

CONVIVIVUM ASSISIENSE

Ricerche dell'Istituto Teologico
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose
di Assisi

*Le confessioni cristiane di fronte alla sfida
del dialogo interreligioso.*

Atti del convegno tenutosi ad Assisi
il 18-19 ottobre 1996



5 (1997)
Supplemento

EDIZIONI PORZIUNCOLA

MARCO PUCCIARINI

IMMAGINE E CONOSCENZA DEL BUDDHISMO INDIANO NELLA CULTURA ARABO-MUSULMANA

La conoscenza che l'Islām, nel corso della sua storia, ha avuto del mondo Indiano sembra essersi prevalentemente limitata – salvo qualche rara eccezione – a interessi d'ordine pratico: medicina, matematica, astronomica, magia. I grandi testi religiosi dell'India: il *Rigveda*, la *Bhagavadgītā*, tanto per non citarne che i principali, gli sono rimasti sconosciuti. Il Buddhismo¹, come sistema religioso, non sembra fare eccezione a questa generale ignoranza del pensiero indiano da parte della letteratura musulmana, dando ragione dell'immagine deformata e deformante con la quale il Buddhismo indiano è presente in essa. Al-Biruni (973-1048) nel suo *Tarikh al-Hind*², non dedica che pochi e scarni riferimenti a Buddha e al Buddhismo. Eresiologi e storici successivi continueranno a ripetere, riguardo alle tradizioni religiose dell'India, quello che avevano scritto – fra gli altri – Abū 'Abdallāh al-Gayhānī, Abū l'-Qasim al-Balhi, ecc. L'unica opera che tratterà in dettaglio del Buddhismo sarà lo *Ġāmi' at-tawārīḥ*³ dello storico persiano Rashid ad-din Fadl Allāh (m. 1318)

¹ Cfr. S. M. YUSUF, *The Early Contacts between Islam and Buddhism*: Un. Ceylon R., XIII, pp. 1-28.

² Edz. del testo arabo a cura di E. SACHAU, London 1887. Trad. Ingl. a cura di E. SACHAU, *Alberuni's India*, 2 voll., London 1882, rst. in un unico volume, Delhi 1964.

³ K. JAHN, *Kamalashri-Rashid al-Din's «Life and teaching of Buddha», a source for the Buddhism of the Mongol period*: Central Asiatic Journal, II (1956), pp. 81-128.

che rimarrà senza seguito alcuno nelle tradizioni musulmane. Al tempo in cui Fadl Allah compose la sua opera, il Buddismo era quasi completamente scomparso dal continente indiano e una causa di questa scomparsa fu dovuta proprio all'espansione e alla conquista dell'India da parte delle armate islamiche.

Prima dei musulmani l'India aveva conosciuto altri invasori, ma la grande plasticità - dietro l'apparente rigidità - del suo sistema sociale, li aveva tutti assorbiti: a nessuna divinità fu rifiutato, per quanto esiguo, uno spazio nel pantheon Indù. L'India rimase beatamente ignara dell'esistenza dell'Islam nei primi decenni della vigorosa crescita della nuova fede; i musulmani assomigliavano ad uno dei tanti invasori che nel corso dei secoli si erano affacciati sull'immenso territorio indiano, per venire poi a confondersi in esso e costituire una delle tante sue componenti. Non fu così⁴; l'Islam rappresentò per l'India qualcosa di nuovo e di assolutamente estraneo alla sua forma mentis. La storia dell'India, dalla conquista musulmana in poi, è quella di «due società inconciliabili che, costrette a convivere, hanno trovato nel corso dei secoli modus vivendi più o meno sopportabili, hanno esercitato l'una sull'altra, in certi momenti, influenze capaci di arricchire ambedue, ma nessuna delle quali è stata capace di annientare l'altra o di fondersi con essa»⁵.

La penetrazione musulmana in India inizia con la conquista, nel secondo decennio dell'VIII secolo, del Sindh da parte del giovane condottiero Imad ed-Din Mohammed Ibn Qasim (genero del famoso governatore di Bassra al-Hağğāğ), ai tempi del califfo ommiade Walid I. Al Qasim sottomise Mukran, si spinse attraverso il paese che oggi si

⁴ Cfr., L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Dynasties et histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'àux invasions musulmanes*, Paris 1934; H. M. ELLIOT e J. SOWSON (a cura di), *The History of India, As Told By Its Own Historians: The Muhammadan Period: Historians of Sindh*, Calcutta 1925, II Edz., vol. 25; A. B. M. HABIBULLA, *Foundation of Muslim Rule in India*, Lahore 1955; V. A. AMITH, *The Oxford History of India*, Oxford 1958, III edz.; A. AHMAD, *An intellectual history of Islam in India*, Edimburgh 1969.

⁵ V. VACCA, *L'India musulmana*, Milano 1941, pp. 19-20.

chiama Belucistan, e nel 711-12 conquistò il Sindh, vallata inferiore e delta dell'Indo (Sindhū). Delle città occupate facevano parte il porto marittimo di ad-Daybul, dove si trovava una statua di Buddha «alta 40 cubiti» (Ya 'qub, II, 346) e an Nirun (moderna Haydarabad). La conquista si estese a nord, nel Penjab meridionale, sede di un celebre santuario buddhista, dove gli invasori trovarono una gran folla di pellegri che ridussero in schiavitù. In conseguenza di ciò, vennero occupati permanentemente il Sindh e il Penjab meridionale, ma il resto dell'India rimase inattaccabile fino alla fine del decimo secolo, quando ebbe inizio una nuova invasione ad opera di Mahmud di Ghazna. Durante il regno del secondo Califfo Abbaside, Abu Gia'far (754-775) che assunse il titolo onorifico di al-Mansur («Il Reso Vittorioso [da Dio]»), studiosi arabi portarono a Baghdad testi sanscriti di astronomia: al-Fazari (m. tra il 796 e l'806) tradusse il *Sindhanta* (ar. *Sindhind*), grande trattato di astronomia indù. Sotto Harūn ar-Rashid (786-808), i Barmecidi mandarono Arabi a studiare in India e fecero venire dall'India medici e scienziati. Nel 971, a seguito della decadenza del Califfato Abbaside, si crearono nel Sindh due principati musulmani indipendenti, nominalmente vassalli di Baghdad. L'islamisimo continuò a vegetare entro questo territorio. Verso la fine del decimo secolo si era formato a Ghazna, nell'odierno Afghanistan, una dinastia di schiavi turchi, già governatori dei Samanidi di Persia. Fra gli schiavi turchi che i Samadi si compiacquero di onorare con alte cariche, c'era un certo Alptigin che nel 961, ottenne il governo del Khorasan. Nel 962 occupò Ghazna e fondò un regno indipendente che si trasformò nell'Impero ghaznavide dell'Afghanistan e del Penjab. Il vero fondatore della dinastia Ghaznavide, tuttavia fu Subktigin (976-997); l'ascesa della dinastia ghaznavide rappresenta la prima vittoria dell'elemento turco contro l'elemento iranico per l'egemonia definitiva sull'Islam. Tra il 986 e il 996 Subktigin condusse quattro campagne di invasione dell'India, conquistò tutta la regione ad ovest dell'Indo e fece di Peshawar la sua capitale. Alla sua morte Sunktigin aveva lasciato il suo regno a numerosi membri della sua famiglia i quali avrebbero dovuto avere sul territorio loro affidato il potere di governatori. Non la pensava così il famoso Ma-

hmud di Ghazna (m. nel 1030), al quale ⁶ era toccato il governo del Khorasan. Messo da parte il giovane fratello Isma'il cui era toccata la capitale Ghazna e Balkh, Mahmud si impossessò di tutto il territorio, dando inizio alla sua politica di rafforzamento, in un primo tempo, e di espansione successivamente. In trentadue anni di regno, Mahmud invase l'India almeno diciassette volte, sottomise il territorio dell'attuale Afghanistan, il Punjab e la Transoxiana. Animato da ardore religioso e da avidità predatoria, si abbatté come una furia devastatrice sul territorio indiano. Nel 1186 i Ghaznavidi furono soppiantati dai Ghori, altra dinastia afgana di origine turca. Muhammad Ghori aveva già conquistato nel 1176 il Sindh e Multan, togliendoli agli Arabi, e nel 1181 il Punjab; aveva tolto ai Rajput (dinastia indiana) il Gwalior (1196), il Bundelkhand (1197), il Bihar, il Bengala (1199). Come vincitore delle sue provincie aveva posto il suo schiavo Qutb al-Din Aibak, con residenza a Dehli, fondata nel 993, due secoli prima della conquista musulmana. Alla fine del XII secolo l'intera India del nord apparteneva ai Musulmani. In questo periodo i più importanti centri del Buddhismo indiano, fra cui le grandi università monastiche di Nalanda e di Vikramasila e tanti celebri conventi del Magadha, del Gandhara e del Kashmir, vennero saccheggiati e distrutti. Migliaia di Buddhisti vennero costretti alla fuga verso il Nepal e il Tibet. La violenza della persecuzione turco-afghana contro i centri del monachesimo buddhista fu talmente implacabile che la religione fondata dal Buddhista venne costretta all'esilio: non fece ritorno nella terra dove era nata fino al 1954, quando B. R. Ambedkar, uomo di cultura e capo indiscusso degli intoccabili indù, come gesto di protesta politica si convertì pubblicamente al buddhismo insieme con cinquantamila seguaci. Quantunque dopo la sua diaspora il buddhismo sia fiorito in Nepal, Tibet, Cina, Giappone, per ben sette secoli il *sangha* non possedette santuari in terra indiana. Può darsi che l'interpretazione della figura di Buddha come un *avatāra* di Vishnu, unita alla crescente popolarità della *bha-*

⁶ Cfr., M. NAZIM, *Life and Time of Sultan Mahmud of Ghazna*, Cambridge 1931.

kti, all'ascetismo indù e, in seguito, al misticismo musulmano, siano stati sufficienti a soddisfare i bisogni spirituali di quei buddhisti indiani che erano sopravvissuti grazie alla conversione.

In seguito all'assassinio di Muhammad Ghori, avvenuto nel 1206 a Lahore, Qutb ad-Din si autoproclamò sultano di Dehli, dando così origine ad una nuova fase nei rapporti fra musulmani e India e a una serie di dinastie islamiche nell'Asia meridionale. La fondazione di una dinastia «schiava» (Mamluk) a opera di Qutb ad-Din trasformò l'India settentrionale, che fino a quel momento era stata una Dar-al-Harb («Terra di Guerra»), in Dar-al-Islām («Terra di Sottomissione»). Il sultanato di Dehli, che durò trecentoventi anni sotto il governo di cinque successive dinastie turco-afghane, fu dunque il primo degli stati musulmani dell'India; stato indiano per i territori e i sudditi a spese dei quali viveva, ma non per i suoi sovrani, turchi come i soldati sui quali si appoggiava, né per la loro lingua, costumi e religione.

Nella tradizione musulmana il nome di Buddha compare sotto due forme: *al-Budd*, che deriva da Buddha, e *Budāsif*, derivato da Bodhisattva; ma, nota il Gimaret: «Chose étonnante, aucun auteur musulman n'a jamais songé à faire le rapprochement entre l'un et l'autre, et à y voir un même personnage» ⁷. In arabo *al-budd*, *bidaba* al plurale ⁸, è un nome comune usato per significare «idolo» e così sembra averlo usato al-Giāhiz: «(Gli Indiani) sono degli adoratori di *bidaba*, plurale di *budd*, e *budd* significa «idolo»; essi li scolpiscono con le loro mani, poi li adorano, edificando ad essi templi come le moschee dei Musulmani» ⁹. Anche Ibn an-Nadin usa la parola nello stesso senso: «Gli Indiani di ogni confessione religiosa hanno un'immagine che continuamente ado-

⁷ D. GIMARET, *Bouddha et les Bouddhistes dans la Tradition Musulmane*: JA, CCLVII (1969), p. 274 (d'ora in poi abb. in Gimaret).

⁸ Voce *Budd* in E. I., t. I, Leiden-Paris 1954, p. 1323.

⁹ Gimaret, p. 274.

rano e venerano: il nome *budd* indica il genere, di cui gli idoli particolari sono come delle specie»¹⁰.

Non sempre, però, *al-Budd* viene considerato come un nome comune a tutti gli idoli indiani; per Abu 'Abdallah al-Giayhānī «I Sumaniyya (= i Buddhisti) si dividono in due sette: una sostiene che *al-Budd* sia un profeta inviato; l'altra, invece, che *al-Budd* sia lo stesso Creatore mostratosi agli uomini sotto quella particolare forma»¹¹. Ibn an-Nadīn, che forse ha attinto dalla stessa fonte di al-Giayhānī, riporta anche questa tradizione: «Vi è disaccordo fra gli Indiani a proposito (dei significati di al-Budd). Alcuni di essi pretendono che al-Budd sia l'immagine del Creatore; altri che sia l'immagine del profeta che Dio ha loro inviato. Ma anche questi ultimi sono in disaccordo fra di loro: alcuni sostengono che il profeta sia un angelo, altri che egli sia un uomo come tutti gli altri; c'è chi, ancora, sostiene che egli sia un demone (*'ifrit*). Altri, infine, sostengono che *al-Budd* è l'immagine del saggio Būdāsf inviato loro da Dio»¹². È as-Sahrastānī che fornisce la prima seria informazione sul Buddha e i Buddhisti: «Essi (gli *ashāb al-Budd*) intendono con al-Budd una persona di questo mondo, che non è stata generata e non si sposa, che non mangia né beve, né invecchia né muore. Il primo *budd* che apparve nel mondo si chiamava *Sākman* che vuol dire «il Nobile Signore». Dal tempo della sua apparizione sino al tempo dell'Egira sono trascorsi 5000 anni. Ad un grado inferiore di quello del *budd*, dicono loro, è il *Būdāfiyya /Bodhisattva*: con ciò intendono l'uomo che ricerca la Verità. Non si acquisisce questo rango che per mezzo.

¹⁰ *Ibidem*. Cfr., M. REINAUD, *Fragments arabes et persans inédits, relatifs a l'Inde*, Paris 1845, pp. 167-8: «Vi era nella città di Daibal un grande *bodd*, al di sopra del quale sventolava, al culmine di un pennone un grande drappo rosso. Si indica, dicono essi (cioè gli Indiani), con il termine *bodd* una grande torre costruita in un tempio che racchiude uno o più idoli e da cui prende il nome. A volte l'idolo viene collocato all'interno della torre. In genere, presso gli Indiani, ogni pratica religiosa che comporta la venerazione viene chiamata *bodd*. E l'idolo viene anche così chiamato.»

¹¹ *Gimaret*, p. 276.

¹² *Gimaret*, p. 277. Cfr. E. E. CALVERLY, *Sumaniyya*: MW 54, pp. 200-2.

zo della pazienza (...) con l'astinenza ed il ritiro dal mondo, l'allontanamento dalle proprie passioni e desideri, l'astenersi da atti illeciti e la compassione verso tutte le creature. È pure necessario evitare i dieci peccati, che sono: uccidere qualsiasi creatura vivente, rubare, l'adulterio, la menzogna, le parole oscene, gli insulti, le insinuazioni ingiuriose, i propositi insensati e la negazione della retribuzione nell'altra vita. È pure necessaria la perfetta pratica delle dieci virtù: 1) essere generosi e magnanimi; 2) perdonare il male e contrastare la collera con la mansuetudine; 3) astenersi dalle passioni di questo mondo; 4) preoccuparsi di cercare la propria salvezza nell'altro mondo, che è eterno, fuori da questo mondo che è transitorio; 5) esercitare la propria intelligenza con la scienza, la cultura e l'attento esame delle conseguenze delle cose; 6) essere capaci di orientare la propria anima verso la ricerca del mondo superiore; 7) essere dolci di cuore e usare buone parole verso chiunque; 8) essere un buon compagno per i propri confratelli, preferendo alla propria loro volontà; 9) distaccarsi totalmente dal creato (*al-halq*), per concentrarsi totalmente nell'Unico Reale (*al-haq*); 10) darsi con tutta l'anima al desiderio (*sawq*) dell'Unico Reale, e all'unione (*wusūl*) con la Maestà dell'Unico Reale. (...) Al-Budd, così come lo descrivono, dicendo il vero, non può che rassomigliare a *al-Khadir* in cui credono i musulmani»¹³.

Il testo citato è di grande interesse per il suo presentarsi come una specie di «catechismo» buddhista, con l'elenco delle virtù da praticare e dei «peccati» che si debbono evitare per raggiungere la perfezione nel cammino religioso. Le espressioni che as-Sahrastānī impiega per descrivere l'espe-

¹³ *Gimaret*, pp. 277-8. Nel Buddhismo si parla dei «dieci cammini degli atti cattivi» (*akuśālakarmapatha*): l'assassinio (*prāṇātipāta*), il furto (*adattādana*), la menzogna (*mrśāvāda*), la maldicenza (*paśūnyavāda*), l'ingiuria (*pāruseyavāda*), la parola sconsiderata (*sambhinnapralāpa*), la lussuria (*kāmaṁmithyācāra*), la cupidigia (*abhidhya*), la nocività (*vyāpāda*), la visione erronea (*mithyādrsti*). Le dieci «perfezioni» o «virtù», *pāramitā*, sono: il dono (*dāna*), la disciplina (*śīla*), la rinuncia (*naiṣkrāmya*), la saggezza (*prajñā*), l'energia (*vīrya*), la pazienza (*ksānti*), la verità (*satya*), la determinazione (*adhiṣṭhāna*), la bontà (*matrī*) e l'indifferenza (*upekṣā*).

rienza spirituale dei seguaci di al-Budd, sono tratte dal linguaggio dei Sufi: *sawq*, il desiderio di Dio; *wusûl*, l'unione mistica; l'opposizione fra *al-halq* e *al-Hagg*. Con tutta probabilità ciò fu dovuto all'analogia che gli pareva di cogliere fra il modo di vivere e le dottrine che seguivano gli asceti dei due mondi: quello della mistica islamica e quello dei monaci buddhisti. Per questo ragionamento as-Sahrastānī ha accostato la figura di *al-Budd* a quella di *al-Khidr*, a cui molti Sufi facevano risalire l'origine della loro *isnād* spirituale.

Seydn al-Khidr (conosciuto in India con i nomi di Khwājā Khizr, Pīr Badar e Rājā Kidār) è il misterioso personaggio in cui si imbatte Mosé (*Qur'an*, XVIII, 59-81) nella sua ricerca del *Madjma' al-Bahrāyn*, «la confluenza dei due mari»: «E s'imbatterono in uno dei Nostri servi, cui avevano dato misericordia da parte Nostra e gli avevano insegnato della nostra Scienza Segreta»¹⁴; anche se nel *Qur'an* il nome al-Khidr non compare mai, la tradizione musulmana, senza esitazioni, ha subito identificato in lui il misterioso personaggio del racconto coranico. Il suo nome significa «il verde», alcuni l'hanno accostato ad Elia, altri ad Enoch (Idrīs). Muhyiddīn ibn 'Arabi spiega così questo personaggio: «(...) questi tre, cioè Idrīs, Elia e Gesù, sono tra gli Inviati su cui tutti sono d'accordo che fossero Inviati: quanto al-Khidr, che è il quarto, vi sono opinioni discordanti al suo riguardo, ma non per noi (...). Gli *Afrād* sono in questa comunità coloro che sono al di fuori della giurisdizione (*dā'irah*) del Polo (*Qubt*) (...) essi sono in questa comunità a guisa dei Profeti delle comunità passate, i quali si conformavano a una Legge Tradizionale ricevuta dal loro Signore per loro stessi, e non erano Inviati, né seguivano altro che ciò che rivelava loro il Vero (...) gli *Afrād* non hanno numero ed essi sono nel linguaggio del Libro della Legge gli «Approssimati» (...) essi sono Uomini al di fuori della giurisdizione del Polo¹⁵ ed il Khidr è uno di loro; il loro corrispettivo tra gli Angeli sono

¹⁴ *Il Corano*, trad. di A. BAUSANI, Firenze 1978, p. 215.

¹⁵ Dal punto di vista del Sufismo, gli *Afrād* sono una categoria di «spirituali» non soggetti alla giurisdizione del Polo (*Qubt*) a cui sono sottomesse, invece, tutte le vie regolari e abituali della mistica islamica.

gli Spiriti perdutamente innamorati della Maestà di Allāh, cioè i Cherubini (...) il loro "*magam*" è quello della Profezia assoluta»¹⁶.

Sulla scorta di questo testo si potrebbe ritenere che un altro motivo che ha propiziato l'avvicinamento di al-Budd alla figura di al-Khidr, sia stato proprio il carattere riconosciuto a questi di Maestro di una particolare categoria di «spirituali», gli *Afrād*, che appaiono come sciolti da una linea regolare di trasmissione spirituale e che, proprio per questo loro carattere, possono essere stati avvicinati ai vari tipi di asceti itineranti del mondo indiano. Tale analogia, per quanto suggestiva, si colloca nelle linee di una generale approssimazione fra «tipi» di esperienza religiosa e nulla di preciso ci dice sui Buddhisti; a meno che non si intenda per seguaci di al-Budd un generico riferimento alle varie figure di asceti che vagavano in India¹⁷. Se così si intendesse, al-Budd continuerebbe sempre a mantenere la sua ambiguità, non essendo altro che un'espressione usata dalle tradizioni musulmane per designare semplicemente coloro che praticavano l'ascesi in India, indipendentemente da ogni precisa e chiara identificazione del tipo di asceti e della dottrina che questa presupponeva. Forse l'altro termine, *Būdāsf*, ci può permettere di individuare qualche elemento di una conoscenza più precisa del Buddhismo indiano da parte degli autori musulmani.

Per *Būdāsf*, Bodhisattva, gli storici musulmani intendono uno di quei personaggi leggendari che vissero ai primi tempi dell'umanità. Alcuni sostengono che *Būdāsf* sia anteriore allo stesso Adamo, è il caso di al-Qasrī che cita al-Maqdisī¹⁸: «*Būdāsf* esisteva prima di Hermete, e Hermete da molto prima di Adamo»; per al-Qasrī, *Būdāsf* sarebbe stato un astrolo-

¹⁶ MUHYIDDIN IBN 'ARABI, *Estratti dalle al-Futuhatu-l-Makkiyyah*: RST, n. 49 (luglio-dicembre 1978), p. 107, 108 e 109-110.

¹⁷ «Vi sono delle persone (in India) che si votano alla vita ascetica, nei boschi e sulle montagne (...). Si danno alle pratiche della vita ascetica ed hanno delle estasi», testi in M. REINAUD, *Relations des Voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine, dans le IX siècle de l'ère chrétienne*, 2 voll., Paris 1845, pp. 50 e 128.

¹⁸ Testi cit., in *Gimaret*, p. 279.

go dell'antica Babilonia che possedeva «la scienza delle rivoluzioni astrali e del calcolo della durata del mondo, che è di 360.000 anni; aveva asserito che nel mezzo di questo periodo si produceva il diluvio ed aveva avvertito di ciò il suo popolo». La maggior parte degli autori musulmani identificava in Būdāsf un falso profeta comparso in India ai tempi di Tahmūrat, nipote di Gayōmart, e terzo re dei Persiani, che avrebbe predicato la religione dei Sabei; questa tradizione viene riportata da at-Tabarī, al-Mas'ūdī, al-Maqdīsī, Hamza al-Isfāhānī e al-Bīrūnī.

Si attribuisce il nome di Sabei a due sette molto differenti fra di loro: gli Harraniani adoratori degli astri e i Mandei dell'Iraq che costituiscono un gruppo gnostico giunto sino ai giorni nostri. Per alcuni il sabeismo si identifica con il culto degli astri praticato ad Harran, mentre per altri si identifica strettamente con le dottrine dei Mandei; è senz'altro nel primo senso, di adoratori degli astri, che al-Bīrūnī e al-Mas'ūdī interpretarono la predicazione di Būdāsf. Così al-Mas'ūdī scrive l'insegnamento di Būdāsf: «Egli proclama che la perfetta nobiltà, il bene assoluto e il principio della vita sono nel "Tetto elevato" (As-saqf al-marfū) ¹⁹ e che gli altri col loro mostrarsi e scomparire, regolano (i destini di questo mondo). L'uscita di un astro al di fuori della sua sfera, la congiunzione o la separazione degli astri in un punto determinato secondo Būdāsf, tutti gli avvenimenti di questo mondo, la durata della vita, la composizione dei semplici e la dissoluzione dei composti, la compiutezza delle forme esteriori, l'emersione o il riassorbimento delle acque (nel seno della terra). Infine, era nei pianeti e nelle loro sfere che egli collocava il supremo motore» ²⁰.

Per al-Mas'ūdī la religione predicata da Būdāsf, pur riconoscendogli un elevato valore filosofico e spirituale, era un culto idolatrico: «Egli predicava agli uomini la rinuncia ai beni di questo mondo e l'esclusiva contemplazione dei mondi superiori, poiché è da là che vengono emanate le anime

¹⁹ *Qur'an*, LII, 5 (probabilmente da intendersi con questa espressione la volta celeste).

²⁰ *Gimaret*, p. 280.

ed è là dove fanno ritorno dopo aver abbandonato questo vile mondo. Grazie a false argomentazioni egli restaurò il culto degli idoli e le loro cerimonie, impiegando trovate e stragemmi di ogni genere per rendere questo culto accetto alla intelligenza umana» ²¹.

Ibn an-Nādin nel suo *Fihrist* collega Būdāsf con la setta dei Sumaniyya che effettivamente rappresentano i Buddhisti: «Ho letto scritto da un uomo del Kuhrasan (...) quanto segue: il profeta dei Sumaniyya era Būdāsf, e la maggior parte degli abitanti della Tranoxiana aderivano a questa dottrina prima dell'avvento dell'Islām in queste regioni (...). Essi sono i più generosi popoli della terra, e ciò è dovuto al fatto che il loro profeta Būdāsf, ha insegnato loro che l'uomo non può permettersi di dire no ai suoi simili. Osservano questa regola nel loro dire e nelle loro azioni. Dire no, per loro, è l'atto di Satana, e la loro dottrina rifiuta Satana» ²².

Dall'insieme di queste tradizioni risulta che il mito di Būdāsf nell'Islām, è formato da un insieme di tradizioni incerte e disperate che poco o nulla hanno a che fare con le figure del Buddha e dei Buddhisti così come noi le conosciamo. Niente sembra in esse sussistere, tranne qualche fugace cenno, né dell'insegnamento del Buddha né della sua biografia reale o leggendaria. Nessun autore musulmano accosterà mai al-Budd a Būdāsf, supponendo che si tratti di una stessa persona; pochi metteranno in rapporto Būdāsf con i Sumaniyya e le dottrine che ad essi verranno attribuite hanno ben poco a che fare con la predicazione assegnata a Būdāsf. Nella letteratura musulmana, stante questo desolante quadro conoscitivo riguardo al Buddhismo, vi è però un'opera in cui la leggenda buddhista sembrerebbe meglio conservata, è il *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* da cui è derivato il romanzo cristiano di *Barlaam e Joasaph* ²³. In questo ro-

²¹ *Ibid.*, p. 280. Abū Mansūr al-Baghdādī parla di una setta indiana che adorava gli angeli ai tempi di Būdāsf l'Indiano e che in seguito egli convertì al culto degli idoli.

²² *Gimaret*, p. 281. Per as-Suhrawardī, Būdāsf avrebbe predicato la dottrina della trasmutazione (*tanāsuh*).

²³ *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf*, ed. Daniel Gimaret, Recherches Publiées sous la direction de l'Institut de Lettres orientales de Beyrouth,

manzo noi ritroviamo sia Būdāsf che al-Budd che rimangono, comunque, due personaggi sempre distinti; si è ritenuto che questo testo fosse un adattamento del *Lalitavistara*²⁴ e l'insegnamento che esso presenta è stato paragonato a quello contenuto nel *Buddhacarita*²⁵ di Āsvaghosa, ma nessuno di questi avvicinamenti ha ancora convinto in maniera definitiva. Il tema della persecuzione «della gente della Religione» fatta dagli adoratori di idoli, l'esaltazione dei martiri, il monoteismo di Bilawhar, la distinzione operata fra il mondo di quaggiù e quello futuro, l'idea gnostica che la vera dottrina non sia accessibile che ad un piccolo numero di persone, lo schematismo delle parabole, poco convincono sull'attribuzione del contenuto dottrinale dell'opera ad un ambiente buddhista o, genericamente, indiano; ma fanno propendere a ricercare la tradizione ispiratrice dell'opera in un ambiente siro-cristiano²⁶.

Nulla traspare, nell'opera, della tradizione buddhista: l'idea della rinascita, motivo conduttore dei racconti buddhisti di genere *Jātaka* è assente; l'idea, così caratteristica del Buddismo, che tutto è «sofferenza» (*dukkha*), che la «sofferenza» è legata al desiderio e che lo scopo del saggio è di annientare la sofferenza, annientando il desiderio, per rompere il ciclo delle indefinite nascite e raggiungere l'estinzione fi-

N.S.A., Tome VI, Beirut 1972. Trad. Fr., di D. GIMARET, *Le Livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*, Centre de recherches d'histoire et de philologie: IV Hautes études Islamique et orientales d'histoire comparée 3, Genève-Paris 1971. Per le versioni occidentali della leggenda, St. JOHN DAMASCENE, *Barlaam and Joasaph*, ed. e trad. Engl. di G. R. WOODHEAD e H. MATTINGLY, London 1967; S. RONCHEY e P. CESARETTI, *Vita Bizantina di Barlaam e Joasaf*, Milano 1980; J. C. HIRSCH (ed.), *Barlaam and Joasaphat. A Middle English Life of Buddha*, Oxford-New York-Toronto 1986. R. MANSELLI, *The Legend of Barlaam and Joasaph in Byzantium and in the Roman Empire: East and West*, VII (), pp. 331-40; A. ABEL, *Influences du Légendaire Bouddhique dans le Légendaire Islamique: R.A.N.L.*, s. VIII, vol. XXVI (1971), pp. 53-61.

²⁴ Trad. di Ph. E. FOUCAUX, Paris 1884-92, rist. Paris 1988.

²⁵ ĀSVAGHOSA, *Le Gesta del Buddha*, trad. It., di A. PASSI, MILANO 1979.

²⁶ Cfr. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A contribution to the History of Culture in the Near East*, I. The Origin of Asceticism, Early Monasticism in Persia, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 184, Subsidia, tomus 14, Louvain 1958.

nale, non solo non figura minimamente nel *Kitāb Bilawhar*, ma appare totalmente estranea al suo contenuto concettuale. L'insegnamento escatologico di Bilawhar è incompatibile con la credenza nel ciclo del *samsāra* e il Regno dei Cieli che prospetta ha ben poco a che vedere con il *nirvāna* buddhista.

Neppure le tradizioni musulmane relative ai Sumanīyya sembrano presentarci un quadro dotato di maggiore coerenza della conoscenza del Buddismo nell'Islām. È comunemente ammesso dagli orientalisti che i Sumanīyya, di cui parlano gli autori musulmani, siano da identificarsi con i Buddhisti²⁷. Questa identificazione non deve, però essere accettata senza un'attenta verifica; quando al-Maqdisī (*Bad'*, I, 144 e 197) scrive che gli Indiani si dividono in due sette (*nihlatāni*), i Barahima e i Sumanīyya; o quando al-Bīrūnī dice (*Ta'rih*, 4) che l'India comprende due comunità (*tā'ifātāni*), gli Hindi e i Sumanīyya, si è, naturalmente, portati a riconoscere i Brahmani nell'una e i Buddhisti nell'altra. Altre testimonianze sembrano allontanare questa identificazione: al-Ya'qūbī attribuisce agli Indiani un'unica religione, il bramanesimo (*Ta'rih*, I, 94); né al-Mas'ūdī né Ibn an-Nadīm citano i Sumanīyya a proposito dell'India; le due opere più lette sulle religioni dell'India²⁸ non citano affatto i Sumanīyya. Se a questi silenzi si aggiunge che teologi e storici musulmani hanno attribuito ai Sumanīyya una congerie di dottrine e credenze che poco o nulla hanno a che fare con il Buddismo, che as-Sahrastānī, il solo che prima di Fadl Allah fornisca una descrizione del Buddismo abbastanza esatta, non usa mai il termine Sumanīyya per designare i Buddhisti ma li chiama gli *ashāb al-bidāba*, e che lo stesso Fadl Allah li chiama «discepoli di Sākmūnī», l'identificazione dei Sumanīyya con i Buddhisti non sembrerebbe poi tanto sicura.

Hamza al-Isfahānī scrive: «Nell'antichità prima della ap-

²⁷ A questa generale interpretazione fa eccezione L. MASSIGNON che in essi vede dei «materialisti indiani», in *Recueil de textes inédits*, Paris 1929, p. 210.

²⁸ Si tratta del *Kitāb al-ārā' wa d-diyānāt* di al-Hasan b. Mūsā an-Nabāhī e del *Kitāb u'yūn al-masā'il* di Abū l-Qāsim al-Balḥī.

parizione delle religioni rivelate, tutte (le) nazioni non costuivano che un unico gruppo, anche se si davano loro due nomi differenti, quelli di *Sumanīyyūn* e di *Kaldāniyyūn* (Caldei). I *Sumanīyyūn* erano gli abitanti dell'est: quello che di loro resta ai nostri giorni si trova lungo i confini dell'India e in Cina. Le popolazioni del Khorasan, oggi, li chiamano *Samanān*, *saman* al singolare. I *Kaldāniyyūn* erano gli abitanti dell'ovest: e quello che di loro resta ai nostri giorni si trova nelle due città di Harrān e Edessa, ma essi si sono disfatti di questo nome già dal periodo di al-Ma'mūn, e si sarebbero dati quello di Sabei, e questo per delle ragioni che sarebbe troppo lungo spiegare»²⁹. Su questa tesi concorda anche Abū 'Abdallāh al-Hwārizmī che dice: «All'inizio dei tempi, gli uomini erano *Sumanīyyūn* o *Kaldāniyyūn*. I *Sumanīyyūn* erano gli adoratori degli idoli, e i *Kaldāniyyūn* erano quelli che, ora, si chiamano Sabei o Harraniani (...). Ma i Sabei sono in realtà una setta di cristiani. Quello che resta dei *Sumanīyya* si trova in India e in Cina»³⁰. Per al-Bīrūnī, «Prima dell'apparizione delle leggi rivelate e la venuta di Būdāsf, gli uomini erano *Sumanīyyūn*. Abitavano nell'est della terra, ed adoravano gli idoli. Quello che resta di loro, oggi, si trova in India, in Cina e fra i Tuguzguz. Gli abitanti del Khorasan li chiamano *Samanān*. I loro monumenti, i *bahārāt* dei loro idoli e i loro *farhārāt*, sono visibili nelle zone di frontiera del Khorasan contigue all'India»³¹.

Stando a questa tesi, presente negli autori riportati, i *Sumanīyya* avrebbero professato un primitivo culto idolatrico che era praticato in tutto l'Oriente, ma, per al-Bīrūnī, i *Sumanīyya* – nel X secolo – erano rimasti solo in India, in Cina e presso i Turchi Tuguzguz³². D'altra parte né al-Mas'ūdī né Ibn an-Nadīm menzionano i *Sumanīyya* come componen-

²⁹ Testo cit., in *Ginaret*, pp. 288-9.

³⁰ Testo cit., in *Ginaret*, p. 289.

³¹ Testo cit., in *Ginaret*, p. 289.

³² Questo punto viene confermato da al-Maqqisī per il quale l'India ha due religioni (*Barāhima* e *Sumanīyya*); anche la Cina ne ha due, i dualisti e i *Sumanīyya* e, pure, i Tuguzguz ne hanno due, il Cristianesimo e quella dei *Sumanīyya*, cfr. *Bad'*, IV, 63, 19, 22.

te religiosa dell'India³³. Al-Bīrūnī, dopo aver affermato la presenza dei *Sumanīyya* in India, si dispiace di non aver trovato alcun loro scritto né di averne incontrato alcuno; abbiamo visto come Ibn an-Nadīm sostenga di aver letto «scritto da un uomo del Khurasan (...) che Būdāsf era il profeta dei *Sumanīyya*, e che la maggior parte degli abitanti della Transoxania aderiva a questa religione prima dell'Islām e nell'antichità»; Hamza precisa che vi sono ancora dei *Sumanīyya* lungo i confini dell'India e che la gente del Khorasan li conosce con il nome di *samanan* e che, lo stesso al-Bīrūnī sostiene che i loro templi si vedono lungo le zone di frontiera del Khorasan contigue all'India.

Queste notizie ricalcano il quadro della situazione in cui si trovava il Buddhismo in Asia nei secoli nono e decimo; è vero che sino al settimo secolo il Buddhismo era stato una delle due grandi religioni dell'India, e su questo punto sia al-Maqqisī che Hamza e al-Bīrūnī non hanno torto; ma è anche vero che alla loro epoca il Buddhismo era praticamente scomparso dall'India e si comprende, dunque, come né al-Mas'ūdī né Ibn an-Nadīm ne parlino e che al-Bīrūnī non ne avesse incontrato alcuno. Altri indizi confermano l'identificazione fra i *Sumanīyya* e i Buddhisti; al-Bīrūnī usa i termini *bāhārāt* e *farhārāt* per indicare i monumenti dei *Sumanīyya*. Si tratta di due parole persiane derivate dalla parola sanscrita *vihāra* con cui viene indicato il monastero buddhista³⁴. Quanto a *sāman*³⁵ che in Firdusi ha il valore di «Idolatra», è un termine di chiara origine buddhista; deriva dal sanscrito *śramana*, nome con il quale si indicavano i monaci buddhisti. È indubbio che la maggior parte delle tradizioni che nel-

³³ Al-Mas'ūdī parla dei *Sumanīyya* riferendosi alla Cina, ma è difficile appurare se il «*samanesimo*» fosse la comune religione dei cinesi o se fosse seguita dalla sola classe aristocratica, cfr., *Murūğ*, I, 136. Ibn an-Nadīm riporta la testimonianza di un monaco cristiano del Nağrān, missionario in Cina, per il quale la massa dei cinesi adora il re, ma il re e i Grandi sono dualisti e *Sumanīyya*, cfr., *Fihrist*, 349-50.

³⁴ Al-Bīrūnī ci fornisce una prova indiscutibile a questo proposito, quando nella sua traduzione della *Brihat-samhitā* rende *sākyān sarvāhita-sya* con *li-Budd as-Sumanīyya*.

³⁵ Cfr. le note linguistiche in *Ginaret*, pp. 291-2.

l'Islām riguardavano i Sumanīyya si formarono sulla base dei racconti di viaggiatori, anche se si possono escludere, per alcuni piccoli fatti, contatti diretti fra Sumanīyya e Musulmani³⁶.

Un autore sembra aver ben conosciuto la cosmologia buddhista, si tratta di al-Īrānsahrī autore di un *Kitāb al-maqālāt* a cui ricorre al-Bīrūnī per le notizie riguardanti i Sumanīyya. Dice al-Bīrūnī: «Secondo lui (al-Īrānsahrī), i Sumanīyya credono che il Meru si trovi al centro di quattro mondi, posti ai quattro punti cardinali. Alla base è quadrato, mentre è rotondo in cima. È alto 80.000 yojana di cui una metà verso il cielo e l'altra metà si prolunga nella terra. Il suo lato meridionale, che guarda verso il nostro mondo, è fatto di giacinto blu, ed è per questo che a noi il cielo sembra blu. Gli altri lati sono di giacinto (una varietà di quarzo) rosso, giallo e bianco. Così è il monte Meru che si trova al centro del mondo³⁷. Un secondo passaggio riguarda il divenire dell'universo: «Al-Īrānsahrī riporta, a proposito dei Sumanīyya, una strana credenza, secondo la quale esistono ai lati del monte Meru quattro mondi che, alternativamente, conoscono la prosperità e la devastazione³⁸. Queste teorie che poco hanno a che fare con il Buddhismo, risultano estremamente affini a quelle del Brahmanesimo³⁹.

Una dottrina che comunemente si attribuiva al Sumanīyya era quella della traslazione delle anime (*tanāsuh al-arwāh*). A questo proposito al-Baghdādī riporta che «la maggior parte di essi negano la vita futura e la resurrezione dopo la morte. Alcuni di essi sostengono l'idea della traslazione delle anime sotto diverse apparenze (...). Essi (i Sumanīyya) pretendono che chiunque commetta un peccato quando è in un certo corpo, ne subisca poi il castigo in un altro

³⁶ Vedi esempi in Gimaret, p. 293.

³⁷ Testo cit., in Gimaret, p. 295.

³⁸ Testo cit. in Gimaret, p. 295. Per la cosmologia buddhista: A. PEZZALI, *Manuale di Storia del Buddhismo*, Bologna 1983, pp. 181-90.

³⁹ Per la cosmologia Indù cfr., W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Indier*, Bonn-Lipsia 1920, 1st ed., Hildesheim 1967 e J. GONDA, *Veda e Antico Induismo*, Milano 1981, pp. 419 e 421.

corpo»⁴⁰; per al-Maqdisī: «A dispetto della loro grande diversità, gli Indiani, si possono raggruppare in due sette, i Sumanīyya *mu'attila* e i Barāhima *muwāhidda*. Entrambe ammettono la retribuzione degli atti e pensano che un giorno il castigo avrà termine. I Sumanīyya sostengono che castigo e ricompensa siano già in questo mondo, come retribuzione di quello che le anime hanno meritato col loro agire. Le anime vivono eternamente, agiscono, e sono questi atti che le fanno vivere nei corpi. Non cessano mai di risiedere in un corpo, anche se, dopo che hanno abitato un corpo, non ritornano mai più in questo. Le anime trasmano in funzione del loro agire. Se le anime commettono azioni malvagie, queste influenzano la loro stessa sostanza (...) allorquando abbandonano il corpo nel quale dimoravano, esse, in funzione degli effetti accumulati, vanno verso la categoria di esseri che con essi è compatibile (...). Quanto alle anime pie che hanno compiuto buone e virtuose azioni, ricevono bellezza, perfezione, salute, sicurezza (...) e quando tutto questo si conclude, le anime vengono assunte in paradiso ove dimorano tutto il tempo che hanno meritato per il loro agire, al termine di questo periodo, anch'esse ritornano in questo nostro mondo»⁴¹.

È soprattutto un certo tipo di teoria della conoscenza che viene attribuita dai teologi musulmani ai Sumanīyya e che fa sì che da questi siano definiti come dei materialisti atei (*dahriyya*). Nelle esposizioni dei teologi musulmani relative alle «vie della conoscenza» (*asbāb al-'ilm*) i Sumanīyya sono presentati come degli scettici noti per aver limitato la certezza della scienza solo a ciò che è conoscibile sensibilmente: «Si dice che i Sumanīyya dicano che le informazioni riguardo a paesi, re, ecc., non sono certe, che la loro certezza non può produrre conoscenza e che l'uomo non ha conoscenza se non di ciò che vede. Quanto alla certezza del significato di una parola, questa è impossibile, poiché, per chi ascolta, la parola menzognera non si distingue da quella ve-

⁴⁰ Testo cit. in Gimaret, p. 297.

⁴¹ Testo cit., in Gimaret, pp. 298-9. Sulla dottrina buddhista della retribuzione e dell'atto cfr., L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *La morale Bouddhique*, Paris 1927.

ridica»⁴². Dello «scetticismo» dei Sumaniyya, secondo una tesi più tardiva, abbiamo un'altra versione secondo la quale i Sumaniyya, limitando la conoscenza certa solo a quella sensibile, rigetterebbero – di conseguenza – come incerta la conoscenza ottenuta per via di ragionamento e d'indifferenza. Questa interpretazione, che si è imposta nel *kalām* as'arita classico, risalirebbe a al-Baġdādī: «(i Sumaniyyā) pretendono che nulla possa essere conosciuto se non grazie ai cinque sensi, essi rigettano le conoscenze ottenute grazie al ragionamento e sostengono che tutte le dottrine sono vane»⁴³.

Più che rappresentare un'entità reale, i Sumaniyya sono, per il *Kalām*, in base alla panoramica di opinioni che abbiamo percorso, una specie di supporto simbolico attraverso cui personalizzare una determinata posizione dottrinale; così come, da dopo Ibn ar-Rāwandī, lo furono i Barāhima, nei quali si è personalizzata la tesi della negazione della profetia. Per mezzo dei Sumaniyya si è personalizzata la tesi della negazione del *nazar*, (cioè della conoscenza che, per via speculativa, si può avere di Allah), della problematica sulla natura propria di Allah, sulle vie della conoscenza e sulla validità dell'*istidlāl*. Di tutto questo poco o nulla vi è che concerne in maniera specifica la dottrina Buddhista, ma, di contro, moltissimo vi è della problematica teologica specifica all'Islām.

Dall'insieme del materiale esaminato risulta ben evidente la generale ignoranza delle tradizioni musulmane riguardo ai valori e contenuti propri del Buddhismo; i pochi esempi che testimoniano una reale conoscenza di questo costituiscono dei segmenti isolati, e come tali rimarranno nel tempo non riuscendo a fondersi in una linea interpretativa unitaria. Quello che si trasmetterà da un autore all'altro non è altro che un coacervo di tradizioni disperate e a volte aberranti (*al-Budd*, *Būdāsf* e i *Sabei*, i *Sumaniyya* e il loro scetticismo ecc.) che andranno a formare una immagine deformata e determinante del Buddhismo; ulteriore riprova della generale inaccessibilità dell'Islām al pensiero indiano.

⁴² Testo cit., in *Gimaret*, p. 302.

⁴³ Testo cit., in *Gimaret*, p. 303. Per un'introduzione alla logica buddhista, vedi C. Rizzi, *I logici buddhisti* in A. PEZZALI, *Op. Cit.*, pp. 329-361.