Śiva o da un Siddha o che essi siano stati trovati su una roccia su richiesta di Śiva, sono cose che risultano ininfluenti rispetto alla questione centrale della rivelazione.

Data della scoperta dei Sūtra:

Sappiamo dalla Rājatarāṅginī che Kallaṭa fiorì nel regno del re Avanti-Varman del Kashmir, Avanti-Varman regnò nel 9° secolo A.D. Vasugupta che aveva scoperto gli Śiva-Sūtra fu il *guru* (maestro) di Kallaṭa. Egli deve essere fiorito o nell'ultima parte dell'8° secolo o al principio del 9° secolo A.D. Questa dev'essere stata perciò la data della scoperta dei Sūtra.

LILIAN SILBURN:

Nell'estate del 1949 ebbi... la fortuna di partecipare alla grande spedizione che lo swāmi [Lakshman Joo] fece a piedi fino all'enorme roccia del monte Mahādeva dove, secondo Kṣemarāja, Vasugupta scoprì gli Śivasūtra incisi sulla roccia da Śiva. Attraversammo le foreste del Mahārāja e facemmo un picnic sulla roccia che, dopo aver offerto i sūtra alla lettura di Vasugupta, s'è di nuovo adagiata sull'acqua, riprendendo la sua posizione iniziale e sottraendo così ad ogni lettura il testo divino. Ebbi un bel nuotare sotto la roccia, non riuscii a distinguere alcun carattere. Ma è sulla roccia di Mahādeva o nel cuore di Vasugupta che Śiva scrisse i suoi meravigliosi *sūtra*?

¹ L'Amato è Śiva; il Monte Nevoso, *Himagiri*, è lo *Himālaya*; e sua figlia è Pārvatī, la compagna di Śiva.

² “Crescente lunare”, alla lettera “il primo sedicesimo di *Śaśadhara*”. *Śaśadhara*, il “Portatore di Lepre”, è la Luna, sulla cui superficie si possono vedere forme simili ad orme di lepre, ed il cui periodo di visibilità è conteggiato appunto in “sedicesimi” (*kalikā*).

³ DYCZKOWSKI preferisce leggere, come è anche possibile, “sphurattā - anihnuta” invece di “sphurattā - nihnuta”, e traduce perciò “unobscured by the radiance (*sphurattā*) of His own eternally manifest (*nityodita*) light (*ābhāsa*)”.

⁴ *Sphurattā* viene spiegato da LILIAN SILBURN (*Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja*, pp. 5 e 189) con “vibrante illumination” e “scintillement, vibrante fulguration de la conscience”. JAIDEVA SINGH (*Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity*, p. 262) lo spiega invece come “Gleam; a throb-like gleam of the absolute Freedom of the Divine bringing about the world-process; spanda; the light of the spirit”. DYCZKOWSKI, come s'è già visto nella nota precedente, lo traduce con “radiance”.

⁵ *Nityodita* significa secondo il MONIER-WILLIAMS, p. 547, “risen by itself (as knowledge)”.

⁶ *Mahādeva*, “Gran Dio”, è Śiva, e *Mahādevagiri*, “Monte del Gran Dio”, è il nome d'una montagna del Kashmir vicina a Śrīnagar.

⁷ DYCZKOWSKI interpreta *Bhaṭṭa Sūri* non già come un nome proprio bensì come un appellativo onorifico (“venerable Brahmin”) riferentesi a Śrī Kallaṭa. Tale interpretazione non si può escludere, ma non mi pare necessaria. Dello stesso mio avviso è la SILBURN (*Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja*, p. 1) in quanto cita *Bhaṭṭasūri* come persona a se stante.

⁸ Il *Trika* (“triplice”) è la scuola che fu fondata da Vasugupta su tre principi: *Śiva*, *Śakti*, *Aṅgu* (la monade spirituale). I suoi insegnamenti sarebbero stati esposti nelle tre sezioni degli *Spandasūtra* (forse lo stesso che la *Spandakārikā*). Qui si parla poi di una quarta sezione, che sarebbe stata esposta in un testo dal titolo *Tattvārthacintāmaṇi*.

⁹ Quindi questa è la linea di trasmissione:

Vasugupta (VIII-IX secolo),

Bhaṭṭa Sūri,

Śrī Kallaṭa (IX secolo),

Pradyumna Bhaṭṭa, figlio dello zio materno di Vasugupta oppure di Śrī Kallaṭa,

Prajñārjuna, figlio del precedente,

Śrī Mahādeva Bhaṭṭa, discepolo del precedente,

Śrī Kaṇṭha Bhaṭṭa,

Śrī Bhaṭṭa Daivākari Bhāskarācārya (X secolo).

¹⁰ John T. PLATTS, p. 180, traduce *bhānti* (che scrive *bhānti*) con “Way, manner, mode, method, style, fashion; variety, kind, sort, class”.

¹¹ Cfr. Śivasūtra II, 3 e relativi commentari.

¹² *Arīracat*, aoristo raddoppiato da *rac*.

¹³ *The Aphorisms of Śiva. The ŚivaSūtra with Bhāskara's Commentary, the Vārttika*, pp. 9-12.

¹⁴ *Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity*, pp. ii-iii, vedi sotto.

¹⁵ LILIAN SILBURN, *Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja*, p. 1: “*Sur l'origine divine des Śivasūtra il existe deux traditions: selon celle que relate Kṣemarāja et à laquelle nous donnons notre préférence, c'est en rêve que Vasugupta en reçut la révélation. Mais selon Bhāskara Vasugupta qui les reçut d'un siddha – un être accompli et surnaturel – les transmit au vénérable Kallaṭa*” (“*Sull'origine divina degli Śivasūtra esistono due tradizioni: secondo quella riportata da Kṣemarāja ed alla quale diamo la nostra preferenza, è in sogno che Vasugupta ne ricevette la rivelazione. Ma secondo Bhāskara Vasugupta che li ricevette da un siddha – un essere perfetto e sovrannaturale – li trasmise al venerabile Kallaṭa*”).

¹⁶ Secondo GNOLI, *Testi dello Śivaismo*, p. 20, nella *Rājatarāṅginī* Kallaṭa viene “fregiato... del titolo di siddha”.

¹⁷ Cfr. nella traduzione di JAIDEVA SINGH (p. 4) la parte introduttiva della *Śivasūtravimarśinī*: “*Vasugupta... whose heart had become pure by the correct and noble traditional teaching... of the various Yoginīs and siddhas pertaining to the supreme Lord*” (“*Vasugupta... il cui cuore era divenuto puro per mezzo del corretto e nobile insegnamento tradizionale... dei vari Yoginī e siddha appartenenti al supremo Signore*”). Poco diverse le traduzioni della SILBURN e di RAFFAELE TORELLA.

¹⁸ Come abbiamo visto, non è in realtà probabile che Bhāskara voglia dire questo; il *siddha* in questione è Vasugupta stesso, oppure il *mahāsiddha* Śiva.

STRUMENTI: IL TESTO ORIGINALE

Per affrontare lo studio degli *Śivasūtra* ho preparato alcuni strumenti: 1) la riproduzione del testo originale sanscrito; 2) la sua traslitterazione in caratteri latini; 3) una versione continua, non suddivisa in versetti, in cui ho mantenuto solo quelle divisioni tra parole che non possono in alcun modo dare adito a dubbi, essendo io per il resto, come ho già spiegato, assai poco convinto della fondatezza delle suddivisioni esistenti; 4) un lessico sanscrito ordinato sia secondo l'alfabeto sanscrito che secondo quello latino. Alla fine del libro saranno poi elencate le opere utilizzate.

Così muniti, ci si potrà finalmente inoltrare nel testo, e lo faremo mediante tre “sentieri” di lettura: il primo consistente nella sola versione, il secondo includente un breve commento che dovrebbe condurre con mano il più possibile lieve ad una prima scoperta delle cose più essenziali, il terzo infine costituito da un commento più vasto che vorrebbe rispondere almeno in parte alle domande che inevitabilmente verranno formulate, compatibilmente con i limiti della mia conoscenza e col fatto che non basterebbero migliaia di volumi ad esaurire le varie possibili corrispondenze...

ŚIVASŪTRĀNI - TESTO ORIGINALE E TRASLITTERAZIONE

Testo trasmesso da Bhāskara nel suo *Śivasūtravārttikam*

Traslitterazione secondo l'uso indianistico corrente

I.

चैतन्यमात्मा ॥१॥

I.1. caitanyam ātmā

ज्ञानं बन्धः ॥२॥

I.2. jñānam bandhaḥ

योनिवर्गः कलाशरीरम् ॥३॥

I.3. yonivargaḥ kalāśarīram

ज्ञानाधिष्ठानं मातृका ॥४॥

I.4. jñānādhiṣṭhānaṁ mātṛkā

उद्यमो भैरवः ॥५॥

I.5. udyamo bhairavaḥ

शक्तिचक्रसंधाने विश्वसंहारः ॥६॥

I.6. śakticakrasaṁdhāne viśvasaṁhāraḥ

जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तभेदे तुर्याभोगसंवित् ॥७॥

I.7. jāgratsvapnasuṣuptabhede turyābhogasāṁvit

ज्ञानं जाग्रत् ॥८॥

I.8. jñānaṁ jāgrat

स्वप्नो विकल्पाः ॥९॥

I.9. svapno vikalpāḥ

अविवेको मायासौषुप्तम् ॥१०॥

I.10. aviveko māyāsauṣuptam

त्रितयभोक्ता वीरेशः ॥११॥

I.11. tritayabhoktā vīreśaḥ

विस्मयो योगभूमिकाः ॥१२॥

I.12. vismayo yogabhūmikāḥ

इच्छाशक्तिमाकुमारी ॥१३॥

I.13. icchā śaktitamā kumārī

दृश्यं शरीरम् ॥१४॥

I.14. dṛśyaṁ śarīram

हृदये चित्तसंघट्टाद्दृश्यस्वापदर्शनम् ॥१५॥

I.15. hṛdaye cittasaṁghaṭṭād dṛśyasvāpadarśanam

शुद्धतत्त्वसंधानाद्वा ॥१६ ॥

I.16. śuddhatattvasaṁdhānād vā

स्वपदशक्तिः ॥१७ ॥

I.17. svapadaśaktiḥ

वितर्क आत्मज्ञानम् ॥१८ ॥

I.18. vitarka ātmajñānam

लोकानन्दः समाधिसुखम् ॥१९ ॥

I.19. lokānandaḥ samāhisukham

शक्तिसंधाने शरीरोत्पत्तिः ॥२० ॥

I.20. śaktisaṁdhāne śarīrotpattiḥ

भूतसंधानभूतपृथक्त्वविश्वसंगृहाः ॥२१ ॥

I.21. bhūtasamdhāna-bhūtapṛthaktva-viśvasaṁghaṭṭāḥ

शुद्धविद्योदयाच्चक्रेशत्वसिद्धिः ॥२२ ॥

I.22. śuddhavidyodayāc cakreśatvasiddhiḥ

महाहृदानुसंधानान्मन्त्रवीर्यानुभवः ॥२३ ॥

I.23. mahāhṛdānusaṁdhānān mantravīryānubhavaḥ

II.

चित्तं मन्त्रः ॥१ ॥

II.1. cittaṁ mantraḥ

प्रयत्नः साधकः ॥२ ॥

II.2. prayatnaḥ sādhaḥ

विद्याशरीरसत्ता मन्त्ररहस्यम् ॥३ ॥

II.3. vidyāśarīrasattā mantrarahasyam

गर्भे चित्तविकासो विशिष्टोऽविद्यास्वप्नः ॥४ ॥

II.4. garbhe cittavikāso viśiṣṭo'vidyāsvapnaḥ

विद्यासमुत्थाने स्वाभाविके खेचरी शिवावस्था ॥५ ॥

II.5. vidyāsamutthāne svābhāvike khecarī śivāvasthā

गुरुरुपायः ॥६ ॥

II.6. gurur upāyaḥ

मातृकाचक्रसंबोधः ॥७ ॥

II.7. mātṛkācakrasambodhaḥ

शरीरं हविः ॥८ ॥

II.8. śarīraṁ haviḥ

ज्ञानमन्नम् ॥९ ॥

II.9. jñānam annam

विद्यासंहारे तदुत्थस्वप्नदर्शनम् ॥१० ॥

II.10. vidyāsāmhāre tadutthasvapnadarśanam

III.

आत्मा चित्तम् ॥१ ॥

III.1. ātmā cittam

ज्ञानं बन्धः ॥२ ॥

III.2. jñānaṁ bandhaḥ

कलादीनां तत्त्वानामविवेको माया ॥३ ॥

III.3. kalādīnāṁ tattvānām aviveko māyā

शरीरे संहारः कलानाम् ॥४ ॥

III.4. śarīre saṁhāraḥ kalānām

नाडीसंहारभूतजयभूतकैवल्यभूतपृथक्त्वानि ॥५॥

nāḍīsamhāra-bhūtajaya-bhūtakaivalya-bhūtaprṥhaktvāni

मोहावरणात्सिद्धिः ॥६॥

III.6. mohāvaraṇāt siddhiḥ

मोहजयादनन्ताभोगात्सहजविद्याजयः ॥७॥

III.7. mohajayād anantābhogāt sahajavidyājayaḥ

जाग्रद्द्वितीयकरः ॥८॥

III.8. jāgraddvitīyakaraḥ

नर्तक आत्मा ॥९॥

III.9. nartaka ātmā

रङ्गोऽन्तरात्मा ॥१०॥

III.10. raṅgo'ntarātmā

प्रेक्षकाणीन्द्रियाणि ॥११॥

III.11. prekṣakāṇīndriyāṇi

धीवशात्सत्त्वसिद्धिः ॥१२॥

III.12. dhīvaśāt sattvasiddhiḥ

सिद्धः स्वतन्त्रभावः ॥१३॥

III.13. siddhaḥ svatantrabhāvaḥ

यथा तत्र तथान्यत्र ॥१४॥

III.14. yathā tatra tathānyatra

विसर्गस्वाभाव्याद्बहिःस्थितेस्तत्स्थितिः ॥

III.14.2. visargasvābhāvyād abahiḥsthites tatsthitih

बीजावधानम् ॥१५॥

III.15. bījavadhānam

आसनस्थः सुखं हृदे निमज्जति ॥१६ ॥

III.16. āsanasthaḥ sukhaṁ hṛde nimajjati

स्वमात्रानिर्माणमापादयति ॥१७ ॥

III.17. svamātrā nirmāṇam āpādayati

विद्याविनाशे जन्मविनाशः ॥१८ ॥

III.18. vidyāvināṣe janmavināśaḥ

कवर्गादिषु माहेश्वर्याद्याः पशुमातरः ॥१९ ॥

III.19. kavargādiṣu māheśvaryādyāḥ paśumātarāḥ

त्रिषु चतुर्थं तैलवदासेच्यम् ॥२० ॥

III.20. triṣu caturthaṁ tailavad āsecyam

मग्नः स्वचित्ते प्रविशेत् ॥२१ ॥

III.21. magnaḥ svacitte praviśet

मध्येऽवरप्रसवः ॥२२ ॥

III.22. madhye'varaprasavaḥ

प्राणसमाचारे समदर्शनम् ॥२३ ॥

III.23. prāṇasamācāre samadarśanam

मात्रास्वप्रत्ययसंधाने नष्टस्य पुनरुत्थानम् ॥२४ ॥

III.24. mātṛā svapratyayasandhāne naṣṭasya punarutthānam

शिवतुल्यो जायते ॥२५ ॥

III.25. śivatulyo jāyate

शरीरवृत्तिर्व्रतम् ॥२६ ॥

III.26. śarīravṛttirvratam

कथा जपः ॥२७ ॥

III.27. kathā japaḥ

दानमात्मज्ञानम् ॥२८ ॥

III.28. dānam ātmajñānam

योविपस्थो ज्ञाहेतुश्च ॥२९॥

III.29. yo vipastho jñāhetuś ca

स्वशक्तिप्रचयोऽस्य विश्वम् ॥३०॥

III.30. svaśaktipracayo'sya viśvam

स्थितिलयौ ॥३१॥

III.31. sthītilayau

तत्प्रवृत्तावप्यनिरासः संवेत्तृभावात् ॥३२॥

III.32. tat pravṛttāv apy anirāsaḥ saṁvetṭṛbhāvāt

सुखासुखयोर्बाहिर्मननम् ॥३३॥

III.33. sukhāsukhayor bahirmananam

तद्विमुक्तस्तु केवली ॥३४॥

III.34. tad vimuktas tu kevalī

मोहप्रतिसंहतस्तु कर्मात्मा ॥३५॥

III.35. mohapratīsamhataś tu karmātmā

भेदतिरस्कारे सर्गान्तरकर्मत्वम् ॥३६॥

III.36. bhedatīraskāre sargāntarakarmatvam

करणशक्तिः स्वतोऽनुभवात् ॥३७॥

III.37. karaṇaśaktiḥ svato'nubhavāt

त्रिपदाद्यनुप्राणनम् ॥३८॥

III.38. tripadādyanuprāṇanam

चित्तस्थितिवच्छरीरकरणबाह्येषु ॥३९॥

III.39. cittasthītivac charīrakaraṇabāhyeṣu

अभिलाषाद्बहिर्गतिः संवाह्यस्य ॥४०॥

III.40. abhilāṣād bahirgatiḥ saṁvāhyasya

तदारूढप्रमितेस्तत्क्षयाज्जीवसंक्षयः ॥४१॥

III.41. tadārūḍhāpramītes tatkṣayāj jīvasamkṣayaḥ

भूतकञ्चुकी तदा विमुक्तो भूयः पतिसमः परः ॥४२॥

III.42. bhūtakañcukī tadā vimukto bhūyaḥ patisamaḥ paraḥ

नैसर्गिकः प्राणसंबन्धः ॥४३॥

III.43. naisargikaḥ prāṇasambandhaḥ

नासिकान्तर्मध्यसंयमात्किमत्र सव्यापसव्यसौषुम्नेषु ॥४४॥

III.44. nāsikāntarmadhyasaṁyamāt kim atra savyāpasavyasau-
ṣumneṣu

भूयः स्यात्प्रतिमीलनम् ॥४५॥

III.45. bhūyaḥ syāt pratimīlanam

VARIANTI

A) SECONDO KṢEMARĀJA

conformemente al testo contenuto nella sua *Śivasūtravimarśinī*

I. 7: °sambhavaḥ *anziché* °samvit.

I. 13: śaktirumā *anziché* śaktitamā.

I. 16 e 17 *si modificano e fondono in un solo: śuddhatattvasaṁdhā-
nādvāpaśuśaktiḥ. Di conseguenza la prima sezione conta solo 22 afo-
rismi.*

II. 4 è così modificato: garbhe cittavikāso'viśiṣṭavidyāsvapnaḥ.

III. 14.2 *manca.*

III. 21: svacittena *anziché* svacitte.

III. 22 e 23 *sono invertiti* [→ 3,23 e 3,22].

III. 29: yo'vipastho *anziché* yovipastho.

III. 33: sukhaduḥkha° *anziché* sukhāsukha°.

B) ALTRA VARIANTE

presente nell'edizione di Jagadisha Chandra Chatterji da cui ho riprodotto l'originale

III.40: *in due casi su tre invece di saṁvāhyasya si trova sambāhya-
sya (Śivasūtravārttika p. 5, Śivasūtravṛtti p. 21).*

ŚIVASŪTRĀṆI

Versione continua senza numerazione

caitanyamātmājñānam bandhaḥ yonivargaḥ kalāśarīram
jñānādhiṣṭhānam mātṛkā udyamo bhairavaḥ
śakticakrasamdhāne viśvasamhāraḥ
jāgratsvapnasuṣuptabhede turyābhogasaṃvit jñānam
jāgrat svapno vikalpāḥ aviveko māyāsaṃsuptam
tritayabhoktāvireśaḥ vismayo yogabhūmikāḥ
icchāśaktitamākumārī dṛśyaṃ śarīram hṛdaye
cittasaṃghaṭṭāddṛśyasvāpadarśanam
śuddhatattvasamdhānādvāsvapadaśaktiḥ vitarka
ātmajñānam lokānandaḥ samādhisukham śaktisamdhāne
śarīrotpattiḥ bhūtasamdhānabhūtapṛthaktvaviśvasamghaṭṭāḥ
śuddhavidyodayāccakreśatvasiddhiḥ
mahāhradānusaṃdhānānmantraviryānubhavaḥ

cittaṃ mantraḥ prayatnaḥ sādhaḥ
vidyāśarīrasattāmantrarahasyam garbhe cittavikāso
viśiṣṭo'vidyāsvapnaḥ vidyāsamūtthāne svābhāvike khecarī
śivāvasthāgururupāyaḥ mātṛkācakrasambodhaḥ śarīram
haviḥ jñānamannam vidyāsamhāre tadutthasvapnadarśanam

ātmācittam jñānam bandhaḥ kalādīnām tattvānāmaviveko
māyāśarīre samhāraḥ kalānām
nāḍīsamhārabhūtajayabhūtakeivaivābhūtapṛthaktvāni
mohāvaraṇātsiddhiḥ
mohajayādanantābhogātsahajavidyājayaḥ jāgraddvitiyakaraḥ
nartaka ātmāraṅgo'ntarātmāprekṣakāṇḍriyāṇi
dhīvasātsattvasiddhiḥ siddhaḥ svatantrabhāvaḥ yathātatra
tathānyatra visargasvābhāvādabahiḥsthitestatsthitih
bījādhānam āsanasthaḥ sukham hrade nimajjati
svamātrānirmānamāpādayati vidyāvināse janmavināśaḥ
kavargādiṣu māheśvaryādyāḥ paśumātaraḥ triṣu caturtham
tailavadāsecyam magnaḥ svacitte praviśet
madhye'varapasavaḥ prāṇasamācāre samadarśanam
mātrāsvapratyayasamdhāne naṣṭasya punarutthānam
śivatulyo jāyate śarīravṛttirvratam kathājapaḥ
dānamātmajñānam yovipastho jñāhetuśca
svaśaktipracayo'sya viśvam sthīlayau

Strumenti: il testo originale

tatpravṛttāvapyanirāsaḥ saṁvetṛbhāvāt
sukhāsukhayorbahirmananam tadvimuktastu kevali
mohaḥpratisaṁhatastu karmātmābhedatiraskāre
sargāntarakarmatvam karaṇaśaktiḥ svato' nubhavāt
tripadādyanuprāṇanam cittasthitivaccharīrakaraṇabāhyeṣu
abhilāṣādbahirgatīḥ saṁvāhyasya
tadārūḍhapramitestatkṣayājjīvasaṁkṣayaḥ bhūtakañcukī
tadāvimukto bhūyaḥ patisamaḥ paraḥ naisargikaḥ
prāṇasaṁbhandāḥ nāsikāntarmadhyasaṁyamāt kimatra
savyāpasavyasauṣumneṣu bhūyaḥ syātpratimīlanam

STRUMENTI: IL LESSICO

Si riportano qui di seguito, prima secondo l'ordine alfabetico sanscrito e poi secondo quello latino, tutti i vocaboli degli *Śivasūtra* con le loro ricorrenze, dandone il significato fondamentale e, se diverso, quello specifico del testo.

Legenda

agg[ettivo] – avv[erbio] – cfr. = confronta – f[emminile] – Kṣ[emarāja] = solo nella lezione di Kṣemarāja – m[aschile] prep[osizione] – pron[ome] – s[ostantivo] – Ś[iva]s[ūtra] – vb = verbo –

√ = radice verbale – ° abbrevia sostituendo la parte iniziale e/o finale di una parola – []: tra parentesi quadre son riportati termini presenti solo nella lezione di Kṣemarāja o che sarebbe possibile leggere con un'altra interpretazione della lezione di Bhāskara.

TAVOLA ALFABETICA SANSCRITA

secondo la scuola scivaita kashmira (cfr. *Tantrasāra*, p. 327, e *Tantrāloka*, p. 882)

Vocali	Gutturali	Cerebrali	Labiali	Spiranti
1 a	17 ka	27 ṭa	37 pa	46 śa
2 ā	18 kha	28 ṭha	38 pha	47 ṣa
3 i	19 ga	29 ḍa	39 ba	48 sa
4 ī	20 gha	30 ḍha	40 bha	49 ha
5 u	21 ṅa	31 ṇa	41 ma	
6 ū				
7 ṛ	Palatali	Dentali	Semivocali	Composta
8 ṝ	22 ca	32 ta	42 ya	50 kṣa
9 ṝ (lṝ)	23 cha	33 tha	43 ra	
10 Ṝ (lṜ)	24 ja	34 da	44 la	
11 e	25 jha	35 dha	45 va	
12 ai	26 ṅa	36 na		
13 o				
14 au				
15 ṁ				
16 ḥ				

Nota

La lettera n. 10 non è utilizzata nel sanscrito classico, e la lettera n. 50 non è perlopiù considerata a se stante, ma più spesso (e in tutti i dizionari, incluso questo) come una semplice legatura di K+Ṣ.

“Oltre quest’ordine alfabetico, ce n’è un altro, quello della cosiddetta Inghirlandata (mālinī) dove tutte le lettere, vocali e consonanti, sono mescolate insieme senza alcun ordine apparente”. Queste le parole di RANIERO GNOLI in *Tantrasāra*, p. 327, e *Tantrāloka*, p. 882. In ambedue le opere, però, nella riproduzione della sequenza delle lettere c’è un errore, in quanto dopo la ḌH viene riprodotta la Ṭ invece della ṬH. La sequenza, che è invece correttamente riportata da JAIDEVA SINGH (*Śiva Sūtras*, p. 80) e da GABRIEL in www.sanskrit-sanscrito.com.ar/espanol/tantrismo.html e www.sanskrit-sanscrito.com.ar/english/tantricism.html, è dunque questa:

N – Ṛ – Ṝ – Ḍ – Ḍ̄ – TH – C – DH – Ī – Ṇ – U – Ū – B –
K – KH – G – GH – Ṇ̄ – I – A – V – BH – Y – Ḍ – ḌH –
ṬH – JH – Ṇ̄ – J – R – Ṭ – P – CH – L – Ā – S – aḤ – H –
Ṣ – KṢ – M – Ś – aṀ – T – E – AI – O – AU – D – PH.

Pronuncia approssimativa delle lettere sanscrite

ā “a” un po’ più lunga
ī “i” un po’ più lunga
ū “u” un po’ più lunga
ṛ “r” vocalica come nella città ceca *Brno*
ṝ come la precedente un po’ più lunga
ḷ “l” vocalica come nell’inglese *able*
ḹ come la precedente un po’ più lunga
ṇ simile alla *n* di *unghia* o alla *n*- piemontese di *lun-a*
ṇ̄ simile alla *gn* di *gnomo*
ṭ simile alla *t* del siciliano *Turiddu*
ḍ simile alla *d* del siciliano *beddu*
ṇ simile alla *n* del siciliano *sangu*
ś pronuncia tra *sc* di *scimmia* e *ch* del tedesco *Ich*
ṣ simile a *sc* di *scimmia*
ṁ simile grosso modo alla *n* del francese *bon*

ṁ come la precedente (così trascritta quando nel sanscrito c'è la mezzaluna sotto il puntino)

ḥ simile grosso modo ad una *h* aspirata, a cui segue talvolta un'eco della vocale precedente

kh, gh, ch, jh, ṭh, ḍh, th, dh, ph, bh si pronunciano con suono separato “k+h”, “g+h” ecc.

jñ si legge *gny* (con *g* dura) o *gy* o da taluni *dny* (COULSON, p. 18) o similmente alla *j* francese (WIKNER, p. 57), tuttavia COULSON (pp. 18-19) spiega che *jñ* «è una palatalizzazione per così dire *en bloc* di un originale *gn*. Così *jñā*, ‘conoscere’ è connesso con il latino *co-gno-scere* e l'inglese ‘know’. Forse la più appropriata tra le pronunce moderne da adottare è perciò *gnya*, che (aggiungendo *y* a *gn*) rappresenta grezzamente una palatalizzazione»

LESSICO ORDINATO SECONDO L'ALFABETO SANSCRITO

A

atra. 3,44. avv: allora, dunque.

adhi-ṣṭhāna. 1,4. sn: fondamento.

an-anta. 3,7. agg: infinito.

a-nirāsa. 3,32. sm: non espulsione, non distruzione.

anu-prāṇana. 3,38. sn: animazione successiva, animazione coordinata con, conforme a.

anu-bhava. 1,23; 3,37. sm: esperienza.

anu-saṁ-dhāna. 1,23. sn: investigazione.

anna (da √ad). 2,9. sn: cibo.

antar. 3,10-44. prep: in, tra (latino *inter*).

antara. 3,36. agg: interno.

antar-ātman. 3,10. sm: sé interiore.

an-yatra. 3,14. avv: altrove.

apa-savya. 3,44. agg: non sinistro, destro.

api. 3,32. avv: davvero, certo, pure.

a-bahiḥ-sthiti. 3,14. sf: stabilità interiore.

a-bahis. 3,14. avv: non all'esterno, internamente.

abhi-lāṣa. 3,40. sm: brama.

a-bhoga. 1,7; 3,7. sm: assenza di spire, non godimento.

ayam (al genitivo: asya). 3,30. pron: costui.

aya (da √i). 1,22 (udaya); 2,6 (upāya). sm: l'andare.

ava-dhāna. 3,15. sn: attenzione (essere immersi in qualcosa).

avara. 3,22. agg: inferiore.

[**a-varaṇa.** 3.6. sn: non scelta (significato possibile ma non adottato)].

ava-sthā. 2,5. sf: condizione.

a-vidyā. 2,4. sf: mancanza di sapienza, ignoranza.

[**a-vipa-stha.** Kṣ 3,29].

a-viveka. 1,10; 3,3. sm: non discriminazione.

[**a-viśiṣṭa.** Kṣ 2,4].

as (alla 3^a pers. sing. dell'ottativo presente: syāt). 3,45. vb: essere.

a-sukha. 3,33. sn: infelicità.

Ā

ātman. 1,1-18; 3,1-9-28-35. sm: sé, anima.

ādi. 3,3-19-38. sm: inizio, ciò che inizia con.

ānanda. 1,19. sm: gioia.

ā-pad (alla 3^a pers. sing. dell'indicativo pres. del causativo: āpādayati). 3,17. vb: venire, succedere. Al causativo: far succedere, produrre.

ā-bhoga. 1,7; 3,7. sm: sazietà, completa fruizione.

ā-rūḍha (da ā-√ruh). 3,41. agg: salito, sorto.

ā-varaṇa. 3,6. sn: occultamento.

āsana. 3,16. sn: postura.

ā-sic (al gerundivo āsecya). 3,20. vb: versare.

I

icchā. 1,13. sf: volontà.

indriya. 3,11. sn: senso, potere sensoriale.

Ī

īśa. 1,11. sm: signore.

īśa-tva. 1,22. sn: signoria, dominio.

īśvarī. 3,19. sf: signora.

U

ut-tha (da ud+√sthā = utthā). 2,10. agg: sorto.

ut-thāna (da ud+√sthā). 2,5 (sam-utthāna); 3,24 (punar-utthāna).

sn: insurrezione.

ut-patti. 1,20. sf: il sorgere, nascita.

ud-aya (da ud+√i). 1,22. sm: insurrezione, venir su.

ud-yama (da ud+√yam). 1,5. sm: innalzamento, sollevamento.

upāya (da upa+√i). 2,6. sm: arrivo, mezzo.

[umā. Kṣ 1,13].

K

ka (mfn kaḥ-kā-kiṁ). 3,44. pron: chi? che cosa?

kañcukin. 3,42. agg: avvolto, ricoperto.

kathā. 3,27. sf: discorso.

kara. 3,8. agg: che fa.

karaṇa. 3,37-39. sm: azione.

karma-tva. 3,36. sn: principio attivo.

karmātman. 3,35. agg: che s'identifica con l'azione.

kalā. 1,3; 3,3-4. sf: elemento, frazione, sedicesimo, forza.

ka-varga. 3,19. sm: classe delle gutturali (nell'alfabeto sanscrito il primo gruppo di consonanti, comprendente le lettere ka, kha, ga, gha, ṅa).

kāra. 3,36 (cfr. tiraskāra).

kiṁ. Cfr. ka.

kumārī. 1,13. sf: ragazza, vergine (o anche ku-mārī: distruttrice del frastuono, o mediante il grido).

KṚ — kara: 3,8; karaṇa: 3,37-39; karma-tva: 3,36; karmātman: 3,35; kāra: 3,36 (tiraskāra). vb: fare.

kevalin. 3,34. agg: isolato, solitario (greco *monachós*).

kaivalya. 3,5. sn: isolamento, liberazione.

kṣaya.(√kṣi). 3,41. sm: fine, dominio, dimora.

KH

kha. 2,5 (khe-carī). sn: vuoto, apertura, cielo.

khe-cara, femm. khe-carī. 2,5. agg: moventesi nel vuoto.

G

gati. 3,40. (cfr. *bahir-gati*).

garbha. 2,4. sm: embrione, grembo.

guru. 2,6. agg: grave; sm: maestro, guida.

GH

ghaṭṭa. 1,15-21. (cfr. *saṁ-ghaṭṭa*).

C

ca. 3,29. cong: e (latino *-que*).

cakra. 1,6-22; 2,7. sn: ruota, centro sottile.

caturtha. 3,20. agg: quarto.

cara, femm. *carī*. 2,5 (cfr. *khe-cara*).

CIT (la stessa, con lo stesso significato, del russo *čyt'ě/čyvstvo/čyvstvovat'*, polacco *czuć*, bulgaro *čyvstvo/čyvstvyvam*, ucraino *čuttja*, serbo e croato *čuvstvo/čut/čutjeti*, sloveno *čut/čustvo/čutiti*, ceco *cit/cítit*, slovacco *cit/cítit'*, e, in collegamento alla variante $\sqrt{\text{cint}}$, del latino *sensus/sentire* da cui tutte le voci neolatine) — **citta**: 1,15, 2,1-4, 3,1-21-39; **caitanya**: 1,1. vb: percepire, fissar la mente su, concentrarsi su, fare attenzione a, osservare, essere intenti a.

citta. 1,15, 2,1-4, 3,1-21-39. sn: attenzione, mente, riflessione.

caitanya. 1,1. sn: fonte di ogni percezione, principio cosciente, intelligenza non individuale, “coscienzialità”.

J

jan (alla 3^a pers. sing. del pres. indic. pass. *jāyate*): 3,25. vb: generare.

janman. 3,18. sn: generazione, nascita.

japa. 3,27. sm: preghiera.

jaya (da $\sqrt{\text{ji}}$). 3,5-7. sm: vittoria.

jāgrat. 1,7-8; 3,8. sm: stato di veglia.

jīva (da $\sqrt{\text{jīv}}$). 3,41. sm: principio vitale, anima individuale.

JÑĀ — **jñā**: 3,29; **jñāna**: 1,2-4-8-18, 2,9, 3,2-28. vb: conoscere.

jñāna. 1,2-4-8-18, 2,9, 3,2-28. sn: conoscenza.

jñā-hetu. 3,29. agg: attratto dal conoscere.

T

- ta** (mfñ saḥ-sā-tad). 2,10; 3,14-32-34-41. agg: questo.
tat-tva. 1,16; 3,3. sn: principio (quest-ità).
ta-tra. 3,14. avv: là.
ta-thā. 3,14. avv: così.
tad-ā. 3,42. avv: allora.
tantra (da √tan). 3,13. sn: regola, dottrina.
°**tama**. 1,13 (śaktitamā). suffisso del superlativo.
tiras. 3,36. avv: attraverso, oltre, senza (latino *trans*).
tiras-kāra. 3,36. sm: far senza, messa da parte, rimozione.
tu. 3,34-35. avv: invero, davvero.
turya. 1,7. agg: quarto.
tulya. 3,25. agg: uguale, simile.
taila. 3,20. sn: olio di sesamo.
tri. 3,20-38. numerale: tre.
tritaya. 1,11. sn: triade.

D

- darśana**. 1,15; 2,10; 3,23. sn: visione, dottrina.
dāna. 3,28. sn: dono.
[**duḥkha**. Kṣ 3,33].
dṛśya (da √dṛś). 1,14-15. agg: visibile, bello.
dvitīya. 3,8. agg: secondo.

DH

- dhī**. 3,12. sf: pensiero.

N

- nartaka** (da √nr̥t). 3,9. sm: danzatore.
naṣṭa (da √naś). 3,24. agg: perduto, scomparso.
nādī. 3,5. sf: canale sottile.
nāsika. 3,44. agg: nasale; sf (nāsikā): narice, naso.
ni-majj (alla 3^a pers. ind. pres. ni-majjati). 3,16. vb: sprofondare, tuffarsi, immergersi.
nir-māṇa. 3,17. sn: misurazione, formazione, opera, trasformazione.
nai-sargika (da ni-sarga). 3,43. agg: naturale.

P

pati. 3,42. sm: padrone, signore.

pada. 1,17; 3,38. sn: piede, passo, orma, dimora, stadio.

para. 3,42. agg: lontano, supremo, altro.

paśu. 3,19. sm: bestiame, legato.

pr̥thak-tva. 1,21; 3,5. sn: separazione.

punar. 3,24 (punar-utthāna). avv: di nuovo.

punar-utthāna. 3,24. sn: risurrezione.

pra-caya (da pra+√ci). 3,30. sm: aumento, accumulo.

prati-mīlana. 3,45. sn: richiudersi d'occhi.

prati-saṁ-hata (da prati+saṁ+√han). 3,35. agg: avvinto.

praty-aya (da prati+√i). 3,24. sm: assenso, credenza, fede.

pra-miti. 3,41. sf: corretta nozione, conoscenza ben fondata.

pra-yatna. 2,2. sm: sforzo costante, impegno assiduo.

pra-vṛtta (da pra+√vṛt). 3,32. agg: prodotto.

pra-viś (alla 3^a pers. sing. dell'ottat. pres. praviśet). 3,21. vb: ricorrere a.

pra-sava. 3,22. sm: generazione.

prāṇa. 3,23-43. sm: respiro, soffio.

prāṇana. 3,38 (anu-prāṇana). sn: vivificazione, animazione, respirazione.

prekṣaka (da pra+√iḥṣ). 3,11. sm: spettatore.

B

bandha. 1,2; 3,2 - 43 (saṁ-bandha). sm: legame.

bahir-gati. 3,40. sf: fuoruscita.

bahir-manana. 3,33. sn: pensiero esteriore, pensiero estrovertito.

bahis. 3,14 (a-bahiḥ-sthiti) - 33 (bahir-manana) - 40 (bahir-gati). avv: fuori.

bāhya (da bahis). 3,39-[40]. agg: esterno, estraneo.

bīja. 3,15. sn: seme, germe.

bodha. 2,7 (cfr. saṁ-bodha).

BH

bhāva. 3,13-32. sm: essere, stato, natura.

BHUI — bhokṭṛ: 1,11; bhoga opp. a-bhoga opp. ā-bhoga: 1,7, 3,7. vb: curvare, godere.

BHŪ — anu-bhava: 1,23, 3,37; bhāva: 3,13-32; bhūta: 1,21, 3,5-42; bhū-mi-kā (da bhū-mi): 1,12; bhūyas: 3,42-45; svābhāvika: 2,5; svābhāvya: 3,14. vb: diventare, essere.

bhūta. 1,21, 3,5-42. sn: elemento, stato elementare, spirito maligno, spettro.

bhūmikā. 1,12. sf: terra, tappa.

bhūyas. 3, 42-45. avv: di nuovo.

bheda (da √bhid). 1,7, 3,36. sm: rottura, divisione, intervallo.

bhairava. 1,5. agg: terribile, tremendo.

bhokṭṛ. 1,11. sm: fruitore.

bhoga (oppure a-° oppure ā-°). 1,7, 3,7. sm: curva, spira, fruizione, godimento.

M

MAJJ — ni-majj: 3,16; mag-na (part. pass.): 3,21. vb: affondare, immergersi.

madhya. 3,22-44. agg: medio, mediano.

MAN — manana: 3,33 (bahir-manana); man-tra: 1,23, 2,1-3. vb: pensare.

manana. 3,33 (bahir-manana). sn: pensiero.

man-tra. 1,23, 2,1-3. sm: formula sacra, parola di potenza, vibrazione teurgica.

mahat (nei composti: mahā-). 1,23; 3,19 (maheśvarī). agg: grande.

maheśvarī (mahā+iśvarī). 3,19. sf: Gran Dea.

māṭṛ. 3,17-19-24. sf: madre (latino *mater*).

māṭṛkā. 1,4; 2,7. sf: madre, Madre divina (cfr. latino *matrix*).

māyā. 1,10; 3,3. sf: arte, illusione, Incantatrice.

mukta (da √muc). 3,34-42 (cfr. vimukta da vi+√muc).

moha. 3,6-7-35. sm: offuscamento.

Y

ya. 3,29. pron rel: che, il quale.

ya-tra. 3,14 (cfr. an-yatra).

ya-thā. 3,14. avv: come, nel modo che.

yoga (da √yuj). 1,12. sm: unificazione, giogo.
yoni. 1,3. sm o sf: grembo, utero, vagina.

R

rañga. 3,10. sm: teatro, colore.
rahasya. 2,3. sn: segreto, conoscenza esoterica.

L

laya (da √li). 3,31. sm: dissoluzione, adesione.
loka. 1,19. sm: mondo, luogo (latino *locus*).

V

°**vat**. 3,20-39. suffisso indeclinabile: come.
varga (da √vrj). 1,3 (yoni-°); 3,19 (ka-°). sm: 1. chi esclude, abbandona, curva, sforza; 2. classe, gruppo.
vaśa (da √vaś). 3,12. sm: volontà, potere, dominio.
vi-kalpa (da vi+√kḷp). 1,9. sm: alternanza, indecisione, esitazione.
vi-kāsa. 2,4. sm: espansione, sviluppo, apertura, il germogliare, lo sbocciare.
vi-tarka. 1,18. sm: congettura.
VID — vid: 1,7 (saṁ-vid); vid-yā: 1,22, 2,3-4-5-10, 3,7-18; vet-tr: 3,32 (saṁ-vettr). vb: sapere.
vid. 1,7 (saṁ-vid). sf: sapienza, conoscenza, comprensione.
vid-yā. 1,22, 2,3-4-5-10, 3,7-18. sf: sapienza, scienza.
vināśa. 3,18. sm: distruzione.
vipa-stha. 3,29. sm: il vibrante d'ispirazione.
vi-mukta (part. pass. da vi+√muc). 3,34-42. agg: liberato.
viśiṣṭa. 2,4. agg: particolare, distinto.
viśva. 1,6-21; 3,30. agg: tutto, ogni (latino *quisque*); sn: universo, il tutto.
vismaya. 1,12. sm: meraviglia, stupore.
vi-sarga. 3,14. sm: liberazione, emissione.
vīra. 1,11. sm: uomo (latino *vir*), eroe.
vīrya. 1,23. sn: virilità, valore, forza.
vṛtti (da √vṛt, cfr. latino *verto*). 3,26. sf: attività, giramento.
vet-tr. 3,32 (cfr. saṁ-vettr). agg o sm: conoscitore, testimone.
vrata (da √vr). 3,26. sn: volontà, comando, voto.

Ś

śakti (da √śak). 1,6-13-17-20; 3,30-37. sf: potenza, energia.

śakti-tamā. 1,13. superlativo del sostantivo śakti: la vera, suprema

Potenza.

śarīra. 1,3-14-20; 2,3-8; 3,4-26-39. sn: corpo.

śiva. 2,5; 3,25. agg: propizio; sm: la manifestazione divina di nome Śiva.

śuddha. 1,16-22. agg: puro.

S

saṁ. cfr. “sam”.

saṁ-kṣaya (da saṁ+√kṣi). 3,41. sm: completa distruzione.

saṁ-ghaṭṭa. 1,15-21. sm: collisione, costrizione, unione.

saṁ-dhāna. 1,6-16-21-23 (anu-saṁ-dhāna); 3,24. sn: congiunzione, unione.

saṁ-bandha. 3,43. sm: collegamento, associazione.

saṁ-bodha. 2,7. sm: compiuto risveglio, perfetta comprensione.

[**saṁ-bhava**. Kṣ 1,7].

saṁ-yama (da saṁ+√yam). 3,44. sm: controllo, concentrazione (tale termine viene usato nello Yoga a indicare i tre stadi di dhāraṇā, dhyāna e samādhi).

saṁ-vāhya. 3,40. gerundivo di saṁ-√vah, (cfr. latino *con-veho*): trasmigrante, cioè il con-ducendo, il con-vogliando (< fr. *con-voyer* < *voie* < lat. *via* < indoeur. **WEGH-*, che significa “transporter en char” secondo GRANDSAIGNES D’HAUTERIVE, e da cui altresì deriva il lat. *veho/vehiculum*), quel che dev’essere portato via.

saṁ-vid. 1,7. sf: coscienza, compiuta percezione.

saṁ-vetṭṛ (da saṁ+√vid). 3,32. sm: soggetto cosciente, percipiente, percettore.

saṁ-hata. 3,35 (cfr. prati-saṁ-hata).

saṁ-hāra (da saṁ+√hr). 1,6; 2,10; 3,4-5. sm: raccolta, contrazione, distruzione.

sat-tā (da√as). 2,3. sf: esistenza.

sat-tva (da√as). 3,12. sn: essenza.

sam. prefisso che negli *Śivasūtra* davanti a consonante diventa sempre “saṁ”: con (latino *cum*, greco *syn*).

sama. 3,23 - 42. agg: simile, eguale, equilibrato.

- sama-darśana.** 3,23. sn: visione equilibrata, percezione imparziale.
- samācāra.** 3,23. sm: regolazione, procedura, pratica.
- samādhi** (da sam+ā+√dhā). 1,19. sm: unione estatica, forma superiore di concentrazione (3° stadio di saṁyama).
- sam-ut-thāna** (da saṁ+ud+√sthā). 2,5. sn: completa insurrezione, completa salita.
- savya.** 3,44. agg: sinistro.
- sarga.** 3,14 (vi-sarga) - 36. sm: creazione, emissione.
- sargika.** 3,43 (cfr. nai-sargika).
- saha-ja.** 3,7. agg: connaturale, innato.
- SĀDH / SIDH** — sādha: 2,2; siddha: 3,13; siddhi: 1,22, 3,6-12. vb: compiere, aver successo.
- sādhaka.** 2,2. sm: teurgo, adepto.
- siddha.** 3,13. agg: compiuto, perfetto.
- siddhi.** 1,22, 3,6-12. sf: perfezione, facoltà sovranaturale o magica.
- sukha.** 1,19; 3,33. sn: felicità, gioia, il piacevole.
- sukham.** 3,16. avv: facilmente.
- suṣupta** (da √svap). 1,7. sn: sonno profondo.
- sauṣupta.** 1,10. agg: proprio del sonno profondo.
- sauṣumna.** 3,44. agg: proprio della suṣumnā.
- stha.** 3,16. agg: che sta, occupato in.
- sthiti.** 3,14-31-39. sf: stabilità, permanenza.
- STHĀ** — adhi-ṣṭhāna: 1,4; ava-sthā: 2,5; ut-thā: 2,10; punar-ut-thāna: 3,24; vipa-stha [Kṣ: a-vipa-stha]: 3,29; sam-ut-thāna: 2,5; stha: 3,16-29; sthiti: 3,14-31-39.
- sva.** 1,17; 2,5 (svābhāvika); 3,13-14 (svābhāvya)-21-24-30. agg: proprio (latino *suus*); sm: sé.
- sva-tas.** 3,37. avv: naturalmente.
- SVAP** — suṣupta: 1,7; sauṣupta: 1,10; svap-na: 1,7-9, 2,4-10; svāp-a: 1,15. vb: dormire.
- svap-na.** 1,7-9, 2,4-10. sm: stato di sonno con sogni, stato onirico (greco *hypnos*).
- svāp-a.** 1,15. sm: sogno, stato onirico.
- svābhāvika.** 2,5. agg: della propria natura, innato.
- svābhāvya.** 3,14. sn: natura propria.

H

havís. 2,8. sn: oblazione sacrificale, olocausto.

hṛdaya. 1,15. sn: cuore.

hetu. 3,29. sm: impulso, motivo.

hrada. 1,23; 3,16. sm: lago.

LESSICO ORDINATO SECONDO L'ALFABETO LATINO

a-bahis. 3,14. avv: non all'esterno, internamente.

a-bahiḥ-sthiti. 3,14. sf: stabilità interiore.

abhi-lāṣa. 3,40. sm: brama.

a-bhoga. 1,7; 3,7. sm: assenza di spire, non godimento.

ā-bhoga. 1,7; 3,7. sm: sazietà, completa fruizione.

adhi-ṣṭhāna. 1,4. sn: fondamento.

ādi. 3,3-19-38. sm: inizio, ciò che inizia con.

ānanda. 1,19. sm: gioia.

an-anta. 3,7. agg: infinito.

a-nirāsa. 3,32. sm: non espulsione, non distruzione.

anna (da √ad). 2,9. sn: cibo.

antar. 3,10-44. prep: in, tra (latino *inter*).

antara. 3,36. agg: interno.

antar-ātman. 3,10. sm: sé interiore.

anu-bhava. 1,23; 3,37. sm: esperienza.

anu-prāṇana. 3,38. sn: animazione successiva, animazione coordinata con, conforme a.

anu-saṁ-dhāna. 1,23. sn: investigazione.

an-yatra. 3,14. avv: altrove.

ā-pad (alla 3^a pers. sing. dell'indicativo pres. del causativo: āpādayati). 3,17. vb: venire, succedere. Al causativo: far succedere, produrre.

apa-savya. 3,44. agg: non sinistro, destro.

apī. 3,32. avv: davvero, certo, pure.

ā-rūḍha (da ā-√ruh). 3,41. agg: salito, sorto.

as (alla 3^a pers. sing. dell'ottativo presente: syāt). 3,45. vb: essere.

āsana. 3,16. sn: postura.

ā-sic (al gerundivo āsecya). 3,20. vb: versare.

- a-sukha**. 3,33. sn: infelicità.
ātman. 1,1-18; 3,1-9-28-35. sm: sé, anima.
atra. 3,44. avv: allora, dunque.
ava-dhāna. 3,15. sn: attenzione (essere immersi in qualcosa).
avara. 3,22. agg: inferiore.
ā-varaṇa. 3,6. sn: occultamento.
[**a-varaṇa**. 3.6. sn: non scelta (significato possibile ma non adottato)].
ava-sthā. 2,5. sf: condizione.
[**a-viśiṣṭa**. Kṣ 2,4].
a-vidyā. 2,4. sf: mancanza di sapienza, ignoranza.
[**a-vipa-stha**. Kṣ 3,29].
a-viveka. 1,10; 3,3. sm: non discriminazione.
aya (da √i). 1,22 (udaya); 2,6 (upāya). sm: l'andare.
ayam (al genitivo: asya). 3,30. pron: costui.
bahir-gati. 3,40. sf: fuoruscita.
bahir-manana. 3,33. sn: pensiero esteriore, pensiero estrovertito.
bahis. 3,14 (a-bahiḥ-sthiti) - 33 (bahir-manana) - 40 (bahir-gati).
avv: fuori.
bāhya (da bahis). 3,39. agg: esterno, estraneo.
bandha. 1,2; 3,2 - 43 (sarṁ-bandha). sm: legame.
bhairava. 1,5. agg: terribile, tremendo.
bhāva. 3,13-32. sm: essere, stato, natura.
bheda (da √bhid). 1,7, 3,36. sm: rottura, divisione, intervallo.
bhoga (oppure a-° oppure ā-°). 1,7, 3,7. sm: curva, spira, fruizione, godimento.
bhokṭṛ. 1,11. sm: fruitore.
BHŪ — anu-bhava: 1,23, 3,37; bhāva: 3,13-32; bhūta: 1,21, 3,5-42; bhū-mi-kā (da bhū-mi): 1,12; bhūyas: 3,42-45; svābhāvika: 2,5; svābhāvya: 3,14. vb: diventare, essere.
BHUJ — bhokṭṛ: 1,11; bhoga opp. a-bhoga opp. ā-bhoga: 1,7, 3,7. vb: curvare, godere.
bhūmikā. 1,12. sf: terra, tappa.
bhūta. 1,21, 3,5-42. sn: elemento, stato elementare, spirito maligno, spettro.
bhūyas. 3, 42-45. avv: di nuovo.
bīja. 3,15. sn: seme, germe.
bodha. 2,7 (cfr. sarṁ-bodha).

ca. 3,29. cong: e (latino *-que*).

caitanya. 1,1. sn: fonte di ogni percezione, principio cosciente, intelligenza non individuale, “coscienzialità”.

cakra. 1,6-22; 2,7. sn: ruota, centro sottile.

cara, femm. carī. 2,5 (cfr. khe-cara).

caturtha. 3,20. agg: quarto.

CIT (la stessa, con lo stesso significato, del russo *čyt'ë/čyvstvo/čyvstvovat'*, polacco *czuć*, bulgaro *čyvstvo/čyvstyvjam*, ucraino *čuttja*, serbo e croato *čuvstvo/čut/čutjeti*, sloveno *čut/čustvo/čutiti*, ceco *cit/cítit*, slovacco *cit/cítit*, e, in collegamento alla variante √cint, del latino *sensus/sentire* da cui tutte le voci neolatine) — **citta:** 1,15, 2,1-4, 3,1-21-39; **caitanya:** 1,1. vb: percepire, fissar la mente su, concentrarsi su, fare attenzione a, osservare, essere intenti a.

citta. 1,15, 2,1-4, 3,1-21-39. sn: attenzione, mente, riflessione.

dāna. 3,28. sn: dono.

darśana. 1,15; 2,10; 3,23. sn: visione, dottrina.

dhī. 3,12. sf: pensiero.

dṛṣya (da √dṛś). 1,14-15. agg: visibile, bello.

[**duḥkha.** Kṣ 3,33].

dvitīya. 3,8. agg: secondo.

garbha. 2,4. sm: embrione, grembo.

gati. 3,40. (cfr. bahir-gati).

ghaṭṭa. 1,15-21. (cfr. saṁ-ghaṭṭa).

guru. 2,6. agg: grave; sm: maestro, guida.

havís. 2,8. sn: oblazione sacrificale, olocausto.

hetu. 3,29. sm: impulso, motivo.

hrada. 1,23; 3,16. sm: lago.

hṛdaya. 1,15. sn: cuore.

icchā. 1,13. sf: volontà.

indriya. 3,11. sn: senso, potere sensoriale.

īśa. 1,11. sm: signore.

īśa-tva. 1,22. sn: signoria, dominio.

īśvarī. 3,19. sf: signora.

jāgrat. 1,7-8; 3,8. sm: stato di veglia.

JAN (alla 3^a pers. sing. del pres. indic. pass. jāyate): 3,25. vb: generare.

janman. 3,18. sn: generazione, nascita.

- japa.** 3,27. sm: preghiera.
jaya (da √ji). 3,5-7. sm: vittoria.
jīva (da √jīv). 3,41. sm: principio vitale, anima individuale.
JÑĀ — jñā: 3,29; jñāna: 1,2-4-8-18, 2,9, 3,2-28. vb: conoscere.
jñā-hetu. 3,29. agg: attratto dal conoscere.
jñāna. 1,2-4-8-18, 2,9, 3,2-28. sn: conoscenza.
ka (mfn kaḥ-kā-kim̐). 3,44. pron: chi? che cosa?
kaivalya. 3,5. sn: isolamento, liberazione.
kalā. 1,3; 3,3-4. sf: elemento, frazione, sedicesimo, forza.
kañcukin. 3,42. agg: avvolto, ricoperto.
kara. 3,8. agg: che fa.
kāra. 3,36 (cfr. tiraskāra).
karaṇa. 3,37-39. sm: azione.
karmātman. 3,35. agg: che s'identifica con l'azione.
karma-tva. 3,36. sn: principio attivo.
kathā. 3,27. sf: discorso.
ka-varga. 3,19. sm: classe delle gutturali (nell'alfabeto sanscrito il primo gruppo di consonanti, comprendente le lettere ka, kha, ga, gha, ṅa).
kevalin. 3,34. agg: isolato, solitario (greco *monachós*).
kha. 2,5 (khe-carī). sn: vuoto, apertura, cielo.
khe-cara, femm. khe-carī. 2,5. agg: moventesi nel vuoto.
kim̐. Cfr. ka.
KR — kara: 3,8; karaṇa: 3,37-39; karma-tva: 3,36; karmātman: 3,35; kāra: 3,36 (tiraskāra). vb: fare.
kṣaya. (√kṣi). 3,41. sm: fine, dominio, dimora.
kumārī. 1,13. sf: ragazza, vergine (o anche ku-mārī: distruttrice del frastuono, o mediante il grido).
laya (da √li). 3,31. sm: dissoluzione, adesione.
loka. 1,19. sm: mondo, luogo (latino *locus*).
madhya. 3,22-44. agg: medio, mediano.
MAJJ — ni-majj: 3,16; mag-na (part. pass.): 3,21. vb: affondare, immergersi.
MAN — manana: 3,33 (bahir-manana); man-tra: 1,23, 2,1-3. vb: pensare.
manana. 3,33 (bahir-manana). sn: pensiero.
man-tra. 1,23, 2,1-3. sm: formula sacra, parola di potenza, vibrazione teurgica.

- mahat** (nei composti: mahā-). 1,23; 3,19 (maheśvarī). agg: grande.
maheśvarī (mahā+iśvarī). 3,19. sf: Gran Dea.
mātr̥. 3,17-19-24. sf: madre (latino *mater*).
mātr̥kā. 1,4; 2,7. sf: madre, Madre divina (cfr. latino *matrix*).
māyā. 1,10; 3,3. sf: arte, illusione, Incantatrice.
moha. 3,6-7-35. sm: offuscamento.
mukta (da √muc). 3,34-42 (cfr. vimukta da vi+√muc).
nādī. 3,5. sf: canale sottile.
nai-sargika (da ni-sarga). 3,43. agg: naturale.
nartaka (da √nr̥t). 3,9. sm: danzatore.
nāsika. 3,44. agg: nasale; sf (nāsikā): narice, naso.
naṣṭa (da √naś). 3,24. agg: perduto, scomparso.
ni-majj (alla 3^a pers. ind. pres. ni-majjati). 3,16. vb: sprofondare, tuffarsi, immergersi.
nir-māṇa. 3,17. sn: misurazione, formazione, opera, trasformazione.
pada. 1,17; 3,38. sn: piede, passo, orma, dimora, stadio.
para. 3,42. agg: lontano, supremo, altro.
paśu. 3,19. sm: bestiame, legato.
pati. 3,42. sm: padrone, signore.
pra-caya (da pra+√ci). 3,30. sm: aumento, accumulo.
pra-miti. 3,41. sf: corretta nozione, conoscenza ben fondata.
prāṇa. 3,23-43. sm: respiro, soffio.
prāṇana. 3,38 (anu-prāṇana). sn: vivificazione, animazione, respirazione.
pra-sava. 3,22. sm: generazione.
prati-mīlana. 3,45. sn: richiudersi d'occhi.
prati-saṁ-hata (da prati+saṁ+√han). 3,35. agg: avvinto.
praty-aya (da prati+√i). 3,24. sm: assenso, credenza, fede.
pra-vṛtta (da pra+√vṛt). 3,32. agg: prodotto.
pra-viś (alla 3^a pers. sing. dell'ottat. pres. praviśet). 3,21. vb: ricorrere a.
pra-yatna. 2,2. sm: sforzo costante, impegno assiduo.
prekṣaka (da pra+√iks). 3,11. sm: spettatore.
pr̥thak-tva. 1,21; 3,5. sn: separazione.
punar. 3,24 (punar-utthāna). avv: di nuovo.
punar-utthāna. 3,24. sn: risurrezione.
raṅga. 3,10. sm: teatro, colore.

rahasya. 2,3. sn: segreto, conoscenza esoterica.

SĀDH / SIDH — *sādhaka*: 2,2; *siddha*: 3,13; *siddhi*: 1,22, 3,6-12.

vb: compiere, aver successo.

sādhaka. 2,2. sm: teurgo, adepto.

saha-ja. 3,7. agg: connaturale, innato.

śakti (da $\sqrt{\text{śak}}$). 1,6-13-17-20; 3,30-37. sf: potenza, energia.

śakti-tamā. 1,13. superlativo del sostantivo *śakti*: la vera, suprema Potenza.

sam. prefisso che negli *Śivasūtra* davanti a consonante diventa sempre “*saṁ*”: con (latino *cum*, greco *syn*).

saṁ. cfr. “*saṁ*”.

sama. 3,23 - 42. agg: simile, eguale, equilibrato.

samācāra. 3,23. sm: regolazione, procedura, pratica.

sama-darśana. 3,23. sn: visione equilibrata, percezione imparziale.

samādhi (da *sam*+*ā*+ $\sqrt{\text{dhā}}$). 1,19. sm: unione estatica, forma superiore di concentrazione (3° stadio di *saṁyama*).

saṁ-bandha. 3,43. sm: collegamento, associazione.

[**saṁ-bhava**. Kṣ 1,7].

saṁ-bodha. 2,7. sm: compiuto risveglio, perfetta comprensione.

saṁ-dhāna. 1,6-16-21-23 (*anu-saṁ-dhāna*); 3,24. sn: congiunzioni, unione.

saṁ-ghaṭṭa. 1,15-21. sm: collisione, costrizione, unione.

sam-ut-thāna (da *saṁ*+*ud*+ $\sqrt{\text{sthā}}$). 2,5. sn: completa insurrezione, completa salita.

saṁ-hāra (da *saṁ*+ $\sqrt{\text{hr}}$). 1,6; 2,10; 3,4-5. sm: raccolta, contrazione, distruzione.

saṁ-hata. 3,35 (cfr. *prati-saṁ-hata*).

saṁ-kṣaya (da *saṁ*+ $\sqrt{\text{kṣi}}$). 3,41. sm: completa distruzione.

saṁ-vāhya. 3,40. gerundivo di *saṁ*- $\sqrt{\text{vah}}$, (cfr. latino *con-veho*): trasmigrante, cioè il con-ducendo, il con-vogliando (< fr. *con-voyer* < *voie* < lat. *via* < indoeur. **WEGH-* che significa “transporter en char” secondo GRANDSAIGNES D’HAUTERIVE, e da cui altresì deriva il lat. *veho/vehiculum*), quel che dev’essere portato via.

saṁ-vettṛ (da *saṁ*+ $\sqrt{\text{vid}}$). 3,32. sm: soggetto cosciente, percipiente, percettore.

saṁ-vid. 1,7. sf: coscienza, compiuta percezione.

saṁ-yama (da *saṁ*+ $\sqrt{\text{yam}}$). 3,44. sm: controllo, concentrazione

(tale termine viene usato nello Yoga a indicare i tre stadi di dhāraṇā, dhyāna e samādhi).

sarga. 3,14 (vi-sarga) - 36. sm: creazione, emissione.

sargika. 3,43 (cfr. nai-sargika).

śarīra. 1,3-14-20; 2,3-8; 3,4-26-39. sn: corpo.

sat-tā (da √as). 2,3. sf: esistenza.

sat-tva (da √as). 3,12. sn: essenza.

sauṣumna. 3,44. agg: proprio della suṣumnā.

sauṣupta. 1,10. agg: proprio del sonno profondo.

savya. 3,44. agg: sinistro.

siddha. 3,13. agg: compiuto, perfetto.

siddhi. 1,22, 3,6-12. sf: perfezione, facoltà soprannaturale o magica.

śiva. 2,5; 3,25. agg: propizio; sm: la manifestazione divina di nome Śiva.

stha. 3,16. agg: che sta, occupato in.

STHĀ — adhi-ṣṭhāna: 1,4; ava-sthā: 2,5; ut-thā: 2,10; punar-ut-thāna: 3,24; vipa-stha [Kṣ: a-vipa-stha]: 3,29; sam-ut-thāna: 2,5; stha: 3,16-29; sthiti: 3,14-31-39.

sthiti. 3,14-31-39. sf: stabilità, permanenza.

śuddha. 1,16-22. agg: puro.

sukha. 1,19; 3,33. sn: felicità, gioia, il piacevole.

sukham. 3,16. avv: facilmente.

suṣupta (da √svap). 1,7. sn: sonno profondo.

sva. 1,17; 2,5 (svābhāvika); 3,13-14 (svābhāvya)-21-24-30. agg: proprio (latino *suus*); sm: sé.

svābhāvika. 2,5. agg: della propria natura, innato.

svābhāvya. 3,14. sn: natura propria.

SVAP — suṣupta: 1,7; sauṣupta: 1,10; svap-na: 1,7-9, 2,4-10; svāp-a: 1,15. vb: dormire.

svāp-a. 1,15. sm: sogno, stato onirico.

svap-na. 1,7-9, 2,4-10. sm: stato di sonno con sogni, stato onirico (greco *hypnos*).

sva-tas. 3,37. avv: naturalmente.

ta (mfñ saḥ-sā-tad). 2,10; 3,14-32-34-41. agg: questo.

tad-ā. 3,42. avv: allora.

taila. 3,20. sn: olio di sesamo.

°**tama.** 1,13 (śaktitamā). suffisso del superlativo.

- tantra** (da $\sqrt{\text{tan}}$). 3,13. sn: regola, dottrina.
ta-thā. 3,14. avv: così.
ta-tra. 3,14. avv: là.
tat-tva. 1,16; 3,3. sn: principio (quest-ità).
tiras. 3,36. avv: attraverso, oltre, senza (latino *trans*).
tiras-kāra. 3,36. sm: far senza, messa da parte, rimozione.
tri. 3,20-38. numerale: tre.
tritaya. 1,11. sn: triade.
tu. 3,34-35. avv: invero, davvero.
tulya. 3,25. agg: uguale, simile.
turya. 1,7. agg: quarto.
ud-aya (da $\text{ud}+\sqrt{\text{i}}$). 1,22. sm: insurrezione, venir su.
ud-yama (da $\text{ud}+\sqrt{\text{yam}}$). 1,5. sm: innalzamento, sollevamento.
[**umā**. Kṣ 1,13].
upāya (da $\text{upa}+\sqrt{\text{i}}$). 2,6. sm: arrivo, mezzo.
ut-patti. 1,20. sf: il sorgere, nascita.
ut-tha (da $\text{ud}+\sqrt{\text{sthā}} = \text{utthā}$). 2,10. agg: sorto.
ut-thāna (da $\text{ud}+\sqrt{\text{sthā}}$). 2,5 (sam-utthāna); 3,24 (punar-utthāna).
sn: insurrezione.
varga (da $\sqrt{\text{vrj}}$). 1,3 (yoni-°); 3,19 (ka-°). sm: 1. chi esclude, abbandona, curva, sforza; 2. classe, gruppo.
vaśa (da $\sqrt{\text{vaś}}$). 3,12. sm: volontà, potere, dominio.
°**vat**. 3,20-39. suffisso indeclinabile: come.
vet-tr̥. 3,32 (cfr. saṁ-vettr̥). agg o sm: conoscitore, testimone.
VID — vid: 1,7 (saṁ-vid); vid-yā: 1,22, 2,3-4-5-10, 3,7-18; vet-tr̥: 3,32 (saṁ-vettr̥). vb: sapere.
vid: 1,7 (saṁ-vid). sf: sapienza, conoscenza, comprensione.
vid-yā. 1,22, 2,3-4-5-10, 3,7-18. sf: sapienza, scienza.
vi-kalpa (da $\text{vi}+\sqrt{\text{kṛp}}$). 1,9. sm: alternanza, indecisione, esitazione.
vi-kāsa. 2,4. sm: espansione, sviluppo, apertura, il germogliare, lo sbocciare.
vi-mukta (part. pass. da $\text{vi}+\sqrt{\text{muc}}$). 3,34-42. agg: liberato.
vināśa. 3,18. sm: distruzione.
vipa-stha. 3,29. sm: il vibrante d'ispirazione.
vīra. 1,11. sm: uomo (latino *vir*), eroe.
vīrya. 1,23. sn: virilità, valore, forza.
vi-sarga. 3,14. sm: liberazione, emissione.

vismaya. 1,12. sm: meraviglia, stupore.

viśiṣṭa. 2,4. agg: particolare, distinto.

viśva. 1,6-21; 3,30. agg: tutto, ogni (latino *quisque*); sn: universo, il tutto.

vi-tarka. 1,18. sm: congettura.

vrata (da √vr). 3,26. sn: volontà, comando, voto.

vṛtti (da √vṛt, cfr. latino *verto*). 3,26. sf: attività, giramento.

ya. 3,29. pron rel: che, il quale.

ya-thā. 3,14. avv: come, nel modo che.

ya-tra. 3,14 (cfr. an-yatra).

yoga (da √yuj). 1,12. sm: unificazione, giogo. yoni. 1,3. sm o sf: grembo, utero, vagina.

Immagine presente solo nell'edizione a stampa acquistabile all'indirizzo
<http://www.lulu.com/spotlight/SuperZeko>

VASUGUPTAŚIVASŪTRARAHASYAM

PRIMO SENTIERO

Qui incomincia il primo sentiero
dentro il “testo che conduce alla felicità”,¹
un primo dipanarsi
del “filo concesso da Śiva”²
a Vasugupta per guidarlo
attraverso il labirinto dell’illusione.
Nella roccia del cuore è incisa la santa Parola,
il Mantra potente,
che qui si dichiara.

I.

* I.1. caitanyam ātmā
Fonte di ogni percezione [è] il Sé.

* I.2. jñānam bandhaḥ
La conoscenza [è] legame.

* I.3. yonivargaḥ kalāśarīram
**Quegli che [uscendone] sforza l’utero materno [è] il corpo
composto di elementi (*kalāśarīra*).**

* I.4. jñānādhiṣṭhānam mātṛkā
Fondamento della conoscenza [è] la Madre [divina],

* I.5. udyamo bhairavaḥ
**[il cui] innalzamento [su per la *suṣumnā* realizza la manife-
stazione del] Terrificante (*Bhairava*),**

* I.6. śakticakrasamdhāne viśvasamhāraḥ
[così detta in quanto] nell'unione della Śakti con i centri sottili (cakra) tutto vien distrutto.

* I.7. jāgratsvapnaśuṣuptabhede turyābhogasamvit
Nell'intervallo tra la veglia, il sogno ed il sonno profondo [si ha allora] compiuta percezione [della natura] delle spire [serpentine] della [Potenza] del Quarto [stato] (Turyā):

* I.8. jñānam jāgrat
la conoscenza [è] veglia,

* I.9. svapno vikalpāḥ
sogno [sono] le esitazioni,

* I.10. aviveko māyāśauṣptam
la mancanza di discernimento [è] ciò ch'è proprio del sonno profondo proveniente dall'Incantatrice (Māyā),

* I.11. tritayabhoktā vīreśaḥ
[mentre] il fruitore di [tale] triade [è] il Signore degli Eroi (Vīreśa).

* I.12. vismayo yogabhūmikāḥ
Meraviglia son le tappe dell'unificazione (yoga).

* I.13. icchā śaktitamā kumārī
La volontà, suprema Śakti, è una fanciulla.

* I.14. dṛśyam śarīram
Il [mondo] visibile [ne è] il corpo.

* I.15. hṛdaye cittasamghaṭṭād dṛśyasvāpadarśanam

* I.16. śuddhatattvasamdhānād vā

* I.17. svapadaśaktiḥ

In virtù della costrizione dell'attenzione nel cuore [sorge] la comprensione del carattere onirico di [tale mondo] visibile

ovvero in virtù dell'unione coi principi puri (*śuddhatattva*) [sorge] la *Śakti* dalla propria dimora.

* I.18. vitarka ātmajñānam
Una congettura [è] la conoscenza del Sé;

* I.19. lokānandaḥ samādhisukham
la felicità nel mondo [è invece] il piacere procurato dall'unione estatica (*samādhi*).

* I.20. śaktisaṁdhāne śarīrotpattiḥ

* I.21. bhūtasamdhāna-bhūtapṛthaktva-viśvasaṁghattāḥ

Nell'unione con la *Śakti* [sta infatti la causa de] l'origine del corpo [e di] tutte le combinazioni derivanti da unione di stati elementari e separazione di stati elementari;

* I.22. śuddhavidyodayāc cakreśatvasiddhiḥ

[ma] con l'insorgere [su per la *suṣumnā*] della Sapienza Pura, [si ottiene] la perfezione (*siddhi*) nel dominio dei centri sottili (*cakra*)

* I.23. mahāhradānusamdhānān mantravīryānubhavaḥ
[e] con l'investigazione del gran lago, [si fa] esperienza della forza dei Mantra.

II.

* II.1. cittam mantraḥ
L'attenzione [è] il Mantra.

* II.2. prayatnaḥ sādhaḥ
L'impegno assiduo [è] il teurgo (*sādhaka*).

* II.3. vidyāśarīrasattā mantrarahasyam
L'esistenza del corpo sapienziale (*vidyāśarīra*) [è] il segreto dei Mantra.

* II.4. garbhe cittavikāso viśiṣṭo'vidyāsvapnaḥ
Il germogliare dell'attenzione nell'embrione [di questo costituisce] un particolare stato onirico [ancor] privo di sapienza.

* II.5. vidyāsamutthāne svābhāvike khecarī śivāvasthā
All'insorger[vi] della Sapienza [si ha poi] la condizione propria di Śiva di Colei che si muove nel vuoto innato (*svābhāvike khe carī*).

* II.6. gurur upāyaḥ

* II.7. mātṛkācakrasambodhaḥ

Maestro [è il suo] sopraggiungere, compiuto risveglio dei centri sottili (*cakra*) ad opera della Madre.

* II.8. śarīram haviḥ
Il corpo [è allora] olocausto,

* II.9. jñānam annam
la conoscenza [è] divorata,

* II.10. vidyāsamhāre tadutthasvapnadarśanam
[e] nella distruzione operata dalla Sapienza [si ha] discernimento della natura onirica di quanto sorge da tale [conoscenza].

III.

* III.1. ātmā cittam
Il Sé [è] attenzione.

* III.2. jñānam bandhaḥ
La conoscenza [è] legame.

* III.3. kalādinām tattvānām aviveko māyā
La non discriminazione delle *kalā* e degli altri principi (*tattva*) [è] *Māyā*.

* III.4. śarīre samhāraḥ kalānām
* III.5. nāḍīsamhāra-bhūtajaya-bhūtaikaivalya-
bhūtaprthaktvāni

Nel corpo [si attuano] la distruzione delle *kalā*, la distruzione delle *nāḍī*, la vittoria sugli stati elementari, l'isolamento dagli stati elementari, la separazione dagli stati elementari.

* III.6. mohāvaraṇāt siddhiḥ
Dall'occultamento dell'offuscamento [provieni] la perfezione (*siddhi*).

* III.7. mohajayād anantābhogāt sahajavidyājayaḥ
Dal disavvolgimento dell'Infinita (*Anantā*) che deriva dalla vittoria sull'offuscamento [provieni] il trionfo della Sapienza innata,

* III.8. jāgraddvitiyakaraḥ
operatore nella veglia di una seconda [realtà].

* III.9. nartaka ātmā
Maestro di danza [è allora] il Sé,

* III.10. raṅgo'ntarātmā
teatro [è] il sé interiore,

* III.11. prekṣakāṅīndriyāṇi
spettatori i sensi.

* III.12. dhīvaśāt sattvasiddhiḥ
Dal dominio sul pensiero la perfezione essenziale,

- * III.13. siddhaḥ svatantrabhāvaḥ
perfetto stato di autonomia.
- * III.14. yathā tatra tathānyatra
- * III.14.2. visargasvābhāvyād abahihsthites tatsthiṭiḥ
Tanto là quanto altrove la stabilità di questo [stato deriva] dalla stabilità interiore [proveniente] dalla natura propria della liberazione.
- * III.15. bījāvadhānam
Attenzione [perciò] ai germi (*bīja*).
- * III.16. āsanasthaḥ sukhaṁ hrade nimajjati
Chi [a questo fine] ha assunto un *āsana* facilmente s'immerge nel lago [interiore]
- * III.17. svamātrā nirmāṇam āpādayati
[e] per mezzo della propria Madre produce l'Opera [trasmutatrice].
- * III.18. vidyāvināśe janmavināśaḥ
Nella distruzione [operata] dalla Sapienza [si ha infatti] distruzione della generazione,
- * III.19. kavargādiṣu māheśvaryādyāḥ paśumātaraḥ
[mentre] nella classe delle gutturali e nelle altre [classi stanno] *Maheśvarī* e le altre Madri d'affascinati.
- * III.20. triṣu caturthaṁ tailavad āsecyam
Nei tre [stati] il Quarto, qual olio di sesamo, va versato.
- * III.21. magnaḥ svacitte praviśet
Chi s'è immerso [nel lago interiore] dovrebbe ricorrere alla propria attenzione.
- * III.22. madhye'varapasavaḥ
Nel [sentiero] di mezzo [si ha dapprima] la generazione inferiore

* III.23. prāṇasamācāre samadarśanam
[ma] nella pratica del soffio (*prāṇasamācāra*) [si raggiunge] la percezione equilibrata

* III.24. mātṛā svapratyayasamdhāne naṣṭasya punarutthānam
[e] nell'unione del proprio assenso con la Madre [si ha] risurrezione dello Scomparso.

* III.25. śivatulyo jāyate
L'eguale di Śiva viene [così] generato.

* III.26. śarīravṛttir vratam
L'attività del corpo [è allora] un voto,

* III.27. kathā japaḥ
il discorso preghiera,

* III.28. dānam ātmajñānam
il dono l'autoconoscenza.

* III.29. yo vipastho jñāhetuś ca

* III.30. svaśaktipracayo'sya viśvam

Per chi è vibrante d'ispirazione ed attratto dal conoscere, aumento della propria *Śakti* [è] tutto.

* III.31. sthīlayau

* III.32. tat pravṛttāv apy anirāsaḥ sarīvetṛbhāvāt

Durata e dissoluzione pur essendo allora prodotte (*tat pravṛttau*), non [ne consegue] distruzione in virtù della continuità (*bhāvāt*) del percettore (*sarīvetṛ*).

* III.33. sukhāsukhayor bahirmananam

Nella coppia piacevole-spiacevole [si ha] un pensiero esteriore;

* III.34. tad vimuktas tu kevalī

chi è sciolto da essa [è] davvero un Isolato (*kevalin*),

* III.35. mohapratīsamhataḥ tu karmātmā
[mentre] avvinto dall'offuscamento [è] invero colui che costantemente s'affaccenda (*karmātmā*).

* III.36. bhēdatīraskāre sargāntarakarmatvam
Nella rimozione degli intervalli [tra gli stati si manifesta] il principio attivo interno alla creazione.

* III.37. karaṇaśaktiḥ svato'nubhavāt

* III.38. tripadādyanuprāṇanam

* III.39. cittasthītivac charīrakaraṇabhāyeṣu

La *Śakti* d'Azione [sorge] naturalmente con l'esperienza, animazione conforme al principio dei tre stati, come permanenza dell'attenzione in ciò che è esterno all'azione del corpo. ³

* III.40. abhīlāśād bahīrgatiḥ samvāhyasya
Dalla brama la fuoruscita del trasmigrante.

* III.41. tadārūḍhapramītes tatksayāj jīvasamkṣayaḥ
Con la fine di questo, determinata dalla corretta nozione del suo sorgere, [si ha] il completo annichilimento del principio vitale (*jīva*).

* III.42. bhūtakañcukī tadā vimukto bhūyaḥ patīsamah
paraḥ
Quegli che era avvolto negli stati elementari, allora, disciolto, [è] di nuovo l'eguale del Signore, l'Altro.

* III.43. naisargikaḥ prāṇasambandhaḥ
Naturale [è] l'associazione con il soffio (*prāṇa*).

* III.44. nāsikāntarmadhyasamyamāt kim atra savyāpasavyasaṣumneṣu
In virtù del controllo del [centro] intermedio tra le cavità nasali, che cosa dunque [succede] nei [sentieri] di sinistra, di destra e della *suṣumnā*?

* III.45. bhūyaḥ syāt pratimīlanam
Nuovamente dovrebbe esserci [come] un richiudersi d'occhi.

Così termina il primo sentiero dentro il “*testo che conduce alla felicità*”.

Così è stato una prima volta disteso il “*filo donato da Śiva*”
come guida attraverso il labirinto dell'illusione.

¹ Cioè *Śivasūtra*: si è già detto infatti che “śiva” significa anche “felicità”.

² Cioè *Śivasūtra*: “sūtra” significa infatti anche “filo”.

³ Altra possibile interpretazione di III, 37-39:

* III.37. karaṇaśaktiḥ svato'nubhavāt

* III.38. tripadāyanuprāṇanam

* III.39. cittasthitivac charīrakaraṇabāhyeṣu

“La *Śakti* d'Azione [c'è] per natura; a causa dell'esperienza [invece si ha] l'animazione dei tre stati ecc. come permanenza dell'attenzione in ciò che è esterno all'azione del corpo”.

Immagine presente solo nell'edizione a stampa acquistabile all'indirizzo
<http://www.lulu.com/spotlight/SuperZeko>

VASUGUPTAŚIVASŪTRARAHASYAM

SECONDO SENTIERO

Qui incomincia il secondo sentiero
dentro il “*testo che conduce alla felicità*”,
un secondo dipanarsi
del “*filo concesso da Śiva*”
a Vasugupta per guidarlo
attraverso il labirinto dell’illusione.
Nella roccia del cuore è incisa la santa Parola,
il Mantra potente,
che qui si dichiara.

I.

Sempre ed ovunque coloro che, insoddisfatti del comune vivere, s’impegnarono nell’indagine sulla propria vera natura, si sentirono dapprima ed a lungo degli esiliati, luci disperse in un mondo d’ombre, ma poi, rafforzatosi il lume, scorsero che in tutti gli esseri, sotto un’ombra d’esilio, come un dio in apparenza scomparso, giaceva lo stesso lume, in assenza del quale nulla potrebbe sussistere, nulla esser conosciuto. Per questo si afferma che

I.1. caitanyam ātmā

Fonte di ogni percezione [è] il Sé.

Si ricava da ciò che ciascun essere cosciente è ovunque e sempre edificato dallo stesso Architetto, il Sé, e che pertanto nulla manca di fondamentale nella natura dell’essere cosciente, anche

del più oscurato. Tale oscuramento non proviene dunque dall'essere, ma dalla percezione. Perciò si dice che

I.2. jñānaṁ bandhaḥ

La conoscenza [è] legame.

La conoscenza infatti è duplice: al Sé ad-duce e dal Sé de-duce il non-Sé. Così fatta è l'inarrivabile armonia del mondo che Quello stesso che in un tempo chiarisce, in altro tempo oscura. Chi infatti al Sé integralmente non si attiene, si perde nelle infinite dispute dei muratori e non si gode la casa com'era il progetto dell'Architetto. Le dispute poi l'offuscano, né più scorge la corretta connessione delle cose, la gerarchia dei piani dell'essere. Perciò Śiva incomincia a dichiarare a Vasugupta qual è il campo su cui operare la buona battaglia che ci salvi dall'esilio.

I.3. yonivargaḥ kalāśarīram

Quegli che [uscendone] sforza l'utero materno [è] il corpo composto di elementi (kalāśarīra).

Tale campo è il corpo a tutti noto, qui chiamato *kalāśarīra*, ovvero una forma (*śarīra*) composta da un aggregato di potenze dall'effetto separativo (*kalā*) in cui l'offuscato si disperde obliando l'unità del Sé. Tali componenti separative determinano nella vita degli offuscati l'insorgere di una molteplicità di io, ciascuno autopercipientesi come dotato di natura corporea e di natura spirituale, in realtà completamente illusorie. Ciò determina la nascita di innumerevoli teorie, interpretazioni, percezioni erranee, esseri vampirici, *bhūta*, a cui viene tributato illusorio omaggio. Il *samsāra*, mondo fenomenico, appare al principiante di questo cammino come un luogo infestato da una quasi inconcepibile quantità di io demoniaci, ma in seguito egli s'accorge che a tutto questo sciupio d'energie soggiace un'unità imm modificata. Per questo vien detto che

I.4. jñānādhiṣṭhānaṁ mātṛkā

Fondamento della conoscenza [è] la Madre [divina],

infatti l'unità, santa e perenne, è la Madre di tutti i fenomeni percettivi, la Śakti manifesta in tutte le kalā. Cercando nell'esperienza comune, dietro i fenomeni tanto corporei che sottili, se ne trova la fonte, la Potenza generatrice

I.5. udyamo bhairavaḥ

[il cui] innalzamento [su per la suṣumnā realizza la manifestazione del] Terrificante (Bhairava),

così descritta perché quando è ritrovato l'asse (detto suṣumnā, "la graziosissima") che unisce la povertà dell'uomo (espressa dalla kuṇḍalinī dormiente nel mūlādhāracakra) alla ricchezza di Dio (risveglio del sahasrārapadma ad opera della kuṇḍalinī che si è eretta nella suṣumnā), allora per tale asse si percorre un'esperienza precedentemente inaudita, avente come effetto la distruzione di tutte le identificazioni erranee. Si vive la morte di ciascun io, di ciascun fenomeno; ciò che ad ogni livello pareva giusto o sbagliato è inghiottito in Bhairava, il Signore che regna nella nudità del Sé, sposo unico dell'unica Śakti. L'esperienza del Terrificante è dunque

I.6. śakticakrasaṁdhāne viśvasaṁhāraḥ

[così detta in quanto] nell'unione della Śakti con i centri sottili (cakra) tutto vien distrutto.

Tale Śakti infatti manifestandosi manifesta la forza dell'amplesso suo con Śiva, della Manifestazione col Testimone: in quest'estasi erotica del Sé col suo Potere, dell'Uno con la sua Unità, nient'altro sussiste, il mondo è fatto oblio, il Sé ha ritratto ogni consapevolezza dal non-Sé. Nell'esperienza del sādha-ka (teurgo, asceta) il mondo e il suo proprio sé più non sono percepiti se non come connubio di Śiva e Śakti. Ogni interesse per i singoli fenomeni corporei sottili e spirituali è cessato, dopo che la Śakti ha deindividualizzato e unificato in sé, assorbendole, tutte le potestà dei cakra.

I.7. jāgratsvapnasuṣuptabhede turyābhogasaṁvit

Nell'intervallo tra la veglia, il sogno ed il sonno profondo [si ha allora] compiuta percezione [della natura] delle spire [serpentine] della [Potenza] del Quarto [stato] (Turyā):

la Śakti può infatti essere percepita anche dal principiante di questo cammino laddove ponga attenzione agli intervalli tra un fenomeno di coscienza e l'altro; si accorge allora che

I.8. jñānam jāgrat

la conoscenza [è] veglia,

vale a dire che la conoscenza, forza legante e collegante (*bandha*) per eccellenza, predomina nello stato di veglia, dove il mondo viene esperito in forma apparentemente oggettiva, “legata” dalla Madre. Quanto allo stato di sogno,

I.9. svapno vikalpāḥ

sogno [sono] le esitazioni,

lo stato onirico cioè consiste dei *vikalpa*, ovvero delle esitazioni, dei dubbi, delle operazioni confuse che costituiscono come il limite dello stato di veglia, sia all'interno di esso nella fantasticheria e simili sia al termine di esso nello stato di sogno vero e proprio. Quanto allo stato di sonno profondo,

I.10. aviveko māyāsaṁsuptam

la mancanza di discernimento [è] ciò ch'è proprio del sonno profondo proveniente dall'Incantatrice (Māyā),

ovvero il suddetto limite costituito dallo stato onirico ottunde completamente la percezione di quanto costituisce lo stato di sonno profondo, cioè di non veglia e non sogno, di modo che questo, che potrebbe essere reale percezione della Śakti, vien vissuto invece come uno stato di quasi totale incoscienza derivante da Māyā. Si è dunque compresa la ragione per cui i tre stati ordinari vengono vissuti come alternativi, depotenziati dalla scissione,

I.11. tritayabhoktā vīreśaḥ

[mentre] il fruitore di [tale] triade [è] il Signore degli Eroi (Vīreśa).

L'impercepito Interprete di questi tre stati è cioè Śiva stesso, il Signore degli Eroi, il Testimone la cui contemplazione vien preclusa dai tre stati di coscienza inferiori.

I.12. vismayo yogabhūmikāḥ

Meraviglia son le tappe dell'unificazione (yoga).

Rendendo continuo ciò che è discontinuo, ovvero identificando col loro Interprete i tre stati (veglia, sogno, sonno senza sogni), si sperimenta grande stupore.

I.13. icchā śaktitamā kumārī

La volontà, suprema Śakti, è una fanciulla.

Dall'Interprete esce il mondo frutto della sua Potenza di Volontà (*Ichchāśakti*): la Madre è unita al Padre, Vergine s'avvinghia al Maschio. Si scopre che

I.14. drśyaṃ śarīram

Il [mondo] visibile [ne è] il corpo.

Tale mondo cioè è per Śiva il corpo della Śakti, è per l'offuscato gioco di Māyā; ciò che determina la verità è infatti l'unità, fuor della quale è tutto illusorio. Ma cessando l'offuscamento

I.15. hrdaye cittasaṃghaṭṭād drśyasvāpadarśanam

I.16. śuddhatattvasaṃdhānād vā

I.17. svapadaśaktiḥ

In virtù della costrizione dell'attenzione nel cuore [sorge] la comprensione del carattere onirico di [tale mondo] visibile ovvero in virtù dell'unione coi principi puri (śuddhatattva) [sorge] la Śakti dalla propria dimora.

L'attenzione viene dunque portata sull'asse e, dentro l'asse, sul Testimone Assente, su Śiva; allora il mondo si trasmuta, e le interpretazioni che precedentemente se ne davano appaiono del tutto illusorie, promanando da punti di vista non unificati.

Avendo riscoperto l'Interprete e il Dramma, il Sé e la Manifestazione, essendo tutt'uno con essi, la Śakti cessa di esser percepita separativamente, si manifesta come unità che distrugge tutte le manifestazioni, incluse le dimore che le si attribuivano. Sorge la Śakti dal luogo del suo sonno (*mūlādhāracakra*), entra nella "sua propria dimora" (*svādhiṣṭhānacakra*) e da lì inizia ad aprire un sentiero mediante cui si congiungerà a Śiva.

I.18. vitarka ātmajñānam

Una congettura [è] la conoscenza del Sé;

il Sé infatti non è conoscibile in modo tale che dirlo possa significarlo;

I.19. lokānandaḥ samādhisukham

la felicità nel mondo [è invece] il piacere procurato dall'unione estatica (samādhi).

Conoscere il Sé è vivere l'esperienza assoluta, senza contrasti, che non può essere né indagata dialetticamente né espressa sensorialmente.

I.20. śaktisaṁdhāne śarīrotpattiḥ

I.21. bhūtasamdhāna-bhūtaprṥthaktva-viśvasamghaṭṭāḥ

I.22. śuddhavidyodayāc cakreśatvasiddhiḥ

I.23. mahāhradānusaṁdhānān mantravīryānubhavaḥ

Nell'unione con la Śakti [sta infatti la causa de] l'origine del corpo [e di] tutte le combinazioni derivanti da unione di stati elementari e separazione di stati elementari; [ma] con l'insorgere [su per la suṣumnā] della Sapienza Pura, [si ottiene] la perfezione (siddhi) nel dominio dei centri sottili (cakra) [e] con l'investigazione del gran lago, [si fa] esperienza della forza dei Mantra.

Tale esperienza conduce ad una lucida reinterpretazione della realtà. Del mondo e del corpo si riconosce ora la natura śaktica; pertanto la percezione di essi muta di polarità, viene riorientata, reintegrata nell'Unità e rivivificata.

Il molteplice, la ridda di contrasti sperimentata in precedenza costituiva il vecchio mondo delle vecchie esperienze, ma l'esperienza viene governata ora mediante l'assoluta consapevolezza delle componenti sottili, senza sforzo alcuno.

In questa rinascita si realizza infine novamente l'azione della Parola divina nel costituire il mondo e il corpo. Novamente vien creato tramite il potente Mantra del cuore (*hrada*, il "lago" immergendosi nel quale si sperimenta la "forza eroica" del Mantra, ricorda assai da vicino *hṛdaya*, il "cuore") l'universo del *sādhaka*, ormai tutt'uno con Śiva.

II.

II.1. cittarṁ mantrāḥ

L'attenzione [è] il Mantra.

L'attenzione, ovvero la mente in via d'unificazione con Śiva, costituisce la vibrazione sacra (Mantra) da cui si tesse il corpo glorioso interiore, il *vidyāśarīra*.

II.2. prayatnaḥ sādhaḥ

L'impegno assiduo [è] il teurgo (sādhaka).

La costanza, che promana dalla fede derivante dalla percezione della vibrazione sacra, è il regime che porta a compimento l'opera teurgica, ovvero la generazione del *vidyāśarīra*.

II.3. vidyāśarīrasattā mantrarahasyam

L'esistenza del corpo sapienziale (vidyāśarīra) [è] il segreto dei Mantra.

Non altrimenti infatti che dopo aver percepito la vibrazione sacra e le sue operazioni interiori, si può anche solo immaginare questo meraviglioso cammino di metamorfosi del naturale in sovranaturale.

II.4. garbhe cittavikāso viśiṣṭo'vidyāsvapnaḥ

Il germogliare dell'attenzione nell'embrione [di questo costituisce] un particolare stato onirico [ancor] privo di sapienza.

L'insorgere del *vidyāśarīra* si manifesta mediante una stupefacente numinosità recepita inevitabilmente ma erroneamente come eteroproveniente.

II.5. vidyāsamutthāne svābhāvike khecarī śivāvasthā

All'insorgere[vi] della Sapienza [si ha poi] la condizione propria di Śiva di Colei che si muove nel vuoto innato (svābhāvike khecarī).

Quando poi il *sādhaka* giunge a maggior maturità ecco tutto gli appare vuoto, e la *Śakti* in tal vuoto si diffonde.

II.6. gurur upāyaḥ

II.7. mātṛkācakrasambodhaḥ

Maestro [è il suo] sopraggiungere, compiuto risveglio dei centri sottili (cakra) ad opera della Madre.

Mette così la *Śakti* a dura prova la sua intima pace, ammaestrandolo (*guru*) con un metodo (*upāya*) imprevedibile da tutte le sue *kalā*.

Le *kalā* infatti vengono riassorbite e ridisposte nell'unità del *vidyāśarīra*, corpo della *Śakti*, cerchio (*cakra*) dei poteri manifesti dell'Irraggiungibile (*Durgā*).

II.8. śarīraṁ haviḥ

Il corpo [è allora] olocausto,

questo corpo novamente generato si compone allora della sacra fiamma della disidentificazione;

II.9. jñānam annam
la conoscenza [è] divorata,

la percezione conoscitiva vien divorata dal suo fuoco;

II.10. vidyāsamhāre tadutthasvapnadarśanam
[e] nella distruzione operata dalla Sapienza [si ha] discernimento della natura onirica di quanto sorge da tale [conoscenza].

Tal corpo di fuoco glorioso infatti si manifesta come incarnazione della *Śakti*, realtà sapienziale (*vidyā*) eccedente la conoscenza (*jñāna*) in ragione della natura onirica del processo conoscitivo, che permette la diversità tra percepito percepire e percipiente.

III.

Non si trova il Sé se non ci si disgiunge dei pensieri automatici protendendosi verso l'ignoto. Il rapporto con l'ignoto poi non può essere di conoscenza, ché di ignoto allora non si tratterebbe, ma solamente può consistere come in una tensione verso una meta, una attenzione (ad-tensione) di tutto se stesso mediante la quale in tutto il percepito (*citta*) si avverte latente l'ignoto. Per questo si dice che

III.1. ātmā cittam
Il Sé [è] attenzione.

Il Sé dunque non può essere distinto dal miracolo della manifestazione dell'ignoto nei fenomeni, né può consistere nell'uno

o negli altri: non nell'ignoto, ch  allora se ne saprebbe qualcosa, e neanche nei fenomeni, ai quali altrimenti apparterebbe, sia pure come sovraordinato a tutti gli altri. Il S  per    visibile e sensibile nell'autonomia (*svatantra*) di chi ha riorientato la propria esperienza come una danza intorno al polo dell'ignoto, a cui costantemente attende (ad-tende).

A costui appare con evidenza che

III.2. j n nam bandha 

La conoscenza [ ] legame.

La conoscenza cio    una strada che porta dalla molteplicit  dei fenomeni all'unificazione del S ; percorsa per il retto verso collega, ma percorsa per il verso sbagliato lega.

Quanto vale per la conoscenza vale anche per l'ignoranza (*aviveka*): rettamente orientata d ; disorientata sottrae. M y , Potenza d'illusione,   anche Potenza di creazione, Potenza di Siva (* iv *). Perci  vien detto che

III.3. kal d n m tattv n m aviveko m y 

La non discriminazione delle kal  e degli altri principi (tattva) [ ] M y .

Con questo si vogliono affermare due cose. In primo luogo si vuol dire che l'offuscamento non consente di distinguere l'azione delle potenze separative (*kal *) che concorsero alla formazione del corpo fenomenico (*kal sar ra*) e quella dei principi superiori (* uddhatattva*) mediante cui ci si potrebbe inoltrare nella strada verso il S ; ma in secondo luogo vuol dire che tutti questi principi vanno successivamente distrutti superandoli in quanto separativi nella rigenerazione interna attuata mediante la stessa *M y sakti* riorientata. Per questo si aggiunge che

III.4.  ar re samh ra  kal n m

III.5. n d samh ra-bh tajaya-bh takaivalya-bh taprthaktv ni

Nel corpo [si attuano] la distruzione delle kalā, la distruzione delle nādī, la vittoria sugli stati elementari, l'isolamento dagli stati elementari, la separazione dagli stati elementari.

Nella forma umana (*śarīra*) cioè, alle *kalā*, che impedivano l'esistenza della percezione del Sé, viene a loro volta impedito di esistere.

Māyāśakti infatti confluendo nell'interno della *susumnā*, si ritrae dagli altri canali (*nādī*, di cui si noti la notevole assonanza con *nādī*, "fiume") che, essendo manifestazioni della *Śakti*, cessano così di esistere. In tal modo cessa la subordinazione agli stati elementari, il cui nome, *bhūta*, vale anche "vampiro", in quanto oscurano mediante fenomeni materiali e sottili la percezione del Sé sviandone l'attenzione ai fini della propria sussistenza. Vinti, poi, gli stati elementari vanno sparendo dalla percezione, che è ormai quella dello stato di *kaivalya* (isolamento), finché infine cessa ogni legame con essi da parte del liberato.

In una prima fase, quindi,

III.6. mohāvaraṇāt siddhiḥ

Dall'occultamento dell'offuscamento [proviene] la perfezione (siddhi).

Ovvero nel processo che conduce al *kaivalya* si raggiungono le *siddhi*, vale a dire poteri sempre crescenti culminanti nell'unificazione.

Raggiunta poi l'unificazione, allora

III.7. mohajayād anantābhogāt sahajavidyājayaḥ

Dal disavvolgimento dell'Infinita (Anantā) che deriva dalla vittoria sull'offuscamento [proviene] il trionfo della Sapienza innata,

dopo le *siddhi*, cioè, si ottiene la Sapienza innata (*Sahajavidyā*) che si manifesta come insorgente nella *susumnā*, come disavvolgimento (*abhoga*) della Potestà infinita (*Anantā*)

che determina la rigenerazione.

Infatti tale disavvolgimento è

III.8. jāgraddvīṭiyakaraḥ
operatore nella veglia di una seconda [realtà].

Tutto cioè vien trasformato, vale a dire trasposto oltre la forma, che essendo finita è stata distrutta dall'Infinita.

In tale rinnovata realtà

III.9. nartaka ātmā
Maestro di danza [è allora] il Sé,

l'attenzione è infatti integra;

III.10. raṅgo'ntarātmā
teatro [è] il sé interiore,

l'esperienza interna è vissuta come una manifestazione tra le tante, un fenomeno;

III.11. prekṣakāṅdriyāṇi
spettatori i sensi.

I sensi si conformano cioè all'intento del Maestro di danza, non turbano in alcun modo l'attenzione, lo stato di presenza.

III.12. dhīvaśāt sattvasiddhiḥ
Dal dominio sul pensiero la perfezione essenziale,

non essendo infatti turbata l'attenzione, i sensi non interferiscono e si consegue il dominio del pensiero; in tal modo l'essenza (*sattva*) è compiuta (*siddhi*) e si consegue un

III.13. siddhaḥ svatantrabhāvaḥ
perfetto stato di autonomia.

Tale autonomia, *svatantra*, è il Tantra oltre le forme, la vera essenza non verbale della tradizione dei Maestri tantrici, il Tantra del Sé (*sva*) che non si svela che nel perfetto (*siddha*).

III.14. yathā tatra tathānyaatra

III.14.2. visargasvābhāvyād abahiṣthites tatsthiṭiḥ

Tanto là quanto altrove la stabilità di questo [stato deriva] dalla stabilità interiore [proveniente] dalla natura propria della liberazione.

Tanto nel teatro dell'esperienza terrena (*tatra*) quanto negli altri stati e condizioni non terreni (*anyaatra*), lo stato di autonomia, *svatantra*, senz'altro permane in quanto si sia realizzata l'interna (*a-bahis*, non estrovertita) stabilità che è effetto della liberazione (*visarga*).

III.15. bījāvdhānam

Attenzione [perciò] ai germi (bīja).

Per raggiungere tale liberazione, bisogna riconoscere e controllare i germi delle manifestazioni, dei pensieri, delle percezioni.

III.16. āsanasthaḥ sukhaṁ hrade nimajjati

III.17. svamātrā nirmāṇam āpādayati

Chi [a questo fine] ha assunto un āsana facilmente s'immerge nel lago [interiore] [e] per mezzo della propria Madre produce l'Opera [trasmutatrice].

Per il riconoscimento dei “germi” si utilizzano gli *āsana*, cioè le “disposizioni” prescritte dai Maestri tantrici al fine di agevolare l'immersione nel lago dell'autopercezione.

Entrati poi in tale lago, con l'aiuto della *Śakti* si trasmutano i fenomeni molteplici in una meravigliosa unità.

III.18. vidyāvināśe janmavināśaḥ

III.19. kavargādiṣu māheśvaryādyāḥ paśumātarah

Nella distruzione [operata] dalla Sapienza [si ha infatti] distruzione della generazione [mentre] nella classe delle gutturali e nelle altre [classi stanno] Maheśvarī e le altre Madri d'affascinati.

Tale Opera d'interiore trasformazione è tutt'uno con l'insorgere della Sapienza, tale insorgere venendo esso stesso a costituire il *vidyāśarīra*, metamorfosi liberatrice dal *kalāśarīra*. Tutto il mutevole viene allora sceverato, consolidato e ricollocato nel *vidyāśarīra*, la conoscenza inferiore vincolante svanisce, la generazione individuale è perciò soppressa, essendo troncato il vincolo che imprigionava nella prigione della forma (*śarīra*) determinata dalle potenze sensoriali oscuratrici (*kalā*).

Invece la conoscenza che non emerge dalla metamorfosi è una conoscenza di natura inferiore, sottoposta alle convenzioni linguistiche, e per loro tramite alle convenzioni del tempo e del luogo; è il vincolo che trattiene gli uomini in una condizione servile di minorità, che li mantiene non autonomi (*paśu*). Si ponga pertanto attenzione alle identificazioni scaturenti da questa forma inferiore di conoscenza, che fonda l'esperienza dei tre stati di coscienza comuni (veglia, sonno con sogni, sonno senza sogni), di modo da retrocedere da esse fino alla conoscenza superiore, non formale, non individuale, che è l'essenza del Quarto stato (*turīya*, *caturtha*). Per questo si dice che

III.20. triṣu caturtham tailavad āsecyam

Nei tre [stati] il Quarto, qual olio di sesamo, va versato.

Cioè la Potenza di Sapienza, *Vidyāśakti*, che è latente in ogni forma inferiore di conoscenza, mediante il teurgo ovvero lo sforzo dell'indagine (cfr. Śs II, 2) vagliando e così ponendo a dura prova la resistenza della conoscenza impura, la costringe a svanire, in tal modo disoffuscando la percezione della Sapienza pura (cfr. Śs I, 22), che come un olio balsamico unge allora, nello stupore d'un sacro rito rigenerante, la sua forma rinnovata.

III.21. magnaḥ svacitte praviśet

Chi s'è immerso [nel lago interiore] dovrebbe ricorrere alla propria attenzione.

Per ottenere tale unzione, bisogna cercare il tesoro nascosto sul fondo del lago della coscienza. Tale tesoro è nascosto sia dalla natura stessa del lago (l'acqua in cui il *kalāśarīra* non può respirare) sia da tesori di natura inferiore e secondaria che si manifestano col solo intento di impedire l'acquisizione del tesoro reale ad altri che al vero Eroe. Infinite conoscenze e *siddhi* arricchiscono pertanto chi se n'accontenta, ma non tale è la strada verso il fine supremo. Per questo vien detto che

III.22. madhye'varaprasavaḥ

Nel [sentiero] di mezzo [si ha dapprima] la generazione inferiore

cioè nella *nāḍī* di mezzo (*madhyamārga* = *madhyānāḍī* o *sūṣumnānāḍī*) si ha una prima irruzione di *Kuṇḍalinīśakti* che va affrontata con saggezza, governando l'esperienza come l'Eroe che, vista la Vergine del suo antico desiderio, non cede alle di lei seduzioni ma la fa sua a modo proprio, secondo la propria natura eroica, costituita dall'intento per cui si mise in viaggio. Non accetta la sua prima apparizione (*avara-prasava*, generazione inferiore), ma la vuole nella sua integrità. Non è certo facile

III.23. prāṇasamācāre samadarśanam

[ma] nella pratica del soffio (prāṇasamācāra) [si raggiunge] la percezione equilibrata

ovvero è d'aiuto in questa difficile opera la pratica ascetica che utilizza il soffio vitale per raffrenare le passioni (*prāṇasamācāra* = *prāṇayāma*). Tramite tale pratica le ombre della magia di *Kuṇḍalinī* si dissipano, l'occhio del *vidyāśarīra* è allora disoffuscato

**III.24. mātrā svapratyayasamdhāne naṣṭasya
punarutthānam**

[e] nell'unione del proprio assenso con la Madre [si ha] risurrezione dello Scomparso.

Essendosi mediante tale pratica consolidato il proprio assenso (*pratyaya*) alle operazioni della Sapienza, tale assenso immediatamente si congiunge alla *Śakti*, e da tali genitori subito rinasce lo Scomparso, il Testimone del *vidyāśarīra* ch'era latente nell'esperienza dell'offuscato che s'identificava col *kalāśarīra*. Nella forma umana, le *kalā* cedono il passo alla Madre, in quanto è nato l'assenso, il *pratyaya* per la distruzione dell'illusione, il quale *pratyaya* costituisce il padre percipiente, mentre la Madre è il percepito ed il *vidyāśarīra* la percezione. Tale triade superiore sostituisce la triade degli stati di coscienza ordinari, di modo che

III.25. śivatulyo jāyate

L'eguale di Śiva viene [così] generato.

L'esperienza della suddetta triade è infatti identica all'esperienza śivaica. Il vincitore è riapparso.

III.26. śarīravṛttir vratam

L'attività del corpo [è allora] un voto,

vivere è per lui come un voto di trasformare l'ombra in luce, di manifestare nella migrazione del mondo (*saṁsāra*) il silenzio precedente il respiro della creazione (*nirvāṇa*),

III.27. kathā japaḥ

il discorso preghiera,

il suo parlare è mormorio del cuore,

III.28. dānam ātmajñānam

il dono l'autoconoscenza.

Sull'altare del suo cuore offre la conoscenza del Sé.

III.29. yo vipastho jñāhetuś ca

III.30. svaśaktipracayo'sya viśvam

Per chi è vibrante d'ispirazione ed attratto dal conoscere, aumento della propria Śakti [è] tutto.

Per costui non v'è offesa, non v'è sofferenza. Puro, libero, nudo d'ogni veste impura, inoffuscato, tutto quel che gli accade incrementa la sua Potenza, ciò che per altri è veleno è per lui gioia, quale uno Śiva che salvi il mondo trangugiando veleno.

III.31. sthīlayau

III.32. tat pravṛttāv apy anirāsaḥ saṁvetṛbhāvāt

Durata e dissoluzione pur essendo allora prodotte (tat pravṛttāu), non [ne consegue] distruzione in virtù della continuità (bhāvāt) del percettore (saṁvetṛ).

L'opposizione, il contrasto governano le cose del mondo tereno; ma tale mondo è un mondo illusorio; se dunque muta la natura del percettore, se questi da *paśu* diviene Śiva, allora la discontinuità del mondo illusorio, illusoria anch'essa, non genera più separatività né conduce a distruzione.

III.33. sukhāsukhayor bahirmananam

Nella coppia piacevole-spiacevole [si ha] un pensiero esteriore;

il pensiero del *paśu* si divincola nelle catene del contrasto tra gradito e sgradito, è invischiato nella lotta piacere-dolore. Al contrario,

III.34. tad vimuktas tu kevalī

chi è sciolto da essa [è] davvero un Isolato (kevalin),

sì, chi libero dal dilemma oscuro si libra nell'imponderabile sua natura śivaica, egli non più è legato, egli non più è schiavo,

egli non più è toccato da realizzazioni inferiori. Aquila, nessun uccello lo supera nel volo. Sapiente, nessuno ne inficia la determinazione. Imponderabile, nessun altro che la sua *Śakti* può vederne il vero volto,

III.35. mohapratisarñhatas tu karmātmā

[mentre] avvinto dall'offuscamento [è] invero colui che costantemente s'affaccenda (karmātman).

Chi infatti non può fare a meno di seguitare nella ricerca del piacevole e nella fuga dallo spiacevole, chi costantemente a questo fine agisce (o sacrifica, ch  *karma*   anche azione sacrificale) mostra d'essere offuscato.

III.36. bhedatiraskāre sargāntarakarmatvam

Nella rimozione degli intervalli [tra gli stati si manifesta] il principio attivo interno alla creazione.

Nel passaggio tra uno stato di coscienza e l'altro si mostra l'impulso attivo originante la creazione del mondo (cfr. Śs I, 7). Veglia, sogno, sonno profondo e Quarto stato corrispondono infatti ai quattro stati della manifestazione e della parola: grossolano, sottile, profondo, supremo. Identico   il rapporto tra i quattro stati di coscienza dell'esperienza umana e le quattro modalit  di manifestazione: il Supremo, o Quarto, determina la presenza dei tre stati ordinari, dietro o dentro i quali si cela, mostrandosi direttamente solo in loro assenza.

III.37. karaṇaśaktiḥ svato'nubhavāt

La Śakti d'Azione [sorge] naturalmente con l'esperienza,

cio  l'esperienza di tale principio attivo (*karmatva*) come Potenza attiva d'azione (*Karaṇaśakti*) si ha naturalmente nel processo evolutivo interiore. La si avverte allora come

III.38. tripadādyanuprāṇanam

animazione conforme al principio dei tre stati,

Costituisce infatti ciò che manifesta i tre stati di coscienza comuni come distinti dal Quarto loro principio, nel che, come *Māyāsakti*, compie sia un'opera di oscuramento, in quanto difonde cause separative, sia un'opera di illuminazione, in quanto crea le precondizioni per l'esperienza del Quarto stato. Tale manifestazione si attua

III.39. cittasthitivac charīrakaraṇabāhyeṣu
come permanenza dell'attenzione in ciò che è esterno all'azione del corpo.

Tale Potenza d'azione è infatti specificamente estrovertita, suggerendo la distinzione tra agente azione ed agito, dal che consegue l'esperienza ordinaria condotta dalla brama, che non è altro che la ricerca dell'unità resa improduttiva da precondizioni contraddittorie, quali la completa separazione tra gli stati di coscienza e la distinzione separativa tra soggetto oggetto e natura dell'azione, reversibili solo allorché s'inverta la tendenza estrovertita dell'impulso attivo. Altrimenti ha origine

III.40. abhilāṣād bahirgatīḥ sarīvāhyasya
Dalla brama la fuoruscita del trasmigrante.

Se l'estroversione infatti non viene limitata e poi eliminata, la brama porta alla trasmigrazione di io in io, di personaggio in personaggio. Il *paśu* s'asservisce così alla Potenza d'Azione che giammai non s'arresta dal suo produrre sempre nuova esperienza psichica. Di stato in stato, mentre il Testimone è dormiente, lascia trascorrere senza frutto la vita. Viceversa

III.41. tadārūdhapramites tatkṣayāj jīvasamkṣayaḥ
Con la fine di questo, determinata dalla corretta nozione del suo sorgere, [si ha] il completo annichilimento del principio vitale (jīva).

Chi dunque riconosce la presenza della *Śakti* attiva, fattosene degno compagno, conducendola per le vie dell'interiore meta-

morfosi come suo impareggiabile ausilio, non più s'identifica col principio individuale (*jīva*) in preda alle trasmigrazioni oniriche.

III.42. bhūtakañcukī tadā vimukto bhūyaḥ patisamaḥ paraḥ

Quegli che era avvolto negli stati elementari, allora, disciolto, [è] di nuovo l'eguale del Signore, l'Altro.

Egli, pur nella sua forma umana emergente da interazioni di stati elementari, non più ne è costretto, ma libero risorge, della stessa natura di Śiva. Nel suo corpo è quello di prima solo in apparenza.

III.43. naisargikaḥ prāṇasambandhaḥ

Naturale [è] l'associazione con il soffio (prāṇa).

Il principio vitale è legato ai vari tipi di soffio (*prāṇa*), e le pratiche del soffio, gli *āsana* ecc. si occupano di regolarizzare al massimo le varie forme di respirazione. Tutto ciò in una prima fase, ma il dominio del principio vitale (*jīvasamkṣaya*) implica la rescissione del legame di dipendenza dai soffi. *Prāṇaśakti* è ritratta nell'unità con Śiva, che sul tutto opera un totale dominio.

III.44. nāsikāntarmadhyasaṁyamāt kim atra savyāpasavyasaṁsumneṣu

In virtù del controllo del [centro] intermedio tra le cavità nasali, che cosa dunque [succede] nei [sentieri] di sinistra, di destra e della suṣumnā?

Chi si è fatto padrone delle *nāḍī* mediante la concentrazione (*saṁyama*) sul “centro di mezzo” (*madhyacakra*) dove esse confluiscono, consegue altresì il controllo del “centro dell'autorità” (*ājñācakra*) che conferisce il dominio sui soffi (*prāṇa*), e non è più soggetto alla necessità delle funzioni vitali. I canali (*nāḍī*) per lui sono strade vuote. Quindi

III.45. bhūyaḥ syāt pratimīlanam

Nuovamente dovrebbe esserci [come] un richiudersi d'occhi.

Il mondo ordinario si spegne, il flusso e riflusso dei fiumi della manifestazione più non lo riguardano. Egli, immanifesto, giace nel corpo come un fuoco lucente in una inaccessibile caverna. Gli occhi della sua percezione si son chiusi, Śiva ha distrutto il mondo e nessuno più può vantarne visioni.

Così termina il secondo sentiero dentro il *“testo che conduce alla felicità”*.

Così è stato di nuovo disteso il *“filo donato da Śiva”*

come guida attraverso il labirinto dell'illusione.

Immagine presente solo nell'edizione a stampa acquistabile all'indirizzo
<http://www.lulu.com/spotlight/SuperZeko>

VASUGUPTAŚIVASŪTRARAHASYAM

TERZO SENTIERO

Qui incomincia il terzo sentiero
dentro il “testo che conduce alla felicità”,
un ulteriore dipanarsi
del “filo concesso da Śiva”
a Vasugupta per guidarlo
attraverso il labirinto dell’illusione.
Nella roccia del cuore è incisa la santa Parola,
il Mantra potente,
che qui si dichiara.

I.

I.1. caitanyam ātmā

Fonte di ogni percezione [è] il Sé.

Si definisce così, all’inizio del testo, lo scenario in cui ci si muove: il Sé va cercato risalendo al di là e al di qua di ogni fenomeno di coscienza, nel principio stesso che ogni moto di attenzione determina.

Cfr. a questo proposito *Īsopaniṣad*, 5: “*tad ejati tan najjati tad dūre tad v antike | tad antar asya sarvasya tad u sarvasyā-sya bāhyataḥ*”: “*Quello si muove, Quello non si muove; Quello è lontano, Quello è anche vicino; Quello è dentro questo tutto, Quello è anche fuori di tutto questo*”¹ (dove *tad* è il Sé e *idam* l’esperienza umana).

Similmente, dice il *Corano* (50, 16): “*In verità Noi creammo l'uomo, e sappiamo quel che gli sussurra l'anima dentro, e siamo a lui più vicini che la vena grande del collo*”.²

E lo stesso senso ha pure *Luca* XVII, 21: “*il regno di Dio è dentro di voi*”. Quel “dentro” a volte vien tradotto “in mezzo, tra”, ma il testo greco dice: “*hē basileia theou̇ entòs hymôn estin*”, ed *entòs* (latino *intus*) significa “dentro”.³

Dice poi ŚRĪ AUROBINDO, parlando della successiva manifestazione dell'*Ātman* ai differenti livelli, che “*nella divina ed infinita Coscienza di sé che è altresì l'infinita Volontà realizzatrice* (Cit *tapas*), *Ātman* è l'*Anima onnicosciente, Fonte e Signore dell'universo, 'caitanya Puruṣa'*”.⁴ E aggiunge che “*realizzando perfettamente 'Saccidānanda' [identità di essere (sat), percezione (cit) e gioia (ānanda)], il pensiero si trasforma nella natura della Verità, 'vijñāna'; la vita in quella di 'caitanya', la coscienza; il corpo nella natura di 'sat', che è l'essenza pura*”.⁵

Il termine *caitanya*, sostantivo neutro, viene dal grado forte della radice *cit*, che nel grado debole genera *cit-ta* e nel medio *cet-ana* e *cet-as* (cfr. greco *kêt-os* e latino *cet-us* – da cui l'italiano “cetaceo” – che indicano un “grosso pesce”, un pesce pertanto “assai visibile”, “cospicuo”), e che vuol dire “percepire, fissar la mente su, concentrarsi su, fare attenzione a, osservare, essere intenti a”.

Di tale radice *cit* ricorrono negli *Śīvasūtra* due derivati: *citta* (sei volte) e *caitanya* (in quest'unico aforisma).

Il primo, *citta*, è un participio passato significante originariamente “percepito, oggetto di attenzione”, ma è usato anche in forma attiva e viene spesso tradotto “mente”. Nel presente testo una simile traduzione risulta generica ed incomprensibile; più chiaro mi sembra il senso se si traduce “attenzione” o “intento”.

Quanto a *caitanya*, in tanti anni che ci penso non ho trovato una traduzione italiana adeguata (probabilmente non c'è). Implica un principio, una scaturigine, ma anche un'intensità d'esperienza, uno stato di coscienza dove umano e divino si confondono. GNOLI e TORELLA traducono “coscienzialità” che, per quanto sia più esatto di “coscienza”, tuttavia non mi piace

per la sua artificiosa astrattezza. ⁶ S'è visto sopra come per Aurobindo sia la vita stessa a doversi trasformare in *caitanya*. Ho preferito pertanto, sembrandomi una soluzione più fluida e interiormente risonante, tradurre “fonte di ogni percezione”, purché s'intenda che il flusso che da tale fonte deriva si può ripercorrere all'indietro.

Citta, l'attenzione, o intento, è dunque strada verso *caitanya*, che di ogni attenzione è origine e fine, ed il loro collegamento, *bandha*, è reso manifesto da *jñāna*, la conoscenza (cfr. Śs I, 2).

La traduzione poi di *ātman* con “Sé” è entrata nell'uso; si fonda sul fatto che *ātman* è anche pronome riflessivo di tutte le persone e viene usato nei composti come il prefisso greco *auto* (per es. *ātmajñāna* può tradursi benissimo sia come “conoscenza del Sé” o “conoscenza spirituale” che come “autoconoscenza”).

Si potrebbe discutere a lungo se non sarebbe meglio tradurlo con “anima” o con “spirito”; vi sarebbe infatti una miglior parentela di significati, poiché “anima” è affine al greco *ánemos*, “vento”, e identico significato ha il latino *spiritus*, mentre *ātman*, che in origine vuol dir “soffio” come i greci *psykhē* e *pneúma*, è a sua volta parente stretto del greco *atmós*, “vapore” (da cui “atmosfera”). Anche nelle lingue semitiche i termini per “anima”, *nēš* in ebraico, *nefs* in amarico e *nafs* in arabo, designano il “soffio vitale”, quello che chiunque abbia visto morire qualcuno ha probabilmente avvertito con chiarezza esalare nell'estremo istante dalla sua bocca.

D'altronde, se è vero che *ātman* significa originariamente “respiro”, “soffio”, è ben vero che in questo senso si usano piuttosto termini come *asu*, *vāyu*, *prāṇa*. Ed è ad essi, non ad *ātman*, che corrisponde il cinese *qi*, ⁷ centrale nelle pratiche taoiste come il *prāṇa* nello *haṭhayoga*.

È ben vero, comunque, che “anima” e “spirito” (ed altresì “Spirito Santo”) sono i termini comunemente designanti in Italia quel che *ātman* indica in India, anche se vengono usati perlopiù in modo convenzionale e generico.

Vi sono però due valide ragioni per preferire il termine “Sé”: la prima è che gli indù stessi utilizzano *sva* (cfr. latino *suus*), che vuol dire “suo” ed anche “sé”, come sinonimo di *ātman*, e la

seconda è che il termine “Sé” meglio si contrappone ad “io”, cosa che può aver dei vantaggi sul piano operativo. L’io però, d’altra parte, per certi aspetti corrisponde a *jīvātman*, cioè al Sé individualizzato, manifestantesi come *jīva*, come principio vitale, e non risulta né corretto né utile ridurre per comodità il campo semantico della parola “io” per farla corrispondere solo al pronome *aham* (“io”), o ad *ahamkāra*, che è piuttosto la “causa dell’io”.

I.2. jñānaṁ bandhaḥ

La conoscenza [è] legame.

Poiché il testo sanscrito originario era scritto senza alcuna suddivisione di parole, questo 2° aforisma (che è uguale, com’è qui interpretato, al 2° della terza parte) se si unisce *ātmā* dell’aforisma 1 a *jñānaṁ* dell’aforisma 2 nel composto *ātmājñānaṁ* (interpretabile come fusione di *ātmā* ed *a-jñānaṁ*) può leggersi anche:

“*ajñānaṁ bandhaḥ*” cioè: “L’ignoranza [è] legame”.

Di tale possibile lettura fa cenno per esempio ABHINAVAGUPTA nel *Tantrāloka* (I, 27). Poco cambierebbe, comunque, poiché la conoscenza che separa, che deduce il non-Sé dal Sé, altro non è che ignoranza.

Jñāna è in sanscrito quel che in greco è *gnōsis*, e “gnosticismo” sarebbe quindi una traduzione filologicamente non troppo scorretta per *jñānayoga* o *jñānamārga*.

Si noti poi la stretta parentela che sembra esservi nelle antiche lingue indoeuropee tra “conoscere” (scr. *jñā*, gr. *gignōskō/gnōsis*, lat. [*g*]nosco/cognosco) e “nascere” (scr. *jan*, gr. *gignomai*, lat. *gigno/genus/[g]nascor*). L’affinità tra gnosi e nascita (ovvero rinascita o endogenesi) ⁸ non parrebbe dunque in esse un esito erudito ma una indicazione fondamentale: la generazione è intesa come facente tutt’uno con la conoscenza.

E la via della gnosi in effetti porta alla manifestazione endogenetica della forma celeste, ovvero all’insorgere del corpo glorioso. Una tradizione neoplatonica ⁹ afferma ad esempio che

“L’anima possiede un certo veicolo radioso (augoeidēs ókhēma), come viene chiamato, di natura astrale (astroeidēs) ed eterno” (cfr. il *vidyāśārīra* di Śs II, 3).

Bandha indica nello *haṭhayoga*¹⁰ un tipo di contrazione muscolare che, in ragione di una convergenza virtuale tra corpo grossolano e corpo sottile (*sthūlaśārīra* e *sūkṣmaśārīra*, negli *Śivasūtra* indicati insieme come *kalāśārīra*, “supporto dinamico”) resa attuale dall’intento dello yogī, dovrebbe favorire il convogliamento del *prāṇa* (cioè del soffio vitale abbinato alla quintuplice, o decuplice, ventilazione)¹¹ nella *suṣumnānāḍī* (il canale sottile assiale, che va ricercato concentrandosi sulla colonna vertebrale, e su cui s’avvolgono il canale lunare, *iḍānāḍī*, e quello solare, *piṅgalānāḍī*, a comporre una figura simile a quella del caduceo ermetico, con ogni probabilità di analoga origine).

Tre sono i *bandha* più noti:¹² *mūlabandha* (contrazione della base, ovvero relativa al *mūlādhāracakra*,¹³ si preme il perineo col tallone e si contrae l’ano), *jālandharabandha* (contrazione del portatore d’acqua, si appoggia il mento sul petto, in relazione col *viśuddhacakra*; l’acqua da cui trae nome il *bandha* è forse l’ambrosia – *amṛta* – di cui esso impedisce l’ordinario defluire dal *sahasrārapadma* verso il *maṇipūracakra*) e *uḍḍiyānabandha* (contrazione del librarsi in volo, si contrae fortemente il ventre al livello dell’ombelico, agendo sul *maṇipūracakra*). Si parla inoltre¹⁴ del *mahābandha* (gran contrazione), che è una fusione di *mūlabandha* e *jālandharabandha*.

Nel contesto del presente aforisma ritengo che tale significato del termine *bandha* possa essere mantenuto non solo per analogia: la conoscenza, infatti, purché derivante da un serio intento e perciò non del tutto illusoria, riduce effettivamente, come le contrazioni dello *haṭhayoga*, la frammentazione e dispersione dell’energia. La conoscenza “lega” l’energia, “collega” l’esperienza interiore fino a conferirle una certa stabilità.

Diceva PLATONE nel *Menone* (97e-98a): “Anche le opinioni vere, finché restano sono cose belle, capaci di realizzare tutto il bene possibile; solo che non acconsentono a rimanere per lungo tempo, e fuggono via dall’anima umana, per cui non hanno un

*gran significato, a meno che non s'incatenino con un ragionamento fondato sulla causalità. Ma proprio in questo, compagno Menone, consiste l'anamnesi, quella reminiscenza su cui sopra ci siamo accordati. Se collegate, esse dapprima divengono scienza e, quindi, cognizioni stabili. Ecco perché la scienza vale più della retta opinione: la differenza tra scienza e retta opinione sta, appunto nel collegamento".*¹⁵

Per quanto comunque riguarda la realtà degli aspetti "sottili" di cui parla la tradizione tantrica, si noti quanto afferma AGEHANANDA BHARATI: *"Tutta la disciplina dello yoga postula, sul lato teorico, l'esistenza di un sistema somatico secondario consistente in centri, cerchi, o loti (maṇḍala, cakra, kendra) situati lungo una spina dorsale immaginata in quel corpo secondario. È importante sapere – una cosa che sia i critici occidentali sia gli studiosi indiani sensibili hanno frainteso – che non si presume che questo corpo yogico abbia una esistenza obiettiva nel senso in cui l'ha il corpo fisico. È un espediente euristico che aiuta la meditazione, non ha una struttura obiettiva; il corpo fisico e quello yogico appartengono a due livelli logici diversi".* Per questo *"ci sono descrizioni differenti"* in quanto *"sembra che i maestri tantrici si siano resi conto che persone diverse sono attratte da modelli configurativi diversi"*.¹⁶

Con ciò non si vuole tanto affermare, si badi bene, l'irrealità dell'esperienza "sottile" (*sūkṣma*), quanto l'insufficienza delle categorie e delle modalità di comprensione ordinarie. Mai troppo si ripeterà che le vie della trasformazione risultano incomprensibili a chi non ne sia viandante.

I.3. yonivargaḥ kalāśarīram

Quegli che [uscendone] sforza l'utero materno [è] il corpo composto di elementi (kalāśarīra).

La traduzione di questo aforisma sembra non essere stata "vista" dagli altri traduttori, che di conseguenza non hanno neppure visto la contrapposizione tra *kalāśarīra* ("supporto dinamico" o "corpo elementare") e *vidyāśarīra* ("supporto ideale" o

“corpo sapienziale”, cfr. Śs II, 3), probabilmente perché tali termini non sono di utilizzo abituale ed i commenti pervenuti non indirizzavano in tale senso.¹⁷

Varga è chi pone in atto quanto espresso dalla radice *vrj*, la quale vuol dire, secondo SIR MONIER MONIER-WILLIAMS: *to bend* (curvare), *turn* (girare); *to twist off* (rompere, spezzare torcendo, aprire girando, svitare), *pull up* (sradicare, strappare), *pluck* (strappare), *gather* (cogliere); *to wring off* (torcere fuori) *or break a person's neck* (torcere il collo a qualcuno); *to avert* (allontanare), *remove* (rimuovere). TIZIANA PONTILLO dà i significati: *curvare, girare, raccogliere, arrotolare, escludere, abbandonare*.

Yonivarga è dunque colui che dapprima incurva crescendovi, quindi dilata torcendolo, ed infine abbandona l'utero materno (*yoni*); è cioè il *kalāsarāra*, ovvero il corpo ordinario, il “corpo particolare”, la forma tessuta dalle *kalā*.

All'origine di tale processo vi è del resto un altro “corpo elementare”, di sesso maschile, che ha a sua volta “dilatato” in altro modo la *yoni* (vagina) di un “corpo elementare” di sesso femminile introducendovi, rivolgendovi e ritraendone cioè ripetutamente il *liṅga* (membro virile) secondo le consuetudini dell'arte erotica.

Le *kalā* – termine che significa principalmente “elemento, parte, partizione, sedicesimo” – sono manifestazioni di *Māyāśakti*, forze dinamiche, energie informanti sottili ed anche, a dir dei *Pāśupata* (coloro che perseguivano l'unione con Śiva Paśupati) secondo MONIER-WILLIAMS, “gli elementi del mondo grossolano o materiale”, che infatti concorrono alla costituzione del corpo ordinario.

Si noti anche che la radice di *kalā* è *kal*, “suonare, contare, proferire, incitare” (gr. *kaléō*, lat. *calo, calculo*), il che ci rimanda alla via del *Mantra* (ovvero della teurgia del Verbo), secondo la quale tali potenze manifestanti possono essere scomposte e ricomposte in altra forma, quasi in un altro “discorso” o secondo una diversa “armonia”,¹⁸ come conseguenza del principio secondo cui è la Parola (*vāc*), o l'Inno (*ṛc*), ovvero il Suono (*śabda, nāda*) a manifestare il mondo e quindi l'esperienza umana.

Può essere a questo proposito interessante notare che dalla stessa radice di *kalā* deriva *kalama*, “canna”, che nel greco fa *kálamos* ed in latino *calamus* (da cui i nostri “calamo” e “calamaio”) che vogliono dire “canna”, e “cannuccia per scrivere” (con questo specifico significato si ha anche l’arabo *qalam*, da cui s’intitola la 68ª sura del *Corano*) ma infine anche “zufolo, flauto di canna”, quello stesso flauto (in persiano *ney*), si potrebbe dire, di cui Jalāl ad-Dīn Rūmī canta all’inizio del suo *Mathnawī*: “Ascolta il flauto di canna, com’esso narra la sua storia, com’esso triste lamenta la separazione”.¹⁹ Mediante tale canna, che è l’uomo, si può sonare per ricomporre la separazione, proprio come dalle *kalā* si può, con una alchemica metamorfosi, trarre la Sapienza (*vidyā*). Infatti “Chi vide mai come il flauto contravveleno e veleno?” Bisogna però aggiungere che “lo stato di chi è maturo nessun acerbo comprende”. Chi infatti non soffia “fuoco d’Amore” nel flauto della conoscenza (*jñāna*), che melodia può produrre? come può ricomporre le “parti” (*kalā*) nell’unità originaria?

Inoltre tale “calamo” è, come già detto, anche ciò che scrive. Il *qalam* è lo stelo con cui Dio incide i destini degli uomini, rappresenta pertanto ciò che è scritto, l’immodificabile a cui la natura individuale non può sottrarsi, la sfera del Fato.

Ma l’uomo ha un posto intermedio tra la Provvidenza e il Destino, diceva GUÉNON commentando Fabre d’Olivet: “la Volontà umana, unendosi alla Provvidenza e collaborando coscientemente con essa, può fare da contrappeso al Destino e riuscire a neutralizzarlo”.²⁰

L’uomo può dunque affrontare le potenze (*kalā*) che costituiscono la propria forma (*śarīra*) coniugandole con l’infinita libertà del Cielo, di modo che il suo destino, opera del Calamo e tessuto di forme individuali, si dissolva nell’informale sovraindividuale, ogni potenza (*kalā*) trascendendosi nel Sé che ne è l’origine: “senza nome è l’inizio del cielo e della terra e col nome è la madre d’ogni cosa”. Queste parole di Laozi²¹ riferite al Tao (*dao*), ben indicano come due esiti diversi dia la stessa via a seconda che ci si tenga all’informale od alla forma. Il Tao, di tutto origine, è libertà indelimitabile (“senza nome”);

e quando tale libertà non esiste (“col nome”), sorge ogni cosa, ed ogni potenza è già nel suo nascere un legame, un racconto già scritto dal Calamo che ha dato il “nome”. Retrocedere dal destino scritto fino alla mano scrivente del Nulla è la vera metamorfosi.

Si tenga anche presente che un ulteriore significato di *kalā* (o *kalana*) è quello di “embrione appena concepito”. Se in questa luce s’interpreta il termine *kalāśarīra*, si può dedurne che l’esperienza ordinaria che esso designa è come il primo stadio, embrionale, dell’esperienza suprema, che pertanto non può avvenire senza un passaggio attraverso il mondo della generazione (*yoni*).

Si noti poi che la genesi del *vidyāśarīra* è vissuta come un’endogenesi (nascita interiore) dal *kalāśarīra*; ma per un certo verso è quest’ultimo, minore, ad essere interno a quello, che è il maggiore, come il seme rispetto al frutto. E tale seme si sviluppa nella *yoni*, cioè in una sfera protettiva intermedia tra l’esperienza ordinaria e quella sapienziale (la Madre); il “regresso all’utero” è in questo senso indispensabile: non vi è rinascita che attraverso la Madre, *yoni* da cui emerge la manifestazione, di cui la *yoni* terrena è la più congrua immagine.

Senza tale sfera, senza la Terra umida ed oscura che protegge il seme, questo non dà frutto, nello stesso modo che senza amore, senza umanità, ogni conoscenza risulta arida e vuota, inumana appunto, e perciò non mediatrice tra Terra e Cielo, quindi di natura ingannevole e demoniaca.

Quanto a *śarīra*, normalmente tradotto “corpo”, viene fatto derivare o dalla radice *śri*, “far appoggiare, legare a, dipendere da”, o dalla radice *śr*, “rompere, spaccare”. Nel primo caso indicherebbe un “supporto”, nel secondo, invece, “qualcosa che facilmente si rompe o vien dissolto”. Dato che indica anche le ossa, sembra più probabile la prima derivazione, che meglio si concilia peraltro con le caratteristiche “permanenti” del *vidyāśarīra*, per niente affatto “facile a dissolversi”.

Sinonimi di *śarīra*, e usati nelle più varie tradizioni e nomenclature in sua vece, sono *deha*, *kāya*, *tanū* e – nel senso di “involucro” o “guaina” – *kośa*.

Nelle tradizioni esoteriche indù si parla peraltro molto più spesso di “corpi” al plurale, che non di un unico veicolo materiale.

GEORG FEUERSTEIN riporta in uno schema assai chiaro ²² le corrispondenze tra le più note suddivisioni in materia.

Si nota così, a fronte dell’Interprete o Testimone del Quarto, detto *Ātman* (“Sé”) nei Veda, *Puruṣa* (“Uomo”) o *Kṣetrajña* (“Conoscitore del campo”) nel Sāṃkhya, *Puruṣa o Draṣṭṛ* (“Veggente”) nello Yoga, una suddivisione che varia da quintuplica a duplice per quanto concerne l’esperienza ordinaria.

Infatti talvolta si parla di “cinque involucri” (*pañcakośa*), dei quali *annamayakośa*, (“involucro fatto di cibo”), è relativo allo stato di veglia, mentre *prāṇamayakośa* (“involucro fatto di ‘prāṇa’”), *manamayakośa* (“involucro fatto di mente”) e *vijñānamayakośa* (“involucro fatto di discernimento”) corrispondono allo stato onirico, e *ānandamayakośa* (“involucro fatto di gioia”) allo stato di sonno profondo. Tale nomenclatura si dice da taluni ²³ fondata sulla *Taittirīyopaniṣad* (II, 2-8 e III, 10), che però non parla di *kośa* ma di vari “sé” (*ātman*) fatti rispettivamente di cibo, *prāṇa*, mente, discernimento e gioia (*ātmā annamayah, ātmā prāṇamayah, ātmā manomayah, ātmā vijñānamayah, ātmā ānandamayah*). ²⁴

Altre volte si parla di una triplicità: *sthūlaśarīra* (corpo grossolano), *sūkṣmaśarīra* (corpo sottile) e *kāraṇaśarīra* (corpo causale), corrispondenti rispettivamente a veglia, sogno e sonno profondo. ²⁵ Di questi tre, gli ultimi due vengono considerati insieme nella nomenclatura dello Yoga e del Sāṃkhya, che allo *sthūlaśarīra* contrappongono così (ma non sempre) soltanto il *sūkṣmaśarīra* ovvero il *liṅgaśarīra* (“corpo del segno”). ²⁶

Di tale *liṅgaśarīra*, o *liṅgadeha* (*deha* è, come si è già detto, sinonimo di *śarīra*) può essere utile vedere quel che diceva Śrī Nisargadatta Mahārāj: “È il seme, la chimica, il prodotto delle essenze dei cinque elementi che danno origine e sostengono la coscienza ‘Io Sono’. Proprio come il seme dell’albero: quell’albero contiene in maniera latente tutte le future manifestazioni ed espressioni dell’albero che germoglieranno da quel seme. [...] Quel ‘Liṅga-deha’, quella piccola goccia e la conoscenza ‘Io Sono’ sono la stessa cosa. Ciò che vediamo è il mondo mani-

festo che appare in quel granello di coscienza. [...] I genitori, la sorgente del ‘Līṅga-deha’ sono semplicemente una scusa per preparare quello che viene concepito. Il vostro vero stato c’era prima che ci fossero il corpo e la coscienza; è presente ora e sarà presente anche dopo che il corpo e la coscienza se ne saranno andati”.²⁷

Nel contesto degli *Śivasūtra*, a tutti questi “corpi” o “involucri” corrisponde in definitiva solo il *kalāśarīra*, l’esperienza ordinaria, individuale, in cui peraltro giace latente, come potenzialità unificante, l’esperienza trascendente, sovraindividuale, non formale, ovvero il *vidyāśarīra*, che si sperimenta nella “inversione delle acque”, quando la Potenza (*Śakti*) seminale del *līṅga* cessa di disperdersi nella manifestazione individuale (*jīvātman*) ed ascende, come *Kuṇḍalinī*, nell’interno, verso il Supremo (*Paramātman*), unificando i tre stati ordinari nel Quarto e bevendo, nella sua unione con Śiva, il nettare dell’immortalità (*amṛta*) fluente dal “loto dai mille petali” (*sahasrārapadma*).

I.4. jñānādhiṣṭhānaṁ mātṛkā

Fondamento della conoscenza [è] la Madre [divina],

Adhiṣṭhāna vuol dire “base, fondamento”, ma anche “dimora” od “autorità”. Se lo si interpreta come “base” o “dimora”, può essere interessante accostarlo ai termini con cui vengono designati i primi due centri sottili (cfr. commento a Śs I, 6): *mūlādhāracakra*, “ruota del ricettacolo originario” e *svādhiṣṭhānacakra*, “ruota della propria dimora” o “della dimora del Sé”; ambedue indicano un “luogo”, e nel secondo il termine usato è addirittura lo stesso. La Madre è dunque base della conoscenza, in quanto latente nel *mūlādhāracakra*, e sua dimora, in quanto si manifesta con l’entrata nella “dimora del Sé”, nello *svādhiṣṭhānacakra*. Solo in collegamento con la Madre, dunque, *jñāna* può aver luogo.

Tale conseguenza diventa ancora più esplicita, poi, se traduciamo *adhiṣṭhāna* con “autorità”. È allora particolarmente chiaro che, senza riconoscimento della Madre, quel che vien chia-

mato *jñāna* non ha alcuna autorità, è una conoscenza non reale ma totalmente illusoria. Se infatti “l’autorità in fatto di gnosi è costituita dalla Madre”, senza l’esperienza della Madre non vi può essere un valido conoscere. E infine, poiché *adhiṣṭhāna* corrisponde al tibetano *byin-rlabs* e vuol dire “benedizione”²⁸ ovvero “energia”²⁹ ovvero “potere sacramentale”,³⁰ allora il sūtra significa anche che solo la Madre è in grado di dare un valore sacramentale, cioè davvero attuativo e trasformante, alla conoscenza.

Mātrkā (cfr. il latino *matrix*, “generatrice, utero, matrice”, nonché il pāli *mātikā*, che come il latino *matricula* vuol dire “registro”) viene interpretata anche come “alfabeto”, “matrice delle lettere”, il che è perfettamente esatto di per sé, in quanto mente e percezione sono strutturati sul linguaggio.³¹ Ma se è vero che la Madre divina si manifesta nel linguaggio, è altresì vero che qui a ben guardare vi è pure un significato più generale.

Jñāna, che è un “legame” che sia unisce al Sé sia offusca l’offuscato (cfr. Śs I, 2; III, 2 e commenti), non è da intendersi in senso negativo o limitativo; anzi, la Madre che ne è fondamento è qui contrapposta al mondo terreno come Potenza della trasformazione, e quindi *jñāna* va inteso come forza di metamorfosi e, purché tale metamorfosi avvenga, non come un legame mondano (a cui invece s’identifica se di metamorfosi soltanto si parla). “Alfabeto” può dunque peraltro ben essere la *Mātrkā*, ma Alfabeto del Mantra (cfr. Śs II, 1-3), Alfabeto del verbo teurgico (evocatore del Quarto stato) che induca una seconda più alta realtà (cfr. Śs III, 8) a irrompere nell’esperienza umana. Tale è del resto la natura della conoscenza di chi raggiunge l’esperienza di *Bhairava* di cui all’aforisma successivo.

I.5. udyamo bhairavaḥ

[il cui] innalzamento [su per la suṣumnā realizza la manifestazione del] Terrificante (Bhairava),

GNOLI traduce questo aforisma “*Il Tremendo è sforzo*” perché interpreta *udyama* come “sforzo”. Io ho preferito diversamente, attenendomi al significato principale del termine (*ud - yam*

significa “sollevare, tenere su”) e collegando in sequenza questo agli aforismi precedente e successivo.³² È del resto chiaro che convogliare il *prāṇa* nella *susumnā* ed innalzare *Kuṇḍalinī*, l’Attorta, la *Śakti* che serpentiforme dorme nel *mūlādhāracakra*, circondando il membro eretto di Śiva (*liṅga*, simbolo di latente potere endogenetico) con le tre spire e mezza dei quattro stati di coscienza – per cui cfr. Śs I, 7 –, non è cosa che si adempia senza precedente sforzo. Qui come in molti altri punti degli *Śivasūtra* sembra peraltro intenzionale la molteplicità dei significati.

Bhairava viene dalla radice *bhī*, “aver paura” e più direttamente dal suo derivato *bhīru*, “pauroso”.

Tale radice *bhī* fa al presente *bibhemi*, che ricorda assai il greco *phébotomai*, “fuggo spaventato”, da cui *phóbos*, “paura”; al sanscrito “bh” corrisponde infatti il greco “ph”, e per il resto c’è solo lo scambio di posizione dell’aspirata. Collegati potrebbero essere anche il latino *pavor*; da cui l’italiano “paura”, e l’inglese *fear*, “paura”. *Bhairava* è colui che di tutto ciò è origine, e significa dunque “lo Spaventoso, il Terribile, il Tremendo”.

È un nome che designa l’aspetto distruttore di Śiva, ovvero la dolorosa messa in questione di tutte le abitudini e riflessi scontati, di tutta la conoscenza ed etica ordinarie.

Bhairava esprime la “grande guerra” interiore (*al-jihād al-akbar* della tradizione islamica) mediante la quale si distrugge la percezione caratteristica dell’uomo ordinario (*kalāśarīra*) sostituendola, attraverso la morte sacrificale dell’io e la “risurrezione dello Scomparso” (cfr. Śs III, 24), con la realtà gloriosa (*vidyāśarīra*).

Ogni azione o pensiero autoattribuitosi dall’io (*ahaṁkāra*, *jīvātman*) è infatti reinterpretabile come atto del Sé, nel che le forze separative individuanti (le *kalā*) vengono distrutte, reintegrate nella Potenza unificante, nella Madre. Di tale dramma, di tale universale distruzione (*viśvasaṁhāra*) è nome *Bhairava*.

Degli aspetti terrorizzanti, soprattutto in quanto inattesi ed imprevedibili, dell’insorgere di *Kuṇḍalinī*, ha parlato a lungo GOPI KRISHNA, che li visse di persona.³³ Egli descrisse accuratamente come temette per molto tempo di diventare folle e di bruciare vivo, sia in quanto non aveva trovato nessuno in India

che conoscesse realmente questa esperienza e potesse quindi aiutarlo sia perché pare che l'ascesa dell'Attorta fosse in lui dapprima avvenuta erroneamente non attraverso *suṣumnānāḍī* bensì attraverso *piṅgalānāḍī*, la via solare bruciante.³⁴

Pose a ciò rimedio per grazia di un'ispirazione che lo spinse a cercare un riequilibrio mediante *iḍānāḍī*, la via lunare rinfrescante, il che ebbe per effetto l'improvvisa entrata della *Śakti* nella via centrale (*suṣumnānāḍī*):

*“Vi fu un suono simile ad un nervo che si spezza e istantaneamente un lampo argenteo attraversò zig-zagando il midollo spinale, esattamente come il sinuoso movimento di un riversante e fulgente serpente bianco in rapido volo, che rovescia piogge di splendente energia vitale nel mio cervello empiendomi la testa di un'estatica lucentezza al posto della fiamma che mi aveva tormentato per le ultime tre ore”.*³⁵

Anche LILIAN SILBURN, che afferma di aver vissuto, grazie alla “pura efficienza mistica” del suo guru, “direttamente e senza espedienti la grande esperienza della *kuṇḍalinī*”,³⁶ dopo aver detto che conferisce “pace e vivente armonia”, aggiunge:

*“L'energia misteriosa risvegliata dallo yoga della *kuṇḍalinī* si rivela tuttavia d'un'inaudita violenza, né può essere manovrata senza incorrere in un pericolo reale. Bisogna perciò avvicinare i suoi segreti con l'aiuto d'un maestro proveniente lui stesso da un lignaggio specializzato in tale campo e dotato d'esperienza a tutta prova.*

*Non diremo mai a sufficienza gli effetti disastrosi prodotti dal risveglio della *kuṇḍalinī* in assenza d'una tale guida o sotto la direzione d'un maestro inefficiente ed ignorante. Molto spesso i gravi disturbi osservati in taluni mistici cristiani, attribuiti ad isteria, non hanno altra causa che una difettosa salita della *kuṇḍalinī*; che cambi il suo corso, e mali come la paralisi svaniranno altrettanto bruscamente di come si sono prodotti, per essere sostituiti da altri, come la cecità. Si capisce allora la prudenza in materia dei maestri scivaiti e l'oscurità di cui circondano l'insieme di tali pratiche”.*³⁷

Persino ŚRĪ RĀMAKRṢṢNA,³⁸ che certo non era una persona comune, allorché si dedicava alle pratiche tantriche sotto la guida di una maestra tantrica, sperimentò stati anormali, come

“una fame divorante, che niente riusciva a sopire”. Era “ossessionato da un solo desiderio: quello di mangiare”. Però era ben guidato, e la sua maestra lo guarì in tre giorni chiudendolo in una stanza piena di cibo e facendolo mangiare tutto quanto voleva, sicché passò indenne attraverso questo stato.³⁹

Dello stesso fenomeno, o simile, parla anche GOPI KRISHNA,⁴⁰ che lo sperimentò dopo che un eccesso di identificazione col piacere estatico e con le meraviglie ad esso connesse⁴¹ aveva talmente indebolito il suo sistema nervoso da indurlo in uno stato spaventoso, che lo fece persino pensare ad un suicidio che gli risparmiasse la follia. Da tale ricaduta uscì appunto consumando la prima settimana “almeno sei volte” e poi “almeno quattro volte la quantità di cibo” che gli era abituale.

I.6. śakticakrasaṁdhāne viśvasaṁhārah

[così detta in quanto] nell'unione della Śakti con i centri sottili (cakra) tutto vien distrutto.

Alla Śakti come è intesa nei Tantra ha specificamente intitolato un grosso libro (*Śakti e śākta*) ARTHUR AVALON,⁴² che ne parla peraltro diffusamente in tutte le sue opere. Il termine viene dalla radice śak (che al presente fa śaknoti, “potere, esser capace”), parente forse (e il significato fa da forte stimolo a crederci) dei greci hág-os (sacrificio) e hág-ios (sacro), e della collegata radice latina sac/sanc da cui sacer (cfr. sanscr. śakra, “potente”) e sancio (sancire, rendere inviolabile, sacro), donde derivano sanc-tus e sanc-titas, affini, parrebbe, proprio a śak-ti.

La Śakti, dai mille nomi, Pārvatī, Kālī, Kuṇḍalinī (negli Śivasūtra: Anantā, Kumārī, Khecārī, Turyā, Maheśvarī, Māṭṛ, Māṭṛkā, Māyā, Vidyā, Śivā), fa coppia con Śiva, è la “Potenza” di Śiva.

GUÉNON l'avvicina, per la sua manifestazione come Gaṅgā (la Dea Gange che scende dalla chioma di Śiva Gaṅgādhara), alla Šekhinà, designante nella tradizione ebraica (*Qabbalà*) la Presenza di Dio, in quanto questa è “rappresentata nel mondo inferiore dall'ultima delle dieci ‘Sefiròth’, che è denominata

‘Malkhùth’, cioè il ‘Regno’”, e tale “Regno” è il “serbatoio dove confluiscono le acque provenienti dal fiume dall’alto”.⁴³

Tale *Malkhùth* sarebbe peraltro corrispondente secondo GUÉNON, che per primo pose a confronto i *cakra* (v. sotto) e le dieci *Sefiròth*,⁴⁴ piuttosto allo *svādhiṣṭhānacakra*, “dimora propria” della *Śakti*, che non al *mūlādhāracakra*, che corrisponderebbe piuttosto alla nona *Sefiràh*: *Yesòd*, la quale “secondo il significato stesso del suo nome è il ‘fondamento’, ciò che corrisponde esattamente a ‘mūlādhāra’”. Delle altre *Sefiròth*, la prima, *Kèther*, “Corona”, corrisponde secondo GUÉNON al *sahasrāpadma*; la seconda e la terza, *Hokhmàh*, “Sapienza”, e *Binàh*, “Intelligenza”, ad *ājñācakra*; la quarta e la quinta, *Ḥèsed*, “Amore” e *Gevuràh*, “Potenza”, a *viśuddhacakra*; la sesta, *Tifèreth*, “Bellezza”, ad *anāhatacakra*; la settima e l’ottava, *Nèṣah*, “Gloria” e *Hod*, “Maestà”, a *maṇipūracakra*.⁴⁵

Di tali *cakra* (“ruote” o “centri sottili”) si parla in tutti i testi sullo yoga tantrico. I principali secondo la tradizione indù sarebbero quelli appena citati: 1) *mūlādhāracakra* o “ruota del ricettacolo originario”, la cui percezione va ricercata concentrandosi sulla base della colonna vertebrale, presso il cosiddetto “osso sacro”, e che è il vaso della Potenza latente; 2) *svādhiṣṭhānacakra* o “ruota della propria dimora, o della dimora del Sé”, che viene percepito presso gli organi genitali, entrata della *Śakti* nella propria dimora, ovvero luogo del suo insorgere nella *susumnā*; 3) *maṇipūracakra*, “ruota piena di gemme” o *nābhipadma*, “loto dell’ombelico”, mediante cui la *Śakti* concede molteplici grazie (gemme); 4) *anāhatacakra* o “ruota intatta” ovvero “del (suono) senza percussione”, presso il cuore, in cui s’ode il suono ingenito (“di una sola mano”, direbbe un monaco Zen); 5) *viśuddhacakra* o “ruota pura” ovvero svelantesi in conseguenza della purificazione dagli stati elementari (*bhūtaśuddhi*), nella regione della gola, collegato allo spazio (*ākāśa*) ed al suono (*śabda*); 6) *ājñācakra* o “ruota dell’autorità”, il cosiddetto “terzo occhio” tra le sopracciglia, mediante cui si diviene liberi dall’obbedienza, e padroni delle proprie scelte; 7) *sahasrāpadma*, “loto dai mille raggi”, sulla sommità del capo o al di sopra di esso secondo le scuole,⁴⁶ che non è un vero *cakra*,

ma come la fioritura dominicale, il compimento del cammino dell'unificazione.

ROBERT E. SVOBODA,⁴⁷ riferendosi alla tradizione degli Aghorī⁴⁸ parla di nove *cakra*, dei quali i primi sei sono quelli comunemente descritti – escluso da essi il *sahasrāra* che non è veramente un *cakra* – mentre gli altri tre, situati “sull’ugola dietro la gola, sopra l’*Ājñā Cakra* e dentro il palato molle superiore”, sono chiamati⁴⁹ *Golātā*,⁵⁰ *Lalāta*⁵¹ e *Lalanā*.⁵²

Altre fonti citano tutt’una serie di altri *cakra*, tra cui i più citati sono forse *manaścakra* (“ruota mentale”) e *somacakra* (“ruota del *soma*”), posti tra l’*ājñācakra* ed il *sahasrārapadma*.

Per informarsi poi sulle ulteriori, innumerevoli correlazioni, sui *cakra* secondari e su tutto il resto della parafisiologia tantrica, rimane indispensabile il riferimento ai testi di ARTHUR AVALON e in particolare al suo *Potere del Serpente*.⁵³

Si noti tuttavia che la localizzazione dei *cakra* secondari non è univoca⁵⁴ e che anche di quelli principali lo yoga tantrico buddhista ne considera in genere soltanto quattro⁵⁵ ed è dubbio che siano davvero gli stessi, in ragione della natura “euristica” e non obiettiva in senso ordinario di tali aspetti sottili, come detto nel commento a Śs I, 2.

Talvolta, persino, dei *cakra* proprio non si fa conto. Dice GOPI KRISHNA: “Non ne incontrai mai nessuno nel corso della mia lunga avventura, nemmeno l’ombra in nessuna parte del mio sistema cerebro-spinale. Dare per scontata la loro esistenza in quest’epoca di conoscenza e di ricerca fisiologica significherebbe insultare l’intelligenza”.⁵⁶

Spiega poi che non ha “mai praticato lo Yoga con metodi tantrici, dei quali il *prāṇāyāma*, la meditazione sui centri nervosi, e le posizioni sono i caratteri essenziali, e che altrimenti avrebbe potuto confondere le conformazioni luminose ed i cerchi di luce nei punti d’unione dei nervi lungo il midollo spinale con dei loti, e nell’eccitato stato di immaginazione in cui mi trovavo, avrei anche potuto percepire in forma vivida le lettere e le deità suggerite dalle rappresentazioni presenti nella mia mente”.⁵⁷

ŚRĪ RAMAṆA MAHARṢĪ affermava dal canto suo: “La mente è essa stessa la corrente vitale; gli ignoranti dicono che nella

forma somiglia a un serpente arrotolato. I sei centri sottili (cakra) sono semplicemente immagini mentali e sono destinati ai principianti di yoga. Noi ci proiettiamo negli idoli e li adoriamo, perché non intendiamo la vera adorazione interiore. Conoscenza del Sé, che sa tutto, è Conoscenza perfetta”⁵⁸ (ma per contro cfr. Śs I, 18: “Una congettura è la conoscenza del Sé”). Anche altrove poi diceva che “i ricercatori devono mirare a vuotare il cuore delle ‘vāsanā’ [le memorie inconsce interagenti con le motivazioni consce] e a non lasciar ostruire la luce della Coscienza Eterna da nessuna coscienza riflettente. Ciò si consegue con la ricerca dell’origine dell’ego e immergendosi nel cuore. Questo è il sentiero diretto per l’Autorealizzazione. Chi lo adotta, non deve preoccuparsi di ‘nāḍī’, cervello, ‘susumnā’, ‘kuṇḍalinī’, del controllo del respiro e dei sei centri yogici”.⁵⁹

Secondo DAVID GODMAN, infine, Śrī Ramaṇa Maharṣi “accettava l’esistenza del potere ‘kuṇḍalinī’ e dei ‘cakra’, ma affermò che anche se la ‘kuṇḍalinī’ avesse raggiunto il ‘sahasrāra’, non ne sarebbe seguita la realizzazione. Per la realizzazione finale, egli disse, la ‘kuṇḍalinī’ deve andare oltre il ‘sahasrāra’, giù per un’altra ‘nāḍī’ (canale psichico) che egli chiamò ‘amṛtanāḍī’ (chiamata anche ‘pāraṇanāḍī’ o ‘jīvanāḍī’) nel Centro del Cuore sulla destra del petto. Poiché affermava che l’autoindagine avrebbe diretto automaticamente la ‘kuṇḍalinī’ al centro del Cuore, insegnò che non erano necessari esercizi yoga separati”.⁶⁰

ŚRĪ SATYA SAI BĀBĀ, d’altra parte, parlando di Rāmakṛṣṇa, dice che “prese i ‘cakra’ come simboli dei punti di massima sensibilità lungo la colonna” ed aggiunge che “Sulla cosiddetta ‘meditazione sulla kuṇḍalinī’ c’è un sacco di malintesi. Il ‘cakra’ è la ruota. Non ci sono ruote nella colonna vertebrale; la ruota fu presa come simbolo della circolazione del sangue, che è circolare. Anche i dischi della colonna sono rotondi. Mettendo la ‘ruota’ ai vari punti della colonna e dando a questi dei nomi speciali si può fissare la mente su queste zone prefissate e portarla sulle altre”.⁶¹

Afferma poi, interrogato circa il risveglio di kuṇḍalinī ed il suo mettere “in azione i vari cakra”, che “Quell’energia è il

‘prāṇa’. Si suppone che salga su per la colonna con la pratica del controllo del respiro (*prāṇāyāma*), la quale è pericolosa se non è corretta in ogni sua fase. Non è necessaria, e Svāmī la sconsiglia. La zona tra la IX e la XII vertebra è particolarmente sensibile; una lesione in essa può portare alla paralisi”.⁶²

Samdhāna, composto da *saṁ* e *dhāna* (dalla radice *dhā*, “porre”, la stessa del greco *títhēmi*), è l’equivalente del greco *śynthesis*, e vuol dire “unione, composizione, mescolanza” ma anche “convergenza, incontro”; indica pertanto un’unione armoniosa, intima, non conflittuale (il contrario, sotto questo aspetto, di *saṁghaṭṭa*, “frizione, collisione”, cfr. Śs I, 15 e 21).

Viśva (cfr. latino *quisque*) vuol dire “ogni cosa” ma anche “mondo”, cioè “questo mondo”, la percezione caratteristica dell’uomo ordinario, che viene dissolta, ritratta e rifiuta nel potenziamento operato nel suo insorgere da *Kuṇḍalinīśakti*. Può indicare anche l’intelligenza distintiva, individuale, che del resto caratterizza la percezione ordinaria, per cui la distruzione dell’una è tutt’uno con la distruzione dell’altra.

Saṁhāra, da *saṁ* e *hr̥* (“prendere, portare”, la radice del greco *kheir*; e stretta parente di *bhr̥*, la stessa del greco *phérō*, *sym-phérō* e del latino *fero*, *con-fero*, “portare, portare insieme”), vuol dire sì “distruzione”, ma in primo luogo “raccolta” (latino *collatio*), e poi anche “sottomissione” (cfr. greco *kheiróō*); si ha dunque distruzione nel senso che ogni fenomeno (*viśva*) viene sottomesso, ridotto ad afenomenico ed assorbito nell’unione della *Śakti* coi centri sottili (*cakra*).

I.7. jāgratsvapanasūptabhede turyābhogasaṁvit

Nell’intervallo tra la veglia, il sogno ed il sonno profondo [si ha allora] compiuta percezione [della natura] delle spire [serpentine] della [Potenza] del Quarto [stato] (Turyā):

S’incomincia ora a parlare dei quattro stati di coscienza, cioè della veglia (*jāgrat*, da *jāgr̥*, cfr. greco *egeirō*, “destare”, latino *vigilo*), dello stato onirico (*svapna*, radice *svap*, cfr. latino *sopor*; greco *hýpnos*), del sonno senza sogni (*susupta*, *susupti*, “ben

addormentato”: *su* è il prefisso greco *eu*, e *supta* viene da *svap*) e del Quarto (*turya*, *tūrīya*, *caturtha*, latino *quartus*, greco *tétartos*), i primi tre noti anche agli uomini schiavi (*paśu*) delle proprie passioni (*paśa*) ma l’ultimo solo ai veri cercatori della libertà che, nella via che li porta ad assimilarsi a Śiva quale padrone delle proprie passioni (*Paśupati*), apprendono a riconoscere i movimenti della Potenza (*Śakti*) quale nube velante, luce sveillante e natura propria del quarto stato (*Turyā*).⁶³

Un’eccellente esposizione di tali quattro stati è stata fatta da RENÉ GUÉNON nei capitoli XII-XVI de *L’Uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, prendendo come base la *Māṇḍukyopaniṣad*,⁶⁴ in cui si parla di quattro “condizioni” proprie dei quattro stati: 1) *Vaiśvānara*, “di tutti gli uomini”, ovvero caratterizzato da una conoscenza estrovertita, volta verso il mondo ed espressa nella veglia mediante il corpo grossolano; 2) *Taijasa*, “luminoso”, caratterizzato da una conoscenza introvertita, volta verso l’interno ed espressa durante gli stati onirici nella forma sottile; 3) *Prājña*, “conoscitore”, caratterizzato da una conoscenza sintetica, densa di gioia (*ānandamaya*), sito nell’etere del cuore e corrispondente a quel che vien chiamato “corpo causale” (*kāraṇaśarīra*); 4) *Ātman*, il “Sé”, ovvero lo stato unificato, di completa libertà.

I tre stati ordinari sono descritti dall’uomo comune come alternativi. *Bheda*, “discontinuità, intervallo, frattura, interruzione” (da *bhid*, “spaccare”, cfr. latino *findo*, da cui in italiano “fendere, fessura, fissione”), è ciò che li raccorda, costituendoli apparentemente come stati separati. Cessata però tale discontinuità per virtù dell’unione con la *Śakti*, subentra il Quarto, di cui i primi tre stati si dimostrano allora armoniche, collaborative funzioni. Tale loro reale natura non è peraltro mai del tutto invisibile a chi voglia vederla, ed è comprensibile alla ragione di chi persegua un corretto intento, tale corretto intento bastando a costituire quell’ “occhio del cuore” (cfr. commento a Śs I, 15-17) che può guidare la ragione alla percezione reale di quanto espresso qui e nei quattro *sūtra* seguenti.

Tale percezione reale è quanto significa *saṁvid*, che è lo stesso del greco *sýn-oida*, che il ROCCI traduce “sono consapevole,

so, sono conscio, convengo, conosco, sono complice, testimonio, veggo”. L’esperienza del Quarto consiste dunque in una compar-ecipazione, in un “sapere insieme” con la Śakti, in un potenziamento insomma senza cui non vi è reale conoscere.

Turyābhoga^o può essere interpretato come composto di: 1) *turyā+bhoga*; 2) *turyā+abhoga*; 3) *turyā+ābhoga*; 4) *turya+abhoga*; 5) *turya+ābhoga*. Nel primo caso significa: “spira della Quarta” oppure “fruizione della Quarta”; nel secondo: “non fruizione della Quarta”; nel terzo: “serpeggiamento della Quarta” oppure “pienezza di godimento della Quarta”; nel quarto: “non fruizione del Quarto”; nel quinto: “pienezza di fruizione del Quarto”. Tutti questi significati a mio avviso coesistono qui intenzionalmente.

Ora, mentre poco muta che di “Quarto” (*turya*) o di “Quarta” (*turyā*) si tratti, nell’un caso parlandosi dello stato di coscienza, e nell’altro della Potenza che lo informa, un po’ diverso è che si parli di “serpeggiamento” e quindi di “fruizione” (*bhoga*, *ābhoga*) oppure di “non fruizione” (*abhoga*).

In realtà anche qui l’equivoco è più apparente che reale, essendo vero sia che nella differenziazione (*bheda*) compiuta dall’uomo ordinario tra gli stati di coscienza si manifesta l’assenza del Quarto stato unificante, sia che tale differenziazione consente di vedere l’opera della Śakti che, come Māyā, mentre illude l’uomo coprendolo d’una rete d’esperienze separative, anche gli dà strumenti per uscire, realizzandola come *Kuṇḍalinī*, dall’illusione.

Come lo scatto repentino d’un serpente appare infatti il passaggio da uno stato di coscienza all’altro, non già dolce e continuo ma improvviso e discontinuo: ed allora, nell’improvviso cader nel sonno o risvegliarsi, od assentarsi dal mondo nella concentrazione, o smarrire la presenza nel fantasticare, si può vedere la Śakti all’opera.

Molti sono coloro che hanno cercato di eliminare lo iato (*bheda*) tra gli stati di coscienza, in particolare tra veglia e stato onirico. In parecchi luoghi compaiono pratiche tese ad ottenere il controllo delle esperienze di sogno, ovvero una sorta di continuità o un rapporto di causalità predeterminata tra questo e la

veglia. Tradizioni tibetane di questo tipo furono rese note in occidente da EVANS-WENTZ ⁶⁵ e poi da molti altri.

Nel *Vijñānabhairava* (XXXI, 54) e nel relativo commento del *Tantrāloka* (XV, 481), nonché nella *Spandakārikā* (III, 2) si parla d'altra parte della possibilità dello yogī di avere i sogni che vuole, mediante un particolare tipo di meditazione.

Per l'ottenimento di tale padronanza, ANNE-MARIE ESNOL fissa tre condizioni:

I. Nel sonno, lo yogī non dev'essere mai inconscio: il Quarto (stato) ha penetrato veglia, sogno e sonno profondo; dunque il dormite è ben risvegliato alla realtà del Sé.

II. Bisogna che si mantenga nella confluenza di tutti gli stati, vale a dire in un semi-sonno, articolazione tra veglia e sonno.

III. Prima d'addormentarsi, deve più volte respirare al fine d'inserirsi alla confluenza dei soffi esalati ed inalati, nel punto stesso in cui entra in contatto con l'energia allo stato puro. È tale energia che determinerà, durante il sonno, la visione desiderata". ⁶⁶

È dunque evidente che la continuità tra veglia e sogno dipende per il Tantra dalla consapevolezza del Quarto stato. Tale problema non è invero quasi mai compreso in occidente.

Molti, per contro, parlano di "dirigere i sogni". Si prescrive l'uso di qualche forma di autosuggestione, ovvero di particolari visualizzazioni, con la speranza, ad esempio, di riuscire a guardare in sogno le proprie mani o qualcos'altro di prestabilito, di lì partendo per indurre all'interno dello stato di sogno la consapevolezza dello star sognando e la conseguente capacità di deliberazione, col fine di congiungere così le potestà dello stato onirico e della veglia.

Si cercano per tal via talune di quelle che un indiano chiamerebbe *siddhi*, ovvero la chiaroveggenza, il "viaggio astrale", lo "sdoppiamento" o "esperienza estracorporea" (cfr. per es. i resoconti di MULDOON e CARRINGTON e di MONROE), e via dicendo. Dei moderni "maghi", comunque, quasi nessuno pare andare al di là di un esercizio più o meno sano della fantasia.

Certuni cercano lo sdoppiamento (qualcuno vuole indurlo da sveglia, come ALEISTER CROWLEY, che a questo proposito parla-

va di un “Corpo di Luce”) ⁶⁷ e son convinti per questo di avere accesso a strani mondi o di poter magari “visitare in sogno” le loro amanti (ne accenna anche MONROE), ⁶⁸ costituendo in ciò un vivido quadro del rischio che si corre ad affrontare il problema degli stati di coscienza senza una forte motivazione spirituale. In virtù di tali pratiche, si scatena l’associazione fantastica, e chi se ne compiace, ben lungi dall’impadronirsi di Māyā, si avvolge via via nella sua tela. ⁶⁹

Bisogna infatti aver sviluppato una forte diffidenza verso la forma, per azzardarsi con qualche possibilità di successo ad operare sulla frammentazione (*bheda*) della coscienza. Mi pare invece di capire che, di tutti coloro che si occupano “praticamente” dei rapporti tra i vari stati, la grandissima parte venga affascinata dalle manifestazioni dello stato onirico (*svapna*), quasi nessuno scorga segno del profondo informale (*susupta*) e perlopiù neppure venga posto il problema del Quarto (*turya*). Non si ha così nessuna riunificazione, nessuna operatività (*bhoga*) della Potenza manifestante la Sapienza del Quarto (*turyā*), bensì invece uno squilibrio della percezione che rende più difficile l’unificazione.

Quanto ora detto costituisce forse il principale motivo della valutazione estremamente negativa espressa da GURDJIEFF sulla *kuṇḍalinī*. ⁷⁰ Questi affermava che “non è in nessun caso qualcosa di desiderabile o di utile per lo sviluppo dell’uomo”. Essa sarebbe infatti “la potenza dell’immaginazione, la potenza della fantasia, ‘che usurpa il posto di una funzione reale’. Allorché un uomo sogna in luogo di agire, allorché i suoi sogni prendono il posto della realtà, allorché un uomo si immagina di essere un leone, un’aquila o un mago, è la forza di *Kuṇḍalinī* che agisce in lui. *Kuṇḍalinī* può agire in tutti i centri, e col suo aiuto tutti i centri possono essere soddisfatti dall’immaginario, anziché dal reale”. Aggiunge poi che “*Kuṇḍalinī* è una forza che è stata introdotta negli uomini per mantenerli nel loro stato attuale [...] *Kuṇḍalinī* è questa forza che li mantiene in uno stato di ipnosi. [...] E se un uomo, Dio lo preservi, ha inteso parlare qualche volta di ‘segni oggettivi’, *Kuṇḍalinī* li trasforma immediatamente in immaginazioni e in sogni”. ⁷¹

Del resto, è ben chiaro nei testi tantrici che la stessa *Kuṇḍalinīśakti*, essendo tutt'uno con *Māyāśakti*, la Potenza d'Incantesimo madre tanto della creazione quanto dell'illusione, è al contempo illuminante od oscurante, secondo la qualità e l'intento di chi le si appressa. Rivolgendosi ad un ambiente saturo di occultismo, GURDJIEFF (che era peraltro una personalità ben più complessa che non un semplice erudito) non poteva non rilevarne soprattutto la pericolosità. Quanto poi si legge negli scritti dei suoi discepoli non mostra che costoro possedessero in genere la benché minima qualificazione per l'indagine e la comprensione di problemi troppo sottili.

I.8. jñānam jāgrat **la conoscenza [è] veglia,**

Segni della Potenza ci giungono ogni giorno, ogni ora, costituiscono il destino, il *dharma* di chi tale destino o *dharma* vuole avere. Sono i simboli del mondo possibile.

Decifrarli vegliando, senza cedere al sonno e alle divagazioni, render saldo l'intelletto, spinti dal nostro intento di libertà, nutrire la debole consapevolezza della nostra veglia rafforzando *vīrya*, la nostra potestà di uomini vigili, con l'ispirazione proveniente dall'etere del cielo, dallo spazio interiore (*ākāśa*, *kha*), con la *Khecarī* quindi, che è la Moventesi (*carī*) nello Spazio (*khe*), l'angelo etereo della *Śakti* dormiente, questo è *jñāna*.

Saggio (*jñānin*) è chi percepisce questo mondo come il castello d'un mago ed avverte dietro le sue pareti l'armonia dell'incorporeo.

Questo è dunque veglia: sapienza del sogno.

Notiamo anche quanto dice SUDHIR KAKAR: "I 'vaidy' [sanscr. "vaidya", medici āyurvedici] sostengono che l'idea universalmente accettata secondo cui durante il giorno siamo in stato di veglia ('coscienza') è illusoria; infatti, persino quando siamo svegli, il sogno è l'attività psichica principale: sembra quasi che abbiamo fatto propria l'intuizione di Jung, il quale sostiene che noi sognamo continuamente, ma che nello stato di veglia la

coscienza fa talmente rumore da non farci ‘ascoltare’ il sogno”.⁷²

I.9. svapno vikalpāḥ **sogno [sono] le esitazioni,**

Vikalpa (da *vi-klp*, “cambiare”, il contrario di *klp*, “essere regolare”, da cui *kalpa*, “legge” e ciclo cosmico, forse, in quanto designante qualcosa che torna circolarmente su se stesso, affine al latino *clipeus*, “scudo tondo”) è indecisione, dubbio, alternativa. Kuṇḍalinī dorme nel *mūlādhāracakra* del mondo possibile abbracciando il *liṅga* di Śiva, e dormendo respira, talvolta s’agita nel sonno, e il folle, lo schiavo, il *paśu* vivono perciò un gran sogno e credono d’essere, rispettivamente, un saggio, un padrone, *Paśupati*. Così si fantastica e si finge di vivere, cullati dal respiro della Potenza che sogna il nostro mondo e noi stessi e le nostre esitazioni.

Il saggio però utilizza questa esitazione e questo sogno in quanto gli permettono di distinguere ciò che se ne diversifica; avendo infatti sviluppato un sottile intuito delle cose incorporee, ben gli appare quanto esse divergano dalle costruzioni della mente onirica. Tali costruzioni dissipando, può perciò contemplare la Potenza dormiente e di tale contemplazione avvalersi per farla sua.

Dietro tutte le illusioni di possesso, dietro tutti i desideri, ha infatti scorto la fonte di ogni brama, e con lucida volontà può pertanto prendersela in sposa. Desiderio ingannevole e fallace di chi è preda del suo desiderio, la *Śakti* è infatti realtà per chi s’è realizzato. La Bella Addormentata è fiaba per tutti tranne che per chi la sveglia.

Questo è dunque sogno: una pietra di paragone per discriminare il vero amore dalla brama servile.

I.10. aviveko māyāsaṣṭam **la mancanza di discernimento [è] ciò ch’è proprio del sonno** **profondo proveniente dall’Incantatrice (Māyā),**

Cosa del sonno profondo (*saṁsupta*, aggettivo sostantivato) è non discriminare, non discernere (*aviveka*, da *a-vi-vic*, analogo al latino *in-dis-cretio*, da *in* e *dis-cerno*). La Bella Addormentata (*Kuṇḍalinī*), feritasi col fuso della fata cattiva (il pungolo dell'io ordinario che, essendo mortale, porta a morte), è isolata dall'incantesimo (*Māyā* tramite le *kalā*), che l'addormenta ma la tiene in vita, nel suo castello (il *mūlādhāracakra*), e chi ne sente parlare, non osa andarvi e baciarla (il bacio è *prāṇa* che la sveglia).

Similmente il cavaliere che siede col re ferito nel Castello del Graal vede passare la Coppa ma non osa chiedere cosa stia accadendo.

Ma il saggio, che molto trascura, che in tutto esita, qui non esita ma, vinto dalla passione, bacia e risveglia la Principessa dormiente; vinto dalla passione, chiede il significato della Coppa del Graal. Ma questa sua passione non è la passione comune, è la passione nel suo vero luogo, nel luogo del non discernimento (*aviveka*), dove si dimostra il valore, la propria capacità di entrare nel mondo possibile, che solo una gran passione genererà.

Questo è dunque sonno profondo: specchio limpido della tua passione.

I.11. tritayabhoktā vīreśaḥ

[mentre] il fruitore di [tale] triade [è] il Signore degli Eroi (Vīreśa).

Infine chi di tale triade (*tritaya*) gode, cioè *bhoktr*, il “fruitore” (ma la radice *bhuj* vuol dire anche “serpeggiare”, da cui *bhoga*, che è “godimento, fruizione” ma anche “spira”, cfr. commento a Śs I, 7), colui che ha fatto propria la vita liberandosi dai fantasmi che la simulano, questi è veramente un Re, il Re del Graal, che beve dalla Coppa la bevanda dell'immortalità, che ha svegliato la Regina e giace con essa rigenerandone la propria realtà, attuando quanto del mondo possibile costituisce il suo reame. Egli è Śiva, qui detto Capo degli Eroi, *Vīreśa* (da *vīra* + *īśa*), signore (*īśa*) cioè di tutti i cammini, e immagine di tutti gli Eroi (*vīra*, cfr. latino *vir*, *verus*, e greco *hērōs*).

Tale stato incommensurabile è detto il Quarto: un suo fantasma traluce in tutti i miti e in tutte le speranze, anche nelle più basse. Origine di tutte le attese, vaga, Sophia sperduta, violentata in sordidi luoghi, sempre e ovunque manifestandosi.

Ma l'uomo è povero persino nell'immaginare, oltre che nel credere e nel fare, e molti non solo temono di divenire migliori ma persino d'immaginarlo, vittime dell'incantesimo che respinge gli incapaci di libertà nelle loro catene. La Bella Addormentata non vuole essere svegliata da essi e il suo incanto li fa pertanto persuasi che non vi sia alcunché da cercare, nessuna Regina da risvegliare.

Per il saggio, dal forte intento, dall'intelletto sottile, dalla passione ardente, che ha riconosciuto la natura dell'inganno, non vi è invece neppure più una strada che conduca altrove.

Questo è dunque il Quarto: la realtà del possibile.

I.12. vismayo yogabhūmikāḥ

Meraviglia son le tappe dell'unificazione (yoga).

Nel cammino appena descritto nulla si manifesta se non per vie inattese, perché sempre il passo che segue è una risurrezione di quello che precede, che ne svela aspetti prima sconosciuti.

Dove non v'è stupore, pertanto, nessuna via. Senza il lieve sorriso della meraviglia (*vismaya*, da *vi-* e *smi*, “sorridere”, cfr. croato *smijeh*, “riso”, ed *osmijeh*, “sorriso”, nonché l'inglese *smile*, “sorriso”), non altro che le ordinarie follie.

I cavalieri della Tavola Rotonda (spinti da amor cortese, che è chiarezza del sogno) nel loro girovagare apparentemente profano avvertono pur tuttavia i segni e mutano cammino (in virtù della sapienza di discernimento del sogno che è chiarezza della veglia); sempre inattesa una prova si manifesta sulla loro strada (specchio della loro passione, chiarezza del sonno profondo). Ogni volta compiono un *samīyama*, una “concentrazione” su uno scopo nobile, e quindi, conseguito lo scopo, ottengono un *samādhi*, un passo sulla via misteriosa dell'unificazione, dello *yoga* (realtà del possibile, chiarezza del Quarto).

Che l'inatteso governi i processi di trasformazione, lo riconosceva anche JUNG quando, parlando del *Khidr* (il "Verdeggian-te"), che nell'esoterismo islamico "non rappresenta solo la più elevata saggezza, bensì il modo di agire ad essa corrispondente, che trascende la ragione umana", ⁷³ analizzava il racconto coranico di Mosè che col suo garzone Giosuè vuol raggiungere la "confluenza dei due mari" e, qui giunto, se n'accorge perché il pesce di cui dovevano cibarsi prende vita nell'acqua. ⁷⁴

JUNG così commentava: "È significativo il fatto che ad apparire trasformato non sono né Mosè né Giosuè, ma il pesce dimenticato. Dove è scomparso il pesce, là è il luogo di nascita di al-Khidr. L'essere immortale deriva da qualcosa d'insignificante, di dimenticato, anzi da ciò che è del tutto improbabile". ⁷⁵

Appare in quest'unico *sūtra* il termine *yoga*, che ho tradotto "unificazione". L'appena citato JUNG tradurrebbe presumibilmente "individuazione" e tradurrebbe *yogabhūmikāḥ* con "processo d'individuazione" il che, abbinato ad uno sviluppo delle sue idee sulla "sincronicità", potrebbe anche portare ad un dipresso a qualcosa di simile a ciò che viene qui inteso per *yoga*, una situazione cioè non puramente psicologica, ma globale, che suppone tanto l'equilibrio interiore quanto la "felicità nel mondo" (cfr. Śs I, 19).

Yoga implica comunque in primo luogo, in quanto "unione", il superamento della separatività (*bheda*) tra i vari stati di coscienza, la continuità di presenza che, ottenuta, costituisce il riconoscimento del Quarto.

Il termine *bhūmikā* vien da *bhūmi*, che significa "terra", e viene utilizzato qui nel senso di "tappa, stato, grado". La sua parentela etimologica ci porta però la mente alle varie "terre mistiche", ed in particolare a quella "Terra delle Visioni, o di Risurrezione" di cui parla HENRI CORBIN: *Hūrqalyā*. ⁷⁶

"*Stupore son le terre scoperte nello yoga*", così dice il nostro *sūtra*. E dice dal canto suo lo Sceicco Aḥmad Aḥsā'ī: "Questo corpo spirituale che resuscita è il corpo che appartiene alla Terra di HŪRQALYĀ. È il corpo con cui gli umani resuscitano, e con cui entrano nel Paradiso o nell'Inferno". ⁷⁷

È il corpo spirituale stesso, dunque, a costituire il “luogo mistico” della scoperta. *“L’antropologia del nostro Shaykh stabilisce che l’essere umano possiede due jasad e due jism; essi rappresentano un doppio corpo accidentale ed un doppio corpo essenziale”*.⁷⁸ Vi è un primo “*jasad*”, che è il “*corpo elementare, materiale e perituro*”, e ve ne è un secondo, “*caro spirituales*”, di cui si può dire che “*non sono gli elementi terrestri perituri, quelli della nostra Terra materiale, che lo costituiscono; sono gli elementi-archetipi o elementi sottili della ‘Terra di Hūrqalyā’*”. Similmente, vi è un primo “*jism*”, che è “*il corpo celeste sottile destinato a riassorbirsi, il corpo astrale*”, e ve ne è un secondo, “*il corpo sottile essenziale, archetipo, eterno e imperituro (jism aṣlī ḥaḳīqī); lo spirito non se ne separa mai, poiché è costitutivo dell’individualità eterna. Di esso si può dire che è il corpus supracaeleste nell’uomo*”.⁷⁹

I.13. icchā śaktitamā kumārī

La volontà, suprema Śakti, è una fanciulla.

Così dunque si manifesta il destino del saggio. Non più l’io ordinario lo regge, ma la volontà, che non è volontà individuale, bensì *Icchāśakti*, Potenza di Volontà (connessa con l’*ājñācakra*, “centro dell’autorità, o del comando”), la Potestà di Śiva che fa manifesto il mondo reale, e così manifestandolo distrugge la finzione che lo nascondeva.

Icchā, “desiderio”, viene infatti dalla radice *iṣ*, che vuol dire sia “desiderare, ricercare” che “urgere, incitare”. *Icchāśakti* è pertanto “Potenza di desiderio”, ma anche “Potere urgente, incitante”. *Icchā* è, nel caos iniziale, il desiderio del cosmo, la volontà del cosmo, l’urgenza di stabilire il cosmo, ovvero un universo ordinato in cui microcosmo umano e macrocosmo si corrispondono, ciò che i tantrici ben raffigurano mediante i disegni e le visualizzazioni mistiche detti *maṇḍala*, ovvero “cerchi”.⁸⁰

La Potenza di Volontà è dunque qui chiamata *Kumārī*, la Vergine mai prima svelata, intatta sposa di chi l’ha scoperta, perfetta manifestazione della *Śakti* (come la giovinetta appena

pubere è per i Tantra – che ne fanno perciò oggetto di mistica venerazione – la perfetta incarnazione della potenza erotica). Ma è anche *ku-mārī*, la sterminatrice del frastuono (*ku*) della mente, ovvero la distruttrice (*mārī*) dell’illusione mediante il grido (*ku*).

Come Atena ⁸¹ che, uscendo armata dal capo di Zeus, spaccata dalla scure del dio del fuoco Efesto, con un grido lacerante terrorizza le divinità dell’Olimpo, anche *Kumārīśakti*, sorta per la passione del fuoco interiore (*tapas, agni*), assorbe tutte le voci del mondo (le *kalā*) in un unico grido, il *siddhamantra*, il Mantra perfetto, il grido di vittoria di chi l’ha fatta sua e in questo farla sua ha unificato il suo essere (*yoga*) e trasformato il suo mondo, passando dall’identificazione individuale col *kalāśarīra* alla consapevolezza non separativa del *vidyāśarīra*.

Analizziamo infine le implicazioni del termine *tamā*, che è un suffisso superlativo, ma anche un sostantivo che vuol dire “notte”. Nel primo caso *śaktitamā* altri non è che *Mahādevī*, la Grande Dea, manifestazione della volontà e del desiderio, rappresentata come Vergine del Mondo. Nel secondo caso invece “*icchāśaktitamākumārī*” potrebbe voler dire che “Notte della Potenza del desiderio è la Fanciulla (*Kumārī*)” o che “La volontà, notte delle Potenze, è una fanciulla”. Questo potrebbe essere interpretato nel senso di un aspetto non riconoscibile, immanifesto, “notturno” della Potenza, che sarebbe appunto *Ku-mārī*, la “sterminatrice del frastuono” delle forme, la greca Atena, l’archetipo della Vergine armata che ciascuno di noi cela in sé, volto perlopiù sconosciuto della nostra libertà dalle forme.

La Fanciulla sarebbe dunque ciò che si cela sotto qualunque esercizio di volontà o desiderio, sia pure del maschio più guerriero: l’uomo è Fanciulla rispetto a Dio, è *Yoni* rispetto al *Liṅga* supremo, *Yin* rispetto allo *Yang* del Cielo e, ritrovando in sé, contro ogni vincolo di costume ed ogni interpretazione sommaria e convenzionale, la donna oscura, la vergine ricettiva, trova la propria fluida natura infinita, passibile d’eternità.

I.14. drśyaṃ śarīram

Il [mondo] visibile [ne è] il corpo.

Si contempla pertanto la *Śakti* nella forma di una fanciulla (*kumārī*) dal bel corpo, tanto come simbolo o mediante visualizzazione che, talvolta, nella *kumārīpūjā*, “venerazione della giovinetta” che si svolge secondo modalità alquanto erotiche, affini a quelle già descritte nella *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, VI, 4.⁸²

“Bello”, in quanto “da vedersi”, è *drśya*, che però è anche “il visibile”, pertanto il mondo percepibile, manifestazione del Sé come “Veggente” (*draṣṭr*, dalla stessa radice *drś*). Dunque questo aforisma c’induce a meditare sul mondo, sulla forma umana e sulle attività ad essa connesse come incorporazione (*śarīra*) della Potenza di Volontà, ed altresì come splendore del possibile, luogo del destino e della passione sacra, Vergine segreta nascosta nelle prostituzioni dell’apparenza.

I.15. hr̥daye cittasamghaṭṭād drśyasvāpadarśanam

I.16. śuddhatattvasamdhānād vā

I.17. svapadaśaktiḥ

In virtù della costrizione dell’attenzione nel cuore [si ha] visione del carattere onirico di [tale mondo] visibile ovvero in virtù dell’unione dei principi puri (śuddhatattva) [si ha] la Śakti nella propria dimora.

Così contemplando, l’attenzione (*citta* – cfr. commento a Śs I, 1) si sposta dalla sua estroversione nel mondo fino al cuore (*hr̥daya*, sinonimo anche di *anāhatacakra*) dove dalla meditazione è stata costretta (*samghaṭṭa*). Il mondo visibile (*drśya*) non ha più potestà di coinvolgere nel suo sogno (*svāpa*) la mente immersa in una nuova visione (*darśana*).

Si può anche intendere come, meditando sul bel corpo (*drśya*) della *Kumārī*, ne sorga nel cuore (cioè nell’*anāhatacakra*, che così si manifesta, oppure nel “cuore della destra” di cui parla RAMAṆA MAHARṢI – v. sotto), come una vaga percezione di sogno (*svāpadarśana*). In tal modo la percezione del mondo (*drśya*°*darśana*) è trasfigurata mediante la potenza del sogno (°*svāpa*°) dall’unione (*samghaṭṭa*) con la potenza della veglia (*citta*) nella sede del cuore.

Quivi stesso, nel cuore (*hr̥daya*), si compie così l'unione del principio śivaico e di quello śaktico, della lucida attenzione (*citta*) e del sogno della manifestazione (*dr̥śyasvāpa*). In questo congiungersi (*samdhāna*) dei principi puri (*śuddhatattva*) Śiva e Śakti, manifesti nella lucidità di *citta* e nell'attività magica di *dr̥śyasvāpa*, si ottiene finalmente la propria Śakti, il proprio stato (*svapada*) essendo il risveglio della Potenza.

Svapada, che potrebbe interpretarsi anche come “dimora del Sé”, può esser visto come sinonimo di *svādhiṣṭhāna*, cioè del secondo *cakra*. Si potrebbe dedurre dunque che di tale *cakra* si ottiene la manifestazione consapevole all'unirsi dei principi puri (*śuddhatattva*) Śiva e Śakti. Sarebbero quindi in questo *sūtra* (I, 15-17) indicate due vie: per la prima si purifica la percezione partendo dall'attenzione al cuore; per la seconda, alternativa o concomitante, si cerca mediante un'ardente passione erotica introvertita il risveglio di Kumārī “dal bel corpo” nel *mūlādhāracakra* per portarla ad un primo incontro con Śiva nel palazzo del Sé, cioè nello *svādhiṣṭhānacakra*.

Per chi poi s'accompagna, secondo antichissime tradizioni (evidenti tra l'altro in quella che viene ritenuta la più antica delle Upaniṣad, vale a dire nella già citata *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, VI, 4), ad una *śakti* in carne ed ossa, ovvero ad una sposa che ne condivide gli intenti o ad una compagna che appartenga alla comunione tantrica (*kula, cakra*), in questo caso i principi puri (*śuddhatattva*) sono simboleggiati da lui stesso e dalla donna: l'uomo è sacrificante, la donna altare, il coito sacrificio. Questo viene concretamente praticato in alcune comunità; in altre il coito è simbolico; in altre ancora tutto si svolge nell'interiorità. Ma non vi sono ragioni valide per disprezzare l'una o l'altra versione. Nessuna antica tradizione infatti rinnega la corporeità; se ne rinnega soltanto la percezione profana. In ogni corpo sta il dio; ma chi il dio non vede né cerca, vive il corpo come una prigioniera.

Per quanto riguarda il “cuore” (*hr̥daya*) può essere utile rammentare le affermazioni di ŚRĪ RAMAṆA MAHARṢI. Questi parla di un “cuore della destra”,⁸³ “unico supremo centro del Sé”,⁸⁴ che non sembra essere *anāhatacakra*, ma concentrandosi sul quale si può “rimanere consapevole quando la mente cessa di

essere attiva e rimane tranquilla, immobile, senza nessun pensiero, mentre coloro che si concentrano su qualche altro centro, non possono mantenere la consapevolezza senza pensiero, ma solo inferire che la mente era tranquilla, dopo che è ridiventata attiva".⁸⁵ Nel *Supplemento ai Quaranta Versi* traduce in tamil un passo di "un libro malayalam di medicina"⁸⁶ che così dice:

"Fra le due mammelle, sotto il torace e sopra l'addome, ci sono sei visceri di vario colore. Di questi uno somiglia a un bocciuolo di giglio e sta due dita alla destra del centro. Questo è il Cuore.

È capovolto e in esso vi è un minuscolo orifizio dove ha sede stabilmente, insieme con le tendenze latenti, ecc., un'immensa oscurità. Ivi ha il suo sostegno l'intero sistema nervoso. È la sede delle forze vitali, della mente e della luce della coscienza".⁸⁷

Nello stesso *Supplemento* si aggiunge poi:

"Dopo l'investigazione (è stato dichiarato che) il Cuore per tutti gli individui è duplice.

Ascolta e comprendi le caratteristiche dei due, dei quali uno va accettato, l'altro respinto. Quell'organo che è chiamato il cuore ed è situato in un punto particolare dentro il torace del corpo fisico va respinto. Quel cuore che è della forma della Conoscenza Assoluta va accettato. Pur essendo dentro e fuori, è privo di un lato interno e uno esterno".⁸⁸

Per suffragare queste sue affermazioni ŚRĪ RAMAṆA MAHAṚṢĪ portava in primo luogo la sua propria esperienza, quindi il succitato testo malayalam, un passo della *Śītōpaniṣad*, e talvolta, dalla *Bibbia, Ecclesiaste*, 10, 2, che dice: "Il cuore del saggio è a destra e il cuore dello stolto è a sinistra".

Si può anche fare un ulteriore accostamento. Parlando dell' "occhio del cuore" (*ʿain al-qalb*), GUÉNON dice che "è proprio lì che, secondo un'altra nota espressione, il cuore è 'aperto' (*al-qalb al-maftūh*); quest'apertura, occhio o 'yod' [la lettera dell'alfabeto ebraico], può essere raffigurata simbolicamente come una 'ferita', e ricorderemo a tale proposito il cuore raggiante di *Saint-Denis d'Orques*".⁸⁹ Ora, ricordiamoci che nell'iconografia cristiana, la suddetta ferita procurata dalla lancia

nel costato di Cristo è costantemente rappresentata a destra. Dice ancora GUÉNON: “è sotto certi aspetti significativo che l’espressione araba ‘‘ain al-kuld’’ presenti il duplice senso di ‘occhio d’immortalità’ e di ‘fonte d’immortalità’; questo ci riconduce all’idea di ‘ferita’ di cui parlavamo sopra, poiché nel simbolismo cristiano il doppio getto di sangue e d’acqua che esce dall’apertura del cuore di Cristo [ma nel Vangelo di Giovanni (19,34 e 20,27) non di ‘cuore’ ma di ‘pleurán’, ‘costato, fianco’ si parla] si riferisce anch’esso alla ‘fonte d’immortalità’”.⁹⁰ Vi è dunque un luogo sul lato destro del costato di Cristo da cui sgorga la sorgente dell’immortalità, che è anche il prezioso sangue contenuto nel Santo Graal, ed è, mi pare, ben paragonabile alla “Conoscenza Assoluta” di cui parla RAMAṆA MAHAṚṢI.

I.18. vitarka ātmajñānam

Una congettura [è] la conoscenza del Sé;

Che la conoscenza del Sé (*ātmajñāna*) sia solo congettura (*vitarka*)⁹¹ significa che ciò che porta sul limite del Sé (*ātman*), cioè la conoscenza (*jñāna*), non può a Quello accedere, perché Quello si svela in un’esperienza più vasta di tale conoscenza. La sottovalutazione di questo limite è da sempre la causa di tutti i conflitti che hanno visto contrapporsi esponenti di questa o quella tradizione in nome della purezza e veridicità delle proprie categorie. Tutto ciò è gioco di Māyā, non vi è nulla di reale. La mente debole si disperde in queste vanità e si pasce di opinioni e giudizi; la mente forte scopre il proprio limite e lascia il sapiente abbandonarsi in Quello nella pienezza dell’unione estatica (*samādhi*).

I.19. lokānandaḥ samādhisukham

la felicità nel mondo [è invece] il piacere procurato dall’unione estatica (samādhi).

Il mondo (*loka*) è manifestazione e luogo dell’esperire, banco di prova e magico rivelatore dell’intento che ci spinge. E qui ed

ora ci è pertanto noto che esiste un problema, quello della nostra vita, non risolvibile tramite una congettura (il *vitarka* dell'aforisma precedente); ne auspichiamo dunque una soluzione, che sappiamo non poter essere dissimile da quanto indichiamo come "felicità" (*ānanda*), benché le opinioni su di essa non valgano nulla.

Così un praticante tantrico descriveva a SUDHIR KAKAR lo stato di *ānanda*: *"Il vero tantrico si trova sempre in uno stato di non repressione e di godimento. Lo scopo di ogni momento della sua vita è di provare l' 'ānanda', che è il godimento attivo di tutto ciò che accade. Se c'è un'ondata di caldo, non cerca di alleviarla usando un ventaglio o un condizionatore d'aria, né cercherà di affrontarla volgendo altrove la mente e sopportandola stoicamente. Il vero tantrico si pone, o piuttosto 'è', in uno stato psicofisico tale da 'godere' del caldo... come godrebbe del freddo. Idealmente, il tantrico è in un tale stato di sintonia con l'ambiente, con ciò che è realmente possibile, che il suo desiderio si risveglia solo al momento in cui le condizioni ambientali sono in grado di poterlo soddisfare"*.⁹² Lo stesso sosteneva poi che le leggende sui "poteri occulti" dei tantrici sono ridicole, *"una specie di infantile fantasia di onnipotenza"*.⁹³ L'*ānanda* tantrico consisterebbe insomma più che altro in una prodigiosa sintonia con il mondo circostante, tale da consentirgli di avvertire prima degli altri molte cose, senza che ciò necessariamente significhi che abbia esercitato facoltà sovranaturali.

Nel cammino di Śiva si abbandona dunque l'opinare, il fantasticare, e si consegue la realizzazione: il mondo, luogo dell'esperienza, diviene dimora di suprema gioia. Si fondono le caratteristiche dei vari stati (*śarīra o kośa*): l'attività della veglia si congiunge tramite le potenze del sottile (*prāṇa*, mente e discriminazione) alla beatitudine (*ānanda*) di cui è fatto lo stato di sonno profondo. La gioia del pensiero (*dhī*) che ha raggiunto il proprio culmine silente riversandosi e trasformandosi nell'unione estatica (*samādhi*) non somiglia a nient'altro. Non è immaginabile, non è deducibile, non è descrivibile; non vi è, per chi non l'ha ottenuta, modo di fingerla, o di riconoscerla. Non è dunque neppur prova di nulla: lo stato dell'Isolato (*kevalin*, cfr.

Śs III, 34) non ha collegamento con quello degli uomini servi delle passioni volgari (*paśu*, cfr. Śs III, 19); non può pertanto valer per essi come prova di alcunché. Per questo chi porta stati estatici (o *siddhi*) come prova delle proprie affermazioni, non è che un mentitore od un illuso. Non è possibile dimostrare qualcosa che a se stessi, ottenendolo: la dimostrazione del Quarto stato è il Quarto stato della parola, il quarto *vākpada*: *parā*, “la suprema”, infuso negli altri tre (*paśyantī*, “la veggente”; *madhyamā*, “l’intermedia”; *vaikhari*, “la pronunciata”) ed evidente soltanto nel *samādhi*.

Del termine *samādhi* si danno parecchie traduzioni. MIRCEA ELIADE proponeva tra altre la traduzione “enstasi”,⁹⁴ che è stata accettata da molti, ma *samādhi*, che vuol dire piuttosto “mettersi insieme” che non “stare in” (*en-stasis*), a volerne ricavare un calco greco, corrisponderebbe piuttosto a “sintesi”, in greco *synthesis* da *syn-tithēmi*, dove *tithēmi* è etimologicamente corrispondente al sanscrito *dadhami* dalla radice *dhā*, la stessa del “-dhi” di “*sam-ā-dhi*”, e *syn* corrisponde a “*sam-*”, mentre nulla corrisponde all’intensivo “-ā-”. Per altro verso, poiché *ādhi* vuole altresì dire “rifugio”, potrebbe aver senso tradurre *samādhi* con “contemplazione”, in latino *con-templatio* da *con-templum*, giacché “rifugio” e “santuario” (*templum*) hanno parecchie cose in comune. A mio avviso comunque la traduzione “unione estatica” è preferibile per varie ragioni. In primo luogo, mantiene il senso di “comunione” espresso dal prefisso *sam-*; in secondo luogo *ék-stasis* ben esprime il movimento interiore per cui, abbandonate (*ek* vuol dire “fuori da”) le funzioni mentali ordinarie, si “sta” in altro luogo, che è ben in questo caso il santuario interiore, il luogo della con-templazione. Come dice ROMANO GUARDINI: “*La parte superiore dell’anima, la ‘mente’ o per meglio dire l’acies mentis’ [...] in virtù dell’estasi si è elevata fin là dove l’uomo comune non può giungere*”.⁹⁵

Ho peraltro quasi la certezza che si rifugga dall’uso del termine “estasi” (utilizzato in ambito cristiano per primo, pare, da TERTULLIANO)⁹⁶ più che altro per un equivoco di fondo: le immaginette ed infiorescienze varie inflitteci coattivamente da bambini ci hanno disgustato, deformando la coloritura spicca-

tamente amorosa dell'estasi cristiana in una specie di sensualità barocca, e pertanto non sopportiamo più di sentir parlare di devozione, abbandono, e simili. Ciò nonostante, non dobbiamo confondere le imitazioni con la realtà; non trascuriamo quindi che anche PATAÑJALI afferma: *“La perfezione del ‘samādhi’ [si ottiene] con la concentrazione sul Signore” (samādhisiddhir īśvarapraṇidhānāt)* ⁹⁷ e RE BHOJA commenta: *“La dedizione totale al Signore, che è una forma particolare di devozione, provoca la comparsa dell'estasi, poiché il Signore stesso compiaciuto la suscita eliminando i vizi originari che la ostacolano”*. ⁹⁸

D'altro canto qualcuno, come IOAN COULIANO, ⁹⁹ fa rilevare che il termine “estasi” andrebbe evitato perché viene usato ad indicare di volta in volta realtà molto diverse come la “trance”, la “dissociazione mentale”, la “catalessi”. Ma in verità, quali che siano i termini che si usano, non si potranno mai stabilire categorie che rendano felici gli storici delle religioni: l'esperienza religiosa, se genuina, è assolutamente diversa per ognuno, e le categorie sono solo e sempre delle illusioni. Quando uno studioso parla di “trance” o di “possessione”, allude alle apparenze esterne del fenomeno, ma che sa dell'esperienza interna? E della “catalessi”, in cui non emerge alcunché all'esterno, che può mai sapere, oltre ai tracciati del poligrafo? *“Conosci te stesso”* ingiungeva Talete ¹⁰⁰ e poi con lui l'oracolo delfico, ma gli Śīvasūtra (III, 18) replicano: *“la conoscenza di se stessi è una congettura”*. È congetturale dunque persino ciò che non si può tralasciare affatto, cioè per ciascuno la propria stessa natura, figuriamoci le categorie degli studiosi! Del *samādhi* nessuno chiarirà mai ad altri le caratteristiche, perché non vi è alcuna spiegazione soddisfacente diversa dal viverlo.

Può esser tuttavia curioso, credo, leggere quanto dell' *“unione estatica, che volgarmente si chiama estasi”* dice lo SCARAMELLI: *“il significato stesso di questa parola ‘estasi’ esprime lo smarrimento dei sensi; né vi è alcuno fra i mistici, ed anche fra quelli che non sono tali, che parlando di persona divenuta estatica nell'orazione, non intenda subito che una tal persona sia ita fuori di se stessa, almeno in quanto ai sensi esteriori, per l'ele-*

vazione della mente e dello spirito alla contemplazione di cose che avanzano la sua condizione”.¹⁰¹

Paragoniamo ora questo con quanto dice dello yogī immerso in *samādhi* la *Hāthayogapradīpikā*, IV, 106 segg.: “106 Nello stato di ‘unmanī’ [sinonimo di ‘samādhi’, cfr. IV, 3] il corpo diventa rigido come un pezzo di legno e lo yogī non ode neppure il suono della conchiglia e dei timpani. 107 Lo yogī, libero da tutte le condizioni dell’esistenza e privo di tutti i pensieri, sta immobile, avendo la sembianza di un morto: egli è liberato, non c’è dubbio. 109 Lo yogī immerso nel ‘samādhi’ non è più consapevole né dell’odore, né del sapore, né della forma, né del tocco, né del suono, né di se stesso, né d’altri. 112 Chi, essendo in sé, si trova nello stato di veglia, pur sembrando addormentato, privo di espirazione e di inspirazione, sicuramente è un liberato”.¹⁰²

Anche circa la specificazione “*essendo in sé*”, che distingue il ‘*samādhi*’ dallo svenimento (*murchā*), c’è un parallelo nello SCARAMELLI, quando distingue appunto l’unione estatica dal “*deliquio*”, ovvero dallo “*svenimento naturale, originato da un grande affetto e commozione interna spirituale*” a cui vanno particolarmente soggette “*persone di corpo fiacco e di sesso debole*”.¹⁰³

I.20. śaktisamdhāne śarīrotpattiḥ

I.21. bhūtasamdhāna-bhūtaprthaktva-viśvasamghaṭṭāḥ

I.22. śuddhavidyodayāc cakreśatvasiddhiḥ

Nell’unione con la Śakti [sta infatti la causa de] l’origine del corpo [e di] tutte le combinazioni derivanti da unione di stati elementari e separazione di stati elementari; [ma] con l’insorgere [su per la suṣumnā] della Sapienza Pura, [si ottiene] la perfezione (siddhi) nel dominio dei centri sottili (cakra)

Che il *samādhi* porti la felicità anche in “questo mondo” risulta logico se si considera che di tutto il manifesto è origine la *Śakti*, di modo che ricongiungersi ad essa nell’unione estatica comporta la perfetta percezione della propria natura, talché è possibile anche modificarla. Conoscere come avviene la propria

generazione è infatti lo stesso che rigenerarsi; identificare l'azione dei *bhūta* (gli stati elementari grossolani, ovvero “elementi” come li si intendeva anticamente: *ākāśa*, etere; *vāyu*, aria; *tejas*, luce-fuoco; *ap*, acqua; *pṛthivī*, terra) è lo stesso che trascenderli e liberarsene. Tale trascendimento è qui indicato come l'insorgere (*udāya*) della Sapienza Pura, ovvero del potere teurgico che proviene dalla purificazione (*suddhavidyā*). La *Śakti* che ha generato il mondo si manifesta come Sapienza che a Se Stessa riporta, insorgendo nella *suṣumnā* come Kuṇḍalinī, e determinando il perfetto controllo (*siddhi*) dei *cakra*, e quindi degli aspetti “grossolani” (*sthūla*), legati ai *bhūta* ed allo stato di veglia (*annamayakośa*), e “sottili” (*sūkṣma*), dimoranti nello stato onirico (*prāṇamayakośa*, *manomayakośa* e *vijñānamayakośa*). Terminata questa fase, si può procedere alla scoperta di una realtà seconda che, da virtuale che era, verrà ora attuata. ¹⁰⁴

I.23. mahāhradānusamdhānān mantravīryānubhavaḥ
[e] con l'investigazione del gran lago, [si fa] esperienza della forza dei Mantra.

Compiuto dunque il risveglio dell'Attorta (Kuṇḍalinī), una nuova ispirazione pervade e potenzia lo yogī. Non più ostacolato dalle sfere intermedie (*prāṇamayakośa*, *manomayakośa* e *vijñānamayakośa*) ed investigando perciò *hrada*, il “lago”, ovvero lo stato di sonno profondo, *kāraṇaśarīra* o *ānandamayakośa*, si svela finalmente il Quarto, e in lui si diffonde *Parā*, la Suprema, il Verbo teurgico, il Quarto stato della Parola. Così le potenze dell'incanto, i Mantra originanti da Māyāśakti per l'asservimento della mente (*man-tra* è ciò tramite cui la mente, *manas*, viene legata) sono ora al suo servizio nel Quarto, e su d'essi come su vascelli (cfr. commento a Śs II, 3) percorre il lago della sua percezione interiore. Non più lo ferma la dispersione, poiché nella vibrante Quarta potenza del suono (*śabda*) svaniscono tutte le voci e i rumori esteriori. Tutti gli intenti ignobili, tutte le immagini demoniache promananti dai *bhūta* sono usciti dal mondo possibile dello yogī.

¹ Cfr. SHASTRI, *Upaniṣatsaṅgrahaḥ*, p. 1; AUROBINDO, *Trois Upanishads*, p. 14.

² Trad. di BAUSANI, p. 389.

³ Cfr. il *Novum Testamentum Graece et Latine* a cura di NESTLE-NESTLE-ALAND, p. 202; ROCCI, p. 649; e HUDSON, p. 107.

⁴ AUROBINDO, *Trois Upanishads*, p. 45.

⁵ *Ibidem*, p. 46.

⁶ SILBURN e DYCZKOWSKI saltano il problema traducendo rispettivamente “*La Conscience est le Soi*” e “*Consciousness is the Self*”, mentre JAIDEVA SINGH, più che tradurre, parafrasa: “*Awareness which has absolute freedom of all knowledge and activity is the Self or nature of Reality*” (“*La consapevolezza che ha libertà assoluta relativamente ad ogni conoscenza e attività è il Sé ovvero la natura della Realtà*”). KṢEMARAJA spiega che *caitanya* è lo stato di uno che è *cetana* ovvero conscio e perciò indica assoluta libertà relativamente ad ogni conoscenza ed attività. E tale libertà, nel suo commento, non appartiene che a Śiva.

⁷ Scritto anche *ch’i*, *chi* o *k’i*, secondo il tipo di trascrizione adottata. Qui si utilizza, come ormai d’uso, l’alfabeto fonetico adottato in Cina nel 1958 (*pinyin*).

⁸ “Endogenesi” (da *endon* + *gènesis*) significa propriamente “nascita interiore, di dentro”. *Endogenēs* era il “nato in casa”.

⁹ Cfr. G.R.S. MEAD, *La dottrina del corpo sottile nella tradizione occidentale*, pp. 58-59.

¹⁰ *Haṭhayoga* viene tradotto come “yoga violento”, “yoga dello sforzo” (facendo provenire *haṭha* dalla radice *han*, “colpire”), però se ne tramanda al contempo un’altra interpretazione (riportata per es. nella *Gorakṣapaddhati*, commento al *Gorakṣaśataka* di GORAKHNĀTH, cfr. ELIADE, p. 218, o nella *Yogaśikhopaniṣad*, passo tradotto nelle *Yoga Upaniṣad* di ZOLLA, p. 91) secondo cui *ha* indica il “sole” e *ṭha* indica la “luna”, con riferimento “al passaggio dell’aria nella narice destra, detto “respiro solare” e in quella sinistra, detto “respiro lunare” (THEOS BERNARD, p. 27). Tuttavia il MONIER-WILLIAMS non dà per nessuna delle due sillabe il significato “sole” mentre dà per *ha* il significato “luna”, per *ṭha* il significato “disco lunare” e per ambedue il significato “Śiva”. Nello yoga tantrico poi la sillaba *ha* è collegata al petalo destro dello *ājñācakra* (“terzo occhio”) ed al *viśuddhacakra* (*cakra* della gola, di cui è il *bījāmantra*), mentre la sillaba *ṭha* è legata al petalo in alto a destra dello *anāhatacakra* (*cakra* della zona del cuore). Tutto ciò sembrerebbe alludere, più che al *prāṇāyāma*, ad intenti relativi all’assimilazione del *soma*, che stilla verso il basso dal *sahasrārapadma*, ove è altresì la dimora di Śiva.

¹¹ Sul *prāṇa* cfr. ROBERT E. SVOBODA, *Ayurveda*, cap. III, p. 71; ANTONELLA COMBA, *La medicina indiana*, cap. secondo, p. 80; CHANDRASHEKHAR G. THAKKUR, *Introduzione all' Ayurveda*, cap. 4, pp. 56-58; *Śivasaiṅhitā*, III, 4-8 (trad. MARIA PAOLA REPETTO); *Gheraṇḍa-saiṅhitā*, 60, e relative annotazioni di STEFANO FOSSATI; GIUSEPPE SPERA nella sua introduzione allo *Haṭha-yoga-pradīpikā*, p. 12.

Trascurando differenze di dettaglio tra l'una e l'altra descrizione, si può dire che in genere si considera l'esistenza di cinque *prāṇa* (o *vāyu* o *vāta*) principali e cinque secondari. I principali sono: 1) *prāṇa*, soffio ascendente, ha sede tra diaframma e gola ed è collegato a respirazione e deglutizione; 2) *apāna*, soffio discendente, tra ombelico e ano, collegato a escrezione, eiaculazione, mestruazione e parto; 3) *samāna*, soffio centrale, tra diaframma ed ombelico, regola sudorazione e digestione; 4) *udāna*, nella zona della gola, soffio che sale e regola parola ed espressione di sé; 5) *vyāna*, soffio che pervade il corpo ed è connesso al movimento. I cinque *prāṇa* secondari sono: 6) *nāga*, legato all'eruttazione e al vomito; 7) *kūrma*, legato al battito delle palpebre; 8) *kṛkara*, collegato allo starnuto, alla fame e alla sete; 9) *devadatta*, collegato allo sbadiglio; 10) *dhanāñjaya*, che pervade il corpo e non lo lascia nemmeno dopo morto, e che è legato al suono.

¹² Al riguardo cfr. per esempio la terza parte della *Haṭhayogapradīpikā* (o *Haṭhpradīpikā*) di SVĀTMĀRĀMA.

¹³ Per i *cakra* cfr. commento a Śs I, 6.

¹⁴ Cfr. per es. *Haṭhayogapradīpikā*, III, 6 e segg.

¹⁵ Trad. FRANCESCO ADORNO.

¹⁶ *La tradizione tantrica*, p. 244.

¹⁷ In un senso simile, il termine “vargaḥ” ricorre nella *Kauśītakyupaniṣad* (al paragrafo II, 7, 3-5 – che corrisponde a parte del paragrafo II, 5 dell'edizione SHASTRI – nel testo edito a cura di MISLAV JEŽIĆ in <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/a/ind/ved/rv/upanisad/kausup/kausuh.htm>: “3. vargo 'si pāpmānaṁ me vṛndhīti | 4. etayaiāvṛtā madhye santam udvargo 'si pāpmānaṁ ma udvṛndhīti | 5. etayaiāvṛtāstaiṁ yantaṁ saṁvargo 'si”), dove viene tradotto da FILIPPANI-RONCONI “colui che getta”, da CARLO DELLA CASA “colui che leva” mentre MAX MÜLLER (<http://www.sacred-texts.com/hin/upan/up04.htm>) traduceva “deliverer”.

Sia il commento di BHĀSKARA che quello di KṢEMARĀJA – e sulla loro falsariga tutti i traduttori che ho visto – interpretano invece “vargaḥ” nel suo significato più comune di “classe”, dando però un'interpretazione assai più astrusa. Il senso di *yonivargaḥ* sarebbe secondo KṢEMARĀJA, che peraltro collega questo *sūtra* al precedente, la classe degli elementi a cui *yonī*, cioè *māyā*, dà origine, mentre BHĀSKARA (I, 19) interpreta *yonivargaḥ* come l'insieme di quattro speciali *śakti* (“*ambā jyeṣṭhābhīdā raudrī vāmā ca śivamūrtayaḥ*”, “*le manifestazioni di Śivā Ambā, quella detta Jyeṣṭhā, Raudrī e Vāmā*”), ognuna dalle particolari caratteristiche.

¹⁸ Cfr. commento a Śs II, 3, dove si fa riferimento anche al vedico *sāman*.

¹⁹ Trad. in RŪMI, *Poesie mistiche*, a c. BAUSANI, p. 27.

²⁰ *La Grande Triade*, XXI, p. 172.

²¹ *Daodejing* I, 5-6, trad. CASTELLANI.

²² *Yoga, teoria e pratica*, p. 202.

²³ Per esempio lo stesso FEUERSTEIN, op. cit., p. 201, o l'*Enciclopedia dello Yoga* a cura di STEFANO PIANO, p. 350.

²⁴ La differenza non è del tutto insignificante perché parlare di *kośa* può dar l'idea di strutture di egual grado di realtà o comunque esistenti contemporaneamente; se invece si parla di *ātman*, viene più spontaneo interpretare tali cinque *ātman* come manifestazioni successive dell'unico *Ātman*, conformi alle caratteristiche di chi di volta in volta le sperimenta. Questa sembra anche l'interpretazione di ŚRĪ ŚĀNKARĀCĀRYA come appare da quanto riporta e scrive MARIO PIANTELLI a p. 177 della sua opera *Śāṅkara e la rinascita del Brāhmanesimo*.

²⁵ Nella citata opera di PIANTELLI, pp. 175-176, la descrizione dei *kośa* si conforma alla *Pañcadaśī* (1, 34-36) di Vidyāraṇya, sicché *annamayakośa* viene fatto corrispondere allo *sthūlaśarīra*, i tre *kośa* successivi al *sūkṣmaśarīra*, e *ānandamayakośa* al *kāraṇaśarīra*.

²⁶ Cfr. anche GIUSEPPE TUCCI, *Storia della filosofia indiana*, pp. 104 e 111.

²⁷ *Prima della coscienza*, pp. 195-196.

²⁸ Cfr. per es. STEIN, p. 152.

²⁹ Cfr. per es. BAROETTO, p. 43.

³⁰ Cfr. per es. MARQUÈS-RIVIÈRE, *Kalachakra*, p. 98.

³¹ In tal senso liberamente traduce SWAMI MUKTANANDA nella sua *Guida al viaggio spirituale*, cap. 3, p. 59: "Il potere del suono inerente all'alfabeto è la sorgente della conoscenza limitata".

³² Mi conferma in questa mia traduzione JAIDEVA SINGH che, nella prefazione al suo *Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity*, parlando del desiderio del suo maestro che lui traducesse gli *Śivasūtra* per neutralizzare gli effetti di altre cattive traduzioni, a proposito di queste, riguardo al *sūtra* I, 5, così si esprime: "La parola *udyama* è stata tradotta come 'sforzo' (*exertion*). La prima sezione tratta di *Śāmbhava-upāya*. Anche il più completo novellino del *Śaivāgama* [le scritture scivaite] sa che *Śāmbhava-upāya* non ha niente a che vedere con lo sforzo, dimodoché '*udyama*' non significa e non può significare sforzo in questo contesto". E nel glossario, p. 258, così definisce *Śāmbhava-upāya*: "Improvvisa emersione della Coscienza-Śiva senza alcuna costruzione mentale (*vikalpa*) in virtù d'una semplice allusione che il proprio Sé essenziale è Śiva". Sicché lo stesso SINGH, a p. 30, così si esprime su questo aforisma: "significa che un improvviso lampo o apparire di coscienza trascendente è Bhairava o Śiva. Vale a dire che, poiché questo lampo improvviso è la via per la coscienza-Bhairava, può essere chiamato Bhairava".

Anche MARK S.G. DYCZKOWSKI nel suo *The Aphorisms of Śiva. The*

ŚivaSūtra with Bhāskara's Commentary, the Vārttika, p. 22, traduce "Bhairava is upsurge" ("Bhairava è emersione"), mentre il commentario anonimo che accompagna quello di Bhāskara spiega che vi sono persone che, "senza dover meditare o recitare Mantra ecc., sono misticamente assorbiti nell'altissimo Bhairava... Essi sono stati internamente purificati da un'intensa discesa della suprema potenza (di grazia)".

LILIAN SILBURN (p. 41) traduce infine "L'élan est bhairava – l'absolu" ("Lo slancio è bhairava – l'assoluto") secondo Kṣemarāja (similmente traduce RAFFAELE TORELLA, p. 45: "Bhairava è slancio"). Ma il commento di KṢEMARĀJA anch'esso spiega che *udyama* "est l'émergence de la suprême illumination", quindi in verità non capisco la necessità di tradurre *udyama* con "élan".

In fin dei conti comunque mi pare che nessun traduttore o interprete abbia neppure ipotizzato che qui si parli dell'innalzarsi della *Kuṇḍalinī*.

³³ Cfr. il suo libro *Kuṇḍalinī*, capp. 3° e 4°.

³⁴ *Ibidem*, p. 62.

³⁵ *Ibidem*, p. 63.

³⁶ *La Kuṇḍalinī ou L'énergie des profondeurs*, p. 13.

³⁷ *Ibidem*, pp. 9-10.

³⁸ Su Rāmakṛṣṇa si può vedere quanto ne scrisse nel 1956 FÉLICIEN CHALLAYE sulla mia pagina web <http://www.superzeko.net>.

³⁹ Cfr. *Alla ricerca di Dio*, n. 1463.

⁴⁰ *Kuṇḍalinī*, cap. 15°, pp. 166-167.

⁴¹ *Ibidem*, cap. 14°, pp. 159-160.

⁴² Tale era lo pseudonimo utilizzato da JOHN WOODROFFE per firmare le opere alle quali collaboravano anche dotti indù.

⁴³ *Forme tradizionali e cicli cosmici*, p. 84.

⁴⁴ *Études sur l'Hindouisme, Kuṇḍalinī-yoga*, p. 42.

⁴⁵ Per la presentazione di alcuni aspetti della *qabbalà* e per una descrizione delle *sefiròth* cfr. DARIO CHIOLI, *Percorsi nella qabbalà* (opera parzialmente riprodotta all'indirizzo web http://www.magnanelli.it/Estratti/SPS_ChioliPercorsiNellaQabbala.htm).

⁴⁶ Nell'interessante pagina web di ALAN KAZLEV <http://www.kheper.net/topics/chakras/Crown.htm> si riporta un'interpretazione secondo cui, mentre il *sahasrāpadma* propriamente detto si situerebbe a qualche distanza dalla sommità del capo, su tale sommità si troverebbe il *nirvānacakra*, con soli cento petali invece dei mille dei *sahasrāra*, chiamato anche con altri nomi tra cui quello di *brahmarandhracakra* ("cakra dell'apertura di Brahmā", cioè della fontanella del capo).

⁴⁷ In: *Aghora II – Kundalini*, cap. 2.

⁴⁸ Gli *Aghorī* (da *Aghora*, il "non terrifico", che è una designazione eufemistica di Śiva) sono in genere ritenuti una setta di tantrici scivaiti estremisti, eredi dei *Kāpālika* ("quelli dei teschi") e dediti talvolta a pratiche assai

eccentriche secondo l'opinione dei più (uso di crani umani per scodelle, saltuaria ingestione del contenuto dei medesimi e di altri cibi poco apprezzati, uso di rituali e pratiche assai poco puritane, dimora nei luoghi di cremazione per lunghi periodi). SVOBODA si rifà agli insegnamenti di un *Aghorī* celato sotto lo pseudonimo di *Vimalānanda*, riportando nei suoi libri elementi molto interessanti insieme ad altri alquanto fantastici. A tale proposito dice SVOBODA (*Aghora – Alla sinistra di Dio*, p. 30) che “*Vimalānanda parlava principalmente per gli Indiani, che gonfiano spesso il contenuto degli eventi che raccontano. Gli Indiani hanno imparato a compensare automaticamente le esagerazioni, riducendo mentalmente tutto ciò che viene detto. Così le esagerazioni di Vimalānanda sarebbero state percepite più o meno in maniera esatta da un ascoltatore indiano*”.

⁴⁹ SVOBODA dà dei nomi di questi ultimi tre *cakra* solo trascrizioni semplificate (*Golata, Lalata, Lalana*) senza traduzione; ricostruisco in parte congetturalmente.

⁵⁰ *Golatā* significa secondo JOHN T. PLATTS, p. 926, “sfericità; rotondità globularità” (da *golā*, “palla, globo” + il suffisso *-tā*). Tuttavia poiché *golā* significa anche “giara sferica per l’acqua”, mi chiedo se tale denominazione non abbia a che vedere con la funzione della *khecarī mudrā* di raccogliere l’*amṛta* impedendo che defluisca (cfr. *Haṭhayogapradīpikā*, III, 32-54 e IV, 43-53; *Gheraṇḍasāmihitā*, III, 21-28; e in questo testo il commento a Śs II, 5). C’è anche da dire che *go* significando “vacca” non si può fare a meno di ricordare in questo contesto che *Haṭhayogapradīpikā*, III, 48 dice che “Col termine *GO* si intende la lingua” e chiama “cibarsi di carne di vacca” (*gomāmsabhakṣaṇa*) “la sua entrata nel *TĀLU* (parte superiore della cavità naso-faringea)” (ed. DIGAMBARJI-KOKAJE, p. 119). Se poi questo *cakra* fosse scritto *Golaṭā* (con la “ṭ” cacuminale), allora vorrebbe dire qualcosa come “vacca [=lingua] impacciata” o “impedimento della vacca [=lingua]” giacché *laṭā* vuol dire “entangled” o “encumbrances” (PLATTS, p. 952).

⁵¹ *Lalāṭa* significa “fronte” (“milieu du front” dice la SILBURN, *La Kuṇḍalinī*, pp. 46-47), mentre *Lalāṭalocana* è per HUET “il mitico occhio frontale di Śiva” e *Lalāṭākṣa* è per MONIER-WILLIAMS “colui che ha un occhio sulla fronte” ovvero Śiva.

⁵² MONIER-WILLIAMS, p. 897, col. 3, traduce *Lalanā* “a wanton woman” e AGEHANANDA BHARATI, p. 146, “donna dissoluta”, ma per BHARATI il termine è sinonimo buddhista della indù *idā-nāḍī*. ALAIN DANIELOU, p. 137, traduce “Il centro del giuoco dell’amore” e dice che “è talvolta chiamato centro delle arti (*kalā cakra*)”. Cfr. SVOBODA, *Kundalini – Aghora II*, p. 77: “*Sai come il clan degli esseri immortali conosciuti come Nāth chiama la Kuṇḍalinī Śakti? ‘Puttana!’ Sì, ‘Puttana!’ Dicono: ‘Così, sgualdrina, ti sei divertita con gli altri! Adesso vieni da me. Non ti sarà permesso mai più di flirtare!’*”.

⁵³ Per una descrizione assai diffusa dei *cakra* primari e di parecchi secondari si confrontino anche le pagine web di ALAN KAZLEV (<http://www.kheper.net/topics/chakras/>).

⁵⁴ IYENGAR per esempio, in *Teoria e pratica dello Yoga*, p. 283, situa il *manaścakra* tra *maṇipūracakra* ed *anāhatacakra* anziché sopra l'*ājñācakra* come si trova in AVALON, *Il Potere del Serpente*, p. 110, e in *Śakti e Śākta*, p. 519, dove AVALON stesso del resto commenta che “*In una certa misura, tali localizzazioni sono ancora ipotetiche*”. DANIELOU, p. 139, lo pone “*presso il centro di comando*” e sopra di esso pone – come AVALON – “*Il centro dell’offerta (soma cakra)*”.

⁵⁵ Cfr. SHASHI BHUSHAN DASGUPTA, *Introduzione al Buddhismo tantrico*, cap. 5, pp. 137-138: “*Solamente tre dei cakra descritti nei Tantra induisti, si ritrovano anche nei Tantra buddhisti: il plesso della regione ombelicale, quello del cuore e quello situato alla base del collo (rispettivamente maṇipūra-cakra, anāhata e viśuddha-cakra). Il sahasrāra dei Tantra induisti corrisponde all’uṣṇīsa-kamala dei Tantra buddhisti*”.

⁵⁶ *Kuṇḍalinī*, p. 150. Le opinioni di GOPI KRISHNA si sono poi parzialmente modificate e sviluppate in seguito, come si può vedere nella sua successiva opera *Kuṇḍalinī - The Secret of Yoga*, dove dà un’analisi diffusa delle correlazioni tra la fisiologia tantrica e quella scientifica moderna.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 151.

⁵⁸ *Opere complete*, pp. 28-29.

⁵⁹ *Gli insegnamenti*, p. 134.

⁶⁰ *Sii Ciò che sei*, cap. 13, pp. 184-5. Una cosa di cui purtroppo ben pochi si rendono conto, è che le grosse figure spirituali, come per esempio Ramaṇa Maharṣi o Rāmākṛṣṇa, non hanno davvero un “sistema filosofico” o “religioso” di riferimento, bensì le loro affermazioni sono sempre parametrate sulla natura e le consuetudini dell’interlocutore. Per tal ragione li si potrà udire negare o accettare o addirittura consigliare la stessa cosa a seconda delle circostanze. Una sapienza astratta, disgiunta dall’intenzione e dalla consapevolezza del tempo e del luogo, infatti non esiste; il consiglio del sapiente non è quasi mai per tutti, ma è quasi sempre diretto a qualcuno, per uno scopo preciso. È chiaro che questo *carattere intenzionale della conoscenza* è destinato a creare disagio tanto all’erudito accademico che all’uomo impaziente, che si attenderebbero piuttosto l’uno un sistema organico da tenere a mente in una specie di schedario mentale e l’altro una breve formula miracolosa, nessuno dei due desiderando che venga messa in questione la propria consuetudine di vita e di pensiero.

⁶¹ *Colloqui XLV*, 28. Non intendo, mentre lo cito, esprimere o sottintendere alcuna opinione definita su ŚRĪ SATYA SAI BĀBĀ, riguardo al quale non ho informazioni dirette. I discorsi che ne ho letto sembrano di massima esprimere le posizioni del *Vedānta*. Quanto al personaggio, su cui sono così contra-

stanti le opinioni, non ho elementi bastanti per ricavare un'opinione, che del resto varrebbe quel che vale un'opinione, cioè assai poco.

⁶² *Colloqui* XLV, 29.

⁶³ SWAMI MUKTANANDA nella sua *Guida al viaggio spirituale*, cap. 1, nota 4, p. 25, così liberamente traduce: “Anche durante i tre diversi stati di coscienza di veglia, sogno e sonno profondo, l'estatica esperienza della Coscienza del Sé del quarto stato, perdura”.

⁶⁴ Della *Māṇḍukyopaniṣad* è utile vedere anche la buona traduzione di FILIPPANI-RONCONI, che riporta pure i commenti di GAUḌAPĀDA.

⁶⁵ *Lo Yoga tibetano e le dottrine segrete*, pp. 221 e segg.

⁶⁶ In: *Sources orientales II: Les songes et leur interprétation*, p. 230.

⁶⁷ *Magick*, III, 18.

⁶⁸ *I miei viaggi fuori dal corpo*, cap. XV.

⁶⁹ Cfr. RĀMAKRṢṢṢA, *Alla Ricerca di Dio*, 95: “La gatta trasporta i suoi piccoli fra i denti senza ferirli; ma se tiene addentato allo stesso modo un topo, lo uccide. Del pari, Māyā non distrugge mai un uomo pio, mentre invece stermina gli altri”.

⁷⁰ Cfr. OUSPENSKY, *Frammenti di un insegnamento sconosciuto*, pp. 244-245, e GURDJIEFF, *Racconti di Belzebù a suo nipote*, a partir dal capitolo 10, dove la *kuṇḍalinī* viene chiamata “organo kundabuffer”.

⁷¹ OUSPENSKY, *cit.*

⁷² *Sciamani mistici e dottori*, p. 329.

⁷³ *Sul rinascere*, in : *Opere*, IX, 1, p. 137.

⁷⁴ *Corano*, XVIII, 60-82.

⁷⁵ *Sul rinascere*, *cit.*

⁷⁶ Cfr. *Corpo spirituale e Terra celeste*, I, 2 e *passim*.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 191.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 108.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ I *maṇḍala* furono diffusamente analizzati da GIUSEPPE TUCCI nella sua opera *Teoria e Pratica del Maṇḍala*.

⁸¹ Cfr. DARIO CHIOLI, *Corrispondenze ermetiche e tantriche del mito di Atena*, nel sito web <http://www.superzeko.net>.

⁸² Cfr. per es. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* VI, 4, 3: “Il di lei grembo è la vedi [altare], i suoi peli sono l'erba sacra <con la quale si tappezza l'ara>, la sua pelle è la pelle in cui si sprema il soma, il centro della <sua> vulva il combustibile” (trad. di FILIPPANI-RONCONI, p. 181; poco diversa la versione di DELLA CASA, p. 162).

⁸³ *Gli insegnamenti*, p. 30.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 111.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 32.

⁸⁶ Cfr. *Gli insegnamenti*, p. 110-111.

⁸⁷ *Opere complete*, p. 75.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 76.

⁸⁹ *Simboli della Scienza sacra*, 72, p. 375.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 376.

⁹¹ Nelle traduzioni che ho visto, questo *vitarka* (da *vitark*, “riflettere, supporre”) viene sempre stranamente tradotto quasi significasse non una indagine congetturale bensì una conoscenza certa, il che non sembra corretto. DYCZKOWSKI traduce “Right discernment”, SINGH “Unwavering awareness”, SILBURN “discernement”. Il GRUPPO KEVALA, traducendo alquanto goffamente “(autoconsapevolezza) della riflessione intellettuale”, perlomeno non fa del tutto finta che il problema non esista. Probabilmente si è fuorviati dalle stesse interpretazioni delle scuole indiane (ivi incluse quelle di KṢEMARĀJA e BHĀSKARA), presumibilmente non portate ad accettare un simile radicale relativismo del conoscere.

⁹² *Sciamani mistici e dottori*, pp. 223-4.

⁹³ *Ibidem*, p. 225.

⁹⁴ Cfr. per es. *Tecniche dello Yoga*, II, 8, p. 89; *Lo Yoga Immortalità e Libertà*, II, p. 84.

⁹⁵ *Studi su Dante*, p. 218.

⁹⁶ Cfr. GILSON, *La théologie mystique de Saint Bernard*, p. 27, nota 1: “Il termine tecnico ‘estasi’ (*extasis*) sembra essersi introdotto nella terminologia cristiana con Tertulliano; egli stesso dice di prenderlo dai Greci. Lo utilizza nel suo *Adversus Marcionem*, lib. IV, cap. 22. Il termine significa allora che l’uomo si trova momentaneamente posto, per una grazia divina, al di fuori della propria ragione”.

⁹⁷ *Yogasūtra*, II, 4.

⁹⁸ *Ad Yogasūtra* II, 45, trad. PAOLO MAGNONE.

⁹⁹ *Esperienze dell’estasi dall’Ellenismo al Medioevo*, p. 15.

¹⁰⁰ Cfr. Diogene Laerzio, I, 40.

¹⁰¹ *Direttorio Mistico*, III, 18, 177.

¹⁰² *Haṭhayogapradīpikā* IV, 106-107-109-112 (trad. di GIUSEPPE SPERA).

¹⁰³ *Direttorio mistico*, III, 188.

¹⁰⁴ Quasi tutti i commentatori (KṢEMARĀJA, SINGH, SILBURN, DYCZKOWSKI), fanno qui riferimento al conseguimento degli otto poteri sovranaturali. SINGH per esempio afferma (p. 77) che “i sūtra dal 14° al 20° [21° nella nostra versione] descrivono i poteri soprannormali acquisiti dallo yogī che è congiunto a Icchā Śakti” e similmente DYCZKOWSKI dice (p. 57) che “Lo yogī ottiene signoria sul cerchio delle dee rappresentanti gli otto poteri yogici dell’atomicità (*aṇimā*) eccetera”. A me non sembra che l’intento principale del testo sia precisamente questo, tuttavia una cosa non esclude l’altra.

Di tali poteri, comunque, può essere interessante confrontare la sintetica descrizione che ne dà GIUSEPPE SPERA (SVĀTMĀRĀMA, *La lucerna dello haṭha-yoga*, pp. 61-62): “Gli otto poteri soprannaturali, chiamati *aīśvarya* o *siddhi*, sono i seguenti: *aṇiman* (la capacità di ridurre il proprio corpo a

dimensioni microscopiche), mahiman (il potere di acquisire dimensioni estremamente grandi), laghiman (il diventare leggerissimi, così da poter galleggiare sull'acqua come una foglia, per esempio), prāpti (il potere di raggiungere fisicamente qualsiasi oggetto, come toccare, per esempio, la Luna con un dito), prākāmya (il veder esaudito ogni proprio desiderio grazie alla forza mentale: ad esempio, basta volere per poter attraversare corpi solidi, e via dicendo), vaśitva (il dominio su tutte le cose), īśītṛtva (il potere divino di creare, di riassorbire l'universo, di ordinarlo secondo il proprio volere), yatrakāmasāyitva (la capacità di determinare le cose secondo il proprio volere. Il siddha potrebbe quindi dare corso a un universo diverso da quello esistente, governato da altre leggi. Se ciò non accade è perché il nātha diventa l'immagine dello stesso Śiva e quindi il suo pensiero coincide, e non potrebbe essere altrimenti, con quello del Signore)".

II.

II.1. cittam mantrah

L'attenzione [è] il Mantra. ¹

Tutte le potenze dello yogī sono ora tese ad un medesimo scopo, a Quello stesso che è valle risonante per l'eco del suono del Mantra. E questa valle è dentro lo yogī stesso, sensibile se tacciono i sensi (nell'astrazione, in sanscrito *pratyāhāra*), ² conoscibile se tace la conoscenza (nella concentrazione, *dhāraṇā*). ³ Nuotare nel gran lago è cantare, essere Mantra. ⁴

Mantra è parola difficilmente traducibile. Vale “inno vedico, formula sacra, verbo teurgico, formula incantatoria”. Derivando dalla radice *man*, “pensare” (la stessa di *manas*, cfr. latino *mens*), aggiuntovi il suffisso strumentale “-tra”, significa primariamente “mezzo di pensiero”. Ciò implica che, a seconda della qualità del pensiero, il Mantra è tanto ciò che esercita la sua forza come legame nei confronti del *paśu* (cfr. commento a Śs I, 23) quanto ciò che, riconosciuto, permette di liberarsi dai legami (*paśa*) ed accedere per via d'incantamento, ⁵ alla condizione di *kaivalya*, “isolamento” in cui nessuna forza estranea al Quarto stato può più interferire.

Mantra è *Jñānaśakti* in azione e porta lo yogī allo stato di *Vidyā*, ovvero al *vidyāśarīra*. Interpretarlo come parola pronunciata o pensata, parola cioè nel suo stato grossolano o sottile (*vaikharī* o *madhyamā*), è totale incomprendimento. Certamente così lo rappresentano le favole e le leggende di magia, ma chi tali racconti non sa interpretare mostra di non sapere cos'è il Quarto. Il Mantra è Potenza del Quarto (*Turyā*, cfr. Śs I, 7), è il Quarto stato della parola. ⁶

II.2. prayatnaḥ sādhaḥ

L'impegno assiduo [è] il teurgo (sādhaḥ).

E così perdurando nell'immersione lo yogī fatto Mantra incanta il proprio mondo per farne emergere la divinità. Questa

è l'essenza della teurgia: costringere la divinità a svelarsi mediante un incanto irresistibile, della stessa natura di Quello che generò anche gli dèi: l'autosacrificio dell'individuo che viene smembrato nella generazione del mondo. Il sacrificante sacrifica se stesso mediante la Parola. Dalla Parola nasce tutto, e dalla Parola rinasce tutto. Non più se ne manifesta l'aspetto grossolano, perché non vi è pronunzia; non più se ne manifesta l'aspetto sottile, perché non vi è più legame di forme; non più se ne manifesta l'aspetto profondo, perché non vi è più attaccamento individuale. Sorge la Parola nella sua nudità di Suprema (*Parā*), di Parola Madre di tutte le Parole, anche di quelle da cui promanano le forme divine. Sorge la Parola nel suo Quarto stato, e tutte le parole del mondo del *sādhaka* son riportate al loro Quarto stato.

Sādhaka può essere aggettivo o sostantivo, senza che cambi molto. Nel primo caso il *sūtra* significa che “è l'impegno assiduo a condurre alla perfezione” cioè, si può pensare, alla manifestazione del *vidyāśarīra* di cui al *sūtra* successivo. Nel secondo caso, invece, *sādhaka* indica “an adept, magician” (MONIER-WILLIAMS), o meglio quel che anticamente si sarebbe detto un “teurgo”, ovvero l'esecutore di procedure autometamorfiche, “induttore di Dei” (*theourgós*, da *theós* + *érgon*, cfr. latino *sacer-dos*) ad “indiarlo” ammettendolo nella loro comunione. Non altrimenti, il *sādhaka* cerca il *vidyāśarīra*, ovvero il Palazzo edificato nel cuore per l'amplesso di Śiva e Śakti secondo il progetto dell'Architetto risiedente nel *sahasrārapadma*, cioè del *Sadguru*, il Maestro (*guru*) divino che conosce la sua stessa realtà (*sat*).⁷ In questo senso, dunque, vien detto che “lo sforzo costante è il teurgo”, in quanto è tale sforzo a manifestare in chi lo compie le qualità che lo identificano come *sādhaka*, vale a dire come un essere in grado di portare a compimento (*sādh*) quanto ha riconosciuto sommamente auspicabile e pertanto assunto come fine della propria esistenza.

II.3. vidyāśarīrasattā mantrarahasyam

L'esistenza del corpo sapienziale (vidyāśarīra) [è] il segreto dei Mantra.

Dissolto così l'attaccamento individuale, tutte le potenze (*kalā*) che chiudevano il *sādhaka* nella forma separativa (*kalāśarīra*) dei tre stati vengono riassorbite e trasfigurate nel Quarto stato, e tale Quarto stato, simboleggiato dalla santa sillaba *OM* (cfr. la *Māndukyopaniṣad*), si manifesta allora come Corpo della Sapienza (*vidyāśarīra*), nascente dal Verbo teurgico del *sādhaka*. Tale corpo non è individuale, anche se chi lo ha percepito e se n'è rivestito pare immerso nell'esistenza individuale. Aver scoperto questo, che esiste questo stato di transito dalla terra al cielo, dalla natura umana alla natura divina, questo Quarto luogo incantato dalla Quarta forma del tuo pensiero, tale è il segreto (*rahasya*) celato negli insegnamenti sui Mantra, tale è il canto sacro delle antiche teurgie vediche.

Tale *vidyāśarīra* è quello stesso che in *R̥gveda* X, 135, 3-4 vien chiamato “carro” (*ratha*) fatto “dalla mente” (*manasā*), e “nave” (*nau*):

yaṁ kumāra navam ratham	<i>Quel nuovo carro, ragazzo,</i>
acakram manasākṛṇoḥ	<i>senza ruote, che facesti con la mente,</i>
ekeṣam viśvataḥ prāṅcam	<i>con un solo timone, volto in ogni direzione,</i>
apaśyann adhi tiṣṭhasi	<i>senza vedere ascendi.</i>
yaṁ kumāra prāvartayo	<i>Quel carro, ragazzo, che mettesti in moto</i>
ratham viprebhyas pari	<i>secondo le prescrizioni degli ispirati cantori,</i>
taṁ sāmānu prāvartata	<i>attraverso questo canto 'sāman' fu prodotto,</i>
sam ito nāvya āhitam	<i>qui composto in forma di nave. ⁸</i>

Queste strofe e i nostri *sūtra* si chiariscono a vicenda, gettando così luce sul segreto dei Mantra: il ragazzo, *kumāra*, è colui che ha fatto sua *Kumārī*, la Potenza vergine che determina la nascita del *vidyāśarīra*, che è un “carro nuovo” perché non di questo mondo, “senza ruote” cioè “senza ‘*cakra*’ ” perché il *vidyāśarīra* non ha il carattere discontinuo del *kalāśarīra*, sia pure nel suo aspetto sottile (*sūkṣma*): i *cakra* più non permangono come realtà singole. Unico è poi il timone del carro, perché non vi è molteplicità d'intenti nell'ascesa della *Śakti*; ma “in ogni direzione” si volge il carro, ché quest'unico fine è di tutto

fondamento. Lo yogī vi sale “senza vedere” perché, come appare nel *sūtra* II, 4, il *vidyāśarīra* sorge dapprima come in un sogno, in uno stato di momentanea incoscienza. Tale nascita poi viene ottenuta perché s’è seguita la strada degli antichi cantori ispirati (*viprebhyas pari*), ritrovando il segreto del canto *sāman*, anima della parola vedica, fuoco del corpo vedico,⁹ che è la stessa cosa del *mantrarahasya* del presente aforisma. Il canto sacro, Mantra o *sāman*, viene qui, in questo mondo, “composto in una nave”, in un veicolo cioè che sfugge alla morte a cui è soggetto il *kalāśarīra* e che permette di navigare sul lago della propria coscienza (cfr. Śs I, 23 e III, 16). Tutto ciò è peraltro perfettamente incomprensibile a chi non abbia mai avvertito la vibrazione sacra che scaturisce nell’interiorità dalla potenza ispiratrice della *Śakti*, che sola concede di utilizzare il pensiero (*manas*), l’attenzione (*citta*), il Mantra, come una nave su cui attraversare il mare, come un carro per ascendere al cielo.¹⁰

II.4. garbhe cittavikāso viśiṣṭo’vidyāsvapnaḥ

Il germogliare dell’attenzione nell’embrione [di questo costituisce] un particolare stato onirico [ancor] privo di sapienza.

Il sorgere della percezione del Quarto stato si ha dapprima quasi senza rendersene conto: la mente cerca i suoi soliti oggetti ma li trova depotenziati da qualcosa che non sa intravedere, ché infatti non può vedere il Quarto ma solo arrendersi sulla sua soglia, come la ragione s’arrende sulla strada della passione amorosa. Ecco germoglia e sboccia, quest’amore segreto, fino a costituire una realtà alternativa all’ordinaria, originante una particolare atmosfera che impregna il microcosmo umano modificandone le potenze. Lì per lì non si sa che sia, come ad entrare in un palazzo incantevole di cui s’ignora chi sia il signore, finché non ci si ricorda che lo siamo noi stessi ed allora ci muoviamo stupiti nelle vaste sale finora deserte.¹¹

Può essere paragonato a questo *sūtra* quanto afferma GOPI KRISHNA: “*In parecchie occasioni fui forzatamente colpito dalla mia somiglianza con un neonato in crescita, del tutto all’oscuro dei mutamenti che avvengono in ogni parte della minuscola cor-*

nice. [...] All'inizio confusi il normale modo di operare della nuova energia vitale con un improvviso disturbo del sistema nervoso, accompagnato da malformazioni e da bizzarri comportamenti delle correnti nervose".¹²

II.5. vidyāsamutthāne svābhāvike khecarī śivāvasthā

All'insorger[vi] della Sapienza [si ha poi] la condizione propria di Śiva di Coei che si muove nel vuoto innato (svābhāvike khecarī).

II.6. gurur upāyaḥ

Maestro [è il suo] sopraggiungere,

II.7. mātrkācakrasambodhaḥ

compiuto risveglio dei centri sottili (cakra) ad opera della Madre.

Quando ci si rammenta, ecco come in una folgorazione le potenze cognitive della veglia si congiungono alle potenze formali e informali del sogno e del sonno profondo: la sapienza è nata dalla meraviglia, nel mondo si dilata quanto era ristretto e si restringe quanto era dilatato. Depotenziato il pensiero, vive la percezione interiore: poiché non più fanno velo i fenomeni, non più cercati come oggetti dal pensiero, si intravede la situazione originaria: il vuoto colmo di attenzione, la passione che origina tutto.

Tale insorgente passione non ha alcun rispetto dei fenomeni; insorgendo, tutto folgora via, come Zeus i Titani. Possono essere grossi, i fenomeni, personaggi, gioie e dolori costruiti a regola d'arte per decenni della nostra vita; ma adesso ci accorgiamo che tutto questo teatro complesso, tutto, proprio tutto quanto sapevamo e perceivamo, non era reale. Nessuna conoscenza, nessuna emozione, nessuna percezione era reale; nessun maestro, nessuna tradizione, nessun insegnamento rappresentano nulla. Il cuore sopporta questo per la gran passione che prova, ché altrimenti vacillerebbe e cederebbe l'intelletto. Ma questa gran passione, che tutto distrugge, veramente Śivā, propizia e distruttrice, improvvisa e violenta, s'impone su ogni cosa divo-

randola e mostrandone il vuoto, facendone strada per Sé, che nel vuoto s'inoltra. Essa è veramente *guru*, grave, pesante, un incubo sopravveniente per tutti i fenomeni. Lo yogī la guarda ammirato, e tutto le dona, ché di nulla ha desiderio, preso dalla passione di lei, che divora lo yogī stesso, che si muta così in *Śiva Ardhanarīśvara*, uomodonna in cui le differenziazioni furono divorate.

Di questo non più differenziato, nascono ora i non differenziati organi di senso, passando per un travaglio di parto segreto, ove le acque più volte si rompono e l'embrione di più legami, di volta in volta, si libera. Il corpo sottile viene percepito e con ciò stesso distrutto; il risveglio dei *cakra* è la loro fine come organi differenziati. Su tutto ciò, s'erge Colei che lo dimostra sogno e strada di vuoto.

Svābhāvike khe carī è “colei che si muove” (*carī*) nell'innato (*svābhāvika*) *kha*,¹³ sinonimo di *ākāśa*, nello spazio cioè, o nel cielo, ovvero nell'etere, nel vuoto (*śūnya*) o “nel firmamento della Coscienza”.¹⁴

Nello *hathayoga*, *Khecarī* si chiama quella *mudrā* (“sigillo”, perché sigillando ridirige le energie sottili) in cui si rovescia all'indietro la lingua fino a raggiungere la zona tra le fosse nasali, cioè il centro detto *madhya* (ovvero *madhyacakra*), a cui allude Śs III, 44, altrove chiamato anche *vyomacakra* ed in molti altri modi (per cui cfr. commento a Śs III, 44). Peraltro la *Hathayogapradīpikā* (III, 33) parla anche di riuscire a farle toccare il *bhrūmadhya* (sinonimo di *ājñācakra*). Si tratta qui di un'operazione particolare, senz'altro differentemente attuata secondo le scuole. Nella sopra citata *Hathayogapradīpikā* (III, 32-33) si descrive come la lingua viene effettivamente resa più allungabile mediante il ripetuto taglio del frenulo linguale, sicché riesce a toccare, dall'interno, la “cavità cranica” (*kapālahara*), mentre, dall'esterno, viene “sigillata”, mediante la concentrazione dello sguardo tra le sopracciglia, la zona corrispondente, chiamata “interciliare” (*bhrūmadhya*). Tutto indica che qui si voglia condurre una specie di operazione “a tenaglia” sigillando la zona sia mediante la lingua che da dentro, occupando il *madhyacakra*, impedendo il deflusso dell'*amṛta* (l'ambro-

sia che defluisce dal *sahasrārapadma* – cfr. commento a Śs I, 2 – e che ha il suo corrispettivo grossolano nella saliva, come il *prāṇa* nel respiro), sia, dall'esterno, mediante la rotazione dei globi oculari rivolti a comprimere la localizzazione fisica del “centro dell'autorità” (*ājñācakra*), “terzo occhio” o *bhrūmadhya*, il tutto mentre si opera un prolungato trattenimento del respiro (*kumbhaka*). Tutto ciò ci porta a ciò che scrisse Lū-tzu nel *Mistero del Fiore d'Oro*, quando parla del “cuore celeste”, che “*si trova fra il sole e la luna*”, che sono i due occhi, secondo una simbologia comunissima anche nello yoga indù. Dice Lū-tzu: “*basta mettere in rotazione la luce: ecco il più profondo e meraviglioso segreto. È agevole mettere in moto la luce, ma difficile fissarla. Se la si fa circolare abbastanza a lungo essa si cristallizza dando origine al corpo spirituale naturale*”¹⁵ (che altro non sembra essere se non il *vidyāśarīra* degli *Śivasūtra*). Il curatore PIERRE GRISON così commenta:

“Vien detto che tutta l'opera consiste nel far ruotare intorno al 'cuore celeste', situato fra le sopracciglia, la 'luce sovrannaturale' contenuta negli occhi, identificati l'uno col sole, l'altro con la luna.

*Nello 'spazio d'un pollice' (cheu-ts'uen), di cui parlano i testi taoisti del periodo degli Han, è facile riconoscere il 'terzo occhio' o 'occhio di Śiva' dell'induismo, organo della visione interiore, della conoscenza intuitiva e sintetica – la percezione sensibile realizzata dai due occhi venendo invece riferita alla conoscenza distintiva, dualista, analitica. L'occhio frontale di Śiva rimanda poi anche all'organo sottile chiamato dal buddhismo 'prāñña-cakṣu' [...] o 'dharma-cakṣu' ('occhio del dharma'), e dall'Islām ‘ain al-qalb' ('occhio del cuore'). Nel tantrismo il 'bhrūmadhya' (lo spazio fra le sopracciglia) è detto 'Rudragranthi' ('nodo di Rudra'), è la sede di uno dei sei 'cakra' o centri segreti del corpo umano, dell' 'ājñācakra' raffigurato come un loto a due petali nel centro del quale sta la silaba sacra OM”.*¹⁶

Guru (latino *gravis*) di per sé è un aggettivo che vuol dire “pesante, grave”, ma è anche generalmente noto, quando è

sostantivato, come un sinonimo di “maestro spirituale”. Se s’interpreta così il termine, s’intende allora che “maestro è il sopraggiungere” stesso della *Śakti*, non essendovi cioè senza questa alcuna comprensione reale (cfr. commento a Śs I, 4). Potrebbe anche voler dire, dato che *upāyah* (da “*upa-i*”, “venir vicino, raggiungere”) significa pure “metodo, mezzo”, che “il maestro è il metodo”, costituisce cioè lui stesso la via per ottenere lo stato di *Khecarī*. Ma francamente quest’ultima interpretazione mi sa un po’ troppo di delega (quanti insopportabili “devoti” di questo e quello che vorrebbero far faticare il “santo” al loro posto), la sfida degli *Śivasūtra* parendomi assai più diretta, a meno che per *guru* non s’intenda qui l’*upaguru*, ovvero l’essere o cosa che si costituisce occasionalmente a tuo maestro o, come dice RENÉ GUÉNON: “qualsiasi essere, l’incontro con il quale rappresenta l’occasione od il punto di partenza d’un certo sviluppo spirituale [...] va da sé che questa non è una causa nel vero senso della parola, ma che la causa vera risiede nella natura stessa di colui sul quale si esercita quest’azione”.¹⁷ In tal caso si potrebbe intendere il *sūtra* nel senso che si debba cercare in ogni occasione l’insegnamento che essa ci porta, rendendo così maestra (*guru*) la nostra stessa vita, maestro occasionale (*upaguru*) ogni evento: questa, la qualità di *guru* scorta in ogni fenomeno, sarebbe la via che porta dalla forma terrestre particolare (*kalāśarīra*) alla sua trasformazione gloriosa celeste (*vidyāśarīra*).¹⁸

L’espressione *mātrkācakra* viene interpretata diversamente, ovvero come “ruota dei fonemi”, da tutti coloro che seguono KṢEMARĀJA, con riferimento alla simbologia delle lettere dell’alfabeto sanscrito, che nelle visualizzazioni tantriche peraltro sono legate, com’è noto, ai petali dei fiori di loto con cui vengono raffigurati i vari *cakra*.¹⁹

II.8. śarīram haviḥ

Il corpo [è allora] olocausto,

La forma divampa, olocausto del profondo.

Havis (dal grado forte della radice *hu* = “sacrificare”) è l’of-

ferta che viene bruciata sul fuoco. Il *kalāśarīra*, forma o corpo particolare, aggregato individuale, viene dissolto e rifuso nel *vidyāśarīra*, tras-formato dal sacrificio del fervore (*havis = tapas*), ovvero dalla disidentificazione con gli stati elementari separativi.²⁰

Di tale olocausto parla, in una forma o nell'altra, quasi ogni mistico. Qualche racconto è poi particolarmente chiaro per i fini del presente commento. Diceva per esempio nell'*Incendium amoris*, con toni memori di un genuino stupore, RICHARD ROLLE (XIV secolo):

“Meravigliai davvero quando sentii per la prima volta che mi si scaldava il cuore, e che veramente, non immaginosamente, anzi, quasi con fuoco sensibile, bruciavo. Meravigliai, quando il bruciore divampò, anche a causa d'un inusitato diletto; ed essendo una tale pienezza misteriosa, spesso mi sono toccato il petto, cercando se per caso questo bruciore fosse dovuto a qualche causa esteriore corporea.

*Ma quando ho appurato che era attizzato da causa spirituale interiore, che questo bruciore non era di amore carnale né di concupiscenza, ho avuto la certezza che era un dono del mio creatore”.*²¹

Riporta invece HUBERTUS HALBFAS una testimonianza relativa ad un giovane che chiese a SANT'ELISABETTA DI TURINGIA (XIII secolo) di pregare per lui. Questa lo fece.

“Dopo un po' il giovane cominciò a gridare: ‘Signora, signora mia, smettete di pregare!’. Ma Elisabetta non rispose. E il giovanotto gridò ancora più forte: ‘Signora, smettete, mi vengano meno le forze!’. Il giovane stillava sudore per il gran caldo, il suo corpo fumava, lui tremava in tutte le membra ed agitava le braccia come impazzito. Tutte noi, che testimoniamo questo fatto sotto giuramento, gli corremmo vicino e lo tenevamo fermo. Ma lui gridò un'altra volta: ‘Vi prego, smettete di pregare. Il fuoco mi divora!’.

Quando Elisabetta ebbe finito di pregare, lui stette subito meglio, ma questo momento fu per lui l'inizio di una nuova vita. Questo accadde quando Elisabetta aveva ventitré anni, un anno

prima della sua morte. Cose analoghe le abbiamo viste accadere in altre persone, per le quali Elisabetta pregava".²²

C'è poi la straordinaria testimonianza del *Colloquio con Motovilov*, dove questi parla della trasfigurazione di SAN SERAFIM DI SAROV avvenuta nel 1831 in sua presenza. Il santo fece vivere al suo ospite, afferrandolo *"molto stretto per le spalle"*, l'esperienza della *"pienezza dello Spirito divino"*.²³ Gli si mostrò col volto *"diventato più splendente del sole"*, il che ricorda tanto la trasfigurazione di Cristo davanti a Pietro, Giacomo e Giovanni²⁴ quanto quella di Kṛṣṇa davanti ad Arjuna,²⁵ e gli fece provare diverse sensazioni fuori del comune, tra cui, mentre erano d'inverno seduti nella foresta russa con la neve sotto i piedi, quella di un *"calore straordinario"*, simile a quello dei *"bagni quando si alimenta la pietra rovente e da essa si sprigiona una colonna di vapore"*.

II.9. jñānam annam *la conoscenza [è] divorata,*

Tale dis-identificazione è altresì dis-conoscenza. Cessa l'identificazione del mondo tramite la conoscenza, che ha raggiunto il proprio limite e tace, volontariamente sacrificandosi al Quarto.

Secondo un'interpretazione alternativa, *"la conoscenza"* sarebbe *"il cibo"* di cui ora ci si nutre. In questo caso *jñāna* è inteso nel senso di *"presa di coscienza della vera natura propria"*.²⁶

II.10. vidyāsāmhāre tadutthasvāpnadarśanam *[è] nella distruzione operata dalla Sapienza [si ha] discernimento della natura onirica di quanto sorge da tale [conoscenza].*

Tale sacrificio costituisce la Sapienza, cioè l'autoriconoscimento da parte della conoscenza della propria natura onirica dà luogo alla Sapienza, che è Potenza unificata, *Saccidānanda*, unità di *"realtà"* (*sat*), *"percezione"* (*cit*) e *"gioia"* (*ānanda*).

¹ Per la traduzione del termine *citta* con ‘attenzione’ cfr. commento a Śs I, 1.

² Cfr. *Yogasūtra* di PATANJALI, II, 54-55.

³ Cfr. *Yogasūtra*, II, 53.

⁴ SWAMI MUKTANANDA nella sua *Guida al viaggio spirituale*, cap. 5, nota 6, p. 95, anche se traduce *citta* con “mente”, dà un’interpretazione affine: “*La mente (che costantemente contempla la realtà più alta) è il mantra*”.

⁵ Cfr. GUÉNON, *Considerazioni sulla via iniziatica*, XXIV, pp. 225-226.

⁶ Infatti KṢEMARĀJA – che pure qui coglie un riferimento ai *mantra* OM (*praṇava*), SAUḤ (*prāsāda*) e ‘altri’ – cita il *Sarvajñanottara* (16-17): “*Non sono davvero mantra quelli che sono solo oggetto di pronuncia. Esaltati dall’orgoglio della falsa conoscenza, anche deva e Gandharva s’illudono in tal modo*” (in SINGH, p. 84, SILBURN traduce similmente, mentre TORELLA, p. 65, traduce in maniera un poco diversa ma concordante sotto l’aspetto di cui stiamo dicendo). L’idea di KṢEMARĀJA è che di pronunciare sacre sillabe si tratti effettivamente, ma che esse siano efficaci solo se ci si è resi tutt’uno col loro significato esoterico.

⁷ Cfr. DARIO CHIOLI, *Guru e Sadguru. La manifestazione del maestro interiore*, sulla mia pagina web <http://www.superzeko.net>.

⁸ Cfr. MACDONELL, pp. 213-214 e MILLER, pp. 69-73 e 144-148.

⁹ Cfr. *Chāndogyopaniṣad*, I-II.

¹⁰ La SILBURN nel suo commento (p. 144) interpreta *vidyāśarīra* come “*un corpo di pura Scienza (vidyā), somma di tutte le scienze e costituito dall’insieme dei suoni*”. JAIDEVA SINGH dal canto suo (p. 89) traduce KṢEMARĀJA nel senso che “*Vidyā-śarīra significa quella moltitudine di parole la cui essenza consiste in vidyā cioè la conoscenza del più alto non-dualismo*”. Nella *Vimarśinī* di KṢEMARĀJA a questo punto viene riprodotto un lungo estratto dal *Tantrasadbhāva* sui rapporti tra i fonemi e la loro *śakti* (*mātrkā*). Più in accordo con l’interpretazione qui data, nella versione di DYCZKOWSKI (p. 69), il *sūtra* viene tradotto “*The secret of Mantra is the Being of the Body of Knowledge*” (“*Il segreto del Mantra è l’Essere del Corpo di Conoscenza*”) e BHĀSKARA commenta che “*Con conoscenza significhiamo lo svelamento della nostra propria luce innata; è l’improvvisa espansione (unmeṣa) del fremito di energia (sahāsa) che trova luogo entro il Principio Puro per penetrazione (āveśa) (e divenendo una sola cosa con) la pura coscienza (cinmātrātā). Questo è l’Essere (sattā) del corpo di colui che recita Mantra ed il supremo segreto*”.

¹¹ Completamente diversa l’interpretazione di KṢEMARĀJA (la cui lezione del testo peraltro non è neppure la stessa: “*garbhe cittavikāso ’viśiṣṭavidyā-svapnah*”), che interpreta *garbha* come sinonimo di *māyā*. DYCZKOWSKI viceversa, in accordo con BHĀSKARA che vede il tutto al positivo come

espressione del supremo stato di coscienza, traduce “L’espansione della mente nell’utero (della coscienza) è il sonno di (tutte) le forme particolari di ignoranza”.

¹² *Kuṇḍalinī*, p. 148. Sulle tradizioni dello Yoga taoista riguardanti l’embrione interiore si possono confrontare le opere di LU K’UAN YU.

¹³ Cfr. commenti a I, 8 e I, 13 nonché, per le analogie tra *Khecārī* ed Atena *Aitheronaia*: DARIO CHIOLI, *Corrispondenze ermetiche e tantriche del mito di Atena*, cit.

¹⁴ SILBURN, *La Kuṇḍalinī*, p. 246.

¹⁵ *Il Mistero del Fiore d’Oro, seguito dal Libro della Coscienza e della Vita*, cap. I.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 36-37.

¹⁷ *Iniziazione e realizzazione spirituale*, XX, p. 171.

¹⁸ Tutte le altre traduzioni nonché KṢEMARAJA qui interpretano *guru* come “il maestro spirituale”. Tuttavia i due commenti riportati da DYCZKOWSKI, sia quello di BHĀSKARA (“*prāptāv atra guruḥ śaktir upāyaḥ paramaḥ smṛtaḥ*”) che un altro anonimo, si esprimono in un altro senso, identificando il “guru” con la Śakti, e quindi avvicinandosi assai alla traduzione qui adottata.

¹⁹ Cfr. TORELLA, pp. 73-77; SILBURN, pp.67-70; SINGH, pp. 104-118. Per le correlazioni lettere-*cakra* cfr. AVALON, *Il Potere del Serpente*.

²⁰ Cfr. SVOBODA, *Kundalini – Aghora II*, p. 204: “Solo quando il corpo causale comincia a bruciare riducendosi in cenere *Kṛṣṇa* nasce realmente. In quel momento la *Kuṇḍalinī Śakti* si fonde con il suo Signore nella testa del *sādhaka*, e poi tutte le settantaduemila *nāḍī* cominciano a danzare al ritmo cosmico”.

²¹ *Canto d’amore*, p. 5.

²² *Tuffarsi in profondità*, pp. 139-40.

²³ EVDOKIMOV, *Serafim di Sarov uomo dello spirito*, p. 108.

²⁴ Matteo XVII, 2: “E fu trasfigurato [metemorphōthē] davanti a loro, e il suo aspetto risplendette come il sole, le sue vesti invero diventarono chiare come la luce”.

²⁵ *Bhagavadgītā* XI, 12, trad. GNOLI: “Lo splendore di mille soli, sorti insieme nel cielo, solo questo potrebbe somigliare allo splendore di questo Santo”.

²⁶ TORELLA, p. 79. Simile anche l’interpretazione di BHĀSKARA (DYCZKOWSKI, p. 87).

III.

III.1. ātmā cittam

Il Sé [è] attenzione.

Quanti parlano del Sé! Ma dove cercare il Sé? Nelle divagazioni del pensiero, nelle emozioni della preghiera, nell'adempimento dei propri compiti, nelle sorprese del destino? Forse sì, ma certamente anche e soprattutto nel luogo di tutti i giorni, nell'invisibile perché troppo visto: il Sé illude in ogni fenomeno (la *līlā*, gioco di Dio), ed il fenomeno, travestimento mentale del Sé, a sua volta viene colto dall'attenzione, che vi si dedica per le ragioni più diverse. Il Sé è dunque "sotto" o "dietro" l'attenzione, come il corpo sotto la veste. Il Sé è la nudità dell'uomo, la sua bellezza, segreta per i ciechi, splendida e commovente per i veggenti. Il Sé è il sole dell'alba, nascosto dietro le montagne d'oriente e riverberantesi ciononostante nel cielo tramite l'atmosfera: nel mattino del nostro risveglio l'attenzione è volta ad oriente e attende che Quello la dissipì nella sua presenza. Perché l'attenzione si dissolve nella Presenza: non si può attendere e vedere contemporaneamente, né quindi vedere ed essere qualcosa che non vede, e che perciò manifesta attenzione. L'uomo ordinario dice che cerca di capire, ma non può far questo: comprendere è esser compresi. Il cercatore non esiste più nella scoperta; la meraviglia (cfr. Śs I, 12) tutto sopraffà. Stanco di te stesso, vorresti, dici follemente, trovare te stesso, cioè qualcosa che non esiste separatamente dal Sé, perché l'esperienza del Sé stronca ogni separazione, scioglie ogni coagulo. Non più sussiste nel Sé una percezione individuale; tale percezione infatti è il sogno, l'arte magica con cui il Sé si dilata nel mondo, e dal mondo poi si ritrae incarnandosi nel cuore dello yogī.

III.2. jñānaṁ bandhaḥ

La conoscenza [è] legame.

Mediante l'attenzione viene generata ogni forma di conoscenza, e la conoscenza è a sua volta sia legame al fenomeno che legame al Sé. La conoscenza è un ponte, la cui funzione consiste nel permettere d'attraversare, dopodiché viene lasciata in disparte. Mediante la conoscenza il Sé si dilata nel mondo; mediante la conoscenza il Sé se ne ritrae fuggendo nel cuore dello yogī.

Vi è, se ben guardiamo, una sequenza significativa di termini a scendere dal primo aforisma fino al quarto: *ātman*, *citta*; *jñāna*, *bandha*; *kalā*, *tattva*, *aviveka*, *māyā*; *śarīra*, *saṁhāra*. Sembra così progettato un cammino che porta dal Sé al Suo sacrificio nel rogo palingenetico della Fenice: il Sé (*ātman*) è congiunto nell'attenzione (*citta*) alla conoscenza (*jñāna*), che a sua volta costituisce il legame (*bandha*) con le forze della Śakti informanti l'esperienza ordinaria (*kalā*) e l'interpretazione ordinaria (*tattva*), che originano la confusione indiscriminante della psiche (*aviveka*) entro cui si nasconde la Potenza origine (*māyā*) di quella forma umana (*śarīra*) nella quale soltanto può svolgersi quel processo che, partendo con la distruzione (*saṁhāra*) delle categorie formali tramite la stessa Potenza informante, per uno strano cammino conduce l'uomo all'unione col Sé.

Il Sé, *Ātman*, scende fino alla forma umana, *śarīra*, che viene distrutta e trasformata; il Sé autosacrificato è così all'origine dell'unione dell'uomo col Sé (*samādhi*), ottenuta mediante la trasformazione sacrificale della forma terrena (*kalāśarīra*) in forma gloriosa (*vidyāśarīra*). Sembra quasi superfluo far notare l'analogia di questo processo con la vicenda dell'incarnazione, morte e risurrezione di Gesù Cristo. Quando il Cristo, figlio della Vergine, è nato in noi, dice il mistico cristiano, la nostra vicenda celeste è iniziata e quella terrena è ormai solo più un'apparenza.

III.3. kalādīnām tattvānām aviveko māyā

La non discriminazione delle kalā e degli altri principi (tattva) [è] Māyā.

Chi della conoscenza non percorre le strade, come ne conoscerà i confini? Per quanto dunque si possa dire che la conoscen-

za dei principi superiori ed inferiori non ha rilievo di fronte all'esperienza del Sé, d'altro canto però chi così dice senza saperlo direttamente non è che un mentitore, e non ha costruito il ponte per attraversare il fiume. Del suo *vidyāsarīra* non è stato generato neppure il germe; la sua bocca parla dei segreti del cuore, ma il suo cuore è vuoto, non ha conoscenza da dare in olocausto al Sé (cfr. Śs I, 7-8; III, 28). Il Sé non è la strada, ma senza strada come giungervi?

Quando il testo parla dei “tattva, *a cominciare dalle kalā*” (*kalādīnām tattvānām*), la cui non discriminazione è espressione di *Māyā*, non può non correre il pensiero ai trentasei principi della scuola di ABHINAVAGUPTA.¹ In tale classificazione *Māyā* è – in perfetto accordo con gli *Śivasūtra* – il primo principio del Cammino impuro, sopra cui s'innalzano i cinque principi del Cammino puro (*śuddhatattva*, cfr. Śs I, 16), ovvero *Śuddhavidyā*, *Īśvara*, *Sadāśiva*, *Śakti*, *Śiva*, e da cui invece prendono origine i principi del Cammino impuro, in primo luogo *kalā*. Al capitolo IX, 60-61 del *Tantrāloka* viene chiarito che il Cammino impuro è “*emesso da Aghoreśa (chiamato anche Ananta), allo scopo di provveder di fruizioni le varie anime limitate, la cui smania di fruizioni è stata perturbata dalla volontà di Īśvara*”. Tale perturbazione porta alla “*maculazione karmica, che pervade il Cammino māyico*” (IX, 142), mentre “*Questa così detta māyā è la stessa potenza del Dio, da Lui inseparata, la Sua stessa libertà, (la quale si esprime nell') apparire della differenziazione, la quale, infatti, è creata da essa*” (IX, 149b). Di tale differenziazione, i principi tutti, “*dalla forza [kalā] alla terra*” (IX, 167b), sono “*prodotti da māyā*” ed in “*rapporto di causa-effetto l'un l'altro*” (IX, 166a).

Per quanto invece riguarda i principi del Cammino puro, si noti che, dei cinque presentati da ABHINAVAGUPTA, negli *Śivasūtra* ne compaiono solo tre: *śuddhavidyā*, *Śakti* e *Śiva*, mentre sono assenti *Īśvara* e *Sadāśiva*. Mi pare inoltre dubbio che *śuddhavidyā* (Śs I, 22) rappresenti negli *Śivasūtra* un vero e proprio principio a sé. Non si può pertanto procedere ad una frettolosa assimilazione; in un certo senso gli *Śivasūtra* appaio-

no più diretti delle esposizioni di ABHINAVAGUPTA, meno legati all'utilizzo di speciali categorie che, direi, cercano invece di aggirare. In effetti, son per essi troppo astratte le figure di *Īśvara* e *Sadāśiva*, mentre li pervade il fascino erotico che emana dall'amplesso di Śiva e Śakti. Tale amplesso è esso stesso definito *śuddhavidyā*: la Sapienza pura è una sapienza onnipervadente, globale, unificante, trascendente le categorie delle funzioni distintive originanti da *Māyā*.

III.4. śarīre saṁhāraḥ kalānām

III.5. nāḍisaṁhāra-bhūtajaya-bhūta- prthaktvāni

Nel corpo [si attuano] la distruzione delle kalā, la distruzione delle nāḍī, la vittoria sugli stati elementari, l'isolamento dagli stati elementari, la separazione dagli stati elementari.

Se non si è offuscati dalla non discriminazione con la quale si manifesta la Potenza Incantatrice (*Māyā*), allora si ha la possibilità di contemplare nella forma umana (*śarīre*), in tre momenti diversi: 1) l'opera separativa, la distruzione operata dalle *kalā*, potenze di *Māyā*: “*saṁhāraḥ kalānām*”; 2) l'insorgere di *Vidyā*, che riconosce la distruzione (*saṁhāra*) in sé come manifestazione (*Śakti*) del Reale (*Śiva*) tra le potenze dell'illusione (le *kalā*); 3) la natura śivaica che acquieta l'aspetto distruttivo dissolvendo le *kalā* nel *vidyāśarīra*: “*saṁhāraḥ kalānām*”.

La distruzione delle *kalā* si ha col loro riassorbimento nella *Śakti*: in tal modo Kuṇḍalinī insorta nella *suṣumnā* divora le *nāḍī* (*nāḍisaṁhāra*)² che stanno alle *kalā* come la *suṣumnā* a Kuṇḍalinīśakti; ciò fatto, gli stati elementari sono vinti (*bhūtajaya*), ovvero non più offuscano la consapevolezza; poi vengono isolati (*bhūtaiva*), cioè si limita la loro estensione nella sfera della manifestazione individuale (*jīva*, il “vivente”), dimodoché in essa possa sorgere il germe del *vidyāśarīra*, che diverrà infine una realtà alternativa agli stati elementari, che saranno perciò abbandonati (*bhūtaprthaktva*).

III.6. mohāvaraṇāt siddhiḥ

Dall'occultamento dell'offuscamento [proviene] la perfezione (siddhi).

Negli stati sopra indicati come “vittoria sui ‘bhūta’” o “isolamento dei ‘bhūta’” si conseguono importanti, disoffuscanti risultati: la nube dell’oscuramento si dirada, ed appaiono parecchie *siddhi*, che sono perfezioni, poteri di vario ordine, come in un insorgere di nuovi organi percettivi ed attivi. L’embrione del corpo sapienziale ha iniziato la sua evoluzione: arti incompleti, potenze inconcluse non nascondono più, pur nel loro limite, la sua meraviglia. Non perciò si possono però scambiare tali *siddhi* per il fine ultimo o per una soluzione soddisfacente. Esse infatti non sono “soluzioni”, ma “coagulazioni” transitorie, aurorali, nel *Magnum Opus* del *vidyāśārīra*. La vera “soluzione” dai vincoli è invece il “trionfo della Sapienza innata” di cui si parla all’aforisma successivo.

Di tali *siddhi* è relativamente nota la descrizione che ne fa il III capitolo degli *Yogasūtra*. Alla base del loro conseguimento è quivi indicato l’esercizio del *saṁnyama* ovvero della concentrazione che, unificando l’attenzione (*ekāgratā*) col passare per i tre stadi di *dhāraṇā*, *dhyāna* e *samādhi*, conduce all’assimilazione con l’oggetto di cui si cerca la conoscenza.

III.7. mohajayād anantābhogāt sahajavidyājayaḥ

Dal disavvolgimento dell’Infinita (Anantā) che deriva dalla vittoria sull’offuscamento [proviene] il trionfo della Sapienza innata,

Tale “trionfo (*jayaḥ*) della Sapienza innata (*sahajavidyā*)” costituisce il “ritorno dello Scomparso” (cfr. Śs III, 24). Tutti i limiti son tolti, e l’Illimito si dispiega nel trimundio. Sorge coscienza nel corpo sapienziale, l’esperienza è fatta unità col Sé.

Anantābhoga può essere interpretato come composto di: 1) *anantā+abhoga* (disavvolgimento dell’Infinita); 2) *anantā+bhoga* (fruizione, o spira dell’Infinita); 3) *anantā+ābhoga*

(serpeggiamento, pienezza di godimento dell'Infinita); 4) *ananta+abhoga* (disavvolgimento infinito o nell'infinito); 5) *ananta+ābhoga* (serpeggiamento, pienezza di godimento dell'infinito). Il senso non cambia di molto; caso mai, leggendo *Ananta* invece di *Anantā*, il pensiero corre al serpente *Ananta* (o *Śeṣa*) su cui giace dormendo Viṣṇu tra un'era e l'altra. Da *Ananta* prende origine, nell'immanifesto come nella creazione dell'universo e nell'evoluzione interiore, la Potenza Infinita, Lakṣmī, che accarezza in silenzio i piedi di Viṣṇu che dorme, piedi di cui è ella stessa la Potenza, e con i quali egli compirà i tre passi che danno origine al trimundio. Tale Potenza può peraltro essere nel presente *sūtra* identificata con la Sapienza Innata (*sahajavidyā*): quando il subentrare del Quarto (*Ananta*) ha distrutto gli effetti nefasti dell'età oscura dell'anima, Colei che fin dall'inizio assisteva allo svolgersi della danza cosmica finalmente si manifesta nel suo non contratto splendore, mostrandosi all'occhio illuminato quale luce del trimundio, potere seminale (*bīja*, cfr. Śs III, 15) da cui evolve ogni cosa. Ciò va a costituire l'esperienza sapienziale detta *sahaja*, "innata", da cui i buddhisti tantrici traggono il concetto di *sahajakāya* ovvero "corpo innato" (cfr. commento a Śs 3, 17) analogo, forse identico, al *vidyāśarīra* di cui si parla nel *sūtra* II, 3.

III.8. jāgraddvītyakaraḥ *operatore nella veglia di una seconda [realtà].*

Non più lo stesso mondo, ma un secondo, inaccessibile alla mente ed ai sensi ordinari. Radice d'ogni speranza, Gerusalemme celeste di ogni desiderio sacro e profano, latente in ogni brama, eccone la trasfigurante evidenza. Si tramuta il mondo nel suo Avo perennemente giovane. Viene insomma iniziato il processo che conduce all'instaurazione del *vidyāśarīra*.

Si potrebbe anche tradurre: "secondo fattore di veglia", interpretando che "il trionfo della Sapienza innata" sia del risveglio (*jāgrat*) il secondo e maggior fattore (*dvītyakara*) dopo la "conoscenza" che veniva assimilata alla veglia nell'aforisma

I, 8 (*jñānam jāgrat*). Ciò starebbe a significare che quel che non può dare *jñāna*, lo concede *vidyā*, esperienza conoscitiva integrale di cui giammai potrà dirsi che è “una congettura” come lo si è invece detto di *jñāna* (Śs I, 18). *Vidyā* invero consiste nella manifestazione della *Śakti*, che è all’origine della “felicità nel mondo” (Śs I, 19).

Si può tradurre ancora diversamente il *sūtra* se si considera che *jāgrat* può significare anche “sveglio”, *dvitīya* anche “compagno” e *kara* anche “raggio” oppure “mano”. Del “trionfo della Sapienza innata” si può allora dire che si manifesta come “raggio compagno della veglia”, nel senso che s’è reso infine evidente il Polo, raggio di luce del Sé che d’ora innanzi è guida nella veglia. Oppure si può interpretare che il suddetto “trionfo” divenga “operatore di una seconda [realtà] per il risvegliato, il vegliante”, interpretando *jāgrat* come colui che non è più addormentato, non è più offuscato dalle potenze di *Māyā*. O ancora si può leggere che “il trionfo della Sapienza innata” è “la mano del compagno della veglia, o del risvegliato”, intendendo tale compagno come Śiva stesso ovvero come il “Sé danzante” (*nartaka ātmā*) dell’ aforisma III, 9, o il “Sé interiore” (*antarātman*) di III, 10. Altrimenti può ancora tradursi “la veglia è la mano, o il raggio, del secondo”, interpretando che, nell’esperienza umana, è la veglia soltanto lo stato in cui è ottenibile “il secondo”, cioè l’esperienza sapienziale, il *vidyāśarīra*, oppure che nella veglia, dopo “il trionfo della Sapienza innata”, la stessa veglia viene vissuta come esperienza “seconda” rispetto all’ordinaria, ovvero come irradiazione sapienziale.

Ancora una volta comunque si noti che tutte queste interpretazioni, rese possibili dall’estrema concisione che caratterizza il *sūtra*, lungi dal rendere più incomprensibile il testo, lo rischiarano invece d’una incomune luce, straordinariamente molteplice, ed apprezzabile peraltro da chi ricerchi la verità per se stessa, affascinato senza esserne schiavo, e meravigliato, dai giochi infiniti della Potenza d’Incantesimo, madre in ciò sia dell’inganno che della destrezza interpretativa (come Ermete, patrono tanto dei sapienti che dei ladri).

III.9. nartaka ātmā

Maestro di danza [è allora] il Sé,

Tale Avo, il Sé dallo splendente corpo, gioca al gioco del mondo; danza come Kṛṣṇa con le *gopī* innumeri, unico con ognuna, sole di ogni essere, notte di ogni riposo. Śiva Naṭarāja, Sire della danza del mondo, tutto distrugge il noto svelando l'ignoto. Da questo nell'altro eone (*kalpa*) ci traghetta, lavando il nostro cuore nel vuoto ove si libra, eterea (*khecārī*), la Potenza della manifestazione.

Contempliamo dunque anche ora, nella nostra vita di tutti i giorni, il magnifico intarsio di moti e moventi che viene tracciato dal Sé. Si rifletta seriamente su quanto le nostre decisioni non siano che battute dei ruoli molteplici rappresentati dall'Attore supremo. Il Maestro di danza ci fa a noi stessi libro sacro e figura evidente dello scopo a cui tendiamo. Invece di leggere libri, ci invita a leggere in noi stessi, a sfogliare la nostra anima, a leggere nei risvolti del nostro corpo e della nostra anima, ovvero dei nostri moti e dei nostri moventi.

III.10. raṅgo'ntarātmā

teatro [è] il sé interiore,

Tutto essendoci teatro, opera di danza, nulla ci è proprio ma tutto appartiene all'immanifesto Śiva. La nostra opera è suo gioco e noi ne siamo gli attori. Se c'immergiamo nell'autoanalisi, infatti, tutto ci sfugge, non vi è un io che posseda i fenomeni; ci accorgiamo che l'io è l'impressione prodotta dalla rappresentazione, è lo *dhvani*, la risonanza, ovvero il *raṅga*, il "colore", la "tintura" (*raṅga* significa infatti tanto "teatro" che "colore") del poema divino, l'immagine prodotta dalla danza di Śiva. Il Sé s'è reso teatro, e questa scena è il luogo intermedio tra la condizione umana ordinaria espressa dal *jīvātman* e la sapienza dell'*Ātman* come *Caitanya* (cfr. Śs I, 1). Il Sé è in tale scena identificabile nel "gusto" (*rasa*) o nella "tinta" (*raṅga*) del nostro vivere, in definitiva dunque in quello che crediamo la

nostra “psiche”. La psiche riletta dal sapiente si autodistrugge dando luogo al Sé.

III.11. prekṣakāṇḍriyāṇi *spettatori i sensi.*

Che altro se non guardare, quando l’Opera trasmutatrice viene effettuata? Ogni senso va svanendo nel suo senso arcano, ogni pensiero nel suo pensiero arcano, ogni gesto nel suo gesto arcano.

Ben sappiamo qualcosa del genere quando conversiamo, secondo gli usi correnti, di “psicologia”. Facilmente accettiamo in tal caso di considerare la vita del corpo in stretto collegamento con i sentimenti, da essi condizionata. Parliamo di malattie “psicosomatiche”, riconosciamo il “benessere” come condizione psicofisica ecc. In tali casi dunque, riteniamo quasi passivo il corpo, ed attiva la psiche. Dal momento però che la percezione del Sé si ha in uno svelamento reinterpretativo della psiche, distruttivo del suo carattere individuale, ancor più evidente vi si dimostra la passività dei sensi, in sanscrito detti *indriya* cioè manifestazioni di Indra, che è nome vedico di Īśvara ovvero del Sé interiore (*antarātman*). *Ātman* si manifesta in *Antarātman* che, in quanto Indra, a sua volta manifesta gli *indriya* che, attivi rispetto agli elementi del mondo fisico, sono però passivi rispetto al Sé interiore, come burattini che appaiono agire sulla scena, ed infatti manifestano un’attività, che risale però, come è ben noto, non a loro stessi ma al burattinaio. Allo stesso modo gli spettatori (*prekṣaka*) sono tali nella misura in cui vi è uno spettacolo. Ne è attivo l’essere giunti in teatro, ma passivo l’assistere, come dei sensi attività è coadiuvare lo yogī a giungere ad Indra, col quale però viene resa manifesta la loro natura passiva.

Degli *indriya* (poteri percettivi) si danno varie classificazioni; di base, comunque, gli indù distinguono i cinque sensi percettivi (*buddhīndriya* o *jñānendriya*), cioè vista udito tatto olfatto gusto, ed i cinque sensi attivi (*karmendriya*), cioè parola tatto moto evacuazione generazione, a cui vengono talora aggiunti i sensi interni (*antarindriya*), cioè principalmente la mente

(*manas*) e poi, per esempio nel *Vedānta*, l'individuazione (*ahamkāra*), l'intelligenza (*buddhi*) e talora l'attenzione (*citta*). Dei termini designanti gli *antarindriya* è peraltro estremamente mutevole, da una scuola all'altra, il significato, potendo essi essere utilizzati sia in sensi molto limitati e specifici che in sensi molto vasti e globali.

III.12. dhīvaśāt sattvasiddhiḥ

Dal dominio sul pensiero la perfezione essenziale,

Lo stato di *Īsvara* viene qui indicato con *dhīvaśa*, “dominio sul pensiero”. Essendo totalmente ordinata sul polo dell'*Antarātman* l'esperienza dello yogī, tutto ottiene il suo luogo, e si hanno le migliori, più luminose condizioni (*sattva*). Come l'attore che conosce perfettamente il personaggio, tutto s'immerge in esso e nulla compie che al personaggio non appartenga, così nel perfetto dominio del pensiero nulla viene compiuto di irriflesso o coatto.

Dhīvaśa potrebbe tradursi anche come “autorità proveniente dalla meditazione”; si perderebbe l'analogia col teatro ma si esprimerebbe qualcosa di altrettanto importante: chi efficacemente mediti su se stesso come luogo dell'azione del Sé, cessa di essere asservito alle contingenze fenomeniche ed acquista una volontà reale, un'autorità permanente che corrisponde allo stato di perfezione della sua essenza (*sattvasiddhi*). Tramite la meditazione, ha determinato le condizioni da cui evolve il *vidyāśarīra*. Tale meditazione (*dhī*) lo porta infatti nel *samādhi*, che è “compenetrazione” (*sam-ā-dhi*) nel Sé, unione estatica con il proprio *Antarātman*, il cui luogo rivelativo è il *vidyāśarīra*.

III.13. siddhaḥ svatantrabhāvaḥ

perfetto stato di autonomia.

Tale stato è perfettamente autonomo, nel senso che il *dharma* scaturisce direttamente dall'*Antarātman*, senza differen-

ziazione tra prescrizione ed adempimento. Manifesta *svatantra* chi agisce correttamente e liberamente, né per piacere né per afflizione, né per obbligo né per scelta, ma in perfetto accordo con la propria essenza. Tale uomo ha raggiunto per se stesso la luce dei *Tantra* (*sva-tantra*), lo stato continuo (*bhāva*) in cui sul telaio ovvero sull'ordito (*tantra*) della sua esperienza si tesse la trama del Sé interiore (*sva*). “Perfetta è la continuità con cui lavora il telaio del Sé”: l'espressione “*siddhaḥ svatantrabhāvaḥ*” si potrebbe tradurre anche così.

III.14. *yathā tatra tathānyatra*

III.14.2. *visargasvābhāvīyād abahīḥsthites tatsthitiḥ*

Tanto là quanto altrove la stabilità di questo [stato deriva] dalla stabilità interiore [proveniente] dalla natura propria della liberazione (visarga).

Tatra (“là” o “in quel caso”) indica il teatro in cui si muove l'attore, perfettamente autonomo nel suo ruolo. *Anyatra* (“altrove” o “altrimenti”) indica l'esperienza in genere, il gran teatro del mondo. In tale teatro dunque, “Quello” (*tat*), ovvero quanto si esprime nello “stato autonomo” (*svatantra*) di cui al *sūtra* precedente, può instaurarsi (*sthiti*) solo “allorché non si permanega (*a-°sthiteḥ*) fuori (*°bahīḥ°*)”, ovvero si sia centrati, presenti a sé, liberi da turbamenti esterni e da tendenze estrovertite. Solo in uno stato di “assoluta concentrazione” (*abahīḥsthiti*) l'attore interpreta efficacemente il suo personaggio, perché si è liberato (*visarga*) dal vincolo del suo io, e può pertanto emettere (*visarga*) la sua rappresentazione secondo la di lei “natura propria” (*svābhāvīya*) dando agli spettatori l'illusione della sua “autoesistenza” (*svābhāvīya*): l'io s'annulla di fronte al ruolo; nel suo non più esistere, prende autonoma vita il personaggio. “L'assoluta concentrazione che si ottiene in virtù dell'autoesistenza del rappresentato”: così si potrebbe interpretare “*visargasvābhāvīyād abahīḥsthiti*”, senza neanche forzare troppo.

Inoltre, è “dalla concentrazione” (*abahīḥsthiteḥ*) di Dio nel mondo che prende “natura propria” (*svābhāvīya*) la “creazione”

(*visarga*), ed è “per la concentrazione” (*abahiḥsthiteḥ*) dell’uomo in Dio che trova “natura propria” (*svābhāvya*) la “distruzione del mondo” (*visarga*). Ambedue queste letture sono possibili se, dei due ablativi, si ritiene il primo dipendente dal secondo (cioè *visargasvābhāvvyād* determinato da *abahiḥsthiteḥ*) invece che il secondo dal primo (cioè *abahiḥsthiteḥ* conseguente a *visargasvābhāvvyād*).

Come si è visto, il termine *visarga* (da *vi* + *srj*) può significare cose assai diverse ed anche contrastanti: emissione, creazione, distruzione, liberazione. Inoltre è anche il nome di una lettera sibilante (Ḥ).

Dice LILIAN SILBURN:

“Il termine visarga designa ad un tempo l’emissione creatrice (visrj-) e i due punti, segno alfabetico che indica una lieve aspirazione in fine di vocale. L’emissione creatrice si effettua con l’ausilio di un doppio movimento: la frizione unificante di Śiva e dell’energia. Nell’uomo questo stesso movimento si ritrova nella frizione dei due soffi inspirato ed espirato all’interno della via mediana ovvero anche nell’unione sessuale.

Così il visarga è la fonte e l’esito del flusso dell’efficienza virile (vīrya) e dell’ascensione della kuṇḍalini”. ³

Questa apparente equivocità ancora una volta ci ammaestra sull’impossibilità di una posizione univoca. Molteplici sono nella polifonia le voci, e ciò che la fuga suggerisce non è né diverso né uguale rispetto ad ogni singola voce o rispetto a tutte. Scaturisce dall’insieme, evocato dall’insieme. Egualmente “polifonici” questi *sūtra*; non vi è modo di adattarli a menti non educate alla complessità. Così la scala che scende, sempre anche sale, e sempre anche può essere, per l’affaticato, un luogo di sosta. Si ha manifestazione, ed è *visarga*, “creazione”; viene ripercorsa dalla conoscenza, ed è *visarga*, “distruzione”; ristora, ed è *visarga*, “emissione”; viene riconosciuta, ed è *visarga*, “liberazione”. E tutto questo intreccio il sapiente lo può indicare, se vuole, con la lettera che anch’essa viene detta *visarga* (“Ḥ”).

Di tutto ciò “natura propria” (*svābhāvya*) è già l’aver compreso, il reggere all’equilibrio della polifonia, come l’attore regge, se è bravo, nel rappresentare personaggi contrastanti,

talora nello stesso spettacolo. Ma di tutto ciò, che saprà colui che vuole una verità semplice, disposto ad accettarla incompleta pur di evitare di mettersi in discussione? Che ne saprà l'attore che talmente poco è libero dal personaggio da non più distinguere la propria vita reale dal ruolo rappresentato? Chi infatti non è libero dai personaggi, diventa un "caratterista" senza più "autonomia" interpretativa, un "meccanismo"; non un grande attore, insomma, ma una marionetta.

III.15. bījāvdhānam

Attenzione [perciò] ai germi (bīja).

Bīja, scritto anche *vīja* e parente del latino *vigor*, *vigeo* e forse del greco *hygieia* ("salute" e anche "medicina"), indica il seme, lo sperma, la linfa, il "vigore" insomma di una vita (*vīja* è, si potrebbe dire, "germe" di *vāja*, "forza", connesso al latino *vegetus*, allo stesso modo che Śiva è latente in *śava*, "cadavere"). In tal senso è usato nella *Śivasamhitā* (V, 58) per indicare Kuṇḍalinī: "*Splendente come una luce, essa dorme come un serpente, come un serpente sta tra le articolazioni, è la dea della parola, è chiamata 'bīja'*".⁴ In questo senso il *sūtra* potrebbe essere tradotto anche così: "*mediante [la potenza del] seme ('bījā', indeclinabile) ci si immerge*" ovvero "*si ottiene l'attenzione*".

Si potrebbe anche pensare ad una voce femminile *bījā*, per indicare la *Śakti* come potenza seminale. In tal caso si potrebbe tradurre: "*la Potenza seminale [conferisce] l'attenzione*" intendendo che esiste uno stretto collegamento tra mente e sesso, così stretto che senza potere erotico non può esservi attenzione. Chi infatti non ha forza e passione, non ha "tinto" d'amore il suo cammino, come può sopportare lo sforzo richiesto dalla manifestazione del Tremendo (Bhairava)?

Bīja è però anche la "sillaba-seme", ovvero ogni Mantra monosillabico, ed in particolare quelli collegati a singole divinità o principi, ovvero alle lettere del sacro alfabeto "perfetto" (*saṁskṛta*): sui cinquanta petali dei loti dei primi sei *cakra*

(escluso il *sahasrārapadma* che ha mille petali e sta a sé essendo un *cakra* solo per modo di dire) sono scritti i cinquanta *bīja-mantra* delle cinquanta lettere sanscrite (inclusa la vocale “Ī”, che il MONIER-WILLIAMS definisce “*del tutto artificiale e presente solo nelle opere di taluni grammatici e lessicografi*”, e cinquantesima essendo considerata la “*Kṣa*”). I *bīja* sono dunque “potenzialità” che possono essere o non essere rese attuali; in questo senso sono la fonte dei Mantra più complessi e pertanto la base di ogni formula incantatoria ⁵ od anche magica. ⁶ Sono spesso associati ad una raffigurazione (realmente disegnata oppure visualizzata) detta *maṇḍala* (“circolo”) o, se geometricamente stilizzata, *yantra* (“sostegno”). La meditazione tantrica del proprio corpo come paesaggio mistico dove si ritrovano il Monte Meru (la colonna vertebrale), la Sarasvatī (*suṣumnānāḍī*) e gli altri fiumi (le altre *nāḍī*), il gran lago sacro (la coscienza), il sole e la luna ecc. rientra a pieno diritto in tale contesto.

Bīja essendo “germe” è poi anche inizio, progetto, idea di ogni opera, inclusa quella teatrale. L’attore deve porre mente all’idea informante il personaggio che rappresenta; rischia altrimenti di non renderlo adeguatamente. Egualmente, lo yogī deve ricercare in sé il progetto da cui l’Architetto (il Sé) lo ha tratto, i germi (*bīja*) da cui prendono forma le sue potenze (le sue *kalā*), mediante la conoscenza intenzionale di ambedue portando a compimento il progetto originario.

I germi vengono in talune scuole risvegliati mediante il *nyāsa* (alla lettera “deposizione”, ma GNOLI, mi sembra giustamente, nelle sue traduzioni del *Tantrāloka* e del *Tantrasāra* di ABHINAVAGUPTA, rende tale termine con “proiezione”) cioè con la visualizzazione ovvero l’imposizione di Mantra sul corpo dello yogī. ⁷ “*Se, per esempio, – dice GNOLI – le disposizioni mentali del discepolo non sono specialmente favorevoli, il maestro deve purificare, con opportune proiezioni di Mantra, eseguite sia mentalmente sia con l’imposizione delle mani, tutti i singoli centodiciotto mondi, ad uno ad uno, che costituiscono il tutto*”.⁸ “*Il maestro – dice il Tantrāloka – deve proiettare su di lui quel cammino attraverso cui intende principalmente (mukhyatayā) celebrare l’iniziazione. Esso è il principale nel*

senso che, dopo che è stato proiettato nel corpo, bisogna pensare che gli altri siano in esso compresi". 9

I germi (*bīja*) e le loro potenzialità (*kalā*) vengono dunque compresi in un diagramma mistico che ne fa i mezzi d'attuazione del fine per cui è stato elaborato. Il cammino va costruito, prima che si possa percorrerlo, non esiste di per sé; il virtuale è indeterminato, determinato è l'attuale. Così pure il corpo sottile (*sūkṣmaśarīra* o *līṅgaśarīra* nello Yoga) non è dato una volta per tutte (il che spiega la molteplicità dei modelli utilizzati); va disposto, "proiettato" (questo è *nyāsa*) in modo tale che per esso possa venir percorsa la strada regale. Solo ciò in effetti è importante. Il *nyāsa* è, come il Mantra o il canto *sāman*, un'invenzione dell'intenzione, un mezzo per tracciare nelle mutevoli dune del deserto intermedio (il multiforme *bar-do* dei tibetani) una pista percorribile. In tal modo il "seme" (*bīja*) non viene spreca-to ma le sue produzioni vengono a comporre il disegno del proprio intento.

Si tenga anche presente che il termine *avadhāna* che viene tradotto "attenzione", o "immersione", potrebbe non essere che un sinonimo di *nyāsa*, le radici *ava-dhā* e *ny-as* significando ambedue "deporre". Può ben essere dunque che la somiglianza non sia casuale; del resto l'attenzione stessa, come è comunemente intesa, è un cercare qualcosa verso cui ci si protende, il tentativo di vedere attuata una possibilità a preferenza di altre. In tal senso, il presente *sūtra* potrebbe essere tradotto: "proiezione mediante il seme", ovvero "mediante la potenza seminale". Il luogo dell'azione interiore viene predisposto unificando l'intento, in tal modo che d'ora innanzi la potestà generativa altro non vuol generare se non la realtà sapienziale, il *vidyāśarīra*. 10

III.16. āsanasthaḥ sukhaṁ hrade nimajjati

Chi [a questo fine] ha assunto un āsana facilmente s'immerge nel lago [interiore]

Āsana è termine noto a tutti i praticanti veri e presunti di yoga, indicando la "postura" in cui ci si dispone, con le gambe

incrociate, a testa in giù, distesi, accovacciati ecc. Si suppone naturalmente nella pratica yoga che chi tali posture assume lo faccia con un nobile intento, perciò viene detto che “s’immerge” (*nimajjati*). E si dà per scontato che apprenda realmente tale postura non solo come disposizione fisica ma anche come disposizione spirituale armonica, conforme alla nobiltà del fine, perciò viene detto “facilmente” (*sukham*). In mancanza di nobiltà ed armonia, peraltro, il lago (*hrada*) non viene scorto affatto, per cui non è possibile immergersi.

III.17. svamātrā nirmāṇam āpādayati

[e] per mezzo della propria Madre produce l’Opera [trasmutatrice].

Colui che, immerso nel lago, ha raggiunto le profondità, trova nella grotta del fondo (ovvero nel *mūlādhāracakra*) la Madre di ogni sua potenza, quella che tutto ricollega al Sé (*svamātr*), la genitrice del suo essere presente, l’ammaestratrice dello yogī che ad essa è ritornato. Egli è un eroe (*vīra*) che s’immerge nell’acqua senza soffocare, ovvero vive ogni cosa senza esserne travolto. Così libero, dunque, da ogni vincolo di passione, è in grado di sopportare la trasmutazione alchemica (*nirmāṇa*) del suo essere ordinario in preda alle potenze d’elementazione (*kalāśarīra*) nella sua forma finale sovraindividuale (*vidyāśarīra*).

L’uso qui fatto del termine *nirmāṇa* ci rimanda all’uso buddhista in cui vale “trasformazione”, come quando si parla del *nirmāṇakāya*, cioè del “corpo di trasformazione”, di cui LAMA ANAGARIKA GOVINDA dice: “*Il corpo di un essere umano comune è ‘māyā’ e lo è anche il corpo di un Illuminato. Ma ciò non vuol dire che il corpo di un uomo comune possa essere considerato un ‘Nirmāṇakāya’.* La differenza sta nel fatto che il corpo di un Illuminato è la sua creazione cosciente, mentre quello di un non-illuminato è la creazione dei suoi impulsi e desideri subconsci. Entrambi sono ‘māyā’, ma l’uno conscio e l’altro inconscio; l’uno è padrone di ‘māyā’ l’altro ne è schiavo. E la differenza sta nella coscienza (*prajñā*)”. Parlando poi dei tre “corpi” (*kāya*), aggiunge: “*Visti dall’interno, cioè dal punto di vista del-*

*l'esperienza, il 'Sambhogakāya' ed il 'Dharmakāya' sono contenuti nel 'Nirmāṇakāya' [...] Solo nel 'Nirmāṇakāya' gli altri due 'corpi' possono essere sperimentati e realizzati". D'altra parte: "Il 'Nirmāṇakāya' nel suo aspetto di esperienza reale (e non soltanto considerato come una forma esterna di apparenza) in cui i tre corpi coesistono e sono sperimentati simultaneamente, è quindi chiamato anche 'Vajrakāya' o il 'quarto corpo' o, come potremmo non a torto dire: 'il corpo della quarta dimensione'".¹¹ Si può agevolmente riconoscere che vi sono molte analogie tra il *nirmāṇakāya* così inteso (cioè come *vajrakāya* ovvero, com'è anche chiamato, *sahajakāya*, o *svabhāvakāya*, o *mahāsukhakāya*)¹² ed il *vidyāśarīra* degli *Śīvasūtra*, ambedue riguardando la realtà del Quarto stato, luogo dell'esperienza integrale. Di tale Quarto stato si noti ancora una volta che non è "quarto" al modo che gli altri sono primo secondo e terzo, ma in quanto di essi costituisce il fine segreto, l'"entelechia" per dirla con Aristotele.¹³ È pertanto naturale che, come nel caso presente, venga ad identificarsi col primo, luogo del cammino di ricerca, essendo gli altri due luoghi intermedi. Col linguaggio degli *Śīvasūtra*, si potrebbe dire che il *vidyāśarīra* viene "riconosciuto", "riletto" nel *kalāśarīra*. Delle realtà intermedie (il corpo sottile dei *cakra* ecc., lo stato profondo qui detto *hrada*, "lago", di cui si noti l'assonanza con *hṛd*, "cuore") non si parla che nel momento in cui intervengono nell'esperienza; ma lo schema di base è il dualismo *kalāśarīra* / *vidyāśarīra*: dualismo "alternativo" però, e pertanto sostanzialmente illusorio, in quanto la percezione dell'uno inibisce la percezione dell'altro.*

Si noti poi che "*svamātrānirmāṇam āpādayati*", in relazione all'aforisma precedente, che parlava di "*chi ha assunto un 'āsana'*" e "*facilmente s'immerge nel lago*", potrebbe anche esser tradotto: "*[ne] effettua la misurazione (nirmāṇa) secondo la propria misura*", intendendo che ognuno debba trovare la "propria cadenza" (*svamātrā*, cfr. Śs III, 24), il ritmo interiore che meglio s'adatti, nell'indagine come nella percezione, alle sue caratteristiche. Potrebbe poi anche essere tradotto "*fa avvenire la trasformazione (nirmāṇa) secondo la sua propria misura (cadenza)*", ovvero secondo il ritmo, il percorso che gli sono

connaturali. Tutto ciò non è comunque in contrasto con l'opera della Madre, che è tutt'uno, in effetti, con la "misura", sua essendo la scienza generativa che permette una genesi – o palin-genesi – equilibrata (tanto *nirmāṇa* quanto *mātr* e *mātrā* si ricollegano in effetti alla stessa radice *mā*, "misurare").

III.18. vidyāvināśe janmavināśaḥ

Nella distruzione [operata] dalla Sapienza [si ha infatti] distruzione della generazione

La trasformazione compiuta implica il superamento del ciclo temporale; non nasce né muore quanto è innato; non s'offusca né s'accende quanto è luce. Pertanto non viene più percepito quanto appariva e non era, e neppure qualcosa più sboccia o sfiorisce sul prato dell'anima: eternamente radiosa, l'eternità non è attraversata da sguardi offuscanti.

III.19. kavargādiṣu māheśvaryādyāḥ paśumātaraḥ

*[mentre] nella classe delle gutturali e nelle altre [classi stan-
no] Maheśvarī e le altre Madri d'affascinati.*

Non così accade naturalmente con la conoscenza ordinaria, legata al linguaggio ordinario. In essa si manifesta l'azione delle potenze offuscanti (le *kalā*, qui dette *paśumātaraḥ* cioè "madri di coloro che sono in schiavitù al pari del bestiame"). Tali potenze offuscanti sono comunque, se identificate, anche fonti di luce, al modo che l'alfabeto sanscrito (costituito di varie classi di fonemi quali vocali, consonanti gutturali ecc.), pur legando per un verso, per altro verso guida, se utilizzato come strumento del cuore, alla liberazione. Allo stesso modo, del resto, ogni realtà ordinaria, riletta dal sapiente, svela la sua luce innata, la ragione della sua esistenza.

A capo delle potenze offuscanti è qui posta *Maheśvarī*, la *Śakti* di *Maheśvara*, ovvero di Śiva. Questi invero non è un dio adatto per gli oziosi, i presuntuosi e gli ignoranti, quanto piuttosto per i sapienti, gli yogī ed i ricercatori sinceri. Luce enigmatica, la sua Potenza (*Maheśvarī*) offusca l'indegno (*paśu*) cur-

vandone (*varga* = “curvante”) il pensiero sotto il giogo del linguaggio (*kavargādiṣu*).

III.20. triṣu caturtham tailavad āsecyam

Nei tre [stati] il Quarto, qual olio di sesamo, va versato.

Il giogo del linguaggio vale per tutti i tre stati comuni; solo il Quarto ne è libero, essendo ciò che tutti i gioghi dissolve nel giogo supremo, lo Yoga unificante le potenze nella luce del Sé. Tale Quarto è ben rappresentato nella figura di Śiva che regge il tridente (*triśūla*) degli stati ordinari; giace cioè implicito nella realtà ordinaria: ogni emozione cela *bhaktiyoga*; ogni sapere cela *jñānayoga*; ogni scelta cela *karmayoga*; ogni riflettere cela *rājayoga*; ogni gesto cela *haṭhayoga*; ogni piacere cela *layayoga* e così via. Ogni fenomeno della realtà ordinaria, insomma, è suscettibile di una reinterpretazione nell’ambito del Quarto stato, che di tutto è il sacro crisma possibile, l’olio estraibile. Tale olio (*taila*) del resto viene estratto dai semi del sesamo (*tila*), dai *bīja* quindi, che a loro volta vanno prima liberati dalla capsula bivalve, dal *kalāśarīra* cioè nella sua duplicità di “corpo grossolano” e “corpo sottile” (*sthūlaśarīra* e *sūkṣmaśarīra*), che li circonda e difende con i tre stati ordinari.

Possiamo dunque entrare nella fiaba di Ali Babà ripetendo la nota formula “Aperti sesamo”: il Quarto viene progressivamente liberato dall’ostruzione determinata dalla capsula che difende i semi, ovvero dalla caverna magicamente chiusa dei tre stati, e diventa così dapprima percepibile in modo discontinuo, come molteplicità germinale, allorché Ali Babà spia i quaranta ladroni e i loro tesori (ovvero intravede ciò che le *kalā* hanno nascosto nei *bhūta*), e poi, una volta frantumati i semi ed uccisi i ladroni (i *bhūta*), fruibile come olio, ovvero esperibile come *vidyāśarīra*, forma segreta, grotta incantata che dona i suoi tesori. Le potenze germinali (i *bīja*) vengono così unificate nella fruizione del Quarto. I quaranta ladroni (i *bhūta*) sono stati prima elusi e poi uccisi (cfr. Śs III, 5), e i loro tesori sono stati recuperati. Allāh, l’Unico, è stato glorificato ancora una volta. Śiva, benefico e tremendo, ha danzato la sapienza del sapiente.

III.21. magnaḥ svacitte praviśet

Chi s'è immerso [nel lago interiore] dovrebbe ricorrere alla propria attenzione.

Si può anche interpretare: “*Chi s'è immerso, dovrebbe penetrare il pensiero (citta) del Sé (sva)*” o “*entrare nell'attenzione scaturente dall'esperienza del Sé*”, il che poco muta, giacché l'attenzione davvero “propria” ovvero “reale” è quella che porta al Sé perché dal Sé proviene.

Immersi, bisogna essere attenti. In molti racconti si narra dell'eroe che entra in un luogo incantato pieno di tesori e deve trovare tra questi, rischiando altrimenti la morte, l'unico autentico, ossia l'unico che a lui s'addice. Così lo yogī incontra molti poteri (*siddhi*) che non hanno per lui utilità alcuna e anzi lo danneggiano se per essi rinuncia all'unificazione. Tutto ciò che nella danza del mondo non è Śiva, è il demone che egli calpesta; ed è espresso dai teschi della corona di Kālī il destino di colui che, al vederla, non si perde nella passione per lei, scegliendo in sua vece qualcuna delle apparenze da lei generate.

III.22. madhye'varapasavaḥ

Nel [sentiero] di mezzo [si ha dapprima] la generazione inferiore

L'eroe entra nella prova, ma non l'ha ancora superata; incontro gli si fanno molti fantasmi. L'apparire divino è preceduto da molte illusioni. Un corteo sinistro precede l'avvento di Diana notturna (cioè Ecate, di cui Agostino Veneziano ha ben rappresentato in un'incisione il “Trionfo notturno”), e gli animali della foresta fuggono all'appressarsi del leone. Il saggio degno di questo nome non si lascia distrarre dal fenomeno appariscente, conoscendo la pace del dio non scambia l'amore con la follia. Pur dolente di nostalgia, impedisce che i sensi ottundano la sua affinata attenzione, non distoglie lo sguardo dall'oriente, ed attende l'Aurora. A lui pertanto la vedica Uṣas, l'amante del Sole, infine si accosterà, “*nutrimento conducendo al pio, al generoso, tutti i*

giorni, al sacrificatore che sprema il ‘soma’ ”. ¹⁴ “Luce a tutto l’universo creando, l’Aurora ha aperto l’oscurità”. ¹⁵ Non viene dunque distratto il *siddha* dalle innumeri generazioni della notte, ma attende di poter volgere il proprio saluto al veridico Sole interiore.

L’interpretazione di *madhya* come *madhyamārga* (sentiero di mezzo) o *madhyānāḍī* (canale mediano), adottata almeno in un caso dalla SILBURN, ¹⁶ non è affatto scontata. Potrebbe tradursi, più genericamente, come “nel mezzo, di mezzo, nel frattempo, nel punto o luogo centrale”, ma mi pare che poco muti. Altresì potrebbe vedersi un’allusione al *madhyacakra* o “ruota principale” di cui parla il *Tantrāloka* al cap. XXIX, 106a e che GNOLI identifica col “cuore delle ‘yoginī’ ” di cui parla il cap. V, 121-124. In questo caso il significato di *avaraprasava* sembrerebbe dover essere meno negativo, per quanto *avara* sempre indichi qualcosa di “inferiore” a qualcos’altro. Dice infatti il *Tantrāloka* (XXIX, 124b segg.): “Questa ruota centrale è stata dal Signore stesso chiamata col nome di ‘bocca della yoginī’. Questa linea spirituale si fonda su di essa. Da essa (infatti) è ottenuta la conoscenza. Questa conoscenza, secondo si dice, non può essere messa in iscritto, ma passa di bocca in bocca; e la bocca, secondo ch’è stato spiegato, è la ruota principale”.

Tale *madhyacakra* sarebbe dunque la fonte della conoscenza; ma anche tale conoscenza, in effetti, “va divorata” (Śs II, 9). E per questo successivamente ABHINAVAGUPTA aggiunge, spiegandosi con parole peraltro “non perspicue” sulla “procedura della dottrina segreta” (XXIX, 170 segg.), che “(Il corpo) su cui tutti, sempre, insidono, presieduto dal Dio, presieduto dalla Dea, (il corpo soltanto) è la ruota suprema [...] Il corpo e non altro è il liṅga supremo, essenziato da tutti i principi, benigno (Śiva), frequentato dalle ruote degli dèi (devatācakra) [...] Esso, dopo cogitato i mantra desiderati, dev’essere toccato con gli umori nati dalla (ruota principale), pregni di beatitudine, secondo i due metodi di emissione e riassorbimento”.

Vi è dunque per ABHINAVAGUPTA una “ruota suprema”, diversa dalla “ruota principale” (*madhyacakra*) e ad essa superiore, che viene “toccata con gli umori nati” da quest’ultima. La

nascita di tali umori potrebbe corrispondere a quanto il *sūtra* chiama “generazione inferiore” (*avaraprasava*), mentre la ruota suprema, detta “corpo”, potrebbe indicare quel che è stato dagli *Śivasūtra* definito “corpo sapienziale” (*vidyāsarīra*).

III.23. *prāṇasamācāre samadarśanam*

[ma] nella pratica del soffio (*prāṇasamācāra*) [si raggiunge] la percezione equilibrata

Viene qui indicato che per mantenere quella sobrietà di giudizio che impedisce di essere tratti in inganno da conseguimenti inferiori viene utile la “pratica dei soffi”. Tale pratica va intesa come consapevolezza dei movimenti del *prāṇa*, delle sue relazioni con gli stati d’animo, gli stati di coscienza, gli umori del corpo. Si deve aver consuetudine con la pratica del “bacio” con cui il *prāṇa* risveglia la *Śakti* che dorme nel *mūlādhāracakra*.

Generalmente tale consapevolezza si cerca con il *prāṇāyāma*, con la pratica cioè dell’inspirazione (*pūraka*), dell’espirazione (*recaka*) e dell’arresto (*kumbhaka*) volontari del *prāṇa*. Tale *prāṇa* (parola che di per sé vuole dire “soffio vivificante”, “animatore”) viene comunemente identificato con il respiro; anche qualora se ne affermi la differenza, questa sembra essere più una concessione di rito che altro. Ma in realtà questa identificazione è del tutto fuorviante. Nasce verosimilmente dall’uso dello *haṭha-yoga* che, utilizzando come supporto il corpo, dovrebbe in tutto quanto è formato far tralucere l’informante; mentre però coloro che son giunti al termine del cammino *haṭhayoga* questo lo sanno, non lo sanno i loro epigoni ed imitatori occidentali ed orientali, che pertanto diffondono insegnamenti alquanto confusi.

Certo, anche nelle altre forme di yoga, nelle pratiche taoiste, nel *dhikr* sufico o nell’esicasmo atonita si utilizza il respiro come supporto fisico della meditazione; ma il supporto non è il supportato, come l’immagine non è la persona. Il respiro è del *prāṇa* il “simbolo vivente”, la “figura danzante”, il “veicolo”; ma *prāṇa* in senso proprio è piuttosto il “movente” gnostico, informale ed informante, del respiro; è la discesa nell’uomo del soffio di Dio.

Infatti Dio espira (*recaka*, “emissione”), cioè fa suonar fuori, soffia davanti a Sé (*pra* è “davanti” o “fuori”, e la radice *aṅ* vale “suonare” o “respirare”) l’universo, e si ha la creazione; inspira (*pūraka*, “riempimento” ma anche “effusione”), e si ha la conoscenza; arresta, misurandolo, il Suo soffio, e si ha il vaso (*kumbhaka*, “arresto”, significa anche “vaso”, cfr. greco *kýmbē*, “coppa”), ovvero il singolo essere, l’uomo, lo yogī stesso come “atanòr”, luogo predestinato all’unione erotica tra la forma e l’informale.

Il *prāna* è dunque in primo luogo il “soffio vitale” della forma sovraindividuale, divinamente potenziata, che entro tale atanòr è latente attendendo di essere attualizzata mediante le gnostiche teurgie (questo è negli *Śivasūtra* il *vidyāśarīra*). Alla forma fisica ed all’esperienza psichica ordinaria dà esistenza non direttamente ma per tramite delle varie forme di ventilazione corporea (di cui le principali sono: *prāna*, “respiro” in senso stretto; *apāna*, “soffio escretore”, collegato all’eliminazione; *samāna*, “soffio assimilatore”, collegato alla digestione; *udāna*, “soffio emittente”, collegato all’emissione di suoni articolati; *vyāna*, “soffio diffusivo”, collegato alla circolazione sanguigna), che linguisticamente, simbolicamente e ai fini pratici possono spesso essergli assimilate, purché però se ne tenga presente la sostanziale distinzione, la quale soltanto spiega come mai non tutte le strade verso l’unificazione comportino l’utilizzo di tecniche meditative incentrate sul respiro (e talune per la verità neppure l’utilizzo di tecniche di qualsiasi tipo).

III.24. mātrā svapratyayasamdhāne naṣṭasya punarutthānam [e] nell’unione del proprio assenso con la Madre [si ha] risurrezione dello Scomparso.

Ciò che invece appare fondamentale, in ogni strada, è l’assenso profondo, l’accettare il mutamento e la qualità che con esso si inverte; accettare cioè l’avvento della Madre. Assenso e maternità sono i principi che presiedono all’unificazione. Ma chi non scorge l’infinita chiarezza pervasiva dell’anima che è la Madre, come può assentire? Non vi è *Śakti* senza *śakta*; non vi

è musica senza orecchio, né luce senza occhio, né orgasmo senza sesso. Lasciate le *siddhi* inferiori (cfr. Śs III, 6 e 22) perché consci del loro carattere diversivo, pervasi del soffio gnostico, dedotto il proprio assenso mediante la ritrazione di tale assenso da ogni fenomeno o concezione ordinari, manifesta la chiarezza della Madre, ciò ch'era latente si attualizza, ritorna il creatore alla creatura entro la forma potenziata, sovraindividuale del *vidyāśarīra*. Questo viene chiamato "risurrezione" (*punarutthāna*), per indicare che non qualcosa di nuovo è sorto, ma l'Antico per eccellenza, che sempre risorge manifestandosi dove si creano le condizioni perché questo accada, ovvero che sia stato invitato (ed è questo l'assenso) e desiderato (ed è questo la Madre). Che amore è infatti quello che viene imposto da uno solo degli amanti, anziché ricercato ed auspicato da entrambi?

L'espressione "*mātrāsvapratyayasamdhāne*" può essere letta anche diversamente, interpretando *mātrā* non come il caso strumentale di *mātr* che vuol dire "madre", bensì come tema di *mātrā* che vuol dire "misura, metro (anche poetico e musicale), cadenza, quantità, grado" (cfr. Śs III, 17). Così infatti leggono GNOLI e TORELLA, la cui traduzione comunque, influenzata da KṢEMARĀJA, trovo un po' forzata. Per GNOLI infatti "*mātrāsvapratyayasamdhāne*" significa: "*Grazie ad un raccoglimento interiore del proprio conoscere sulle varie cose*", e per TORELLA: "*Ponendo mente alla percezione del Sé nelle parti*". Mi pare invece molto più interessante se, pur così leggendo il testo, si traduce, con allusione alla "pratica del soffio" (*prāṇa-samācāra* ovvero *prāṇāyāma*) dell'aforisma precedente: "*Nell'accordo del proprio assenso e della cadenza [del soffio], [si ha] risurrezione dello Scomparso*". Mi dà conferma di ciò trovare nella *Śivasamhitā* (IV, 4) l'identificazione del *prāṇāyāma* con il *mātrāyoga*. "*Unificazione tramite la cadenza del soffio*" è dunque il *prāṇāyāma*, di cui *mātrā* è l'"unità di misura", la "cadenza di base" mediante la quale raggiungere una "percezione equilibrata". Ritengo dunque che, nel gioco polifonico di questi *sūtra*, anche tale interpretazione abbia il suo posto.

Non vi è del resto alcuna contrapposizione tra le due diverse letture, in quanto, se lo Scomparso ritorna in virtù della con-

giunzione del proprio assenso profondo con la potenza della Madre, è ben vero che tale accadimento e l'equilibrio della percezione e del soffio si determinano reciprocamente.

III.25. śivatulyo jāyate

L'eguale di Śiva viene [così] generato.

Essendo riapparso lo Scomparso, ritrovato il Disperso, si compone l'esperienza integrale. La danza viene da Śiva danzata con tutte le sue membra (*svamātrā*), secondo il suo giusto ritmo (*svamātrā*). È stato ritrovato il membro di Osiride, dopo che Iside ha ricomposto le sue membra sparse per il trimundio. Il *liṅga* del dio, “segno” della sua Potenza, è stato rivelato. Nel *kalāśarīra* il *liṅga* è sorto, liberato dalla *Śakti*, generando il *vidyāśarīra*, luogo della danza di Śiva.

III.26. śarīravṛttir vratam

L'attività del corpo [è allora] un voto,

Tale *vidyāśarīra* costituisce il voto per eccellenza; le sue operazioni (*vṛtti*) sono atti sacri come quelli di Śiva.¹⁷

III.27. kathā japaḥ

il discorso preghiera,

Il discorso di chi fa esperienza della forma sapienziale non è diverso dalla preghiera; è anzi ad essa superiore, essendo la sua misura completamente armonica.

III.28. dānam ātmajñānam

il dono l'autoconoscenza.

Di costui la conoscenza del Sé costituisce un dono per gli altri, essendo la sua esperienza di là da ogni concezione. Non vi sono “altri” per lui se non sul piano dell'autoconoscenza. Il suo “conoscere se stesso” è uno strumento che collega la forma

sapienziale (*vidyāśarīra*) alla forma elementale (*kalāśarīra*), permettendo così al mondo degli elementi di mantenere un collegamento con la realtà invisibile. Tale dono dell’“autoconoscenza” viene pertanto effettuato sull’altare dell’informale, dell’Antico inaccessibile; è esso stesso l’altare che collega terra e cielo. È il corpo del Quarto stato. Sì: la conoscenza del Sé è la forma di cui si veste la liberazione, la *Śakti* di cui si avvale l’Immanifesto per manifestarsi nei suoi aspetti “Propizio” (*Śiva*) e “Tremendo” (*Bhairava*). Il vertice della conoscenza è pur sempre forma, che viene data in sacrificio, quale dono sull’altare dell’inaccessibile.

III.29. yo vipastho jñāhetuś ca

III.30. svaśaktipracayo’sya viśvam

Colui che è vibrante d’ispirazione ed attratto dal conoscere, aumento della propria Śakti [è] per costui tutto.

Viene qui detto chiaramente che non aumenta la propria Potenza colui che non è vibrante d’ispirazione, che non è attratto dalla conoscenza, non è “filosofo”. Egli acquista Potenza perché Ella gli si manifesta in tale ispirazione, vibra nel suo cuore. Per tal ragione non ho potuto, invero, stendere questi commenti agli *Śivasūtra* se non affidandomi all’ispirazione, convinto prima dalla verosimiglianza e poi dai fatti che tale ispirazione sia il vero maestro dell’interpretazione. Tale ispirazione, forza dei Mantra e sostanziata del soffio gnostico (*prāṇa*) conduce per il sentiero invisibile sul quale la facoltà distintiva (*viśva*) anziché dissipare l’energia conduce alla sua assimilazione. L’intelletto ispirato diviene “intelletto d’amore”; in tale potenziamento sta la ragione dell’indagine.

III.31. sthīlayau

III.32. tat pravṛttāv apy anirāsaḥ saṁvetṛbhāvāt

Durata e dissoluzione pur essendo allora prodotte (tat pravṛttau), non [ne consegue] distruzione in virtù della continuità (bhāvāt) del percettore (saṁvetṛ).

L'amore ha pervaso il percettore, e pertanto riconosce in ogni debolezza ed opposizione la natura degli stati ordinari. Essendo però egli fondato sul Quarto, non più teme le proprie manchevolezze ma, incurante del suo stesso piacere e dolore, in lui una virtù permane costante indipendentemente dalle contingenze.

III.33. sukhāsukhayor bahirmananam

Nella coppia piacevole-spiacevole [si ha] un pensiero esteriore;

Negli stati ordinari sono ineliminabili le contrapposizioni; ineliminabile l'illusione di una polarità corpo-spirito, vita-morte, piacere-dolore. Tutto ciò appartiene all'ordinario. Il Quarto costì non è vincolato.

III.34. tad vimuktas tu kevalī

chi è sciolto da essa [è] davvero un Isolato (kevalin),

Non è vincolato il Quarto. Solo, nella folla degli stati elementari, isola nel mare degli eventi, aspetto oscuro delle cose, la cui ragione è una chiarezza ancor più oscura, prossimo a ciascuno più della natura sua propria, egli vien detto Isolato, *kevalin*, per deduzione dal termine *kaivalya*, ma lo stato di certo maggiormente esiste del suo presunto soggetto, se è lo stato di cui non v'è soggetto. Nessuno vi è infatti nel Quarto che possa dire "sono" o "non sono nel Quarto". Perciò la natura del Quarto è una non natura, la sua descrivibilità è illimita, i suoi limiti essendo quelli soli del concepibile e le sue esclusioni quelle sole dell'inconcepibile.

III.35. mohapratisaṁhataḥ tu karmātmanā

[mentre] avvinto dall'offuscamento [è] invero colui che costantemente s'affaccenda (karmātman).

L'aspetto del fare, ovunque esercitato, è oscuramento. Così pure è oscuramento la creazione, oscuramento la ricerca, oscuramento ogni culto. Solo colui il cui fine è di oscurare agita le

acque del trimundio con le sue intenzioni. Perciò oscuri sono gli dèi, oscura la gola avvelenata di Śiva, oscuri i progetti di Varuṇa, oscura la magia di Māyāśakti. Ed a tale oscurità pur dobbiamo il nostro esistere. Oscura è la realtà ordinaria, la forma elementale; eppure senza di essa la forma sapienziale non verrebbe generata. L'amore soltanto s'unisce alla solitudine degli dèi; s'unisce al *kaivalya* soltanto. Ciò che d'esso è più remoto ancora: Eros figlio di Chaos, Kāma, ¹⁸ più potente forse di Śiva pur nell'apparente sua perdita. Infatti Śiva incenerì Kāma che lo insidiava d'amore ma poi, convinto da Rati, lo restituì alla vita, trans-formato in *Anaṅga* (il "Senza membra"). ¹⁹ Tale Anaṅga non ha più "anima attiva" (*karmātman*) e con ciò trascende lo stesso Śiva.

III.36. bhedatiraskāre sargāntarakarmatvam

Nella rimozione degli intervalli [tra gli stati si manifesta] il principio attivo interno alla creazione.

Emergendo il Quarto, diffuso nei tre stati e loro unificatore, se ne scopre l'identità con la *Śakti* emettrice del mondo: le fratture tra i fenomeni esperite in ragione di una percezione inetta vengono a svanire in un tessuto percettivo globale, nella cui trama ogni cosa ha il suo posto. Tale tessuto è esso stesso il *vidyāśarīra*.

III.37. karaṇaśaktiḥ svato'nubhavāt

La Śakti d'Azione [sorge] naturalmente con l'esperienza,

Nel *vidyāśarīra* sorge infine la consapevolezza della sua identità con la *Śakti* in quanto Potenza d'azione; tutto quanto agisce è in esso manifestazione śaktica.

III.38. tripadāyanuprāṇanam

animazione conforme al principio dei tre stati,

Tale manifestazione di *Karaṇaśakti* è tutt'uno col Quarto, così come di tutte le forme è *Śakti* l'aspetto arcano; è Essa del

trimundio la dissoluzione, del triplice tempo l'eternità implicita. In definitiva tale Quarto è una realtà così semplice che, una volta percepito, si mostra in ogni cosa come sostanza segreta di tutto, di tutto elisir arcano, di tutto ragione anagogica. E tale è la Śakti per Śiva; ogni suo gesto, ogni muovere, ogni dire è Śakti. È Śakti per Śiva ciò che nel mondo è il Quarto.

III.39. cittasthitivac charīrakaṇaṇabāhyeṣu
come permanenza dell'attenzione in ciò che è esterno all'azione del corpo.

Tale Quarto si mantiene allorché lo sguardo dell'anima vola oltre il corpo, oltre la forma, esso stesso forma. Qualcosa, Śiva stesso, guarda oltre la Śakti, ed è questo sguardo la di lui impercepita natura. Quando sorge Ciò che le potenze ordinarie non possono mantenere, e ciò nonostante si mantiene, è sorta l'attenzione di Śiva.

III.40. abhilāṣād bahirgatiḥ samvāhyasya
Dalla brama la fuoruscita del trasmigrante.

La brama essendo dispersione, intento dissociativo, ecco si perde la purezza dell'intenzione, e la Potenza di creazione si manifesta come Māyā, suggerendo una molteplicità di fenomeni e generando il mondo dell'opinione con le sue immotivate affermazioni sull'inconoscibile. In tal modo si trasmigra di io in io, depotenziati finché non ci si accorge dell'incantesimo che ci nasconde nel nostro guscio di abitudini, pratiche, concetti.

III.41. tadārūḍhapramites tatkṣayāj jīvasamkṣayaḥ
Con la fine di questo, determinata dalla corretta nozione del suo sorgere, [si ha] il completo annichilimento del principio vitale (jīva).

Quando però il collegamento tra le illusioni dell'io e la brama viene interrotto dal riconoscimento, si ha un immediato potenziamento che per sempre recide la schiavitù e determina l'annichilimento del principio vitale.

III.42. bhūtakañcukī tadā vimukto bhūyaḥ patisamaḥ paraḥ

Quegli che era avvolto negli stati elementari, allora, disciolto, [è] di nuovo l'eguale del Signore, l'Altro.

Il guscio di meccanismi reattivi aggregatosi sulla base degli stati elementari, allora più non ostacola l'Insorto, ormai differente da tali corazze (*kañcuka*), Supremo (*para*) di là da esse.

Questi gusci o corazze, *kañcuka*, sembrano essere la stessa cosa delle *qelippòth* della tradizione cabbalistica, simulazioni separative delle potenze unificanti dette *sefiròth*, così come la separatività dei *bhūta* simula lo stato di Isolamento (*kaivalya*). *Kañcuka* si chiama del resto anche la pelle lasciata dal serpente dopo la muta, ad indicare il residuo dunque della metamorfosi; le "armature" degli stati elementari permangono dunque nel mondo come un residuo dopo il ricongiungimento della serpentina Kumārī Kuṇḍalinī con il giovane immortale, Kumāra (detto anche Skanda) pari a Śiva (*śivatulya*) in quanto suo stesso figlio, e capo delle schiere celesti. Il dio della guerra non più si fa corazze degli stati elementari: reso invisibile da Kāma senza membra (*anaṅga*), ha depresso ogni armatura, s'è sciolto (*vimukta*) da ogni legame. La guerra contro l'offuscamento è stata vinta, e si depongono le armi.

III.43. naisargikāḥ prāṇasambandhaḥ

Naturale [è] l'associazione con il soffio (prāṇa).

Naisargika è aggettivo tratto dal sostantivo *ni-sarga* (da *ni* + *srj*), il quale vuol dire tanto "evacuazione" quanto "natura" (nel senso di effetto dell'emissione creativa) ed è talora usato anche come nome della lettera sibilante *visarga*.

Due mi sembrano le interpretazioni da prendere in considerazione come principali. La prima si ha traducendo *naisargika* con "naturale"; si evidenzia così lo stretto legame tra la natura umana ed il *prāṇa*. La seconda si ha traducendo "estromessa"; in tal modo si evidenzia il superamento del legame con il soffio vitale corporeo.

rīmudrā (cfr. Śs II, 5 e commento), non lontano dal “centro tra le sopracciglia” (*bhrūmadhya*) di cui parla la SILBURN, identificandolo con il “centro dell’ autorità”, *ājñācakra*.²³ Tale centro è prossimo alla *triveṇī* (o *triveṇī*), la “confluenza dei tre” fiumi (nella geografia terrena la confluenza a Prayāga, ora Allāhābād, dei fiumi Gange, Yamunā e, presunta, la Sarasvatī), cioè delle tre principali *nāḍī*: *idā*, *piṅgalā* e *suṣumnā*, qui indicate con gli aggettivi *savya*, “sinistra”, *apasavya*, “destra” e *saṣumna*, “della ‘suṣumnā’”.

Si potrebbe dare anche un’ interpretazione leggermente diversa, leggendo *nāsikāntar* come fusione di *nāsika*+*antar*. In tal caso si potrebbe tradurre: “In virtù del controllo del [sentiero] mediano tra quelli nasali, che cosa dunque [succede] nei [sentieri] di sinistra, di destra e della ‘suṣumnā’?” Secondo questa versione *idā* e *piṅgalā*, le due *nāḍī* lunare e solare, sarebbero qui indicate come *nāsika*, cioè “nasali”, perché ricollegate rispettivamente alle narici sinistra e destra, e se ne dovrebbe acquisire l’assoluto controllo mediante la concentrazione (*saṁyama*) sulla *nāḍī* di mezzo (*madhyānāḍī* o *madhyamārga* essendo lo stesso che *suṣumnānāḍī*, cfr. Śs III, 22).

III.45. bhūyaḥ syāt pratimīlanam

Nuovamente dovrebbe esserci [come] un richiudersi d’occhi.

Controllare la *triveṇī* significa aver impedito il deflusso dell’*amṛta* verso il basso, chiuso le strade discendenti. Le *nāḍī* cessano pertanto la loro funzione, si richiudono come occhi che, sopraffatti dal sonno, non possano più rimanere aperti. *Mīlana* indica in effetti il “chiudere gli occhi” o il “chiudersi” degli occhi o del bocciolo, mentre *prati vale* “1. verso, 2. vicino, 3. contro, 4. in opposizione a, 5. di nuovo, 6. riguardo a” (PONTILLO). *Pratimīlana* può dunque esprimere un “procedere verso la chiusura”, ovvero qualcosa di “affine alla chiusura”, o una “conseguente chiusura” cioè una “chiusura di risposta” al controllo del *vyomacakra*.

Syāt è “potrebbe esserci” o “dovrebbe esserci”. GNOLI e TORELLA traducono col futuro. Io ritengo che qui predomini una

sfumatura di buon auspicio. Gli *Śivasūtra*, alla fine, pongono una possibilità ben augurante, non già una certezza, e con ciò rammentano che non l'aver terminato la lettura ha compiuto la comprensione, ma la compirà soltanto il cammino realmente percorso. Quel "di nuovo" (*bhūyah*) con cui inizia quest'ultimo *sūtra* ci riguarderà peraltro comunque, sia che, cessata la lettura, proseguiamo il cammino che porta a Śiva e chiudiamo infine gli occhi del mondo ordinario, sia che, cessata la lettura, chiudiamo gli occhi dello spirito e ritorniamo nella sfera degli offuscati.

Di nuovo o di nuovo, tornare indietro o tornare indietro, da ciechi o da ciechi.

Ma non è la stessa cosa.

Così termina il terzo sentiero dentro il "*testo che conduce alla felicità*".

Così è stato un'ultima volta disteso il "*filo donato da Śiva*"
come guida attraverso il labirinto dell'illusione.

¹ Cfr. lo schema di GNOLI in appendice al *Tantrāloka*, p. 868, ed al *Tantrasāra*, p. 330.

² Sulle *nāḍī* così si esprime per es. lo *Jñānasamkalinītantra*, 74-78 (opera che AGEHANANDA BHARATI, p. 267, definisce “*un breve testo tantrico apocrifo*”, e la cui traduzione inglese è stata resa disponibile in Internet da JAN BAILEY e MIKE MAGEE, 1995):

“*Disse la Dea: Parلامي delle caratteristiche delle nāḍī disseminate per tutto il corpo. Dimmi delle dieci nāḍī che sorgono da Kuṇḍaliniśakti.*

Disse Īśvara: idā, piṅgalā e suṣumnā vanno all’insù. Gāndhāri, hastijihvā e prasavā vanno verso il basso. Alambuṣā e yaśā sono poste a destra. Kuḥū e Śamkhinī sono poste a sinistra. Si dice che parecchie nāḍī, ammontanti a settantaduemila, sorgono da queste dieci ed esistano nel corpo. Solo uno yogī dotato della conoscenza delle nāḍī è un vero yogī. O Dea, la conoscenza delle nāḍī fornisce le siddhi per gli yogī”.

In genere si può constatare che ovunque nei testi si stabilisce in cifre enormi come settantaduemila o più il numero complessivo delle *nāḍī*, mentre varia da testo a testo il numero di quelle considerate importanti.

³ *La Kuṇḍalinī*, p. 35.

⁴ Trad. di MARIA PAOLA REPETTO.

⁵ Cfr. per es. il capitolo XXX del *Tantrāloka*.

⁶ Cfr. per es. la traduzione di MARQUÈS-RIVIÈRE dello *Yantracintāmaṇi* di DĀMODAR.

⁷ Cfr. per esempio la *Gheraṇḍasamhitā*, V, 38.

⁸ GNOLI nell’*Introduzione* al *Tantrāloka*, p. 48.

⁹ *Tantrāloka*, XVI, 5, p. 524.

¹⁰ Secondo quanto riportato da SVOBODA (*Aghora II – Kundalini*, p. 177), “*Nyāsa*’, che viene dalla radice sanscrita che significa “porre”, serve a infondere nel tuo essere il potere della divinità che stai adorando, ponendo quella divinità nel tuo corpo. Se ti sei già purificato fino ad un certo punto rimuovendo parte dello strato di sporcizia che è nella tua coscienza, hai dissolto parte del tuo vecchio essere. Questo è un tipo di khaṇḍana [“distruzione”]. Ora il corpo etero della divinità può essere invocato in te, e le sue membra prenderanno il posto delle membra etero che hai dissolto o tagliato e bruciato con il tuo sādhana [“pratica di perfezione”]. Tutto ciò ricorda assai da vicino quanto scriveva ENRICO CORNELIO AGRIPPA ne *La Filosofia Occulta*, III, 13 (vol. II, pp. 198-200): “*Diversi passi delle Sacre Scritture menzionano le membra e i paramenti della divinità, intendendosi per membra determinate forze permanenti in Dio e distinte da nomi sacri e per paramenti gli abiti e gli ornamenti che costituiscono altrettanti canali,*

attraverso i quali i suoi benefici si rispanzano sulle sue creature. Le quante volte il nostro pensiero avrà sfiorato i lembi dei suoi abiti, altrettante volte una virtù divina fluirà su noi dalle membra divine, come Gesù esclamò a proposito della donna che aveva flusso di sangue: Qualcuno mi ha toccato, poiché ho inteso una virtù venir fuori da me. [...] Perché lo stesso Onnipotente Iddio, avendo voluto che noi fossimo fatti a sua immagine, costrusse le nostre membra e i nostri volti a somiglianza delle sue virtù nascoste, conservando l'ordine e la proporzione che sono in lui stesso. Ciò ha fatto dire ai mecabali ebrei, che se l'uomo, capace di ricevere l'influsso divino, mantiene mondo e purificato un membro o un organo qualsiasi del corpo, esso diviene il ricettacolo del membro o dell'organo corrispondente di Dio, che vi si annida come sotto un velo; in modo che, occorrendo alcuna cosa in favore di esso, basterà invocare la divinità per essere esauditi, secondo questo passaggio della Scrittura: Io l'esaudirò, perché ha conosciuto il mio nome”.

¹¹ I *fondamenti del misticismo tibetano*, pp. 217-218.

¹² Cfr. S.B. DASGUPTA, p. 19 e 78.

¹³ Cfr. quanto scrive ENZO PACI a p. 32 del *Dizionario di filosofia* del BIRAGHI: “L’atto compiuto e realizzato nella sua forma perfetta, in quanto termine finale del movimento che va dalla potenza all’atto, è detto da Aristotele *entelechia*. *Entelechia* è anche l’atto come forma prima che costringe la potenza ad attuarsi, ed è così principio di sviluppo e causa dello sviluppo stesso. L’anima vien perciò definita da Aristotele come ‘entelechia prima di un corpo fisico, che ha la vita in potenza’ ”.

¹⁴ *R̥gveda*, I, 92, 3, trad. di VALENTINO PAPPESIO.

¹⁵ *Ibidem*, I, 92, 4.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 149.

¹⁷ Cfr. N. V. KARTHIKEYAN, in ARUNAGIRINATHAR, *Kandar Anubhuti*, p. XXX: “Con la realizzazione dell’esperienza di Dio, il *sādhaka* diventa un *siddha puruṣa* o un *jīvanmukta puruṣa*, un saggio, e non ha bisogno di fare alcun *sādhana*. La sua stessa esistenza e tutte le sue attività sono invero *sādhana*”.

¹⁸ Cfr. *R̥gveda*, X, 129, 3-4 in MILLER, p. 208: “Oscurità vi era; in principio avvolto di oscurità questo tutto era una profondità indifferenziata. Serrato dal vuoto, quello che il potere della fiamma accese emerse all’esistenza. Oltre di lui non c’era nient’altro. Il desiderio [*kāma*], primordiale seme della mente, in principio sorse in Quello”. I possibili significati del termine “salila”, che in MILLER è tradotto con “profondità”, in PAPPESIO (p. 223) con “ondeggiamento”, in MACDONELL, (p. 209) con “water” e che vuol dire anche “sorgente”, sono assai simili a quelli della parola greca “*kháos*”, etimologicamente identica all’avestico e sanscrito “*kha*”.

¹⁹ Cfr. STUTLEY-STUTLEY, p. 204.

²⁰ *Gheraṇḍasaṃhitā*, III, 7.

²¹ Commento di STEFANO FOSSATI a *Gheraṇḍasaṃhitā*, III, 28.

²² *Op. cit.*, p. 45.

²³ *Op. cit.*, pp. 45, 153.

FONTI

Il testo degli *Śivasūtra* di VASUGUPTA, tanto nella lezione di BHĀSKARA quanto in quella di KṢEMARĀJA, è riportato in:

The Kashmir Series of Texts and Studies, edited by JAGADISHA CHANDRA CHATTERJI, Vols. IV & V, Srinagar 1916, che include lo *Śivasūtravārttika* di BHĀSKARA, la *Śivasūtravṛtti* (estratto della *Śivasūtravimarsinī* di KṢEMARĀJA) e le *Spandakārikā*, anch'esse di VASUGUPTA, con la *Vṛtti* di KALLAṬA.

* * *

Mi sono note le seguenti traduzioni:

The Śiva Sūtra Vimarśinī of Kṣemarāja translated into English by P. T. SRINIVAS IYENGAR, *Indian Thought*, vol. III-IV, Allahabad, 1911-1912 (non l'ho vista, ma Raniero Gnoli la definiva "ormai antiquata e discutibile").

Testi dello Śivaismo: Pāśupata Sūtra, Śiva Sūtra di Vasugupta, Spanda Kārikā di Vasugupta con il commento di Kallaṭa. Introd., trad. e note di RANIERO GNOLI. Boringhieri, Torino, 1962.

JAIDEVA SINGH, *Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity. Text of the Sūtras and the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja*. Translated into English with Introduction, Notes, Running Exposition, Glossary and Index, Motilal Banarsidass, Delhi, 1979.

VASUGUPTA. *Śivasūtra con il commento di Kṣemarāja*. Trad. dal sanscrito, introd. e note di RAFFAELE TORELLA. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1979. Contiene la traslitterazione degli *Śivasūtra* secondo la lezione di KṢEMARĀJA. Una seconda edizione di questo lavoro – VASUGUPTA, *Aforismi di Śiva. Con il commento di Kṣemarāja (Śivasūtravimarsinī)* – è uscita presso Mimesis, Milano, ma non l'ho vista.

Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja. Traduction et introduction par LILIAN SILBURN, Institut de civilisation indienne, Paris, 1980.

Śiva-sūtra di VASUGUPTA e *Paramārthasāra* di ABHINAVAGUPTA. Trad. e commento a cura del GRUPPO KEVALA. Āśram Vidyā, Roma, 1987. Contiene la traslitterazione degli *Śivasūtra* secondo la lezione di KṢEMARĀJA.

The Aphorisms of Śiva. The ŚivaSūtra with Bhāskara's Commentary, the Vārtika. Translated with Exposition and Notes by MARK S. G. DYCZKOWSKI, State University of New York Press, 1992.

* * *

Sono inoltre reperibili in Internet almeno cinque traduzioni inglesi:
<http://www.sanskrit-sanskrito.com.ar/english/scriptures1.html>: *Shivasuutra-s. The Aphorisms of Shivá*, testo originale e traduzione di GABRIEL.

<http://hinduism.about.com/gi/dynamic/offsite.htm?site=http%3A%2F%2Fwww.hubcom.com%2Fmagee%2Ftantra%2Fsutras.htm>: *The Shiva Sutras* di LOKANATH MAHARAJ (alias MIKE MAGEE, se ben capisco), che il traduttore dice risalire al 1978.

<http://www.hindubooks.org/shivasuutra.pdf>: *The Śiva Sūtras* di SUBHASH C. KAK in *Consciousness and Freedom according to the Śiva Sūtras*, 1996 (testo originale, traslitterazione e traduzione). La stessa traduzione in http://sanskrit.gde.to/all_txt/shivasuutra.txt è trascritta in formato ITRANS di modo che la si può convertire agevolmente con un programma come *Itranslator*.

<http://ikashmir.org/shivsutras.html>: *Shiva Sutras*. Translated by SWAMI LAKSHMAN JOO MAHARAJ.

http://www.yrec.info/Scriptures_Shiva_Sutra.php [link non più attivo]: *Shiva-Sūtra of Vasugupta*. Translated by GEORG FEUERSTEIN (2004).

E ci sono anche due traduzioni spagnole:

<http://www.sanskrit-sanskrito.com.ar/espanol/escrituras1.html>: *Shivasuutra-s. Los Aforismos de Shivá*, testo originale e traduzione di GABRIEL.

<http://www.terra.es/personal/javierou/kyss.htm>: *Shiva Sutra*, traduzione presumibilmente del curatore del sito.

* * *

Do ora l'elenco delle opere citate nel testo. Di quelle di particolare significato indico, ove ne esistano molte, le edizioni italiane che più ritengo utili, sia per qualità d'interpretazione o di resa letteraria sia perché riportino il testo originale o la sua traslitterazione.

La maggior parte dei testi elencati è comunque ben lungi dalla perfezione editoriale. Frequentissimo, per incuria, è l'errore di traduzione (quanti termini maschili che diventano femminili e viceversa), di traslitterazione, di grammatica, di stampa. La mancanza poi del testo originale a fronte rende in molti casi assai arduo identificare e valutare le scelte dei traduttori, di cui spesso non si potrebbe garantire l'esattezza. Ma insomma, ci si arrangia con quel che si ha, e del resto l'errore, una volta verificato, è fonte di maggior conoscenza e di un più sviluppato senso critico. Se poi uno non verifica mai, allora anche la verità diventa per lui una specie di menzogna, e tanto vale allora che si tenga gli errori.

ABHINAVAGUPTA. *Essenza dei Tantra (Tantrasāra)*. Introd., trad. e note di Raniero Gnoli (1960). Boringhieri, Torino, 1968.

ABHINAVAGUPTA. *Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka)*. A cura di Raniero Gnoli. UTET, Torino, 1972.

Enrico Cornelio AGRIPPA. *De Occulta Philosophia libri tres* (1533). Trad. it. di Alberto Fidi, preceduta da un ampio studio introduttivo sopra l'autore e la sua opera a cura di Arturo Reghini. Milano, 1926. Ried. Mediterranee, Roma, 1972. 2 volumi.

ARUNAGIRINATHAR. *Kandar Anubhuti (God-Experience)* (1972, 1990). A cura di N. V. Karthikeyan. Trad. it. A c. Margherita Vecchiè: *Kandar Anubhuti. L'Esperienza di Dio*. Edizioni Vidyananda, S. Maria degli Angeli - Assisi (PG), 1999.

Śrī AUROBINDO. *Trois Upanishads (Isha, Kena, Mundaka)* (1914/15, 1915/16, 1920). Ed. francese a cura di Jean Herbert. Albin Michel, Paris, 1948. Riporta il testo sanscrito originale e, per Kenopaniṣad e Muṇḍakopaniṣad, anche la traslitterazione.

Arthur AVALON (John WOODROFFE). *Śakti and Śākta* (1918). Trad. it. di Roberta Rambelli: *Shakti e Shakta*. Ediz. Mediterranee, Roma, s.d.

Arthur AVALON (John WOODROFFE). *The Serpent Power* (1919). Trad. it. di Franco Pintore: *Il Potere del Serpente. Shat-chakra Nirūpana e Pādukā Pañchaka. Due opere sul Laya-Yoga tradotte dal sanscrito, con introduzione e commento*. Ediz. Mediterranee, Roma, 1968.

Giuseppe BAROETTO. *L'insegnamento esoterico di Padmasambhava - La collana delle visioni*. Traduzione dal tibetano del Man ngag lta ba'i phreng ba. Shang-Shung Edizioni, Arcidosso 1990.

Theos BERNARD. *Haṭha Yoga. The Report of a Personal Experience* (1950). Trad. it. di George T. Thozhuthumkavayalil Dharmarama e Mario J. Bianco: *Haṭha Yoga. Resoconto di una esperienza personale*. Edizioni Sadhana, Torino 1973.

BHAGAVADGĪTĀ: 1) *Bhagavad Gītā*. Saggio introduttivo, commento e note di Sarvepalli Radhakrishnan (1948). Trad. it. del testo sanscrito e del commento di Radhakrishnan, introduzione e note di Icilio Vecchiotti. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1964. Riporta il testo sanscrito in traslitterazione. 2) *Bhagavadgītā (Canto del Beato)*. Interpretazione lirica italiana secondo la misura dei ritmi originali di Giulio Cogni. Ceschina, Milano, 1973. 3) *Bhagavad Gītā*. A cura di Anne-Marie Esnoul (1972). Trad. dal francese di Bianca Candian. Adelphi, Milano, 1976. 4) Sri Aurobindo, *Le Yoga de la Bhagavad Gītā*, 1969. Trad. it. di Nata: *Lo Yoga della Bhagavad Gītā*, Mediterranee, Roma, 1977; 5) *Bhagavad-gītā As It Is*. Trad. it.: *La Bhagavad-gītā "così com'è"*. Con testo sanscrito originario, traslitterazione in caratteri romani, traduzione letterale, traduzione letteraria e spiegazioni di Bhaktivedanta Swami Prabhupāda. Ediz. Bhaktivedanta, Firenze, 1981. 5) *Il Canto del Beato (Bhagavadgītā)*. A cura di Raniero Gnoli. UTET, Torino, 1976. Trad. della recensione del Kashmir e del commento di Abhinavagupta. 6) *Bhagavadgītā - Il Canto del Beato*. A cura di Raniero Gnoli. Rizzoli, Milano, 1987. La stessa traduzione di Gnoli del 1976, però adattata da Attilia Sironi alla recensione vulgata, senza commento di Abhinavagupta e con traslitterazione del testo sanscrito a fronte; 7) *Bhagavadgītā. Il canto del beato*. A cura di Raphael, con testo sanscrito, Edizioni Asram Vidya, 1996; 8) Yogi Ramacharaka, *The Bhagavad Gītā, or, The Message of the Master, Compiled and adapted from numerous old and new translations of the Original Sanscrit Text*, 1907. Trad. it.: *La Bhagavadgītā*, a cura di Dario Chioli, Libreria Editrice Psiche, Torino, 2014, versione non letterale ma di molto gradevole lettura. 9-11) In Internet si trovano le traduzioni inglesi di Kâshinâth Trimbak Telang (1882), Edwin Arnold (1885), Ramananda Prasad (1988) e Sanderson Beck (1996). Ci sono anche due traduzioni italiane (sul sito <http://www.guruji.it> e sul sito <http://www.vedanta.it>).

Agehananda BHARATI. *The Tantric Tradition* (1965). Trad. it. di Vincenzina Mazzarino: *La tradizione tantrica*. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1977.

Andrea BIRAGHI (a cura di). *Dizionario di filosofia*. Edizioni di Comunità, Milano 1957.

Félicien CHALLAYE. *Les philosophes de l'Inde* (1956). Trad. it. di Carla Vitagliano: *I filosofi dell'India*, SAIE, Torino, 1959. I capitoli XII e XIII su Rāmakṛṣṇa e Vivekānanda sono stati trascritti e rivisti da Dario Chioli sul sito <http://www.superzeko.net>.

Dario CHIOLI. *Corrispondenze ermetiche e tantriche del mito di Atena*, 1986, all'indirizzo <http://www.superzeko.net>.

Dario CHIOLI. *Guru e Sadguru. La manifestazione del maestro interiore*, già pubblicato sul n. 16, giugno 1997, del mensile *Occidente Buddista*, ora presente in <http://www.superzeko.net>.

Dario CHIOLI. *La santa collera*, già pubblicato sul n. 110, luglio/agosto 1998 de *L'Età dell'Acquario*, ora presente in <http://www.superzeko.net>.

Dario CHIOLI. *Percorsi nella qabbalà*, Magnanelli, Torino, 2000 (in parte su <http://www.magnanelli.it>).

Giorgio COLLI. *La sapienza greca*. 3 volumi. Adelphi, Milano, 1977-1980.

CORANO: *Il Corano*. Introduz., trad. e commento di Alessandro Bausani. Sansoni, Firenze, 1961.

Antonella Serena COMBA. *La medicina indiana (Āyurveda)*. Magnanelli, Torino, 1991.

Henry CORBIN. *Corps spirituel et Terre céleste* (1979). Trad. it. di Gabriella Bemporad: *Corpo spirituale e Terra celeste - Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*. Adelphi, Milano, 1986.

Ioan P. COULIANO. *Expériences de l'extase* (1984). Trad. it. di Maria Garin: *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*. Laterza, Bari, 1989.

Michael COULSON. *Sanskrit. An Introduction to the Classical Language*. Teach Yourself Books - Hodder and Stoughton, Sevenoaks, Kent, 1976.

Aleister CROWLEY. *Magick* (1929). Trad. it. di Alfredo Pollini. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1976.

Alain DANIELÉLOU. *Yoga, Méthode de Réintégration* (1973). Trad. it. di Bianca Serracapriola: *Yoga. Metodo di reintegrazione*. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1974.

Shashi Bhushan DASGUPTA. *An Introduction to Tantric Buddhism* (1937). Trad. it. di Mario Maglietti: *Introduzione al Buddismo tantrico*. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1977.

Carlo DELLA CASA: *Upaniṣad*. A c. di Carlo Della Casa. UTET, Torino, 1976. Trad. di 26 Upaniṣad.

Mircea ELIADE. *Techniques du Yoga* (1948). Trad. it. di Anna Macchioro: *Tecniche dello Yoga*. Boringhieri, Torino 1952.

Mircea ELIADE. *Le Yoga, immortalité et liberté* (1954). Ed. it. a c. di Furio Jesi. Trad. di Giorgio Pagliaro: *Lo Yoga, immortalità e libertà*. Sansoni, Milano, 1982.

W. Y. EVANS-WENTZ. *Tibetan Yoga and Secret Doctrines or Seven Books of Wisdom of the Great Path* (1935). Trad. it. di Giorgio Mantici: *Lo yoga tibetano e le dottrine segrete ovvero I sette libri di saggezza del Grande Sentiero*. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1973.

Pavel EVDOKIMOV. *Serafim di Sarov, uomo dello Spirito*. Con il testo integrale del 'Colloquio con Motovilov' [*Beseda starca Serafima s N. A. Motovilovym o celi christianskoj - izni*]. Trad. dall'inglese di Adalberto Mainardi e dal russo di Elena Treu. Ediz. Qiqajon - Comunità di Bose, Magnano, 1996.

Georg FEUERSTEIN. *Textbook of Yoga* (1975). Trad. it. di Giorgio Pagliaro: *Yoga, teoria e pratica*. SIAD, Milano, 1977.

Pio FILIPPANI-RONCONI: *Upaniṣad antiche e medie*. Introduzione, traduzione e note di Pio Filippini-Ronconi (1960). Boringhieri, Torino, 1974. Traduzione di 13 Upaniṣad.

GHERAṆḌASAMḤITĀ: *Insegnamenti sullo Yoga (Gheraṇḍa-samhitā)*. A cura di Stefano Fossati. Magnanelli, Torino, 1994.

Étienne GILSON. *La théologie mystique de Saint Bernard*. Vrin, Paris, 1969.

David GODMAN. *Be As You Are - The Teachings of Sri Ramana Maharshi* (1985). Trad. it. di Sergio Peterlini: *Sii ciò che sei - Ramana Maharshi ed il suo Insegnamento*. Il Punto d'Incontro, Vicenza, 1992.

Anagarika GOVINDA. *Foundations of Tibetan Mysticism* (1960). Trad. it. di Maria Chiara Celletti: *I fondamenti del misticismo tibetano - Secondo gli insegnamenti esoterici del Grande Mantra OM MANI PADME HUM*. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1972.

R. GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE. *Dictionnaire des racines des langues européennes (grec, latin, ancien français, français, espagnol, italien, anglais, allemand)*. Larousse, Paris, 1948.

Romano GUARDINI. *Studi su Dante* (include "Der Engel in Dantes göttlicher Komödie", 1951, e "Landschaft der Ewigkeit", 1958). Trad. it. di M.L. Maraschini e A. Sacchi Balestrieri. Morcelliana, Brescia, 1979.

René GUÉNON. *L'Homme et son devenir selon le Vedânta* (1925). Trad. it. di Corrado Podd: *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedânta*. Ediz. Studi Tradizionali, Torino, 1965.

René GUÉNON. *Aperçus sur l'Initiation* (1946). Trad. it. di Corrado Rocco: *Considerazioni sulla via iniziatica*. Bocca, Milano, 1949.

René GUÉNON. *La Grande Triade* (1946). Trad. it. di Francesco Zambon: *La Grande Triade*. Adelphi, Milano, 1980.

René GUÉNON. *Initiation et réalisation spirituelle* (1952). Trad. it. di Tullio Masera: *Iniziazione e realizzazione spirituale*. Ediz. Studi Tradizionali, Torino, 1967. Raccolta postuma di articoli.

René GUÉNON. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée* (1962). Trad. it. di Francesco Zambon: *Simboli della Scienza sacra*. Adelphi, Milano, 1975. Raccolta postuma di articoli.

René GUÉNON. *Études sur l'Hindouisme* (1968). Éditions Traditionnelles, Paris, 1983. Raccolta postuma di articoli.

René GUÉNON. *Formes traditionnelles et cycles cosmiques* (1970). Trad. it. di Giuseppe Del Ninno: *Forme tradizionali e cicli cosmici*. Ediz. Mediterranee, Roma, 1974. Raccolta postuma di articoli.

Georgij Ivanovič GURDJIEFF. *Récits de Belzébuth à son petit-fils*. Trad. it. di Letizia Comba e Igor Legati: *I racconti di Belzebù al suo piccolo nipote*. 2 volumi. L'Ottava, Milano, 1988-1990.

Hubertus HALBFAS. *Der Sprung in den Brunnen. Eine Gebetschule* (1981). Trad. it. di Anna Paola Laldi: *Tuffarsi in profondità - Una scuola di preghiera*. Queriniana, Brescia, 1996.

D.F. HUDSON. *Teach Yourself New Testament Greek*. English Universities Press, London, 1960.

Gérard HUET. *Lexique sanscrit-français à l'usage de glossaire indianiste*. <http://sanskrit.inria.fr/Dico.pdf>, ottimo dizionario dal 1994 in continuo aggiornamento.

B.K.S. IYENGAR. *Light on Yoga* (1965). Trad. it. di Marina Galeotti: *Teoria e pratica dello Yoga*. Casini, Roma, 1968. Riporta in appendice 602 fotografie riproducenti l'autore impegnato in 218 *āsana*.

Carl Gustav JUNG. *Über Wiedergeburt* (1950). Trad. it. di Antonio Vitolo: *Sul rinascere*, in: *Opere*, IX/I: *Gli Archetipi e l'inconscio collettivo*. Boringhieri, Torino, 1980.

Carl Gustav JUNG. *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* (1952). Trad. it. di Silvano Daniele: *La sincronicità*. Boringhieri, Torino, 1980.

Sudhir KAKAR. *Shamans, Mystics and Doctors* (1982). Trad. it. di Gloria Beltrani: *Sciamani mistici e dottori*. Cura di Vincenzo Mingiardi. Pratiche, Parma, 1993.

KAUṢĪTAKYUPANIṢAD: 1) *Kauṣṭiki-upaniṣad* curata da Mislav Ježić nel suo *Rgvedske upaniṣadi: Aitareya, Kauṣṭiki, Bāṣkalantra-upaniṣad*, Zagreb, 1999, pp. 161-253, ed. elettronica di Mislav Ježić, Zagreb 1999; TITUS version by Jost Gippert, Frankfurt a/M, 24.5.2001, su <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/upanisad/kausup/kausu.htm>. 2) *Kauṣṭiki-upaniṣad* tradotta in *Max Müllers' translation of the Upanishads, Volume One (1879)*, ora presente su <http://www.sacred-texts.com/hin/upan/up04.htm>.

Alan KAZLEV. *Kheper - metamorphosis and evolution* (<http://www.kheper.net/>). Sito contenente parecchio materiale interessante sul Tantra.

Gopi KRISHNA. *Kuṇḍalinī - The Evolutionary Energy in Man* (1967). Trad. it. di Paolo Colombo: *Kundalini - L'energia evolutiva nell'uomo. Commento psicologico di James Hillman*. Introd. di Frederic Spiegelberg. Pref. all'ed. it. di Giulio Cogni. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1971.

Gopi KRISHNA. *Kuṇḍalinī - The Secret of Yoga* (1972). Trad. it. di Patrizia Nicoli: *Il segreto dello Yoga Kundalini*. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1985

LAOZI (LAO-TZU): 1) *La Regola Celeste di Lao-Tse* (Tao Tê Ching). Prima trad. integrale it. dal testo cinese, con introduzione, trascrizione [secondo il metodo Wade] e commento a cura di Alberto Castellani. Sansoni, Firenze, 1927. 2) *Testi Taoisti*. Trad. dal cinese di Fausto Tomassini. Introd. di Lionello Lanciotti. UTET, Torino, 1977. Traduzioni di Lao-tzu (coi commenti di Wang Pi e Ho-shang Kung), Lieh-tzu e Chuang-tzu. 3) In Internet si trovano moltissime versioni, perlopiù in inglese.

LU K'UAN YŪ (Charles LUK). *Taoist Yoga: Alchemy and Immortality* (1970). Trad. it. di Julius Evola: *Lo Yoga del Tao: Alchimia e immortalità*. Ediz. Mediterranee, Roma, 1976.

LÜ-TZU (o LÜ YAN o LÜ TUNG-PIN): 1) *T'ai I Chin Hua Tsung Chih - LIU HUA-YANG. Hui Ming Ching*. Trad. it. dal tedesco e dal francese a c. Julius Evola: *Il Mistero del Fiore d'Oro, seguito dal Libro della Coscienza e della Vita*. Pref. di Richard Wilhelm. Studio introduttivo di Pierre Grison. Ediz. Mediterranee, Roma, 1971. 2) *The Secret of the Golden Flower - The Classic Chinese Book of Life* (1991). Trad., introd., note e commento di Thomas Cleary. Trad. it. dall'inglese di Paola Chiesa: *Il segreto del fiore d'oro - Il libro cinese della vita*. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1993.

Arthur Anthony MACDONELL. *A Vedic Reader for Students. Containing Thirty Hymns of the Rigveda in the Original Samhitā and Pada Texts, with Transliteration, Translation, Explanatory Notes, Introduction, Vocabulary* (1917). Oxford University Press, Madras, 1978.

MĀNAVADHARMAŚĀSTRA: 1) *Le Leggi di Manu*. A cura di Wendy Doniger con la collaborazione di Brian K. Smith (1991). Trad. it. di Tiziana Ripepi. Adelphi, Milano 1996. 2) In Internet si può trovare la traduzione inglese di Georg Bühler, *The Laws of Manu*. Sacred Books of the East, XXV, Clarendon Press, Oxford, 1886 (<http://www.fordham.edu/halsall/india/manu-full.html>).

Jean MARQUÈS RIVIÈRE. *Kalachakra - Initiation tantrique du Dalai-Lama* (1985). Trad. it. di Donatella Rossi: *Kalachakra - Iniziazione tantrica del Dalai Lama*. Mediterranee, Roma 1988.

Jean MARQUÈS-RIVIÈRE. *Rituel de Magie Tantrique Hindoue - Yantra Chintāmani (Le Joyau des Yantras)*. Traduit pour la première fois en français et précédé d'une Étude sur le Tantrisme (circa 1940). Archè, Milano, 1976. Contiene la riproduzione di 79 yantra utilizzati a fini magici [Il nome dell'autore sarebbe Dāmodar].

George Robert Stow MEAD. *The Doctrine of Subtle Body in Western Tradition* (1919). Trad. it. di Giovanna Pellizzi: *La dottrina del corpo sottile nella tradizione occidentale*. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1969.

Jeanine MILLER. *The Vedas. Harmony, Meditation and Fulfilment* (1974). Trad. it. di Placido Rasile: *I Veda. Armonia, meditazione e realizzazione*. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1976.

Sir Monier MONIER-WILLIAMS. *A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages* (1899). Motilal Banarsidass, Delhi, 1979.

Robert Allan MONROE. *Journeys Out of the Body* (1971). Trad. it. di Franco Bosco: *I miei viaggi fuori dal corpo*. MEB, Torino, 1974.

Swami MUKTANANDA. *Where are you going? A guide to the Spiritual Journey* (1981). Trad. It. di Kiki e Cesare Boni: *Guida al viaggio spirituale (Dove stai andando?)*. Mediterranee, Roma, 1987.

Sylvan MULDOON e Hereward CARRINGTON. *The Projection of the Astral Body* (1929). Trad. it. di Bernardo Draghi: *La proiezione del corpo astrale*. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1978.

Śrī NISARGADATTA MAHARĀJ. *Prior to Consciousness - Talks with Sri Nisargadatta Maharaj*. Trad. it. di Sergio Peterlini: *Prima*

della Coscienza - *Ultime conversazioni con Sri Nisargadatta Maharaj*. A c. di Jean Dunn. Ediz. Il Punto d'Incontro, Vicenza, 1991.

NUOVO TESTAMENTO: *Novum Testamentum Graece et Latine*. A c. Eberhard Nestle, Erwin Nestle e Kurt Aland. United Bible Societies, London, 1963.

ORFICI, *Frammenti*, a cura di Graziano Arrighetti, Boringhieri, Torino 1968.

Pëtr Demjanovič OUSPENSKY (USPENSKIJ). *In Search of the Miraculous - Fragments of an Unknown Teaching*. Trad. it. a cura di Henri Thomasson: *Frammenti di un insegnamento sconosciuto*. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1976.

PATAÑJALI: 1) I. K. TAIMNI. *The Science of Yoga* (1961). Trad. it. di Renato Pedio: *La scienza dello Yoga. Commento agli Yogasūtra di Patañjali alla luce del pensiero moderno*. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1970. Riporta il testo sanscrito in traslitterazione. 2) *Gli aforismi sullo Yoga (Yogasūtra)*. Con il commento di Vyāsa (1962). Introduzione, traduzione e note di Corrado Pensa. Boringhieri, Torino, 1978. 3) *Aforismi dello Yoga (Yogasūtra)*. A cura di Paolo Magnone. Magnanelli, Torino, 1991. Contiene il commento di re Bhoja, un sub-commento del curatore ed il testo sanscrito degli *Yogasūtra* in traslitterazione. 4) In Internet si possono trovare traduzioni inglesi di Sanderson Beck (1996), BonGiovanni, Octavian Sarbatoare (2002).

Stefano PIANO (a cura di). *Enciclopedia dello Yoga*. Magnanelli, Torino, 1996.

Mario PIANTELLI. *Śaṅkara e la rinascita del Brāhmanesimo*. Ed. Esperienze, Fossano (CN), 1974.

PLATONE. *Menone*, a c. Francesco Adorno, nel 5° volume delle: *Opere complete*, Laterza, Bari, 1971, 9 volumi.

John T. PLATTS. *A Dictionary of Urdū, Classical Hindī, and English*. Oxford University Press, 1930, ristampa 1968.

Tiziana PONTILLO. *Dizionario Sanscrito - Italiano, Italiano - Sanscrito*. Vallardi-Garzanti, Milano, 1993.

Śrī RĀMAKRṢṂA. *L'enseignement de Rāmakrishna* (1949). Trad. it. di Giulio Cogni: *Alla Ricerca di Dio. Parole raccolte ed annotate da Jean Herbert*. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1963.

Śrī RAMAṂA MAHARṢI: *The Teachings of Ramana Maharshi* (1962). Trad. it. di Giuseppe Sardelli: *Gli insegnamenti di Ramana Maharshi*. A c. di Arthur Osborne. Astrolabio- Ubaldini, Roma, 1976.

Śrī RAMAṂA MAHARṢI. *The Collected Works of Ramana Maharshi* (1959). Trad. it. di Giuseppe Sardelli: *Opere complete*. A c.

di Arthur Osborne. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1977.

Francesco REBECCHESU. *L'interpretazione stoica del mito. Saggio critico ed esegetico sui frammenti dei Maestri della Stoa*, Atanòr, Todi 1924.

ṚGVEDA: *Inni del Ṛgveda*. Prefazione, introduzione e note di Valentino Papesso (1929-31). Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1979.

Lorenzo ROCCI. *Vocabolario greco-italiano*. Dante Alighieri-Lapi, Città di Castello, 1958.

Richard ROLLE. *Canto d'amore*. A c. di Elémire Zolla e Marisa Castino. Esperienze, Fossano, 1969.

Augusto ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora* (1924). Ried. Il Basilisco, Genova 1982.

Jalāl ad-Dīn RŪMĪ. *Poesie mistiche (Dīvān)*. Introd., trad., antologia critica e note di Alessandro Bausani. Rizzoli, Milano, 1980.

Śrī Satya SAI BĀBĀ. *Conversations with Bhāgavan Shrī Sathya Sai Baba — Sandeha Nivarini - Dialogues dissolving doubts*. Trad. it. Mario J. Bianco: *Colloqui*. Mother Sai Publications, Milano, 1992.

Giovanni Battista SCARAMELLI. *Direttorio mistico nel quale si insegna il modo di condurre le anime per la via della contemplazione*. 2 volumi. Torino, 1857.

J. L. SHASTRI: *Upaniṣatsamgrahaḥ. Containing 188 Upaniṣads. Edited with Sanskrit Introduction by Prof. J. L. Shastri*. Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1970. In sanscrito.

Lilian SILBURN. *La Kuṇḍalinī ou L'énergie des profondeurs. Étude d'ensemble d'après les textes du śivaïsme non dualiste du Kaśmir*. Les Deux Océans, Paris, 1983.

ŚIVASAMHITĀ: *Lo Yoga rivelato da Śiva (Śiva-saṃhitā)*. A cura di Maria Paola Repetto. Magnanelli, Torino, 1990.

Sources Orientales II. Les songes et leur interprétation. Seuil, Parigi, 1959. Include, alle pp. 207-248, il contributo di Anne-Marie ESNOUL: *Les songes et leur interprétation dans l'Inde*.

Rolf A. STEIN. *La civilisation tibétaine* (1962). Trad. it. di Vincenzina Mazzarino: *La civiltà tibetana*. Einaudi, Torino 1986.

Margaret STUTLEY - James STUTLEY. *A Dictionary of Hinduism* (1977). Trad. it. di Giorgio Milanetti: *Dizionario dell'induismo*. Astrolabio-Ubaldini, Milano, 1980.

SVĀTMĀRĀMA: 1) *Hathapradīpikā. La Chiara Lanterna dello Haṭha Yoga*. A cura di Swami Digambarji e Raghunatha Shastri Kokaje (1970). Trad. it. di Thozhuthumkavayalil Dharmarama e Savitry Thozhuthumkavayalil. Savitry, Torino, 1978. Riporta il testo

sanscrito in originale ed in traslitterazione. 2) *La lucerna dello haṭha-yoga (Haṭha-yoga-pradīpikā)*. A cura di Giuseppe Spera. Magnanelli, Torino, 1990.

Robert E. SVOBODA. *Aghora, at the left hand of God* (1986). Trad. it. a cura delle Edizioni Vidyananda: *Aghora - Alla sinistra di Dio*. S. Maria degli Angeli - Assisi (PG), 1995.

Robert E. SVOBODA. *Aghora II: Kundalini* (1993). Trad. it. a cura delle Edizioni Vidyananda: *Kundalini - Aghora II*. S. Maria degli Angeli - Assisi (PG), 1996.

Robert E. SVOBODA. *Ayurveda. Life, Health and Longevity* (1992). Trad. It. di Elisabetta Svaluto: *Ayurveda*. Armenia, Milano, 1994.

Chandrashekar G. THAKKUR. *Introduction to Ayurveda. The Science of Life* (1974). Trad. It. di Emanuela Panattoni: *Introduzione all'Ayurveda. La scienza della vita*. Ubaldini, Roma, 1979.

Giuseppe TUCCI. *Storia della filosofia indiana*. Laterza, Bari, 1957, ristampa in 2 volumi nel 1977.

Giuseppe TUCCI. *Teoria e Pratica del Mandala con particolare riguardo alla moderna psicologia del profondo*. Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1969.

UPANIṢAD: Cfr. Śrī Aurobindo, Carlo Della Casa, Pio Filippini-Ronconi, Kauṣītakyupaniṣad, J.L. Shastri, Jean Varenne, Elémire Zolla.

Jean VARENNE: *Upanishads du Yoga* (1971). Trad. dal francese di Flavio Poli: *Le Upaniṣad dello Yoga*. Mondadori, Milano, 1988. Traduzione di 8 Upaniṣad.

VIJÑĀNABHAIRĀVA – *La conoscenza del Tremendo*. Trad. e commento di Attilia Sironi. Introd. di Raniero Gnoli. Adelphi, Milano, 1989. In appendice trad. di Raniero Gnoli della “*Svāboddhodayamañjarī*”.

Charles WIKNER. *A Practical Sanskrit Introductory* (1997), agli indirizzi http://sanskrit.gde.to/learning_tutorial_wikner/wikner.pdf.

Elémire ZOLLA: *Yoga Upaniṣad*. A cura di Elémire Zolla. Nella rivista “*Conoscenza Religiosa*”, 1973, n. 1. Traduzione integrale o parziale di 14 Upaniṣad.

Fonti

ALTRE RISORSE

Per la riproduzione del testo sanscrito mi sono assai giovato del programma *Itranslator99*, creato e messo gratuitamente a disposizione degli studiosi da parte dei *sanyāsī* dell'*Ombarananda Ashram Himalayas* di Rishikesh, India, a cui va il mio sincero ringraziamento.

Itranslator è liberamente scaricabile, in varie versioni, all'indirizzo:
<http://www.omkarananda-ashram.org>

Altre opere scritte o curate da Dario Chioli:

DARIO CHIOLI, *Percorsi nella qabbalà*, Magnanelli Edizioni (già Promolibri), Torino, 2000

Per un saggio dell'opera:

www.magnanelli.it/Estratti/SPS_ChioliPercorsiNellaQabbala.htm

Per ordinazioni:

www.magnanelli.it/Generale/RicercaEOrdinazioni.htm

DARIO CHIOLI, *Come far fuori il proprio guru e vivere felici*, Magnanelli Edizioni (già Promolibri), Torino, 2001

Per un saggio dell'opera:

www.magnanelli.it/Estratti/SPS_ChioliComeFarFuoriIlProprioGuruEVivereFelici.htm

Per ordinazioni:

www.magnanelli.it/Generale/RicercaEOrdinazioni.htm

GIANPAOLO FIORENTINI & DARIO CHIOLI, *Storie di Nasreddin*, Libreria Editrice Psiche, Torino, 2004

Per un saggio dell'opera:

www.psiche.info/estratti/psiche/StorieDiNasreddin.htm

Per ordinazioni:

www.psiche.info/generale/ModuloOrdinazione.htm

JUAN DE LA CRUZ, *L'ascesa al Monte dei Melograni. Tutta l'opera mistico-poetica estesamente commentata, con introduzione, testo in antica grafia spagnola a fronte ed estratti delle opere in prosa a cura di DARIO CHIOLI*, Libreria Editrice Psiche, Torino, 2005

Per un saggio dell'opera:

www.psiche.info/estratti/psiche/JuanDeLaCruzNotteOscura.pdf

Per ordinazioni:

www.psiche.info/generale/ModuloOrdinazione.htm

DARIO CHIOLI, *Trenta luci. Mantenere la propria umanità nel mutamento*, Magnanelli Edizioni, Torino, 2005

Per un saggio dell'opera:

www.magnanelli.it/Estratti/SPS_ChioliTrentaLuci.htm

Per ordinazioni:

www.magnanelli.it/Generale/RicercaEOrdinazioni.htm

ALFRED RICHARD ORAGE, *Studi sull'anima e sulla coscienza*, a cura di DARIO CHIOLI, Libreria Editrice Psiche, Torino, 2007

Per un saggio dell'opera:

www.psiche.info/estratti/psiche/OrageStudiSullAnimaESullaCoscienza.htm

Per ordinazioni: www.psiche.info/generale/ModuloOrdinazione.htm

SWĀMĪ VIVEKĀNANDA, *Gli Aforismi sullo Yoga di Patañjali*. Traduzione, note introduttive e note al testo di DARIO CHIOLI, Libreria Editrice Psiche, Torino, 2009

Per un saggio dell'opera:

www.superzeko.net/tradition/DarioChioliPresentazioneDiSwamiVivekanandaGliAforismiSulloYogaDiPatanjali.pdf

Per ordinazioni: www.psiche.info/generale/ModuloOrdinazione.htm

YOGI RAMACHARAKA, *La Bhagavadgītā*. A cura di DARIO CHIOLI, Libreria Editrice Psiche, Torino, 2014

Per una versione in linea dell'opera: <http://www.superzeko.net/tradition/YogiRamacharakaLaBhagavadgita.pdf>

Per ordinazioni:

www.psiche.info/generale/ModuloOrdinazione.htm

PAUL SÉDIR, *Il fachirismo indù e gli yoga | Le Fakirisme Hindou et les Yogas*, testo francese a fronte, a cura di DARIO CHIOLI, "Libri di SuperZeko", lulu.com, 2014

Per un saggio dell'opera:

<http://www.superzeko.net/tradition/PaulSedirIlFachirismoInduEGliYoga0177.pdf>

Per ordinazioni: www.lulu.com

MANILĀL NABHUBHĀI DVIVEDI, *L'Imitazione di Śaṅkara*, a cura di DARIO CHIOLI, "Libri di SuperZeko", lulu.com, 2015

Per un saggio dell'opera:

www.superzeko.net/tradition/ManilalNabhubhaiDvivediLImitazioneDiShankara.pdf

Per ordinazioni: www.lulu.com

Molte altre opere sono edite sul sito www.superzeko.net