IRIS AperTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Una collocazione nella filosofia indiana. La metafisica indiana di Le Saux: vedanta o tantrismo?

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available http://hdl.handle.net/2318/2639 since

Publisher:

Cittadella Editrice

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

12 October 2024

La metafisica indiana di Le Saux: *vedānta* o tantrismo?

Alberto Pelissero

Anche se per tutta la vita
uno stolto frequenta un saggio,
non fa suo il Dhamma,
come un mestolo il sapore della pietanza.
Dhammapada 5, 5

Introduzione

La metafisica indiana di Le Saux assume perlopiù sembianze mistiche, o detto altrimenti la sua mistica ha contenuto metafisico. La breve citazione in epigrafe, tratta dal *Dhammapada*, una compilazione canonica sapienziale della prima stagione del buddhismo indiano (III sec. a.e.v.), serve a notare sommessamente che l'indologo non ha forse particolare qualificazione a parlare della mistica indiana, dal momento che non ha esperienze mistiche al suo attivo. A rigore, solo un mistico può parlare di mistica, e solo lo studioso che sia almeno un po' andato a scuola dai mistici di una determinata tradizione può parlare con competenza di quella tradizione.[1] La frequentazione professionale dei mistici indiani dal punto di vista linguistico letterario e storico-religioso non rende all'indologo meno impervia la penetrazione e la comprensione dell'esperienza mistica dell'India.

Dopo questa poco incoraggiante premessa, mi si perdonerà (oltre all'uso irrituale della prima persona) il carattere frammentario di queste riflessioni sul tema propostomi: ho cercato di essere consonante con il carattere rapsodico piuttosto che sistematico, dialogico piuttosto che assertivo, empirico piuttosto che dogmatico, del pensiero dell'autore. Le riflessioni metafisiche di Henri Le

[1] Questa indicazione metodologica, che risale a Frits Staal, *Introduzione allo studio del misticismo orientale e occidentale, Saggio metodologico*, Ubaldini, Roma, 1976 [ed. originale *Exploring Mysticism, A Methodological Essay*, University of California Press, Berkeley 1975], è anzitutto un *caveat*: vale a mettere in guardia lo studioso dalle semplificazioni indebite insite nei metodi ricerca consolidati di tipo filologico e storico, fenomenologico e sociologico, fisiologico e psicologico, e ritiene che per comprendere un fenomeno religioso quale la mistica sia indispensabile "andare a scuola" dalla tradizione di cui ci si desidera occupare. Ossia metodologicamente occorrerebbe mettere tra parentesi i propri pregiudizi (culturali, religiosi e simili) e assumere *pro tempore* il punto di vista "emico" (secondo una terminologia cara agli antropologi).

Saux (Abhiṣiktānanda) non sono esposte organicamente in forma di trattato, ma vanno pazientemente ricercate tra le righe dei suoi scritti sparsi, anche se forse la fonte precipua di informazione è il suo diario intimo spirituale, pubblicato postumo e non concepito originariamente per la pubblicazione.

L'ipotesi di partenza, che non deve però chiudere gli occhi dello studioso di fronte a possibili alternative, è che la presunta dicotomia tra *vedānta* e tantrismo negli scritti di Le Saux sia da ascrivere a un equivoco di fondo motivato forse solo in minima parte dall'iniziale insufficiente conoscenza delle fonti tantriche da parte dell'autore del *Diario spirituale*.

Occorrerà anzitutto inserire un breve *excursus* per presentare un profilo delle fonti principali del *vedānta* e per provare a spiegare cosa sia il tantrismo.

Excursus sulle fonti indiane antiche

Il testo fondante della tradizione dell'*uttaramīmāṃsā*, "esegesi ulteriore", meglio nota come *vedānta*, "fine del *Veda*", è costituito dai 555 aforismi del *Brahmasūtra*, divisi in 4 capitoli (*adhyāya*) composto ciascuno di 4 parti (*pāda*), ascritto a Bādarāyaṇa e risalente ai primi secoli dell'era volgare. Il triplice canone (*prasthānatraya*) che costituisce il cardine comune di differenti dottrine è rappresentato dai commenti dei maestri dei diversi orientamenti in cui si articola questa corrente di pensiero e di prassi meditativa a tre ordini di testi, che corrispondono rispettivamente alla *śruti*, alla *smṛti* e all'argomentazione logica (*nyāya*): le *upaniṣad*, la *Bhagavadgītā* e appunto il *Brahmasūtra*.[2]

Il primo maestro di spicco dopo Bādarāyaṇa è Gauḍapāda (VI secolo e.v.?), autore di un *Āgamaśāstra*, "trattato autorevole sulla tradizione" (*alias Gauḍapādīyakārikā*), che comprende nel primo dei quattro capitoli (*prakaraṇa*) che lo compongono un commento alla *Māṇḍūkya-upaniṣad* (donde il suo titolo alternativo di *Māṇḍūkyakārikā*), per complessive 215 strofe mnemoniche (*kārikā*). Incerta l'attribuzione dei 4 *prakaraṇa* a una medesima mano, come pure la tradizione di considerare Gauḍapāda maestro del maestro (*paramaguru*) del vero fondatore della scuola, anche se nessuna argomentazione decisiva a sfavore di tale tradizione è mai stata avanzata. Il vero fondatore del *kevalādvaita*, "non-dualismo assoluto", tale da relegare Gauḍapāda al rango di precursore, è Śaṅkara (*alias* Śaṅkarācārya, Ādiśaṅkara, probabilmente VI-VII secolo; una datazione fino a poco fa data per certa, 788-820, non è più così sicura perché fondata su alcuni presupposti erronei). A lui sono attribuite troppe opere perché tutte quante possano essere considerate autenticamente sue. Tra

[2] Poco sappiamo dei maestri citati da Bādarāyaṇa (che una tradizione tarda identificherà successivamente con Vyāsa): Āśmarathya, Auḍulomi, Kāśakṛtsna, Kārṣṇājini. Ne possiamo dedurre solo l'esistenza di una tradizione plurisecolare anteriore alla composizione del *Brahmasūtra*, che come accade solitamente nella letteratura indiana oscurò maestri e opere che lo precedettero riducendoli a puri nomi.

le più importanti e sicure citiamo i commenti (*bhāṣya*) alle principali *upaniṣad* (*Bṛhadāraṇyaka*, *Taittirīya*, *Chāndogya*, *Aitareya*, *Īśa*, *Kaṭha*, *Kena*, *Muṇḍaka*, *Praśna*, più commenti ad altre *upaniṣad* di meno certa attribuzione), alla *Bhagavadgītā*, al *Brahmasūtra*; più incerta ma non insostenibile l'attribuzione della glossa (*vivaraṇa*) all'*Āgamaśāstra*. Tra le opere originali ascritte a Śaṅkara citiamo almeno per importanza e verosimiglianza di attribuzione l'*Upadeśasāhasrī*.[3]

I quattro discepoli immediati di Śaṅkara sono Padmapāda (*Pañcapādikā*), Ṭ(r)oṭaka (*Śrutisārasamuddhāraṇa*), Hastāmalaka (*Hastāmalakastotra*) e Maṇḍana-Sureśvara. Quest'ultimo è involontario protagonista di un acceso e irrisolto dibattito: dobbiamo considerare fededegna la tradizione secondo la quale si tratterebbe di un contemporaneo più anziano di Śaṅkara, inizialmente noto come Maṇḍana Miśra, schierato dapprima su posizioni della *pūrvamīmāṃsā* (*Bhāvanāviveka*, *Vidhiviveka*, *Mīmāṃsānukramaṇikā*), autore in questa fase anche di un'opera di filosofia del linguaggio ispirata ai dettami di tale scuola (*Shoṭasiddhi*), successivamente "convertitosi" a posizioni prima contigue al *kevalādvaita* (*Brahmasiddhi*), poi decisamente identiche a quelle del maestro Śaṅkara, fino a diventarne il più autorevole interprete, e a dare origine anzi a un processo di "suresvarizzazione dell'*advaita*" (K.H. Potter) sotto le spoglie di Sureśvara e grazie alle opere composte con questo nuovo nome (*vārttika* ai *bhāṣya* sankariani alla *Bṛhadāraṇyaka* e alla *Taittirīya*; opere originali e commenti a *stotra* e trattati sankariani, rispettivamente *Naiṣkarmyasiddhi*, *Mānasollāsa* e *Praṇavavārttika*)? Ancora una volta si può azzardare a sostenere che fino a quando non siano state prodotte prove certe in contrasto con la tradizione di scuola non c'è motivo di negarne la verosimigliana *a priori*. La *Pañcapādikā* verrà commentata da Prakāśātman (*vivaraṇa*, XI-XIII secolo) e subcommentata da Vidyāraṇya (XIV secolo, *Vivaraṇaprameyasagraha*), autore anche di un'opera molto popolare, il *Jīvanmuktiviveka*, e del primo manuale della scuola, la *Paṇcadaśī*. Discepolo di Sureśvara è Sarvajñātman (*Saṃkṣepaśārīraka*). Al *vivaraṇa* di Prakāśātman fa capo la scuola maggioritaria del *kevalādvaita*, che si contrappone all'orientamento minoritario che prende nome dal subcommento al *Brahmasūtra* dovuto a Vācaspati Miśra (IX-X secolo), la *Bhāmatī*.[4]

Ai precursori e ai sistematizzatori succedono pertanto dapprima i compilatori di manuali, quindi gli autori di opere dialettiche quali Śrīharṣa (XII secolo, *Khaṇḍanakhaṇḍakhādya*) e

---

[3] A Gauḍapāda sono ascritte altre opere in massima parte estranee alla tradizione vedantica (*Uttaragītābhāṣya*, *Śrīvidyāratnasūtra*, *Subhagodayastuti*). Al maestro Saṅkara dobbiamo anche la prima opera dossografica, il *Sarvavedāntasiddhāntasārasaṃgraha* (pressoché contemporaneo dell'analogo *Śaḍdarśanasamuccaya* di Haribhadra Sūri, VIII secolo), destinato a essere imitato da opere analoghe di maggiore respiro: il *Siddhāntaleśasaṃgraha* di Appayya Dīkṣita (1552-1624) e il *Sarvadarśanasaṃgraha* di Mādhavācārya (XIV secolo).

[4] Sostanzialmente la differenza è questa: i seguaci della prima sottoscuola per spiegare l'influenza della nescienza primordiale (*avidyā*) sul *brahman* sostengono il modello del "riflesso" (*pratibimbavāda*), gli altri quello della "delimitazione" (*avacchedavāda*). Un orientamento singolare è rappresentato dal solipsismo (*ekajīvavāda*) sposato da Prakāśananda (XVI secolo, *Vedāntasiddhāntamuktāvalī*).

Citsukha (XIII secolo, *Tattvapradīpikā alias Citsukhī*), non estranei alla polemica antibuddhistica e ancora più alle sottigliezze logiche del *nyāyadarśana*. Dopo onesti glossatori (Ānandagiri, XIV secolo), autori di fortunate epitomi (Sadānanda, XV secolo, *Vedāntasāra*) e un pensatore ancora "classico" (ma in cui si insinuano già concezioni proprie della *bhakti*, la devozione popolare in origine estranea al tratto elitario della scuola) come Madhusūdana Sarasvatī (XVI secolo, *Advaitasiddhi* e vari subcommenti a Śaṅkara), la parabola del *kevalādvaita* si chiude con un glorioso epigono che organizza la materia soteriologica, epistemologica e mistica della scuola in un trattato sistematico ispirato ai principi logici del *navyanyāya*: Dharmarājādhvarīndra (XVI secolo, *Vedāntaparibhāṣā*). La produzione successiva della scuola, la più vitale tra i sei *darśana*, deve la sua fortuna anche alla duplice scelta di adottare come veicolo l'inglese e di spostare l'accento sulla sensibilità sociale che una visione autenticamente non-dualista comporta (Vivekānanda, al secolo Narendranāth Datta, 1862-1902).

La seconda corrente di rilievo del *vedānta*, più schiettamente teistica, è il *viśiṣṭādvaita*, "non-dualismo qualificato", che prende corpo già nelle opere di Nāthamuni (824-924) e Yāmunācārya (Āḷavantār in *tamiḻ*, 918-1038, *Āgamaprāmāṇya*, *Gītārthasaṃgraha*, *Catuḥślokī*, *Siddhitraya*, *Stotraratna*, *Tattvabhūṣaṇa*), ma fa capo come fondatore a Rāmānuja (Iḷaya Perumāl in *tamiḻ*, 1017-1137), autore di un commento ai *Brahmasūtra*, lo *Śrībhāṣya*, di un *bhāṣya* alla *Bhagavadgītā*, e di opere indipendenti (*Vedārthasaṃgraha*, *Vedāntasāra*, *Vedāntadīpa*). Tra i suoi epitomatori si ricorda Appayya Dīkṣita (*Nayamukhamālikā*); tra i maestri che ne proseguirono l'opera vanno menzionati Veṅkaṭanātha (*alias* Vedāntadeśika, 1268-1369, *Tātpāryacandrikā* al *Gītābhāṣya* di Rāmānuja, *Pāñcarātrarakṣā*) e Śrīkaṇṭha (attivo nel 1270, *bhāṣya* al *Brahmasūtra*). A Rāmānuja si richiama esplicitamente la tradizione nota come *śrīsampradāya*, divisasi in due scuole, una quietistica meridionale (in *tamiḻ* detta *teṉkalai*, "del gatto"), che fa capo a Pillai Lokācārya (*Śrīvacanabhūṣaṇa*, 484 aforismi), l'altra attivistica settentrionale (in *tamiḻ* detta *vaṭakalai*, "della scimmia"), che fa capo al succitato Veṅkaṭanātha e si fregia del titolo di *śrīvaiṣṇava*. L'orientamento visnuita del *viśiṣṭādvaita* sarà fatto proprio anche dalle altre correnti del *vedānta*, tutte sempre più ispirate via via alla devozione (*bhakti*) piuttosto che alla gnosi salvifica (*jñāna*), specialmente rispetto al *kevalādvaita*, tendenzialmente sivaita ma sostanzialmente esente da motivazioni teistiche profonde.

Le altre correnti del *vedānta* comprendono maestri fondatori di scuola, ciascuno autore di un commento al *Brahmasūtra*. Anzitutto va menzionato l'orientamento detto *dvaita*, "dualista" (altrimenti noto come *brahmasampradāya*, *sadvaiṣṇava*, *atyantabheda*), che fa capo a Madhva (*alias* Ānandatīrtha, 1197-1276, *bhāṣya* e altre opere originali), seguito da Jayatīrtha (XIV secolo). Seguono Nimbārka (XI-XII secolo, *Vedāntapārijātasaurabha*), il fondatore dello *dvaitādvaita*, "dualismo e non-dualismo" (altrimenti noto come *svabhāvikabhedābheda*) e Vallabha (1473-1531,

Anubhāṣya e numerose altre opere originali) caposcuola dello *śuddhādvaita*, "non-dualismo puro". Conclude la serie Kṛṣṇa Caitanya Deva (al secolo Viśvāmbharamiśra, 1486-1533, autore di insegnamenti orali), ispiratore dell'*acintyabhedābheda*, "differenza e non-differenza inconcepibile" (cui si rifanno le opere del contemporaneo Abhayacaraṇa De, 1896-1977, fondatore della International Association for Krishna Consciousness con il nome di Svāmin Bhaktivedānta Prabhupāda). La produzione letteraria della scuola di Caitanya fa capo a sei maestri noti con l'epiteto Gosvāmin, "sire delle vacche": Rūpa (*Bhaktirasāmṛtasindhu* in 4 libri), Sanātana (*Haribhaktivilāsa* in 20 capitoli; *Bṛhadbhāgavatāmṛta*), Raghunātha Dāsa, Raghunātha Bhaṭṭa, Gopāla Bhaṭṭa e Jīva (*Gopālacampū*), le cui opere sono ormai soprattutto manuali di devozione assai più che trattati filosofici.

Il *vedānta* è un ricco e variegato fascio di scuole che spesso intrattengono posizioni radicalmente opposte riguardo a temi di rilevanza dottrinale importante (dualismo / non dualismo, teismo / mancanza di una prospettiva teistica specifica): la prospettiva non dualistica e non specificamente teistica del *kevalādvaitavāda* di Śaṅkara si stempera via via nel teismo riconosciuto della scuola di Rāmānuja per approdare al teismo dualistico di Madhva.

Per quanto riguarda il tantrismo, non è semplice fornire una definizione comprensiva di un fenomeno che interessa non solo la letteratura ma la religione (il rito di adorazione dello hinduismo che sostituisce l'antico sacrificio vedico, la *pūjā*, è sostanzialmente un rito tantrico), la pratica devozionale e meditativa, la filosofia del linguaggio, l'iconografia e altri importanti àmbiti della civiltà indiana.

Idealmente la tradizione tantrica si rifà a una branca (*śākhā*) perduta del *Veda*, detta *Upāsanakāṇḍa*, articolata in sei generi: *Āgama*, *Rahasya*, *Saṃhitā*, *Yāmala*, *Arṇava* e *Tantra*. Il primo, il terzo e il sesto vocabolo di quest'elenco sono ormai invalsi nell'uso a indicare rispettivamente la produzione di questo tipo ispirata alla figura divina di Śiva (*śaiva*, *āgama*), di Viṣṇu (*vaiṣṇava*, *saṃhitā*) e della Dea (*śākta*, *tantra* propriamente detti), il che non impedisce affatto che esistano per esempio testi che si chiamano *tantra* e non si riferiscono al culto della *śakti*. I confini tra generi sono fluttuanti, almeno per quanto riguarda le denominazioni dei singoli insegnamenti. Ma qual è il contenuto di questi testi? Il termine *tantra*, inteso in senso generico e non nell'accezione specialistica riferita ai testi *śākta* appena richiamata, indica propriamente un "telaio", uno "strumento per tendere (la trama e l'ordito di un tessuto)", eccellente metafora per caratterizzare un testo la cui struttura si adatta a forme e contenuti i più svariati. Si suole distinguere la tradizione tantrica in quanto *āgama*, "(conoscenza) pervenuta (per tradizione)", dalla *śruti* vedica in quanto *nigama*, "(conoscenza) appresa (per esperienza diretta)", con ciò postulando una continuità di fondo tra "rivelazione" vedica e "tradizione" tantrica, veicoli differenti di una medesima espressione del divino, adatta a epoche e destinatari diversi. La produzione tantrica può

considerarsi nella sua autovalutazione – mutevole a seconda delle fonti – come completamento, valida alternativa o semplice appendice di quella vedica. Né le divinità che impartiscono l'insegnamento – spesso in dialogo tra loro, come Śiva e la Śakti – sono solo Śiva, Viṣṇu o la Devī: esistono *tantra* di Sūrya, Kumāra, Skanda, Gaṇeśa, oltre ovviamente ai *tantra* buddhistici. La ricchezza e vastità della produzione tantrica è prodigiosa, e nessuno studio d'insieme ne ha finora reso con sufficiente ampiezza il panorama complessivo. Esistono diversi "studi di settore", ma manca ancora un quadro generale, in grado di dare conto di una produzione che giace ancora in grandissima parte manoscritta. Le edizioni a stampa sono poche, pochissime quelle a carattere critico. Ancora peggio vanno le cose per concordanze, indici, traduzioni e studi su singoli *tantra*. Non ha senso chiedersi quanti siano i *tantra*: la risposta varia a seconda della fonte (il *Sammohatantra* per esempio enumera 402 *tantra śaiva* – ivi compresi gli *śākta* –, 339 *vaiṣṇava*, 180 *saura*, 122 *gāṇapatya*, 39 *bauddha*). All'interesse che tali testi sono potenzialmente suscettibili di suscitare non ha giovato una certa sufficienza negli studiosi del XIX secolo, in merito a un presunto pansessualismo di determinate pratiche (soprattutto il cosiddetto *pañcamakāra*, che prevede l'uso rituale di 5 sostanze il cui nome inizia con il suono "m" in sanscrito). Il carattere pratico degli insegnamenti è evidente: si tratta in linea di massima di *sādhanaśāstra*, "trattati relativi alla pratica". Non è pensabile studiare tradizionalmente un *tantra* da soli: il carattere esoterico e iniziatico dei testi prevede invariabilmente la guida di un *guru*, depositario della chiave interpretativa di codici elaborati quasi al solo scopo di fuorviare chi non sia abilitato a ricevere l'insegnamento perché opportunamente iniziato. Questa caratteristica comporta per gli esegeti contemporanei ulteriori difficoltà interpretative strettamente linguistiche, specialmente nel caso in cui la linea di trasmissione orale si sia interrotta o sia venuta definitivamente meno.

Per quanto riguarda lo sivaismo, occorre premettere che non tutte le sue tradizioni (che si riallacciano a *upaniṣad* come la *Śvetāśvatara* o l'*Īśāvāsya*, ma anche direttamente allo *Śatarudrīya* dello *Yajurveda*) sono agamiche: la scuola che si rifà alla figura di Śiva Paśupati, "signore degli animali legati al laccio" ha una letteratura extra-agamica piuttosto antica, che comprende anzitutto un'opera ascritta al maestro fondatore della scuola, Lakulīśa (inizi dell'era volgare), il *Pāśupatasūtra*, 168 aforismi commentati da Kauṇḍinya (*Pañcārthabhāṣya*); si ricordano inoltre le *Gaṇakārikā* di Bhāsarvajña (X secolo, con commento *Ratnaṭīkā*).

Le tradizioni agamiche, ossia le scuole speculative che agli *āgama* si richiamano in varia misura, solitamente sono raggruppate con criterio geografico (che non sempre corrisponde perfettamente all'origine o all'effettiva distribuzione sul territorio delle scuole corrispondenti): corrente settentrionale del Kaśmīr (composta da un fascio di scuole: *kula*, *trika*, *spanda*, *pratyabhijñā* e *krama*), di tendenza non-dualistica; corrente meridionale di tendenza dualistica, *śaivasiddhānta*, con produzione sia in sanscrito sia in *tamiḻ*; corrente centromeridionale del

Karṇātaka, di tendenza devozionale-speculativa, *vīraśaiva*, con produzione sia in sanscrito sia in *kannaḍa* e altre lingue dravidiche. Il quadro si complica quando si consideri che in realtà lo *śaivasiddhānta* comprende una scuola settentrionale non dualista, meno nota e documentata, e una meridionale dualista, meglio rappresentada dalle fonti documentarie e maggioritaria.

Le cosiddette scuole del Kaśmīr (definizione contestata per la sua genericità da A. Sanderson, e che comprende come si è detto almeno gli orientamenti *kula*, *trika*, *spanda*, *pratyabhijñā* e *krama*) traggono ispirazione anzitutto da un certo numero di *āgama* (di orientamento a un tempo *śākta* e *śaiva*) non compresi nell'elenco dei 28 "canonici": in primo luogo il *Mālinīvijaya-* o *Mālinīvijayottaratantra* (23 *adhikāra* per 1282 *śloka*), testo fondamentale per la scuola *trika*, la cui prima strofe Abhinavagupta (X-XI secolo d.C.) commentò nel *Mālinīvijayavārttika* (1469 strofe) e che viene citato più volte nel suo *opus magnum*, il *Tantrāloka*. Sono importanti anche lo *Svacchandatantra* (15 *paṭala* per 3678 strofe), il *Netratantra* (*alias Mṛtyṃjayatantra*, 22 capitoli), il *Rudrayāmalatantra* (66 capitoli, oltre 6000 strofe): una sezione di quest'ultimo costituisce la "trentina della [Dea] suprema", le 36 strofe della *Parātrīśikā* o *Parātriṃśikā*, commentate dapprima da Somānanda (X secolo, *Parātriṃśikāvivṛti*), e poi due volte con glosse di diversa ampiezza da Abhinavagupta (X-XI secolo, *Parātriṃśikātattvavivaraṇa* commento esteso, *Parātriṃśikālaghuvṛtti* commento breve). Infine si ricorda il *Vijñānabhairavatantra* (163 strofe), anticipatore della scuola *spanda*, considerato una sorta di appendice al *Rudrayāmala*, commentato da Kṣemarāja (XI secolo), da Śivopadhyāya (XVIII secolo) e infine da Ānandabhaṭṭa.

Le opere di scuola sono anzitutto, per la corrente *trika*, lo *Śivasūtra* rivelato da Śiva stesso a Vasugupta (IX secolo), che comprende 77 aforismi in 3 "dischiudimenti" (*prakāśa*), commentato da Kallaṭa (IX secolo, *Tattvārthacintāmaṇi*), da Bhāskara (XI secolo, *Śivasūtravārttika*) e da Kṣemarāja (XI secolo, *Śivasūtravimarśinī*); poi le *Spandakārikā*, 53 strofe mnemoniche dovute al medesimo Vasugupta (o al suo discepolo Kallaṭa), che fondano la corrente *spanda*, commentate da Kallaṭa (*Spandasarvasva*), da Rāmakaṇṭha (X secolo) e da Kṣemarāja (XI secolo, *Spandasandoha* alla prima strofe, *Spandanirṇaya* all'opera intera), cui fa seguito la *Śivadṛṣṭi* di Somānanda (X secolo, con autocommento *vivṛti*), che fonda la corrente *pratyabhijñā*, definitivamente consacrata da Utpaladeva (X secolo) con le sue *Īśvarapratyabhjñākārikā*, commentate due volte da Abhinavagupta (*Īśvarapratyabhjñāvimarśinī* commento breve, *Īśvarapratyabhjñāvivṛtivimarśinī* commento esteso). Oltre che delle *Īśvarapratyabhjñākārikā*, Utpaladeva è anche autore di un commento (*vṛtti*) alla *Śivadṛṣṭi* di Somānanda e di una triade di opere (*Siddhitrayī*: *Ajaḍapramātṛsiddhi*, *Īśvarasiddhi*, *Sambandhasiddhi*); gli è ascritta inoltre una raccolta di inni devozionali (*Śivastotrāvalī*). Al maestro Abhinavagupta (X-XI secolo) si devono quattro opere di dimensioni decrescenti -- le ultime tre epitomi via via più brevi della prima --, tutte fondate

principalmente sul *Mālinīvijayatantra*: il suo capolavoro, il *Tantrāloka* (37 "giornate", *āhnika*, perlopiù in *śloka*), commentato da Jayaratha (*Viveka*), il *Tantrasāra*, il *Tantroccaya* e la *Tantravaṭadhānikā*. Ma molte di più sono le opere che ad Abhinavagupta ascrive la tradizione (K.C. Pandey ne conta 44), che spaziano dalla filosofia religiosa all'estetica alla drammaturgia. Al discepolo di Abhinavagupta, Kṣemarāja, dobbiamo diversi commenti esplicativi (*uddyota*) ad alcuni *tantra* (*Svacchanda*, *Netra*, *Vijñānabhairava*) e un'opera originale, il *Pratyabhijñāhṛdaya*. La scuola *krama*, il cui maestro più antico è forse Niṣkriyānanda (VII-VIII secolo), annovera tra i suoi testi di rilievo il *Vātulanāthasūtra* di Vātulanātha (VII-VIII secolo) e la *Mahārthamañjarī* (con autocommento *Parimala*) di Gorakṣa Maheśvarānanda (XII-XIII secolo).

La corrente meridionale dello *śaivasiddhānta* comprende anzitutto in sanscrito il *Tattvaprakāśa* (75 strofe in metro *āryā*) del re Bhoja (XI secolo), commentato da Aghoraśivācārya (XII secolo), autore di un celebre manuale (*paddhati*), la *Kriyākramadyotikā* (*alias Aghoraśivapaddhati*), basata sostanzialmente sul più celebre e antico manuale di ritualistica, la *Somaśambhupaddhati* (1851 *śloka*) di Somaśambhu (XI secolo, commentata da Trilocanaśivācārya, XII secolo). Altre *paddhati* di rilievo sono l'*Īśānaśivagurudevapaddhati* di Īśānaśivagurudevamiśra (XII secolo) e l'*Īśānaśivācāryapaddhati* di Īśānaśivācārya, nonché la *Śivāgrapaddhati* di Śivāgrayogin (*alias* Jñānaśiva, XVI secolo). Tra le altre opere importanti dello *śaivasiddhānta* segnaliamo il centone di strofe agamiche dovuto a Umāpati Śivācārya (XIV secolo), lo *Śataratnasaṃgraha*; il manuale esegetico di Trilocana Śambhu (XIV secolo), la *Siddhāntasārāvalī*; un'altra opera di Śivāgrayogin, la *Śaivaparibhāṣā*; infine un altro centone di una certa rinomanza, la *Śaivāgamaparibhāṣāmañjarī* di Vedajñāna (XVI secolo).

Per quanto riguarda il culto della Dea, le tradizioni *śākta* sono meno facilmente riducibili a uno schema univoco e coerente rispetto a quelle *śaiva* e *vaiṣṇava*, sia per il parziale sovrapporsi di sistemi tassonomici differenti, sia per il fatto che gran parte della letteratura più antica è andata perduta, o è disponibile solo in forma manoscritta (le edizioni a stampa latitano, e spesso mancano di apparato critico), e che opere anche molto autorevoli sono di redazione tarda. Pressoché tutti i testi pretendono di appartenere a una tradizione definita *kula* (o *kaula*), con riferimento alla "famiglia" iniziatica, le cui origini risalgono alla figura del maestro Matsyendranātha (*alias* Mīnanātha, Macchenda), il cui discepolo Gorakṣanātha fu fondatore della scuola dello "*yoga* basato sulla forza" (*haṭhayoga*). La classificazione più diffusa è binaria, e raggruppa le scuole *śākta* in due orientamenti: uno variamente noto come *śrīkula* (figura divina di riferimento Tripurasundarī *alias* Lalitā), *śrīvidyā*, *samaya*, diffuso soprattutto in India meridionale; l'altro noto come *kālīkula* (figura divina di riferimento Kālī), originario del Kaśmīr ma diffusosi a Nord-Est. I due nomi alternativi dei diversi orientamenti, *dakṣiṇācāra* e *vāmācāra*, condotta di destra e condotta di sinistra, fanno riferimento all'uso simbolico ovvero letterale delle cosiddette "cinque emme", *pañcamakāra*, ossia i

5 elementi di base del servizio divino (*pūjā*), così denominati perché iniziano con tale suono in sanscrito (liquore *madya*, carne *māṃsā*, pesce *matsya*, cereali tostati *mudrā*, coito rituale *maithuna*). Neppure le liste sono univoche: ha però particolare rilievo quella conservata sia nel *Vāmakeśvaratantra* sia nel *Kulacūḍamaṇitantra*, che enumera 64 *tantra*.

La tradizione *śrīvidyā* (*śrīkula*, *dakṣiṇāmnāya*) comprende anzitutto il *Vāmakeśvaratantra* (alias *Śrīvāmakeśvarīmata*), commentato per intero da Bhāskararāya, XVIII secolo, il maggiore sistematizzatore della scuola. In realtà il *tantra* di questo nome racchiude due testi che hanno acquisito dignità autonoma (T. Goudriaan si spinge a definirlo *ghost title*): il *Nityāṣoḍaśikārṇava* (*Vāmakeśvarīmata* propriamente detto, 5 capitoli per 400 *śloka*, commentato da Jayaratha, XIII secolo) e lo *Yoginīhṛdaya* (376 strofe, comprende i capitoli 6-8 del *Vāmakeśvaratantra*, commentato da Puṇyānanda). Gli altri testi di rilievo della scuola *śrīvidyā* sono il *Tantrarājatantra* (36 capitoli di 100 strofe ciascuno, con commento *Manoramā* di Subhāgānandanātha, XVII secolo, completato dal suo discepolo Prakāśānandanātha) *alias Kādimatatantra*, con un termine che fa riferimento a tre diverse serie di *mantra* monosillabici che cominciano con *ka*, *ha* e *sa* (o *kaha*), che danno origine a tre diversi orientamenti (*kādi*, *hādi*, *sādi* o *kahādi*); il *Jñānārṇavatantra* (anch'esso di orientamento *kādi*, 26 *paṭala* per circa 1600 strofe, anteriore al XVI secolo, con commento *Gūḍhārthādarśa* di Kāśīnātha Bhaṭṭa); lo *Śaktisaṃgamatantra* (4 *khaṇḍa*, 124 *paṭala* per circa 9000 strofe, composto tra XVI e XVII secolo); il *Gandharvatantra* (42 *paṭala*).

La tradizione *kālīkula* comprende anzitutto il *Kālītantra* (da 12 a 21 *ullāsa* a seconda delle versioni) e due *tantra* di ambiente bengalese soggetti a una sorta di sincretismo con credenze e soprattutto culti *vaiṣṇava*: *Kālīvilāsatantra* (35 capitoli per 863 strofe) e *Nirvāṇatantra* (15 *paṭala*, per circa 500 strofe).

Oltre alla produzione di *tantra* in senso stretto si segnalano numerose opere di scuola, soprattutto nell'àmbito della tradizione *śrīvidyā*, la più colta e letterata, spesso ansiosa di prendere le distanze dalle pratiche antinomianistiche della rivale *kālīkula*. Il primo testo da prendere in considerazione per il contenuto dottrinale non meno che per il valore letterario è senz'altro il *Tripurārahasya* (3 *khaṇḍa*: *Māhātmya* in 80 *adhyāya* e 6687 *śloka*, *Jñāna* in 22 *adhyāya* e 2163 *śloka* e *Caryā*, quest'ultimo inedito, forse perduto) esposto da Sumedha Hāritāyana a Nārada. Sono importanti, soprattutto per la dottrina, anche il *Kāmakalāvilāsa* di Puṇyānanda (55 strofe) e il *Varivasyārahasya* (167 stanze, con autocommento *Prakāśa*) del già nominato Bhāskararāya. Quest'ultimo fu autore anche di due celebri commenti: il *Saubhāgyabhāskara* (al *Lalitāsahasranāma*, litania dei mille nomi della Dea) e una glossa alla *Tripurā-upaniṣad* (una *upaniṣad śākta*).

Punti dottrinali

Dal punto di vista dottrinale non c'è sostanziale opposizione tra i diversi orientamenti brevemente presentati, nel senso che, almeno per quanto riguarda la componente non dualistica, *vedānta* e tantrismo *śaiva* e *śākta* non si dividono su punti dottrinali di radicale alterità e contrapposizione. Insomma, non ci sono credenze di fondo che contrappongano le une con le altre le scuole non dualiste, che condividono una generale preferenza accordata alla pratica meditativa rispetto alla devozione, e semmai si contrappongono (ma come vedremo, non programmaticamente) alle scuole teistiche che a loro volta si differenziano tra loro per la prevalenza dell'una o dell'altra pratica cultuale più che per la distanza incolmabile su punti di dottrina. Dal punto di vista della tradizione dossografica poi non è affatto raro che a un medesimo autore vengano ascritte opere di orientamento dottrinale diverso. Il ruolo del poligrafo è più frequente di quanto ci si potrebbe aspettare nella tradizione indiana, tanto che per es. a Gauḍapāda sono ascritte opere di orientamento *śrīvidyā* apparentemente estranee alla tradizione vedantica (*Śrīvidyāratnasūtra*, *Subhagodayastuti*), come pure a Śaṅkara (*Prapañcasāratantra*). Liquidare la questione come una mera operazione apologetica e dossografica è comodo e rassicurante ma forse impedisce di comprendere a fondo lo spirito stesso della tradizione che con grande disinvoltura si compiace di appropriazioni di questo tipo.

Inoltre, occorre prendere in considerazione il rapporto strettissimo tra le due scuole "gemelle" nell'àmbito dei sei *darśana*: la prima e la seconda esegesi, *pūrvamīmāṃsā* e *uttaramīmāṃsā*. Il primo *darśana* è ateo, il secondo teistico, come avviene nelle altre due coppie, *vaiśeṣika* e *nyāya*, *sāṃkhya* e *yoga*. Quindi la critica al ritualismo, istanza di fondo del *vedānta*, che privilegia l'aspetto conoscitivo rispetto a quello rituale, la conoscenza (*jñāna*) rispetto all'atto sacrificale (*karman*), non si sposa affatto con la critica del teismo, che anzi viene rifiutato dal primo sistema, e accettato dal secondo. Sono le nostre categorie interpretative occidentali che vanno depurate dalle sovrapposizioni contingenti (un *vedāntin* userebbe il termine tecnico *upādhi*), per es. la convizione che il *vedānta* sia una scuola antichissima o addirittura la più antica (non è vero: nasce e si sviluppa dal confronto dialettico con la seconda stagione del buddhismo), o che costituisca il culmine della speculazione filosofica indiana: precisamente questo è il messaggio veicolato con successo da Vivekānanda al Parlamento delle Religioni a Chicago (1893), e non è verità storica, bensì pura *doxa*. Del resto è la stessa impostazione dossografica (non storiografica) delle opere di presentazione generale del pensiero indiano composte da una prospettiva vedantica, come il *Sarvavedāntasiddhāntasārasaṃgraha* ascritto (falsamente) al maestro Saṅkara (pressoché contemporaneo dell'analogo *Śaḍdarśanasamuccaya* di Haribhadra Sūri, VIII secolo), destinato a essere imitato da opere analoghe di maggiore respiro: il *Siddhāntaleśasaṃgraha* di Appayya Dīkṣita (1552-1624) e il *Sarvadarśanasaṃgraha* di Mādhavācārya (XIV secolo). Avere scambiato la

dossografia per storiografia, la presentazione polemica e parziale di scuola per la storia della filosofia, è il principale difetto della prima stagione dello studio del pensiero indiano da parte dell'indologia accademica, difetto che è gran tempo di sanare adottando prospettive più rispettose del dato storico.

Dalle fonti sanscrite al pensiero di Le Saux

Per essere più precisi e meno ingenerosi nei confronti di Le Saux, forse allora più che di insifficiente conoscenza (del resto il nostro non è un arido specialista di religioni indiane ma un appassionato ricercatore spirituale) si potrebbe parlare di inconscia acquiescenza – forse oltretutto più da parte degli esegeti che dell'autore – a un luogo comune consolidato, che vede contrapposti *vedānta* e tantrismo.

Di questo luogo comune sono responsabili non solo storici delle religioni e indologi accademici di formazione occidentale, ma anche ambienti culturali indiani che hanno interesse a presentare al pubblico occidentale un *vedānta* intellettualizzato, snervato, deteologizzato, un prodotto culturale e religioso perfettamente compatibile con lo scientismo tardopositivistico e con il secolarismo imperante in Occidente a partire dal XIX secolo, prima della risacralizzazione che sempre più prende piede nel XX (portando però con sé il frutto malato del fondamentalismo, ma questa è un'altra storia).

Se consideriamo questo processo di demiticizzazione (non demistificazione, si badi bene) del *vedānta* per presentarne una forma purgata più accettabile alla sensibilità occidentale dobbiamo provvisoriamente far propria la metodologia di indagine della sociologia delle religioni, che considera i prodotti religiosi alla stregua di ogni altro prodotto culturale, come pura e semplice merce di scambio sul mercato religioso.

Forse proprio dalla consapevolezza di quella che percepiva come mercificazione del *vedānta*, adattato e stavolto a uso e consumo del pubblico occidentale, proviene l'altrimenti inesplicabile acrimonia che anima le pagine del *Diario* dedicate alla critica alla Rāmakṛṣṇa Mission:

> Se l'*advaita* diventa una dottrina, se si istituzionalizza, diventa un falso *advaita*, una nuova religione, simile all'*advaita* della Rāmakṛṣṇa Mission. (DS, 19 novembre 1966, p. 376)
>
> Il segreto *vedānta* dovrebbe tuttavia restare segreto e non essere rivelato che all'*adhikārin* [competente, iniziato, colui che è autorizzato], altrimenti lo si potrebbe scambiare per la stupida posizione della Ramakṛṣṇa [*rectius*: Rāmakṛṣṇa] Mission e di certi *vedāntin* pedanti o anche per il secolarismo che lascia intendere spesso Vivekānanda. (DS, 18 novembre 1970, p. 415, *rectius* mio)

Si noti che per altri interpreti la scelta dell'inglese come lingua veicolare e i tratti antiesoterici (mai proselitistici) della Rāmakṛṣṇa Mission non rappresentano altro che un tentativo di riscrivere il profilo del *vedānta* sankariano, tenendo conto delle esigenze di confronto con la modernità rappresentata dall'entrata in scena dell'Occidente e dalla conseguente necessità di cambiare la lingua veicolare dell'insegnamento sostituendo il sanscrito all'inglese, senza per questo tradirne le istanze di fondo, limitandosi ad aggiornarne l'aspetto esteriore. Erano peraltro gli anni in cui la Rāmakṛṣṇa Mission cercava di smarcarsi dal seno della religione tradizionale indiana che convenzionalmente viene definita hinduismo, nella ricerca di una propria identità autonoma (e anche della possibilità di accedere a finanziamenti separati, naufragata ingloriosamente nelle aule di tribunale).

Talora Le Saux vede dualismo dove dal punto di vista indiano forse non c'è autentica contrapposizione, bensì complementarità, come per es. in un passo in cui si contrappone la recitazione tranquillizzante della *om* a quella inquietante dei "perfetti", i *siddha*, seguaci di una scuola di *yoga* medioevale:

> Rumori di campane e di tamburi, che si chiamavano, si coprivano, si rispondevano all'infinito. Talvolta si trattava di una moltitudine inimmaginabile di *siddha* ("realizzati") che uscivano fuori dagli anfratti della montagna, che emergevano dalle acque del Gange e che urlavano fuori misura: Śiva! Śiva! Spesso invece, grazie a Dio, erano anche litanie di OM, raccolte e riposanti, che, penetrando più profondamente di tutto il resto, venivano a ritmare, esprimere e liberare il silenzio del mio spirito. (MSG, p. 55)

La caratteristica apofatica del *vedānta* di tipo non duale viene colta correttamente, anche se forse non sarebbe appropriato considerarla esclusiva, visto il gran numero di opere della scuola che cercano, si direbbe disperatamente, di dar voce all'inesprimibile, di veicolare in parole a fini propedeutici e didattici quella verità che si sa essere incomunicabile, ma solo sperimentabile:

> Il monaco è l'uomo dell'*éschaton*. È colui che testimonia che il tempo viene dall'eternità e ritorna all'eternità. Che testimonia l'*advaita*, la non dualità dell'essere, nella successione del tempo e nella molteplicità delle forme. È colui che rammenta, con la sua solitudine e libertà, che nessuna parola in realtà può esser detta di Dio, né alcuna lode può esserne cantata. Ovunque si trovi, ovunque vada, la missione del *saṁnyāsin* [*rectius*: *saṃnyāsin*] è quella dello Spirito: il superamento e la consumazione di tutte le forme, di tutti gli eventi, *mūrti*, epifanie del divino, cose tutte essenzialmente relative. Come lo Spirito, nello Spirito, egli costituisce in certo modo il ritorno universale al Padre, alla Sorgente, al Silenzio del principio, all'OM unico e solitario… (MSG, p. 79, parentesi quadre mie)

La caratteristica mistica dell'esperienza della non dualità prevale sull'aspetto metafisico, dottrinario o intellettualistico secondo la convinzione del nostro:

> La non-dualità, il *vedānta* è meraviglioso, ma a chi non è preparato può dare alla testa. E l'*advaita* che non viene vissuta [*rectius*: vissuto] ma semplicemente pensata [*rectius*: pensato] è luciferina [*rectius*: luciferino]. È una medicina che può resuscitare ma anche uccidere. (MSG, p. 106, parentesi quadre mie)[5]

Un abbozzo di tentativo di sintesi possibile tra *advaitavedānta* e tantrismo *śākta* si ritrova in passi espunti dal *Diario* e nella corrispondenza, e passa attraverso l'equiparazione della Potenza divina, la *śakti*, con lo Spirito santo. Si noti che la *śakti* a sua volta viene equiparata all'*ātman*, con ciò rafforzando l'equivalenza tra *advaita* sankariano e saktismo:

> Lo Spirito santo è *śakti*. Lo Spirito santo è "prima" dell'incarnazione. Tutto nell'incarnazione è attribuito alla *śakti* di Dio. Gesù è concepito dallo Spirito santo. (MSG, p. 106)[6]
>
> Lo Spirito santo è il Sé di Dio, il suo *ātman*, sì, è la sua *śakti*, sì! e allo stesso tempo non lo è. Tutte le nostre nozioni sono un dito che indica una direzione, ma né la luna né Dio sono in fondo al dito che li indica. (MSG, p. 107)[7]

Alcune caratteristiche che emergono nei brani testé citati, come la sfida al principio di non contraddizione, il carattere esoterico dell'insegnamento profondo, e di converso la relativa inaffidabilità di quello propedeutico, stanno alla base di un *caveat* che Le Saux avverte di fronte ad atteggiamenti strettamente accademici, rilevando una sorta di impossibilità costituzionale dell'occidentale di comprendere realmente il pensiero indiano:

> Questa è la ragione per cui gli studi fatti dagli occidentali sull'esperienza della saggezza vedantica, per esempio, sono spesso deludenti. Per quanto possano presentarsi competenti e teoreticamente perfetti, rimangono quasi ineluttabilmente sul piano accademico e speculativo. Manca sempre qualcosa – spesso un "niente" che non si riesce a definire. Ma è precisamente questo "niente" che dona l'accesso alla fonte, proprio là dove essa scaturisce. (G, p. 93).

Il carattere esperienziale e non libresco dell'*advaita* viene più volte ribadito (G, p. 117). Non solo, l'*advaita* viene correttamente rintracciato entro il simbolo *śaiva* per eccellenza, lo *śivaliṅga*: Le Saux coglie la perfetta armonia tra *advaita* sankariano e culto sivaita, non concepisce dunque dualità essenziale tra *vedānta* e tantrismo. Siamo noi, poveri esegeti del suo pensiero, che siamo

---

[5] Lettera a Odette Baumer-Despeigne del febbraio 1967.
[6] Brano inedito del *Diario* del dicembre 1968, citato da Odette Baumer-Despeigne.
[7] Lettera a Odette Baumer-Despeigne del dicembre 1967.

tentati di dividere dove egli coglie la non dualità di fondo, estrapolando e decontestualizzando brani sparsi del *Diario*, precedenti a G, l'opera che il mistico francese considerava più matura dal punto di vista intellettuale. Nella corrispondenza viene anche proposta provvisoriamente una lettura tutta propedeutica (si potrebbe azzardare mondana, *vyāvahārika*) di questa armonizzazione. Ma davvero non si saprebbe trovare formulazione più convincente dell'unità d'intenti possibile tra non dualismo sankariano e non dualismo sivaita di quella rinvenibile in G:

> Ci sono culti indegni, che non sono che sfoghi di forze represse (riti tantrici, […]). (DS, p. 80, brano del 24 marzo 1952)
>
> La concezione del rito sacramentale cristiano non trova analogie nell'induismo tradizionale. Solo le degenerazioni e soprattutto il Tantrismo che hanno corrotto la via principale. (DS, p. 118, brano dell'8 marzo 1953)
>
> L'*advaitin* può essere shivaita e giocare la sua parte in questo mondo di illusione. Può egli essere un cristiano? Il cristianesimo è forse troppo perfetto. (G, p. 244 s., nota 1)[8]
>
> A livello del pensiero niente può dividere Śiva dal *liṅga* in cui si manifesta. Qui *advaita*, non dualità, è l'unica parola appropriata. Né monismo né dualismo: il mistero per cui l'uomo si ritrova, senza capire, proprio nel più profondo del cuore di Dio. Śiva è pienamente presente nello *śivaliṅga*, in quello del santuario, in quello dell'universo, in quello di ciascun vivente. Egli ne è al cuore, egli ne è il cuore […] Nello *Śivaliṅga* Śiva è allo stesso tempo *a-sparśa* e *a-khaṇḍa*: il "non-toccato", l'assolutamente separato e allo stesso tempo il "non-diviso". Egli riempie tutto, è dappertutto, tuttavia ovunque *a-dvaita* e *a-khaṇḍa*, senza alcuna divisione o partizione dentro di sé, senza alcuna divisione da tutto quanto la ragione cerchi di immaginare fuori di lui. Allo stesso tempo egli è *a-sparśa*, non tocca niente e niente lo può toccare: è interamente separato, totalmente incomunicabile – e tuttavia si comunica totalmente. […] Tuttavia lo *Śivaliṅga* non è forse questi fedeli stessi, più ancora forse della pietra del santuario materiale? Chi si prostra e davanti a chi? (G, p. 170, 172 e 173, parentesi quadre mie)

Veramente qui ogni distinzione artificiosa tra *vedānta* e tantrismo viene superata (non si ricorda mai abbastanza che la *pūjā*, il rito di adorazione quotidiano, è un rito tantrico, sia nella sua forma domestica che in quella templare). Ma già nel *Diario* nel 1956, ben prima del 1970 cui risale G, si trovava un passo che permetteva di armonizzare culto del *liṅga* e prospettiva mistico-speculativa non dualistica (G, p. 173 s., nota 7, che richiama il passo di DS, p. 215 s., del 5 marzo 1956).

Ma è in particolare in un passo del Diario che la sintesi tra *vedānta* sankariano e tantrismo *śākta* viene esplicitamente proposta, con riferimento alla mediazione resa possibile dalla figura di un maestro contemporaneo, Ramaṇa Maharṣi (1879-1950), che l'autore fece in tempo a conoscere personalmente, e dal suo discepolo A. Shastri:

---

[8] Lettera a J. Lemarié del 14 marzo 1956.

> Non sarebbe possibile nessuna esperienza, secondo A. Shastri, senza entrare in una *trance* provocata dal risveglio della *kuṇḍalinī*. La grazia, *arul*, gli disse Bhagavān [= Ramaṇa], non è altro in realtà che la *kuṇḍalinī śakti*. La grazia necessaria all'esperienza suprema. (DS, p. 135, 27 novembre 1953)

L'ipotesi interpretativa di Paolo Trianni: suggestioni e riflessioni

A questo punto è utile richiamare un saggio recente di Paolo Trianni,[9] che lucidamente inquadra il tema proposto e suggerisce una linea evolutiva nel pensiero di Le Saux, che condurrebbe il nostro, attraverso lo studio del *vedānta* sankariano e la mediazione del maestro contemporaneo Ramaṇa Maharṣi fino alla speculazione *śaiva* non dualista rappresentata da Abhinavagupta e dal suo discepolo Kṣemarāja. Questa proposta pare confermata dall'analisi delle fonti dell'autore, anche se il panorama teologico delle scuole sivaite non dualiste è più complesso di quanto appaia dalla presentazione di Trianni, che semplifica – del tutto legittimamente – per meglio chiarire il proprio pensiero. In particolare Trianni attribuisce importanza quasi esclusiva al concetto di *spanda* "vibrazione" (*art. cit.*, p. 83 nota 22)[10], che costituisce solo uno degli orientamenti di quel fascio di scuole che un tempo si raggruppavano sotto l'etichetta di "sivaismo del Kaśmīr", e che oggigiorno sempre più si tende a riconoscere come scuole del tutto distinte, che non è possibile ricomprendere sotto un unico ombrello, anche se la vecchia definizione di sivaismo del Kaśmīr può fare comodo dal punto di vista tassonomico. I principali orientamenti che si possono distinguere, che in parte prendono nome da un concetto fondamentale propugnato da ciascuno di essi, sono: 1) la componente *advaita* dello *śaivasiddhānta* (che è dualista al Sud e non dualista al Nord); 2) la componente *krama* ("gradualità"); 3) la componente *trika* ("triadismo")[11]; 4) la componente *pratyabhijñā* ("riconoscimento"); 5) la componente *spanda* ("vibrazione").[12]

---

[9] Paolo Trianni, *L'*advaita *nel pensiero di Swami Abhishiktananda*, in A. Chieregatti, B. Cozzarini, J. Dupuis, S. Rossi, P. Trianni, A. Tronti, *Il passaggio all'altra riva, Henri Le Saux (Swami Abhishiktananda)*, "Vita monastica" anno LIX, n. 231 (aprile-settembre 2005), pp. 56-93. Trianni elabora una fugace osservazione di Raimon Panikkar, contenuta nella Prefazione al *Diario*: "La sua concezione personale dell'*advaita*, infatti, è molto più vicina a quella dello shivaismo del Kashmir che non a quella di Sankara" (D, p. 23, cit. in Trianni, *art. cit*., p. 85 nota 29).

[10] Ma viene chiamato in causa anche il "riconoscimento", *pratyabhijñā*, *ibid*., p. 62 s., p. 84 nota 26.

[11] Si noti che il termine fa riferimento a una triade di divinità femminili: Parā/Mātṛsadbhāva, Parāparā e Aparā, visualizzate come assise su tre loti posti sulle punte del tridente *śaiva*, con Parā al centro e le altre due ai lati. Si veda Alexis Sanderson, *Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir*, in André Padoux (cur.), *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*, Éditions du CNRS, Paris 1986, pp. 169-214; Alexis Sanderson, *The visualisation of the deities of the Trika*, in André Padoux (cur.), *L'image divine, Culte et méditation dans l'hindouisme*, Éditions du CNRS, Paris 1990, pp. 31-88. Non sembra legittimo riferire il termine *trika* alla triade *pati* / *paśu* / *pāśa* ("signore", "animale impastoiato", "pastoia"), che fa parte del lessico dello *śaivasiddhānta*.

[12] Per una presentazione introduttiva si veda Alberto Pelissero*, Il riso e la pula. Vie di salvezza nello śivaismo del Kaśmīr*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1998, Introduzione, pp. 11-18. Per una messa a punto della letteratura secondo gli orientamenti più aggiornati si veda Alexis Sanderson, *The Śaiva Exegesis of*

Ulteriori possibili campi di indagine, anziché concentrarsi sul tentativo di equiparare il trinitarismo cristiano ad aspetti triadici del pensiero *śaiva*, che mi paiono sempre un poco forzosi (Trianni, *art. cit*., p. 84 nota 25), potrebbero forse andare nella direzione della convergenza tra non dualismo sankariano e non dualismo *śākta*, in particolare nel suo orientamento *śrīvidyā*. Si ricordi infatti che secondo la tradizione della sua scuola, Śaṅkara sarebbe autore del *Prapañcasāratantra*, testo chiaramente *śākta* e vicino all'orientamento *śrīvidyā*; e che non si può a rigore parlare di pensiero *śaiva* e di pensiero *śākta* come separati e distinti, ma di un unico orientamento di fondo *śaiva-śākta* che si diversifica variegandosi in una prodigiosa molteplicità di scuole, che rappresentano però dal punto di vista teologico le due facce di una stessa medaglia, a seconda che venga privilegiato l'aspetto maschile o quello femminile del principio divino che trascende la partizione sessuale.[13]

Su un punto minore mi sembra possibile contestare un'affermazione di Trianni; quando egli asserisce che "l'affermazione fondamentale del Vedanta è l'unità tra mondo, uomo e Dio" (*art. cit*., p. 64), si potrebbe obiettare che questo quadro è frutto di una eccessiva semplificazione: a Śaṅkara il mondo semplicemente non interessa, perché si pone in posizione intermedia tra essere e non-essere, ricadendo nella categoria di *māyā*; laddove per Rāmānuja il mondo è il corpo di Dio *sic et simpliciter*; e per Abhinavagupta è una manifestazione reale, per quanto fenomenica (termine tecnico: *ābhāsa*) della coscienza divina.

Vorrei a questo punto proporre una nuova categoria interpretativa, di origine indiana, per meglio comprendere la mistica esperienziale, la metafisica anti-intellettuale di Le Saux. Si tratta di una categoria teorizzata dalla scuola di Śaṅkara, che risale a Gauḍapāda (ma che dà anche nome a una delle quattro parti in cui si divide il *Brahmasūtra*, la cui seconda sezione si intitola appunto *avirodha*, "assenza di contraddizione"): la "dottrina della non contraddizione", o della "non contrapposizione", *avirodhavāda*, teorizzata in *Gauḍapādīyakārikā* 3, 17-18 e 4, 4-5.[14]

Kashmir, in Dominic Goodall, André Padoux (curr.), *Mélanges Tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner, Tantric Studies in Memory of Hélène Brunner*, École Française d'Extrême Orient, Institut Français de Pondichéry, Paris-Pondicherry 2007, pp. 231-442.

[13] Trovo conforto in questa mia convinzione in una nota dello stesso Trianni: "Se è vero, dunque, che la concezione finale dell'*advaita* maturata da Le Saux si avvicina più allo shivaismo del Kashmir che a Sankara, è altrettanto vero che le differenze tra le due prospettive andrebbero valutate con attenzione, perché potrebbe non essere così distante" (Trianni, art. cit., p. 86 nota 35). Del pari mi sembra perfettamente condivisibile la conclusione di Trianni di seguito riportata: "Possiamo forse dire, anzi, sottolineando l'incisività con cui Le Saux nei suoi diari ritorna negli ultimi tempi su questi temi, che la sua ultima parola sulla fede – anche in termini cronologici – fu una confessione pneumatologica. Egli, infatti, giunse a considerare la *shakti* / spirito l'essenza dell'*advaita*, l'essenza di tutto, la chiave e la sintesi di ogni cosa. Quest'ultima venne da lui identificata con il Sé, che penetra e fa essere il reale, ed è appunto su di essa, in ultima analisi, che sembra costituirsi il monismo advaita di Abhishiktananda" (Trianni, *art. cit*., p. 67).

[14] Rispettivamente: "I dualisti, fermamente persuasi delle convinzioni generate dai propri principi fondamentali, si contraddicono reciprocamente: ma questo [punto di vista non-duale] non è in contraddizione con essi. (3, 17) La non-dualità è la realtà suprema, giacché la dualità è detta essere una scissione di essa. Per

Si potrebbe azzardare una conclusione suggerendo di non cercare schemi teologici o metafisici troppo rigidi nel pensiero di Le Saux, invitando quanti desiderino accostarsi a questo autore a non fidarsi troppo dei suoi esegeti – in primo luogo del responsabile di questo intervento – e ad abbeverarsi direttamente alla fonte del mistico francese, ricordando il punto del *Dhammapada* immediatamente seguente alla citazione posta in epigrafe.

Anche se solo per un breve momento una persona intelligente
frequenta un saggio,
rapidamente fa suo il Dhamma,
come la lingua il sapore della pietanza.
Dhammapada, 5, 6

Bibliografia

Fonti primarie

DS
Raimon Panikkar (cur.), *Henri Le Saux, Svāmī Abhiṣiktānanda, Diario spirituale di un monaco cristiano-saṃnyāsin hindū 1948-1973*, Mondadori, Milano 2001
G
Stefano Rossi (cur.), Henri Le Saux (Svāmi Abhiṣiktānanda*), Gñānānanda, Un maestro spirituale della terra Tamil, Racconti di Vanya*, Prefazione di Śrī Svāmī Nityānanda Giri, Servitium, Sotto il Monte BG 2009
MSG
Henri Le Saux (Abhiṣiktānanda), O. Baumer-Despeigne, R. Panikkar, *Alle sorgenti del Gange, Pellegrinaggio spirituale*, prefazione di C. Murray Rogers, Servitium, Sotto il Monte BG 2005

Fonti secondarie

A. Chieregatti, B. Cozzarini, J. Dupuis, S. Rossi, P. Trianni, A. Tronti, *Il passaggio all'altra riva, Henri Le Saux (Swami Abhishiktananda)*, "Vita monastica" anno LIX, n. 231 (aprile-settembre 2005)

---

costoro in entrambi i casi c'è la dualità. Pertanto questa [visione] non confligge. (3, 18) Ciò che è già pervenuto all'esistenza non nasce affatto, e neppure nasce ciò che non è ancora pervenuto all'esistenza. I duali[sti] disputanti invero proclamano così la non nascita. (4, 4) Noi approviamo la non nascita proclamata da costoro; non disputiamo con loro. Comprendete questa assenza di disputa. (4, 5)." Per una discussione approfondita si veda Alberto Pelissero, *Strumenti per lo studio dell'Āgamaśāstravivaraṇa, Con una traduzione annotata del commento alle strofe di Gauḍapāda ascritto a Śaṅkara*, Leo S. Olschki, Firenze 2002, pp. 90 s., 181 ss., 213 ss.

Harold Coward (cur.), *Hindu-Christian Dialogue, Perspectives and Encounters*, Orbis Books, Maryknoll/N.Y. 1990

Anthony Kalliath, *The Word in the Cave, The Experiential Journey of Swami Abhishiktānanda to the Point of Hindu-Christian Meeting*, Intercultural Publications, New Delhi 1996

Alberto Pelissero, *Un'anima inquieta divisa tra due amori, La vicenda spirituale di Henry Le Saux*, in "Humanitas" 59 (5/2004), pp. 1039-1054

Stefano Piano, Francis X. D'Sa, Mario Piantelli, Kala Acharya, Urvashi Butalia, Anantanand Rambachan, Anand Amaladass, Jacques Dupuis, Thomas Matus, *Hinduismo e cristianesimo in dialogo*, Centro di studi religiosi comparati Edoardo Agnelli, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2004