

I Sūtra di Patañjali e i Veda

A cura del dott. Kenan Digrazia¹

INTRODUZIONE

In questo saggio è nostra intenzione raccogliere quattro approfondimenti volti a stimolare una riflessione più ampia nei praticanti e nei conoscitori dello Yoga. Si tratta di gettare nuova luce su passaggi spesso considerati a torto come “oscuri” o “magici” dagli studiosi nel libro III degli Yoga Sūtra di Patañjali, il testo a fondamento del Darśana dello Yoga, una cui lettura quotidiana accompagnata da attenta meditazione si rende indispensabile per chiunque voglia progredire in modo completo nel cammino del “soggiogamento” dei sensi per ottenere la *mokṣa* del proprio *puruṣa*.

Andremo a rintracciare le direttrici esegetiche dei sūtra analizzati in quei termini sanscriti che ricorrono pure nei Veda, situati alla base di tutta la sapienza e la spiritualità indica. Gli Yoga Sūtra, tuttavia, non fanno parte della tradizione *śrauta*, ovvero della “rivelazione udita” — non sono cioè dei testi vedici — anzi, stando a quanto affermano alcuni studiosi come Mircea Eliade, il corpus dello Yoga non si origina direttamente dalla tradizione vedica, ma è stato poi integrato, assimilato e riformato durante il periodo in cui i caratteri di ciò che viene impropriamente detto “induismo” andavano delineandosi in modo via via più marcato, ossia dal 300-200 a. C. (epoca di stesura degli Yoga Sūtra) fino al 600 d. C. Non è nostra intenzione affrontare in questa sede l’eterno dibattito intorno alle origini dello Yoga, cosa di per sé inutile, dato che la Tradizione hindū è un’ortoprassi e non un’ortodossia.

Se è vero che lo Yoga integra elementi “eterogenei”, è pur vero che Patañjali scrive in sanscrito classico, lingua indoeuropea derivata direttamente dal vedico e ad esso molto vicina; dando nuova linfa e organizzazione spirituale a una via di realizzazione che sarà poi considerata come tradizionale hindū, egli dunque non può che integrare una terminologia e una simbologia facilmente comprensibili all’epoca, cioè non può non impiegare tutte quelle metafore e quel lessico religioso che discendono dai Veda. Facciamo un esempio per chiarire. Si pensi a quante espressioni bibliche (“anno sabbatico”, “capro espiatorio”) siano d’uso comune nella lingua corrente; è chiaro che se col passare del tempo uno desiderasse comprenderne nuovamente il senso, dovrebbe tornare al loro “contesto di nascita”, alle ragioni

¹ Il dott. Kenan Digrazia, laureato in fisica, prosegue il dottorato di ricerca in filosofia della scienza ed epistemologia a Berna, con particolare interesse nelle discipline orientali, che coltiva autonomamente assieme allo studio comparato delle religioni. È autore di “Attimi multiformi” (2020) e de “Il riformismo hindū” (2022), scritto assieme al prof. E. Casagrande, insegnante di Yoga. Conoscitore del sanscrito vedico, che ha studiato e coltivato in India con l’illustre prof. R. L. Kashyap del SAKSHI, sta lavorando alla prima traduzione integrale in versi italiani dell’Atharva Veda Saṃhitā. Scrive articoli di filosofia e di indologia per riviste, come YogaMagazine

originarie e alle funzioni svolte nel testo sacro da tali espressioni. Ebbene, ci proponiamo nel nostro piccolo di compiere un'operazione analoga: quando un sūtra risulta poco chiaro, nei limiti del possibile, proveremo a tracciare la “genealogia” vedica dei suoi vocaboli, nonché a studiare come il contesto degli inni ove tali vocaboli sono presenti ci fornisca dettagli sulla simbologia, l'esegesi e le applicazioni successive di tale sūtra.

Siamo consci che ciascun sūtra («filo cucito»), per sua natura estremamente sintetico, non si presta ad interpretazioni univoche. Per usare una metafora di Jaggi Vasudev, un sūtra somiglia a una formula. $E = mc^2$ sintetizza un intero impianto di concezioni teoriche e di sperimentazioni all'interno di un paradigma scientifico che può essere compreso, illustrato e applicato a vari livelli; allo stesso modo, i sūtra riassumono una profonda visione del mondo che non può essere ridotta alla semplice conoscenza proposizionale, ma che necessita di un'applicazione fattuale e personale, diversa per ciascuno, eppure allo stesso tempo armonicamente riferita ai medesimi concetti fondanti, alle stesse dottrine invarianti, tra loro equivalenti nel funzionamento soteriologico e metafisico. Tenendo a mente tale importante caratteristica, che secondo chi scrive è il tratto della Tradizione indiana più affascinante e conforme alla natura epistemica dell'esperienza umana, cominciamo senza indugio il nostro viaggio, le cui tappe ci porteranno a dissepellire lungo la strada antichi forzieri di Sapienza vedica.

Come anticipato, questo saggio non è un articolo accademico, ma un invito divulgativo alla riflessione per interessati, studiosi e praticanti. Non appesantiremo perciò il testo con note a piè di pagina o riferimenti eccessivi, né moduleremo il registro grafico-espositivo secondo i canoni degli articoli settoriali. Ci limiteremo ad elencare nella bibliografia finale i testi di riferimento come fossero degli ingredienti che il lettore può ricombinare per ottenere la propria versione del “piatto” qui presentatogli. La mentalità indiana funziona pressappoco in questa maniera: dà poca importanza alla forma delle citazioni o alla novità della ricerca individuale, ma riserva il massimo riguardo allo spirito sotto il quale la propria Tradizione viene rielaborata, se tale spirito si mantiene in accordo alla cornice unificante e all'autorità di essa.

1. LA FORZA DELL'ELEFANTE

Yoga Sūtra III, 24: बलेषु हस्तिबलादीनि ॥३०२४॥ *baleṣu hastibalādīni*

«Concentrandosi sulla Forza, si diviene forti come l'Elefante.»

Una traduzione tradizionale del sūtra recita: *concentrandosi sulla forza dell'elefante la si può assimilare*. Altri ancora traducono: *incentrando la pratica sulla forza, si diviene forti come un elefante*. Il testo è costituito da sole tre parole: *baleṣu* = sulle forze/potenze/vigori; *hasti* = l'Elefante; *balādīni* = della Forza. Senza vagliare con l'ausilio della simbologia vedica le varie accezioni sovrapposte di *hasti* e *bala*, riteniamo che possano sorgere enormi fraintendimenti sull'esegesi del testo. Se opportunamente comprese, invece, le varie traduzioni del sūtra sottintendono la medesima concezione, che mostreremo potersi tracciare originariamente nelle Saṃhitā («raccolta di inni») vediche.

Innanzitutto, cominciamo dai termini. *Bala* indica la Forza olistica, nel senso di Energia divina che pervade internamente l'essere umano, donandogli una vita più attiva, un flusso maggiormente positivo per sé e per gli altri, coraggio, destrezza e chiarezza mentale che lo conducono all'immortalità. Agni, l'Immortale nei mortali, il Fuoco divino acceso nel cuore del devoto, è spesso chiamato nel Ṛg Veda *balasya putra*, il Figlio della Forza, o *sahasasputra*, cioè nato dalla divina Forza immanente che è la Vita cui tutti apparteniamo (cfr. RV I, 67, 6). Tale Forza sarà poi assimilata in modo equivalente alla Śakti come Potenza attiva e creativa auto-dispiegantesi nel Darśana del Sāṃkhya. *Hasti*: è il generico termine per indicare l'elefante, subentrato in epoca più tarda al Ṛg Veda. Non è il solo vocabolo per l'elefante. Ci torniamo tra un attimo.

C'è una preghiera nell'Atharva Veda che ci permette di chiarire le sfumature spirituali del simbolo dell'Elefante: il sūkta 22 del terzo kāṇḍa (libro). Mostra l'aspirazione umana a raggiungere l'apice della creazione, che è la meta del percorso dello Yajña, il Sacrificio che è a un tempo il rituale, il Viaggio spirituale interiore (aspetto sul quale le Upaniṣad si concentrano) e il rifacimento della primigenia creazione divina. Il Sacrificio è il ripristino della piena sacralità della Realtà, “realizzando” in noi stessi l'immagine perfetta di essa, in principio già a misura d'uomo (Puruṣa: Ṛg Veda X, 90). Il Sacrificio si esplicita a livello interiore come il consumarsi dell'ego per giungere al recupero della condizione primitiva di libertà e di immortalità (Maitrī Upaniṣad VI, 34; Chāndogya Upaniṣad VIII, 5). Tutto ciò è rappresentato anche dall'Elefante, la più eminente di tutte le creature, latrice di regalità, emblema della realizzazione dei giusti desideri, i quale altro non sono, in ultima istanza, che conoscere Brahman nel mantra (Parola-Logos-Vibrazione) che libera dai falsi desideri, frutto invece degli attaccamenti. A tal proposito, si vedano la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad IV, 3, 19-21 e I, 4, 8-10 e la Kaṭha Upaniṣad II, 15-16.

In Ṛg Veda [RV] X, 40, 4, stanza rivolta alle due forme gemellari della Coscienza, gli Aśvin — altresì indicati come Oceano superiore e inferiore — si legge:

yuvāmmṛgeva vāraṇā mṛganyavo doṣā vastorhaviṣā nihwayāmahe |
yuvam hotrāmṛtuthā juhvate nareṣam janāya vahathaḥ śubhaspatī | |

«Simili a cacciatori che catturano due elefanti selvatici, consacrando noi stessi come offerta sacrificale, vi invochiamo alla sera e al mattino; infatti, voi concedete ricchi doni nei tempi stabiliti, proprio come farebbero due Signori di splendore!».

I doni di cui si parla sono la regalità (*rāṣṭra*), ovvero il perfetto dominio di se stessi nella Legge divina, la forza fisica e quella morale, doni ottenuti in seguito all'armonizzarsi della Coscienza interiore con quella superiore, la “sopramentale” (*overmind*), come direbbe Śrī Aurobindo. Il risultato di questo processo d'iniziativa divina è l'immortalità: si veda in parallelo il passo di RV X, 106, 6, agli Aśvin.

Chiarito lo sfondo concettuale e dottrinale entro il quale inquadrare il discorso, possiamo dunque a riportare alla pagina seguente la traduzione del suddetto inno, il III, 22 dell'Atharva Veda [AV]:

Testo sanscrito traslitterato

*hastivarcasam prathatām brhadyaśo adityā yattanvāḥ sambabhūva |
tatsarve samadurmahyametaadvīṣe devā aditīḥ sajoṣāḥ || 1 ||*

*mītraścavaruṇāścendro rudraśca cetatu |
devāso viśvadhāyasaste māñjantu varcasā || 2 ||*

*yena hastī varcasā sambabhūva yena rājā manusyevapsvantaḥ |
yenadevā devatāmagra āyantena māmadya varcasāgne varcasvinam
kṛnu || 3 ||*

*yatte varco jātavedo brhadbhavatyāhuteḥ |
yāvat sūryasya varca āsurasya ca hastinaḥ |
tāvanme aśvinā varca ā dhattām puṣkarasrajā || 4 ||*

*yāvaccatasrah pradiśaścaśuryāvatsamaśnute |
tāvatsamaitvīndriyaṃ mayi taddhastivarcasam || 5 ||*

*hastī mṛgāṇām suśadāmatīṣṭhāvānbabhūva hi |
tasya bhagena varcasābhiṣiñcāmi māmaham || 6 ||*

Traduzione in versi italiani

1. La gloria dell'Elefante si eleva a vasto splendore, essendosi manifestata dalla Sostanza infinita: per intero fu a me conferita da gli dèi tutti con Aditi.

2. Mitra, Varuṇa, Indra e Rudra l'intelletto han fissato su di lui! Son gli dèi che sostengono ogni cosa: mi ungono con il lustro della Parola!

3. Con la Gloria per la quale l'Elefante è venuto in essere e che dimora in un re, nell'uomo e all'interno delle Acque, grazie alla quale gli dèi in principio addivennero alla deità, con tale Gloria, o Agni, rendi anche me forte e glorioso!

4. O onnisciente Agni, che i due Aśvin, coronati di loto, mi diano la Tua vasta Gloria, che sorge dal Sacrificio quando ci si offre a Te, come lo splendore del Sole o del possente Elefante!

5. Dalle quattro lontane direzioni, fin dove l'occhio può dirigere il suo sguardo, possa quella grande forza della Mente giungere a me come gloria dell'Elefante.

6. L'elefante è ora divenuta la più eminente delle bestie che si possono cavalcare: mi ungo e mi cospargo dei suoi doni di letizia, assieme allo splendore della Parola in lui.

Le metafore sono intuitive e il linguaggio poetico parla immediatamente alla mente e al cuore, se ad esso ci si apre senza preconcetti. Certo, pagine intere non basterebbero per commentare questo sublime componimento, specie in merito all'idea vedica della Vastità divina, *brhat*, e alla simbologia collegata ad altri inni del Ṛg Veda.

Per restare confinati al solo ambito del sūtra di Patañjali, cominciamo col ricordare che *varcas*, “gloria” o “lustro”, indica pure lo splendore diffuso (*v-*) della Parola: deriva infatti dalla radice *ruc-*, “splendere”, da cui *rc*, “strofa recitata” e *arca*, vocabolo che ancora una volta indica sia “raggio di Luce”, che “mantra” o “lode” (cfr. RV I, 164, 24; IV, 58, 10; VIII, 29, 10)! Per i veggenti vedici, ogni mantra è dunque un raggio della Luce della Conoscenza divina percepito in seguito a un'esperienza di visione spirituale, non di certo un'invenzione della fantasia come i moderni pensano essere la poesia. *Varcas* qui appartiene all'Elefante, indicato col generico Hasti. Quattro sono i vocaboli del vedico specifici per l'elefante (*bhadra*, *mandra*, *mṛga* e *miśtra*) e quattro sono i livelli della Parola (cfr. il noto RV I, 164, 45 e AV X, 8, 21). Il fatto che tale vasta gloria si sia manifestata dall'illimitato bacino energetico divino in principio (Aditi) e che venga concessa con gioia e pari consentimento (*sajoṣa*) da tutte le potenze divine a colui che prega, ci conferma che essa è l'intima conoscenza della sacra Parola, l'Aurora della sapienza, ovvero il primo significato (in ordine cronologico) di Brahman.

Riguardo alla stanza 4, notiamo che l'espressione finale è molto simile a Ṛg Veda X, 184, 2d, in cui i due Aśvin, inghirlandati di loto, pongono il Germe vitale nel grembo materno perché avvenga il concepimento della nuova vita (sia biologica che spirituale). Il fiore di loto è proprio il simbolo del “Germe primevo delle Acque”, la manifestazione gloriosa del Creatore nell'Oceano in principio (cfr. Atharva Veda X, 8, 34 e la tradizione *vaiṣṇava*). Il celebre astronomo Varāhamihira riporta che *puṣkara* significa non solo loto, ma anche “punta di proboscide”, il che spiega un bel doppio

senso nascosto nel testo, riferito all'Elefante: dalla punta della sua proboscide emerge il vibrato barrito, come la Parola risuona sulla punta della lingua umana. Il connettersi alla Vibrazione tramite la stessa Parola mantrica è la partecipazione all'armonia dei tre Mondi (R̥g Veda I, 164, 37), la reintegrazione nel Tutto secondo la cessazione delle oscillazioni della mente dettate dall'*ahamkāra*. È questa è proprio la via dello Yajña. La Gloria giunge all'uomo solo dal suo umile abbandono nelle braccia divine.

Si dice ancora che la gloria dell'Elefante sia forza della mente: il vocabolo *indriya* fu poi impiegato per gli organi di senso. Indra è la funzione regale dell'Intelletto divino nei Veda. Infine, per quanto riguarda l'ultima strofa, precisiamo che nel linguaggio vedico, quando si dice che un qualcosa “è divenuto” significa affermarne il pieno compiersi della manifestazione in tale forma, già “contenuta” al suo interno, ma adesso funzionalmente maturata. Non si tratta né di evoluzione, né di venire in essere dal non-essere, cosa negata sul piano ontologico dalla Chāndogya Upaniṣad (VI, 2, 1-2). Si tratta invece dell'identificazione della Potenza divina con la Forma ispirata dalla Parola poetica, che in quanto poetica è “produttrice” (*poesis* in greco, *kavya* in sanscrito): creatrice. Allora *nāman* è in automatico *rūpa*, il Nome è (“diviene”) la Forma.

Adesso è chiaro l'equivoco dietro la traduzione popolare del sūtra: essa, riferendosi ai concetti vedici summenzionati, vuole indicare che la potenza del progresso spirituale nello Yoga è equivalente a quella dello Yajña vedico, e che lo Yoga ci dona lustro e forza, perché ci fa essere connessi alla Parola universale: solo così si avrà la gloria dell'Elefante! Col passare dei secoli, però, subendo il concetto vedico di Sacrificio una degenerazione magico-ritualistica, i commentatori medievali, ormai ignari di cosa l'Elefante rappresentasse, si limitarono a scrivere sul sūtra in esame «che è il solito principio emulativo, si assorbono le qualità dell'oggetto della meditazione». Così smarrirono il senso cosmico e interiore della Parola nei Veda, limitandosi a riprodurre l'aspetto manipolatorio. Allora, una nuova parafrasi del sūtra sotto simbologia vedica potrebbe suonare così: *incentrando la pratica e l'intelletto con spirito di sacrificio interiore sulla Forza divina si diviene ripieni della gloria della Parola cosmica, cioè nel proprio cuore si manifesta attivamente la Vibrazione della Forza divina che determina i doni spirituali*.

Afferma Marco Sebastiani alla fine del suo commento su questo sūtra (*Yōga Sūtra, antica spiritualità, moderna pratica*): «Praticare con costanza e dedizione regala sicuramente grande forza d'animo, è difficile proprio perché alcuni giorni non ne avremo voglia, saremo poco motivati, e proprio questa ripetizione ci farà capire il valore e il significato della costanza». E a questo punto aggiungerei, ci farà capire lo spirito e la disciplina del Sacrificio interiore, bruciando le voglie dell'ego per sostituirle con una mente in armonia alla Vibrazione cosmica, alla Parola, la cui presenza determinerà in automatico forza e lustro, anche sovrumane all'occorrenza.

«Quando lo *yogin* unisce il suo respiro all'Om, aggiogandosi al Tutto in modi molteplici, allora questo è detto Yoga. Tale unità di respiro, mente e sensi — la rinuncia a tutta l'esistenza — questo è chiamato Yoga.» *Maitrī Upaniṣad* VI, 25.

2. I CANALI ENERGETICI

Yoga Sūtra III, 31: कूर्मनाड्यां स्थैर्यम् ॥३.३१॥ *kūrmanādyām sthairyam*

«Incentrando la pratica sull'energia che scorre nella colonna vertebrale, lo *yogin* realizza l'assoluta immobilità.» (traduzione di M. Sebastiani)

Anche in questo caso solo tre vocaboli: *kūrma*, unito a *nādyām*, locativo femminile singolare di *nāda*, e *sthairyam* (nominativo neutro). Il primo termine indica letteralmente la tartaruga, anzi precisamente la Terra vista come una gigantesca Tartaruga galleggiante sulle Acque. Ora, considerando che, come Śrī Aurobindo ha ben evidenziato ne *Il segreto dei Veda*, quei veggenti sottintendevano simbolicamente con “Terra” il corpo dell’umano ricercatore della Verità e con “Acque”, i flussi della Vita divina e della Coscienza provenienti dai due Oceani di cui sopra, il senso spirituale ne risulta d’improvviso chiarito: *kūrma* è lo *yogin* (o il Potere divino da lui ricevuto) capace di fluttuare stabilmente sulle Onde della Coscienza, superandone le oscillazioni individuali. Non a caso il nome di un grande saggio e veggente vedico è proprio Kaśyapa, “tartaruga”, simbolo di saggezza e dominio di sé. Tale ṛṣi è autore, assieme alla sua famiglia e ai suoi discepoli, di componimenti profondi ed esoterici (RV I, 99; V, 44; VIII, 29; IX, 5-24 e 53-60 e 63; X, 106 e 163), alla base dei quali alcuni studiosi indiani situano la nascita sia della mistica Tantra che di quella della Grande Madre.

Nāda indica inizialmente il gambo cavo di certe piante o arbusti e poi viene riferito alla colonna vertebrale, il canale osseo che ospita al suo interno il midollo spinale. L’aspetto della spina dorsale sul lato frontale esterno sembra inoltre ricordare proprio il guscio di una tartaruga con i suoi corrugamenti.

Sthairyam indica la solidità, fisica e mentale: è l’esser risolti, controllare la propria mente, portare a termine lo scopo con piena concentrazione e massima energia, è la pazienza, il soggiogamento dei sensi e delle passioni, come afferma Rāmāyana VII, 3, 27 (ततस्तस्य परिज्ञाय महास्थैर्यं महामुनेः). Cfr. pure Mahābhārata XIII, 117, 18.

Molti hanno poi collegato questo sūtra al “risveglio” dell’energia di Kuṇḍalinī, benché di essa non si parli mai esplicitamente negli Yoga Sūtra. La tradizione tantrica presenta sicuramente delle specificità proprie che si vanno a sostituire alla via dell’*Aṣṭāṅgayoga* di Patañjali. Cerchiamo dunque di fare chiarezza, osservando se anche in questo caso è possibile tracciare le origini vediche comuni della questione.

Kuṇḍalinī कुण्डलिनी è un termine sanscrito impiegato in alcuni testi della mistica Tantra per delineare quell’aspetto della Śakti, il Potere dell’Energia divina, che risiede in forma quiescente in ogni individuo. Sin dalla sua comparsa, avvenuta probabilmente intorno all’VIII secolo d. C. nel *Tantrasadbhāva*, molti maestri hindū hanno cercato di “importare” questo simbolo dalla grande valenza anche all’interno dei propri cammini di realizzazione – e ciò sicuramente resta valido anche per lo Yoga. È ormai certo che, ben prima della sua menzione diretta, il senso spirituale associato a Kuṇḍalinī fosse già stato discusso sotto altri nomi o circonlocuzioni, per esempio nelle prime opere del corpus dei *Bhairavatantra*, come il *Netratantra*; ciò si deve a una tipica caratteristica della mentalità indiana, ovvero la sua capacità di dare forme e nomi sempre nuovi ai medesimi (antichi) invarianti concettuali, come è accaduto e accade, ad esempio, per i Nomi delle Potenze divine e gli Avatārāḥ. La straordinaria

proliferazione e accumulazione di simboli sovrapposti è di certo una delle più affascinanti prerogative dell'approccio indiano alla comprensione dell'Essere.

L'aggettivo sanscrito *kuṇḍalin* significa “circolare, anulare”. Si presenta come un sostantivo per il serpente nel senso di “arrotolato”, “formante circoli e spire” per la prima volta nella Cronaca Rājataranṅinī del XII secolo (I, 2). *Kuṇḍa*, un sostantivo con il significato di “ciotola, vaso d'acqua” si trova come nome di un *nāga* (demone-serpente) in Mahābhārata I, 4828. Il femminile ha il significato di “anello”, “braccialetto”, “bobina (di una corda)” nel sanscrito classico ed è usato come nome di una Shakti “simile a un serpente” già nel tantrismo del secolo XI, nello *Śāradātīlaka*. Questo concetto è adottato poi come Kuṇḍalinī qual termine tecnico nell'*Hathayoga* del XV secolo e diventa ampiamente utilizzato nelle Upaniṣad dello Yoga del XVI secolo.

La prima menzione dell'azione dell'Energia divina sotto il possibile simbolo di Kuṇḍalinī nei Veda si ritrova nell'Atharva Veda [AV], non nuovo a un'attenzione maggiore, rispetto al Ṛg Veda, alla componente “femminile”, dato che i suoi mantra si fondano sulla fede (*śraddhā*, femminile) nella Potenza della Parola (*Vāc*, femminile), capace di intervenire direttamente sulla struttura della Realtà e di modificarla. Parola e Sacrificio tessono il filato dell'Essere quali facce della stessa medaglia (RV X, 130). In AV IV, 12, 1 (una preghiera all'apparenza per sanare la frattura di un osso) si legge:

Rohanyasi rohanyasthnaśchinnasya rohanī | rohayedam arundhati | |
«Tu ascendi, sì ascendi e ripari la frattura della struttura ossea.
O Arundhatī, fa' che essa cresca!»

Prima di spiegare la relazione Arundhatī-Kuṇḍalinī, dobbiamo fare un doveroso passo indietro per esporre, in estrema sintesi, il significato delle ossa nei Veda: esse rappresentano la struttura materica. Dalle ossa di Dadhyañ, figlio di Atharvan e primo rivelatore della *madhvidyā* (la sapienza del Miele, la suprema forma di Conoscenza dell'Uno nelle Upaniṣad), Indra ricavò un'arma micidiale (secondo alcuni il *vajra* stesso) che gli permise di sconfiggere “i novantanove vṛtra” (cfr. RV I, 84, 13). Non potendo entrare nei dettagli dell'affascinante vicenda, ricca di spunti simbolici ed esoterici, notiamo solamente che quanto detto significa che l'intero corpo materiale dell'individuo ove Agni (Fuoco mistico) dimora, portando la Conoscenza di Brahman, deve assorbire una quantità di Luce tale da renderlo capace di dissipare le tenebre della multiforme ignoranza, simboleggiata dai novantanove *vṛtra* (il centesimo sarà vinto alla fine di questo Yuga, quando il male sarà definitivamente eliminato al sorgere del Sole di rettiludine). Così, materia e spirito si uniscono grazie all'azione di Agni “in Forma di Dadhyañ”, naturalmente se favorita dalla pratica del devoto.

Ne consegue che il mantra vuole invocare l'Energia divina nascosta all'interno della struttura della materia, chiamata Arundhatī. Nella Yoga Kuṇḍalinī Upaniṣad, databile probabilmente intorno al XVI secolo, in un passo che connette la pratica yogica alla realizzazione di Kuṇḍalinī (I, 7-10), si legge che “Arundhatī è colei che risveglia Kuṇḍalinī”, la *sarasvatī nadī*, ovvero la Corrente d'ispirazione divina che per prima si riversa nella mente del devoto ricercatore della Verità (cfr. RV VII, 96, 1). L'Energia divina, così risvegliata dai mantra, che sono parti di essa in quanto Parola, ripristina il corpo alla salute olistica e lo guida a proseguire nel cammino del progresso spirituale. Che Arundhatī sia dunque Kuṇḍalinī, o comunque la sua prima forma al

momento del risveglio, quando non è ancora pienamente realizzata ma comincia a esplicitarsi, ci viene confermato da due elementi.

Innanzitutto, nella strofa appena letta, si ha il termine *rohaṇī*, da *ruh-*, “ascendere, crescere”, che presuppone un movimento guaritore verso l'alto, quell'ascensione di Kuṇḍalinī che trasforma il corpo a partire dai *cakra* della colonna vertebrale:

«Scossa dal *bindu*, l'immortale Ricurva (Kuṇḍalī) si drizza in una linea; essa è conosciuta allora come Diritta (Rekhinī).» *Tantrasadbhāva*, VIII sec. ca., trad. R. Torella

Non a caso, nella strofa successiva del medesimo inno (AV IV, 12, 2), emerge il senso spirituale di quanto detto, non limitato alla semplice guarigione corporea, ma esteso alla piena realizzazione dell'intero (*sarva*) essere (Ātman) dello *yogin*:

Yāt te riṣṭam yat te dyuttam asti peṣṭram ta ātmani |
dhātā tad bhadrāyā punaḥ sam dadhat paruṣā paruḥ ||
«Quel che nel tuo Ātman si sia rotto, incrinato o infiammato,
Dhātṛ lo sani per la tua gioia, unendo tutto, pezzo per pezzo.»

Dhātṛ è il Creatore primordiale (RV X, 190, 3), qui invocato proprio per ripristinare la struttura umana al suo stadio originale, perfetto e integrato.

In secondo luogo, Arundhatī deriva dalla radice *rudh-/ruh-*, “germogliare, manifestarsi”, contenendo implicitamente il probabile riferimento a quel drizzarsi della Ricurva Kuṇḍalinī. Arundhatī è dunque il possibile “anello di congiunzione” tra le prime concezioni “śaktiche” d'epoca brahmanica, imperniate su Aditi-Sarasvatī-Rohinī, e quelle delle nuove istanze tantriche, espansesi in maniera più evidente dall'impero Gupta in poi. «Il tantrismo, “brahmanizzato”, ha “tantrizzato” l'induismo diffusamente, costituendone, per certi aspetti, il fondo segreto.» (A. Padoux, *Tantra*, a cura di R. Torella, traduzione di C. Mastrangelo, Einaudi, 2011, p. 34).

Nella mitologia successiva, Arundhatī sarà rappresentata in Sapienza superiore ai sette ṛṣi, dato che è l'Ispirazione divina sui quali essi si fondano. Passerà a indicare alternativamente una stella doppia dell'Orsa Maggiore, costellazione dei sette ṛṣi, appunto, e un simbolo di fedeltà coniugale, anche di unione non-duale tra Brahman, elemento maschile, e l'anima umana, elemento femminile, o tra Śiva e Śakti, altro motivo affondante le proprie origini in RV X, 145 e 159.

Infine, notiamo che, ancora una volta, la prassi per il “risveglio” e per la “risalita” di Kuṇḍalinī segue strade differenti a seconda della corrente e dei testi adottati. L'indologa francese L. Silburn, che si è occupata teoricamente e attivamente di questo argomento, distingue fra i metodi che derivano dalle tradizioni del Kula, e quelli molto più tardi che fanno capo a testi quali la Haṭhayoga Pradīpikā, la Gheraṇḍa Saṃhitā e la Śiva Saṃhitā (ca. XV sec.). Questi ultimi prevedono un impegno continuo basato molto sul lavoro sul corpo fisico (e sottile) che si riallaccia alle vedute dello *Hathayoga*. I testi tantrici precedenti fanno invece riferimento a metodi più assimilabili alla mistica vedica, con la spiritualità come Parola, Pensiero, Consapevolezza e Meditazione. Qualunque sia la via intrapresa, ricordiamoci dell'ingiunzione del maestro Svātmārāma (“colui che trova la sua gioia nel Sé superiore”) del XIV sec.:

«Kuṇḍalinī può dare la liberazione agli yogin, ma incatenare gli ignoranti.»
(citato in G. Feuerstein, *Tantra. The Path of Ecstasy*, Shambhala, 1998, p. 169)

3. SŪRYA E CANDRA, SOLE E LUNA

Yoga Sūtra III, 26-27: भुवनज्ञानं सूर्ये संयमात् ॥३.२६॥ चन्द्रे ताराव्यूहज्ञानम् ॥३.२७॥
bhuvanajñānam sūrye saṁyamāt ॥ 3.26 ॥ *candre tārāvyūhajñānam* ॥ 3.27 ॥

«Dalla pratica del controllo dei sensi incentrata su Sūrya si ottiene la conoscenza dell'Essere (i Mondi). Dalla pratica del controllo dei sensi incentrata su Candra si ottiene la conoscenza dell'ordine delle Stelle come parti di un tutto.»

Śrī Aurobindo, nella sua costruzione dello Yoga della Sopramente, si convinse «che la disciplina spirituale, *sādhanā*, non deve necessariamente condurre all'abbandono delle attività mondane, tutt'altro. La pratica può e deve essere ciò che conduce alle vette della Coscienza, la cui suprema Beatitudine (Ānanda) è celata nella materia, come dimostrano le varie immagini ṛgvediche incentrate su Soma, Trita e Vena. Solo così il vero *yogin* torna al mondo, senza attaccamento a esso, ma disponendosi a sostenerlo con gioia e amore nel suo percorso di piena manifestazione liberata dalle imperfezioni. Questo, a suo dire, è il senso perduto del Sacrificio vedico, lo Yajña.» (E. Casagrande & K. Digrazia, *Il riformismo hindū*, Porto Seguro Editore, 2022, pp. 122-123). Questo percorso lo porta anche a riscoprire il senso spirituale vedico di quei Poteri divini denominati Sūrya e Candra.

Nei Veda Sūrya, il Sole non limitato al suo solo aspetto di corpo celeste, rappresenta l'azione cosmica, umana e divina della Verità integra e assoluta. Il termine deriva da *sū-*, “stimolare”, “vivificare”, “mettere in moto”, “creare, produrre”.

I raggi di Sūrya sono le varie espressioni dell'unica Luce della Verità divina a seconda del linguaggio, del vissuto personale, del livello di coscienza e di esistenza. Le stelle, dal canto loro, rappresentano una condizione di frammentaria luminosità, una coscienza ancora immersa nell'oscurità: in merito a quanto detto, si veda l'intero inno di RV I, 50. Le stelle (qui *tārā*) sono allora le verità parzialmente comprese e ancora non ben collegate dalla mente umana, le intuizioni che attendono il sorgere del Sole per svanire e palesare definitivamente l'illuminazione dello Spirito che sottintendono.

Candra è invece la Luna intesa come manifestazione di Soma (la stilla, l'essenza della Vita e della beatitudine divine), di cui il nostro satellite naturale è solo una delle tante espressioni tangibili per l'astronomia vedica.

Troviamo molteplici espressioni a carattere ontologico riferite a questi due volti complementari dell'Uno, ma anche alcune più direttamente connesse all'operato di tali Potenze divine nel corpo umano, fatto che genera, in una qualche misura, delle importanti ripercussioni sulla terminologia dei sūtra in esame.

Ad esempio, si consideri RV VIII, 91, 7. Tale inno, composto da una donna veggente che anela con profonde metafore esoteriche all'unione mistica con la Divinità, afferma in detta strofa che l'Intelletto divino (Indra) ha trasformato “la pelle della donna con lo splendore del Sole”, *sūryatvacam*. Senza entrare nella coinvolgente simbologia del mantra, che richiederebbe un intero articolo a parte, ci interessa soffermarci sul significato del termine vedico in esame. Esso indica che quando l'Energia divina, la solarità sopramentale, scende nel corpo, la pelle è generalmente il primo organo a subire una trasformazione. Non serve ricordare gli innumerevoli

esempi, in quasi tutte le tradizioni religiose mondiali, di santi, veggenti e anacoreti rappresentati con un'aura luminosa che variamente si spande dalla loro pelle. Il disperdere le tenebre dell'ignoranza alimenta anche una trasformazione fisica, dato che piano spirituale e fisico non sono scollegati l'uno dall'altro (cfr. RV IV, 13).

D'altro canto, si parla pure dello "splendore di Luna" (*somyam*), proprio per indicare il mortale felice che onora Dio nel suo cuore, venendo invaso dall'estasi della sua presenza continua e gioiosa (cfr. RV I, 150, 3). Il volto mostrerà i segni della serenità e della fiducia nella bontà divina, portando a sua volta gioia e conforto a chi è oppresso dalle ansie della vita o si trova smarrito nell'angoscia della separazione da Dio e dal cosmo. In tal senso è utile meditare la metafora, nuovamente rivolta agli Ásvin, di RV X, 106, 8: l'amore divino permea l'essere umano, che riflette la Gloria del Signore come la luna riflette la luce solare.

In definitiva, dal controllo dei sensi incentrato sulla Verità divina si ottiene la conoscenza olistica (*jñāna*, rapporto intimo e fattuale, esperienza, non mera erudizione o tecnica magica; termine importante nel Vedānta) degli stati spirituali o degli stati molteplici dell'Essere (*bhuvana*). È una prospettiva puramente metafisica, intellettuale, attiva, un principio "maschile", "la mano destra" dei Veda e del Tantra.

Dal controllo dei sensi incentrato sulla Vita divina con la sua gioia inebriante (Soma-Candra, "la mano sinistra" di Veda e Tantra) si ottiene la comprensione delle piccole verità quotidiane come parti di un tutto, la riorganizzazione mentale e fisica della mappa della Verità con i suoi distinguo (e questo è propriamente il significato del vocabolo sanscrito *vyūha*): i piccoli doni della pratica quotidiana dello Yoga non sono più per il devoto delle stelle rapide a tramontare, ma delle costellazioni che restano fissate, ben chiare in mente e rimembrate ogni volta che si guarda al Cielo, cioè ogni volta che si medita. Si potranno così afferrare con sicurezza i progressi precedentemente acquisiti. Bisogna integrare intelletto e pratica, le gioie della vita con l'austera conoscenza. Quest'ultima, senza amore, è vuota pedanteria libresca. Solo la forza dell'Energia "femminile", cioè solo l'integrazione dell'altra polarità esistenziale dell'Uno, potrà garantire una crescita equilibrata e completa secondo l'ideale vedico.

Dunque, per lo *yogin* che veramente conosce, Sūrya, «la Luce delle luci» (cfr. Chāndogya Upaniṣad III, 17, 7; Sūrya Upaniṣad 71; RV VIII, 6, 30 e X, 170), ossia la Pienezza divina nella Conoscenza (*vijñāna*), e Candra, ossia la perfetta beatitudine (*ānanda*), la delizia dell'Essere, sono due facce della stessa medaglia, due modi equivalenti di esperire l'Unico in Sé, come pure le Upaniṣad e i Veda non si stancano mai di ripetere:

ayaṃ viśvāni tiṣṭhati punāno bhuvanopari |

somo devo na sūryaḥ | |

«Nel suo Splendore di purezza, questo divino Soma svetta
al di sopra di tutto ciò che esiste, al pari di Sūrya!» (RV IX, 54, 3).

4. IL ṚG VEDA PARLA DI YOGA?

In conclusione prendiamo in esame non un sūtra di Patañjali, ma, per converso, un inno dal Ṛg Veda spesso citato a sostegno delle origini vediche dello Yoga o di una sua antichità pre-esistente. Si tratta di RV V, 81, di ṛṣi Śyāvāśva Ātreyaḥ, rivolto a Savitr̥, “il divino Vivificatore”, manifestazione personale del Potere di Verità incarnato da Sūrya. Savitr̥ è l'Illuminatore della Coscienza, il Creatore e il Pastore dell'Essere. Gli inni che lo invocano nei Veda possiedono una rara bellezza poetica.

*Yuñjate mana uta yuñjate dhiyo viprā viprasya brhato
vipāścītaḥ |
vi hotrā dadhe vayunāvid eka in mahī devasya savituh
pariṣṭutih || 1 ||*

*viśvā rūpāni prati muñcate kaviḥ prāsāvīdbhadram
dvipade catuṣpade |
vi nākam akhyat savitā vareṇyo 'nu prayānam uśaso
vi rājati || 2 ||*

*yasya prayānam anvanyaidyaurdevā devasya
mahimānamojasā |
yaḥ pārthivāni vimame sa etaśo rajāmsi devaḥ savitā
mahitvanā || 3 ||*

*uta yāsi savitas trīṇi rocanota sūryasya raśmibhiḥ
sam ucyasi |
uta rātrīm ubhayataḥ parīyasa uta mitro bhavasi deva
dharmabhiḥ || 4 ||*

*uteśiṣe prasavasya tvam eka id uta pūṣā bhavasi deva
yāmabhiḥ |
utedaṃ viśvam bhuvanaṃ vi rājasi śyāvāśvas te
savita stomam ānaśe || 5 ||*

1. I saggi connettono la mente e l'intelletto a Colui che è illuminazione e vasta ispirazione. Egli solo, saggio Invocatore, conosce la Legge e impartisce a ciascuno i compiti sacerdotali. Grande sia la lode del Dio Savitr̥!

2. Il Sapiente Creatore ogni Forma assume per potere riversare beni e benedizioni su tutte le creature, bipedi e quadrupedi. Il Divino Vivificatore, dal glorioso splendore, rende visibile la volta del firmamento, tutto illuminando, mentre segue il corteo dell'Aurora.

3. È colto l'affermarsi della Tua grandezza in questa marcia universale: i celesti seguono, nei loro compiti, la potenza di Dio, di Colui la cui forza ha misurato le Regioni della Terra: è simile a un Corsiero l'immenso Savitr̥.

4. Tu raggiungi ogni angolo dei tre cieli luminosi. I raggi del Sole Ti manifestano mentre tu cingi da entrambi i lati la notte; così, Tu divieni Mitra, con la tua stabile Legge di Verità.

5. Per tutte le generazioni, Tu solo sei l'Ispiratore, Pūṣan sei Tu, Provvidenza Divina nelle Sue vie. Regni sovrano su ogni vivente dell'Universo: sì, Śyāvāśva ha ottenuto di poterti lodare, Savitr̥!

Ecco alcune utili note al testo, per una migliore comprensione esegetica:

Stanza 1: La prima parte è tardivamente tradotta collegandola allo Yoga come «i saggi controllano la connessione yogica della mente al Grande Illuminato [Savitr̥, figura dello Splendore dell'Uno]». Questo mantra viene ripetuto anche in Śvetāśvatara Upaniṣad II, 4. Il concetto chiave è che la mente deve essere controllata (*nirodha*) tramite l'unione a Colui che solo può illuminarla e guidarla. Cfr. Maitrī Upaniṣad VI, 34, 8 (trad. di R. Panikkar): «La mente deve essere controllata solo finché non sia annichilita nel cuore: questa Verità è la Conoscenza, questa è la liberazione. Tutto il resto è null'altro che superflua pedanteria.» Cfr. a tal proposito i noti passaggi degli Yoga Sūtra I, 2; I, 12; I, 15 e III, 9.

“Conosce la Legge”: *vayunāvid*, “ben esperto nel vedere gli statuti e le ordinanze”. Dio ispira l'intelletto di tutti gli uomini che Lo cercano con sincerità per spingerli ad aggiungere e a unire a Lui (*yuñjate*) la propria mente nella sua santa Legge. “Invocatore”: *hotr*, Sacerdote e Officiante del Sacrificio.

Stanza 2: “Sapiente Creatore”: *Kavi*, poeta Compositore, Saggio che crea alla sua Parola la manifestazione cosmica (cfr. il greco *poesis*). Spesso è detto di Agni e di

Soma: così come la creazione è un atto poetico nella Parola, così anche l'atto poetico rituale (inno) è una ri-creazione di stati spirituali originari. “Dal glorioso splendore”: *varenyo*, cfr. RV III, 62, 10, il famoso mantra “Gāyatrī”, indirizzato a Savitr, appunto. La presente strofa ne ricalca i motivi. Dio fa sorgere la consapevolezza dell'Aurora nel cuore, cui fa seguito la Sua diretta Rivelazione (Sole): l'illuminazione.

Stanza 3: La Potenza di tutti i celesti segue, subordinata, alla Gloria divina, prima per importanza e ordine temporale. “Egli è Colui che ha misurato ...”: cfr. RV V, 85, 5, in riferimento a Varuṇa, di cui Savitr-Mitra è la manifestazione diurna, ovvero in vigore durante il Giorno cosmico. Il divino Corsiero, Etaśa, è simbolo solare.

Stanza 4: “I tre luminosi cieli...”: cielo atmosferico, lo spazio cosmico ed il Cielo supremo, sede divina (cfr. RV IV, 53, 3-5). Progressivo innalzamento della conoscenza dell'individuo fino alla *mokṣa*, realizzazione di Brahman come Sat-Cit-Ananda. Cfr. AV X, 7, 40 per “le tre luci” nel Signore della Vita. La scena è cosmogonica e interiore allo stesso tempo: come alba e tramonto circondano la notte, così Dio emerge all'alba dell'Universo, dopo la notte cosmica, vincendo le tenebre, anche nell'animo umano. Savitr, assieme a Mitra, l'Amico divino, è figura del Dio Unico e della Provvidenza, detta pure Bhaga-Agni in RV V, 82, 1 e Pūṣan alla stanza successiva.

Dunque, l'inno parla di Yoga? La risposta dipende dalla prospettiva sotto la quale consideriamo il termine. Se intendiamo il Darśana ortodosso, la cui metafisica si fonda sul Sāṃkhya, possiamo sicuramente trovare delle connessioni interessanti, ma la risposta complessivamente è “no”. Il “soggiogamento” dei sensi al fine di liberare lo spirito (*puruṣa*) imbrigliato nella materia (*prakṛti*) non è trattato nei Veda, che respingono ogni visione di tipo dualista, per quanto “dualismo” sia comunque un'etichetta assolutamente impropria per Yoga e Sāṃkhya. Se invece s'intende lo Yoga nel senso upaniṣadico o bhaktico di “ricongiungimento”, “riconessione” dell'individuo al Signore, allora vi sono ampi margini per stabilire una probabile ispirazione diretta di tali dottrine al testo vedico in esame.

Poiché quasi ogni dottrina tradizionale hindū si riallaccia a una sua precedente elaborazione, non meraviglia che, per chi crede di scorgere, le origini vediche dello Yoga siano rintracciabili anche in questi mantra, per quanto il veggente magari stesse facendo riferimento ad altri processi spirituali e mistici. Si è detto spesso che il rispetto che l'induismo moderno riserva alle Scritture vediche sia solo formale – e ciò sicuramente è vero per quanto concerne la profonda comprensione e la pratica quotidiana del simbolismo vedico. Tuttavia, è opinione sicura di chi scrive, che tale rispetto poggi le proprie basi sulla consapevolezza del fatto che ogni conoscenza sacra, ogni via, compreso lo Yoga, possa essere ritrovato in quelle Scritture da un occhio attento, naturalmente quando intuito e compreso sotto altri “travestimenti” semantici. Che ciò derivi da un circolo ermeneutico a posteriori, cioè da una lettura del testo forzata su concetti successivi, o che, al contrario, proprio le dottrine correnti derivino da una rielaborazione del senso originale di quegli scritti, è materia di interminabili (e francamente anche inutili) dibattiti tra studiosi. Diciamo solo che, a nostro modesto parere, entrambe le situazioni si verificano all'interno della Tradizione hindū. Si tratta di un invito ad abbandonare le nostre categorie occidentali fondate sull'analisi e la non-contraddizione per tornare alla sintesi, all'unità che non minaccia la molteplicità.

La Tradizione vedica resta ancora oggi un faro supremo di civiltà in tal senso, uno standard possibile dal quale l'umanità oggigiorno si è purtroppo allontanata di molto.

BIBLIOGRAFIA

Aurobindo S., *Il Segreto dei Veda*, La Calama editrice, Pontedera 2019

Aurobindo S., *La sintesi dello Yoga* in tre volumi, Ubaldini editore, Roma 1978

Casagrande E. – Sebastiani M., a cura di, *L'orizzonte dello yoga, Saperi, contesti, prospettive pedagogiche*, Cosmicmind ed., Bolzano 2020

Eliade M., *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, a cura di Furio Jesi, traduzione di Giorgio Pagliaro, BUR, 2010

Feuerstein G., *Tantra. The Path of Ecstasy*, Shambhala publications, 1998

Filippini-Ronconi P. A. C. F., *Upaniṣad antiche e medie*, Universale Bollati Boringhieri, Torino 2007, edizione riveduta a cura di Antonella Serena Comba

Guénon R. J. M. J., *Introduzione generale allo studio delle dottrine hindū*, Adelphi, 1989

Iorco T., a cura di, *R̥gVeda. Traduzione integrale in versi italiani*, testi originali devanāgarī a fronte, La Calama editrice, Pontedera 2016

Padoux A., *Tantra*, a cura di R. Torella, trad. di C. Mastrangelo, Einaudi, 2011

Panikkar R., *I Veda. Mantramañjarī*, a cura di Milena Carrara Pavan, traduzioni di Alessandra Consolaro, Jolanda Guardi, Milena Carrara Pavan, BUR, Milano 2016

Panikkar R., *La realtà cosmoteandrica. Dio-uomo-mondo*, a cura di Milena Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2004

Silburn L., *La kuṇḍalinī o L'energia del profondo*, trad. di F. Sferra, Adelphi, 1997

Sebastiani M., *Yoga Sūtra. Antica spiritualità e moderna pratica*, Porto Seguro Editore, Roma 2020

Torella R., *Il pensiero dell'India, un'introduzione*, Carocci editore, Roma 2008