

MIRCEA ELIADE

STORIA DELLE CREDENZE E DELLE IDEE RELIGIOSE

Volume I

Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini

Sansoni



Editore

CAPITOLO VIII

LA RELIGIONE DEGLI INDOEUROPEI. GLI DÈI VEDICI

61. Protostoria degli Indoeuropei.

L'irruzione degli Indoeuropei nella storia è segnata da spaventose distruzioni. Tra ~ 2300 e ~ 1900 circa, in Grecia, in Asia Minore, in Mesopotamia numerose città vengono saccheggiate e incendiate, come capita a Troia, verso ~ 2300 , a Beycesultan, a Tarso e a circa trecento città e agglomerati urbani dell'Anatolia. I documenti parlano dei gruppi etnici chiamati Hittiti, Luvi, Mitanni, ma elementi ariofoni sono attestati anche in altri gruppi di invasori. La dispersione dei popoli indoeuropei era iniziata alcuni secoli prima e proseguì poi per due millenni. Verso ~ 1200 gli Ari erano penetrati nella pianura indo-gangetica, gli Iranici si erano stanziati solidamente in Persia, la Grecia e le isole erano indoeuropeizzate. Alcuni secoli più tardi poteva considerarsi compiuta — o perlomeno in fase di espansione considerevole — l'indoeuropeizzazione dell'India, della penisola italiana e balcanica, e delle regioni carpato-danubiane, dell'Europa centrale, settentrionale e occidentale (dalla Vistola fino al mar Baltico e all'Atlantico). Questo processo caratteristico — migrazione, conquista di nuovi territori e relativa sottomissione, seguita da assimilazione, degli abitanti precedenti — si può dire sia cessato solo nel XIX secolo della nostra era. Non esiste un altro esempio, analogo a questo, di espansione linguistica e culturale.

Da più d'un secolo gli studiosi hanno cercato di identificare la patria originaria degli Indoeuropei, di decifrare la loro proto-

storia e di chiarire le fasi delle loro migrazioni. La patria originaria è stata cercata nel nord e nel centro dell'Europa, nelle steppe della Russia, nell'Asia centrale, in Anatolia, ecc. Si è oggi concordi nel localizzare il focolaio degli Indoeuropei nelle regioni a nord del Mar Nero, tra i Carpazi e il Caucaso¹. A nord del Mar Nero si è sviluppata, tra il V e il III millennio, la cultura detta dei tumuli (*kurgan*); verso ~ 4 000-3 500 si può notare la sua espansione a occidente fino a Tisza. Durante il millennio seguente i rappresentanti della cultura *kurgan* penetrano nell'Europa centrale, nella penisola balcanica, nella Transcaucasia, in Anatolia e nel nord dell'Iran (circa ~ 3 500-3 000); nel III millennio raggiungono il nord dell'Europa, la zona bagnata dall'Egeo (la Grecia e la costa dell'Anatolia) e il Mediterraneo orientale. Secondo Marija Gimbutas i popoli che hanno creato e trasmesso la cultura dei tumuli non possono essere che i Proto-Indoeuropei e, nelle ultime fasi della dispersione, gli Indoeuropei.

Comunque sia, è certo che le origini della cultura indoeuropea affondano nel Neolitico, forse anche nel Mesolitico. D'altra parte è anche certo che nel periodo della sua formazione questa cultura ha subito l'influenza delle civiltà già più evolute del Vicino Oriente. L'uso del carro e del metallo² è stato loro trasmesso da una cultura dell'Anatolia (la cultura detta Kuro-Araxes). Nel IV millennio fanno la loro comparsa, mutate dai popoli della zona balcano-mediterranea, statue in argilla, in marmo o in alabastro, che rappresentano una dea seduta.

Il lessico comune dimostra che gli Indoeuropei praticavano l'agricoltura, allevavano il bestiame (ma anche il maiale e probabilmente la pecora) e conoscevano il cavallo, brado o domestico. Benché non abbiano mai potuto rinunciare ai prodotti agricoli, i popoli indoeuropei hanno sviluppato in prevalenza un'economia pastorale. Il nomadismo pastorale, la struttura patriarcale della famiglia, la propensione per le razzie e l'organizzazione militare finalizzata alla conquista, costituiscono i tratti caratteristici delle

¹ Il vocabolario comune per certi animali (lupo, orso, oca, salmone di fiume, vespa, ape) e alberi (betulla, faggio, quercia e salice) indica una zona temperata.

² I termini che indicano 'rame' e 'accetta' sono sumerici e sono stati acquisiti prima della separazione dei gruppi linguistici europei (germanico, italico e celtico, illirico e tracio, greco e slavo).

società indoeuropee. Troviamo tracce di una rigida differenziazione sociale nel contrasto tra i tumuli (tombe a forma di casa, riccamente addobbate) e le sepolture molto più povere. Con tutta probabilità i tumuli (*kurgan*) erano riservati alle spoglie dei capi.

Ci sembra importante precisare in quale misura questo tipo di esistenza — nomadismo pastorale con una forte organizzazione finalizzata a guerre e conquiste — abbia incoraggiato e facilitato l'emergere dei valori religiosi specifici. È evidente che le creazioni delle società agricole non corrispondono interamente alle aspirazioni religiose di una società pastorale. D'altra parte si può affermare che non esistono società pastorali completamente indipendenti dall'economia e dalla religione degli agricoltori. Il fatto più rilevante è però che, nelle loro migrazioni e conquiste, gli Indoeuropei abbiano sottomesso e assimilato in continuazione le popolazioni sedentarie agricole che incontravano sul loro cammino. Gli Indoeuropei, in altre parole, hanno dovuto conoscere molto presto nella loro storia le tensioni spirituali provocate dalla simbiosi di orientamenti religiosi eterogenei, a volte persino antitetici.

62. Il primo pantheon e il vocabolario religioso comune.

Oggi siamo in grado di ricostruire alcune strutture della religione indoeuropea comune. Si possono anzitutto ricavare indicazioni sommarie, ma preziose, dal vocabolario religioso. Fin dall'inizio degli studi in questo campo si è riconosciuto il radicale indoeuropeo *deiwos*, 'cielo', nei termini che indicano il 'dio' (lat. *deus*, sanscrito *deva*, iran. *div*, lit. *diewas*, germ. ant. *tivar*) e nei nomi degli dèi principali: Dyaus, Zeus, Juppiter. L'idea di dio si rivela legata alla sacralità celeste, cioè alla luce e alla 'trascendenza' (altezza) e, per estensione, all'idea di sovranità e di creatività, nel suo senso immediato: cosmogonia e paternità). Il (dio del) Cielo è per eccellenza il Padre: cfr. l'indiano Dyauspitar, il greco Zeus Pater, l'illirico Daipatūres, il latino Juppiter, lo scita Zeus Papaïos, il tracio-frigio Zeus Pappos³.

³ Il vocabolo greco *theos* non appartiene alla medesima serie. Esso deriva da un radicale indicante l' 'anima', lo 'spirito del morto'; cfr. il lituano *dvestiu*, 'respirare', lo slavo antico *duch*, 'respirazione', *duša*, 'anima'. Pos-

Dal momento che le ierofanie celesti ed atmosferiche rivestono un'importanza primaria, non sorprende il fatto che un certo numero di dèi siano designati dal nome del tuono: germ. Donar, Thor; celt. Taranis (Tanaros), balt. Perkunas, proto-slavo Perun, ecc. È probabile che già in epoca indoeuropea il dio del cielo — dio supremo perché creatore del mondo e cosmocrate — cedesse il passo agli dèi della tempesta: il fenomeno compare piuttosto frequentemente nella storia delle religioni. Anche il fuoco che scaturisce dal fulmine è ritenuto di origine celeste. Il culto del fuoco è difatti un elemento caratteristico delle religioni indoeuropee; il nome dell'importante dio vedico Agni si ritrova nel latino *ignis*, nel lituano *ugnis*, nello slavo antico *ogni*⁴. Possiamo anche supporre che il dio solare occupasse una posizione preponderante sin dalla storia più antica (cfr. il vedico *Sūrya*, il greco *Helios*, il germ. ant. *sauil*, lo slavo ant. *solnce*, tutti termini volti ad indicare il sole). Gli dèi solari hanno però conosciuto una storia molto varia nei diversi popoli indoeuropei, soprattutto dopo il contatto con le religioni del Vicino Oriente⁵. La Terra (*GH'EM) poi era considerata un'energia vitale opposta al Cielo; ma tra gli Indoeuropei l'idea religiosa della Terra Madre è più recente e si può ritrovare soltanto in una zona circoscritta⁶. Troviamo un altro elemento cosmico, il Vento, divinizzato nel lituano *Vejojatis*, « Signore del Vento », nell'iranico *Vayu* e nell'indiano *Vāyu*; negli ultimi due casi però si tratta ben di più che di una semplice epifania cosmica: essi presentano, soprattutto l'iranico *Vayu*, i tratti caratteristici degli dèi sovrani.

Gli Indoeuropei avevano elaborato una mitologia e una teologia

siamo dunque supporre che *theos*, 'dio', derivi dall'idea dei morti divinizzati.

⁴ In Iran il nome della divinità del fuoco è *Ātar*, ma esistono indicazioni che, in una terminologia più antica del culto, il fuoco si chiamava **āgni* e non *ātar*: v. STIG WIKANDER, *Der arische Männerbund*, p. 77 ss.

⁵ La sacralità rappresentata dal Sole ha inoltre permesso, ai tempi del sincretismo greco-orientale, un'audace rielaborazione teologica e filosofica, tanto che si potrebbe dire che il dio solare fu l'ultima teofania cosmica a scomparire di fronte all'espandersi del monoteismo ebraico-cristiano.

⁶ Aggiungiamo che in epoca più tarda l'uomo, in quanto essere terreno (GH' MŌN), viene contrapposto, in Occidente, agli esseri celesti, mentre in Oriente si trova la concezione dell'uomo, creatura razionale (M' NU), opposto agli animali: cfr. DEVOTO, *Origini indo-europee*, p. 264 ss.

specifiche. Celebravano sacrifici e conoscevano il valore magico-religioso della parola e del canto (*KAN). Le loro concezioni religiose e i loro rituali permettevano loro di consacrare lo spazio e di 'cosmizzare' i territori nei quali si insediavano (questo scenario mitico-rituale è attestato nell'India antica, a Roma e tra i Celti), concezioni e rituali che permettevano loro inoltre di rinnovare periodicamente il mondo (mediante lo scontro rituale tra due gruppi di celebranti, rito di cui restano tracce ancora nell'India e in Iran). Gli dèi erano considerati presenti alle festività, accanto agli uomini, e le loro offerte venivano bruciate. Gli Indoeuropei non edificavano santuari: con tutta probabilità il culto veniva celebrato in un recinto consacrato, a cielo aperto. Un altro tratto caratteristico era la trasmissione orale della tradizione e, al momento dell'incontro con le civiltà del Vicino Oriente, la proibizione di valersi della scrittura.

Tuttavia, com'è naturale, dato il gran numero di secoli che separano le prime migrazioni indoeuropee (Hittiti, Indo-Iranici, Greci, Italici) dalle ultime (Germani, Balto-Slavi), non sempre si riesce a riconoscere il loro patrimonio comune nel vocabolario, né nelle teologie o mitologie dell'epoca storica. Si deve da un lato tener conto dei diversi contatti culturali realizzati nel corso delle migrazioni, e dall'altro non si deve dimenticare che nessuna tradizione religiosa si tramanda all'infinito, senza subire mutamenti prodotti sia da nuove creazioni spirituali, sia da prestiti, simbiosi o eliminazione.

Il vocabolario riflette questo processo di differenziazione e d'innovazione, iniziato probabilmente fin dalla protostoria. Come esempio più significativo valga la mancanza di un termine specifico, nell'indoeuropeo comune, per designare il 'sacro'. L'iranico, il latino e il greco, invece, dispongono di due termini: av. *spenta/yaozdāta* (cfr. anche il got. *hails/weih*); lat. *sacer/sanctus*; gr. *hiēros/hāgios*. « Lo studio di ogni coppia... fa supporre nella preistoria un concetto con due valenze: positiva nel senso di 'ciò che è pieno della presenza divina' e negativa, nel senso di 'ciò che è proibito al contatto degli uomini' »⁷. Parallelamente, non esisteva, secondo

⁷ E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, p. 179. Per quanto riguarda la religione poi, « gli Indo-Europei, non concependo questa realtà onnipresente come un'istituzione separata, non avevano alcun

Benveniste, un termine comune per indicare il 'sacrificio'. Ma questa mancanza « presenta come contropartita, nelle diverse lingue e spesso all'interno di ciascuna, una grande diversità nella designazione delle varie forme dell'azione sacrificale: libagione (sanscr. *juboti*; gr. *spéndō*), solenne impegno verbale (lat. *uoueo*; gr. *eúkho-mai*), banchetto solenne (lat. *daps*), fumigazione (gr. *thúō*), rito della luce (lat. *lustrō*) »⁸. Quanto poi alla 'preghiera', la terminologia è venuta a crearsi partendo da due radici diverse⁹. Per concludere, sin dalla protostoria comune, i diversi popoli indoeuropei mostravano la tendenza a reinterpretare continuamente le loro tradizioni religiose. Questo processo si è poi intensificato nel corso delle migrazioni.

63. L'ideologia tripartita degli Indoeuropei.

Una fonte importante di documentazione è costituita, per gli studiosi, dai frammenti delle diverse mitologie indoeuropee. È vero che essi appartengono a periodi diversi e ci sono stati trasmessi da documenti eterogenei e di valore diseguale: inni, testi rituali, poesia epica, commenti teologici, leggende popolari, storiografie, tradizioni tardive scritte da autori cristiani dopo la conversione dei popoli dell'Europa centrale e settentrionale. Tuttavia questi sono tutti documenti preziosi, perché conservano o riflettono (anche se deformati) molte concezioni religiose originali. Le esagerazioni e gli errori della 'mitologia comparata', nel senso in cui la intendevano Max Müller e i suoi epigoni, non ci devono impedire di utilizzare questi materiali; basta soltanto non ingannarsi sul loro valore documentario. Un mito riportato nel Rg Veda non può essere più recente del II millennio a. C., mentre le tradizioni conservate da

termine per indicarla», *ibidem*, p. 265. Georges Dumézil ha più volte analizzato il vocabolario indoeuropeo del sacro; v. anche *La religion romaine archaïque* (1974²), pp. 131-146.

⁸ *Ibidem*, p. 223. Eric Hamp tuttavia ha ricostruito il termine comune per 'sacrificio'; cfr. « JIES », I, 1973, pp. 320-322.

⁹ Il raggruppamento dialettale originario hittita-slavo-baltico-armeno (germanico?) attesta forme imparentate con l'hittita *maltāi*, « pregare », mentre l'iranico, il celtico e il greco presentano termini derivati dalla radice **ghwedh-* 'pregare, desiderare'; *BENVENISTE, ibidem*, p. 245.

Tito Livio, dall'epopea irlandese o da Snorri Sturluson sono, dal punto di vista cronologico, considerevolmente più recenti. Ma se tali tradizioni si accordano perfettamente con il mito vedico, è difficile non credere al loro comune carattere indoeuropeo, soprattutto quando questa corrispondenza non è isolata, ma si può articolare in un sistema.

È ciò che ha dimostrato Georges Dumézil in una serie di opere che hanno rinnovato radicalmente lo studio comparato delle mitologie e delle religioni indoeuropee. Senza ovviamente avere la pretesa di riassumerne qui il contenuto, basti dire che le ricerche dello studioso francese hanno svelato una struttura fondamentale della società e dell'ideologia indoeuropee. Alla divisione della società in tre classi — sacerdoti, guerrieri, allevatori-agricoltori — corrispondeva un'ideologia religiosa trifunzionale: la funzione della sovranità magica e giuridica, la funzione degli dèi dalla forza guerriera, e infine quella delle divinità della fecondità e della prosperità economica. Tale triplice divisione delle divinità e della società si può cogliere nel modo più chiaro presso gli Indo-Iranici. Nell'India antica infatti c'è una precisa corrispondenza tra le classi sociali dei *brahmana* (sacerdoti, sacrificatori), *kṣatriya* (militari, difensori della comunità) e *vaiśya* (produttori), e gli dèi Varuna e Mitra, Indra e i gemelli Nāsatya (o gli *Ásvin*). Questi stessi dèi si ritrovano, citati nel medesimo ordine, nel trattato concluso da un re hittita, verso il 1380, con un capo dei para-Indiani (Mitani) in Asia Minore: Mitra-(V)aruna [variante Uruvana], Indara, gli dèi Nāsatya. Anche l'Avesta distingue i sacerdoti (*āthra.van*), i guerrieri (che combattevano nei carri, *rathaē-star*), gli allevatori-agricoltori (*vāstryō. fšuyant*), con la differenza però che in Iran questa divisione sociale non si è irrigidita in un sistema di caste. Secondo Erodoto (IV, 5-6), gli Sciti iranici presentavano anch'essi la divisione in tre classi, e tale tradizione si è conservata fino al XIX secolo presso gli Osseti del Caucaso, diretti discendenti degli Sciti.

I Celti ripartivano la società in druidi (sacerdoti, giuristi), aristocrazia militare (*flaith*, lett. 'potere', l'equivalente del sanscr. *kṣatrā*) e *bo airig*, uomini liberi (*airig*) proprietari di vacche (*bo*). Secondo Dumézil si può scorgere una simile divisione sociale nelle tradizioni mitiche, ma molto storicizzate, della fondazione di Roma: il re Romolo, protetto da Juppiter; l'etrusco Lucumone, tecnico della guerra: Tazio e i Sabini che portano donne e ricchezze.

La triade capitolina — Juppiter, Mars, Quirinus — costituisce in un certo senso il modello divino, celeste, della società romana. Ed infine troviamo una triade analoga al vertice della religione e della mitologia scandinava: il dio sovrano Odino, Thor il campione, e Freyr, patrono della fecondità.

La divisione della prima funzione in due parti o tendenze complementari — sovranità magica e sovranità giuridica — trova una chiara esemplificazione nella coppia formata da Varuna e Mitra. Per gli antichi Indiani, Mitra rappresenta infatti il dio sovrano « nel suo aspetto razionale, chiaro, regolato, calmo, benevolo, sacerdotale, e Varuna il sovrano nel suo aspetto aggressivo, cupo, ispirato, violento, terribile, guerriero »¹⁰. Questo stesso dittico si ritrova in particolare a Roma, con le stesse opposizioni e alternanze: si tratta da un lato dell'opposizione tra i Luperci — giovani che corrono, ignudi, attraverso la città e colpiscono le passanti con una correggia di pelle di capra per fecondarle — e i sacerdoti per eccellenza, i flamini; e si tratta, dall'altro lato, delle strutture e dei comportamenti diversi dei due primi re di Roma: Romolo, che inizia i due culti dello Juppiter terribile, e Numa, che fonda un santuario della *Fides Publica* e professa una devozione particolare a questa dea che si pone come garante della buona fede e registra i giuramenti. L'opposizione tra Romolo e Numa ricalca in linea di massima l'opposizione tra i Luperci e i flamini e, d'altra parte, corrisponde perfettamente alla polarità Varuna-Mitra.

Nell'analizzare i due aspetti della sovranità divina presso gli Indiani e presso i Romani, Georges Dumézil ne ha però opportunamente sottolineato le differenze. Nell'India vedica e a Roma si può ritrovare la medesima struttura indoeuropea, ma i due 'campi ideologici' non sono omogenei. « I Romani pensano storicamente, mentre gli Indiani pensano in termini di leggenda. I Romani pensano in termini di nazione, gli Indiani in termini cosmici ». Al pensiero empirico, relativista, politico e giuridico dei Romani, si oppone il pensiero filosofico, assoluto, dogmatico, morale e mistico degli Indiani¹¹. Anche presso altri popoli indoeuropei possiamo trovare analoghe differenze di 'campi ideologici'. Come già si è

¹⁰ G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna* (1948²), p. 85.

¹¹ *Servius et la Fortune*, pp. 190-192.

detto, i documenti di cui possiamo disporre costituiscono le espressioni specifiche dei diversi popoli ariofoni nel corso della storia, per cui possiamo, in definitiva, venire a conoscenza solo della *struttura generale* dell'ideologia indoeuropea, e non invece del pensiero e delle pratiche religiose della comunità originaria. Ma questa struttura si ragguaglia sul tipo di esperienza e di speculazione religiose particolari degli Indoeuropei, e ci permette anche di cogliere la creatività specifica di ciascun popolo ariofono.

Com'era prevedibile, la maggior diversificazione morfologica è attestata al livello della terza funzione, perché le espressioni religiose relative all'abbondanza, alla pace e alla fecondità sono necessariamente collegate alla geografia, all'economia e alla situazione storica di ogni gruppo. Per quanto poi riguarda la seconda funzione, la forza fisica impiegata in special modo nel combattere, Georges Dumézil ha messo in luce un certo numero di corrispondenze tra l'India (già con gli Indoeuropei), Roma e il mondo germanico. Così è molto probabile che la prova iniziata più importante consistesse nel combattimento del giovane guerriero contro tre avversari o contro un mostro tricefalo (rappresentato da un fantoccio?). Uno scenario di questa fatta si può scorgere infatti nella storia della lotta vittoriosa dell'eroe irlandese Cuchulainn contro tre fratelli, e nel combattimento dell'Orazio superstite contro i tre Curiazi; come nei miti di Indra e dell'eroe iranico Thraëtaona, che uccidono un mostro a tre teste. La vittoria fa nascere in Cuchulainn e in Orazio un 'furore' (*furor*, celtico *ferg*) pericoloso per la società, e che necessita quindi di essere esorcizzato in modo rituale. Il tema mitico dei 'tre peccati' di Indra trova inoltre degli omologhi, in Scandinavia, nelle gesta dell'eroe Starcatherus e in Grecia nella mitologia di Eracle¹². Questi temi mitico-rituali molto probabilmente non esauriscono la mitologia e le tecniche del guerriero nell'epoca comune indoeuropea; ma è interessante constatare che essi si sono conservati ai due punti estremi della dispersione, in India e in Irlanda.

¹² Questi tre peccati che si commettono in relazione alle tre funzioni si collocano infatti nei campi dell'ordine religioso, dell'ideale guerriero, della fertilità e questo conferma l'ipotesi trifunzionale. Aggiungiamo che l'identificazione di un motivo indoeuropeo comune nella mitologia di Eracle è significativo perché, in Grecia, l'ideologia tripartita venne disarticolata assai presto, in conseguenza della simbiosi con la cultura egea.

Per quanto possiamo saperne, l'ideologia tripartita costituiva un sistema coerente ma flessibile, variamente completato da una gran quantità di forme divine, di idee e di pratiche religiose. Avremo occasione di apprezzarne il numero e l'importanza studiando separatamente le diverse religioni indoeuropee. C'è motivo di credere che l'ideologia tripartita, benché elaborata nell'epoca comune, avesse eliminato o reinterpretato radicalmente altre concezioni ugualmente venerabili, come per esempio quella del dio del cielo, creatore, sovrano e Padre. Lo spodestamento di Dyauspitar da parte di Varuṇa, di cui si trovano tracce nel Rg Veda, sembra essere il riflesso, o la prosecuzione, di un processo molto più antico.

64. Gli Ari in India.

Durante il loro periodo comune, le tribù indo-iraniane si auto-definivano con un termine che significava '(uomo) nobile', *airya* in avestico, *arya* in sanscrito. Gli Ari avevano iniziato la loro penetrazione nella parte nord-occidentale dell'India all'inizio del II millennio; quattro o cinque secoli dopo occupavano la regione dei « Sette Fiumi », *sapta sindhavah*¹³, ossia il bacino dell'alto Indo, il Pénjab. Come abbiamo già osservato (§ 39), è possibile che gli invasori abbiano attaccato e distrutto alcune città harappiane. I testi vedici evocano i combattimenti contro i *dāsa* o *dasya*, in cui si possono riconoscere i continuatori o i sopravvissuti della civiltà dell'Indo. Sono descritti neri di pelle, « senza naso », di lingua barbara e cultori del fallo (*śiśna deva*); ben provvisti di greggi, abitano in agglomerati fortificati (*pur*). Si tratta di quei 'forti' che Indra — soprannominato *purandara*, « distruttore di fortezze » — attaccava e distruggeva a centinaia. Questi combattimenti ebbero luogo prima della composizione degli inni, perché il loro ricordo è fortemente mitologizzato. Il Rg Veda parla anche di un'altra popolazione nemica: i *Pani* che rubano le vacche e rifiutano il culto vedico. Probabilmente Hariyupiya, sulle rive del fiume Ravi, coincide con Harappa. I testi vedici alludono inoltre a rovine (*arma*, *armaka*) abitate da 'stregoni'; il che dimostra come gli Ari associassero le città distrutte agli antichi abitanti della regione¹⁴.

¹³ Il nome è noto anche nell'Avesta: *Haptahindu*.

¹⁴ B. e R. ALCHIN, *The Birth of Indian Civilization*, p. 155. La trasfor-

La simbiosi con gli aborigeni inizia tuttavia assai presto. Se nei libri tardivi del Rg Veda il termine *dasa* significa 'schiavo', poiché indica la sorte dei Dasa sottomessi, altri membri della popolazione dei vinti sembrano invece ben integrati nella società ari; ricordiamo ad esempio il capo Dasa lodato perché protegge i brahmani (R V, VIII, 46, 32). I matrimoni con gli autoctoni lasciano tracce nella lingua: il sanscrito vedico possiede una serie di fonemi, e precisamente le consonanti cerebrali, che non si trovano in alcun altro idioma indoeuropeo, neppure nell'iranico. È molto probabile che queste consonanti riflettano la pronuncia degli aborigeni che si sforzavano di imparare la lingua dei loro padroni. Parallelamente il vocabolario vedico conserva un gran numero di parole anarie e soprattutto alcuni miti sono d'origine autoctona¹⁵. Questo processo di simbiosi razziale, culturale e religiosa, attestato sin dall'epoca più antica, si amplierà via via che gli Ari avanzeranno nel bassopiano gangetico.

Gli Indiani vedici praticavano l'agricoltura, ma la loro era essenzialmente un'economia pastorale. Il bestiame faceva le funzioni della moneta; si consumavano il latte e i suoi prodotti, ma anche la carne bovina. Il cavallo era considerato molto prezioso, ma era riservato esclusivamente alla guerra, alle razzie e al rituale del re (cfr. § 73). Gli Ari non avevano città e ignoravano la scrittura. Nonostante la semplicità della loro cultura materiale, i carpentieri e i fabbri che lavoravano il bronzo godevano di un notevole prestigio¹⁶. Il ferro si incominciò ad usare solo verso ~ 1050.

Le tribù erano guidate da capi militari, *rājā*. Il potere di questi reucci veniva limitato da consigli popolari (*sabhā* e *samiti*). Verso la fine dell'epoca vedica, troviamo già consolidata l'organizzazione della società in quattro classi. Il termine *varna*, che indica le classi sociali, significa 'colore' e indica la molteplicità etnica che fu alla base della società indiana.

Gli inni ci svelano soltanto alcuni aspetti della vita del periodo vedico. La rappresentazione è alquanto sommaria: gli Ari amano

mazione dei nemici terreni in 'demoni', 'spettri' o 'maghi' è un fenomeno molto frequente; v. M. ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 51 ss.

¹⁵ V. M. ELIADE, *Le Yoga*, pp. 348 ss., 409 ss.

¹⁶ Si deve, beninteso, completare questa descrizione della cultura materiale con il 'mondo parallelo' dei valori magico-religiosi degli strumenti e delle loro rispettive mitologie (§ 9).

la musica e la danza: suonano il flauto, il liuto e l'arpa. Prediligono le bevande inebrianti, *soma* e *sura*, quest'ultima priva di alcun significato religioso. Molto popolare era il gioco dei dadi: ad esso è infatti dedicato un intero inno del Rg Veda (X, 34). Molti inni fanno allusione ai conflitti tra le diverse tribù arie. La più celebre, la tribù dei Bharata aveva trionfato, sotto la guida del suo re Sudas, su dieci principi riuniti in confederazione. Ma il Rg Veda è molto povero di dati storici. Alcuni nomi delle tribù vediche — ad esempio quello dei Bharata — ricompaiono nella letteratura posteriore. Il *Mahābhārata*, composto perlomeno cinque o sei secoli dopo l'epoca vedica, racconta la grande guerra tra i Kuru e i loro cugini, i Pandava. Secondo la tradizione trasmessaci dai Pūrāna, questa guerra avrebbe avuto luogo verso ~ 1 400, nel Madhyadeśa, al centro della penisola, fatto che indica l'avvenuta penetrazione degli Ari al di là del Gange. Nel periodo in cui fu redatto il grande trattato teologico *Satapatha Brahmana*, ossia tra ~ 1 000 e ~ 800, le province di Kōśala e Videha erano ormai già arianizzate. Il *Ramayana* mostra a sua volta che l'influenza aria si estendeva verso il sud.

Nello stesso modo in cui gli avversari degli Ari sono stati mitologizzati, trasformati in 'demoni' e in 'stregoni', anche le battaglie condotte durante la conquista del territorio sono state trasfigurate, o più precisamente assimilate alle lotte tra Indra e Vṛtra e tra Indra e gli altri Esseri 'demoniaci'. Più avanti discuteremo le implicazioni cosmologiche di questi combattimenti esemplari (§ 68); per ora ci limiteremo a precisare che l'occupazione di un nuovo territorio diventava legittima mediante l'erezione di un altare (*garbapatya*) dedicato ad Agni¹⁷. « Ci si ritiene insediati (*avasyati*) in un territorio quando ci si è costruito un *garbapatya*, e tutti coloro che costruiscono l'altare del fuoco vi si sono stabiliti » (*Satapatha Br.*, VII, 1, 1, 1-4). Ma l'erezione di un altare dedicato ad Agni altro non è che l'imitazione rituale della Creazione. In altre parole il territorio occupato dev'essere prima trasformato da 'caos' in 'cosmo'; grazie al rito esso riceve 'forma' e diventa *reale*.

Il pantheon vedico è, come ora vedremo, dominato dagli dèi. Le poche dee di cui si conosca il nome rivestono un ruolo piuttosto scialbo: l'enigmatica Aditi, la Madre degli dèi; Uśas, la dea del-

¹⁷ Cfr. A. K. COOMARASWAMY, *The Rigveda as Land-nāma-Bok*, p. 16; M. ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 22.

l'aurora; Ratri la Notte, a cui viene dedicato un inno suggestivo (R V, X, 127). Ancor più significativa si rivela dunque la posizione di predominio della Grande Dea nell'induismo: essa mostra certo il trionfo della religiosità extra-brahmanica, ma anche la potenza creatrice dello spirito indiano. Bisogna evidentemente tener conto del fatto che i testi vedici rappresentano il sistema religioso di un'élite sacerdotale asservita ad un'aristocrazia militare; la parte restante della società — vale a dire la maggioranza, i *vaiśya* e i *sudra* — condivideva probabilmente idee e credenze analoghe a quelle che troviamo poi, duemila anni dopo, nell'induismo¹⁸. Gli inni non riflettono la religione vedica nel suo insieme; furono composti per un uditorio preoccupato in primo luogo dei beni terreni: salute, longevità, abbondanza di figli e di bestiame, ricchezza¹⁹. È dunque plausibile ritenere che certe concezioni religiose divenute in seguito popolari, trovassero già la loro prima articolazione nell'epoca vedica.

La forza creatrice dello spirito indiano, che abbiamo ricordato in precedenza, si rivela soprattutto nel processo di simbiosi, di assimilazione e di rivalorizzazione che condusse all'arianizzazione dell'India e, più tardi, alla sua induizzazione. Questo processo, plurimillenario, si realizza infatti in sintonia con il sistema religioso elaborato dai brahmani sulla base della 'rivelazione' vedica (*sruti*). L'unità religiosa e culturale dell'India fu, in definitiva, il risultato di una lunga serie di sintesi, effettuate sotto l'egida dei poeti-filosofi e dei ritualisti dell'epoca vedica.

65. Varuna, divinità primordiale: Deva e Asura.

Gli inni non ci dicono nulla sulla forma più antica della religione vedica. Dyaus, il dio indoeuropeo del cielo, è già scomparso dal culto. Il suo nome designa ora il 'Cielo' o il 'giorno'. Il vocabolo indicante la personificazione della *sacralità* uranica finisce

¹⁸ Cfr. LOUIS RENOUE, *Religions of Ancient India*, p. 6.

¹⁹ Ciò ricorda la situazione della religione greca nell'epoca omerica: i poemi si rivolgevano ad un'élite militare, poco o nulla interessata ai misteri della fertilità cosmica e della vita dell'anima dopo la morte, misteri che, tuttavia, reggevano l'attività religiosa delle loro spose e dei loro sudditi.

per designare un fenomeno naturale. Si tratta di un processo molto frequente nella storia degli dèi celesti: si eclissano davanti ad altre divinità e diventano *dii otiosi*. Solo nella misura in cui è venerato in quanto Dio Sovrano, un dio celeste riesce a conservare il suo prestigio iniziale²⁰. Tuttavia i poeti vedici si ricordano ancora del « Cielo che sa tutto » (*Atharva Veda*, I, 32, 4) e invocano il « Cielo Padre », *Dyauspitar* (*ibidem*, VI, 4, 3); *Dyaus* è presente soprattutto nella coppia primordiale, *Dyavaprihivi*, « il Cielo e la Terra » (R V, I, 160).

Ben presto il posto di *Dyaus* fu preso da *Varuṇa*, il dio Sovrano per eccellenza. Non conosciamo bene, purtroppo, le tappe che hanno preceduto la sua promozione al rango di Re universale, *samraj* (R V, VII, 82, 2). *Varuṇa* viene designato soprattutto dall'attributo di *asura*, attributo posseduto d'altronde anche da altri dèi, come ad esempio da *Agni* (e.g. A V, I, 10 I; ecc.). Orbene, gli *Asura* costituivano la famiglia divina più antica (A V, VI, 100, 3). I testi vedici alludono al conflitto che oppose gli dèi (*deva*) agli *Asura*, il quale sarà poi ampiamente riferito e commentato, in epoca post-vedica, nei *Brahmana*, trattati dedicati al mistero del sacrificio. La vittoria degli dèi infatti si decise quando *Agni*, dietro invito di *Indra*, lasciò gli *Asura*, che non possedevano il sacrificio (R V, X, 124; V, 5); poco dopo i *Deva* tolsero la Parola sacrificale (*Vāc*) agli *Asura* e *Indra* invitò *Varuṇa* a passare nel suo regno (R V, V, 5). La vittoria dei *Deva* sugli *Asura* fu assimilata al trionfo di *Indra* sui *Dasyu*, anche loro fatti precipitare nelle tenebre più profonde (A V, IX, 2, 17; cfr. R V, VII, 99, 4; ecc.).

Questo conflitto mitico riflette la lotta degli 'dei giovani', guidati da *Indra*, contro un gruppo di divinità primordiali. Il fatto che gli *Asura* vengano ritenuti 'maghi' per eccellenza (A V, III, 9, 4; VI, 72, 1) e siano stati assimilati ai *sudra*, non significa necessariamente che essi rappresentino gli dèi delle popolazioni autoctone pre-arie. Nei *Veda*, il titolo *asura* viene impiegato come epiteto per qualsiasi dio, anche per *Dyaus* e *Indra* (quest'ultimo è chiamato « Sovrano degli *Asura* », A V, VI, 83, 3). In altre parole, il termine *asura* si riferisce alle potenze sacre specifiche di una situazione primordiale, quella esistente cioè prima dell'organizzazione attuale del mondo. I 'giovani dèi', i *Deva*, non hanno

²⁰ Cfr. ELIADE, *Traité*, p. 68 ss.

mancato di appropriarsi di queste potenze sacre; questa è la ragione per cui usufruiscono anch'essi dell'epiteto di *asura*.

È bene sottolineare che il 'tempo degli *Asura*' precede l'epoca attuale, retta dai *Deva*. Nell'India, come in numerose religioni arcaiche e tradizionali, il passaggio da un'epoca primordiale all'epoca attuale viene spiegato in termini cosmogonici: passaggio da uno 'stato' caotico ad un mondo organizzato, ad un 'Cosmo'. Ritroveremo questo sostrato cosmogonico nel combattimento mitico di *Indra* contro il Dragone primordiale *Vṛtra* (§ 68). *Varuṇa*, dunque, in quanto divinità primordiale, l'*asura* per eccellenza, è stato identificato con *Vṛtra*. Tale identificazione ha reso possibile tutta una serie di speculazioni esoteriche sul mistero della bi-unità divina.

66. *Varuṇa*: Re Universale e 'mago'; 'ṛta' e 'māyā'.

I testi vedici presentano *Varuṇa* come il Dio Sovrano che regna sul mondo, sugli dèi (*deva*) e sugli uomini. Egli « ha steso la Terra, come fa un macellaio d'una pelle, per farne un tappeto al Sole... ». Ha messo « il latte nelle vacche, l'intelligenza nei cuori, il fuoco nelle acque, nel cielo il sole, sulla montagna il soma » (R V, V, 85, 1-2). Dominatore del cosmo, egli possiede alcuni attributi degli dèi celesti: è *viśvadarśata*, « visibile ovunque » (R V, VIII, 41, 3), onnisciente (A V, IV, 16, 2-7) e infallibile (R V, IV, 16, 2-7). Possiede « mille occhi » (R V, VII, 34, 10), formula mitica per indicare le stelle. Dal momento che 'vede' tutto e non gli sfugge nessun peccato, anche il più nascosto, gli uomini si sentono « come schiavi » in sua presenza²¹ (R V, I, 25, 1). « Terribile sovrano », vero « signore dei legami », dispone del potere magico di legare a distanza le sue vittime, ma anche di renderle libere. Molti inni e rituali hanno come scopo di proteggere o di liberare l'uomo dai « lacci di *Varuṇa* »²¹. Egli viene rappresentato con una corda in mano e, nelle cerimonie, tutto ciò che lega, a partire dai nodi, è detto 'varuniano'.

Nonostante questo suo notevole prestigio, *Varuṇa* è già in declino nell'epoca vedica, in cui è ben lungi dal godere di una

²¹ *Images et Symboles*, p. 124 ss.; H. PETERSSON sostiene la derivazione del nome del dio dalla radice indoeuropea *uer*, 'legare'.

popolarità simile, per esempio, a quella di Indra. Egli è però legato a concetti religiosi che avranno un grande avvenire: *ṛta* e *māyā*. La parola *ṛta*, participio passato del verbo 'adattarsi', indica l'ordine del mondo, un ordine allo stesso tempo cosmico, liturgico e morale²². Non esistono inni rivolti a *ṛta*, ma il termine compare con frequenza (più di 300 volte nel Rg Veda). Si proclama che la creazione è stata effettuata in conformità allo *ṛta*, si ripete che gli dèi agiscono secondo lo *ṛta*, che lo *ṛta* regola sia i ritmi cosmici che la condotta morale. E il medesimo principio governa anche il culto: « il seggio dello *ṛta* » sta nel più alto dei cieli o nell'altare del fuoco.

Varuṇa dunque è stato educato nella 'casa' dello *ṛta* e si dichiara che egli ama lo *ṛta* e testimonia per lui. È chiamato il « Re dello *ṛta* » e si dice che questa norma universale, identificata con la verità, è 'fondata' in lui. Colui che trasgredisce la legge è responsabile di fronte a Varuṇa, ed è sempre Varuṇa, e lui solo, che ristabilisce l'ordine compromesso dal peccato, dall'errore o dall'ignoranza. Il colpevole spera di ottenere l'assoluzione mediante i sacrifici (che sono del resto prescritti da Varuṇa stesso). Tutto ciò mette in luce la sua struttura di dio cosmocrate; col tempo anche Varuṇa diverrà un *deus otiosus* e sopravviverà soprattutto nell'erudizione dei ritualisti e nel folklore religioso. Tuttavia i suoi rapporti con l'idea dell'ordine universale sono sufficienti ad assicurargli un posto di rilievo nella storia della spiritualità indiana²³.

A prima vista sembra paradossale che il custode dello *ṛta* abbia nello stesso tempo stretti legami con *māyā*. L'associazione si può comprendere però facilmente, se si tiene conto del fatto che la creatività cosmica di Varuṇa è dotata anche di un aspetto 'magico'. Si è concordi nel far derivare il termine *māyā* dalla radice *māy*, 'cambiare'. Nel Rg Veda, *māyā* sta ad indicare « il cambiamento che distrugge o nega i buoni meccanismi, il cambiamento demo-

²² « A considerare la posizione di grande rilievo che questo stesso concetto, pressappoco con lo stesso vocabolo, occupa tanto presso i para-Indiani della Mesopotamia e della Siria che presso gli Iranici ortodossi, si è sicuri che esso costituiva già la base delle riflessioni e delle spiegazioni degli Indo-Iranici indiani » (G. DUMÉZIL, *Ordre, fantaisie, changement*, p. 140).

²³ Nella lingua classica il termine *ṛta* verrà sostituito dal vocabolo *dhārma*, di cui vedremo in seguito il destino glorioso. Nel Rg Veda *dhārman* e *dhārman* compaiono rispettivamente 96 e 54 volte.

niaco e ingannatore, ed anche l'alterazione dell'alterazione »²⁴. Esistono in altre parole, *māyā* buone e *māyā* cattive. Nel secondo caso si tratta di 'astuzie' e di 'magie', principalmente di magie di trasformazione di tipo demoniaco, come quelle del Serpente Vṛtra, che è il *māyin*, vale a dire il mago, il *trickster*, l'imbrogliatore, per eccellenza. Una tale *māyā* altera l'ordine cosmico, ostacola, ad esempio, il corso del sole o trattiene le acque cattive, ecc. Quanto alle *māyā* 'buone', possono essere di due tipi: 1 - le *māyā* di lotta, le 'contro-*māyā*' di cui si vale Indra per misurarsi contro gli esseri demoniaci²⁵; 2 - la *māyā* creatrice di forme e di esseri, privilegio degli dèi sovrani; in primo luogo di Varuṇa. Questa *māyā* cosmologica può essere considerata l'equivalente di *ṛta*. Parecchi passi infatti presentano l'alternarsi del giorno e della notte, il corso del sole, il cadere della pioggia e altri fenomeni che implicano lo *ṛta*, come effetto della *māyā* creatrice.

È dunque nel Rg Veda, circa 1500 anni prima del Vedānta classico, che si può cogliere il senso originario della *māyā*: 'cambiamento voluto', cioè alterazione — creazione o distruzione — e 'alterazione dell'alterazione'. Notiamo sin d'ora che l'origine del concetto filosofico di *māyā* — illusione cosmica, irrealtà, non-essere — si trova al tempo stesso nell'idea di 'cambiamento', di alterazione della norma cosmica, e dunque di *trasformazione magica o demoniaca*, e nell'idea della *potenza creatrice* di Varuṇa, che ristabilisce l'ordine dell'Universo mediante la sua *māyā*. Si comprende allora perché *māyā* sia giunta a significare l'*illusione cosmica*; perché si tratta, sin dall'inizio, di un concetto ambiguo, persino ambivalente: non solo alterazione demoniaca dell'ordine cosmico, ma anche creatività divina. In seguito il Cosmo stesso diverrà, per il Vedānta, una 'trasformazione' illusoria, in altri termini, un sistema di cambiamenti privo di realtà.

Ritornando a Varuṇa, precisiamo che le sue caratteristiche — Sovrano terribile, mago e signore dei legami — permette di ravvicinarlo in modo sorprendente al dragone Vṛtra. Qualunque sia il

²⁴ Cfr. G. DUMÉZIL, *art. cit.*, p. 142 ss., con bibliografia.

²⁵ « Egli ha trionfato sui *māyin* per mezzo delle *māyā* »; è il *leitmotiv* di numerosi testi (BERGAIGNE, III, p. 82). Tra le 'magie' di Indra si pone in primo luogo il suo potere di trasformazione; cfr. *Images et Symboles*, p. 131 ss.; G. DUMÉZIL, *op. cit.*, pp. 143-144.

giudizio sull'affinità etimologica tra i loro nomi²⁶, si deve rilevare che entrambi si trovano in relazione con le Acque, e in primo luogo con le 'Acque racchiuse' (« il grande Varuna ha nascosto il mare... », R V, IX, 73, 3). La Notte (ciò che non è manifesto)²⁷, le Acque (il virtuale, i germi), la 'trascendenza' e la 'non-azione' (caratteristiche degli dèi sovrani) presentano un'affinità nello stesso tempo mitica e metafisica da un lato, con i 'legami' di ogni tipo e, dall'altro, con il dragone Vṛtra, che aveva, come vedremo, 'ritenuto', 'arrestato' o 'incatenato' le Acque.

Il fatto più significativo è però che Varuṇa sia assimilato al Serpente Ahi e a Vṛtra²⁸. Nell'Atharva Veda (XII, 3, 57), gli viene dato della 'vipera;' ma è soprattutto nel Mahābhārata che Varuṇa viene identificato con i serpenti. È chiamato « Signore del Mare » e « Re dei nāga », quando è proprio l'Oceano ad essere la « sede dei nāga »²⁹.

67. Serpenti e dèi. Mitra, Aryaman, Aditi.

L'ambiguità e l'ambivalenza di Varuna è significativa sotto parecchi aspetti, ma è soprattutto il carattere esemplare dell'unione degli opposti che deve attrarre la nostra attenzione. Essa infatti costituisce una delle caratteristiche del pensiero religioso indiano molto tempo prima di diventare oggetto della filosofia sistematica. L'ambivalenza e l'unione dei contrari non sono però propri solo di Varuṇa. Il Rg Veda (I, 79, 1) qualificava già Agni come « serpente furioso ». *Aitareya Brāhmana* (III, 36) afferma che il Serpente Ahi Budhnya rappresenta in modo invisibile (*parokṣena*) ciò che Agni è in modo visibile (*pratyakṣa*). Il Serpente è, in altre parole, una virtualità del Fuoco, mentre le tenebre sono luce non

²⁶ Cfr. *Images et Symboles*, p. 128 ss.

²⁷ Alcuni passi del Rg Veda (per es. I, 164, 38) vedevano in Varuṇa il non-manifestato, il virtuale e l'eterno.

²⁸ V. i riferimenti raccolti da COOMARASWAMY, *Angel and Titan*, p. 391, nota.

²⁹ Mahābhārata, I, 21, 6 e 25, 4. In altri passi del Mhb. il re Varuṇa è considerato tra i principali nāga ed è nominato insieme a serpenti mitici già attestati nelle fonti vediche; cfr. G. JOHNSEN, *Varuṇa and Dhrtarāstra*, p. 260 ss.

manifestatasi. Nella *Vājasaneyi Sambhita* (V, 33), Ahi Budhnya viene identificato con il Sole (Aja Ekapad). Allo spuntare dell'alba, il Sole « si libera della Notte... proprio con Ahi si libera della sua pelle » (*Sat. Br.*, II, 3; I, 3 e 6). Anche il dio Soma, « proprio come Ahi, striscia fuori della sua vecchia pelle » (R V, IX, 86, 44). Lo *Satapatha Brāhmana* lo identifica con Vṛtra (III, 4, 3, 13; ecc.). Si racconta che gli Aditya fossero originariamente dei Serpenti che, dopo aver deposto le vecchie pelli — il che significa che hanno acquistato l'immortalità (« hanno vinto la Morte ») — sono diventati Dèi, Deva (*Pancavimsa Br.*, XXV, 15, 4). Ed infine lo *Sat. Br.* (XIII, 4, 3, 9) dichiara che « la scienza dei Serpenti (*sarpavidyā*) è il Veda »³⁰. In altri termini la dottrina divina si identifica paradossalmente con una 'scienza' che, perlomeno all'inizio, presentava un carattere 'demoniaco'.

Certo, l'assimilazione degli Dèi con i Serpenti porta avanti in qualche modo l'idea, attestata nella *Brhadāranyaka Upanishad* (I, 3, 1), che i Deva e gli Asura siano figli di Prajāpati e che gli Asura siano i primogeniti. La credenza nella discendenza comune delle figure antagoniste costituisce uno dei temi favoriti per illustrare l'unità-totalità primordiale. Ne troveremo un esempio avvincente studiando le interpretazioni teologiche del famoso combattimento mitico tra Indra e Vṛtra.

Per quanto riguarda Mitra, il suo ruolo diviene secondario allorché è isolato da Varuṇa. Nel Veda gli è dedicato un solo inno (R V, III, 59). Ma egli condivide con Varuṇa gli attributi della sovranità, incarnando l'aspetto pacifico, benevolo, giuridico e sacerdotale. Come ci dice il suo nome, egli è il 'contratto' personificato, proprio come il Mithra avestico. Facilita i trattati tra gli uomini e fa loro tener fede agli impegni reciproci. Il sole è il suo occhio (*Taitt. Brāh.* III, 1, 5, 1) e nulla sfugge alla sua onnivigenza. La sua importanza nell'attività e nel pensiero religiosi si manifesta soprattutto quando viene invocato insieme a Varuṇa, di cui è nello stesso tempo l'antitesi e il complemento. Il binomio Mitra-Varuṇa che già nell'epoca più antica svolgeva un ruolo di primo piano in quanto massima espressione della Sovranità divina, è stato in seguito utilizzato come formula esemplare per tutti i tipi di coppie antagoniste e di opposizioni complementari.

³⁰ Cfr. su questo tema M. ELIADE, *Mefistofele e l'androgine*, p. 80 ss.

A Mitra sono associati Aryaman e Bhaga. Il primo protegge la società degli Ari, presiede soprattutto ai doveri dell'ospitalità e s'interessa ai matrimoni. Bhaga, il cui nome significa 'parte', assicura la distribuzione delle ricchezze. Insieme con Mitra e Varuṇa (e a volte con altri dèi) Aryaman e Bhaga formano il gruppo degli Aditya o figli della dea Aditi, la 'senza legami', ossia la Libera. Da Max Müller in poi si è discusso molto sulla struttura di questa dea. I testi la identificano con la Terra o anche con l'Universo; essa rappresenta l'intesa, la larghezza, la libertà³¹. Molto probabilmente Aditi era una Grande Dea Madre che, senza essere dimenticata completamente, aveva trasmesso le sue qualità e le sue funzioni ai figli, gli Aditya.

68. Indra, guerriero e demiurgo.

Il dio più popolare del Rg Veda è Indra. Gli sono dedicati circa 250 inni, in confronto ai 10 rivolti a Varuṇa e ai 35 a Mitra, Varuṇa e agli Aditya insieme. È l'eroe per eccellenza, modello esemplare dei guerrieri, temibile avversario dei Dasyu o Dasa. I suoi seguaci, i Marut, riflettono, a livello mitologico, le società indo-iraniche dei giovani guerrieri (*marya*). Ma Indra è anche demiurgo e fecondatore, personificazione dell'esuberanza della vita, dell'energia cosmica e biologica. Instancabile consumatore di *soma*, archetipo di forze generatrici, scatena gli uragani, rovescia le acque e comanda tutte le umidità³².

Il mito centrale di Indra, che è anche il più importante di tutto il Rg Veda, parla del suo combattimento vittorioso contro Vṛtra, il dragone gigantesco che racchiudeva le acque nella « cavità della montagna ». Irrobustito dal *soma*, Indra abbatte il serpente con il suo *vajra* ('fulmine'), l'arma che gli ha costruito Tvaṣṭṛ, gli spacca la testa e libera le acque, che si riversano nel mare « come una mandria mugghiante » (R V, I, 32).

La lotta di un dio contro un mostro ofidio o marino, rappre-

³¹ J. GONDA, *Gods and Powers*, p. 75 ss.

³² Lo si chiama *sahasramukha*, « dai mille testicoli » (R V, VI, 46, 3); è il « padrone dei campi » (R V, 8, 21, 3) e il « padrone della terra » (Atharva Veda, XII, 1, 6), il fecondatore dei campi, degli animali e delle donne; cfr. *Traité d'histoire des religions*, p. 82.

senta, com'è noto, un tema mitico abbastanza diffuso. Ci si ricordi dello scontro tra Rê e Apophis, tra il dio sumerico Ninurta e Asag, tra Marduk e Tiamat, tra il dio hittita della tempesta e il serpente Illuyankaš, tra Zeus e Tifeo, tra l'eroe iranico Thraëtaona e il drago a tre teste Azhi-dahāka. In certi casi (ad esempio in quello di Marduk-Tiamat) la vittoria del dio costituisce la premessa necessaria per la cosmogonia. In altri casi la posta sta nell'inaugurazione di una nuova era o nell'instaurazione di una nuova sovranità (cfr. Zeus-Tifeo, Baal-Yam). Attraverso l'uccisione di un mostro ofidio — simbolo del virtuale, del 'caos', ma anche dell' 'autoctono' — si viene insomma a creare una nuova 'situazione', cosmica o istituzionale. Un tratto caratteristico e comune a tutti questi miti è la paura, o una iniziale sconfitta del dio guerriero: Marduk e Rê esitano prima del combattimento; in un primo momento il serpente Illuyankaš riesce a mutilare il dio e Tifeo a tagliare e portar via i tendini di Zeus. Secondo lo *Śatapatha Brāhmaṇa* (I, 6, 3-17), Indra scorgendo Vṛtra fugge il più lontano possibile, e *Mārkaṇḍeya Purāna* lo descrive « malato di paura » e desideroso di pace³³.

Non è qui il caso di soffermarci sulle interpretazioni naturalistiche di questo mito: si è visto nella vittoria contro Vṛtra sia la pioggia scatenata dalla tempesta, sia la liberazione delle acque dalle montagne (Oldenberg), sia il trionfo del sole contro il freddo che aveva 'imprigionato' le acque nel gelo (Hillebrandt). Naturalmente vi sono presenti alcuni elementi naturalistici, perché il mito è polivalente; la vittoria di Indra corrisponde, tra l'altro, al trionfo della vita contro la sterilità e la morte conseguenti all' 'immobilizzazione' delle acque da parte di Vṛtra. Ma la struttura del mito è cosmogonica. Nel Rg Veda I, 33, 4 si dice che, con la sua vittoria, il dio creò il sole, il cielo e l'alba. In un altro inno (R V, X, 113, 4-6) si dice che Indra, sin dalla sua nascita, separò il Cielo e la Terra, fissò la volta celeste e, lanciando il *vajra*, squarciò Vṛtra che serrava le acque nelle tenebre. Orbene,

³³ Gli mandò infatti dei messaggeri, i quali stabilirono tra di loro 'amicizia' e 'accordi'. Indra tuttavia violò il contratto uccidendo Vṛtra con l'astuzia, e questo fu il suo grande 'peccato'; cfr. DUMÉZIL, *Ventura e sventura del guerriero*, p. 76 ss. Un altro tratto specifico del mito indiano: dopo l'omicidio, Indra viene colto da paura, fugge ai confini della terra e si nasconde, « dopo aver assunto una forma minutissima », in un fiore di loto (*Mahābhārata*, V, 9, 2 ss.; già R V, I, 32, 14).

il Cielo e la Terra sono i genitori degli dèi (I, 185, 6): Indra è il più giovane (III, 38, 1) ed anche l'ultimo dio a nascere, perché pone fine alla ierogamia tra Cielo e Terra. « Con la sua forza dispiegò questi due mondi, il Cielo e la Terra, e fece brillare il sole » (VIII, 3, 6). Dopo questa impresa demiurgica, Indra affida a Varuṇa il ruolo di cosmocrate e di custode dello *ṛta* (che era rimasto nascosto nel mondo degli Inferi; R V, I, 62, 1).

Come vedremo (§ 75), esistono altri tipi di cosmogonie indiane che spiegano la creazione del mondo a partire da una *materia prima*. Non è così per il mito che abbiamo appena riassunto, perché qui un certo tipo di 'mondo' è già esistente. Il Cielo e la Terra erano infatti già formati e avevano generato gli dèi. Indra si è limitato a separare i genitori cosmici e, folgorando Vṛtra, ha messo fine all'immobilità, anzi alla 'virtualità', simbolizzata dalla natura del dragone³⁴. Secondo alcune tradizioni, l' 'artefice' degli dèi, Tvastṛ, il cui ruolo non è molto chiaro nel Rg Veda, si era costruito una casa e creò Vṛtra perché formasse come una sorta di tetto, ma anche di mura, per la sua abitazione. All'interno della dimora, circondata da Vṛtra, si trovavano il Cielo, la Terra e le Acque³⁵. Indra fa scoppiare questa monade primordiale, infrangendo la 'resistenza' e l'inerzia di Vṛtra. In altri termini, il mondo e la vita sono potuti nascere solo grazie all'eliminazione di un Essere primordiale amorfo. Questo mito è molto diffuso in infinite varianti e lo ritroveremo anche in India nello smembramento di Puruṣa ad opera degli dèi e nell'autosacrificio di Prajāpati. Indra invece non compie un sacrificio, ma, in quanto guerriero, uccide l'avversario esemplare, il dragone primordiale, incarnazione della 'resistenza' e dell'inerzia.

Il mito è polivalente: accanto al significato cosmogonico presenta valenze 'naturalistiche' e 'storiche'. Il combattimento di Indra serviva da modello alle battaglie che gli Ari dovettero sostenere contro i Dasyu (del resto chiamati *vṛtrāni*). « Chi trionfa in battaglia, uccide realmente Vṛtra » (*Maitrayani-Sambhita*, II, 1, 3). Nell'epoca antica la lotta tra Indra e Vṛtra costituiva probabilmente

³⁴ Indra trova Vṛtra « non attento a difendersi, non sveglio, addormentato, sprofondato nel sonno più pesante, coricato » (R V, IV, 19, 3).

³⁵ È stato soprattutto Norman W. Brown a cercare di ricostruire questa concezione cosmogonica.

lo scenario mitico-rituale delle feste per il Capodanno, che assicuravano la rigenerazione del mondo³⁶. Se questo dio è nello stesso tempo guerriero infaticabile, demiurgo ed epifania delle forze orgiastiche e della fertilità universale, è perché la violenza fa scaturire la vita, l'aumenta e la rigenera. Ma tra breve la filosofia indiana utilizzerà questo mito per illustrare la bi-unità divina e, di conseguenza, come esempio di un'ermeneutica mirante allo svelamento della realtà ultima.

69. Agni, il cappellano degli dèi: fuoco sacrificale, luce, intelligenza.

Il ruolo culturale del fuoco domestico era già importante all'epoca indoeuropea. Si tratta certo di un'usanza preistorica, largamente attestata del resto in numerose società primitive. Nel Veda il dio Agni rappresenta in massimo grado la sacralità del fuoco, senza però lasciarsi limitare da queste ierofanie cosmiche e rituali. È figlio di Dyaus (R V, I, 26, 10), proprio come il suo omologo iranico Atar è figlio di Ahura Māzdā (*Yasna*, 2, 12; ecc.); 'nasce' in Cielo, da dove scende sotto forma di lampo, ma si trova anche nell'acqua, nel legno, nelle piante. Viene anche identificato con il Sole.

Agni è descritto nello stesso tempo dalle sue epifanie ignee e dagli attributi divini che gli sono specifici. Si parla dei suoi « capelli di fiamma », della sua « mascella d'oro », del suo strepito e del terrore che produce. « Quando ti scarichi sugli alberi come un toro bramoso, nera è la tua traccia... » (R V, I, 58, 4). Egli è il 'messaggero' tra il Cielo e la Terra ed è per suo tramite che le offerte giungono fino agli dèi. Ma Agni è soprattutto l'archetipo del sacerdote; lo si chiama il sacrificatore o il 'cappellano' (*purohita*). Per questo motivo sono proprio gli inni a lui dedicati che aprono il Rg Veda. Il primo inno inizia con questa strofa: « Io canto Agni, il cappellano, il Dio del sacrificio, il sacerdote, l'oblato che ci colma di doni ». Egli mostra un'eterna giovinezza (« il

³⁶ KUIPER, *The ancient Aryan Verbal Contest*, p. 269. Le gare oratorie nell'India vedica ripetevano ugualmente la lotta primordiale contro le forze della resistenza (*vṛtrāni*). Il poeta si paragona a Indra: « io sono l'uccisore dei miei rivali, non ho ferite, sono sano e salvo come Indra » (R V, X, 166, 2; cfr. KUIPER, p. 251 ss.).

Dio che non invecchia mai », R V, I, 52, 2), perché rinasce con ogni nuovo fuoco. In quanto 'signore della casa' (*grihaspati*) Agni scaccia le tenebre, allontana i demoni, difende contro le malattie e le stregonerie. Questi suoi attributi rendono i rapporti degli uon ini con Agni più stretti che con gli altri dèi. È lui che « dispensa equamente i beni desiderabili » (I, 58, 3) e viene invocato con fiducia: « Portaci, o Agni, alla ricchezza per la strada giusta... risparmiaci l'errore che ci fa smarrire... risparmiaci le malattie. Proteggici sempre, o Agni, con i tuoi custodi instancabili... Non ci lasciare in balia del malvagio, del distruttore, del mentitore, né in preda alla sfortuna » (I, 187, 1-5)³⁷.

Sebbene sia onnipresente nella vita religiosa — perché il fuoco sacrificale svolge un ruolo di grande importanza —, Agni non dispone di una mitologia consistente. Tra i pochi miti che lo riguardano direttamente il più celebre è quello di Mātariśvan, che aveva portato il fuoco dal cielo³⁸. Sul piano cosmologico ha un ruolo apparentemente confuso, ma importante. Da un lato è chiamato l'« embrione delle Acque » (*āpam garbbah*; III, 1, 12-13) e lo si rappresenta mentre si distacca dalla matrice delle Acque, il Mare (X, 91, 6). Dall'altro lato, si ritiene egli abbia penetrato le Acque primordiali e che le abbia fecondate. Si tratta certamente di una concezione cosmologica piuttosto arcaica: la creazione compiuta attraverso l'unione di un elemento igneo (fuoco, calore, luce, *semen virile*) e del principio acquatico (Acque, virtualità; *soma*). Alcuni degli attributi di Agni (calore, colore dorato — perché gli si attribuisce un corpo d'oro, R V, IV, 3, 1; X, 20, 9 —, potenza spermatica e creatrice) si ritroveranno in seguito nelle speculazioni cosmologiche elaborate su Hiranyagarbha (l'Embrione d'oro) e Prajapati (§ 75).

Gli inni sottolineano le qualità spirituali di Agni: egli è uno *ṛṣi* dotato di profonda intelligenza e di chiaroveggenza. Per poter apprezzare nel loro giusto valore speculazioni di questo tipo, bisogna tener conto di innumerevoli immagini e simboli rivelati dall'«immaginazione creatrice» e delle meditazioni a proposito del

³⁷ Per il suo ruolo nella cremazione dei cadaveri, viene chiamato 'divoratore di carni' e paragonato a volte al cane e allo sciacallo. È il suo unico aspetto sinistro.

³⁸ In altri testi invece Agni è lui stesso il messaggero di Mātariśvan; cfr. J. GONDA, *Les Rel. de l'Inde*, I, p. 89.

fuoco, delle fiamme e del calore. Tutto ciò costituiva del resto un patrimonio culturale che si trasmetteva dalla preistoria e che il genio indiano si è poi limitato a elaborare, articolare e sistematizzare. Ritroveremo nelle speculazioni filosofiche successive alcune di queste immagini primordiali relative al fuoco; citiamo ad esempio il concetto del gioco divino creatore (*līlā*), spiegato a partire dal 'gioco' della fiamma. L'assimilazione poi tra fuoco (luce) ed intelligenza, è diffusa un po' ovunque³⁹.

L'importanza di Agni nella religione e nella spiritualità indiana si può giudicare dal fatto che ha provocato innumerevoli meditazioni e speculazioni cosmo-biologiche, ha facilitato le sintesi miranti alla riduzione dei piani multipli e differenti da un unico principio fondamentale. È vero che Agni non è stato il solo dio indiano ad alimentare tali fantasie e speculazioni, ma si può collocare al primo posto. Già in epoca vedica egli veniva identificato con *tejas*, « energia ignea, splendore, efficacia, maestà, potenza soprannaturale », ecc. e negli inni lo si implora di gratificare questo potere (A V, VII, 89, 4)⁴⁰. Ma la serie di identificazioni, assimilazioni e solidarizzazioni — processo specifico del pensiero indiano — è molto più vasta. Agni, o uno dei suoi omologhi, il Sole, compare nei *philosophumena* miranti a identificare la luce con l'*ātman* e con il *semen virile*. Mediante i riti e le asceti che cercano di accrescere il 'calore interno', Agni interviene anche, sia pur indirettamente, nella valorizzazione religiosa del 'calore ascetico' (*tapas*) e delle pratiche yoga.

70. Il dio Soma e la bevanda della 'non morte'.

Con i 120 inni a lui dedicati, Soma si colloca al terzo posto del pantheon vedico. Un intero libro del Rg Veda, il IX, è dedicato al Soma *pavamāna*, il *soma* « che si sta chiarificando ». Difficile è qui — ancora più che nel caso di Agni — separare la realtà rituale — la pianta e la bevanda — dal dio che ne porta il nome. I miti sono piuttosto trascurabili. Il più importante parla dell'origine ce-

³⁹ La meditazione religiosa sul fuoco sacrificale riveste un ruolo importante nello zoroastrismo (cfr. § 104).

⁴⁰ Cfr. GONDA, *Gods and Powers*, p. 58 ss.

leste del *soma*: un'aquila, « volando fino al cielo », si precipitò « con la rapidità del pensiero e forzò la fortezza di bronzo » (R V, VIII, 100, 8). L'uccello coglie la pianta e la porta sulla terra. Il *soma* però si crede cresca in montagna⁴¹, il che solo in apparenza costituisce una contraddizione, perché le cime appartengono al mondo trascendente, come se fossero già in cielo. Altri testi precisano del resto che il *soma* cresce « nell'ombelico della terra, sulle montagne » (R V, X, 82, 3), vale a dire al Centro del Mondo, là dove è reso possibile il passaggio tra la Terra e il Cielo⁴².

Soma dispone solo degli attributi comuni che si conferiscono in generale a tutti gli dèi: è chiaroveggente, intelligente, saggio, vittorioso, generoso e così via. È proclamato amico e protettore degli altri dèi; in primo luogo è l'amico di Indra. Lo si chiama anche il Re Soma, senza dubbio a causa della sua importanza rituale. La sua identificazione con la luna, sconosciuta nell'Avesta, è chiaramente attestata solo in epoca post-vedica.

Numerosi particolari sulla pressatura della pianta vengono descritti allo stesso tempo in termini cosmici e biologici: il rumore sordo prodotto dalla mola inferiore viene assimilato al tuono, la lana del filtro rappresenta le nubi, il succo è la pioggia che fa crescere la vegetazione, ecc.; la pressatura viene anche identificata con l'unione sessuale. Ma tutti questi simboli della fertilità biocosmica derivano in ultima analisi dal valore 'mistico' del Soma.

I testi insistono sulle cerimonie che precedono e accompagnano l'acquisto della pianta e soprattutto sulla preparazione della bevanda. Sin dal Rg Veda il sacrificio del *soma* era quello più popolare, « l'anima e il centro del sacrificio » (Gonda). Qualunque fosse la pianta utilizzata nei primi secoli dagli Indo-Ari, è certo tuttavia che in seguito fu sostituita da altre specie botaniche. Il

⁴¹ Il suo epiteto, Maujavata, indica il monte Mūjavat come il luogo del *soma* (R V, X, 34, 1). Anche la tradizione iranica localizza la pianta *haoma* nelle montagne (*Yasna*, 10, 4; *Yast*, 9, 17; ecc.).

⁴² Nei testi dello Yajurveda si fa frequente allusione al sacrificio del Soma operato dagli dèi; Mitra soltanto rifiutò di parteciparvi, ma alla fine si lasciò convincere anche lui. Si potrebbero decifrare in questo episodio le tracce di un mito di origine: la creazione della bevanda 'che rende immortali' mediante il sacrificio di un Essere primordiale. Questa prima uccisione, compiuta dagli dèi, viene poi ripetuta all'infinito nella pressatura rituale della pianta *soma*.

soma/haoma è la formula indo-iranica per la bevanda della 'non morte' (*amṛta*); è possibile che si sia sostituita alla bevanda indoeuropea *madhu*, l' 'idromele'.

Tutte le virtù del *soma* sono legate all'esperienza estatica generata dalla sua assunzione. « Abbiamo bevuto il *soma* », si legge in un famoso inno (VIII, 48), « siamo diventati immortali; giunti alla luce abbiamo trovati gli Dèi. Che cosa ci può fare ora l'empietà o la malizia del mortale, o immortale? » (terza strofa). Si supplica il *soma* di prolungare il « nostro tempo di vita »; perché egli è il « custode del nostro corpo » e « le debolezze, le malattie sono fuggite da noi ». Il *soma* stimola il pensiero, ravviva il coraggio del guerriero, aumenta il vigore sessuale, guarisce le malattie. Bevuto insieme da sacerdoti e dèi riavvicina la Terra al Cielo, rinforza e prolunga la vita, assicura la fecondità. L'esperienza estatica, infatti, rivela allo stesso tempo la pienezza della vita, il senso di una libertà senza limiti, il possesso di insospettite forze fisiche e spirituali. Di qui il sentimento di comunione con gli dèi, anzi di appartenenza al mondo divino, la certezza della 'non morte', vale a dire innanzitutto di una vita di pienezza senza fine. Chi parla nel celebre inno X, 119, il dio o l'estatico che ha appena consumato la sacra bevanda? « Le cinque tribù (degli uomini) non mi sono più sembrate degne di uno sguardo — non ho io forse bevuto del *soma*? ». Il personaggio enumera le sue imprese: « Ho dominato il cielo con la mia statura, dominato la vasta terra... Voglio percuotere con forti colpi questa terra... Ho disteso nel cielo una delle mie ali, l'altra l'ho distesa quaggiù... Io sono grande, grande, mi sono spinto fino alle nubi — non ho forse bevuto del *soma*? »⁴³.

Non staremo qui a soffermarci sulle vicende e sulle sostituzioni della pianta originale nel culto. Importa invece sottolineare il ruolo che queste esperienze somiche hanno svolto nel pensiero indiano. Con molta probabilità tali esperienze erano limitate ai sacerdoti e ad un certo numero di partecipanti al sacrificio. Esse però hanno avuto una notevole risonanza grazie agli inni che le esaltavano, grazie soprattutto alle interpretazioni che hanno suscitato. La rive-

⁴³ « L'inno sembra esser stato messo in bocca al dio Agni, il quale durante un sacrificio sarebbe stato invitato dal poeta ad esprimere l'effetto provocato in lui dal liquore divino » (L. RENOUE, *Hymnes spéculatifs du Veda*, p. 252).

lazione di un'esistenza piena e beatificante, in comunione con gli dèi, ha continuato ad ossessionare la spiritualità indiana anche molto dopo la scomparsa della bevanda originale. Si è quindi cercato di raggiungere questo tipo di esistenza con l'aiuto di altri mezzi: l'ascesi o gli eccessi orgiastici, la meditazione, le tecniche yoga, la devozione mistica. L'India arcaica ha conosciuto, come vedremo (§ 79), parecchi tipi di esperienze estatiche; inoltre la ricerca della libertà assoluta ha fatto nascere tutta una serie di metodi e di *philosophumena*, che, in ultima analisi, hanno portato a prospettive nuove, non immaginabili all'epoca vedica. In tutti questi sviluppi posteriori, il *dio* Soma ha svolto un ruolo piuttosto scialbo, perché è stato invece il *principio* cosmologico e sacrificale da lui incarnato ad accaparrarsi l'attenzione dei teologi e dei metafisici.

71. Due Grandi Dèi dell'epoca vedica: Rudra-Shiva e Vishnu.

I testi vedici invocano anche un certo numero di altre divinità, la maggior parte delle quali perderà gradatamente importanza fino ad essere completamente dimenticata, mentre altre guadagneranno in seguito una posizione di grande rilievo. Tra le prime ricordiamo la dea dell'aurora, Uṣas, figlia del Cielo (Dyaus); Vāyu, dio del Vento e dei suoi omologhi, il 'soffio' e l' 'anima cosmica'; Parjanya, il dio della tempesta e della stagione delle piogge; Sūrya e Saviṭr, divinità solari; Pūṣan, antico dio pastorale in via di estinzione (è quasi completamente privo di culto), custode delle strade e guida dei morti, che è stato paragonato ad Hermes; i gemelli Aṅvins (o Nāsatya), figli di Dyaus, eroi di numerosi miti e leggende, che hanno loro assicurato una posizione di rilievo nella letteratura successiva; i Marut, figli di Rudra, gruppo di 'giovani uomini' (*marya*) che Stig Wikander ha interpretato come il modello mitico di una 'società di uomini' di tipo indoeuropeo.

La seconda categoria è rappresentata invece da Rudra-Shiva e da Vishnu. Essi occupano un posto modesto nei testi vedici, ma diverranno Grandi Dèi nell'epoca classica. Nel Rg Veda, Vishnu appare come una divinità benevola nei confronti degli uomini (I, 186, 10), amico e alleato di Indra, che egli aiuta nel suo combattimento contro Vṛtra, allargando in seguito lo spazio tra il Cielo e la Terra

(VI, 69, 5). Egli ha attraversato lo spazio in tre passi, raggiungendo, con il terzo, la sede degli dèi (I, 155, 6). Questo mito ispira e giustifica un rito dei *Brāhmana*: Vishnu viene identificato con il sacrificio (*Satapatha Br.*, XIV, I, 1, 6) e colui che officia il sacrificio, imitando in modo rituale i suoi tre passi, viene assimilato al dio e raggiunge il Cielo (I, 9, 3, 9 ss.). Vishnu sembra simbolizzare l'estensione infinita degli spazi (che rende possibile l'organizzazione del Cosmo), l'energia benefica e onnipotente che esalta la vita e l'asse cosmico che puntella il mondo. Il Rg Veda (VII, 99, 2) precisa che egli sostiene la parte superiore dell'Universo⁴⁴. I *Brāhmana* insistono sulle sue relazioni con Prajāpati, attestate sin dall'epoca vedica. Sarà però solo più tardi, nelle Upanishad della seconda categoria (contemporanee della *Bhagavad Gītā*, e dunque intorno al IV secolo a.C.), che Vishnu verrà esaltato come un dio supremo di struttura monoteistica. Ritorneremo più avanti su questo processo, specifico del resto della creatività religiosa indiana.

Dal punto di vista morfologico, Rudra rappresenta invece una divinità di tipo contrario. Non ha amici tra gli dèi e non ama gli uomini, semina il terrore con il suo furore demoniaco e decima con le malattie e le catastrofi. Rudra porta i capelli raccolti in trecce (R V, I, 114, 1, 5), è scuro di pelle (II, 33, 5): nero è il suo ventre e rosso il suo dorso. È armato di arco e di frecce, veste pelli di animali e frequenta le montagne, suo soggiorno preferito. Viene associato a numerosi esseri demoniaci.

La letteratura post-vedica accentua ancora il carattere malefico del dio. Rudra abita nelle foreste e nelle giungle, è chiamato « Signore delle bestie selvatiche » (*Sat. Br.*, XII, 7, 3, 20), e protegge coloro che si tengono in disparte dalla società aria. Mentre gli dèi hanno la loro dimora all'est, Rudra abita al nord (ossia sull'Himalaya); è escluso dal sacrificio del *soma* e riceve soltanto le offerte di alimenti che si buttano a terra (*bali*), o i resti delle oblazioni e le offerte sacrificali guaste (*Sat. Br.*, I, 7, 4, 9). Gli epiteti si accumulano: lo si chiama Shiva, « il benevolo », Hara, « il distruttore », Shamkara, « il salvatore », Mahādeva, « il grande dio ».

⁴⁴ V. J. GONDA, *Visnuism and Śivaism*, p. 10 ss. Gli appartiene il palo sacrificale *yūpa*, il quale altro non è che una riproduzione dell'*axis mundi*. Cfr. anche GONDA, *Aspects of early Visnuism*, p. 81 ss.

Secondo i testi vedici e i *Brāhmana*, Rudra-Shiva sembra un'epifania delle potenze demoniache (o perlomeno ambivalenti), che popolano i luoghi selvaggi e disabitati; simboleggia tutto ciò che è caotico, pericoloso, imprevedibile; ispira timore, ma la sua magia misteriosa può anche essere diretta verso fini benefici (egli è « medico dei medici »). Si è molto discusso sull'origine e la struttura originaria di Rudra-Shiva, considerato da alcuni come il dio della morte, ma anche della fertilità (Arbman), carico di elementi anari (Lommel), divinità della classe misteriosa degli asceti *vrātya* (Hauer). Non conosciamo purtroppo le tappe della trasformazione del Rudra-Shiva vedico nel Dio Supremo che emerge nella *Svetāśvatara-Upanishad*, ma sembra certo che col passar del tempo Rudra-Shiva abbia assimilato — come la maggior parte degli altri dèi — numerosi elementi della religiosità 'popolare' aria o anaria. Sarebbe, d'altra parte, imprudente credere che i testi vedici ci abbiano tramandato la 'struttura prima' del Rudra-Shiva. Dobbiamo sempre ricordarci che gli inni vedici e i trattati brahmanici furono composti per un'élite, costituita dall'aristocrazia e dai sacerdoti, e che vi era rigorosamente ignorata una parte considerevole della vita religiosa della società aria. Tuttavia la promozione di Shiva a Dio Supremo dell'induismo non può essere spiegata dalla sua 'origine', sia pure anaria o popolare. Si tratta di una creazione di cui giudicheremo l'originalità, analizzando la dialettica religiosa indiana come appare nella continua reinterpretazione e rivalorizzazione dei miti, dei riti e delle forme divine.

CAPITOLO IX

L'INDIA PRIMA DI GAUTAMA BUDDHA:
DAL SACRIFICIO COSMICO
ALLA SUPREMA IDENTITÀ
ĀTMAN-BRAHMAN

72. Morfologia dei rituali vedici.

Il culto vedico non prevedeva santuari; i riti si effettuavano nella casa di chi compiva il sacrificio, oppure in un terreno erboso attiguo, su cui si installavano i tre fuochi. Le offerte vegetali consistevano in latte, burro, cereali e dolci. Si sacrificavano anche la capra, la mucca, il toro, il montone e il cavallo. Ma già dall'epoca del Rg Veda il *soma* era considerato il sacrificio più importante. I riti solenni invece sono generalmente condotti dagli officianti¹, e solenni (*śrauta*). I primi, compiuti dal capofamiglia (*grhapatī*), trovano la loro giustificazione nella tradizione (*smṛiti*, la 'memoria'). I riti solenni invece sono generalmente condotti dagli officianti¹. La loro autorità si fonda sulla rivelazione diretta ('uditiva', *śruti*) della verità eterna. Tra i rituali privati, oltre al mantenimento del fuoco domestico e alle feste agricole, i più importanti sono i 'sacramenti' o 'consacrazioni' (*samskāra*) relativi al concepimento e alla nascita dei bambini, all'introduzione (*upanayama*) del ragazzo

¹ Il loro numero è variabile. Il più importante è l'*hotr* o 'colui che versa l'oblazione' (cfr. l'avestico *zadtar*, 'sacerdote'), che in seguito diventerà il recitatore d'inni per antonomasia. La responsabilità materiale del sacrificio è affidata all'*adhvaryu*, che si sposta, alimenta i fuochi, manipola gli utensili, ecc. Il *brahman*, rappresentante del potere sacro che designa il suo nome (il *brahman* neutro), sorveglia il culto in silenzio. Seduto al centro dell'area sacrificale, vero 'medico del sacrificio', interviene soltanto se è stato commesso un errore, compiendo in questo caso l'espiazione necessaria. Il *brahman* riceve da solo la metà dei compensi, il che sta a confermare la sua importanza.

dal suo precettore brahmano, al matrimonio e ai funerali. Si tratta di cerimonie piuttosto semplici: oblazioni e offerte vegetali² e, per i 'sacramenti', gesti rituali accompagnati da formule mormorate dal capofamiglia.

Tra tutti i 'sacramenti' il più importante è certamente l'*upanayama*, rito che costituisce l'omologo delle iniziazioni della pubertà specifiche alle società arcaiche. L'Atharva Veda (XI, 5, 3), dove l'*upanayama* è attestato per la prima volta, afferma che il precettore trasforma il ragazzo in embrione e lo custodisce per tre notti nel suo ventre. Il *Satapatha Brāhmana* (XI, 5, 4, 12-13) precisa inoltre che il maestro concepisce nel momento in cui pone la mano sulla spalla del ragazzo e che il terzo giorno quest'ultimo rinasce nella condizione di brahmano. L'Atharva Veda (XIX, 17) definisce « due volte nato » (*dvi-ja*) colui che ha compiuto l'*upanayama*, e qui fa la sua comparsa per la prima volta questo termine, destinato ad incontrare una fortuna eccezionale.

La seconda nascita è evidentemente di tipo spirituale e i testi seguenti insisteranno su questo punto di capitale importanza. Secondo le Leggi di Manu (II, 144), colui che comunica al novizio la parola del Veda (ossia il *Brahman*) dev'essere considerato come madre e padre: tra il padre in senso fisico e il docente del *Brahman*, è quest'ultimo il vero padre (II, 146); la vera nascita³, in altri termini la nascita all'immortalità, è data dalla formula *sāvitri* (II, 148). Per tutto il periodo di studi che trascorre accanto al maestro, l'allievo (il *brahmacārin*) è tenuto a seguire determinate regole: mendicare il cibo per il suo maestro e per se stesso, osservare la castità, ecc.

I riti solenni fanno parte di sistemi liturgici di grande, e tuttavia monotona, complessità, per cui la descrizione particolareggiata anche di un solo sistema richiederebbe parecchie centinaia di pagine. Sarebbe impossibile cercare di riassumere tutti i sacrifici *frauta*. Il più semplice, l'*agnibotra* (« l'oblazione al fuoco ») si svolge all'alba

² Una parte delle offerte, gettate nel fuoco, veniva trasmessa da Agni agli dèi. Il resto veniva consumato dagli officianti, che partecipavano, in questo modo, ad un alimento divino.

³ Si tratta di una concezione pan-indiana, ripresa poi dal buddhismo. Abbandonando il proprio nome familiare il novizio diventava un 'figlio di Buddha' (*sakyaputto*). Cfr. alcuni esempi in ELIADE, *Naissances mystiques*, p. 114 ss.; GONDA, *Change and continuity*, p. 447 ss.

e al crepuscolo e consiste in un'offerta di latte ad Agni. Troviamo inoltre riti relativi ai ritmi cosmici: i sacrifici detti « della pioggia e della luna nuova », cerimonie stagionali (*cāturmāsya*) e riti di primizie (*āgrayana*). Ma i sacrifici essenziali, specifici del culto vedico, sono quelli del *soma*. L'*agnistoma* (« l'inno di lode ad Agni ») si compie una volta all'anno, in primavera, e consiste, oltre alle operazioni preliminari, in tre giorni di 'omaggio' (*upasad*). La più importante tra le operazioni preliminari è la *dikṣā*, rituale iniziatico che santifica colui che compie il sacrificio, facendolo rinascere, e di cui esamineremo più avanti il significato. Il *soma* viene pressato al mattino, a mezzodì e alla sera. Alla pressatura di mezzodì vengono distribuiti i compensi (*dāksinā*): può trattarsi di 7, 21, 60 o 1 000 vacche, eventualmente di tutti i beni del sacrificante. Tutti gli dèi sono invitati e prendono parte alla festa, all'inizio separatamente, poi tutti insieme⁴.

Conosciamo anche altri sacrifici di *soma*: alcuni non durano più di una giornata, altri perlomeno 12 giorni, molte volte un anno e teoricamente 12 anni. Ci sono inoltre sistemi rituali associati alle funzioni del *soma*; per esempio il *mahāvratā* (« grande osservanza ») che comporta musica, danze, gestualità drammatica, dialoghi e scene osceni (uno dei sacerdoti si dondola su di un'altalena, ha luogo un'unione sessuale, ecc.). Il *vajapeya* (« bevanda di vittoria ») dura da 17 giorni ad un anno e presenta tutto uno scenario mitico-rituale: corsa di cavalli attaccati a 17 carri, l'« ascensione al sole » effettuata dal sacrificante e dalla sua sposa che si arrampicano cerimonialmente sul palo sacro, ecc. Anche la consacrazione regale (*rajasūya*) fu incorporata nel sistema sacrificale somico. Anche in questo caso troviamo episodi movimentati (simulazione di una razzia compiuta dal re ai danni di una mandria di vacche; il re gioca ai dadi con un sacerdote e vince e così via) ma il rituale mira essenzialmente alla rinascita mistica del Sovrano (§ 74). Un altro sistema cerimoniale fu associato, anche se in modo facoltativo, al sacrificio

⁴ Nell'*agnistoma* fu integrato assai presto un altro rito, *pravargya*, che però costituiva probabilmente una cerimonia autonoma, mirante al rafforzamento del sole dopo la stagione delle piogge. L'interesse del *pravargya* risiede soprattutto nel suo carattere di 'mistero' ed anche nel fatto che presenta la più antica illustrazione della *pūja*, vale a dire dell'adorazione di una divinità simboleggiata in un'icona. Cfr. J.A. VAN BUITENEN, *The Pravargya*, pp. 25 ss., 38, e *passim*.

del soma: si tratta dell'*agnicayana*, « accatastamento (dei mattoni per l'altare) del fuoco ». I testi precisano che « un tempo » si immolavano cinque vittime, tra cui un uomo. Le loro teste venivano poi murate nel primo filare di mattoni. I preliminari duravano un anno. L'altare, costruito con 10 800 mattoni disposti in cinque filari, presentava a volte la forma di un uccello, simbolo dell'ascensione mistica del sacrificante al cielo. L'*agnicayana* ha dato l'avvio a speculazioni cosmogoniche che si sono rivelate decisive per il pensiero indiano. L'immolazione di un uomo ripeteva l'autosacrificio di Prajāpati e la costruzione dell'altare simboleggiava la creazione dell'universo (§ 75).

73. I sacrifici supremi: 'aśvamedha' e 'puruṣamedha'.

Il rituale vedico più importante e più noto è il 'sacrificio del cavallo', l'*aśvamedha*. Poteva essere compiuto solo da un re vittorioso che acquistava in questo modo la dignità di 'Sovrano universale'. Ma gli effetti del sacrificio si irradiavano su tutto il regno; infatti si riteneva che l'*aśvamedha* purificasse le impurità e assicurasse fecondità e prosperità a tutto il paese. Le cerimonie preliminari si distribuiscono nell'arco di un anno, durante il quale il corsiero è lasciato in libertà con altri cento cavalli. Quattrocento giovani s'impegnano a vigilare perché egli non avvicini giumente. Il rituale vero e proprio dura poi tre giorni. Il secondo giorno, dopo alcune cerimonie particolari (si mostrano al cavallo delle giumente, lo si attacca ad un carro e il principe lo conduce ad uno stagno, ecc.), vengono immolati numerosi animali domestici. Ed infine viene soffocato il corsiero, che incarna ormai il dio Prajāpati, pronto lui stesso a sacrificarsi. Le quattro regine, accompagnate ognuna da 100 dame, girano attorno al cadavere e la prima moglie si distende accanto a lui, simulando, ricoperta da un mantello, l'unione sessuale. Nel frattempo fra i sacerdoti e le donne avviene uno scambio di battute oscene. Non appena la regina si rialza, il cavallo e le altre vittime vengono squartati. Il terzo giorno comprende altri rituali e infine la distribuzione degli onorari *dāksinā* ai sacerdoti; essi ricevono inoltre anche le quattro regine o le loro damigelle.

Il sacrificio del cavallo è certamente d'origine indoeuropea. Se ne trovano tracce presso i Germani, gli Iranici, i Greci, i Latini,

gli Armeni, i Massageti e i Dalmati, ma solo in India lo scenario mitico-rituale ha ottenuto un posto così considerevole nella vita religiosa e nella speculazione teologica. È probabile che l'*aśvamedha* fosse, inizialmente, una festa primaverile, o più esattamente un rito celebrato in occasione del Capodanno. La sua struttura comporta elementi cosmogonici: da un lato il cavallo viene identificato con il Cosmo (= Prajāpati) e il suo sacrificio simboleggia (vale a dire *riproduce*) l'atto della creazione. D'altro lato i testi *ṛgvedici* e brahmanici sottolineano i rapporti tra il cavallo e le Acque. È vero che, in India, le Acque rappresentano la sostanza cosmogonica per eccellenza, ma questo rito complesso costituisce ugualmente un 'Mistero' di tipo esoterico. « Infatti l'*aśvamedha* è tutto, e colui che, pur essendo brahmano, non sa nulla dell'*aśvamedha*, non sa nulla di nulla, non è un brahmano e merita di essere depredato » (*Sat. Br.*, XIII, 4, 2, 17). Il sacrificio è destinato a rigenerare tutto il Cosmo, oltre che a ristabilire tutte le classi sociali e tutte le vocazioni nella forma migliore⁵. Il cavallo, rappresentante la forza del re (*ksatra*), identificato inoltre con Yama, Aditya (il Sole) e Soma (vale a dire con gli dèi sovrani), è in qualche modo un sostituto del re. Di questi procedimenti di assimilazione e di sostituzione si deve tener conto anche quando si analizza uno scenario parallelo, il *puruṣamedha*; il 'sacrificio dell'uomo' infatti segue da vicino l'*aśvamedha*. Oltre alle vittime animali si sacrificava un brahmano o uno *ksatrya*, acquistato al prezzo di 1 000 vacche e 100 cavalli. Anche lui veniva lasciato libero per un anno e, dopo che era stato ucciso, la regina si coricava accanto al suo cadavere. Dal *puruṣamedha* ci si attendevano tutti i benefici che non si potevano ottenere dall'*aśvamedha*.

Ci si è chiesti se tale sacrificio sia mai stato realmente praticato. Il *puruṣamedha* viene descritto in parecchi *śrautasūtra*, ma soltanto il *Sāṅkhāyana* e il *Vaitāna* prescrivono l'uccisione della vittima. Ne-

⁵ Durante il sacrificio un sacerdote recita: « Possa il brahmano nascere in santità! ... Possa il principe nascere in maestà regale, eroe, arciere, guerriero dal tiro possente, dai carri invincibili. E nasca ricca di latte la vacca, robusto il toro da traino, veloce il cavallo, feconda la donna, vittorioso il soldato, eloquente il giovane! Possa colui che offre questo sacrificio avere per figlio un eroe! Che Parjanya ci dia in ogni momento la pioggia che desideriamo! Che il frumento ci maturi in abbondanza! ecc. » (*Vājasaneyi Samhitā*, XXII, 22).

gli altri trattati liturgici, invece, l'uomo viene rilasciato all'ultimo momento e al suo posto s'immola un animale. È significativo che durante il *puruṣamedha* si reciti il famoso inno cosmogonico *Puruṣasukta* (Rg Veda, X, 90). L'identificazione della vittima con Puruṣa-Prajāpati porta ad identificare il sacrificante con Prajāpati. Si è potuto dimostrare che lo scenario mitico-rituale del *puruṣamedha* trova un parallelo sorprendente nella tradizione germanica⁶: ferito da una lancia e appeso all'Albero del Mondo per nove notti, Wotan (Odino) si sacrifica « lui stesso a se stesso » al fine di ottenere la saggezza e di impadronirsi della magia (*Hávamál*, 138). Secondo Adam de Brème, che scriveva nell'XI secolo, questo sacrificio veniva riattualizzato a Upsala ogni nove anni dall'impiccagione di nove uomini e di altre vittime animali. Questo parallelo indoeuropeo rende plausibile l'ipotesi che il *puruṣamedha* venisse eseguito alla lettera. Nell'India, dove la pratica e la teoria del sacrificio sono state continuamente reinterpretate, l'immolazione di vittime umane ha finito invece per illustrare una metafisica di tipo soteriologico.

74. *Struttura iniziatica dei rituali: la consacrazione in genere (dikṣā) e la consacrazione del re (rajasūya).*

Per poter meglio comprendere questo processo, è necessario prima chiarire i presupposti iniziatici dei rituali *śrauta*. Un'iniziazione implica la 'morte' e la 'rinascita' del novizio, cioè la sua nascita ad un modo di essere superiore. Si ottiene la 'morte' rituale mediante l' 'immolazione' o un *regressus ad uterum* simbolici. L'equivalenza tra questi due metodi implica l'assimilazione della 'morte sacrificale' ad una 'procreazione'. Come afferma lo *Satapatha Brāhmana* (XI, 2, 1, 1), « l'uomo nasce tre volte: la prima dai suoi genitori, la seconda quando compie un sacrificio..., la terza quando muore e viene posto sul fuoco, e là ritorna di nuovo all'esistenza ». In realtà si tratta di una moltitudine di 'morti', perché ogni « due volte nato » pratica durante la sua vita un certo numero di sacrifici *śrauta*.

La consacrazione, *dikṣā*, rappresenta il preliminare indispensa-

⁶ Cfr. JAMES L. SAUVÉ, *The Divine Victim*, che cita tutti i passi pertinenti delle fonti germaniche e sanscrite che si riferiscono ai sacrifici umani.

bile per ogni sacrificio somico, ma si pratica anche in altre occasioni⁷. Ricordiamo che il sacrificante in atto di ricevere la *dikṣā* è già « due volte nato » grazie al suo *upanayama*, allorché ha subito il *regressus ad uterum* iniziatico. Orbene, durante la *dikṣā* avviene il medesimo ricorso alla condizione embrionale, in quanto « i sacerdoti trasformano in embrione colui al quale essi concedono la *dikṣā*. Lo aspergono con l'acqua; l'acqua è il seme virile... Lo fanno entrare in una capanna speciale: la capanna speciale è la matrice di chi compie la *dikṣā*. Lo ricoprono di un indumento: l'indumento è l'amnio... Il sacrificante tiene i pugni chiusi; infatti anche l'embrione ha i pugni chiusi fintanto che è nel ventre »..., ecc. (*Aitareya Brāhmana*, I, 3). I testi paralleli sottolineano il carattere embriologico e ostetrico del rito. « Il *dikṣita* (ossia colui che pratica la *dikṣā* è seme » (*Maitrāyaṇi-Saṃhitā*, III, 6, 1). « Il *dikṣita* è un embrione, il suo indumento è il corio », ecc. (*Taittirya-Sam.*, I, 3, 2). Continuamente viene richiamato il motivo di questo *regressus ad uterum*: « L'uomo in verità non è ancor nato. Solo attraverso il sacrificio nasce veramente » (*Mait.-Sam.*, III, 6, 7)⁸.

Questa nuova nascita d'ordine mistico, che si ripete ad ogni sacrificio, rende possibile l'assimilazione del sacrificante agli dèi. « Il sacrificante è destinato a nascere realmente nel mondo celeste » (*Sat. Br.*, VII, 3, 1, 12). « Colui che è consacrato avvicina gli dèi e diviene uno di loro » (*Sat. Br.*, III, 1, 1, 8). Lo stesso trattato afferma che il sacrificante che sta per nascere di nuovo deve elevarsi nelle quattro direzioni dello spazio, cioè dominare l'Universo (VI, 7, 2, 11 ss.). La *dikṣā* però è anche identificata con la morte. « Quando si consacra egli (il sacrificante) muore per la seconda volta » (*Jaim. Upaniṣad Brāh.*, III, 11, 3)⁹. Secondo

⁷ Cfr. *Naissances mystiques*, p. 115 ss.; GONDA, *Change and continuity*, p. 315 ss. Il Rg Veda sembra ignorare la *dikṣā*, ma non dobbiamo dimenticare che questi testi liturgici non rappresentano la religione vedica nel suo complesso; cfr. GONDA, p. 349. La cerimonia è attestata nell'Atharva Veda (XI, 5, 6): il *brāhmacārin* è qualificato come *dikṣita*, colui che pratica la *dikṣā*.

⁸ Tutti questi riti iniziatici si rifanno naturalmente ad un modello mitico: fu Indra che, per evitare la nascita di un orribile mostro in seguito all'unione tra la Parola (*Vāc*) e il Sacrificio (*Yajña*), si trasformò in embrione e penetrò nella madre di *Vāc* (*Sat. Br.*, III, 2, 1, 18 ss.).

⁹ Cfr. anche i testi citati da GONDA, *op. cit.*, p. 385.

altre fonti il « *dikṣita* è l'oblazione » (*Taitt. Samhitā*, VI, 1, 45), perché « la vittima è realmente il sacrificante stesso » (*Ait. Brāh.*, II, 11). Insomma « l'iniziato è l'oblazione offerta agli dèi » (*Sat. Br.*, III, 6, 3, 19)¹⁰. L'esempio viene dagli dèi: « O Agni, sacrifica il tuo corpo! » (*Rg Veda*, VI, 11, 2). « Sacrifica te stesso aumentando il tuo corpo! » (X, 81, 5). Perché è « attraverso il sacrificio che gli dèi hanno offerto il Sacrificio » (X, 90, 16).

Una morte rituale è dunque la condizione necessaria per avvicinarsi agli dèi e nello stesso tempo ottenere un'esistenza ben realizzata in questo mondo. All'epoca vedica la 'divinizzazione', del resto transitoria, ottenuta per mezzo del sacrificio non implicava nessun deprezzamento della Vita e dell'esistenza umana. Al contrario, proprio queste ascensioni rituali al Cielo, presso gli dèi, facevano sì che il sacrificante, come anche la società intera e la Natura, fossero benedetti e rigenerati. Si è già visto quali risultati si ottenessero con un sacrificio *śvamedha* (cfr. nota 5). È probabile che la rigenerazione cosmica e il rafforzamento del potere regale costituissero anche il fine dei sacrifici umani praticati nell'Upsala pagana. Ma tutto questo veniva ottenuto mediante riti che, mirando ad una ripetizione della creazione, comportavano allo stesso tempo la 'morte', la 'gestazione allo stato embrionale' e la ri-nascita del sacrificante.

La consacrazione del re indiano, il *rajasūya*, presentava uno scenario analogo. Le cerimonie centrali avevano luogo intorno al Capodanno, l'unzione era preceduta da un anno di *dikṣā* e seguita generalmente da un altro anno di cerimonie di chiusura. Il *rajasūya* sembra essere il compendio di una serie di cerimonie annuali destinate a restaurare l'Universo. Il re svolgeva un ruolo centrale, perché, proprio come il sacrificatore *śrauta*, incorporava in qualche modo il Cosmo. Le diverse fasi del rito realizzavano successivamente la regressione del futuro sovrano allo stato embrionale, la sua gestazione della durata di un anno e la sua ri-nascita mistica in quanto Cosmocrator, identificato nello stesso tempo con Prajapati e con il Cosmo. Il 'periodo embrionale' del futuro sovrano corri-

¹⁰ Il sacrificante « si getta lui stesso, in forma di seme » (rappresentato da granelli di sabbia) nel fuoco domestico per assicurare la propria rinascita qui sulla terra, e si getta nell'altare sacrificale in vista di una rinascita in cielo; cfr. i testi citati da A. COOMARASWAMY, *Atmayajña: Self-Sacrifice*, p. 360.

spondere al processo di maturazione dell'Universo e, con ogni probabilità, era in relazione, originariamente, con la maturazione dei raccolti. La seconda fase del rituale concludeva la formazione del nuovo corpo del sovrano: un corpo simbolico, che si otteneva sia in seguito al matrimonio mistico del re con la casta dei brahmani o con il popolo (matrimonio che gli permetteva di nascere dalla loro matrice), sia in seguito all'unione delle acque maschili con quelle femminili o ancora dall'unione dell'oro — simboleggiante il fuoco — con l'acqua.

La terza fase era costituita da una serie di riti che permettevano al re di acquistare la sovranità sui tre mondi; in altre parole egli incarnava il Cosmo e contemporaneamente si costituiva a Cosmocrator. Allorché il Sovrano alza le braccia, questo gesto ha un significato cosmogonico: simboleggia l'innalzamento dell'*axis mundi*. Quando riceve l'unzione, il re rimane in piedi sul trono, con le braccia levate: egli incarna l'asse cosmico fissato nell'ombelico della terra — ossia il trono, il Centro del Mondo — e si leva a toccare il Cielo. L'aspersione si ricollega alle Acque che scendono dal Cielo, lungo l'*axis mundi* — rappresentato dal re — allo scopo di fertilizzare la Terra. Il re fa poi un passo verso i quattro punti cardinali e sale simbolicamente allo zenit. In seguito a questi riti il re acquista la sovranità sulle quattro direzioni dello spazio e sulle stagioni, in altri termini domina l'insieme dell'Universo spaziotemporale¹¹.

È stato notato lo stretto legame tra morte e rinascita rituali da un lato, e tra cosmogonia e rigenerazione del mondo dall'altro. Tutte queste idee si accordano con i miti cosmogonici che discuteremo ora. Esse verranno poi elaborate e articolate dagli autori dei *Brāhmaṇa*, nella prospettiva che li caratterizzava, e cioè la smisurata esaltazione del sacrificio.

75. Cosmogonia e metafisica.

Gli inni vedici presentano, direttamente o solo per allusione, parecchie cosmogonie. Si tratta di miti molto diffusi, attestati a

¹¹ Cfr. J.C. HEESTERMAN, *The Ancient Indian Royal Consecration*, pp. 17 ss., 101 ss.

livelli diversi di cultura. Vano sarebbe ricercare l' 'origine' di ciascuna cosmogonia perché anche quelle che si presume siano state importate dagli Ari trovano dei paralleli nelle culture più antiche, o più 'primitive'. Le cosmologie, come tante altre idee e credenze religiose, rappresentano, in ogni parte del mondo antico, un patrimonio ereditario tramandato a partire dalla preistoria. Ciò che invece interessa al nostro discorso sono le interpretazioni e rivalutazioni operate dagli Indiani su certi miti cosmogonici. Ricordiamo che l'antichità di una cosmogonia non va giudicata in base ai primi documenti in cui compare. Uno dei miti più arcaici e più diffusi, quello dell' 'immersione cosmogonica', diviene popolare in India molto tardi, e cioè nell'Europa e nei Purāna.

I poeti e i teologi vedici pare che si siano occupati essenzialmente di quattro tipi di cosmogonie, che si possono indicare come segue: 1 - creazione mediante la fecondazione delle Acque primordiali; 2 - creazione mediante lo smembramento di un Gigante primordiale, Puruṣa; 3 - creazione a partire da un'unità-totalità, allo stesso tempo essere e non-essere; 4 - creazione mediante la separazione del Cielo e della Terra.

Nel famoso inno del Rg Veda (X, 121), il dio immagina che Hiranyagarbha (l' « Embrione d'Oro ») si liberi al di sopra delle Acque e poi, penetrandole, fecondi le Acque che generano il dio del fuoco Agni (strofa 7). L'Atharva Veda (X, 7, 28) indentifica l'Embrione d'Oro con il Pilastro cosmico, *skambha*. Il Rg Veda (X, 82, 5), collega il primo germe ricevuto dalle Acque con l' « Artigiano dell'Universo », Viśvakarman, ma l'immagine dell'embrione poco si accorda con questo personaggio divino, politecnico per eccellenza. Questi esempi ci mostrano alcune varianti di un mito originario che presentava l'Embrione d'Oro come il germe di un dio creatore che sorvola le Acque primitive¹².

Il secondo tema cosmogonico, radicalmente reinterpretato in prospettiva ritualistica, si trova in un inno ugualmente famoso, il *Puruṣasūkta* (R V, X, 90). Il Gigante primordiale Puruṣa (l' « uomo ») è raffigurato nello stesso tempo come totalità cosmica (strofe 1-4) e come Essere androgino. Puruṣa infatti (strofa 5) genera

¹² L'immagine dell'Embrione d'Oro si trasformerà poi, nell'India classica, in quella dell'Uovo cosmico generato dalle Acque (già nelle Upanishad: *Katha Up.*, IV, 6; *Svetāsvatara*, III, 4, 12).

l'Energia creatrice femminile, Virāj, e viene in seguito da lei ingravido¹³. La creazione vera e propria risulta poi da un sacrificio cosmico. Gli dèi sacrificano l' « Uomo »: dal suo corpo fatto a pezzi vengono fuori gli animali, gli elementi liturgici, le classi sociali, la terra, il cielo, gli dèi: « La sua bocca divenne il Brahmano, il Guerriero fu il prodotto delle sue braccia, le sue cosce furono l'Artigiano, dai suoi piedi nacque il Servitore » (strofa 12). Il cielo promanò dal suo capo, dai suoi piedi la terra, la luna dalla sua coscienza, il sole dal suo sguardo, Indra e Agni dalla sua bocca, il vento dal suo alito, ecc. (strofe 13-14).

La funzione esemplare di questo sacrificio è sottolineata nell'ultima strofa (16): « Gli dèi sacrificarono il sacrificio per mezzo del sacrificio »; detto altrimenti, Puruṣa era allo stesso tempo vittima sacrificale e divinità del sacrificio. L'inno enuncia chiaramente che Puruṣa precede e oltrepassa la creazione, benché il Cosmo, la vita e gli uomini procedano tutti dal suo corpo. In altri termini Puruṣa è allo stesso tempo trascendente e immanente, natura paradossale ma caratteristica degli dèi cosmogonici indiani (cfr. Prajāpati). Il mito, di cui si trovano paralleli in Cina (P'an-ku), presso gli antichi Germani (Ymir) e in Mesopotamia (Tiamat), illustra una cosmogonia di tipo arcaico: la creazione attuata mediante il sacrificio di un Essere divino antropomorfo. Il *Puruṣasūkta* ha dato origine a innumerevoli riflessioni teoriche. Ma nello stesso modo in cui il mito, nelle società arcaiche, serve da modello esemplare per ogni tipo di creazione, così questo mito viene recitato in uno dei riti che seguono la nascita di un figlio, nelle cerimonie di fondazione del tempio (costruito del resto a somiglianza di Puruṣa) e nei riti purificatori di rinnovamento¹⁴.

Nel più famoso inno del Rg Veda (X, 129), la cosmogonia è presentata come una metafisica. Il poeta si chiede come l'Essere abbia potuto originarsi dal non-Essere, perché, all'inizio, « non esisteva né il non-Essere, né l'Essere » (strofa 1, 1). « Non esisteva ai quei tempi né morte, né non-morte » (vale a dire né uomini, né dèi). Non c'era che il principio indifferenziato chiamato « Uno » (neutro). « Senz'alito, l'Uno respirava per forza sua propria ». Al-

¹³ Virāj è una specie di Śakti. Nella *Brhādaranyaka Up.*, IV, 2, 3, essa sposa Puruṣa.

¹⁴ V. i riferimenti precisi ai testi in J. GONDA, *Viṣṇuism and Śivaism*, p. 27.

l'infuori « di quello, null'altro esisteva » (strofa 2). « All'origine le tenebre erano coperte dalle tenebre », ma il calore (provocato dall'asceti, *tapas*) fece nascere l'« Uno », « potenziale » (*ābhū*) — ossia « embrione » — « ricoperto dal vuoto » (si può intendere: circondato dalle Acque primordiali). Da questo germe (« potenziale ») si sviluppa il Desiderio (*kāma*), ed è proprio il Desiderio che « fu il primo seme (*retas*) della Coscienza (*manas*) », affermazione sconvolgente, che anticipa una delle tesi più importanti del pensiero filosofico indiano. I Poeti, nella loro riflessione, « seppero scoprire nel non-Essere il luogo dell'Essere » (strofa 4). Il « primo seme » si divide in seguito in « alto » e « basso », in un principio maschile e in uno femminile (cfr. R V, X, 72, 4). Resta però l'enigma della 'creazione secondaria', cioè della creazione fenomenica. Gli dèi sono nati *dopo* (strofa 6), dunque non sono essi gli autori della creazione del mondo. Il poeta conclude con un punto interrogativo: « Lo sa soltanto Colui che custodisce questo (mondo) nel più alto dei cieli (conosce cioè l'origine della 'creazione secondaria') — a meno che non lo sappia neanche lui ».

L'inno rappresenta il culmine della speculazione vedica. L'assioma di un Essere Supremo inconoscibile — l'« Uno »¹⁵, il « Ciò » — trascendente tanto agli dèi che alla Creazione, verrà poi sviluppata nelle Upanishad e in alcuni sistemi filosofici. Come il Puruṣa del Rg Veda (X, 90), l'Uno precede l'Universo e crea il mondo per emanazione dal suo essere, senza tuttavia perdere la sua trascendenza. Fissiamo quest'idea, che sarà di capitale importanza per la successiva speculazione indiana: tanto la *coscienza* quanto l'*Universo* sono il prodotto del *desiderio* procreatore (*kāma*). Ci troviamo qui di fronte a uno dei nuclei della filosofia Sāṃkhya-Yoga e del buddhismo.

Quanto poi al quarto tema cosmogonico — la separazione del Cielo e della Terra, o la dissezione di Vṛtra da parte di Indra — questo mito si ricollega con il *Puruṣasūkta*: si tratta della divisione violenta di una 'totalità', in vista della creazione (o del rinnovamento) del mondo. Il tema è arcaico e suscettibile di sorprendenti reinterpretazioni e applicazioni. Come abbiamo già visto (§ 68),

¹⁵ Già nel Rg Veda si nota una tendenza a ridurre la pluralità degli dèi ad un unico principio divino: « ciò che è soltanto l'Uno, i poeti ispirati lo chiamano molti » (I, 164, 46).

l'atto demiurgico con cui Indra fulmina e smembra il Dragone primordiale serve da modello per azioni molto diverse, come la costruzione di una casa o una gara oratoria.

Citiamo infine la Creazione da parte di un Essere divino, l'« Artefice dell'Universo », Viśvakarman (R V, X, 81) che forgia il mondo come uno scultore, un fabbro o un carpentiere. Ma questo motivo mitico, notissimo in altre religioni, viene ricollegato, dai poeti vedici, al tema reso celebre dal *Puruṣasūkta* della Creazione-sacrificio.

La pluralità delle cosmogonie si accorda con la molteplicità delle tradizioni concernenti la teogonia e l'origine dell'uomo. Secondo il Rg Veda gli dèi sono stati generati dalla coppia primordiale Cielo e Terra, oppure sono emersi dalla massa acquatica originaria, o dal non-Essere. In ogni caso sono venuti all'esistenza *dopo* la creazione del mondo. Un inno tardivo (R V, X, 63, 2) dice che gli dèi sono nati dalla dea Aditi, dalle Acque e dalla Terra. Ma non tutti erano immortali. Il Rg Veda precisa che essi hanno ricevuto questo dono da Savitri (IV, 54, 2) o da Agni (VI, 7, 4) o bevendo il *soma* (IX, 106, 8). Indra ha ottenuto l'immortalità mediante l'asceti, *tapas* (X, 167, 1) e l'Atharva Veda afferma che anche tutti gli altri dèi l'hanno acquisita nella stessa maniera (XI, 5, 19; IV, 11, 6). Secondo i *Brāhmana*, gli dèi sono diventati immortali solo compiendo certi sacrifici.

Anche gli uomini discendono dalla coppia primordiale Cielo-Terra. Il loro mitico antenato è Manu, figlio del dio Vivasvat, il primo sacrificante e il primo uomo (R V, X, 63, 7). Un'altra versione identifica i genitori mitici nei figli di Vivasvat, Yama e sua sorella Yamī (X, 10). Ed infine, come abbiamo appena visto, il *Puruṣasūkta* (X, 90, 12) spiega l'origine degli uomini (cioè delle quattro classi sociali) a partire dagli organi del Gigante primordiale sacrificato. All'inizio gli uomini potevano, anch'essi, divenire immortali mediante il sacrificio; ma gli dèi decisero che questa immortalità sarebbe stata puramente spirituale, vale a dire accessibile agli uomini soltanto dopo la morte (*Satapatha Br.*, X, 4, 3, 9). Esistono altre spiegazioni dell'origine della morte. Nel *Mahābhārata*, la morte è introdotta da Brahmā allo scopo di alleggerire la Terra, sovraccarica di una massa di uomini che minacciava di farla sprofondare nell'oceano (VI, 52-54; XII, 256-258).

Alcuni di questi miti relativi alla nascita degli dèi e degli

uomini, alla perdita o la conquista dell'immortalità, si possono trovare anche presso altri popoli indoeuropei. E miti analoghi sono del resto attestati in molte delle culture tradizionali. Solo in India però questi miti hanno fatto nascere tecniche sacrificali, metodi contemplativi e speculazioni così decisive per il risveglio di una nuova coscienza religiosa.

76. La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa.

Il *Puruṣasūkta* segna il punto di partenza e la giustificazione dottrinale della teoria del sacrificio elaborata nei *Brāhmaṇa* (circa 1000-800 a. C.). Proprio come Puruṣa si offrì spontaneamente agli dèi e si lasciò immolare al fine di creare l'Universo, Prajāpati conoscerà lo 'sfinimento' letale dopo l'opera cosmogonica. In base alla presentazione che ne fanno i *Brāhmaṇa*, Prajāpati sembra essere una creazione della speculazione erudita, ma la sua struttura è arcaica. Questo 'Signore delle Creature' è molto vicino ai Grandi Dèi cosmici. Assomiglia in certo qual modo all' 'Uno' del Rg Veda (X, 129) e a Viśvakarman, ma, soprattutto, si pone sulla linea di Puruṣa. Del resto l'identità Puruṣa-Prajāpati è attestata nei testi: «Puruṣa è Prajāpati; Puruṣa è l'Anno» (*Jaim. Br.*, II, 56; cfr. *Satapatha Br.*, VI, 1, 1, 5). All'inizio, Prajāpati era l'Unità-Totalità non manifesta, presenza puramente spirituale. Ma il desiderio (*kāma*) lo spinse a moltiplicarsi, a riprodursi (*Sat. Br.*, VI, 1, 1). Esso si 'riscaldò' in grado estremo mediante l'ascesi (*tapas*, lett. 'calore, ardore') e creò per emanazione¹⁶; si può intendere per essudazione, come in certe cosmogonie primitive, o per emissione seminale. Innanzitutto creò il *brahman*, cioè la Triplice Scienza (i tre Veda), poi creò le Acque dalla Parola. Desiderando riprodursi attraverso le Acque le penetrò e da esse crebbe un uovo, la cui calotta divenne la Terra. In seguito furono creati gli dèi perché popolassero i Cieli, e gli Asura perché popolassero la Terra, ecc. (*ibidem*, XI, 1, 6, 1 ss.)¹⁷.

¹⁶ Il termine impiegato è *visrj*, dalla radice *srj*, «proiettare»; *vi-* indica la dispersione in tutte le direzioni.

¹⁷ Altri testi precisano che il Cielo uscì dalla sua testa, l'atmosfera dal suo petto, e la Terra dai suoi piedi (cfr. GONDA, *Les Religions de l'Inde*, I, p. 226). Vi si può certo notare l'influenza del sacrificio di Puruṣa, e questo conferma ancora l'analogia strutturale di questi due dèi.

Prajāpati pensò: «In verità ho creato un essere simile a me, vale a dire l'Anno». Perciò si dice: «Prajāpati è l'Anno» (*ibidem*, XI, 1, 6, 13). Offrendo il proprio essere (*ātman*) agli dèi, egli creò un'altra copia di se stesso, cioè il sacrificio, ed è per questo che tutti dicono: «Il sacrificio è Prajāpati». Si precisa anche che le articolazioni (*parvam*) del corpo cosmico di Prajāpati sono le cinque stagioni dell'anno e i cinque ripiani dell'altare del fuoco (*Sat. Br.*, VI, 1, 2).

Questa triplice identificazione di Prajāpati con l'Universo, il Tempo ciclico (l'Anno) e l'altare del fuoco costituisce la grande novità della teoria brāhmanica del sacrificio. Essa segna il declino della concezione che informava il rituale vedico e prepara le tesi degli autori delle Upanishad. L'idea fondamentale è che, creando per 'riscaldamento' e per 'emissioni' sempre rinnovate, Prajāpati si consumi e finisca per esaurirsi. Le due parole-chiave — *tapas* (ardore ascetico) e *visrj* (emissione dispersa) — possono presentare connotazioni sessuali indirette o sottintese, perché nel pensiero religioso indiano l'ascesi è profondamente legata alla sessualità. Il mito e le sue immagini traducono la cosmogonia in termini biologici; la loro natura fa sì che il mondo e la vita si esauriscano per la loro stessa durata¹⁸. Lo sfinimento di Prajāpati è espresso con immagini vive e penetranti: «Dopo che Prajāpati ebbe emanato gli esseri viventi, le sue giunture si sono disarticolate. Ora, Prajāpati è senz'altro l'Anno e le sue articolazioni sono le due congiunzioni del giorno e della notte (ossia l'aurora e il crepuscolo), la luna piena e la luna nuova, e gli inizi di ogni stagione. Non riusciva a rialzarsi a causa delle articolazioni slogate; e gli dèi lo guarirono con (il rituale de) l'*agnihotra*, rinsaldandogli le articolazioni» (*Sat. Br.*, I, 6, 3, 35-36). In altri termini, la ricomposizione e ri-articolazione del corpo cosmico di Prajāpati sono compiute mediante il sacrificio, ossia con la costruzione di un altare sacrificale per celebrare l'*agnicayana* (§ 72). La medesima opera (X, 4, 2, 2) precisa che «Questo Prajāpati, l'Anno, è formato da 720 giorni e notti; è per questo che l'altare è composto da 360 pietre esterne e da 360 mattoni». «Questo Prajāpati le cui articolazioni si rilassano è (ora) l'altare stesso del fuoco costruito

¹⁸ Si sa che concezioni analoghe caratterizzano le culture arcaiche, in particolare quelle dei paleocultivatori.

qui davanti». I sacerdoti restaurano Prajāpati, lo 'rimettono in sesto' (*samskri*), poggiando gli strati di mattoni che formeranno l'altare. Ogni sacrificio, insomma, ripete l'atto primordiale della creazione, e garantisce la continuità del mondo per l'anno che segue.

Questo è il senso originario del sacrificio nei *Brāhmana*: ricreare il Cosmo 'disarticolato', 'esaurito' dal Tempo ciclico (l'Anno). Attraverso il sacrificio — vale a dire mediante l'attività sostenuta dai sacerdoti — il mondo si mantiene vivo, armonioso e fertile. È questa una nuova applicazione dell'idea arcaica che richiedeva la ripetizione annuale (o periodica) della cosmogonia. È anche la giustificazione dell'orgoglio dei brahmani, convinti dell'importanza decisiva dei riti. Perché « il sole più non si levrebbe se il sacerdote all'alba non offrissi l'oblazione del fuoco » (*Sat. Br.*, II, 3, 1, 5). Nei *Brāhmana* gli dèi vedici sono ignorati o subordinati alle potenze magiche e creatrici del sacrificio. Si racconta che, all'inizio, gli dèi fossero mortali (*Taitt. Sam.*, VIII, 4, 2, 1, ecc.) e divenissero poi divini e immortali mediante il sacrificio (*ibidem*, VI, 3, 4, 7; VI, 3, 10, 2; ecc.). Da allora in poi tutto si concentra nella forza misteriosa del rito: l'origine e la natura degli dèi, la potenza sacra, la scienza, lo star bene in questo mondo e la 'non-morte' nell'altro. Ma il sacrificio deve essere compiuto correttamente e con fede; il minimo dubbio sulla sua efficacia può avere conseguenze disastrose. Per illustrare questa dottrina rituale, che nello stesso tempo è una cosmogonia, una teogonia e una soteriologia, gli autori dei *Brāhmana* moltiplicano i miti o i frammenti dei miti, reinterpretandoli secondo la nuova prospettiva o creandone di nuovi a partire da un'etimologia fantasiosa, da un'allusione erudita, da un enigma.

77. *Escatologia: identificazione con Prajāpati attraverso il sacrificio.*

E tuttavia molto presto si fa strada una nuova idea: il sacrificio non solo rimette in sesto Prajāpati ed assicura la perpetuazione del mondo, ma è suscettibile di creare un essere spirituale e indistruttibile, la 'persona', l'*ātman*. Il sacrificio non possiede solo un fine cosmogonico e una funzione escatologica, ma rende anche possibile l'acquisizione di una nuova natura. Costruendo l'altare del fuoco

(*agnicayana*), il sacrificatore si identifica con Prajāpati e, più esattamente, Prajāpati e il sacrificatore si identificano nell'azione rituale stessa: l'altare è Prajāpati e, allo stesso tempo, il sacrificatore diventa questo altare. Mediante la forza magica del rito il sacrificatore si costruisce un nuovo corpo, s'innalza al Cielo, dove nasce una seconda volta (*Sat. Br.*, VII, 3, 1, 12) e ottiene l'immortalità (*ibidem*, X, 2, 6, 8). Ciò significa che dopo la morte egli ritornerà alla vita, alla 'non-morte', modalità di esistere che si situa al di là del Tempo. L'importante — ed è proprio questo il fine del rito — è essere 'completi' (*sarva*), 'integri', e di conservare questa condizione anche dopo la morte¹⁹.

Nel 'rimettere insieme' (*sambhā, samskri*) Prajāpati, il sacrificatore compie la medesima operazione di integrazione e di unificazione sulla propria persona; in altre parole diviene 'completo'. Proprio come il dio recupera la sua persona (*ātman*) attraverso il sacrificio, così il sacrificatore si costruisce il proprio sé, il suo *ātman* (*Kauṣītaki Brāhmana*, III, 8). La 'costruzione' dell'*ātman* ricorda in qualche modo la riunificazione di Prajāpati, disperso e logorato dall'operazione cosmogonica. La totalità degli atti rituali (*karma*), quando sia compiuta e ben integrata, costituisce la 'persona', l'*ātman*. Ciò significa che, attraverso l'attività rituale, le funzioni psico-fisiologiche del sacrificatore vengono radunate e unificate; il loro insieme costituisce l'*ātman* (*Aitareya Br.*, II, 40, 1-7), grazie al quale il sacrificatore diviene 'immortale'. Anche gli dèi hanno ottenuto l'immortalità mediante il sacrificio, ottenendo *brahman* (*Sat. Br.*, XI, 2, 3, 6). Di conseguenza *brahman* e *ātman* sono implicitamente identificati, già all'epoca dei *Brāhmana*²⁰. Il che è confermato da un'altra serie di identificazioni: Prajāpati e l'altare del fuoco sono assimilati al Rg Veda; le sillabe del Rg sono identificate con i mattoni dell'altare. Ma poiché *brahman* è assimilato, anche lui, alle 432 000 sillabe del Rg, ne consegue che è identificato anche con Prajāpati e, in definitiva, con il sacrificatore, cioè con il suo *ātman*²¹.

¹⁹ Cfr. GONDA, *Les Religions de l'Inde*, I, p. 236 ss.

²⁰ Cfr. LILIAN SILBURN, *Instant et Cause*, p. 74 ss.

²¹ Un altro testo dello *Satapatha Brāhmana* (X, 6, 3, 2) descrive il « Puruṣa d'Oro » nel cuore dell'uomo come un chicco di riso o di miglio — agguingando però che esso è più grande del Cielo, più grande dell'etere, della terra e di tutte le cose: « questo sé dello Spirito è il mio sé; morendo otterrò

Se Prajāpati (*brahman*) e *ātman* sono identici tra loro, è perché sono il risultato della stessa attività: 'ricostruzione', unificazione; benché i materiali siano differenti: i mattoni dell'altare per Prajāpati-*Brahman*, le funzioni organiche e psico-mentali per l'*ātman*²². Importa però sottolineare che è un mito cosmogonico a costituire, in definitiva, il modello esemplare della 'costruzione' dell'*ātman*. Le varie tecniche yoga applicano il medesimo principio: 'concentrazione' e 'unificazione' delle posizioni del corpo, del respiro, dell'attività psico-mentale.

La scoperta dell'identità tra il Sé (*ātman*) e *brahman* verrà incessantemente coltivata e diversamente valorizzata nelle Upanishad (§ 80). Per ora aggiungiamo che nei *Brāhmaṇa*, *brahman* designa il processo del sacrificio cosmico e, per estensione, la potenza misteriosa che mantiene l'Universo. Ma già nei Veda, *brahman* è stato concepito e chiamato espressamente l'imperituro, l'immutabile, il fondamento, il principio di ogni esistenza. È significativo che in parecchi inni dell'Atharva Veda (X, 7, 8; ecc.) *brahman* venga identificato con *skambha* (lett. puntello, sostegno, pilastro); in altri termini, *brahman* è il *Grund* che sostiene il Mondo, nello stesso tempo asse cosmico e fondamento ontologico. « Nello *skambha* c'è tutto ciò che è posseduto dallo spirito (*atmanvat*), tutto ciò che respira » (Atharva Veda, VII, 8, 2). « Colui che conosce il *brahman* nell'uomo, conosce l'essere supremo (*paramēsthin*, il Signore) e colui che conosce l'essere supremo conosce lo *skambha* (Atharva Veda, X, 8, 43). Si coglie lo sforzo di isolare la realtà ultima: *brahman* è riconosciuto come il Pilastro dell'Universo, il supporto, la base, e il termine *pratiṣṭhā*, che esprime tutte queste nozioni, è già ampiamente utilizzato nei testi vedici. Il brahmano è identificato con *brahman* perché egli conosce la struttura e l'origine dell'Universo, perché conosce la Parola che esprime tutto ciò; infatti Vāc, il Logos, può trasformare una persona qualsiasi in brahmano (già in Rg Veda, X, 125, 5). « La nascita del brahmano è un'incarnazione eterna del *dharma* » (Manu, I, 98)²³.

questo sé ». Il testo è importante perché da un lato Puruṣa viene identificato con *brahman* (neutro) e dall'altro si stabilisce già l'equazione *ātman-brahman*.

²² Cfr. L. SILBURNE, *op. cit.*, p. 104 ss.

²³ V. ELIADE, *Le Yoga*, p. 125 ss. Cfr. altri testi in J. GONDA, *Notes on Brahman*, p. 52.

Una categoria particolare di opere, gli *Aranyaka* (lett. 'Libri delle Foreste'), ci permette di seguire il passaggio dal sistema sacrificale (*karma-kāṇḍa*) dei *Brāhmaṇa* al primato della conoscenza metafisica (*jñāna-kāṇḍa*) proclamata dalle Upanishad. Gli *Aranyaka* venivano insegnati in segreto, lontano dai villaggi, nella foresta. Le loro dottrine mettono l'accento sul Sé, soggetto del sacrificio, e non più sulla realtà concreta dei riti. Secondo gli *Aranyaka*, gli dèi si celano negli uomini; in altre parole la correlazione macrocosmo-microcosmo, base della speculazione vedica, svela ora l'omologia tra le divinità cosmiche e quelle presenti nel corpo umano (cfr. *Aitareya Aranyaka*, I, 3, 8; II, 1, 2; III, 1, 1; ecc.; *Sāṅkhāyana Aranyaka*, VII, 2 ss.; VI, 2 ss.; ecc.). Di conseguenza l'« interiorizzazione del sacrificio » (cfr. § 78) permette di indirizzare le offerte contemporaneamente agli dèi 'interiori' e a quelli 'esteriori'. Il fine ultimo è l'unione (*sambhitā*) tra i diversi livelli teo-cosmici e gli organi e le funzioni psico-fisiologiche dell'uomo. Dopo numerose omologazioni e identificazioni si arriva alla conclusione che « la coscienza di Sé (*prajñātman*) è una sola e identica cosa con il Sole » (*Ait. Ar.*, III, 2, 3; *Sāṅkh. Ar.*, VIII, 3-7). Equazione ardita che verrà elaborata e articolata dagli autori delle Upanishad.

78. 'Tapas': tecnica e dialettica di austerità.

Abbiamo accennato parecchie volte all'ascesi, *tapas*, perché non si può parlare dei più importanti dèi, miti o riti indiani senza menzionare questo 'riscaldamento' rituale, questo 'calore', o 'ardore' ottenuto mediante le austerità. Il termine *tapas*, dalla radice *tap* (scaldare, essere bollenti), è chiaramente attestato nel Rg Veda (cfr. ad esempio, VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4; ecc.). Si tratta di una tradizione indoeuropea, perché, in un contesto parallelo, il 'calore estremo' o la 'collera' (*menos, furor, ferg, wut*) svolgono un ruolo analogo nei rituali di tipo eroico²⁴. Aggiungiamo che il 'riscaldamento' ottenuto mediante diverse tecniche psico-fisiologiche, o persino con un'alimentazione molto drogata, è documentata presso i *medicine-men* e gli stregoni delle cul-

²⁴ Cfr. ELIADE, *Le Yoga*, p. 114, nota 1.

ture primitive²⁵. L'acquisizione della 'potenza' magico-religiosa è accompagnata da un forte calore interiore; anche questa 'potenza' si esprime mediante termini che significano 'calore', 'bruciore', 'molto caldo', ecc.

Abbiamo premesso queste osservazioni per sottolineare l'arcaicità e la notevole diffusione delle austerità di tipo *tapas*. Ciò non implica affatto un'origine anaria dell'ascesi indiana. Gli Indoeuropei, e soprattutto gli Indiani vedici, avevano ereditato tecniche preistoriche, a cui hanno poi dato valore diverso. Precisiamo sin d'ora che in nessun'altra parte del mondo il 'riscaldamento' rituale ha raggiunto la portata che avrebbe conosciuto il *tapas* nell'India, dai tempi più antichi fino ai nostri giorni.

Il 'riscaldamento' ascetico trova il suo modello, o il suo omologo, nelle immagini, nei simboli e nei miti relativi al calore, che 'cuoce' i raccolti e cova le uova assicurandone il dischiudersi, all'eccitazione sessuale, in special modo all'ardore dell'orgasmo e al fuoco acceso dallo sfregamento di due bastoncini di legno. Il *tapas* è 'creatore' a parecchi livelli: cosmologico, religioso, metafisico. Prajapati, come abbiamo visto, crea il mondo 'riscaldandosi' mediante *tapas*, e lo spossamento che ne segue è paragonabile alla stanchezza sessuale (§ 76). A livello rituale il *tapas* rende possibile la 'ri-nascita', cioè il passaggio da questo mondo a quello degli dèi, dalla sfera del 'profano' a quella del 'sacro'. L'ascesi aiuta inoltre il contemplativo a 'covare' i misteri della conoscenza esoterica e gli rivela verità profonde. (Agni fornisce al *tapasvim* « il calore della tetta » rendendolo chiaroveggente).

L'ascesi modifica radicalmente la natura del praticante; gli concede una 'potenza' sovrumana che può divenire perfino temibile e, in certi casi, 'demoniaca'²⁶. Il *tapas* è presente nei preliminari dei più importanti sacrifici, nella cerimonia d'iniziazione, nel periodo di noviziato del *brahmacārin*. Generalmente il *tapas* si compie mediante il digiuno, la veglia accanto al fuoco o la perma-

²⁵ V. alcuni esempi nel nostro *Chamanisme* (2ª ed.), p. 369 ss.

²⁶ Il termine *sānti*, che in sanscrito sta ad indicare la tranquillità e la pace dell'animo, l'assenza di passioni, l'alleviamento delle sofferenze, deriva dalla radice *śam*, che all'inizio indicava lo smorzare il « fuoco, la collera, la febbre », in ultima analisi il 'calore' provocato dalle potenze demoniache; cfr. D.J. MOENS, *Sānti*, in particolare p. 177 ss.

nenza sotto il sole, più raramente con l'assunzione di sostanze inebrianti. Ma il 'riscaldamento' si ottiene anche mediante il trattamento del respiro, il che apre la strada ad un'audace omologazione del rituale vedico con le pratiche yoga. Questa omologazione è stata resa possibile soprattutto dalle speculazioni dei *Brāhmana* a proposito del sacrificio.

Già molto presto il sacrificio fu assimilato al *tapas*. Si proclama che gli dèi hanno ottenuto l'immortalità non soltanto per mezzo del sacrificio (§ 76), ma anche mediante l'ascesi. Se nel culto vedico si offre agli dèi *soma*, burro fuso e il fuoco sacro, nella pratica ascetica si offre loro un 'sacrificio interiore', in cui le funzioni psicologiche si sostituiscono alle libagioni e agli oggetti rituali. La respirazione viene spesso identificata con una 'libagione ininterrotta'²⁷. Si parla del *prāṇāgnihotra*, cioè dell'« oblazione al fuoco [compiuta] con la respirazione » (*Veikḥānasasmṛta sūtra*, II, 18). La concezione di questo 'sacrificio interiore' costituisce un'innovazione gravida di conseguenze; permetterà infatti anche ai più eccentrici degli asceti e dei mistici di mantenersi in seno al brahmanesimo, e più tardi, all'induismo. D'altra parte lo stesso 'sacrificio interiore' verrà praticato dai *brāhmani* 'abitanti della foresta', cioè da coloro che vivono in modo ascetico senza per questo abbandonare la loro identità sociale di 'capi della casa'²⁸.

Il *tapas* è insomma integrato in una serie di omologazioni compiute su piani diversi. Da un lato — e in conformità con la tendenza specifica dello spirito indiano — le strutture e i fenomeni cosmici sono assimilate agli organi e alle funzioni del corpo umano e, inoltre, anche agli elementi del sacrificio (altare, fuoco, obla-

²⁷ Infatti « mentre parla, l'uomo non può respirare, ed allora offre il suo respiro alla parola; mentre respira, non può parlare, ed allora offre la sua parola al respiro. Queste sono le due oblationi continue e immortali; nella veglia come nel sonno l'uomo le offre senza interruzioni. Tutte le altre oblationi hanno una fine e partecipano alla natura dell'atto (*karman*). Gli antichi, conoscendo questo vero sacrificio, non compivano più l'offerta dell'*agnihotra* » (*Kausitaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad*, II, 5). Secondo la *Chandogya Up.* (V, 19-24) il vero sacrificio consiste nelle oblationi ai respiri: « colui che offre l'*agnihotra* senza conoscere queste cose è come colui che [...] rechi l'offerta nella cenere » (V, 24, 1).

²⁸ La loro posizione religiosa si riflette (in modo peraltro molto oscuro) nei trattati *Aranyaka*.

zioni, strumenti rituali, formule liturgiche, ecc.). D'altro lato l'asceti — che implicava (già ai tempi preistorici) tutto un sistema di corrispondenze micro-macrocosmiche (il respiro assimilato al vento, ecc.) — è omologato al sacrificio. Alcune forme d'asceti, per esempio la ritenzione del respiro, sono considerate persino superiori al sacrificio; i loro effetti sono dichiarati più preziosi dei 'frutti' del sacrificio stesso. Ma tutte queste assimilazioni e omologazioni sono valide, vale a dire diventano *reali ed efficaci* dal punto di vista religioso, soltanto se si comprende la dialettica che le ha fatte emergere.

Ci troviamo di fronte, in definitiva, a un numero di sistemi da un lato omologati e, dall'altro, ordinati in una serie gerarchica variabile. Il sacrificio è assimilato all'asceti, ma, a partire da un certo momento, ciò che più conta è l'intelligenza del principio che giustifica simili assimilazioni. Molto presto, nelle Upanishad, assumeranno un ruolo di primaria importanza la comprensione e la conoscenza (*jñāna*), mentre il sistema sacrificale perderà il primato religioso insieme con la teologia mitologica da esso implicata. Ma questo sistema fondato sulla superiorità della 'comprensione' non riuscirà più, questa volta, a mantenere la sua supremazia, perlomeno per certe frange della società. Gli yogi, ad esempio, accorderanno un'importanza decisiva all'asceti e alla sperimentazione degli stati 'mistici'; certi 'estatici' o seguaci della devozione di tipo teista (*bhakti*) rifiuteranno, totalmente o in parte, tanto il ritualismo brahmanico e la speculazione metafisica delle Upanishad, che l'asceti (*tapas*) e la tecnica yoga.

Questa dialettica suscettibile di scoprire infinite omologie, assimilazioni e corrispondenze nei diversi piani dell'esperienza umana (fisiologia, psicologia, attività rituale, simbolizzazione, 'sperimentazione mistica', ecc.), era già operante sin dall'epoca vedica, se non dalla protostoria indoeuropea. E sarà chiamata a svolgere un ruolo ancor più considerevole nelle epoche seguenti. Come vedremo ora, la dialettica dell'omologazione svela le sue possibilità 'creatrici' soprattutto nei momenti di crisi religiosa e metafisica, vale a dire quando un sistema tradizionale finisce per perdere la sua validità e vede crollare il suo mondo di valori.

79. Asceti ed estatici: 'muni' e 'vrātya'.

Appurato che le austerità rituali fanno parte integrante del culto vedico, non si deve però trascurare la presenza di altri tipi di asceti e di estatici, che vengono a mala pena menzionati nei testi antichi. Alcuni di questi asceti vivevano ai margini della società ariana, senza essere per questo giudicati 'eretici'. Ma ce n'erano altri che potevano esser considerati come 'stranieri' benché sia praticamente impossibile decidere se appartenessero agli strati aborigeni o se invece riflettessero soltanto le concezioni religiose di alcune tribù arie che si sviluppavano ai margini della tradizione vedica.

Così un inno del Rg Veda (X, 136) parla di un asceta (*muni*) dai capelli lunghi (*keśin*), coperto di « sporcia scura », « cinto dal vento » (cioè nudo) e in cui « entrano gli dèi ». Egli esclama: « Nell'ebbrezza dell'estasi siamo saliti sui venti. Voi altri mortali, voi potete percepire soltanto il nostro corpo » (strofa 3). Il *muni* vola attraverso l'aria, è il cavallo dell'elemento-vento (*Vāta*) e l'amico di Vayu (il dio del Vento). Abita i due oceani, quello di levante e quello di ponente (strofa 5; cfr. *Ath. Veda*, XI, 5, 6; ecc.). « Segue le orme degli Apsara, dei Gandharva e delle bestie selvatiche, e capisce i loro pensieri » (strofa 6). Egli « beve con Rudra alla coppa del veleno » (strofa 7). Si tratta di un tipico esempio di estasi: lo spirito del *muni* abbandona il suo corpo, indovina i pensieri degli Esseri semi-divini e delle bestie feroci, abita i « due oceani ». Le allusioni al cavallo del Vento e agli dèi che egli ospita nel suo corpo, stanno ad indicare una tecnica di tipo sciamanizzante.

I Veda parlano anche di altre esperienze paranormali, in relazione a personaggi mitici (*Ekavrātya*, *Brahmacārin*, *Vena*, ecc.) che probabilmente rappresentano i modelli divini di certi asceti e stregoni. Infatti l'« uomo-dio » resta un motivo dominante nella storia spirituale dell'India. *Ekavrātya* è probabilmente l'archetipo di questo gruppo misterioso, i *vrātya*, in cui si sono voluti vedere asceti śivaiti, 'mistici', precursori degli yogi o rappresentanti di una popolazione anaria. A loro è dedicato un intero libro dell'*Atharva Veda* (XV), che però presenta un testo piuttosto oscuro. Ne risulta tuttavia che i *vrātya* praticano l'asceti (restano in piedi per un anno intero, ecc.), praticano la disciplina del respiro (assimilato alle diverse regioni cosmiche: *A. V.*, XV, 14, 15, ss.). omologano i loro

corpi al macrocosmo (18, 1 ss.). Questa confraternita godeva tuttavia di una certa importanza, perché era stato istituito un sacrificio speciale, il *vrātyastoma*, per reintegrare i suoi membri nella società brahmanica²⁹. Nel *vrātyastoma* erano presenti altri personaggi, tra cui un *māgadha*, che adempiva al ruolo di cantore, e una prostituta (*Ath. Veda*, XV, 2). In occasione di un rito solstiziale (*mahāvratā*) essa si univa ritualmente con il *māgadha* o con un brahmacārin³⁰.

Anche il Brahmacārin è concepito come un personaggio di portata cosmica. Iniziato, coperto da una pelle d'antilope nera, fornito di una barba fluente, il Brahmacārin viaggia dall'oceano orientale a quello settentrionale e « crea i mondi »; lo si esalta come « un embrione in seno all'immortalità »; vestito di rosso, pratica anch'egli il *tapas* (*Ath. V.*, XI, 5, 6-7). Ma, come capita spesso in India, il suo 'rappresentante' in terra, il brahmacārin (il cui primo voto era la castità), si univa ritualmente con la prostituta.

L'unione sessuale rivestiva un ruolo di grande importanza in certi rituali vedici (cfr. l'*Aṣṭamedā*). Bisogna distinguere tra l'unione coniugale considerata come una ierogamia³¹, e l'unione sessuale di tipo orgiastico che si poneva come fine sia la fecondità universale, sia la creazione di una 'difesa magica'³². In entrambi i casi, però, si tratta di riti, potremmo dire di 'sacramenti', effettuati in vista di una risacralizzazione della persona umana o della vita. In seguito il tantrismo elaborerà tutta una tecnica mirante alla trasmutazione sacramentale della sessualità.

Quanto alle diverse classi di asceti, di stregoni e di estatici che vivevano ai margini della società degli Ari, la maggior parte dei quali ha però finito per essere integrata nell'induismo, possiamo

²⁹ I Vrātya portavano un turbante, erano vestiti di nero e si buttavano sulle spalle due pelli di montone, l'una nera e l'altra bianca; le loro insegne erano costituite da un bastone appuntito, un ornamento intorno al collo e un arco allentato. Come luogo sacrificale si servivano di un carro trainato da un cavallo e da un mulo.

³⁰ V. i riferimenti precisi a testi e bibliografia in *Le Yoga*, p. 111 ss.

³¹ « Io sono il Cielo, tu sei la Terra! » dice lo sposo alla sposa (*Bṛhad. Up.*, VI, 4, 20). La concezione avviene in nome degli dèi: « Che Viṣṇu prepari la matrice, che Tvastri crei le forme », ecc. (*ibidem*, VI, 4, 21).

³² Cfr. *Le Yoga*, p. 254 ss. Si tratta, in quest'ultimo caso, di usanze diffuse in tutte le società agricole.

putroppo disporre di poche informazioni. Le fonti più ricche sono tardive, il che, del resto, non diminuisce affatto il loro interesse, perché esse riflettono senza dubbio una situazione più antica. Così il *Vaikhānasmārtasūtra* presenta un lungo elenco di asceti e di eremiti; alcuni si distinguono per la loro chioma e per le vesti lacere o di corteccia d'albero; altri vivono ignudi, si nutrono di orina e di sterco di mucca, abitano nei cimiteri, ecc.; altri ancora praticano lo yoga o una forma di prototantrismo³³.

Per concludere, sin dai tempi più antichi sono attestate diverse forme di ascetismo, di esperienze estatiche e di tecniche magico-religiose. Si possono riconoscere le austerità di tipo 'classico' e certi motivi sciamanizzanti, accanto a esperienze estatiche proprie di numerose altre culture, e a qualche pratica yoga rudimentale. L'eterogeneità e la complessità dei comportamenti, delle tecniche e delle sotterologie sostenute da coloro che avevano abbandonato il mondo, non cesseranno di aumentare nelle epoche seguenti. In sintesi possiamo dire che i metodi estatici rilevano e portano avanti l'esperienza esaltante dell'assunzione di *soma* o di altre sostanze inebrianti, pur anticipando certe forme di devozione mistica mentre le austerità e le discipline ascetiche preparano l'elaborazione delle tecniche yoga.

Si deve ancora aggiungere che, a partire dall'epoca delle Upanishad, si diffonde il costume di abbandonare la vita sociale e di stabilirsi nella 'foresta', al fine di potersi dedicare interamente alla meditazione. Quest'abitudine è diventata dopo parecchio tempo esemplare e viene seguita ancor oggi nell'India moderna. Ma è probabile che il ritiro nella 'foresta' di persone che non erano né 'estatici', né asceti o yogi di vocazione, avesse costituito ai suoi inizi una novità molto sorprendente. In fondo, l'abbandono della vita sociale svelava una crisi profonda della religione tradizionale, crisi che con molta probabilità si era sviluppata dalle speculazioni brahmaniche sul sacrificio.

³³ Cfr. *Le Yoga*, p. 143 ss.

80. *Le Upanishad e la ricerca dei 'rishī': come liberarsi dei 'frutti' delle proprie azioni?*

Nei *Brāhmana* gli dèi vedici sono stati radicalmente svalutati a vantaggio di Prajāpati. Gli autori delle Upanishad non soltanto proseguono e concludono questo processo, ma vanno più lontano ancora: non esitano a svalutare l'onnipotente sacrificio. Alcuni testi upanishadici affermano che il sacrificio non è completo senza una meditazione sull'*ātman* (*Maitri Up.*, I, 1). La *Chandogya Up.* (VIII, 1, 6) assicura che, proprio come « perisce il mondo guadagnato dalle azioni (*karman*) », allo stesso modo perirà il mondo ottenuto mediante il sacrificio. Secondo la *Maitri Up.* (I, 2, 9-10), coloro che si fanno illusioni sull'importanza del sacrificio sono da compiangere, perché, dopo aver goduto in cielo del posto privilegiato acquistato grazie alle loro buone opere, ritorneranno sulla terra o discenderanno in un mondo inferiore. Né gli dèi né i riti hanno più alcun valore per un vero *rishi*. Il suo ideale è formulato in modo mirabile nella preghiera riportata nell'Upanishad più antica, la *Brhadāraṇyaka* (I, 3, 28): « dal non-essere (*asat*) conducimi all'essere (*sat*), dall'oscurità alla luce, dalla morte all'immortalità! ».

La crisi spirituale che erompe nelle Upanishad sembra esser stata provocata dalla meditazione sulle 'potenze' del sacrificio. Abbiamo già visto che, proprio come Prajāpati era ricostituito e recuperava la sua 'persona' (*ātman*) in virtù del sacrificio, anche il sacrificatore, per mezzo degli atti rituali (*karman*), 'unificava' le sue funzioni psico-fisiologiche ed edificava il suo 'Sé' (§ 77). Nei *Brāhmana* il termine *karman* indica l'attività rituale e le sue conseguenze benefiche (perché, dopo la sua morte, il sacrificatore giungeva al mondo degli dèi). Ma riflettendo sul processo rituale di 'causa ed effetto' era inevitabile che si scoprisse che ogni azione, per il semplice fatto che otteneva un risultato, s'integrava in una serie illimitata di cause e di effetti. Una volta riconosciuta la legge della causalità universale nel *karman*, andava in frantumi la certezza degli effetti benefici del sacrificio. Perché l'esistenza posteriore dell' 'anima' in Cielo era il risultato dell'attività rituale del sacrificante; ma, dove si 'realizzavano' i prodotti di tutti gli altri suoi atti, compiuti durante l'intera vita? L'esistenza beatifica dopo la morte, ricompensa per una corretta attività rituale, doveva dunque avere una fine. Ma allora, che cosa succedeva all'« anima » (*ātman*)

disincarnata? Essa non poteva in nessun modo scomparire definitivamente. Di lei rimanevano un numero infinito di atti compiuti durante la vita, i quali costituivano altrettante 'cause' che dovevano avere degli 'effetti'; in altri termini dovevano 'realizzarsi' in una nuova esistenza, qui sulla terra, o in un altro mondo. La conclusione si imponeva da sola: dopo aver fruito di un'esistenza *post mortem* beatifica o sventurata in un mondo extra-terrestre, l'anima era costretta a reincarnarsi. È la legge della trasmigrazione, *samsāra*, che, una volta scoperta, ha dominato il pensiero religioso e filosofico indiano, tanto 'ortodosso' che eterodosso (il buddhismo e il jainismo).

Il termine *samsāra* compare soltanto nelle Upanishad. Rispetto alla dottrina, si ignora la sua 'origine'. Si è invano cercato di spiegare la credenza nella trasmigrazione delle anime in base all'influsso di elementi anari. Comunque sia, questa scoperta ha imposto una visione pessimistica dell'esistenza. L'ideale dell'uomo vedico — vivere 100 anni, ecc. — si dimostra scaduto. In se stessa la vita non rappresenta necessariamente il 'male', a patto di servirsene come mezzo per liberarsi dai legami del *karman*. Il solo fine degno di un saggio è il raggiungimento della liberazione, *moksha* — un'altro termine che, con i suoi equivalenti (*mukti*, ecc.), si colloca tra le parole-chiave del pensiero indiano.

Dal momento che ogni atto (*karman*), religioso o profano, rinalda e perpetua la trasmigrazione (*samsāra*), la liberazione non si può acquisire né mediante il sacrificio, né attraverso uno stretto rapporto con gli dèi e neppure infine con l'asceti o con la carità. Nei loro eremitaggi, i *rishi* cercavano altri mezzi per affrancarsi e hanno trovato ciò che volevano meditando sul valore soteriologico della conoscenza, già esaltata nei Veda e nei *Brāhmana*. Evidentemente gli autori dei *Brāhmana* si riferivano alla conoscenza (esoterica) delle omologie implicite nell'operazione rituale. Era l'ignoranza dei misteri sacrificali che, secondo i *Brāhmana*, condannava gli uomini ad una 'seconda morte'. Ma i *rishi* si sono spinti ancora oltre; hanno dissociato la 'conoscenza esoterica' dal suo contesto rituale e teologico; la gnosi è ora ritenuta capace di cogliere la verità assoluta, svelando le strutture profonde del reale. Una 'scienza' di questo tipo finisce letteralmente per annientare l' 'ignoranza' (*avidya*), che sembra essere il destino dei mortali (i 'non-iniziati' ai *Brāhmana*). Si tratta certo di un' 'ignoranza' di ordine

metafisico, che si riferisce alla realtà ultima e non alle realtà empiriche dell'esperienza quotidiana.

È proprio in questo senso di « ignoranza di ordine metafisico » che il termine *avidya* si è imposto nel vocabolario filosofico indiano. L'*avidya* dissimulava la realtà ultima: la 'saggezza' (gnosi) rivelava la verità, dunque il reale. Da un certo punto di vista, questa 'nescienza' era 'creatrice': creava le strutture e i dinamismi dell'esistenza umana. Grazie proprio all'*avidya* gli uomini vivevano un'esistenza irresponsabile, ignorando le conseguenze dei loro atti (*karman*). Dopo ricerche appassionanti e alcune esitazioni, folgorati a volte da illuminazioni improvvise, i *rishi* hanno identificato nell'*avidya* la 'causa prima' del *karman* e, di conseguenza l'origine e il dinamismo della trasmigrazione. Il cerchio veniva così a completarsi: l'ignoranza (*avidya*) 'creava' o rafforzava la legge di 'causa ed effetto' (*karman*), la quale a sua volta infliggeva la serie ininterrotta delle reincarnazioni (*samsāra*). Fortunatamente, l'affrancamento (*moksha*) da questo cerchio infernale era reso possibile soprattutto dalla gnosi (*jñāna, vidya*). Come vedremo in seguito, altri gruppi o scuole proclamavano inoltre le virtù liberatrici delle tecniche yoga o della devozione mistica, e molto presto il pensiero indiano si è applicato a omologare le differenti 'vie' (*marga*) che portavano alla liberazione. Questo sforzo teorico è sfociato alcuni secoli dopo nella famosa sintesi proclamata nella *Bhagavad-Gītā* (IV secolo a. C.). Si deve però sottolineare sin d'ora che la scoperta della sequenza fatale *avidya-karman-samsāra*, e del suo rimedio, la liberazione (*moksha*) attraverso la 'gnosi', attraverso la conoscenza di ordine metafisico (*jñāna, vidya*), scoperta effettuata, anche se sistematizzata in modo ancora imperfetto, nelle Upanishad, costituisce l'essenza della filosofia indiana seguente. Gli sviluppi più importanti riguarderanno i mezzi di liberazione e, paradossalmente, la 'persona' (o l' 'agente') ritenuta in grado di godere di questa liberazione.

81. L'identità *ātman-Brahman* e l'esperienza della 'luce interiore'.

Nel paragrafo precedente abbiamo volutamente semplificato allo scopo di cogliere innanzitutto le mire e l'originalità dei *rishi*. Nelle

Upanishad più antiche³⁴ si possono distinguere diversi tipi di procedimenti, senza tuttavia voler dare troppo rilievo a queste differenze, perché il sistema di assimilazioni e di omologie predominante nei *Brāhmaṇa* rimane ancora valido nelle Upanishad. Il problema centrale si affaccia, esplicitamente o implicitamente, da ogni testo. Si tratta di cogliere e di comprendere l'Essere primo, l'Uno/Tutto, il solo che sia in grado di spiegare insieme il mondo, la vita e il destino dell'uomo. Dal Ṛg Veda in poi lo si era identificato nel *tad ekam* — 'l'Uno' (neutro) — del celebre inno X, 129. I *Brāhmaṇa* lo chiamano Prajāpati o Brahman. Ma in questi trattati scolastici l'Essere primo è in relazione con il sacrificio cosmico e la sacralità rituale. I *rishi* si adopereranno ad apprenderlo per mezzo di una meditazione guidata dalla gnosi³⁵.

L'Essere primo è, evidentemente, impensabile, illimitato, eterno; è allo stesso tempo l'Uno e il Tutto, 'creatore' e 'Signore' del mondo; alcuni l'identificavano addirittura con l'Universo; altri lo cercavano nella 'persona' (*purusa*) presente nel sole, nella luna, nella parola, ecc.; altri ancora nell' 'illimitato' che sostiene il mondo, la vita e la coscienza. Tra i nomi dell'Essere primo, quello che si è imposto sin dal principio è Brahman. In un celebre passaggio della *Chāndogya Up.* (III, 14, 2-4), Brahman è descritto come colui che è « tutto il mondo », e pertanto di natura spirituale; « la vita è il suo corpo, la sua forma è luce, la sua anima è lo spazio »; egli racchiude in sé tutti gli atti, i desideri, gli odori, i gusti, ecc. Ma è nello stesso tempo « il mio *ātman* nel cuore, più piccolo di un chicco d'orzo, di un granello di senape », e tuttavia « più grande della terra, più grande dell'atmosfera, più grande di questi mondi ». « Racchiude tutti gli atti, tutti i desideri [...], racchiude tutto questo mondo [...], questo è il mio *ātman* nel cuore; questo è Brahman. Morendo entrerò in lui »³⁶. Anche Yajñavalkya parla di

³⁴ Cioè le Upanishad in prosa, la *Bṛhadāraṇyaka*, la *Chāndogya*, l'*Aitareya*, la *Kauṣītaki*, la *Taittirīya*. La loro stesura risale, probabilmente, al periodo compreso tra l'800 e il 500 a.C.

³⁵ Non si dimentichi tuttavia che i *rishi* delle Upanishad sono i successori dei 'veggenti' e dei poeti-filosofi dell'epoca vedica. Da un certo punto di vista si può dire che le intuizioni centrali delle Upanishad si trovano già, in forma non ancora sistematica, nel Veda. Come, per esempio, l'equazione 'spirito' = 'dio' = 'reale' = 'luce'. Cfr. GONDA, *The Vision of the Vedic Poets*, pp. 40 ss., 272 ss.

³⁶ In un altro passo della medesima Upanishad (VI, 1-15) un maestro

« colui che abita sulla terra, ma che la terra non conosce, il cui corpo è la terra e controlla la terra dall'intimo » e lo identifica con l'« *ātman*, che vigila dentro di noi, l'immortale » (*Bṛhadāraṇyaka Up.*, III, 7, 3).

Proprio come il *Puruṣa* del *Rg Veda* X, 90, *Brahman* si rivela al tempo stesso immanente (« questo nostro mondo ») e trascendente; distinto dal Cosmo e tuttavia onnipresente nelle realtà cosmiche. Inoltre, in quanto *ātman*, egli dimora nel cuore dell'uomo, il che implica l'identità tra il vero 'Sé' e l'Essere universale. Infatti, alla morte, l'*ātman* di 'colui che sa' si riunisce al *Brahman*, mentre le anime degli altri, dei non-illuminati, seguiranno la legge della trasmigrazione (*samsāra*). Si distinguono diverse teorie sull'esistenza dopo la morte che non prevedono il ritorno sulla terra. Alcuni sostengono che coloro i quali hanno compreso il simbolismo esoterico dei 'cinque fuochi'³⁷ attraversano le diverse regioni cosmiche fino al 'mondo del Baleno'. Là incontrano una 'persona spirituale' (*purusa mānasab*, cioè 'nata dallo spirito') che li conduce fino ai mondi di *Brahman*; dov'essi vivranno a lungo e da cui non faranno più ritorno. Questa teoria verrà ripresa, con qualche modificazione, dalle diverse scuole devozionali. Altre interpretazioni sostengono invece che l'unione dopo la morte dell'*ātman* con l'Essere universale (*Brahman*) costituisce una sorta di 'immortalità impersonale', in cui il 'Sé' si fonde con la sua sorgente originaria, *Brahman*.

Mi pare importante precisare che le meditazioni sull'identità *ātman-Brahman* costituiscono un 'esercizio spirituale' e non una catena di 'ragionamenti'. La percezione del proprio Sé è accompagnata da un'esperienza di 'luce interiore' (*antahjyotib*), e la luce è l'immagine più tipica tanto dell'*ātman* che del *Brahman*. Si tratta certamente di una tradizione antica, poiché, sin dai tempi vedici, il Sole o la Luce sono considerati come epifanie dell'Essere, dello Spirito, dell'immortalità e della procreazione. Secondo il *Rg Veda*

spiega a suo figlio, *Śvetaketu*, la creazione dell'Universo e dell'uomo ad opera dell'Essere primordiale: dopo la creazione, l'Essere impregna le regioni cosmiche e il corpo umano, in cui si trova come un granello di sale sciolto nell'acqua. L'*ātman* rappresenta l'essenza divina nell'uomo. E l'insegnamento termina con la famosa formula: « Questo tu sei » (*tat tvam asi*), *Śvetaketu!* »

³⁷ Si tratta dell'omologazione dei fuochi sacrificali con le strutture del *Faldilā*, di *Parjanya*, di questo mondo, dell'uomo e della donna (cfr. *Bṛhad. Up.*, VI, 2, 9-15; *Chānd. Up.*, V, 4, 1-10, 2).

(I, 115, 1), il Sole è la Vita o l'*ātman* — il Sé — di tutte le cose³⁸. Coloro che hanno bevuto il *soma* diventano immortali, arrivano alla luce e trovano gli dèi (R V, VIII, 48, 3). Ora, dice la *Chāndogya Up.* (III, 13, 7), « la luce che brilla al di là di questo Cielo, al di là di tutto, nei mondi più alti al di là dei quali non vi è più nulla, è in verità la medesima luce che brilla all'interno dell'uomo (*antah purusa*) »³⁹. La *Bṛhadāraṇyaka Up.* (IV, 3, 7) identifica, anch'essa, l'*ātman* con la persona che si trova nel cuore dell'uomo, sotto forma di una 'luce nel cuore'. « Questo essere sereno, che si leva dal suo corpo e raggiunge la luce più alta, appare sotto la propria forma. È l'*ātman*. È l'immortale, l'intrepido. È *Brahman* » (*Chāndogya Up.*, VIII, 3, 4)⁴⁰.

82. Le due modalità del *Brahman* e il mistero dell'*ātman* 'prigioniero' nella materia.

L'identità *ātman-Brahman* percepita sensibilmente nella 'luce interiore', aiuta il *rishi* a decifrare il mistero della Creazione e allo stesso tempo della propria natura. Poiché sa che l'uomo è prigioniero del *karman* e tuttavia in possesso di un 'Sé' immortale, egli scopre in *Brahman* una situazione a questa paragonabile. In altre parole, egli riconosce in *Brahman* due nature apparentemente incompatibili: 'assoluto' e 'relativo', 'spirituale' e 'materiale', 'personale' e 'impersonale', ecc. Nella *Bṛhadāraṇyaka Up.* (II, 3, 3), *Brahman* è concepito in due forme: corporea (e mortale) e im-

³⁸ « La luce è procreazione » (*jyotir prajanam*), dice lo *Śatapatha Br.* (VIII, 7, 2, 16-17). Essa « è la potenza procreatrice » (*Taitt. Sam.*, VII, 1, 1). Cfr. ELIADE, *Mefistofele e l'androgine*, p. 22; ID., *Spirit, Light and Seed*, p. 3 ss.

³⁹ La *Chāndogya Up.* (III, 17, 7) riporta due versi ṛgvedici, in cui si parla della contemplazione della « Luce che brilla più in alto del Cielo » e aggiunge: « Contemplando (questa) Altissima Luce, al di là delle Tenebre, noi raggiungiamo il Sole, dio tra gli dèi ». La presa di coscienza dell'identità tra la luce interiore e la luce transcossmica si accompagna a due fenomeni molto noti della « fisiologia sottile »: il riscaldamento del corpo e la percezione di suoni mistici (*ibidem*, III, 13, 8).

⁴⁰ Anche nella *Mundaka Up.* (II, 2, 10) il *Brahman* è « puro, luce delle luci ». V. altri esempi nel nostro saggio *Spirit, Light and Seed*, p. 4 ss. e in J. GONDA, *The Vision of the Vedic Poets*, p. 270 ss.

mortale. Le Upanishad medie⁴¹ sviluppano in modo più sistematico questa tendenza — già attestata nel Rg Veda — a ridurre la totalità cosmica e la coscienza ad un solo principio. La *Katha Up.* (spec. III, 11 ss.) presenta un'ontologia cosmica piuttosto originale: lo Spirito universale (*puruṣa*) è situato al vertice; sotto di lui il 'non-manifestato' (*avyakta*), che sembra partecipare tanto dello 'spirituale' che del 'materiale' e, più in basso, il Grande Sé (*mahān ātmā*), lo Spirito che si manifesta nella materia, seguito, a livelli sempre più bassi, da altre forme di coscienza, dagli organi sensoriali, ecc. Secondo la *Svetāsvatara Up.* (V, 1) nell'imperituro e infinito Brahman si celano sia la conoscenza (che assicura l'immortalità) sia l'ignoranza assimilata alla mortalità.

Questo nuovo sistema di omologie implica una reinterpretazione della precedente analogia tra macrocosmo e microcosmo. Stavolta il *rishi* deve comprendere la sua 'situazione esistenziale' meditando sulla struttura paradossale del Brahman. La riflessione prosegue poi su due piani paralleli: da un lato si scopre che non soltanto le sensazioni e le percezioni, ma anche l'attività psico-mentale fanno parte dei fenomeni 'naturali'. (Questa scoperta, abbozzata nella *Maitri Upanishad*, verrà elaborata in particolare nelle 'filosofie' *Sāṃkhya* e *Yoga*). Si precisa d'altra parte la tendenza (attestata già nel Rg Veda X, 90, 3) a vedere nello Spirito e nella Natura (*prakṛiti*) due modalità dell'Essere primordiale, il Tutto/Uno⁴². Il Cosmo e la Vita rappresentano quindi l'attività congiunta di queste due modalità dell'Essere primordiale.

La 'liberazione' consiste essenzialmente nella comprensione di questo 'mistero'; svelata la paradossale manifestazione del Tutto/Uno, ci si riesce poi a svincolare dagli ingranaggi del processo cosmico. Secondo prospettive diverse questo processo cosmico può essere considerato come un 'gioco' (*līlā*) divino, un'illusione (*māyā*) dovuta all'ignoranza, o una 'prova' che mira a spingere l'uomo a ricercare la libertà assoluta (*mokṣa*)⁴³. Il fatto più rilevante è che la coesistenza paradossale di due modalità contraddittorie nell'Es-

⁴¹ Le più importanti sono: *Katha*, *Praśna*, *Maitri*, *Māndūkya*, *Svetāsvatara* e *Mundaka*. È difficile precisare l'epoca della loro redazione: probabilmente tra il 500 e il 200 a.C.

⁴² Come ha sottolineato H. VON GLASENAPP, *La philosophie indienne*, p. 131.

⁴³ Tutte queste interpretazioni diverranno popolari in seguito.

sere primordiale permette di dare un senso all'esistenza umana (non meno paradossale, perché governata dalla legge del *karman*, anche se 'racchiude' un *ātman*) e rende inoltre possibile la liberazione. Infatti, cogliendo l'analogia tra Brahman e la sua manifestazione, la creazione materiale da un lato e, dall'altro, l'*ātman* caduto nella rete della trasmigrazione, si scopre il carattere fortuito e transitorio della terribile catena: *avidya-karman-samsāra*.

Le Upanishad medie esprimono da diverse angolature queste nuove scoperte. Le due modalità del Brahman sono talvolta interpretate come rappresentanti un dio personale, superiore alla materia (la sua natura impersonale); e in questo senso va interpretata la *Katha Up.* (I, 3, 11), che pone il principio personale, *puruṣa*, al di sopra delle sue modalità 'impersonali' (*avyakta*, lett. 'non manifestato')⁴⁴. La *Svetāsvatara* è anche più significativa perché associa le speculazioni sull'Essere assoluto (Brahman) alla devozione per un dio personale Rudra-Shiva. Il « triplice Brahman » (I, 12), Dio immanente in tutta la Natura e in tutte le forme vitali (II, 16-17), è identificato con Rudra, creatore, ma anche distruttore dei mondi (III, 2). La Natura (*prakṛiti*) poi è la *māyā* del Signore (Rudra-Shiva), 'magia' creatrice che incatena tutti gli esseri individuali (IV, 9-10). La creazione cosmica può essere intesa quindi sia come un'emanazione divina, sia come un 'gioco' (*līlā*) in cui gli uomini, accecati dall'ignoranza, si lasciano intrappolare. La liberazione si ottiene mediante il *Sāṃkhya* e lo *Yoga*, cioè attraverso la comprensione filosofica e le tecniche psico-fisiologiche della meditazione (VI, 13)⁴⁵.

Va qui sottolineata la promozione delle pratiche yoga al rango di vie di liberazione, accanto alla gnosi, metodo predominante nelle Upanishad antiche. La *Katha Up.* presenta anch'essa la pratica yoga sullo stesso livello della meditazione di tipo gnostico (III, 13). Certe tecniche yoga vengono espone con maggior precisione nella *Svetāsvatara*, nella *Māndūkya* e in special modo nella *Maitri Upanishad*.

Possiamo dunque constatare come si siano evolute le ricerche

⁴⁴ Anche nella *Mundaka* II, 1, 2 il *puruṣa* si tiene al di sopra dell'*akāra*, l'« immutabile », vale a dire di *prakṛiti*; cfr. GLASENAPP, p. 123.

⁴⁵ Il carattere distintivo della *Svetāsvatara Up.* è però la devozione per Shiva; cfr. *Le Yoga*, pp. 127-128.

e le scoperte apparse nelle prime Upanishad. Ci si è sforzati da un lato di separare il principio spirituale (*ātman*) dalla vita organica e psico-mentale, dinamismi che sono stati progressivamente 'svalutati' perché inseriti nelle pulsioni della Natura (*prakriti*). Solo il Sé purificato dalle esperienze psico-mentali veniva identificato con Brahman e poteva quindi essere considerato immortale. Ci si è adoperati d'altra parte a decifrare e ad analizzare i rapporti tra l'Essere totale (Brahman) e la Natura. Le tecniche ascetiche e i metodi di meditazione miranti alla dissociazione del Sé dall'esperienza psico-mentale, verranno poi elaborati e articolati nei primi trattati yoga. L'analisi rigorosa della natura del Sé (*ātman, puruṣa*), e delle strutture e dinamismi della Natura (*prakriti*) costituiscono l'obiettivo della filosofia Sāṃkhya.

CAPITOLO X

ZEUS E LA RELIGIONE GRECA

83. Teogonia e lotte tra diverse generazioni divine.

Il nome stesso di Zeus ne proclama la natura di tipico dio celeste indoeuropeo (cfr. § 62). Teocrito (IV, 43) poteva ancora scrivere che Zeus ora splende e ora scende in forma di pioggia. Secondo Omero (*Iliade*, XV, 192), « la porzione ricevuta da Zeus è l'immenso cielo, con le sue nubi e il suo sereno ». Molti suoi appellativi sottolineano la sua struttura di dio atmosferico: Ombrios e Hyettios (Pluvio), Urios (Colui che manda i venti favorevoli), Astrapios (Colui che folgora), Bronton (il Tonante), ecc. Ma Zeus è molto più di una semplice personificazione del cielo in quanto fenomeno cosmico. Il suo carattere uranico è confermato dalla sua sovranità e dalle innumerevoli ierogamie con diverse dee ctonie.

Tuttavia, a parte il nome e la sovranità (d'altra parte conquistata a prezzo di dure lotte), Zeus non assomiglia per nulla ai vecchi dèi indoeuropei del cielo, come, per esempio, il vedico Dyaus. Non solo non è il creatore dell'universo, ma non appartiene neppure al gruppo delle divinità greche primordiali.

Infatti, secondo Esiodo, in principio esisteva soltanto il Caos (Abisso), da cui sorsero Gaia (Terra) « dai larghi fianchi » ed Eros. Poi Gaia « generò un essere a lei uguale, capace di coprirla tutta intera, Urano (Cielo) stellato » (*Teogonia*, 118 ss.). Esiodo descrive Urano che, « avido di amore e recando con sé la notte, si avvicina alla Terra per avvolgerla » (*Teog.*, 176 ss.). Da questa ierogamia

M. ELIADÉ

Storia delle Credenze e
delle Idee Religiose,

Vol. II

De Gautama Buddha et

troupe of siddhacari-

135. « Tutto è sofferenza... ».

L'espansione del brahmanesimo e, alcuni secoli dopo, dell'induismo, seguiva a breve distanza l'arianizzazione del subcontinente. È probabile che i brahmani siano arrivati a Ceylon già nel VI secolo a.C.; fra il II secolo a.C. e il VI secolo d.C., l'induismo penetrò in Indocina, a Sumatra, Giava e Bali. È pure vero che, numerosi elementi locali¹; ma la simbiosi, l'assimilazione e il sincretismo hanno del pari avuto la loro importanza nella conversione delle regioni lontane, i brahmani avevano contribuito in modo determinante all'unificazione religiosa e culturale del subcontinente, all'inizio dell'era cristiana, questi 'missionari' erano riusciti a imporre alle popolazioni arie e anarie locali la struttura sociale, il sistema culturale e la visione del mondo specifiche dei *Veda* e dei *Brahmana*. Essi avevano però dato prova allo stesso tempo di tolleranza e d'opportunitismo, assimilando un gran numero di elementi popolari, marginali e autoctoni². Grazie alle omologazioni compiute ai livelli più diversi (mitologia, rituale, teologia ecc.), i complessi religiosi non brahmanici sono stati ridotti, per così dire,

¹ Cfr. GONDA, *Rel. de l'Inde*, I, p. 268 ss. (con bibliografia).
² Cfr. GONDA, *ibid.*, p. 263.

a un denominatore comune e, infine, assorbiti dall'ortodossia. L'assimilazione delle divinità autoctone e 'popolari' da parte dell'induismo rimane, del resto, un fenomeno ancora attuale³.

Il passaggio dal brahmanesimo all'induismo è impercettibile. Come si è detto, nella società vedica erano già presenti alcuni elementi specificamente 'industi' (§ 64), ma, dal momento che non interessavano gli autori degli inni e dei *Brahmana*, questi elementi più o meno 'popolari' non furono fissati nei testi. D'altra parte, il processo attestato già in epoca vedica — cioè la svalutazione di alcuni grandi dei e la loro sostituzione con altre figure (§ 66) — è proseguito fino al Medioevo. Indra conserva ancora la sua popolarità nell'Epopea, ma non è più, come era in precedenza, il campione e l'orgoglioso capo degli dei: più potente di lui è il *dharna*, e i testi tardivi lo indicano persino come un codardo⁴. Vishnu e Shiva raggiungono, al contrario, una posizione eccezionale, e le divinità femminili incominciano la loro ascesa spettacolare.

L'arianizzazione e l'induizzazione del subcontinente si sono compiute in concomitanza con crisi profonde, di cui sono testimoni gli asceti e i contemplativi dell'epoca delle *Upanishad* e, soprattutto, la predicazione di Gautama Buddha. In effetti, per le élites religiose, l'orizzonte era radicalmente cambiato dopo le *Upanishad*. « Tutto è dolore, tutto è effimero! », aveva proclamato Buddha, e questo è un *leitmotiv* di tutto il pensiero religioso post-upanishadico. Le dottrine e le speculazioni, come anche i metodi di meditazione e le tecniche soteriologiche, trovano la loro motivazione più vera in questa sofferenza universale; il loro valore sta infatti nel liberare l'uomo dal 'dolore'. L'esperienza umana, di qualunque natura essa sia, genera sofferenza. Per esprimerci con le parole di un autore tardivo: « Il corpo è dolore perché è il luogo del dolore; i sensi e gli oggetti dei sensi, le percezioni, sono sofferenza perché portano alla sofferenza; il piacere stesso è sofferenza perché è seguito da sofferenza »⁵. È *Īśvarakṛishna*, l'autore del più antico trattato *Sāṅkhya*, afferma che alla base di questa filosofia c'è il desiderio dell'uomo di sfuggire alla tortura delle tre sofferenze: la mi-

³ ELIADE, *Le Yoga*, p. 377 ss.

⁴ V. i riferimenti in GONDA, pp. 271 e 275. Acquista un certo rilievo Yama, Signore del regno dei morti, il quale è inoltre assimilato a Kāla, il Tempo (*ibid.*, p. 273).

⁵ ANIRUDHA (XV secolo), commentando il *Sāṅkhya-sūtra*, II, 1; cfr. ELIADE, *Le Yoga*, p. 23.

seria celeste (provocata dagli dei), la miseria terrestre (causata dalla natura) e la miseria interiore o organica⁶.

La scoperta di questo dolore universale non conduce tuttavia al pessimismo; nessuna filosofia e nessun messaggio religioso indiani naufragano nella disperazione: la rivelazione del 'dolore' come legge dell'esistenza può essere, invece, considerata la *conditio sine qua non* della liberazione; questa sofferenza universale ha dunque, intrinsecamente, un valore positivo, stimolante. Essa rammenta, senza sosta, al saggio e all'asceta che rimane loro un unico mezzo per giungere alla libertà e alla beatitudine: quello di ritirarsi dal mondo, distaccarsi dai beni e dalle ambizioni, di isolarsi completamente. L'uomo, del resto, non è l'unico a soffrire: il dolore è una necessità cosmica e il solo fatto di esistere nel tempo, di avere una durata, implica già dolore. A differenza degli dei e degli animali, l'uomo ha la possibilità di superare effettivamente la sua condizione. La certezza che esiste un mezzo per ottenere la liberazione — certezza comune a tutte le filosofie e mistiche indiane — non può condurre né alla disperazione, né al pessimismo. La sofferenza è — non possiamo dubitarne — universale, ma quando si conosca il mezzo per liberarsene, non è definitiva.

136. Metodi per ottenere il 'risveglio' supremo.

'Liberarsi' dalla sofferenza, questo è il fine di ogni filosofia e di ogni tecnica mediativa indiana. Non c'è scienza che abbia valore se non persegue la 'salvezza' dell'uomo. « All'intuori di questo [cioè, l'Eterno che dimora nel Sé], nulla merita di essere conosciuto » (*Svetāśvatara Uṇ.*, I, 12)⁷. La 'salvezza' implica la trascendenza della condizione umana. La letteratura indiana si serve indifferentemente delle immagini di legame, incatenamento, prigionia, o di oblio, ubriachezza, sonno e ignoranza, per indicare la condizione umana; e, al contrario, di immagini di liberazione dai legami e di lacerazione del velo (o di sollevamento della benda che copriva gli occhi), o di risveglio, di ricordo e così via, per esprimere l'abo-

⁶ *Sāṅkhya Karikā*, I. PATANJALI, l'autore della prima opera sullo Yoga, scrive a sua volta: « Tutto è sofferenza per il saggio » (*Yoga-sūtra*, II, 15). Cfr. *Le Yoga*, p. 23.

⁷ V. gli altri testi citati in *Le Yoga*, p. 24 ss.

lizzazione (cioè il trascendimento) della condizione umana, la libertà, la liberazione (*moksha, mukti, nirvāna* ecc.).

La *Chāndogya Uṣ.* (VI, 14, 1-2) parla di un uomo condotto, con gli occhi bendati, lontano dalla sua città e abbandonato in un luogo solitario; l'uomo si mette a gridare: « Sono stato portato qui con gli occhi bendati; sono stato abbandonato qui, con gli occhi bendati! ». Qualcuno gli toglie allora la benda e gli indica la direzione della sua città. Chiedendo informazioni sulla via da percorrere, di villaggio in villaggio, l'uomo riesce a ritrovare la sua casa. Allo stesso modo, aggiunge il testo, chi ha un Maestro saggio può liberarsi delle bende dell'ignoranza e raggiungere infine la perfezione.

Quindici secoli più tardi, Sankara (? 788-820) ha brillantemente commentato questo passo della *Chāndogya*. Il famoso metafisico vedanta spiega l'apologo, com'è naturale, nell'ottica del proprio sistema, il monismo assoluto, ma la sua esegesi si limita a elaborare e precisare il significato originale. È così che succede, scrive Sankara, con l'uomo rapito e portato dai ladroni lontano dall'Essere (lontano dall'*ātman*-Brahman) e preso nella trappola di questo corpo. I ladroni sono le idee sbagliate ('merito', 'demerito' ecc.); i suoi occhi sono bendati dalla benda dell'illusione, e l'uomo è intrappolato nel desiderio che prova per sua moglie, i suoi figli, gli amici, il suo bestiame ecc... « Sono figlio del tale, sono felice o infelice, sono intelligente o stupido, sono pio ecc.; come dovrei vivere? dove posso trovare una via d'evazione? dove sta la mia salvezza? ». Così si ragiona, presi in una rete mostruosa, finché non s'incontra colui che è cosciente del vero Essere (Brahman-*ātman*), che è liberato dalla schiavitù, felice e, inoltre, pieno di simpatia per gli altri. Da lui l'uomo può apprendere la via della conoscenza e la vanità del mondo. In questo modo l'uomo, che era prigioniero delle proprie illusioni, viene liberato dalla sua dipendenza dalle cose mondane e riconosce allora la sua vera natura, capisce di non essere il vagabondo disorientato che credeva. Comprende invece che quello che l'Essere è, anche lui lo è. Così i suoi occhi sono liberati dalla benda dell'illusione creata dall'ignoranza (*avidyā*) ed egli, come l'uomo dell'apologo, ritorna a casa, ossia ritrova l'*ātman*, colmo di gioia e di serenità⁸.

⁸ Cfr. ELIADÉ, *Aspects du mythe*, p. 145 ss., sulle analogie fra questo simbolismo indiano di prigionia e di liberazione dai legami e alcuni aspetti della mitologia gnostica (v. *infra*, § 229).

La *Maitri Upanishad* (IV, 2) paragona chi è ancora immerso nella sua condizione umana a uno « legato con catene prodotte dai frutti del bene e del male », o rinchiuso in una prigione, o « storcuto dall'alcool » (« l'alcool degli errori »), o immerso nelle tenebre (della passione), o vittima di un gioco di prestigio o di un sogno che crea fantasmagorie, e che per questo motivo si è scordato dello 'stato più elevato'. La 'sofferenza', che definisce la condizione umana, è il risultato dell'ignoranza (*avidyā*). Come indica l'apologo commentato da Sankara, l'uomo patisce le conseguenze di questa ignoranza fino al giorno in cui scopre che la sua appartenenza al mondo è solo apparente. Sia per il Sāṅkhya che per lo Yoga, il Sé non ha nulla a che fare con il mondo (cfr. § 139).

Si potrebbe affermare che, dopo le *Upanishad*, il pensiero religioso indiano identifica la liberazione con un 'risveglio' o con la presa di coscienza di una situazione che esisteva sin dall'inizio, ma che non si giungeva (mai) a realizzare. L'ignoranza — che è infatti un'ignoranza di se stessi — può essere paragonata a un 'oblio' del vero Sé (*ātman, puruṣa*). La gnosi (*jñāna, vidyā*), eliminando l'ignoranza o squarciando il velo della *māyā*, rende possibile la liberazione: la vera 'scienza' equivale a un 'risveglio' e il 'risvegliato' per eccellenza è il Buddha.

137. Storia delle idee e cronologia dei testi.

A eccezione delle *Upanishad* più antiche, tutti gli altri testi religiosi e filosofici sono stati composti dopo la predicazione del Buddha e, a volte, si può anche scorgere l'influenza di alcune idee specificamente buddhistiche. Molte opere redatte nei primi secoli d.C. portano avanti, fra l'altro, la critica del buddhismo. Tuttavia non si deve affatto esagerare l'importanza della cronologia. In generale si può dire che ogni trattato filosofico⁹ indiano riporta concezioni anteriori alla data della sua redazione e spesso molto antiche. Quando in un testo filosofico s'incontra una nuova interpretazione, questo non significa che essa non sia mai stata presa in considerazione

⁹ Precisiamo che il sanscrito non dispone di un vocabolo che corrisponda esattamente al termine europeo 'filosofia'. Un sistema filosofico particolare si chiama *darśana*, « punto di vista, visione, comprensione, dottrina, modo di considerare » (dalla radice *drśi*, 'vedere, contemplare, capire').

in precedenza. Se dunque è possibile a volte fissare (del resto sempre con una certa approssimazione) la data della redazione di determinati scritti — e ciò solo a partire dai primi secoli d.C. — è pressoché impossibile stabilire la cronologia delle idee filosofiche stesse¹⁰. Insomma, il fatto che gli scritti filosofici e religiosi, legati alla tradizione brahmanica, siano stati redatti alcuni secoli dopo Gautama Buddha non significa che essi riflettano concezioni artistiche in epoca buddhista.

Durante il suo noviziato, Gautama aveva incontrato alcuni rappresentanti di diverse 'scuole' filosofiche nelle quali era possibile riconoscere le forme embrionali del Vedānta (ossia la dottrina delle *Upaniṣad*), del Sāṃkhya e dello Yoga (§ 148). Nell'intento di quest'opera, sarebbe inutile ripercorrere le tappe che separano questi primi abbozzi — attestati nelle *Upaniṣad* e negli scritti buddhistici e giainici — dalle loro espressioni sistematiche in epoca classica. Sarà sufficiente indicarne le trasformazioni più rilevanti e segnalare le modifiche che hanno cambiato radicalmente l'orientamento iniziale. Non va però dimenticato che, dall'epoca delle *Upaniṣad*, tutti i metodi e le soteriologie condividono una comune ossatura categoriale. La sequenza *avidyā-karma-samsāra*, l'eguale esistenza = dolore, l'interpretazione dell'ignoranza come sonno, sogno, ebbrietà, prigione — questa costellazione di concetti, di simboli e di immagini era unanimemente accettata. Lo *Satapatha Brāhmaṇa* aveva proclamato: « L'uomo è nato in un mondo da lui stesso costruito » (VI, 2, 2, 27). Si potrebbe dire che i tre *darsana* solidali al brahmanesimo — Vedānta, Sāṃkhya, Yoga — come anche il buddhismo, si dedicano in definitiva a spiegare questo assioma e a chiarirne le conseguenze.

138. Il Vedānta pre-sistemato.

Il termine *Vedānta* (lett. 'fine del Veda') stava a indicare le *Upaniṣad*, che in effetti erano situate alla fine dei testi vedici¹¹. All'inizio il Vedānta designava l'insieme delle dottrine presenti nelle *Upaniṣad*, e soltanto gradatamente, e piuttosto tardi (nei

¹⁰ Cfr. *Le Yoga*, p. 20 ss.

¹¹ Il termine compariva già nella *Mandūkya Upaniṣad* (III, 2, 6) e nella *Śvetāśvatara Uṇ.* (VI, 22).

primi secoli d.C.), il termine divenne l'appellativo specifico di un 'sistema' filosofico opposto agli altri *darsana*, in particolare al Sāṃkhya e allo Yoga classico. Analizzando le dottrine upanishadiche abbiamo già esposto le idee-cardine del Vedānta pre-sistemato. Quanto al 'sistema di filosofia' vedantico propriamente detto, si ignora la sua storia più antica. L'opera più antica che si sia conservata, i *Brāhma-sūtra*, attribuita al *ṛishi* Bādarāyana, fu redatta probabilmente all'inizio della nostra era, ma non era ovviamente, la prima, perché Bādarāyana cita i nomi e le idee di numerosi autori che l'hanno preceduto. Per esempio, discutendo i rapporti fra gli *ātman* individuali e *Brahman*, Bādarāyana parla di tre teorie diverse e ricorda i nomi dei loro rappresentanti più illustri. Secondo la prima teoria, *ātman* e *Brahman* sono identici; secondo la seconda, *ātman* e *Brahman*, fino alla liberazione, restano completamente diversi e separati; infine, secondo il terzo maestro vedānta, gli *ātman* sono essenze divine, ma non si identificano col *Brahman* (*Br-sūtra*, I, 3, 21).

Discutendo le teorie avanzate fino al momento in cui egli scrive, Bādarāyana si proponeva molto probabilmente di elaborare una dottrina che proclamasse *Brahman* quale causa materiale ed efficiente di tutto ciò che esiste, e allo stesso tempo quale fondamento dell'*ātman* individuale; dottrina che ammetteva tuttavia che coloro che si sono liberati continuano a esistere eternamente come esseri spirituali autonomi. Purtroppo la comprensione dei 555 aforismi che costituiscono i *Brāhma-sūtra* è piuttosto difficoltosa senza l'ausilio di un buon commento. Singolarmente concisi ed enigmatici, questi *sūtra* servivano piuttosto da promemoria, ma il loro significato doveva essere spiegato da un maestro. I primi commenti sono però stati dimenticati e, alla fine, del tutto scomparsi in seguito alla geniale interpretazione fornita da Śankara, intorno all'800 d.C. Si conoscono soltanto i nomi di alcuni autori e un certo numero di citazioni¹².

Nella *Śvetāśvatara* e nella *Maitri Upaniṣad*, nella *Bhagavad Gītā* e nel *Mokṣadharmā* (il XII libro del *Mahābhārata*), si trovano tuttavia indicazioni sufficienti a tratteggiare a grandi linee il pensiero vedānta prima di Śankara. La dottrina della *māyā* acquisita un rilievo centrale. Si analizzano soprattutto i rapporti fra *Brahman*, la creazione e la *māyā*. L'antica concezione della creazione cosmica

¹² V. H. VON GLASENAPP, *La philosophie indienne*, p. 145 ss.

in quanto manifestazione della potenza magica (*māyā*) del *Brahman* passa in secondo piano rispetto alla funzione che la *māyā* svolge nell'esperienza di ciascun individuo, la funzione cioè di accettazione. In definitiva, *māyā* è assimilata all'ignoranza (*avidyā*) e paragonata al sogno. Le 'realità' multiformi del mondo esterno sono altrettanto illusorie del contenuto dei sogni. La tendenza (attestata già nel Rg *Veda*, X, 129) ad accentrare il reale in Dio, vale a dire nell'Uno/Tutto, giunge a formulazioni sempre più ardite. Se l'Essere è l'eterna Unità/Totalità, non soltanto il Cosmo, cioè la molteplicità degli oggetti, è illusorio, ma lo è anche la pluralità degli spiriti. Due generazioni prima di Sankara, il maestro vedānta Gaudapāda sosteneva che la credenza nella pluralità di *ātman* individuali è generata dalla *māyā* (cfr. *Māndūkya Kārikā*, II, 12 e 19). In realtà esiste soltanto un unico Essere, *Brahman*, e allorché il saggio riesce, attraverso la meditazione yoga, a cogliere sperimentalmente il proprio *ātman*, si 'risveglia' nella luce e nella beatitudine di un eterno presente.

L'identità *Brahman-ātman* rappresenta, come abbiamo già visto, la principale scoperta delle *Upanishad* (§ 81). In seguito alle critiche dei dotti buddhisti, i maestri vedānta furono però costretti a fondare in modo sistematico e rigoroso la loro ontologia, che era al tempo stesso una teologia, una cosmologia e, nel complesso, una sociologia. In questo sforzo di ripensare l'eredità upanishadica e di formularla secondo le necessità dell'epoca, Sankara rimane insuperabile, anche se, nonostante la magnificenza della sua opera e la notevole influenza del suo pensiero nella storia della spiritualità indiana, non si può dire che egli abbia esaurito le possibilità mistiche e filosofiche del Vedānta. Per parecchi secoli dopo di lui, altri maestri elaboreranno numerosi sistemi paralleli. Del resto, il Vedānta si distingue dagli altri *darśana* perché non ha inaridito la sua creatività all'epoca dei *sūtra* e dei loro primi commenti. Perciò, mentre si può dire che l'essenziale dei 'sistemi filosofici' Sāṅkhya e Yoga fu enunciato tra il IV e l'VIII secolo, il Vedānta conobbe la sua vera fioritura soltanto a partire da Sankara.¹³

¹³ Per questo motivo abbiamo rimandato al III vol. di quest'opera la presentazione dei diversi sistemi del Vedānta classico.

139. Lo spirito secondo il *Sāṅkhya-Yoga*.

Già molto prima dell'elaborazione sistematica della 'filosofia' Sāṅkhya, troviamo la sua terminologia specifica attestata nella *Kaṭha Upanishad*¹⁴, vale a dire nel IV secolo a.C.; la *Svetāśvatara Upanishad*, che è probabilmente più recente, contiene numerosi riferimenti ai principi Sāṅkhya-Yoga e si vale del vocabolario tecnico specifico di questi due *darśana*. Siamo poco informati, però, sulla storia delle dottrine Sāṅkhya fino all'apparizione del primo trattato sistematico, quello di Īśvarakṛishna (probabilmente nel V secolo d.C.). In ogni modo, il problema interessa piuttosto la storia della filosofia indiana. Nell'intento di quest'opera sarà sufficiente dire che il Sāṅkhya pre-sistematico — quale si può ad esempio ricostruire da certi passi del *Mokṣadharma* — è considerato la migliore *gnosi* salvifica, accanto allo Yoga, disciplina eminentemente *pratica*. In sostanza, il Sāṅkhya prosegue le *Upanishad* nell'insistere sul ruolo decisivo della conoscenza per il conseguimento della liberazione. L'originalità dei primi maestri Sāṅkhya consiste nella loro convinzione che la 'vera' scienza presuppone un'analisi rigorosa delle strutture e dei dinamismi della Natura, della vita e dell'attività psico-mentale, affiancata da un continuo sforzo di cogliere la modalità *sui generis* dello spirito (*puruṣa*).

Anche in epoca classica, cioè al tempo della redazione dei primi trattati sistematici, i *Sāṅkhya Kārikā* d'Īśvarakṛishna e gli *Yoga-sūtra* di Patanjali, i quadri teorici dei due *darśana* erano abbastanza vicini. Due sono le differenze di fondo: 1) mentre il Sāṅkhya classico è ateo, lo Yoga è teista poiché postula l'esistenza di un Signore (Īśvara); 2) laddove, secondo il Sāṅkhya, l'unica via per ottenere la liberazione è quella della conoscenza metafisica, lo Yoga accorda un'importanza considerevole alle tecniche di meditazione. Le altre differenze sono trascurabili. Perciò le dottrine Sāṅkhya, che tratteremo ora brevemente, possono essere considerate valide anche per i quadri teorici degli *Yoga-sūtra* di Patanjali.¹⁵

Secondo il Sāṅkhya e lo Yoga, il mondo è *reale* (e non *illusorio*, com'è ad esempio per il Vedānta). Tuttavia, se il mondo *esiste e dura*, ciò è dovuto all' 'ignoranza' dello spirito (*puruṣa*).

¹⁴ Cfr., per esempio, II, 18-19, 22-23; III, 3-4, 10-11; VI, 7-9 ecc.

¹⁵ V. ELIADE, *Le Yoga*, p. 21 ss.; GERALD J. FARSON, *Classical Sāṅkhya*, p. 166 ss.

Le infinite forme del Cosmo, così come i loro processi di manifestazione e di sviluppo, esistono solo in quanto lo spirito, il Sé, non si conosce e, a causa di questa 'ignoranza', soffre ed è schiavo. Nel preciso momento in cui l'ultimo Sé avrà trovato la liberazione, in quel momento la Creazione nel suo complesso si riassorbirà nella sostanza primordiale (*prakṛiti*).

Proprio come l'*ātman* delle Upanishad, il *puruṣa* è inesprimibile. I suoi 'attributi' sono negativi. Il Sé « è colui che vede (*Īkṣin*, lett. 'testimone') » è isolato, indifferente, semplice spettatore inattivo » (*Sāṃkhya Kārikā*, 19). L'autonomia e l'impassibilità dello spirito sono epiteti tradizionali, ripetuti costantemente nei testi. Irriducibile per sua natura e privo di qualità, il *puruṣa* non è dotato di 'intelligenza', perché è sprovvisto di desideri, i quali, non essendo eterni, non appartengono allo spirito. Lo spirito è eternamente libero, perché non conosce gli 'stati di coscienza', il flusso della vita psico-mentale¹⁶.

Tale concezione del *puruṣa* però suscita subito alcune difficoltà: se infatti lo spirito è eternamente puro, impassibile, autonomo e irriducibile, come può accettare di lasciarsi invasiare nell'esperienza psico-mentale? E come diventa possibile una tale relazione? Potremo esaminare con maggior profitto la soluzione proposta, a questo problema, dal Sāṃkhya e dallo Yoga quando sceglieremo meglio i rapporti che possono esistere fra il Sé e la Natura. Per ora ci limiteremo a precisare che né l'*origine*, né la *causa* di questa situazione paradossale, vale a dire di questo strano 'rapporto' che lega il *puruṣa* alla *prakṛiti*, sono oggetto di discussione nel Sāṃkhya-Yoga. Infatti, la *causa* e l'*origine* di questa associazione fra spirito ed esperienza costituiscono due aspetti di un problema che i maestri Sāṃkhya-Yoga ritengono insolubile, in quanto al di là dell'attuale capacità di comprensione umana. L'uomo infatti conosce e comprende per mezzo dell' 'intelletto' (*buddhi*), ma questo stesso 'intelletto' non è che un prodotto — sia pure estremamente raffinato — della sostanza primordiale (*prakṛiti*). Essendo un prodotto della Natura, un 'fenomeno', il *buddhi* può avere rapporti conoscitivi soltanto con altri fenomeni; in ogni caso esso non sarebbe mai in grado di conoscere il Sé, in quanto non potrebbe sostenere nessuna relazione con una realtà trascendentale. Soltanto uno strumento conoscitivo che non abbia alcun rapporto con la

¹⁶ V. i testi cit. in *Le Yoga*, p. 28 ss.

materia potrebbe giungere a comprendere la causa, nonché l'*origine*, di questa associazione paradossale fra il Sé e la Vita (ossia la materia). Ma una conoscenza di questo tipo è impossibile nello stato attuale della condizione umana.

Il Sāṃkhya-Yoga sa che la causa della sofferenza è l' 'ignoranza', in altri termini la confusione dello spirito con l'attività psico-mentale, ma il momento preciso in cui questa ignoranza di ordine metafisico ha fatto la sua comparsa non può essere stabilito, allo stesso modo in cui è impossibile fissare la data della creazione. Vano è voler trovare soluzione a questo problema, che è, peraltro, un problema mal formulato: e, secondo una vecchia consuetudine brahmanica (cfr. Sankara in *Veāṅta-sūtra*, III, 2, 17) osservata parecchie volte dallo stesso Buddha, a un problema mal posto si risponde con il silenzio.

140. Il significato della Creazione: affrettare la liberazione dello spirito.

La sostanza (*prakṛiti*) è reale ed eterna quanto lo spirito (*puruṣa*), ma differisce dal *puruṣa* in quanto è dinamica e creatrice. Per quanto perfettamente omogenea, questa sostanza primordiale possiede, per così dire, tre 'modi di essere' che le permettono di manifestarsi in tre diverse maniere e che si dicono *guna*: 1) *satva* (modalità della luminosità e dell'intelligenza); 2) *rajas* (modalità dell'energia motrice e dell'attività mentale); 3) *taṃas* (modalità dell'inertza statica e dell'oscurità psico-mentale). I *guna* presentano un duplice carattere: oggettivo, da un lato, poiché costituiscono i fenomeni del mondo esteriore e, d'altro lato, soggettivo, poiché stanno alla base della vita psico-mentale, l'alimentano e la condizionano.

Sin dal momento in cui esce dal suo stato iniziale di perfetto equilibrio e acquisisce specificazioni condizionate dal suo 'istinto teleologico' (su cui torneremo in seguito), la *prakṛiti* si presenta sotto forma di una massa energetica chiamata *mābat*, 'il Grande'. Trascinata dall'impulso allo 'sviluppo' (*pariṇāma*), la *prakṛiti* passa dallo stato di *mābat* a quello di *ābhakāra*, che significa: massa unitaria a-percettiva, ancora sprovvista di esperienza 'personale' ma fornita dell'oscura coscienza di essere un ego (da qui l'espressione di *ābhakāra*; *āham* = ego). Partendo da questa massa a-percettiva,

il processo dello 'sviluppo' si biforca poi in due direzioni opposte, una delle quali conduce al mondo dei fenomeni oggettivi, l'altro a quello dei fenomeni soggettivi (sensibili e psico-mentali).

L'universo — oggettivo o soggettivo — non è dunque che la trasformazione di uno stadio iniziale della Natura, l'*abankāra*, alorché nella massa energetica è sorto per la prima volta un presentimento dell'ego. Attraverso un doppio processo di sviluppo, l'*abankāra* ha creato un doppio universo: inferiore ed esteriore, due mondi dotati di reciproche corrispondenze eterive. In tal modo, il corpo dell'uomo, come le sue funzioni fisiologiche, i suoi sensi, i suoi 'stati di coscienza' e persino la sua 'intelligenza', — sono tutte creazioni di una stessa e unica Sostanza: quella che ha prodotto il mondo fisico e le sue strutture (cfr. § 75).

È qui opportuno ricordare l'importanza fondamentale che il Sāṃkhya-Yoga, come quasi tutti i sistemi indiani, accorda al *principio dell'individuazione attraverso la « coscienza di sé »*. La genesi del mondo è un atto quasi 'psichico'. I fenomeni oggettivi e psico-fisiologici hanno una matrice comune, essendo differenziati soltanto dalla *formula dei guṇa*, poiché nei fenomeni psico-mentali predomina il *satva*, nei fenomeni psico-fisiologici (passione, attività sensoriale ecc.) il *rajas*, mentre i fenomeni del mondo materiale sono costituiti dai prodotti sempre più densi e inerti del *lamas* (gli atomi, gli organismi vegetali e animali ecc.)¹⁷. Con questo fondamento fisiologico si può capire perché il Sāṃkhya-Yoga consideri ogni esperienza psichica come un semplice processo 'materiale'. Anche la morale risente di questa concezione: la bontà, per esempio, non è una qualità dello spirito, ma una 'purificazione' della 'materia sottile' rappresentata dalla coscienza. I *guṇa* pervadono tutto l'Universo e stabiliscono una simpatia organica fra l'uomo e il Cosmo. Di fatto, *la differenza tra il Cosmo e l'uomo è solo una differenza di grado e non di essenza*.

Nel suo 'sviluppo' progressivo (*pariāma*), la materia ha prodotto forme infinite, via via più composte e variate. Il Sāṃkhya crede che una creazione così vasta, un edificio di forme e di organismi così complesso esiga una giustificazione e un significato a

¹⁷ Il Sāṃkhya-Yoga offre anche un'interpretazione soggettiva dei tre *guṇa* allorché ne considera gli 'aspetti' psichici. Quando predomina il *satva*, la coscienza è calma, chiara, comprensibile, virtuosa; se dominata dal *rajas* diventa inquietata, incerta, instabile; e infine, se sovrachiarata dal *lamas*, essa è oscura, confusa, passionale, bestiale (cfr. *Yoga-sūtra*, II, 15, 19).

esso trascendente. Una *prakṛiti* primordiale, informe ed eternamente immobile, può avere un senso. Ma il mondo, quale ora lo vediamo, presenta al contrario un numero considerevole di strutture e di forme distinte. La complessità morfologica del Cosmo è elevata, dal Sāṃkhya, al rango di argomento metafisico. Infatti il senso comune c'insegna che ogni composto esiste in quanto è finalizzato ad altro: così, per esempio, il letto è un insieme composto di parecchie parti, ma questa articolazione provvisoria di parti è effettuata per l'uomo (*Sāṃkhya Kārikā*, 17).

Il Sāṃkhya-Yoga svela dunque il *carattere teleologico* della Creazione; se infatti la Creazione non avesse lo scopo di servire lo spirito, essa sarebbe assurda e svuolata da ogni senso. Tutto nella Natura è 'composto'; tutto deve dunque avere un 'sovrintendente', qualcuno cioè che possa servirsi di questi composti, e questo 'sovrintendente' non potrebbe essere l'attività mentale, né gli stati di coscienza (che sono, essi stessi, prodotti estremamente complessi della *prakṛiti*). È la prima prova dell'esistenza dello spirito: « la conoscenza dell'esistenza dello spirito attraverso la combinazione per il profitto di altri »¹⁸. Sebbene il *Sé (purusa)* sia velato dalle illusioni e dalle confusioni della Creazione cosmica, la *prakṛiti* riceve il suo dinamismo da questo 'istinto teleologico' interamente teso verso la liberazione del *purusa*. Infatti « da Brahman fino all'ultimo filo d'erba, la Creazione è per il beneficio dello spirito fino a che esso abbia raggiunto la conoscenza suprema » (*Sāṃkhya-sūtra*, III, 47).

141. Significato della liberazione.

Anche se la filosofia Sāṃkhya-Yoga non spiega la ragione né l'origine della strana associazione che si è stabilita fra lo spirito e gli 'stati di coscienza', essa tuttavia cerca di spiegare la natura della loro associazione. Non si tratta di relazioni *reali* nel vero senso della parola, come ne esistono, per esempio, fra gli oggetti esteriori e le percezioni, ma — e ciò costituisce per il Sāṃkhya-Yoga la chiave di questa situazione paradossale — la parte più sottile e più trasparente della vita mentale, vale a dire l'intelligenza (*bud-*

¹⁸ *Sāṃkhya-sūtra*, I, 66; Vacaspati Mītra in *Sāṃkhya Kārikā*, 17; *Yoga-sūtra*, IV, 24; cfr. *Bṛhadāraṇyaka Uṇ*, II, 4, 5.

dhī) nella sua modalità di pura 'luminosità' (*satva*), possiede una qualità specifica: quella di riflettere lo spirito. Il Sé tuttavia non è alterato da tale riflessione e non perde le sue modalità ontologiche (eternità, impassibilità ecc.). L'intelligenza riflette il *puruṣa* così come un fiore si riflette in un cristallo (cfr. *Yoga-sūtra*, I, 41), ma soltanto un ignorante può attribuire al cristallo le qualità del fiore (forma, dimensioni, colore). Quando l'oggetto si muove, la sua immagine si muove nel cristallo, benché esso resti immobile.

Da tutta l'eternità lo spirito si trova trascinato in questa relazione illusoria con l'esperienza psico-mentale, ossia con la vita e la materia. Ciò è dovuto all'ignoranza (*Y. S.*, II, 24) e finché si mantiene l'*avidyā*, si mantiene pure l'esistenza in virtù del *karma*, e con essa il dolore. L'ignoranza consiste nella confusione tra il *puruṣa* immobile ed eterno e il flusso della vita psico-mentale. Dire: « io soffro », « io vedo », « io odio », « io conosco » e pensare che questo « io » si riferisca allo spirito, equivale a vivere nell'illusione e prolungarla. Ciò significa che ogni azione, che viene generata nell'illusione, è o il compimento di una virtualità creata da un atto anteriore o la proiezione di un'altra potenza che reclama a sua volta di essere messa in atto, di essere compiuta nell'esistenza presente o in un'esistenza futura.

Questa è la legge dell'esistenza: essa è trans-soggettiva, come tutte le leggi, ma la sua validità è universalità sono all'origine della sofferenza che caratterizza l'esistenza. Per il *Sāṃkhya*, come per le *Upanishad*, una sola è la via per ottenere la salvezza: quella, cioè, di conoscere adeguatamente lo spirito. E la prima tappa nell'acquisizione di questa conoscenza salvifica consiste nel *negare che lo spirito abbia degli attributi*. Il che equivale a negare la sofferenza per quello che ci riguarda, a considerarla come un fatto obiettivo, esteriore allo spirito, vale a dire priva di valore e di senso (dal momento che tutti i 'valori' e i 'sensi' sono creati dall'intelligenza). Il dolore esiste solo in quanto l'esperienza si riferisce alla personalità umana considerata come identica al Sé. Ma poiché questa relazione è illusoria, essa può venir facilmente soppressa. Quando lo spirito è conosciuto e viene assunto, i valori sono annullati; il dolore allora non è più dolore, né non-dolore, ma soltanto un fatto. Dal momento in cui comprendiamo che il Sé è libero, eterno e inattivo, tutto ciò che ci capita (dolore, sentimenti, volizioni, pensieri ecc.) non ci appartiene più.

La conoscenza costituisce semplicemente un 'risveglio' che svela

l'essenza del Sé, ed essa non può nascere dall'esperienza, ma da una specie di 'rivelazione', in quanto rivela istantaneamente la realtà ultima. Com'è allora possibile che la liberazione sia realizzata con la collaborazione della *prakṛiti*? Il *Sāṃkhya* risponde con un argomento teleologico, affermando che la materia agisce istintivamente per l'affrancamento del *puruṣa*. L'intelligenza (*buddhi*), quale manifestazione più sottile della *prakṛiti*, facilita il processo di liberazione servendo da gradino preliminare alla rivelazione. Quando l'autorivelazione si è realizzata, sia l'intelligenza sia tutti gli altri elementi psico-mentali (dunque materiali), che ingustamente vengono attribuiti al *puruṣa*, si ritraggono e si distaccano dallo spirito per riassorbirsi nella Sostanza, simili in ciò a una danzatrice che si allontana dopo aver soddisfatto il desiderio del maestro¹⁹. « Nulla è più sensibile della *prakṛiti*; non appena si scopre riconosciuta, non si mostra più al cospetto dello Spirito » (*Sām. Kār.*, 61). E lo stato del « liberato in vita » (*jivanmukta*): il saggio vive ancora, perché gli rimane un resto karmico da consumare (proprio come la ruota del vasaito che continua a girare in virtù della velocità acquisita, anche se il vaso è già compiuto: *Sām. Kār.*, 67; *Sām-sūtra*, III, 82). Quando però egli abbandona il corpo, al momento della morte, lo spirito (*puruṣa*) è del tutto 'liberato' (*Sām. Kār.*, 68).

Il *Sāṃkhya*-Yoga ha infatti compreso che lo spirito non può né nascere, né essere distrutto, che non è né asservito, né attivo (che cioè non cerca attivamente la liberazione), che non è né asservito di libertà, né 'liberato' (*Gaudapāda, Māndūkya Kārikā*, II, 32). « Dal suo modo di esistere sono escluse queste due possibilità » (*Sāṃkhya-sūtra*, I, 160). Il Sé è puro, eterno e libero; non potrebbe essere asservito perché non potrebbe avere relazioni con altri al di fuori di se stesso. Ma l'uomo crede che il *puruṣa* sia asservito e pensa che possa essere liberato: non sono che illusioni della nostra vita psico-mentale. Se la liberazione ci appare come un dramma, è perché ci poniamo in un'orbita umana; in realtà invece lo spirito è solo 'spettatore', allo stesso modo in cui la 'liberazione' (*mukta*) si risolve in una presa di coscienza della sua libertà eterna. La sofferenza si vanifica da sola non appena noi capiamo

¹⁹ Questo paragone compare con molta frequenza tanto nel *Mahābhārata* quanto nei trattati *Sāṃkhya*; cfr. *Sāṃkhya Kārikā*, 59, *Sāṃkhya-Sūtra*, III, 69.

che essa è *estereiore allo spirito*, che essa riguarda soltanto la 'personalità' umana (*asmīta*).

Il Sāṃkhya-Yoga riduce l'infinita varietà dei fenomeni a un unico principio, la materia (*prakṛiti*), e fa derivare da un'unica matrice l'Universo fisico, la Vita e la Coscienza. Questa dottrina postula tuttavia la pluralità degli spiriti, sebbene per loro natura essi siano essenzialmente identici. Il Sāṃkhya-Yoga unisce quindi ciò che parrebbe così diverso — il fisico, il vitale e il mentale — e isola invece ciò che, soprattutto in India, sembra unico e universale: lo spirito. Ogni *puruṣa* è infatti del tutto isolato perché il Sé non può avere nessun contatto né con il mondo né con gli altri spiriti; il Cosmo è popolato di questi *puruṣa* eterni, liberi, immobili: monadi fra cui non esiste possibilità di comunicazione.

Si tratta insomma di una concezione tragica e paradossale dello spirito, concezione che è stata del resto pesantemente criticata sia dai dottri buddhisti sia dai maestri vedānta.

142. *Lo Yoga: concentrazione su un unico oggetto.*

I primi riferimenti precisi alle tecniche yoga compaiono nei *Brahmana* e, soprattutto, nelle *Upaniṣad*; già nei Veda si parla però di certi asceti ed estatici che conoscono numerose pratiche Para-yoga e che godono di 'poteri miracolosi' (cfr. § 78). Dato che, di lì a non molto, il termine *yoga* sarebbe stato usato per indicare ogni *tecnica d'ascesi* e ogni *metodo di meditazione*, le pratiche yoga si riscontrano un po' dovunque in India, tanto negli ambienti brahmanici, quanto presso i buddhisti e i giaina. A fianco però di questo Yoga pre-sistematico e panindiano, si costituisce progressivamente uno *Yoga-darśana*, lo Yoga 'classico', quale è stato in seguito formulato da Patañjali nei suoi *Yoga-sūtra*. Questo autore confessa lui stesso (Y. S., I, 1) di essersi limitato in sostanza a raccogliere e pubblicare le tradizioni dottrinali e tecniche dello Yoga. Nulla si conosce su Patañjali, neppure se sia vissuto nel II secolo a.C., o nel III, o addirittura nel V secolo d.C. Fra le prescrizioni tecniche conservatesi attraverso la tradizione, egli ha mantenuto soltanto quelle sufficientemente verificate da un'esperienza secolare. Quanto poi agli inquadramenti teorici e al fondamento metafisico che Patañjali dà a queste pratiche, minimo è il suo apporto personale: egli si limita infatti a riprendere, nelle sue linee

generali, la dottrina Sāṃkhya, che inserisce in un teismo piuttosto superficiale.

Lo Yoga classico inizia là dove finisce il Sāṃkhya. Patañjali infatti non crede che la conoscenza metafisica possa, da sola, condurre l'uomo alla liberazione: la conoscenza si limita a preparare il terreno in vista della conquista della libertà, ma quest'ultima si ottiene mediante una tecnica ascetica e un metodo di meditazione. Patañjali definisce lo Yoga come « la soppressione degli stati di coscienza » (Y. S., I, 2). Tali 'stati di coscienza' (*cittavṛtti*) sono illimitati, ma si possono far rientrare tutti quanti in tre categorie, corrispondenti rispettivamente a tre possibilità d'esperienza: 1) gli errori e le illusioni (sogni, allucinazioni, errori di percezione, confusionsi ecc.); 2) la totalità delle esperienze psicologiche normali (tutto ciò che sente, percepisce o pensa colui che non pratica lo Yoga); 3) le esperienze parapsicologiche provocate dalla tecnica yoga e accessibili, ovviamente, ai soli iniziati. Il fine dello Yoga di Patañjali è quello di abolire le due prime categorie d'esperienze (scaturite rispettivamente dall'errore logico e dall'errore metafisico) e di sostituirle con un' 'esperienza' estatica, sovrasensoriale ed extrarazionale.

A differenza del Sāṃkhya, lo Yoga si propone il compito di distruggere, uno dopo l'altro, i diversi gruppi, specie e varietà di 'stati di coscienza' (*cittavṛtti*). Non è però possibile riuscire a compiere questa distruzione se non si incomincia col conoscere, per così dire sperimentalmente, la struttura, l'origine e l'intensità di ciò che è votato alla distruzione. 'Conoscenza sperimentale' significa in questo caso: metodo, tecnica, pratica. Nulla si può acquisire senza agire e senza praticare l'ascesi: questo è un *leitmotiv* della letteratura yoga. A questa attività yoga (purificazioni, posizioni del corpo, tecniche respiratorie ecc.) sono dedicati in particolare il II e III libro degli *Yoga-sūtra*. I *cittavṛtti* (lett. 'vortici di coscienza') non possono essere controllati, e infine eliminati, se prima non sono stati 'sperimentati'; solo attraverso le *esperienze* si ottiene la libertà²⁶.

La causa di questi *vṛtti* che costituiscono il flusso psico-men-

²⁶ Anche gli *dei* (*videha*, 'disincarnati') — che non provano esperienze perché non sono dotati di corpi — hanno una condizione esistenziale inferiore alla condizione umana e non possono giungere alla liberazione completa.

tales è, ovviamente, l'ignoranza (Y. S., I, 8). Per lo Yoga l'eliminazione dell'ignoranza metafisica non è però sufficiente ad annullare gli stati di coscienza; infatti quando anche tutti i 'vortici' attuali siano stati distrutti, altri ce ne saranno subito pronti a sostituirli, altri che scaturiscono dalle immense riserve delle 'latenze' (*vāsanā*) sepolte nel subconscio. Il concetto di *vāsanā* è d'importanza fondamentale nella psicologia yoga; gli ostacoli che queste forze subliminali pongono sulla via che conduce alla liberazione sono di due tipi: da un lato i *vāsanā* alimentano senza sosta il flusso psico-mentale; la serie infinita dei *cittavrtti*; dall'altro, proprio in virtù della loro modalità specifica (subliminale), i *vāsanā* sono difficili da controllare e da dominare. Così lo yogi — anche se può valersi di una pratica prolungata — rischia di essere sviato dall'invasione di un possente flusso di 'vortici' psico-mentali precipitati dai *vāsanā*. Per riuscire a distruggere i *cittavrtti*, è dunque indispensabile troncane il collegamento tra subconscio e coscienza.

Il punto di partenza della meditazione yoga è la concentrazione su un unico oggetto, *ekāgratā*. Tale oggetto può essere, indifferentemente, un oggetto fisico (il punto fra le sopracciglia, la punta del naso, un oggetto luminoso ecc.), un pensiero (una verità metafisica) o Dio (*Īśvara*). L'esercizio *ekāgratā* si sforza di controllare le due generatrici della fluidità mentale, e cioè l'attività sensoriale e quella del subconscio. È ovvio che la concentrazione su un unico oggetto può essere realizzata soltanto attraverso l'esecuzione di numerosi esercizi e tecniche, in cui la fisiologia svolge un ruolo fondamentale. Non si potrebbe, per esempio, ottenere l'*ekāgratā*, se il corpo si trovasse in posizione affaticante, o anche soltanto non confortevole, se la respirazione fosse disarmonica e aritmica. La tecnica yoga comporta perciò parecchie categorie di pratiche psicofisologiche e di esercizi spirituali, chiamati *āṅga* ('membro'). Questi 'membri' dello Yoga possono essere considerati allo stesso tempo elementi costitutivi di un gruppo di tecniche, e tappe dell'itinerario ascetico e spirituale, il cui termine ultimo resta la liberazione. Gli *Yoga-sūtra* (II, 29) ne presentano un elenco diventato classico: 1) proibizioni (*yama*); 2) discipline (*niyama*); 3) posizioni del corpo (*āsana*); 4) controllo della respirazione (*prāṇāyāma*); 5) emancipazione dell'attività sensoriale dall'influenza degli oggetti esterni (*pratyāhāra*); 6) concentrazione (*dhāraṇā*); 7) meditazione yoga (*dhyaṇā*); 8) estasi (*samādhi*).

143. Tecniche dello Yoga.

I due primi gruppi di pratiche, *yama* e *niyama* costituiscono i preliminari inevitabili per qualsiasi asceti. Ci sono cinque 'proibizioni' (*yama*): *ahimsā* (« non uccidere »), *satya* (« non mentire »), *asteya* (« non rubare »), *brahmacārya* (« astinenza sessuale »), *aparigraha* (« non essere avari »; cfr. Y. S., II, 30). Le 'proibizioni' non procurano uno stato yoga, ma uno stato 'purificato' superiore a quello dei profani. Parallelamente lo yogi deve praticare i *niyama*, vale a dire una serie di 'discipline' corporali e psichiche. « La purezza, la serenità, l'ascesi (*tapas*), lo studio della metafisica yoga e lo sforzo per porre Dio (*Īśvara*) alla base di ogni azione, queste sono le discipline », scrive Patanjali (Y. S., II, 32)²¹.

La tecnica yoga propriamente detta incomincia soltanto con la pratica dell'*āsana*, il quale designa la posizione yoga molto nota che lo Y. S. (II, 46) definisce « stabile e comoda ». Si tratta di una delle pratiche caratteristiche dell'asceti indiana, attestata nelle *Upanishad* e anche nella letteratura vedica; l'importante è mantenere il corpo nella stessa posizione *senza sforzo*, perché solo in questo caso l'*āsana* facilita la concentrazione: « La posizione diventa perfetta quando scompare lo sforzo per realizzarla », scrive Vyāsa (in Y. S., II, 47). « Colui che pratica l'*āsana* dovrà fare lo sforzo di sopprimere gli sforzi fisici naturali » (Vācaspati, *ibid.*).

L'*āsana* rappresenta il primo passo verso l'abolizione delle modalità specifiche all'esistenza umana. A livello del corpo l'*āsana* è un'*ekāgratā*, una concentrazione su un unico punto: il corpo è 'concentrato' in un'unica posizione; proprio come l'*ekāgratā* fa cessare le fluttuazioni e la dispersione degli 'stati di coscienza', così l'*āsana* pone fine alla mobilità e alla disponibilità del corpo, riducendo la molteplicità delle posizioni possibili a un'unica posizione, immobile, ieratica. La tendenza all' 'unificazione' e alla 'totalizzazione' è, del resto, specifica di tutte le pratiche yoga, il cui fine è di superare (o abolire) la condizione umana mediante il rifiuto di conformarsi alle inclinazioni naturali.

Se l'*āsana* rappresenta il rifiuto di muoversi, il *prāṇāyāma*, la

²¹ 'Purezza' sta a indicare anche la purificazione interna degli organi (su cui insiste soprattutto lo Hatha-yoga). 'Serenità' implica l'« assenza del desiderio d'aumentare le necessità dell'esistenza ». Il *tapas* consiste nel sopportare i contrasti, come il caldo e il freddo ecc.

disciplina del respiro, è il 'rifiuto' di respirare come fanno comunemente gli uomini, ossia in modo aritmico. La respirazione dell'uomo profano varia a seconda delle circostanze e della tensione psico-mentale; questa irregolarità produce una pericolosa fluidità psichica e, di conseguenza, l'instabilità e la dispersione dell'attenzione. Si può diventare attenti compiendo uno sforzo, ma lo sforzo costituisce, nello Yoga, un'esteriorizzazione'. Mediante il *prāṇāyāma* si cerca dunque di eliminare lo sforzo respiratorio: scandire la respirazione deve diventare un fatto automatico affinché lo yogi se ne possa dimenticare.

Un commentatore successivo, Bhoja, nota « che esiste sempre un legame fra la respirazione e gli stati mentali » (ad Y. S., I, 34). Quest'osservazione è molto importante: la relazione che lega il ritmo respiratorio agli stati di coscienza è stata senza dubbio provata sperimentalmente dagli yogi sin dai tempi più remoti ed è servita loro, con ogni probabilità, da strumento di 'unificazione' della coscienza. Rimando la respirazione e rallentandola progressivamente, lo yogi può 'penetrare' — vale a dire provare sperimentalmente e in piena lucidità — determinati stati di coscienza inaccessibili nello stato di veglia, e più propriamente gli stati di coscienza che caratterizzano il sonno. Il ritmo respiratorio di un dormiente è più lento di quello di una persona sveglia. Realizzando quindi, grazie al *prāṇāyāma*, questo ritmo del sonno, lo yogi può penetrare, senza peraltro rinunciare alla propria lucidità, gli 'stati di coscienza' propri del sonno.

La psicologia indiana conosce quattro modalità di coscienza: la coscienza diurna, quella del sonno con sogni, quella del sonno senza sogni, e la 'coscienza catalettica' (*tuṛṭya*). Ognuna di queste modalità di coscienza è in relazione a un ritmo respiratorio specifico²²; per mezzo del *prāṇāyāma*, e cioè prolungando sempre di più l'inspirazione e l'espirazione — mirando tale pratica a lasciare il

²² Il ritmo della respirazione si ottiene armonizzando tre 'momenti': quello dell'inspirazione, dell'espirazione e della conservazione dell'aria; mediante la pratica, lo yogi giunge a prolungare in modo considerevole ognuno di questi momenti. Dato che il fine del *prāṇāyāma* è quello di giungere alla sospensione più lunga possibile della respirazione, si incomincia col trattenere il respiro per sedici secondi e mezzo, poi per trentacinque secondi, cinquanta secondi, tre minuti, cinque minuti, e così via. La scansione ritmica e la ritegnazione del respiro rivestono un ruolo centrale anche nelle pratiche taoiste, nei mistici musulmani e nei metodi di preghiera impiegati dai monaci esicasti. Cfr. ERYAË, *Le Yoga*, pp. 68-75, 419-420.

massimo intervallo possibile fra questi due momenti della respirazione — lo yogi può dunque passare senza soluzione di continuità dalla coscienza dello stato di veglia alle altre tre modalità.

L'*āsana*, il *prāṇāyāma* e l'*ekāgratā* hanno reso possibile sospendere la condizione umana, non foss'altro che per il tempo di durata dell'esercizio. Immobile, rimanendo la sua respirazione, fissando lo sguardo e la sua attenzione su un solo punto — lo yogi è 'concentrato', 'unificato'. Egli può verificare la qualità della propria concentrazione mediante il *pratyāhāra*, termine che in genere si traduce con 'ritiro dai sensi' o 'astrazione', ma che noi preferiamo tradurre con « facoltà di liberare l'attività sensoriale dall'effluvio degli oggetti esterni ». Invece di dirigersi verso gli oggetti, i sensi « permangono in se stessi » (Bhoja, ad Y. S., II, 54). Il *pratyāhāra* può essere considerato come l'ultima tappa dell'ascesi psico-fisiologica. Ormai lo yogi non sarà più 'distretto' o 'turbato' dall'attività sensoriale, dai ricordi ecc.

L'autonomia nei confronti degli *stimuli* del mondo esterno e nei confronti del dinamismo subconscio, permette allo yogi di praticare la 'concentrazione' e la 'meditazione'. La *dhāraṇā* (dalla radice *dhṛ*, 'tenere stretto') consiste infatti in una « fissazione del pensiero su un unico punto », avendo come obiettivo la *compreensione*. La meditazione yoga (*dhyaṇa*) viene definita da Paraṅjali « una corrente di pensiero unificato » (Y. S., III, 2) e Vyāsa aggiunge la seguente glossa: « *Continuum* dello sforzo mentale per assimilare l'oggetto della meditazione, libero da ogni altro sforzo volto ad assimilare altri oggetti ».

Inutile precisare che questa 'meditazione' yoga differisce completamente dalla meditazione profana. Il *dhyaṇa* permette di 'penetrare' gli oggetti, di 'assimilari' magicamente. L'atto di 'penetrazione' nell'essenza degli oggetti è particolarmente difficile da spiegare; non va inteso né come una forma di immaginazione poetica né come un'intuizione di tipo bergsoniano. Ciò che distingue la 'meditazione' yoga è la sua coerenza, lo stato di lucidità che l'accompagna e che non cessa di orientarla. Il '*continuum* mentale', infatti, non si sottrae mai alla volontà dello yogi.

144. La funzione del Dio.

A differenza del Sāṃkhya, lo Yoga afferma l'esistenza di un Dio, Īśvara (lett. 'Signore'), che, pur non essendo un Dio creatore, può tuttavia accelerare, presso alcuni uomini, il processo di liberazione. Il Signore di cui parla Patanjali è piuttosto un Dio degli yogi, poiché può venire in aiuto soltanto a un uomo che abbia già scelto lo yoga. Può per esempio far sì che lo yogi che lo prende a oggetto della propria concentrazione ottenga il *samādhi*. Secondo Patanjali (Y. S., II, 45), l'aiuto divino non è effetto di un 'desiderio' o di un 'sentimento' — perché il Signore non può avere né desideri né emozioni — ma quello di una 'simpatia metafisica' fra Īśvara e *puruṣa*, simpatia che spiega la corrispondenza delle loro strutture. Īśvara è un *puruṣa* libero dall'eternità, mai sfiorato dai 'dolori' e dalle 'impurità' dell'esistenza (Y. S., I, 24). Nel suo commento a questo testo, Vyāsa precisa che fra lo 'spirito affrancato' e Īśvara esiste la seguente differenza: il primo si è trovato, un tempo, in relazione (anche se illusoria) con l'esistenza psico-mentale, mentre Īśvara è stato sempre libero. Né i riti né la devozione né la fede nella sua 'grazia' possono attrarre il favore di Dio, ma la sua 'essenza' collabora per così dire istintivamente con il Sē che mira a liberarsi attraverso lo Yoga.

Si dirà che questa simpatia d'ordine metafisico da lui mostrata nei confronti di taluni yogi, ha esaurito la capacità da parte di Īśvara di interessarsi alle sorti degli uomini; si ha l'impressione che Īśvara sia intervenuto in certo qual modo dall'esterno nella *darśana* Yoga. Infatti, il suo ruolo nella liberazione è privo d'importanza dal momento che la *prakṛiti* si incarica già da sola di liberare i numerosi 'Sē' presi nelle reti illusorie dell'esistenza. Patanjali, tuttavia, ha ritenuto necessario introdurre Dio nella dialettica della liberazione, perché Īśvara corrispondeva a una realtà di tipo sperimentale. Come abbiamo detto, alcuni yogi ottengono il *samādhi* con la « devozione a Īśvara » (Y. S., II, 45); e quindi, nel suo intento di raccogliere e classificare tutte le tecniche yoga convalidate dalla 'tradizione classica', Patanjali non poteva trascurare tutta una serie di esperienze rese possibili soltanto dalla concentrazione in Īśvara.

In altri termini, a fianco della tradizione di uno Yoga 'magico', che cioè faceva appello soltanto alla volontà e alle forze dell'asceta, esisteva un'altra tradizione, 'mistica', nella quale le tappe finali

della pratica yoga erano perlomeno rese più facili grazie a una devozione — anche se molto rarefatta e 'intellettuale' — nei confronti di Dio. Del resto, sia nella presentazione fattane da Patanjali che dal suo primo commentatore Vyāsa, Īśvara si presenta privo sia della grandezza del Dio creatore e onnipotente, sia del pathos proprio del Dio dinamico e severo delle varie mistiche. Īśvara rappresenta, insomma, solo l'archetipo dello yogi, ossia un Macro yogi; con ogni probabilità è il patrono di certe sette yoga. Patanjali precisa infatti che Īśvara è stato il *guru* dei saggi delle epoche immemorabili, perché, egli aggiunge, Īśvara non è legato al Tempo (Y. S., I, 26). Sono solo i commentatori più tardi, Vācaspati Miśra (~ 850) e Viñāna Bhikṣuṇ (XVI secolo), ad accordare a Īśvara una grande importanza. Essi vivono infatti in un periodo in cui l'India intera è pervasa da correnti devozionali e mistiche.²³

145. Samādhi e i 'poteri miracolosi'.

Per passare dalla 'concentrazione' alla 'meditazione' non si richiedono nuove tecniche, proprio come non c'è bisogno di esercizi yoga supplementari per realizzare il *samādhi*, a partire dal momento in cui lo yogi è riuscito a 'concentrarsi' e a 'meditare'. Il *samādhi*, l' 'enstasi' yoga, rappresenta il risultato finale e il coronamento di tutti gli sforzi e gli esercizi spirituali dell'asceta.²⁴ Il termine viene anzitutto impiegato in un'accezione gnoseologica: *samādhi* è quello stato contemplativo in cui il *pensiero coglie immediatamente la forma dell'oggetto*, senza l'aiuto delle categorie o dell'immaginazione; stato in cui l'oggetto si rivela 'in se stesso'

²³ Un altro commentatore posteriore, Nīkāntha, afferma che Dio, sebbene inattivo, aiuta gli yogi alla maniera di un amante. Nīkāntha ricorda a Īśvara una 'volontà' capace di predeterminare le vite degli uomini: egli, infatti, « coloro che vuole elevare, li costringe a compiere buone azioni, e invece quelli che vuole annientare li costringe a compiere azioni malvage » (cit. da DASEGPTA, *Yoga as Philosophy and Religion*, pp. 88-89). Siamo qui ben lontani dal ruolo modesto che Patanjali assegnava a Īśvari.
²⁴ Questi i significati del termine *samādhi*: unione, totalità; assorbimento in; concentrazione totale dello spirito; congiunzione. Generalmente lo si traduce con 'concentrazione', ma in tal modo si rischia di confonderlo con la *dhāraṇā*; per questo motivo abbiamo preferito tradurlo con enstasi, stasi, congiunzione.

(*samānā*), in ciò che ha di essenziale e come se « fosse vuoto da se stesso » (Y. S., III, 3). Esiste una coincidenza reale fra la *conoscenza dell'oggetto* e l'*oggetto della conoscenza*, in quanto questo oggetto non si presenta più alla coscienza nelle relazioni che lo delimitano e lo definiscono in quanto fenomeno, ma « come se si vedesse da se medesimo ».

Il *samānā*, tuttavia, non è tanto una 'conoscenza', quanto piuttosto uno 'stato', una modalità enstratica specifica dello Yoga. Tale 'stato' rende possibile l'autorevelazione del Sé mediante un atto che non è costitutivo di un' 'esperienza'. Ma non può essere un *samānā* qualsiasi a rivelare il Sé e, quindi, a compiere la liberazione finale; quando il *samānā* viene ottenuto fissando il pensiero su un punto dello spazio o su un'idea, l'enstasi si definisce 'con supporto' o 'differenziata' (*samprajñā samānā*); quando invece si riesce a ottenere il *samānā* al di fuori di ogni 'relazione', cioè quando si tratti di una pura e semplice piena comprensione dell'essere, si giunge allora all'enstasi 'non differenziata' (*asamprajñā*). Il primo 'stato' è un mezzo di liberazione nella misura in cui rende possibile la comprensione della verità e mette un termine alla sofferenza, ma il secondo tipo di enstasi (*asamprajñā*) *distrugge le « impressioni (saṃskāra) di tutte le funzioni mentali antecedenti »* (Viṇāna Bhikṣu) e riesce persino ad *arrestare le forze karmiche* già scatenate dall'attività passata dello yogi. Questa enstasi costituisce infatti un 'raptus', poiché non la si può sperimentare intenzionalmente.

L' 'enstasi differenziata', essendo perfetibile, comprende ovviamente parecchie tappe e in queste fasi 'con supporto' il *samānā* si rivela come uno 'stato' ottenuto grazie a una certa 'conoscenza'. È necessario tener sempre presente questo passaggio dalla 'conoscenza' allo 'stato', perché è il tratto caratteristico di tutta la 'meditazione' indiana. Nel *samānā* si verifica la 'rottura di livello' che l'India mira a realizzare e che consiste nel passaggio paradossale dal *conoscere all'essere*.

Solo dopo aver raggiunto questo stadio lo yogi acquista i 'poteri miracolosi' (*siddhi*) ai quali è dedicato il III libro dello *Yoga-sūtra* a cominciare dal *sūtra* 16. Con la 'concentrazione' e la 'meditazione' e realizzando il *samānā* nei confronti di un certo oggetto o di un'intera classe di oggetti, lo yogi acquisisce certi 'poteri' occulti nei confronti degli oggetti sperimentati. Così, per fare un esempio, 'concentrandosi' sui residui subconsci (*saṃskāra*),

egli riesce a conoscere le sue esistenze anteriori (Y. S., III, 18). Con l'aiuto di altre 'concentrazioni', egli ottiene i poteri straordinari (volare attraverso l'aria, diventare invisibile ecc.). Tutto quello che è 'meditato' viene — grazie alla virtù magica della meditazione — assimilato, posseduto. Nella concezione indiana la rinuncia ha un valore positivo; la *forza* che l'asceta ottiene rinunciando a un qualsiasi piacere supera di gran lunga il piacere cui egli aveva rinunciato. Grazie alla rinuncia, all'ascesi (*tapas*) gli uomini, i demoni o gli dei possono divenire a tal punto potenti da costituire una minaccia per l'intero Universo.

Per evitare un simile accrescimento di forza sacra, gli dei 'tentano' l'asceta. Lo stesso Patanjali allude alle tentazioni celesti (Y. S., III, 51) e Vyāsa ne dà la seguente spiegazione: quando lo yogi giunge all'ultima enstasi differenziata, gli dei gli s'avvicinano e gli dicono: « Vieni a rallegrarti in Cielo. Qui troverai piaceri squisiti, fanciulle meravigliose, elisir che eliminano la vecchiaia e la morte » ecc.; continuano poi a tentarlo con le donne celesti, con la vista e l'udito soprannaturali, con la promessa di trasformare il suo corpo in un « corpo di diamante »: in una parola, gli offrono di partecipare della condizione divina (Vyāsa, ad Y. S., III, 51). Ma la condizione divina è ancora lontana dalla libertà assoluta e lo yogi deve respingere questi 'miraggi magici', « appetibili soltanto per gli ignoranti », e perseverare nel suo compito: il conseguimento della liberazione finale.

Infatti, non appena l'asceta accetta di far uso delle forze magiche acquisite, subito gli viene meno la possibilità di acquistare nuove forze. Secondo tutta la tradizione dello Yoga classico, lo yogi si serve di innumerevoli *siddhi* allo scopo di recuperare la libertà suprema, l'*asamprajñā samānā*, mai però per ottenere il dominio sugli elementi. Questi poteri, ci dice Patanjali (III, 37), costituiscono delle 'perfezioni' (è questo il senso letterale del termine *siddhi*) nello stato di veglia, ma si tramutano in ostacoli nello stato di *samānā* ²⁵.

²⁵ Tuttavia la nostalgia della 'condizione divina' conquistata con la forza, magicamente, continua ad assillare gli yogi e gli asceti. Tanto più che, secondo Vyāsa (ad Y. S., III, 26), esiste una profonda somiglianza fra certi dei che abitano le regioni celesti (nel Brahmaloka) e gli yogi allo stadio dei *siddhi*. In effetti, le quattro classi di divinità del Brahmaloka hanno, per loro natura, una 'situazione spirituale' che corrisponde rispettivamente alle quattro classi del *samprajñā samānā*. Poiché si sono fermati a questo stadio, gli dei non hanno raggiunto la liberazione totale.

146. La liberazione finale.

Vyāsa riassume in questi termini il passaggio dal *samprajñāta* all'*asamprajñāta samādhi*: mediante l'illuminazione (*prajñā*, 'saggezza') ottenuta spontaneamente allorché lo yogi si trova all'ultimo stadio del *samprajñāta samādhi*, si realizza l'isolamento assoluto (*kāivalya*), ossia la liberazione del *puruṣa* dal dominio della *prakṛiti*. Sarebbe errato considerare questo modo d'essere dello spirito come un semplice *trance*, nel quale la coscienza sarebbe svuotata da ogni contenuto: lo 'stato' e la 'conoscenza' che questo termine esprime allo stesso tempo, si riferiscono all'assenza totale di oggetti nella coscienza, e non invece a una coscienza svuotata in modo assoluto. La coscienza infatti è, al contrario, colma in quel momento di un'intuizione diretta e totale dell'essere. Secondo un autore successivo, Madhava, « non si deve immaginare il *nirōdha* [l'arresto definitivo di ogni esperienza psico-mentale] come una non-esistenza, ma piuttosto come il supporto di una condizione particolare dello Spirito ». Esso equivale all'entasi della vacuità totale, stato incondizionato che non è più 'esperienza' (perché non esiste più relazione fra la coscienza e il mondo), bensì 'rivelazione'. L'intelletto (*buddhi*), dopo aver compiuto la propria missione, si ritira distaccandosi dal *puruṣa* e si reintegra nella *prakṛiti*. Lo yogi raggiunge la liberazione e diviene un *jñānmukta*, un 'liberato in vita'; non vive più sotto il dominio del Tempo, ma in un eterno presente, nel *nunc stans* con cui Boezio definiva l'eternità.

La sua situazione è senza dubbio paradossale, in quanto egli è in vita e tuttavia già liberato; ha un corpo e tuttavia si conosce ed è perciò di fatto il *puruṣa*; vive nel transeunte e partecipa al tempo stesso dell'immortalità. Il *samādhi* è già per sua natura uno 'stato' paradossale, perché svuota e allo stesso tempo riempie a sazietà l'essere e il pensiero. L'entasi yoga si colloca in una linea ben nota nella storia delle religioni e delle mistiche: quella della coincidenza dei contrari. Mediante il *samādhi* lo yogi trascende i contrari e riunisce il vuoto e il troppo pieno, la vita e la morte, l'essere e il non-essere. L'entasi equivale a una reintegrazione delle diverse modalità del reale in un'unica modalità: la non-dualità primordiale, la pienezza non differenziata, antecedente alla bipartizione del reale in soggetto e oggetto.

Sarebbe un errore grossolano considerare questa suprema reintegrazione come una semplice regressione nell'indistinto primor-

diale. La liberazione non è assimilabile al 'sonno profondo' dell'esistenza prenatale. L'importanza accordata da tutti gli autori agli stati yoga di *sovracoscienza* ci indica che la liberazione finale avviene in *questa* direzione e non in un *trance* più o meno profondo. In altri termini, il recupero — attraverso il *samādhi* — della non-dualità iniziale apporta un nuovo elemento rispetto alla situazione esistente prima della bipartizione del reale in soggetto-oggetto, e cioè la *conoscenza* dell'unità e della beatitudine. Si può parlare di 'ritorno alle origini', con la differenza però che il 'liberato in vita' recupera la situazione originaria arricchita delle dimensioni della *liberia* e della *transcoscienza*. Egli reintegra la pienezza primordiale dopo aver creato questo modo d'essere inedito e paradossale: la *coscienza della liberata*, che non esiste in nessun altro luogo del Cosmo, né a livello della vita né a livello della 'divinità mitologica' (gli dei), che esiste solamente presso l'Essere assoluto (Brahman).

Si potrebbe essere tentati di scorgere in questo ideale — la conquista cosciente della libertà — la giustificazione offerta dal pensiero indiano al fatto, a prima vista assurdo e crudelmente inutile, che il mondo esiste, che l'uomo esiste e che la sua esistenza nel mondo è un susseguirsi ininterrotto di illusioni e sofferenze. L'uomo, liberandosi, fonda infatti la dimensione spirituale della libertà e la 'introduce' nel Cosmo e nella Vita, vale a dire nelle modalità di esistenza cieche e tristemente condizionate.

Questa libertà assoluta veniva tuttavia conquistata a prezzo di una negazione totale della vita e della personalità umana: una negazione ugualmente radicale era richiesta dal Buddha per raggiungere il *Nirvāna*, ma queste soluzioni estreme ed esclusive non potevano esaurire le risorse del genio religioso indiano. Come vedremo, la *Bhagavad Gītā* presenta un altro metodo per ottenere la liberazione, senza tuttavia rinunciare al mondo (§§ 193-194).

IL BUDDHA E I SUOI CONTEMPORANEI

147. Il principe Siddhārtha.

Il buddhismo è l'unica religione il cui fondatore non si dichiara il profeta di un Dio, né il suo inviato e che inoltre rifiutò persino l'idea di un Dio-Essere Supremo. Egli si proclama invece il « Risvegliato » (*buddha*), e perciò guida e maestro spirituale. La sua predicazione mira alla liberazione degli uomini, ed è proprio questo prestigio di 'Salvatore' che rende il suo messaggio sotterriologico una 'religione' e trasforma, abbastanza presto, il personaggio storico Siddhārtha in un Essere divino. Infatti, malgrado le speculazioni teologiche e le storie elaborate dai dotti buddhisti, nonostante certe interpretazioni europee che hanno visto nel Buddha un personaggio mitico o un simbolo solare, non c'è motivo di negarne la storicità.

La maggior parte dei ricercatori sono concordi nell'ammettere che il futuro Buddha è nato probabilmente nell'aprile-maggio 558 a. C. (o, secondo un'altra tradizione nel ~ 567), a Kapilavastu. Figlio di un piccolo sovrano, Suddhodana, e della sua prima moglie, Māyā, si sposò all'età di sedici anni, lasciò il palazzo a 29 anni, ebbe il « supremo e completo Risveglio » nell'aprile-maggio ~ 523 (o ~ 532) e, dopo aver trascorso il rimanente della sua vita predicando, si spense nel novembre ~ 478 (o ~ 487), all'età di 80 anni. La biografia del Buddha, quale era intesa dai suoi fedeli, non si esaurisce però in queste poche date e in altri avvenimenti di cui riferiremo più avanti. Infatti, dopo che la sua vera identità

— quella di « Risvegliato » — fu proclamata pubblicamente e accettata dai discepoli, la sua vita fu trasfigurata e acquistò la dimensione mitologica specifica dei Grandi Salvatori. Questo processo di 'mitologizzazione' si ampliò col trascorrere del tempo, ma era già avviato quando il Maestro era ancora in vita. È necessario tener conto di questa *biografia favolosa*, perché essa fu l'elemento ispiratore tanto della teologia e della mitologia buddhistiche che della letteratura devozionale e delle arti plastiche.

Si narra dunque che il futuro Buddha, il *Bodhisattva* (l'« Essere destinato al Risveglio »), scelse lui stesso i propri genitori, allorché era un dio nel cielo dei Tūṣita. La sua concezione sarebbe stata immacolata, mediante la penetrazione del *Bodhisattva* nel fianco destro della madre sotto forma di elefante o di un bambino di sei mesi (le versioni più antiche parlano soltanto del sogno della madre: un elefante che entrava nel suo corpo). Del pari immacolata è la gestazione, poiché il *Bodhisattva* si trova non nell'utero, ma in una cassetta di pietre preziose. La sua nascita avviene in giardino: la madre si appoggia a un albero e il bambino esce dal suo fianco destro.

Appena nato, il *Bodhisattva* fa sette passi verso nord ed emette il 'ruggito' del leone, esclamando: « Io sono il più alto del mondo, io sono il migliore del mondo, io sono il primogenito del mondo; questa è la mia ultima nascita; ormai per me non ci saranno più altre esistenze »¹. Il mito della natività proclama dunque che, sin dalla sua nascita, il futuro Buddha trascende il Cosmo (raggiunge 'la cima del mondo') e abolisce lo spazio e il tempo (è, infatti, 'il primo' e 'il più vecchio del mondo'). L'avvenimento è sottolineato da numerosi miracoli. Quando fu presentato in un tempio brahmanico, le immagini degli dei, « essendosi mosse dai loro posti, caddero ai piedi del *Bodhisattva* » e « cantarono un inno (in suo onore) »². Il bambino riceve dal padre il nome di Siddhārtha (« Colui che ha raggiunto lo scopo »). Esaminando il suo corpo, gli indovini scoprono i 32 segni fondamentali e gli 80 segni secondari del « Grande Uomo » (*mahāpuruṣa*) e dichiarano che egli diverrà un Sovrano universale (*cakravartin*) o un Buddha. Un vecchio *ṛishi*, Asita, giunto in volo dall'Himalaya fino a Kapilavastu,

chiede di vedere il neonato, lo prende in braccio e, consapevole che diventerà il Buddha, si mette a piangere, sapendo che lui, Asita, non vivrà abbastanza per seguirlo.

Sette giorni dopo la nascita del bambino, la madre Māyā muore per rinascere come divinità nel cielo dei Tūṣita. Per sette anni il bambino viene allevato dalla zia, poi riceve l'educazione riservata a ogni principe indiano, e si distingue tanto nelle scienze quanto negli esercizi fisici. All'età di sedici anni, sposa due principesse dei paesi vicini, Gopā e Yaśodharā, e tredici anni dopo quest'ultima gli dà un figlio, Rāhula. Questi particolari, piuttosto imbarazzanti per la tradizione ascetica buddhista, sono probabilmente autentici. Del resto Siddhārtha si allontana dal palazzo poco dopo la nascita di Rāhula, adeguandosi all'usanza indiana che permette di rinunciare al mondo soltanto dopo la nascita di un figlio o di un nipote.

Intorno a questa Grande Partenza (o Grande Rinuncia) è stato elaborato tutto uno scenario particolare: secondo i testi più antichi, il Buddha avrebbe dichiarato ai propri discepoli che, mettendo sulla vecchiaia, la malattia e la morte, egli ha perduto la gioia di vivere e si è proposto di salvare l'umanità da questi tre mali. La leggenda presenta invece il fatto in forma più drammatica: avvertito dalla predizione degli indovini, Suddhodana riesce a isolare il giovane principe nel suo palazzo e nei giardini di piacere, ma gli dei eludono il piano paterno e fanno sì che, durante tre sue passeggiate consecutive nei giardini, Siddhārtha incontri dapprima un vecchio decrepito che si appoggia al bastone, poi, il giorno successivo, un « ammalato sfinito, livido, consunto dalla febbre », e infine, la terza volta, un morto condotto al cimitero. Il suo scudiero gli rivela che nessuno può sfuggire alla malattia, alla vecchiaia e alla morte. Alla fine, nella sua ultima uscita, il principe scorge un monaco mendicante, calmo e sereno, e questa visione lo consola, poiché gli mostra che la religione è capace di guarire le miserie della condizione umana.

148. La Grande Rinuncia.

Per meglio rafforzare la sua decisione di rinunciare al mondo, gli dei svegliano Siddhārtha nel cuore della notte affinché egli contempni i corpi nudi e sgraziati delle concubine addormentate.

¹ *Mañjūśrīnīyā*, III, p. 123. Sul simbolismo dei Sette Passi cfr. ELIADE, *Mythes, réves et mystères*, p. 149 ss.

² *Laṭita-vistāra*, p. 118 ss.; A. ROUCHER, *La vie du Bouddha*, p. 55 ss.

Il principe chiama allora il suo scudiero, Chandaka, sale a cavallo e, col favore degli dei che avevano addormentato tutta la città, esce dalla porta di sud-est. Giunto a una decina di miglia da Kapilavastu, egli si fermò, si tagliò i capelli con la spada, scambiò le proprie vesti con gli abiti di un cacciatore e rimandò indietro al palazzo Chandaka con il cavallo. Sin da questa sua prima tappa, egli aveva anche congedato la scorta di dei che l'avevano accompagnato nel suo viaggio. D'ora in poi gli dei non svolgeranno più alcun ruolo nella biografia leggendaria del Buddha, che raggiungerà il suo scopo con i propri mezzi, senza nessuna assistenza sovranaturale.

Diventato asceta itinerante con il nome di Gautama (nome della sua famiglia nel clan dei Sakya), si diresse verso Vaiśālī (in pāli: Vesālī), dove un maestro brahmanico, Ārāda Kālāma, insegnava una specie di Sāṃkhya pre-classico. Egli si impadronisce con molta rapidità di questa dottrina, ma poiché la giudica insufficiente, lascia Ārāda e si reca a Rājagṛha, capitale del Magadha. Il re Bimbisāra, affascinato dal giovane asceta, gli offre la metà del suo regno, ma Gautama respinge questa tentazione e diventa discepolo di un altro maestro, Udraka. Impara con la medesima facilità le tecniche yoga insegnate da Udraka, ma, insoddisfatto, lo lascia per dirigersi, seguito da cinque discepoli, verso Gavā. Il suo apprendistato filosofico e yoga era durato un anno.

Si stabilì in un luogo tranquillo nelle vicinanze di Gavā, dove per sei anni si dedicò alle più severe mortificazioni. Arrivò a nutrirsi di un solo granello di miglio al giorno, ma si decise, in seguito, a un digiuno totale; immobile, ridotto quasi a uno scheletro, finì per somigliare alla polvere. Per queste sue atroci penitenze ricevette l'appellativo di Sakyamuni (« asceta fra i Sakya »). Quando raggiunse l'estremo limite della mortificazione e non gli restò che la millesima parte della sua potenza vitale, comprese l'innuità dell'ascesi in quanto mezzo di liberazione, e decise di porre fine al suo digiuno. L'esperienza non fu inutile, poiché il grande prestigio del *tapas* era diffuso ovunque in India. Ormai il futuro Buddha poteva proclamare di aver acquisito e padroneggiato le pratiche ascetiche, come già aveva padroneggiato la filosofia (Sāṃkhya) e lo Yoga, così come, prima di abbandonare il mondo, aveva conosciuto *tutte* le voluttà di una vita principessa. Nulla di ciò che costituiva l'infinita varietà delle esperienze umane gli era ormai sconosciuto — dalle beatitudini e dalle delusioni della cultura, dal-

l'amore e dalla potenza, fino alla povertà di un religioso itinerante, alle contemplazioni e al *trance* dello yogi, attraverso la solitudine e le mortificazioni dell'asceta.

Quando Gautama accetta l'offerta di riso bollito fattagli da una pia donna, i suoi cinque discepoli, costernati, lo abbandonano e partono verso Benares. Ristorato miracolosamente dal cibo, Sakyamuni si dirige verso un bosco, sceglie un albero pipal (*āśvattha*; *Ficus religiosa*) e si accovaccia ai suoi piedi, deciso a non alzarsi senza prima aver ottenuto il 'risveglio'. Prima però di raccogliersi in meditazione, Sakyamuni subisce l'attacco di Māra, 'la Morte': questo grande dio aveva infatti intuito che l'imminente scoperta della salvezza avrebbe messo fine al suo regno, arrestando il ciclo eterno di nascite, morti e rinascite. L'attacco viene sferrato da un esercito terrificante di demoni, spettri e mostri, ma i suoi meriti antecedenti e la sua 'disposizione amichevole' (*maitrī*) elevano intorno a Sakyamuni una barriera protettiva che lo rende invulnerabile.

Māra rivendica allora il posto sotto l'albero, in virtù di meriti da lui acquistati un tempo, in seguito a un sacrificio volontario. Anche Sakyamuni aveva accumulato meriti nel corso delle sue esistenze anteriori, ma, dato che non disponeva di testimoni, invocò la « madre imparziale di tutti gli esseri » e, con il gesto divinito classico nell'iconografia buddhistica, toccò la terra con la mano destra: la terra si mostra allora fino alla cintola e si fa garante delle parole di Sakyamuni. Tuttavia Māra, la Morte, è anche Kāma, l'Eros, in ultima analisi lo Spirito della Vita — ed è infatti anche la vita stessa a essere minacciata dalla salvezza con cui Bodhisattva si prepara a gratificare il mondo. Uno stuolo di donne circonda allora l'asceta, invano cercando di tentarlo con la loro nudità e le loro mille malie. Vinto, Māra si ritira prima del finire del giorno³.

149. Il 'Risveglio'. La predicazione della Legge.

Questa mitologia dell'attacco e della tentazione da parte di Māra sancisce l'assoluta purezza morale di Sakyamuni. Egli può

³ Māra tuttavia non è irrimediabilmente condannato perché, in un lontano futuro, anche lui si convertirà e potrà salvarsi.

allora concentrare tutte le sue forze spirituali sul problema centrale: la liberazione dalla sofferenza. Nella prima veglia egli attraversa i quattro stadi della meditazione, che gli consentono di cogliere, grazie al suo 'occhio divino' (§ 158), la totalità dei mondi e il loro eterno divenire, vale a dire il ciclo terrificante di nascite, morti e reincarnazioni governato dal *karma*. Nella seconda veglia, ricorda le sue innumerevoli vite anteriori e contempla per qualche istante le esistenze infinite degli altri. La terza veglia costituisce la *bodhi*, il Risveglio, perché egli vi scopre la Legge che rende possibile questo ciclo infernale di nascite e rinascite, la Legge detta delle dodici « produzioni reciprocamente dipendenti » (§ 157), e scopre nello stesso tempo le condizioni necessarie per arrestare queste 'produzioni'. Egli possiede ormai le quattro 'Nobili Verità' ed è diventato *buddha*, il 'Risvegliato', nel momento stesso in cui il sole si leva.

Il Buddha rimane sette settimane sull' 'area del Risveglio'. Tra i fatti leggendari che la tradizione ci tramanda, ricordiamo l'ultima tentazione di Māra: che il Beato entri immediatamente nel *parinirvāna*, senza proclamare la dottrina della salvezza che ha appena scoperto. Ma il Buddha gli risponde che vi entrerà soltanto dopo aver fondato una comunità istruita e ben organizzata. Tuttavia, qualche tempo dopo, il Buddha si chiede se valga la pena insegnare una dottrina così difficile; a deciderlo sarà l'intervento di Brahmā e soprattutto la certezza che esiste un certo numero di uomini che possono essere salvati. Egli si dirige verso Benares dove, con il suo 'occhio divino', scorge i cinque discepoli che l'avevano abbandonato: li ritrova in un eremo, nel luogo dell'attuale Sarnath, e annuncia loro che è diventato Buddha; espone loro le quattro Nobili Verità sul dolore, l'origine del dolore, la sospensione del dolore, e il cammino che conduce alla cessazione del dolore (§ 156).

Questa prima esposizione costituisce la « messa in moto della ruota della Legge ». I cinque si convertono e divengono 'santi' (*arhat*). Poco tempo dopo avviene la conversione del figlio di un banchiere di Benares, seguita da quella degli altri membri della famiglia; ben presto la comunità (*sangha*) conta 60 monaci (*bhikkhu*) e il Buddha li invia a predicare individualmente nel paese.

Lui si dirige invece verso Uruvilvā dove, con una serie di prodigi, riesce a convertire i tre fratelli Kāśyapa, brahmani che venerano in particolare il dio Agni. Il Buddha si rivolge in seguito ai 1000 discepoli dei Kāśyapa e dimostra loro che l'intero Universo è infiammato dai fuochi della passione; essi accettano la sua dottrina e diventano tutti *arhat*.

Poi, le conversioni si moltiplicano: a Rājagṛha, Bimbisara, il giovane re del Magadha, dona un eremo al Buddha e alla comunità; sempre a Rājagṛha, il Buddha converte due eminenti religiosi, Śāriputra e Maudgalāyana, e un asceta, Mahākāśyapa, tutti e tre destinati a svolgere un ruolo considerevole nella storia del buddhismo. Qualche tempo dopo, il Beato cede all'appello del padre e si dirige verso Kapilavastu insieme a uno stuolo di monaci. La visita è occasione di molti episodi drammatici e di prodigi leggendari. Il Buddha riesce a convertire il padre e numerosi parenti, fra cui i suoi cugini, Ananda, il suo principale 'discepolo severo', e Devadatta, che diverrà ben presto suo rivale.

Il Buddha non si attenda a Kapilavastu, ma ritorna a Rājagṛha, visita Śrāvastī e Vaiśālī, e le conversioni più o meno spettacolari continuano ad aumentare. Quando viene a sapere che suo padre è gravemente malato, si reca nuovamente da lui e lo conduce alla sanità. La regina, diventata vedova, chiede al suo figliastro di ammetterla nella comunità. Nonostante il suo rifiuto, la regina, insieme a un seguito di principesse, tutte desiderose di farsi monache, lo segue a piedi fino a Vaiśālī. Ananda ne perora la causa e, alla fine, il Buddha l'accetta, dopo aver imposto alle monache regole ancor più rigide di quelle dei monaci. Si tratta però di una decisione presa a malincuore ed egli annuncia che, con l'ammissione delle donne, la Legge che sarebbe dovuta durare 1 000 anni, resterà soltanto per 500 anni.

In seguito ai miracoli compiuti da alcuni discepoli, il Buddha prende posizione contro l'ostentazione dei 'poteri meravigliosi' (§ 159). Lui stesso è tuttavia indotto a compiere alcuni dei più grandi miracoli in occasione della lotta contro i 'sei maestri' suoi rivali: una volta fa germogliare un enorme mango; un'altra volta va da oriente a occidente a cavallo di un arcobaleno; o moltiplica all'infinito la propria immagine nell'aria; o infine trascorre tre mesi nel cielo d'Indra per predicare la dottrina a sua madre. Questi racconti leggendari non si rifanno tuttavia alla tradizione primitiva; è dunque probabile che l'interdizione dei *siddhi* e l'importanza accordata

alla 'saggezza' (*prajñā*) come mezzo di conversione facciamo parte del suo insegnamento originario.⁴

Com'era da aspettarsi, i maestri rivali, invidiosi dei successi del Beato, si adoperano, ma invano, per screditarlo mediante odiose calunnie. Più gravi sono invece le dispute meschine fra i monaci, come quella che, nove anni dopo il Risveglio, si inizia a Kausāmbi a proposito di un particolare di regola monastica (per decidere se si dovesse riempire di nuovo, dopo averla usata, la brocca per le abluzioni nei gabinetti). Il Maestro tentò di riconciliare gli avversari, ma fu pregato di non preoccuparsi di simili questioni, e lasciò Kausāmbi.⁵ Tuttavia i laici, indignati, rifiutarono le elemosine ai monaci che avevano causato la partenza del Beato e i riottosi furono obbligati a cedere.

150. Lo scisma di Devadatta. Ultime conversioni. Il Buddha entra nel *parinirvāna*.

I testi ci danno soltanto informazioni molto vaghe sul periodo intermedio della sua carriera: durante la stagione delle piogge, il Buddha continuava la sua predicazione nei *vihāra* ('monasteri') vicini alle città; per il rimanente dell'anno, accompagnato dai discepoli a lui più vicini, egli viaggiava attraverso i paesi, predicando la Buona Legge. Nel ~ 509, a vent'anni, suo figlio Rāhula ricevette l'ordinazione definitiva. I biografi raccontano di certe conversioni spettacolari, come quella di uno Yaksā abile enigmista o di un celebre brigante, o ancora quella di un ricco mercante del Bengala, il che sta a dimostrare che la fama del Maestro si era diffusa ben oltre il paese dove egli predicava.

Quando il Buddha ebbe 72 anni (nel 486 a.C.), Devadatta, il cugino invidioso, gli chiese di lasciare la direzione della Comunità e, di fronte al suo rifiuto, cercò prima di farlo uccidere da sicari, poi di farlo schiacciare da un masso o da un elefante pericoloso. Devadatta aveva avviato uno scisma, insieme a un gruppo di mo-

⁴ Ciò nonostante i biografi parlano costantemente dei viaggi del Buddha attraverso l'aria.

⁵ L'incidente è significativo, perché può indicare che i particolari della condotta monastica non erano necessariamente regolati dal Buddha, anche se possediamo molti esempi che indicano il contrario: cfr. J. PHILLIPART, *L'Inde classique*, II, p. 485.

naci, predicando un'ascesi più radicale, ma Śāriputra e Maudgalāyana riuscirono a recuperare gli sbandati, e parecchie fonti affermano che Devadatta sarebbe stato inghiottito, ancor vivo, dall'Inferno. Gli ultimi anni del Beato furono turbati da eventi disastrosi, fra cui la rovina della sua famiglia, i Sakya, e la morte di Śāriputra e di Maudgalāyana.

Durante la stagione delle piogge del ~ 478, il Buddha, accompagnato da Ananda, si stabilisce nel « Villaggio dei Bambù » (*Venugrāma*), ove cade gravemente ammalato di dissenteria. Supera la crisi e Ananda gioisce perché « il Beato non si sarebbe spento senza aver lasciato le sue istruzioni per la Comunità », ma il Buddha gli risponde di aver insegnato la Legge integralmente, senza conservare segreta nessuna verità, come fanno invece certi maestri; egli è ormai diventato un « debole vecchio », la sua vita è giunta al termine e d'ora in poi i discepoli dovranno cercare conforto nella Legge.

Alcune fonti⁶ tuttavia aggiungono ancora un episodio significativo: ritornato a Vaiśālī, il Beato si riposa nel bosco sacro di Capāla e per tre volte elogia ad Ananda la piacevolezza di questo luogo e le molteplici bellezze « del continente indiano », soggiungendo che, se ne è richiesto, il Buddha « può esistere per un periodo cosmico o per il resto di un periodo cosmico ». Ananda però per tre volte rimane silenzioso⁷ e il Maestro gli chiede di allontanarsi. Gli s'avvicina allora Māra, che gli ricorda la sua promessa di entrare nel *parinirvāna* non appena il *samgha* sarebbe stato ben assestato. « Nessuna preoccupazione, o Maligno — gli risponde il Beato — tu non devi più attendere molto ». Ed egli rinuncia a quanto gli rimaneva ancora da vivere; e subito la terra tremò. Ananda chiede al suo Maestro la ragione di questo fenomeno insolito e, avendola saputa, lo supplica di sopravvivere fino alla fine del periodo cosmico. Ma ormai il Buddha non può più mancar di

⁶ *Divyāvadāna*, p. 200 ss. (già trad. da E. BURNOUF, *Introduction*, p. 74 ss.) e altri testi studiati da WINDISCH, *Māra und Buddha*, p. 33 ss.; cfr. anche FOUCHER, *op. cit.*, p. 303 ss.

⁷ *Mahā-parinibbāna-sūtra*, III, 40; trad. FOUCHER, p. 303. L'episodio della fatale distrazione di Ananda è di certo stato inventato per spiegare la morte del Buddha. Infatti, così come aveva scelto le circostanze della propria nascita, il Buddha poteva prolungare indefinitamente la propria esistenza; non era dunque stata colpa sua se non l'aveva fatto. Tuttavia, né la leggenda né la comunità buddhista hanno stigmatizzato Ananda, il che prova che si tratta di un episodio interpretato per ragioni apologetiche.

parola alla promessa appena fatta a Māra. « È tua la colpa, Ananda ... Se tu ne avessi pregato il Predestinato, io avrei rifiutato la prima e la seconda volta la tua richiesta, ma alla terza avrei accettato. E quindi proprio tua la colpa, o Ananda ».

Chiede allora al suo discepolo di riunire i monaci che si trovavano a Vaiśālī, mentre loro due si recano a Pāpā. Là sono invitati a mangiare dal fabbro Cunda e viene fatto loro assaggiare un piatto detto 'delizia di maiale', di carne di maiale o di un fungo patricolare di cui i maiali sono ghiotti. Questo cibo provoca una dissenteria acuta, apparentemente, cioè, il ritorno del male di cui era appena guarito. Ciò nonostante egli si rimette in viaggio verso Kusinagara, capitale dei Malla. Estenuato da una marcia faticosa, il Buddha si corica sul fianco destro, fra due alberi di un boschetto, rivolto verso ovest, la testa a nord, e la gamba sinistra allungata su quella destra. Ananda scoppiò in singhiozzi, ma il morente lo consola: « Basta, Ananda; cessa di affliggerli e di gemere ... Come potrebbe succedere che chi è nato non muoia? Questo è assolutamente impossibile »⁸. Egli loda poi, dinanzi a tutti, la devozione di Ananda e gli assicura che giungerà alla santità.

I Malla, avvertiti da Ananda, si affollano intorno al Beato. Dopo aver convertito un religioso, Subhadra, il Buddha convoca i suoi fedeli e chiede loro se hanno ancora dei dubbi a proposito della Legge e della Disciplina. Poiché tutti rimangono in silenzio, il Buddha pronuncia allora le sue ultime parole: « Orbene, o monaci, io vi dico: tutto ciò che è nato è destinato a perire: non allentate mai i vostri sforzi! ». Infine, nella terza e ultima vigilia della notte, egli percorre i quattro stadi della meditazione e si spegne. Era la notte di Luna piena di Kārtika, nel novembre del 478 a.C. (o 487, secondo un'altra tradizione).

Quasi per controbilanciare una morte così umana, i funerali del Buddha hanno fatto nascere numerose leggende: per sette giorni i Malla onorarono, con musica e danze, il morto avvolto in drappi e deposto in un'urna, perché gli si accordano i funerali di un Re *cakravartin*. Prima della cremazione, effettuata su una pira di legno odoroso, il corpo sarebbe stato portato in giro attraverso Kusinagara; il rogo non poté tuttavia essere acceso prima dell'arrivo del discepolo Mahakāśyapa, che seguiva la stessa strada del Maestro a otto giorni d'intervallo. Dato che Mahakāśyapa diventava il primo

⁸ *Mahā-parinibbāna-sūtra*, V, 14.

capo della comunità, era necessario che egli fosse presente almeno alla cremazione del Beato: secondo la leggenda, i piedi del Buddha uscirono dal feretro affinché il discepolo potesse venerarli, toccandoli con la fronte. Quindi, il rogo si accese spontaneamente. Poiché il Beato è morto sul loro territorio, le ossa vengono dapprima prese dai Malla, ma i popoli vicini ne rivendicano la loro parte per innalzare degli *stūpa*. I Malla dapprima rifiutano, ma poi, dietro minaccia di una coalizione contro di loro, finiscono per accettare la spartizione delle ossa in otto parti. Sulle reliquie, sull'urna e sui tizzoni del rogo s'innalzarono degli *stūpa*.

151. L'ambiente religioso: gli asceti erranti.

All'inizio del VI secolo, l'India gangetica ha conosciuto un periodo di eccezionale attività religiosa e filosofica, che si è soliti paragonare, giustamente, alla fioritura spirituale che avveniva contemporaneamente in Grecia. Accanto ai religiosi e ai mistici che seguivano la tradizione brahmanica, esistevano innumerevoli gruppi di *śramaṇa* (« coloro che si stanzano », pali: *samaṇa*), asceti erranti (*parivrājaka*), fra cui si trovavano yogi, maghi, dialettici ('sofisti'), e persino materialisti e nichilisti, i precursori dei Cārvāka e dei Lokāyata. Certi tipi di asceti erranti risalivano ai tempi vedici e post-vedici. Della maggior parte di loro noi conosciamo ben poco oltre al nome; le loro dottrine sono ricordate in modo molto frammentario nei testi buddhistici e giainici, ma, dato che erano combattute sia dai giaina che dai buddhisti, esse, la maggior parte delle volte, sono deformate e messe in ridicolo.

È probabile, tuttavia, che tutti questi *śramaṇa* avessero lasciato il mondo perché disgustati al tempo stesso dalla vanità dell'esistenza umana e dalla dottrina implicita nel ritualismo brahmanico. Lo scopo principale degli *śramaṇa* era quello di comprendere e riuscire a padroneggiare il meccanismo delle trasmigrazioni e il loro misterioso motore, l'atto (*karma*). Essi si valevano di svariati e molteplici mezzi, dall'ascesi suprema, l'extasi para-yoga o l'analisi empirica della materia, fino alla metafisica più astrusa, alle pratiche orgiastiche, a un nichilismo farneticante o al volgare materialismo. La scelta dei mezzi dipendeva in parte dal valore accordato all'agente condannato a trasmigrare in virtù del *karma*: si trattava di un organismo psichico, deperibile, oppure di un 'Sé' indistruttibile e

immortale? Era questo, nelle sue linee essenziali, il medesimo problema posto dalle prime Upanishad (§ 80), che resterà sempre al centro del pensiero indiano.

I testi buddhistici e giainici riferiscono talvolta solo la dottrina di taluni religiosi, senza citarne il nome. Così, per esempio, il *Brahmajālasutta* presenta una lunga rassegna di dottrine: « Alcuni filosofeggiano sui cicli passati della durata, affermando l'eternità del Sé (*atta*, sanscr.: *ātman*) e del mondo, acquisendo, mediante una disciplina psichica (che è già quella dello yoga con *samādhi*), poteri magici come il ricordo di esistenze anteriori. Alcuni sostengono ora un'eternità, ora una non-eternità, opponendo, per esempio, Brahman eterno alle sue creazioni effimere. Alcuni identificano il sé con il corpo e lo considerano perciò non-permanente. Alcuni ammettono l'infinitesimale, altri la finitezza del mondo ... Gli agnostici eludono ogni problema. Alcuni giudicano il sé e il mondo prodotti senza causa. Un altro gruppo specula sui cicli futuri, considerando il divenire del sé dopo la dissoluzione del corpo. Questo sé può essere cosciente, o anche dotato di forma, o invece senza forma, né assenza di forma, dunque estraneo all'ambito della forma, finito o infinito, pieno di infelicità. Può essere incosciente, oppure né cosciente né incosciente, e di lui si nega qualsiasi cosa ... » (riass. da J. Fillozat, *L'Inde classique*, II, p. 512). Questa rassegna si rivela ancor più preziosa se si pensa che alcune dottrine incrinimate verranno successivamente riprese e ampiamente sviluppate da diverse scuole buddhistiche.

Oltre a queste dottrine anonime, le fonti hanno conservato i nomi di alcune sette; ricorderemo subito le più importanti: gli Ajīvika, di cui Maskarin Gosāla è stato il principale maestro, e i Nigrantha (i 'senza-luogo'), ossia i giaina, i fedeli di Mahāvīra. Quanto poi ai maestri di Gautama, Ārāda Kālāma e Rudraka, sebbene il Buddha li abbia poi superati in intelligenza e potenza di concentrazione yoga, dobbiamo riconoscere l'importanza della loro influenza sul suo metodo di meditazione.

Il *Sāmaññaphalasutta* (*Dīgha*, I, 47 ss.) ricorda inoltre i sei maestri rivali del Buddha. Di ognuno di loro si dice che è 'capo di comunità', celebre 'fondatore di sette', rispettato come un santo, venerato da uno stuolo di fedeli, di età avanzata. Pūraṇa Kassapa pare che abbia predicato l'insignificanza dell'atto; Ajita Kesakambala professava un materialismo simile a quello dei Cārvāka; Kakuda Kātyāyana, l'eternità dei sette 'corpi' (*kāya*, vale a dire i

'corpi' della terra, dell'acqua, del fuoco, del vento, il piacere, la pena e la vita); Sañjaya probabilmente lo scetticismo, dato che eludeva ogni discussione. Gli altri due sono Maskarin Gosāla e Nigantha Nātaputta, ossia Mahāvīra, quest'ultimo appena citato nelle fonti buddhistiche, benché egli fosse — fra i contemporanei del Buddha — la personalità religiosa di maggior rilievo.

In parecchi *sutta* sono riportati gli incontri con i *paṇḍitajāka*, ma i testi sono più attenti a sottolineare le risposte del Beato che non le dottrine e i costumi dei suoi interlocutori. Egli rimprovera loro, per esempio, d'essere infatuati della propria asceti e di disprezzare le altre, di credere di aver raggiunto il loro scopo e di esserne soddisfatti, di stimare in modo eccessivo le proprie prodezze ecc. ?; dichiara che ciò che caratterizza il vero *samāna* o brahmano non sono la sua apparenza esteriore, la penitenza o la mortificazione fisica, ma la disciplina interiore, la carità, l'autocontrollo, l'emancipazione dello spirito dalle superstizioni e dagli automatismi¹⁰.

152. Mahāvīra e i 'Salvatori del Mondo'.

Sebbene Mahāvīra fosse suo contemporaneo e benché essi percorressero le stesse regioni e frequentassero gli stessi ambienti, il Buddha non lo incontrò mai. Non sappiamo le ragioni per cui egli decise di evitare il suo rivale più potente e originale, l'unico che riuscì a organizzare una comunità religiosa che sopravvive ancora ai giorni nostri. Si è soliti notare un certo numero di analogie fra le carriere e gli orientamenti spirituali dei due maestri: entrambi appartengono alla casta aristocratica militare (*ksatriya*) e testimoniano la medesima tendenza antibrahmanica che caratterizzava già le prime Upanishad; entrambi sono assolutamente 'eretici' perché negano l'esistenza di un dio supremo e il carattere rivelato dei Veda, e denunciano l' inutilità e la crudeltà dei sacrifici. D'altra parte, essi si distinguono per i loro temperamenti, e le loro dottrine sono, alla fin fine, inconciliabili.

A differenza del buddhismo, il giainismo non è iniziato con la

⁹ *Udumbarika Sthānādasutta* (*Dīgha*, III, 43 ss.; RHYS DAVIDS, *Dialogues of the Buddha*, III, 39 ss.).

¹⁰ *Kassapa-Sthānādasutta* (*Dīgha*, I, 169 ss.; *Dialogues*, I, 234 ss.).

predicazione di Mahāvīra. Questi era soltanto l'ultimo di una serie leggendaria di Tīrthamkara (lett. « scoprittori di guadi ») o, in altri termini, « batistrada, annunciatori della salvezza »¹¹: il primo di costoro, Ṛsabha Adīśvara, « il maestro primordiale », avrebbe vissuto miliardi di anni, prima come principe, poi come asceta, prima di raggiungere il Nirvāna sul monte Kālāsā. Le biografie leggendarie degli altri 21 Tīrthamkara seguono tutte uno stesso modello, che d'altronde altro non è che la vita di Mahāvīra trasfigurata in paradigma: tutti sono d'origine principessa, rinunciano al mondo e fondano una comunità religiosa. Si è concordi nel riconoscere una certa storicità al 23° Tīrthamkara, Pārśva, il figlio di un re di Benāres, che avrebbe abbandonato il mondo all'età di 30 anni, raggiunto l'onniscienza e, dopo aver fondato otto comunità, si sarebbe spento, centenario, su un monte, 250 anni prima di Mahāvīra. Ancora ai giorni nostri, Pārśva gode di una posizione eccezionale nel culto e nella mitologia giainiche.

Mahāvīra era figlio di Siddharta, capo di una nobile famiglia, e di Trīsālā, imparentata con le famiglie regnanti del Magadhā. La leggenda però inserisce la sua nascita nel quadro tradizionale della Natività dei 'Salvatori del Mondo': colui che doveva essere il 24° e ultimo Tīrthamkara decide di scendere sulla terra allo scopo di riformare la dottrina e la perfezione morale delle comunità fondate da Pārśva. S'incarna nel grembo di Devānanda, sposa di un brahmano, ma gli dei fecero trasportare l'embrione in una principessa del Magadhā. Una serie di sogni profetici annuncia alle due madri la nascita di un salvatore-*caravartin* e proprio come per il Buddha e per Zarathustra, un grande splendore illumina la notte della sua nascita.

Il bambino ricevette il nome di Vardhamāna (*Prosper*) e, come il Buddha, conobbe gli agi di una vita principesca, sposò una fanciulla nobile e ne ebbe una bambina, ma all'età di trent'anni, alla morte dei suoi genitori e dopo aver ottenuto l'autorizzazione del fratello primogenito, Vardhamāna distribuì tutti i suoi beni, lascia il mondo e veste l'abito dell'asceta errante. In capo a 13 mesi rinuncia a indossare vestiti, ed è questa la prima innovazione che lo distingue dalla tradizione trasmessa da Pārśva. Nudo, « rivestito di spazio », si dedica per 13 anni all'ascetismo più rigoroso

¹¹ Ben presto, però, i buddhisti hanno proclamato anch'essi una serie considerevole di Buddha.

e alla meditazione; finalmente, dopo lunghe mortificazioni e due giorni e mezzo di raccoglimento, in una notte d'estate, sotto un albero *sālā* in riva ad un fiume, ottiene l'« onniscienza ». Diventa così un *jina* ('vincitore') — e i suoi fedeli prenderanno in seguito il nome di *giaina* —, ma è chiamato soprattutto Mahāvīra, il 'Grande eroe'. Per trent'anni continuò la vita errante, predicando la sua dottrina nei paesi Magadhā, Anga e Videha della piana gangetica. Durante il periodo dei monsoni Mahāvīra si fermava ai margini di una città; morì a 72 anni a Pāvā (presso l'attuale Patna). La data del suo « ingresso nel Nirvāna » è ancora controversa: il 468 a. C. secondo alcuni, il 477 secondo Jacobi e Schubrig — in ogni caso qualche anno prima del Nirvāna del Buddha.

153. Dottrine e pratiche giainiche.

Non sappiamo quasi nulla della personalità di Mahāvīra. La mitologia che esalta la sua natività, e certi episodi della sua carriera, corrisponde, come quella che si articola intorno al Buddha, alla mitologia tradizionale dell'India. Il canone giainico è stato pubblicato nei secoli IV-III a. C., ma alcuni passi sono molto più antichi e conservano forse le stesse espressioni usate dal maestro. L'insegnamento di Mahāvīra pare caratterizzato dall'interesse per le strutture della Natura e dalla passione per le classificazioni e per i numeri. È stato detto che il numero governa il suo sistema (Schubrig). In effetti, si parla di tre specie di coscienza e di cinque specie di retta coscienza, di sette principi o categorie, di cinque specie di corpi, di sei tinte o colori (*leśya*) che segnano il merito o il demerito dell'anima, di otto specie di 'materia karmica', di quattordici stadi di qualificazione spirituale ecc. Inoltre, Mahāvīra si distingue sia da Pārśva che da Buddha per il suo ascetismo rigoroso, che imponeva ai suoi adepti la nudità permanente e numerose proibizioni.

Mahāvīra nega l'esistenza di Dio, ma non quella degli dei, i quali godono di una certa beatitudine, pur non essendo immortali. Il Cosmo e la vita non hanno avuto inizio e non avranno fine, in quanto i cicli cosmici si ripetono all'infinito; infinito è anche il numero delle anime. Tutto è governato dal *karma*, a eccezione dell'anima liberata. Un tratto caratteristico del giainismo, che ne mette in rilievo la struttura arcaica, è il panspichismo: tutto ciò che esiste nel mondo possiede un'anima, non solo gli animali, ma anche

le piante, le pietre, le gocce d'acqua ecc., e poiché il rispetto per la vita costituisce il primo e più importante comandamento giainico, questa credenza nel pansichismo fa sorgere innumerevoli difficoltà. Per questo motivo il monaco deve, quando cammina, spazzare la via dinanzi a sé — e gli è proibito uscire dopo il tramonto, affinché non rischi di uccidere qualche animaleto.

Sembra paradossale che una dottrina che postula il pansichismo e proclama il rispetto assoluto della vita svaluti invece radicalmente la vita umana e consideri l'esempio più sublime il suicidio mediante digiuno. Il rispetto della vita, vale a dire di tutto ciò che esiste nei tre regni del mondo, non riesce affatto a risanificare l'esistenza umana, o perlomeno ad accordarle un significato religioso. Condividendo il pessimismo e il rifiuto della vita che si erano già manifestati nelle Upanishad, il giainismo concepisce soltanto una beatitudine spirituale e trascosmica (tuttavia v. *Mitra*, § 190): infatti, l'anima liberata dalla 'materia karmica' si lancia « come una freccia » verso l'estremità dell'Universo, dove in una specie d'Empireo essa incontra e comunica con le sue simili, costituendo una comunità puramente spirituale, addirittura divina. Pessimismo e 'spiritualismo' acosmico che ricordano certe scuole gnostiche (§ 228) e, pur con notevoli differenze, il Sāṃkhya e lo Yoga classici (§ 139 ss.).

Il *karmān* svolge un ruolo decisivo perché crea la materia karmica, una sorta di organismo psico-corporeo che si unisce all'anima e l'obbliga a trasmigrare. La liberazione (*mokṣa*) si compie allorché cessa ogni contatto con la materia, ovvero sia mediante il *rigetto* del karmān già assorbito e l'*arresto* di ogni nuovo influsso karmico. Com'era da aspettarsi, la liberazione si ottiene con una serie di meditazioni e concentrazioni di tipo yoga¹² che stanno a compimento di una vita d'ascesi e di raccoglimento. Naturalmente sono soltanto i monaci e le monache a poter sperare nella liberazione, ma la vita monastica è aperta a tutti i bambini di otto anni, a condizione che siano in buona salute. Dopo alcuni anni di studio, il novizio viene iniziato da un maestro e pronuncia i cinque voti: rispettare ogni forma di vita, dire la verità, nulla possedere e nulla

¹² Certe tecniche corrispondono perfettamente alla tradizione dello Yoga classico, fissato più tardi da Patanjali (§ 143). La concentrazione (*dhyāna*), tanto per fare un esempio, consiste nel fissare l'attività psicomentele su « un unico punto ».

acquistare, serbarsi casto; in quest'occasione egli riceve una ciotola per l'elemosina, una scopa per spazzare la via dinanzi a sé, un pezzo di mussola con cui coprirsi la bocca parlando (probabilmente per evitare d'inghiottire degli insetti). La vita itinerante dei monaci e delle monache imita in tutto e per tutto quella di Mahāvīra, tranne la sosta di quattro mesi durante il periodo dei monsoni.

Secondo la tradizione, alla morte di Mahāvīra esistevano, oltre a una vasta comunità laica, 14 000 monaci e 36 000 monache; le cifre sono probabilmente esagerate, ma ciò che più colpisce è la forte maggioranza femminile fra gli adepti e nella collettività laica, tanto più che, secondo certi maestri giainici, le monache non potevano raggiungere la liberazione poiché non era loro permesso praticare la nudità monacale. Tuttavia il numero elevato di donne, monache o laiche, è attestato dalla tradizione più antica. Dato che si ritiene che Mahāvīra si rivolgesse soprattutto ai suoi pari, membri dell'aristocrazia nobile e militare, si può supporre che le donne appartenenti a questi ambienti trovassero nell'insegnamento di Mahāvīra una via religiosa loro rifiutata dall'ortodossia brahmanica.

154. Gli *Ājivika* e l'onnipotenza del 'destino'.

Il Buddha considerava Maskarin (Makkhali) Gosāla il suo rivale più pericoloso. Discepolo e compagno di Mahāvīra per parecchi anni, Gosāla praticò l'ascesi, ottenne poteri magici e divenne il capo degli *Ājivika*. Stando ai pochi cenni biografici conservatici dalle scritture buddhistiche e giainiche, Gosāla era un mago potente: uccise uno dei suoi discepoli con il suo 'fuoco magico', ma nondimeno morì (probabilmente fra il 485 e il 484 a.C.) in seguito a un torneo di magia con lo stesso Mahāvīra.

L'etimologia del termine *ājivika* rimane sconosciuta ed è anche piuttosto difficile ricostruire le dottrine e le pratiche degli *Ājivika*, attaccate dai buddhisti e dai giaina; tranne alcune citazioni conservate nei libri degli avversari, nulla del loro canone è sopravvissuto. Sappiamo tuttavia che si tratta di un movimento piuttosto antico, precedente di parecchie generazioni al buddhismo e al giainismo.

L'elemento caratteristico che distingueva Gosāla da tutti i suoi contemporanei era il suo rigoroso fatalismo. « Lo sforzo umano è insufficiente », affermava in sostanza il suo messaggio, e il cardine

del suo sistema consisteva in una sola parola: *nyati*, la 'fatalità', il 'destino'. Stando a un testo buddhistico, Gosāla credeva che « non c'è causa né motivo per la corruzione degli esseri; gli esseri sono corrotti senza causa né motivo. Non c'è causa per la purezza degli esseri; gli esseri sono purificati senza causa né motivo. Non esistono atti compiuti da se stessi, non ci sono atti compiuti da altri, non ci sono atti umani, non esiste forza..., energia..., vigore umano..., coraggio umano. Tutti gli esseri, tutti gli individui, tutte le creature, tutte le cose viventi sono prive di volontà, di forza, di energia; essi si evolvono in ragione del destino, delle continue, del loro stato medesimo... » (*Sāmaññaphalasutta*, 54, trad. L. Renou). In altre parole, Gosāla rifiutava la dottrina panindiana del *karma* e credeva che ogni essere dovesse percorrere il proprio ciclo attraverso 8 400 000 eoni (*mahākāpa*) alla fine dei quali la liberazione si produceva spontaneamente e senza alcuno sforzo umano. Il Buddha giudicava criminoso questo determinismo implacabile e attaccava perciò Makhali Gosāla più di ogni altro suo contemporaneo.

Makhali Gosāla occupa una posizione originale nell'orizzonte del pensiero indiano: la sua concezione deterministica l'incitava a sguardare i fenomeni naturali e le leggi della vita¹³. Gli Ājīvika andavano completamente nudi, secondo un'usanza anteriore alla comparsa di Mahāvīra e di Makhali Gosāla; come tutti gli asceti itineranti, mendicavano il loro cibo e seguivano regole alimentari molto rigide; molti, inoltre, ponevano fine alla propria vita lasciandosi morire di fame. L'iniziazione nell'ordine era di carattere arcaico: il neofita doveva bruciarsi le mani stringendo un oggetto rovente; veniva seppellito fino al collo, e gli si strappavano i capelli uno a uno. Nulla però si è conservato a proposito delle tecniche spirituali degli Ājīvika; possiamo solo supporre che essi avessero le loro tradizioni ascetiche e le loro ricette di meditazione, come ci lasciano intendere certe allusioni a una sorta di *nirvāna*, paragonabile al Cielo supremo delle altre scuole mistiche¹⁴.

¹³ Egli propose una classificazione degli esseri a seconda del numero dei loro sensi e abbozzò una dottrina delle trasformazioni all'interno della Natura (*pariṇāmanāda*), basandosi su precise osservazioni della periodicità della vita vegetale.

¹⁴ Verso il X secolo d. C. gli Ājīvika, come tutta l'India, aderirono alla *bhakti*, e finirono per confondersi con una setta viṣṇuvita, i Pañcarātra; cfr. A. L. BASHAM, *History and Doctrines of Ājīvikas*, p. 280 ss.

IL MESSAGGIO DEL BUDDHA: DAL TERRORE DELL'ETERNO RITORNO ALLA BEATTUDINE DELL'INDICIBILE

CAPITOLO XIX

155. L'uomo colpito da una peccia avvelenata...

Il Buddha non ha mai accettato di dare al suo insegnamento la struttura di un sistema: non solo si è rifiutato di discutere di problemi filosofici, ma non si è neppure pronunciato su parecchi punti centrali della sua dottrina, per esempio sul regime del santo entrato nel Nirvāna. Il suo silenzio ha lasciato adito ben presto a interpretazioni divergenti, e ha causato in seguito la comparsa di diverse scuole e sette. La trasmissione orale dell'insegnamento del Beato e la redazione del Canone pongono numerosi problemi, e vanno sarebbe credere che un giorno si arriverà a risolverli in modo soddisfacente; anche se appare impossibile ricostruire nella sua integrità il 'messaggio autentico' del Buddha, sarebbe eccessivo concludere che i testi più antichi presentino già radicalmente modificata la sua dottrina della salvezza.

Sin dalle origini, la Comunità buddhistica (*sangha*) fu retta da regole monastiche (*vinaya*), che le permisero di mantenersi unita. Per quanto riguarda la dottrina, i monaci dividevano alcune idee fondamentali relative alla trasmigrazione e al compenso per le azioni, le tecniche di meditazione che conducevano al Nirvāna, e la 'condizione di Buddha' (ciò che viene chiamato la buddhologia). Esisteva inoltre, sin dal tempo del Beato, una massa di laici simpatizzanti che, pur accettando l'insegnamento, non rinunciavano al mondo. Per la loro fede nel Buddha e per la generosità verso la Comunità, i laici acquisivano dei 'meriti' che garantivano loro

una post-esistenza in uno dei vari 'paradisi', seguita poi da una reincarnazione migliore. Questo tipo di devozione caratterizza il 'buddhismo popolare' e ha assunto grande importanza nella storia religiosa dell'Asia grazie alle mitologie, ai rituali e alle opere letterarie e artistiche cui essa ha dato vita.

In linea generale, possiamo dire che il Buddha si opponeva sia alle speculazioni cosmologiche e filosofiche dei brāhmani e degli *śramaṇa* sia ai diversi metodi e alle diverse tecniche di un Sāṃkhya e di uno Yoga pre-classici. Per quanto concerne la cosmologia e l'antropologia, che egli rifiuta di discutere, è evidente che per il Buddha il mondo non è stato creato né da un dio né da un demurgo né dallo Spirito malvagio (come ritengono invece gli gnostici e i manichei; cfr. § 229 ss.), ma che esso continua a esistere, ossia che è *creato continuamente dalle azioni, buone o cattive, degli uomini*. Quando infatti aumentano l'ignoranza e i peccati, non solo si accorcia la vita umana, ma l'Universo stesso deperisce (l'idea è panindiana, ma deriva dalle concezioni arcaiche della decadenza progressiva del mondo, che ne richiede una periodica ricreazione).

A proposito del Sāṃkhya e dello Yoga, il Buddha fa propria e sviluppa l'analisi dei maestri Sāṃkhya e le tecniche contemplative degli yogi, pur rifiutandone i presupposti teorici, in primo luogo l'idea del *Sé (puruṣa)*. Il suo rifiuto di lasciarsi coinvolgere in diatribe di qualsiasi tipo è categorico ed è ben illustrato dal celebre dialogo con Māluṅkyaputta. Questo monaco si lamentava che il Beato non desse risposta a problemi quali: l'universo è eterno o non eterno? finito o infinito? l'anima coincide col corpo o è da esso differente? esiste o non esiste il Tathagata, dopo la morte? e così via. Māluṅkyaputta chiede al maestro di precisare il suo pensiero, ed eventualmente di riconoscere di ignorare la risposta. Il Buddha gli racconta allora la storia dell'uomo colpito da una freccia avvelenata; gli amici e i parenti conducono da lui un chirurgo, ma l'uomo esclama: « Non permetterò che questa freccia mi sia estratta se prima non vengo a sapere chi mi ha colpito, se uno ksatriya o un brāhmano..., qual è la sua famiglia, se è alto, basso, o di taglia media, da che villaggio o città proviene; non permetterò che questa freccia mi sia estratta prima di sapere che tipo di arco ha tirato su di me..., quale corda è stata usata per quell'arco... » che piuma è stata usata per la freccia..., com'era fatta la punta della freccia ». Quest'uomo morirebbe senza sapere queste cose, allo

stesso modo di colui che rifiutasse di seguire la via della santità prima di risolvere questo o quel problema filosofico. Perché il Buddha si rifiutava di discutere su questi argomenti? « Perché non è utile, perché non è cosa legata alla vita santa e spirituale e non contribuisce a condurre alla tipugnanza per il mondo, al distacco, all'eliminazione del desiderio, alla tranquillità, alla penetrazione profonda, all'illuminazione, al Nirvāna! ». E il Buddha ricorda a Māluṅkyaputta che egli ha insegnato una sola cosa, e cioè le quattro 'Nobili Verità' (*Majjhimanikāya*, I, 426).

156. Le quattro 'Nobili Verità' e il 'Cammino intermedio'.

Queste quattro 'Nobili Verità' rappresentano il cuore del suo insegnamento e il Buddha le espone nel suo primo discorso a Benares, poco dopo il Risveglio, dinanzi ai suoi cinque compagni d'un tempo (§ 149). La prima Verità riguarda la sofferenza o il dolore (pāli: *dukkha*), in quanto per il Buddha, come per la maggior parte dei pensatori e religiosi indiani a partire dall'epoca delle Upanishad, *tutto è sofferenza*. Infatti, « la nascita è dolore, il declino è sofferenza, la malattia è sofferenza, la morte è sofferenza. Essere uniti a ciò che non si ama significa soffrire. Essere separati da ciò che si ama..., non avere ciò che si desidera, significa soffrire. Insomma, ogni contatto con (uno qualsiasi dei) cinque *skandha* implica sofferenza » (*Majjhima*, I, 141). Precisiamo che il termine *dukkha*, di solito tradotto con 'dolore' o 'sofferenza', ha un significato molto più ampio, in quanto sono descritte come *dukkha* anche diverse forme di felicità e persino certi stati spirituali ottenuti con la meditazione. Dopo aver compiuto l'elogio della beatitudine spirituale di tali stati yoga, il Buddha aggiunge che essi sono « impermanenti, *dukkha*, e soggetti a mutamento » (*Majjhima*, I, 90). Essi sono *dukkha* proprio in quanto transunti¹. Come vedremo, il Buddha riduce il 'me' a una combinazione di cinque aggregati (*skandha*) di forze psichiche e fisiche, precisando inoltre che il *dukkha* costituisce, in ultima analisi, i cinque aggregati².

¹ La scolastica buddhista ha distinto fra il *dukkha* in quanto sofferenza comune, in quanto sofferenza causata dal mutamento e in quanto stato condizionato (*Vissuddhimagga*, p. 499; cfr. RANOLA, *L'Enseignement du Bouddha*, p. 40). Ma dato che tutto è 'condizionato', tutto è *dukkha*.

² Cfr. i testi cit. da RANOLA, p. 41.

La seconda Nobile Verità identifica l'origine della sofferenza (*dukkha*) nel desiderio, nell'appetito o 'sete' (*tanhā*) che determina le reincarnazioni. Questa 'sete' cerca continuamente nuovi godimenti: si distinguono il desiderio del piacere dei sensi, il desiderio di perpetuarsi e il desiderio di estinzione (o di auto-annullamento). Notiamo che il desiderio di auto-annullamento è condonato insieme alle altre manifestazioni della 'sete'. Infatti, essendo anch'esso un 'appetito', il desiderio d'estinzione che può condurre al suicidio, non rappresenta una soluzione, perché non arresta l'eterno ciclo delle trasmigrazioni.

La terza Nobile Verità proclama che la liberazione dal dolore (*dukkha*) consiste nell'abolizione degli appetiti (*tanhā*); essa equivale al Nirvāna. Infatti, uno dei nomi del Nirvāna è « Estinzione della sete » (*tanhākkhaya*). Infine, la quarta Verità rivela le vie che conducono all'eliminazione della sofferenza.

Con la formulazione delle quattro Verità, il Buddha applica un metodo proprio della medicina indiana, che in primo luogo definisce la malattia, poi ne scopre la causa, decide in seguito la soppressione di tale causa e infine presenta i mezzi capaci di sopprimerla. La terapeutica elaborata dal Buddha costituisce infatti la quarta Verità, che prescrive i mezzi per guarire il male dell'esistenza. Questo metodo è noto con il nome di 'Cammino intermedio'. Infatti esso evita i due estremi: il perseguimento della felicità attraverso i piaceri dei sensi, e la via contraria, cioè la ricerca della beatitudine spirituale mediante un ascetismo troppo rigoroso. Il 'Cammino intermedio' è anche detto l' 'ottuplice sentiero' perché consiste in: 1) retta (o giusta) opinione o visione; 2) retto pensiero; 3) retta parola; 4) retto agire; 5) retto modo di sostenersi; 6) retto sforzo; 7) retta attenzione; 8) retta concentrazione.

Il Buddha ritorna incessantemente sulle otto regole del 'Cammino', spiegandole in maniere diverse allorché si rivolge ad ascoltatori diversi. Queste otto regole erano a volte classificate a seconda degli scopi che si proponevano, così, per esempio, un testo del *Majjhimanikāya* (I, 301) definisce l'insegnamento buddhistico come: 1) condotta etica (*sīla*); 2) disciplina mentale (*samādhi*); 3) saggezza (*pañña*; sanscr.: *prajñā*). La condotta etica, fondata sull'amore universale e la compassione per tutti gli esseri, consiste infatti nella pratica delle tre regole (2-4) dell' 'ottuplice sentiero', e cioè retta o giusta parola, retto agire, retto modo di sostenersi. Numerosi sono i testi che spiegano che cosa si intenda con queste

formule³. La disciplina mentale (*samādhi*) consiste nella pratica delle ultime tre regole dell' 'ottuplice sentiero' (6-8): il retto sforzo, la retta attenzione e la retta concentrazione. Si tratta di esercizi ascetici di tipo yoga sui quali ci soffermeremo più oltre, poiché essi costituiscono il nucleo centrale del messaggio buddhistico. La saggezza poi (*pañña*) è il risultato delle prime due regole, cioè la retta visione o opinione e il retto pensiero.

157. La transitorietà delle cose e la dottrina dell' 'anatta'.

Meditando sulle prime due Nobili Verità — il dolore e l'origine del dolore — il monaco scopre la transitorietà, e dunque la non sostanzialità (*pāli*: *anatta*) delle cose e allo stesso tempo la non sostanzialità del suo proprio essere. Egli non scopre tanto di essere smarrito fra le cose (come succede per esempio al vedānta, all'orfico o allo gnostico), quanto piuttosto di dividerne le modalità di esistenza. Infatti, tanto la totalità cosmica quanto l'attività psico-mentale costituiscono un solo e medesimo Universo. Attraverso un'analisi spietata il Buddha ha rivelato che tutto ciò che esiste nel mondo può essere classificato in cinque categorie, 'insiemi' o 'aggregati' (*skandha*): 1) l'insieme delle 'parvenze' o del sensibile (che comprende la totalità delle cose materiali, gli organi sensoriali e i loro oggetti); 2) le sensazioni (provocate dal contatto con i cinque organi sensoriali); 3) le percezioni e i concetti che ne risultano (ossia i fenomeni cognitivi); 4) le costruzioni psichiche (*samskāra*) comprendenti l'attività psichica cosciente e inconscia; 5) i pensieri (*viñāna*), ossia le conoscenze prodotte dalle facoltà sensoriali e soprattutto dallo spirito (*manas*), il quale ha sede nel cuore e organizza le esperienze sensoriali. Soltanto il Nirvāna non è condizionato, non è 'costruito', sicché, di conseguenza, non è possibile classificarlo fra gli 'aggregati'.

Questi 'aggregati' o 'insiemi' descrivono in maniera sommaria il mondo delle cose e la condizione umana. Un'altra celebre for-

³ La retta parola significa, per esempio, l'estensione dalla menzogna, dalla maldicenza e dalla calunnia, da ogni parola pesante, ingiuriosa o malevola, e infine dalle chiacchiere vane. La regola del retto agire proibisce al buddhista di distruggere la vita, di rubare, di avere rapporti sessuali illegittimi ecc.; il retto modo di sostenersi esclude le professioni nocive agli altri, ecc.

mula riassume e illustra in modo ancor più dinamico la concate-nazione di cause ed effetti che regge il ciclo di vite e di rinascite. Questa formula, nota sotto il nome di « co-produzione condizionale » (*paññiyasamutpāda*; pali: *paññicasamutpāda*), comporta dodici fattori ('membri'), il primo dei quali è l'ignoranza. E infatti l'ignoranza a produrre le volizioni; a loro volta, queste ultime producono le 'costruzioni psichiche' (*samskāra*), le quali condizionano i fenomeni psichici e mentali, e così di seguito fino al desiderio, in particolare il desiderio sessuale, che genera una nuova esistenza e infine sfocia nella vecchiaia e nella morte. In sostanza, l'ignoranza, il desiderio e l'esistenza sono interdipendenti e sono sufficienti a spiegare la serie ininterrotta di nascite, morti e trasmigrazioni.

Questo metodo d'analisi e di classificazione non è stato scoperto dal Buddha. Le analisi dello Yoga e del Sāṃkhya pre-classici, come in precedenza le speculazioni dei *Brahmana* e delle *Upaniṣad*, avevano distinto e classificato la totalità cosmica e l'attività psico-mentale in un certo numero di elementi o di categorie. Inoltre, a partire dall'epoca post-vedica, il desiderio e l'ignoranza erano stati considerati le cause prime della sofferenza e della trasmigrazione. Le *Upaniṣad*, come pure il Sāṃkhya e lo Yoga, riconoscevano però anche l'esistenza di un principio spirituale autonomo, l'*ātman* o il *puruṣa*, mentre il Buddha sembra aver invece negato o per lo meno passato sotto silenzio l'esistenza di un simile principio.

Numerosi testi considerati conformi all'insegnamento originale del Maestro contestano infatti la realtà della persona umana (*puṅgalā*), del principio vitale (*jīva*), o dell'*ātman*. In un suo discorso il Maestro dichiara « priva di qualsiasi senso » la dottrina che afferma: « questo universo è questo *ātman*; dopo la morte io sarò ciò che è permanente, ciò che rimane, che dura, che non cambia mai, e come tale esisterò per l'eternità »⁴. È facile capire l'intenzione e la funzione ascetiche di questa negazione: *meditando sull'irrealtà della persona si distrugge l'egoismo alla sua stessa radice*.

D'altra parte, negare l'esistenza di un 'Sé' soggetto delle trasmigrazioni, ma capace di liberarsi e di raggiungere il Nirvāna, creava necessariamente dei problemi e per questa ragione più di una volta il Buddha rifiutò di rispondere alle domande relative

⁴ *Majjhimanikāya*, I, 138.

all'esistenza o alla non esistenza dell'*ātman*. Egli, per esempio, restò silenzioso quando fu interrogato su questi problemi da Vāchagotta, un religioso errante, ma in seguito spiegò ad Ananda il significato del suo silenzio, affermando che avrebbe mentito se avesse risposto che esisteva un 'Sé'; Vāchagotta avrebbe inoltre classificato il Beato tra i fautori della 'teoria eternalista' (cioè, ne avrebbe fatto un 'flososo', alla stregua di tanti altri). Se egli avesse invece risposto che non esistono 'Sé', Vāchagotta l'avrebbe considerato fautore della 'teoria nichilista' e, soprattutto, il Buddha avrebbe ancora peggiorato la confusione delle sue idee: « perché egli avrebbe pensato: prima avevo in realtà un *ātman*, ma ora non ce l'ho più » (*Samyutta Nikāya*, IV, 400). Commentando questo episodio famoso, Vasubandhu (V secolo d.C.) conclude: « Credere nell'esistenza del 'Sé' significa cadere nell'eresia della permanenza; negare il 'Sé' equivale a cadere nell'eresia dell'annientamento nella morte »⁵.

Negando la realtà del 'Sé' (*nairātmya*) si arriva al paradosso per cui una dottrina che mette in evidenza l'importanza dell'azione e del suo 'frutto', la *retribuzione dell'azione*, nega l'*agente* e cioè « colui che mangia il frutto ». In altre parole, come dice un dotto successivo, Buddhaghosa: « Soltanto la sofferenza esiste, ma non si trova nessun sofferente. Gli atti esistono, ma non si trova nessun attore » (*Visuddhimagga*, p. 513). Alcuni testi sono tuttavia più sfumati: « Colui che mangia il frutto dell'azione in una certa esistenza non è colui che ha compiuto l'atto in un'esistenza anteriore, *ma non è un altro* »⁶.

Simili esitazioni e ambiguità riflettono l'imbarazzo suscitato dal rifiuto del Buddha di dare una risposta risolutiva a certe questioni controverse. Se il Maestro negava l'esistenza di un Sé irriducibile e indistruttibile era perché sapeva che la credenza nell'*ātman* comporta interminabili dispute metafisiche e incoraggia l'orgoglio intellettuale, impedendo, in definitiva, di raggiungere il risveglio. Come non cessava di ricordare, egli predicava la fine della sofferenza e i mezzi per ottenerla. Le innumerevoli controversie intorno al 'Sé' e intorno alla 'natura del Nirvāna' trovano soluzione nell'esperienza del risveglio, *ma erano insolubili col semplice pensiero e a livello verbale*.

⁵ Cit. da L. DE LA VALLIÉE-POUSSIN, *Nirvāna*, p. 108.

⁶ Cit. da VALLIÉE-POUSSIN, *Nirvāna*, p. 46.

Sembra tuttavia che il Buddha abbia riconosciuto una certa unità e continuità della 'persona' (*puḍgala*); in un sermone sul fardello e su chi lo deve portare, egli afferma: « Il fardello è costituito dai cinque *skandha*: materia, sensazioni, idee, volizioni, coscienza; colui che porta il fardello è il *puḍgala*, per esempio questo venerabile religioso, della tal famiglia, di tal nome, ecc. » (*Samyutta*, III, 22). Ma egli si è rifiutato di prendere posizione nella controversia fra i fautori 'della persona' (*puḍgalavādīn*) e i fautori 'degli aggregati' (*skandhavādīn*) mantenendo invece una posizione 'di mezzo'⁷. Nonostante ciò, la credenza nella continuità della persona continua a permanere, e non soltanto negli strati popolari. Gli *Jātaka* raccontano le esistenze anteriori del Buddha, della sua famiglia e dei suoi compagni, e riconoscono sempre l'identità delle loro personalità. Del resto, come intendere le parole pronunciate da Siddhārta appena nato: « questa è la mia ultima nascita » (§ 147), se neghiamo la continuità della 'vera persona' (anche se si è restii a chiamarla il 'Se' o *puḍgala*)?

158. La via che conduce al Nirvāna.

Le ultime due Verità vanno meditate insieme. Anzitutto si afferma che l'arresto del dolore si ottiene con l'estinzione completa della sete (*tanhā*), cioè « il fatto di allontanarsene (da questa sete), di rinunciarvi, di rifiutarla, di liberarsene, di non attaccarvisi » (*Majjhima*, I, 141). Si precisa poi che le vie che portano alla cessazione del dolore sono quelle enunciate nell'« ottriple sen-tiero ». Queste ultime due Verità affermano esplicitamente che: 1) il Nirvāna esiste, ma che 2) vi si può accedere soltanto mediante tecniche speciali di concentrazione e di meditazione. Questo si-

⁷ Del resto gli stessi *puḍgalavādīn* si avvicinavano ai loro avversari avanzando una paradossale definizione di persona: « È falso che il *puḍgala* sia la medesima cosa degli *skandha*; è falso che ne sia diverso ». D'altra parte i fautori 'degli aggregati' finirono per trasformare la 'personalità' in una 'serie' (*santāna*) di cause e di effetti la cui unità, benché mobile, non è discontinua, il che la rende simile all' 'anima'. Queste due interpretazioni saranno elaborate dalle scuole posteriori, ma nella storia del pensiero buddhistico, l'avvenire appartiene ai fautori 'dell'anima'. E pur vero tuttavia che le uniche scuole di cui possediamo le Scritture, e che conosciamo dunque meglio, professano il *nairāmya*; cfr. VALLÉE-POUSSIN, *Nirvāna*, p. 66 ss.

gnifica implicitamente che ogni discussione relativa alla natura del Nirvāna e alla modalità esistenziale del 'nirvanizzato', non ha senso alcuno per chi non sia giunto per lo meno alla soglia di questo stato indicibile.

Il Buddha non fornisce una 'definizione' del Nirvāna, ma ritorna incessantemente su alcuni dei suoi 'attributi'. Egli afferma che gli *arhat* (i santi liberati) « hanno raggiunto la felicità indistruttibile » (*Udana*, VIII, 10), che il Nirvāna « è beatitudine » (*Anguttara*, IV, 414), che lui, il Beato, ha « raggiunto l'Immortale » e che anche i monaci possono raggiungerlo: « Ve ne renderete partecipi sin da questa vita, vivrete nel possesso di questo Immortale » (*Majjhima*, I, 172). L'*arhat*, « straniato, nirvanizzato (*nibbata*), capace di provare in se stesso la felicità già in questa vita, trascorre la sua vita con Brahman »⁸.

Il Buddha insegna dunque che il Nirvāna è « visibile quaggiù », « manifesto », « attuale » o « di questo mondo », ma insiste sul fatto che lui soltanto, fra gli yogi, 'vede' e possiede il Nirvāna (si intenda: lui e coloro che seguono la sua via, il suo 'metodo'). La 'visione' definita nel canone come « l'occhio dei santi » (*ariya cakku*), rende possibile il 'contatto' con l'incondizionato, il 'non costruito', il Nirvāna⁹. Si tratta di una 'visione trascendentale' che si ottiene mediante determinate tecniche contemplative praticate già a partire dai tempi vedici, e di cui troviamo forme analoghe nell'Iran antico.

Insomma, qualunque ne sia la 'natura', è certo che ci si può accostare al Nirvāna solo seguendo il metodo insegnato dal Buddha. La struttura yoga di questo metodo è evidente, in quanto essa comporta una serie di meditazioni e di concentrazioni note da parecchi secoli. Si tratta però di uno Yoga rielaborato e reinterpretato dal genio religioso del Beato. Il monaco si addestra

⁸ *Anguttara*, II, 206; *Majjhima*, I, 341 ecc., testi cit. da VALLÉE-POUSSIN (pp. 72-73), che ricorda anche la *Bhagavad Gītā*, V, 24: « Colui che trova la felicità, la gioia, la luce, dentro di sé, lo yogi identificato con Brahman, raggiunge il Nirvāna che è Brahman ». Un altro testo buddhistico descrittivo nel modo seguente il santo liberato: « Di questo monaco dico che egli non andrà né all'est né al sud né all'ovest...; sin da questa vita egli è distaccato, nirvanizzato, raffreddato, un tutt'uno con Brahman (*brahmābhūta*) »; cfr. da VALLÉE-POUSSIN, p. 73, n. 1.

⁹ Si deve tuttavia distinguere fra il Nirvāna 'visibile' — cioè accessibile durante la vita — e il *parinibbāna*, che si realizza soltanto dopo la morte.

anzitutto a riflettere di continuo sulla sua vita fisiologica al fine di prendere coscienza di tutti gli atti che egli fino ad allora compiva in modo automatico e inconscio. Per esempio, « ispirando a lungo, comprende pienamente la sua lunga ispirazione; espirando rapidamente, comprende ecc.; ed egli si esercita a essere cosciente di ogni sua ispirazione... di ogni sua inspirazione; e si esercita a rallentare le sue espirazioni... e le sue ispirazioni » (*Digba*, II, 291 ss.). Non dissimilmente, il monaco si sforza di 'comprendere perfettamente' quanto egli compie allorché cammina, alza le braccia, mangia, parla o tace: questa lucidità ininterrotta gli conferma la fragilità del mondo fenomenico e l'irrealtà dell' 'anima' ¹⁰, e contribuisce soprattutto a 'trasmutare' l'esperienza profana.

Il monaco è ora in grado di affrontare con una certa facilità le tecniche vere e proprie. La tradizione buddhista le classifica in tre categorie: le 'meditazioni' (*jhāna*; sansc.: *dhyaṇa*); i 'raccolimenti' (*samāpatti*) e le 'concentrazioni' (*samādhi*). Vediamo anzitutto di descriverle in breve, cercando quindi di interpretarne i risultati. Nella prima meditazione (*jhāna*) il monaco si distacca dal desiderio e prova « gioia e felicità », accompagnate da un'attività intellettuale (ragionamento e riflessione). Nel secondo *jhāna* egli ottiene l'acquiescimento di quest'attività intellettuale, e di conseguenza sperimenta la serenità interiore, l'unificazione del pensiero e « la gioia e felicità » scartrite da questa concentrazione. Nel terzo *jhāna* egli si distacca dalla gioia e rimane indifferente, ma pienamente cosciente, e sperimenta la beatitudine nel suo corpo. Infine, nel quarto stadio, rinunciando tanto alla gioia quanto al dolore, egli ottiene uno stato di assoluta purezza, di indifferenza e di pensiero vigile ¹¹.

I quattro *samāpatti* ('raccolimenti' o 'raggiungimenti') mirano

¹⁰ Il commento *Samāngala Vāṣaṇī* trae infatti la seguente conclusione dalla meditazione sui gesti del corpo: « Essi dicono che c'è un'entità vivente che cammina, un'entità vivente che si riposa; ma esiste davvero un'entità vivente che cammina o che si riposa? Non esiste ». A proposito poi delle aspirazioni ed ispirazioni, il *bhikkhu* scopre che « esse si formano sulla materia e la materia è il corpo materiale, sono i quattro elementi ecc. ». Cfr. ERICKE, *Le Yoga*, p. 173.

¹¹ *Digba*, I, 182 ss.; testo cit. in *Le Yoga*, pp. 174-175. Cfr. anche *Majjhima*, I, 276 ecc.; quali che siano gli ulteriori progressi del *bhikkhu*, la padronanza dei quattro *jhāna* gli assicura di rinascere fra gli 'dei', che sono perpetuamente immersi in queste meditazioni.

al processo di 'purificazione' del pensiero. Dopo essere stato svuotato dei suoi contenuti, il pensiero viene fatto concentrare successivamente sull'infinità dello spazio, sull'infinità della coscienza, sulla 'nullità' e, nel quarto *samāpatti*, raggiunge uno stato che « non è né coscienza né incoscienza ». Il *bhikkhu* deve però proseguire ancora nel suo lavoro di purificazione spirituale, realizzando la cessazione di ogni percezione e di ogni idea (*nirodhasamāpatti*). Sotto il profilo fisiologico, il monaco sembra essere in stato catattico e si dice che « tocca il Nirvāna con il suo corpo ». Infatti un autore posteriore dichiara che « il *bhikkhu* che abbia raggiunto questo stadio non deve fare più nulla » ¹². Le 'concentrazioni' (*samādhi*) sono poi esercizi yoga di durata più limitata che non gli *jhāna* e i *samāpatti*, e servono soprattutto come addestramento psicomentale. Si fissa il pensiero su determinati oggetti o concetti, onde ottenere l'unificazione della coscienza e la soppressione delle attività razionali. Si conoscono diverse specie di *samādhi*, ognuna legata a uno scopo preciso.

Mediante la pratica e il dominio di questi esercizi yoga e di altri ancora, sui quali non ci possiamo soffermare ¹³, il *bhikkhu* procede sulla 'via della liberazione'. Si distinguono a questo riguardo quattro stadi: 1) « l'Ingresso nella corrente » è la tappa raggiunta dal monaco che si è liberato dagli errori e dai dubbi e che dovrà rinascere solo altre sette volte; 2) il « Ritorno unico », lo stadio di colui che ha ridotto la passione, l'odio e la stupidità, e cui spetta soltanto un'unica rinascita; 3) il « Senza Ritorno », quando il monaco si è liberato definitivamente e completamente degli errori, dubbi e desideri; rinascerà allora in un corpo divino e otterrà in seguito la liberazione; 4) il « Meritevole » (*arhat*), purificato da ogni impurità e passione, dotato di conoscenze sovranaturali e di poteri meravigliosi (*siddhi*), che raggiungerà il Nirvāna sin dal termine della sua vita.

159. Tecniche di meditazione illuminate dalla 'saggezza'.

Sarebbe ingenuo ritenere di poter 'comprendere' questi esercizi yoga, sia pur moltiplicando le citazioni dei testi originali e diffon-

¹² Santideva (VII secolo d.C.), citato in *Le Yoga*, p. 177.

¹³ Ricordiamo gli otto 'affrancamenti' (*vimokṣa*) e gli otto 'stadi di dominio' (*abhibhāyanāna*).

dendosi sui commenti che ne sono stati dati. Soltanto la pratica, sotto il controllo di un maestro, è infatti in grado di rivelarne la struttura e la funzione. Ciò valeva già ai tempi delle *Upanishad* e continua a restar valido ai giorni nostri.

Sofferamoci tuttavia su alcuni punti essenziali. 1) Anzitutto questi esercizi yoga sono guidati dalla 'saggezza' (*prajñā*), cioè da una perfetta comprensione degli stati psichici e parapsichici sperimentati dal *bhikkhu*. Lo sforzo di 'prendere coscienza' delle attività fisiologiche più abituali (respirazione, andatura, movimenti delle braccia ecc.) si estende agli esercizi che rivelano allo yogi degli 'stati' inaccessibili a una coscienza profana.

2) Le esperienze yoga trasformano, alla fine, la coscienza normale. Da un lato il monaco è liberato dagli errori legati alla struttura stessa di una coscienza non illuminata (credere alla realtà della 'persona', o all'unità della materia ecc.); d'altro lato, egli riesce, grazie alle sue esperienze sovranormali, a raggiungere un livello di comprensione situato al di là di ogni sistema concettuale, e una comprensione di questo tipo non può essere verbalizzata.

3) Con il suo progredire nella pratica il monaco trova nuove conferme alla dottrina, e cioè l'evidenza di un 'Assoluto', di un 'non costruito', che trascende tutte le modalità accessibili a una coscienza non illuminata, la realtà evidente di un 'Immortale' (o Nirvāna) di cui nulla si può dire se non che *esiste*. Un saggio di età successiva riassume molto opportunamente l'origine *sperimentale* (cioè yoga) della credenza nella *realtà* del Nirvāna. « Vana è l'argomentazione che il Nirvāna non esiste per il fatto che non è oggetto di conoscenza. Senza dubbio il Nirvāna non è conosciuto direttamente nello stesso modo in cui sono conosciuti il colore, la sensazione ecc.; non è conosciuto indirettamente per la sua attività allo stesso modo in cui sono conosciuti gli organi dei sensi. La sua natura, tuttavia, e la sua attività... sono oggetto di conoscenza... Quando entra in raccoglimento, lo yogi prende coscienza del Nirvāna, della sua natura e della sua attività. Quando emerge dalla sua contemplazione, egli esclama: "Oh il Nirvāna, distruzione, calma, stupendo, rifugio!" I ciechi, solo perché non vedono il blu e il giallo, non hanno il diritto di dire che i vedenti non vedono i colori e che i colori non esistono »¹⁴.

¹⁴ *Saṃghabhadra*, cit. da VALLÉE-POUSSIN, *ibid.*, pp. 73-74. Cfr. *Viśvādhimāga*: « Non si può dire che una cosa non esiste perché gli sciecchi non la percepiscono ».

È probabile che il più geniale contributo del Buddha sia stato quello di aver elaborato un metodo di meditazione in cui egli è riuscito a integrare le pratiche ascetiche e le tecniche yoga con processi cognitivi specifici, come è confermato anche dal fatto che il Buddha accordava lo stesso valore all'ascesi-meditazione di tipo yoga e alla comprensione della dottrina. Come era logico attendersi, però, queste due vie, che corrispondono d'altra parte a due tendenze divergenti dello spirito, raramente sono state ben patroneggiate dalla stessa persona e già molto presto i testi canonici hanno tentato di armonizzarle. « I monaci che si volano alla meditazione yoga (gli *jhān*) biasimano i monaci che si dedicano alla dottrina (*dhammayoga*) e viceversa. Essi dovrebbero invece stimarsi reciprocamente. Rari sono infatti gli uomini che passano il tempo toccando col loro corpo (cioè: realizzando, sperimentando) l'elemento immortale (vale a dire il Nirvāna). Rari anche coloro che vedono la realtà profonda penetrandola con la *prajñā* (con l'intelligenza) »¹⁵.

Tutte le verità rivelate dal Buddha dovevano essere 'realizzate' alla maniera yoga, ossia meditate e 'sperimentate', e per questo motivo Ananda, il discepolo prediletto del Maestro, sebbene fosse ineguagliabile nella conoscenza dottrinale, fu escluso dal concilio (§ 185): egli non era *Arhat*, cioè non aveva un' 'esperienza yoga' perfetta. Un celebre testo del *Samyutta* (II, 115) mette a confronto Mūsila e Nārada, ognuno dei quali rappresenta un certo gradino di perfezione buddhista. Entrambi possiedono le medesime conoscenze dottrinali, ma Nārada non si considerava affatto *Arhat*, dal momento che non aveva realizzato sperimentalmente il « contatto con il Nirvāna »¹⁶. Questa dicotomia ha continuato ad accentuarsi lungo tutta la storia del buddhismo; alcuni dotti hanno perfino affermato che la 'saggezza' (*prajñā*) è in grado, essa sola, di assicurare l'acquisizione del Nirvāna, senza che si debba far appello alle esperienze yoga. In questa apologia del 'santo puro', del liberato attraverso la *prajñā*, si può scorgere una tendenza 'anti-mistica', ossia la resistenza dei 'metafisici' agli eccessi yoga.

Aggiungiamo che il cammino verso il Nirvāna — proprio come nello Yoga classico il cammino verso il *samādhi* — porta all'acqui-

¹⁵ *Anguttara*, III, 355, cit. in *Le Yoga*, p. 178.

¹⁶ Cfr. *Le Yoga*, p. 180; v. altri testi cit. in L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Mūsila et Nārada*, p. 191 ss.

sione di 'poteri miracolosi' (*śiddhi*; pāli: *iddhi*) e questo fatto poneva al Buddha (come più tardi a Patanjali) un nuovo problema. È infatti da un lato inevitabile che i 'poteri' vengano acquisiti nel corso della pratica e costituiscono, per questo stesso motivo, indicazioni precise sul progresso spirituale del monaco; essi rappresentano cioè una prova che egli è sulla via del 'decondizionamento', che ha cioè sospeso le leggi della natura, nel cui ingranaggio era intrappolato. D'altra parte però i 'poteri' sono doppiamente pericolosi, perché tentano il *bhikkhu* con un vano « dominio magico sul mondo » e rischiano inoltre di creare confusioni fra i profani.

I 'poteri meravigliosi' fanno parte di cinque classi di Alte Scienze (*abhiññā*, che sono: 1 - *śiddhi*; 2 - l'occhio divino; 3 - l'udito divino; 4 - la conoscenza del pensiero altrui; 5 - il ricordo delle esistenze anteriori). Nessuno di questi cinque *abhiññā* differisce dai 'poteri' che possono essere ottenuti dagli yogi non buddhisti. Nel *Dīghanikāya* (I, 78 ss.) il Buddha afferma che il *bhikkhu* in meditazione è in grado di moltiplicarsi, diventare invisibile, passare attraverso la solida terra, camminare sull'acqua, volare nel cielo, o di capire i suoni celesti, conoscere il pensiero degli altri, ricordarsi delle sue esistenze anteriori. Non dimentica però di aggiungere che il possesso di questi 'poteri' rischia di distrarre il monaco dal suo vero fine, il Nirvāna. Inoltre, l'ostentazione di tali 'poteri' non seriva affatto alla propagazione della salvezza, perché anche altri yogi ed estatici potevano compiere gli stessi miracoli e, soprattutto, i profani potevano credere che si trattasse di una semplice magia. Per tutti questi motivi il Buddha vietava severamente lo sfoggio dei 'poteri miracolosi' di fronte ai laici.

160. Il paradossso dell'Incondizionato.

Se consideriamo la trasformazione della coscienza profana, ottenuta dal *bhikkhu*, e le stravaganti esperienze yoga e parapsicologiche che egli compie, possiamo capire la perplessità, le esitazioni e persino le contraddizioni dei testi canonici per quanto riguarda la 'natura' del Nirvāna e la 'situazione' del liberato. Si è molto discusso per appurare se il modo di essere del 'nirvanizzato' equivalga all'estinzione totale o invece a un'indichibile post-esistenza beatifica. Il Buddha ha paragonato il conseguimento del

Nirvāna all'estinzione di una fiamma, ma si è notato che, per il pensiero indiano, l'estinzione del fuoco non significa il suo annientamento, bensì la regressione a uno stato virtuale¹⁷. Del resto, se il Nirvāna è l'incondizionato per anonomasia, l'Assoluto, esso trascende non solo le strutture cosmiche, ma anche le categorie della conoscenza. In questo senso si può affermare che il 'nirvanizzato' non esiste più (intendendo l'esistenza come un modo d'essere nel mondo), ma si può anche sostenere che egli 'esiste' in Nirvāna, nell'incondizionato, e dunque in un modo d'essere impossibile da immaginare.

Giustamente il Buddha ha lasciato aperto questo problema. Infatti, solo coloro che sono impegnati nella Via ed hanno realizzato perlomeno alcune esperienze yoga, dopo averle opportunamente 'illuminare' con la *prajñā*, si rendono conto che, con la trasmutazione della coscienza, vengono abolite le costruzioni verbali e le strutture del pensiero. Si passa allora ad un piano paradossale e apparentemente contraddittorio, in cui l'essere coincide col non-essere, ed è dunque possibile affermare allo stesso tempo che il 'Sé' esiste e non esiste, che la liberazione è estinzione e al tempo stesso beatitudine. In un certo senso, e malgrado le differenze fra il Sāṃkhya-Yoga e il buddhismo, è possibile paragonare il 'nirvanizzato' allo *īvanmukta*, il 'liberato in vita' (§ 146).

Va tuttavia sottolineato che l'equivalenza fra il Nirvāna e la trascendenza assoluta del Cosmo, vale a dire il suo annientamento, è anche espressa da numerose immagini e simboli. Abbiamo già accennato al simbolismo cosmologico e temporale dei « sette passi del Buddha » (§ 147). A ciò dobbiamo ora aggiungere la parabola dell'« uovo spezzato », usata dal Buddha per proclamare di aver spezzato la ruota delle esistenze (*samsāra*), in altre parole di aver trascorso sia il Cosmo, sia il tempo ciclico. Non meno spettacolari sono le immagini della « distruzione della casa » da parte del Buddha e del « tetto divelto » dagli *Arhat*, immagini che esprimono l'annientamento del mondo condizionato¹⁸. Se si pensa all'importanza dell'omologia 'Cosmo-casa-corpo umano' per il pensiero indiano (e in generale per il pensiero tradizionale, arcaico), si potrà intendere la novità rivoluzionaria dell'obiettivo proposto dal Bud-

¹⁷ A. B. Keith ha rilevato la stessa immagine nelle Upanishad, e Senart nell'Epopea; cfr. VALLE-POUSSIN, *Nirvāna*, p. 146.

¹⁸ V. i testi cit. in *Images et Symboles*, p. 100 ss. e in *Briser le toit de la maison*, *passim*.

dha. All'ideale arcaico di « sistemarsi in una dimora stabile » (ossia di assumere una certa situazione esistenziale in un Cosmo perfetto), il Buddha oppone l'ideale dell'*élie* spirituale a lui contemporanea: l'ammiantamento del mondo e la trascendenza di ogni 'situazione' condizionata.

Il Buddha non pretende tuttavia di predicare una dottrina 'originale', ma anzi ripete in parecchie occasioni di seguire « la via antica », la dottrina atemporale (*akaliko*) condivisa dai 'santi' e dai « perfetti risvegliati » del passato¹⁹. Un altro modo, questo, per sottolineare la verità 'eterna' e l'universalità del suo messaggio.

¹⁹ « Ho veduto la via antica, la vecchia via fondata da tutti i perfetti risvegliati di un tempo. Ecco dunque il sentiero che mi propongo di seguire » (*Samyutta-nikāya*, II, 106). Infatti « coloro che nei tempi andati furono santi, perfetti risvegliati, tutti questi esseri sublimi hanno rettamente guidato i loro discepoli verso tal fine, così come oggi i discepoli sono rettamente guidati da me; e coloro che nei tempi futuri saranno santi, perfetti risvegliati, tutti questi esseri sublimi non mancheranno di guidare rettamente i loro discepoli, così come oggi i discepoli sono rettamente guidati da me » (*Majjhima*, II, 3-4; cfr. II, 112; III, 134).

LA STORIA DEL BUDDHISMO
DA MAHAKĀŚYAPA A NĀGĀRJUNA

1. Il buddhismo fino al primo scisma.

Il Buddha non poteva avere successori; egli aveva rivelato la legge (*dharmā*) e creato la comunità (il *sangha*): occorreva oraificare la Legge, cioè raccogliere i discorsi del Beato e fissare il canone. I grandi discepoli Śāriputra e Maudgalāyana erano morti¹. Ananda, che fu per 25 anni il fedele servitore del Maestro, non era un *arhat* ('santo'), poiché non aveva avuto il tempo per impadronirsi delle tecniche di meditazione. L'iniziativa di tenere un concilio di *arhat* fu presa da Mahakāśyapa, anch'egli molto stimato dal Buddha, ma di carattere rigido e intollerante, al contrario dell'amabile Ananda.

Secondo una tradizione unanime, il concilio si svolse in una grotta nei pressi di Rājagṛha, durante la stagione delle piogge seguita dalla morte del Maestro, e durò per sette mesi. La maggioranza delle fonti parla di una grave tensione fra Mahakāśyapa e Ananda: questi, non essendo *arhat*, si vede rifiutare il diritto di partecipare al concilio e si ritira perciò in solitudine, giungendo presto alla santità; viene allora ammesso o, secondo altre versioni, penetra miracolosamente nella grotta, dimostrando così i suoi poteri yoga. La sua presenza era del resto indispensabile,

¹ Śāriputra, morto soltanto sei mesi prima del Beato, aveva esercitato una profonda influenza sui *bhikkhu*, superandoli tutti per 'saggezza' ed erudizione. Alcune scuole lo consideravano il Santo più venerabile dopo il Buddha.

perché Ananda era il solo ad aver ascoltato e memorizzato tutti i discorsi del Maestro. Rispondendo alle domande di Mahakāśyapa, Ananda recitò i discorsi del Buddha e le sue risposte costituiscono l'insieme dei Sūtra; i testi che formano il 'canestro' (*pitaka*) della Disciplina (*Vinaya*) sono stati comunicati da un altro discepolo, Upāli.

Poco tempo dopo, Mahakāśyapa avrebbe accusato Ananda di parecchie colpe (cinque o dieci) commesse mentre serviva il Beato, le più gravi erano quelle d'aver sostenuto l'ammissione delle monache e d'aver mancato di chiedere al Beato di prolungare la sua vita fino alla fine dell'attuale periodo cosmico (cfr. § 150). Ananda dovette confessare le sue colpe in pubblico, ma alla fine trionfò e divenne il personaggio principale del *sangha*: trascorse il resto della sua vita (40, o perlomeno 24 anni dopo il *parinirvāna*) seguendo l'esempio del suo maestro, e cioè viaggiando e predicando la Via.

La storia del buddhismo dopo il concilio di Rājagṛha non è ben chiara, né ci possono fornire informazioni valide i diversi elenchi di patriarchi che avrebbero guidato il *sangha* durante il secolo seguente. Certa pare soltanto l'espansione del buddhismo verso ovest e la sua penetrazione nel Dekkan, ed è anche probabile che in questo periodo si moltiplicino le divergenze dottrinali e le differenze nell'interpretazione della Disciplina. Cento o centodieci anni dopo il *parinirvāna*, una crisi piuttosto seria rese necessario un nuovo concilio. Yaśas, un discepolo di Ananda, indignato dalla condotta dei monaci di Vaiśālī — in particolare dal fatto che accettassero oro e argento —, riuscì a convocare 700 *arhat* nella stessa Vaiśālī, dove il concilio condannò le pratiche colpevoli e i monaci trasgressori furono obbligati a riconoscere la sentenza².

I dissensi sono però continuati, aggravandosi ancora, e pare certo che già verso la metà del IV secolo a. C. esistessero diverse 'sette'. Pochi anni dopo il concilio di Vaiśālī, un monaco, Mahādeva, proclamò a Pataliputra cinque tesi piuttosto insolite, concernenti la condizione dell'*arhat*. Egli affermava in particolare che: 1) un *arhat* può essere sedotto in sogno (cioè che le figlie di Māra

² Questo secondo concilio è l'ultimo avvenimento storico riferito dai vari libri di disciplina (*Vinayapitaka*). Il seguito della storia del buddhismo verrà ora in poi riferito, in modo peraltro frammentario e inconsistente, nelle opere più tardive.

possono provocargli un'emissione seminale); 2) che ha ancora qualche zona d'ignoranza; 3) e dei dubbi; 4) che può progredire nella Via con l'aiuto di un altro; 5) che può ottenere la concentrazione pronunciando certe parole. Un simile ridimensionamento dell'*arhat* esprime la reazione contro l'esagerata autostima di coloro che si consideravano 'liberati in vita', e ben presto le comunità si divisero in fautori e avversari di Mahādeva. Il concilio, riunitosi a Pataliputra, non poté evitare la scissione del *sangha* fra i sostenitori dei 'cinque punti' — che, pretendendo di essere i più numerosi, presero il nome di Mahāsāṃghika — e i loro oppositori che, sostenendo di rappresentare l'opinione degli anziani (*sthavira*), si chiamarono Sthavira.

186. Era Alessandro Magno e Aśoka.

Questo primo scisma fu decisivo ed esemplare, perché a esso succedettero altre dissidenze, che lacerarono irrimediabilmente l'unità del *sangha*, senza tuttavia compromettere la diffusione del buddhismo. Durante il quarto di secolo che seguì lo scisma si verificarono eventi d'importanza senza uguali per l'avvenire dell'India: il primo di essi fu l'invasione da parte di Alessandro Magno, che ebbe conseguenze decisive per l'India, ormai aperta alle influenze ellenistiche. Ciò nondimeno l'India, indifferente alla storia e sprovvista di coscienza storiografica, non conservò alcun ricordo di Alessandro né della sua prodigiosa impresa e soltanto attraverso le successive leggende favolose (il sedicente *Romanzo di Alessandro*) il *folclore indiano* è venuto a conoscenza dell'avvenimento più straordinaria della storia antica. I risultati di questo primo, vero incontro con l'Occidente non tardarono tuttavia a farsi sentire nella cultura e nella politica indiane: la statuarìa greco-buddhista del Gandhāra è solo un esempio, ma è importante perché costituisce la prima rappresentazione antropomorfa del Buddha.

Il secondo avvenimento notevole fu la fondazione della dinastia Maurya da parte del principe Candragupta (? 320-296) che, in giovinezza, aveva conosciuto Alessandro e che, dopo aver conquistato parecchie regioni del nord-ovest, vinse i Nanda e divenne re del Magadha. Candragupta pose le fondamenta del primo 'Impero' indiano, che suo nipote, Aśoka, era destinato poi a estendere e consolidare.

All'inizio del III secolo Vāsīṣṭipura, un brahmano convertito dagli Śāhvirā, che difendeva la dottrina della continuità della persona (*puṅgalā*) attraverso le trasmigrazioni (cfr. § 157), riuscì a fondare una setta divenuta in seguito piuttosto potente. Poco tempo dopo, sotto il regno di Aśoka, gli Śāhvirā conobbero una nuova divisione a proposito della teoria sostenuta da alcuni, che « tutto esiste » (*sarvam asti*), le cose passate, presenti e future. Aśoka convocò un concilio, ma senza risultato; gli innovatori presero il nome di Sarvāstivādin e, poiché il sovrano era loro ostile, si rifugiarono nel Kashmir, introducendovi così il buddhismo.

Il grande avvenimento della storia del buddhismo fu la conversione di Aśoka (che regnò dal 274 al 236 o, secondo un altro calcolo, dal 268 al 234). Come risulta dalla sua stessa confessione (pubblicata nel XIII editto), Aśoka fu profondamente turbato dalla sua vittoria contro i Kalinga, che costò al nemico 100 000 morti e 150 000 prigionieri, ma, tredici anni prima, Aśoka si era reso colpevole di un crimine ancora più odioso: quando la morte di suo padre, il re Bindusāra, pareva imminente, Aśoka fece assassinare il proprio fratello e prese il potere. Tuttavia, questo fratricida e conquistatore implacabile « doveva divenire il più virtuoso dei sovrani dell'India e una delle più grandi figure della storia » (Filliozat). Tre anni dopo la sua vittoria contro i Kalinga, egli si convertì al buddhismo, proclamò pubblicamente la sua conversione e per anni intraprese pellegrinaggi nei luoghi santi. Ma, nonostante la sua devozione al Buddha, Aśoka diede anche prova di grande tolleranza; fu generoso verso le altre religioni dell'Impero, e il Dharmada lui professato fu allo stesso tempo buddhistico e brahmanico. Il XII editto inciso sulla pietra precisa che « Il re amico degli dèi dallo sguardo amichevole onora tutte le sette, i samana e i laici, tanto con liberalità, quanto con vari onori. Ma né alle liberalità né agli onori l'amico degli dèi conferisce valore, quanto al progresso nell'essenziale di tutte le sette » (trad. J. Bloch). Si tratta, in definitiva, della vecchia idea dell'ordine cosmico il cui rappresentante esemplare era il sovrano cosmocrate³.

L'ultimo dei grandi Maurya, che regnava sulla quasi totalità dell'India, fu tuttavia anche appassionato propagatore della Legge, perché la giudicava la più adatta alla natura umana, e contribuì

³ Indirettamente, è una prova ulteriore che il buddhismo accettava numerose idee fondamentali del pensiero tradizionale indiano.

alla generale diffusione del buddhismo inviando missionari fino in Battriana, in Sogdiana e a Ceylon. Secondo la tradizione, Ceylon fu convertita da suo figlio o dal suo fratello cadetto, e l'avvenimento ha avuto notevoli conseguenze, perché quest'isola è restata buddhista fino ai giorni nostri. L'impulso che Aśoka diede alla propagazione missionaria continuò nei secoli seguenti, nonostante le persecuzioni da parte dei successori dei Maurya e delle invasioni dei popoli sciti. Dal Kashmir il buddhismo si diffuse nell'Iran orientale e, attraverso l'Asia centrale, giunse fino in Cina (I secolo d. C.) e in Giappone (VI secolo); dal Bengala e da Ceylon penetrò, nei primi secoli della nostra era, in Indocina e nell'Indonesia.

« Tutti gli uomini sono figli miei. Come desidero per i miei figli che essi abbiano ogni bene e felicità in questo mondo e nell'altro, così desidero anche per tutti gli uomini », aveva proclamato Aśoka. Il suo sogno di un Impero — cioè del *Mondo* — unificato dalla religione, si spense con lui: dopo la sua morte l'impero Maurya volse a un rapido declino, ma la fede messianica di Aśoka e il suo vigore nel diffondere la Legge hanno reso possibile la trasfusione del buddhismo in una religione universale, l'unica religione universale della salvezza che l'Asia abbia mai accolto.

187. Tensioni dottrinali e nuove sintesi.

Con la sua politica messianica Aśoka aveva garantito il trionfo universale del buddhismo, ma lo slancio e la creatività del pensiero buddhistico nascono da altre basi: troviamo anzitutto la tensione fra gli 'speculativi' e gli 'yogi', che ha spinto sia gli uni che gli altri a un notevole lavoro di esegesi e di approfondimento dottrinale; ci sono poi le discordanze, e persino le contraddizioni, di ordine teorico presenti nei testi canonici che inducevano i discepoli a ritornare continuamente alla fonte, vale a dire ai principi fondamentali dell'insegnamento del Maestro. Questo sforzo emendativo si è tradotto in un notevole arricchimento del pensiero. Gli 'scismi' e le sette costituiscono, in realtà, la prova che l'insegnamento del Maestro non poteva esaurirsi in una 'ortodossia', né poteva essere rigidamente inguadrato in una scolastica⁴.

⁴ È pur vero che ogni setta si riteneva obbligata a elaborare una propria scolastica, ma questo processo di sistematizzazione era stimolato e alimentato da creazioni filosofiche autentiche.

Bisogna infine ricordare che, come ogni altro movimento religioso indiano, il buddhismo era 'sincretista', nel senso che esso assimilava e integrava continuamente valori non buddhistici; l'esempio era stato dato dal Buddha stesso, che aveva accettato una gran parte del patrimonio ereditario indiano: non soltanto la dottrina del *karma* e del *samsāra*, le tecniche yoga e le analisi di tipo Brāhmana e Sāṃkhya, ma anche le immagini, i simboli e i temi mitologici panindiani, salvo a reinterpretarli nella sua peculiare prospettiva. Così è probabile che la cosmologia tradizionale, con gli innumerevoli cieli e inferni, e i loro abitanti fosse già accolta al tempo del Buddha. Il culto delle reliquie si è imposto immediatamente dopo il *parinirvāna*, ma aveva certo antecedenti nella venerazione di certi yogi illustri. Attorno agli *stūpa* si articola un simbolismo cosmologico che non manca di originalità, ma che, nelle sue linee fondamentali, presiste al buddhismo. Il fatto che siano scomparsi tanti monumenti architettonici e artistici, aggiunto al fatto che una gran parte dell'antica letteratura buddhistica sia andata perduta, rendono le cronologie piuttosto approssimative; è però indubbio che numerosi simbolismi, idee e rituali precedano, a volte di parecchi secoli, le prime testimonianze documentarie che li attestano.

Così, alla creatività filosofica evidenziata dalle 'scuole' nuove, corrisponde un processo, più lento ma egualmente creatore, di 'sincretismo' e di integrazione, che si realizza soprattutto nella massa dei laici⁵. Lo *stūpa* che si presume conservasse le reliquie del Buddha o dei santi, o degli oggetti sacri, deriva probabilmente dal tumulo in cui si seppellivano le ceneri dopo la cremazione. Al centro di una terrazza si elevava la cupola, artornata da un corridoio circolare che serviva alla circumambulazione rituale; il *caitya* era un santuario dotato di un certo numero di pilastri e formato da un vestibolo e da un deambulatorio. In una cameretta murata erano racchiusi testi scritti su materiali diversi. Col tempo, il *caitya* si confonde con il tempio e finisce per scomparire. Il culto consisteva in prosternazioni e saluti rituali, circumambulazioni e offerte di fiori, profumi, parasole ecc., e il paradosso di venerare un Essere che non aveva più alcun rapporto con questo mondo, era soltanto

⁵ Non dobbiamo considerare un fenomeno 'popolare', perché è soprattutto ispirato dai rappresentanti della cultura indiana tradizionale.

apparente. Infatti, accostarsi alle tracce del 'corpo fisico' del Buddha, riattualizzato negli *stūpa*, oppure al suo 'corpo architettonico', simbolizzato nella struttura del tempio, è equivalente all'assimilazione della Dottrina, ossia all'assorbimento del suo 'corpo teoretico', il *dharma*. Il culto reso più tardi alle statue del Buddha, o i pellegrinaggi ai diversi luoghi santificati dalla sua presenza (Bodhi-Gaya, Sarnath ecc.) trovano la loro giustificazione nella medesima dialettica: si ritiene infatti che i diversi oggetti o attività appartenenti al *samsāra* siano in grado di facilitare la salvezza del fedele grazie alla grandiosa e irreversibile azione sotterriogica svolta dal Risvegliato⁶.

Per secoli, e probabilmente immediatamente dopo la sua morte, il Beato fu rappresentato — e venerato — in forma aniconica: l'orma del suo piede, l'Albero, la Ruota; questi simboli rendevano presente la Legge evocando l'attività missionaria del Buddha, l'Albero dell'Illuminazione, la « messa in moto della ruota della Legge ». Quando, all'inizio dell'era cristiana, si costruirono le prime statue del Buddha (la statuarìa greco-indiana del Gandhara), la figura umana non offuscò il simbolismo fondamentale: come ha mostrato Paul Mus, l'immagine del Buddha eredita i valori religiosi dell'altare vedico. Del resto, l'auréola che s'irradia attorno al capo del Buddha (e attorno a Cristo, nell'arte cristiana del medesimo periodo, secoli I-V) deriva da un prototipo dell'epoca achemenide, e cioè l'alone risplendente di Ahura Mazda (d'altra parte, questo prototipo prosegue a sua volta le antiche concezioni mesopotamiche; cfr. § 20). Nel caso dell'iconografia buddhistica, il simbolismo sta a sottolineare soprattutto l'identità della natura del Buddha con la luce e, come abbiamo visto (§ 81), a partire dal Rg Veda, la luce era considerata l'espressione figurativa più adeguata per lo 'spirito'.

La vita dei monaci subì alcuni cambiamenti con la costruzione dei monasteri (*vihāra*). L'unico cambiamento che ci interessa in questa sede è il moltiplicarsi delle opere di dottrina e di erudizione: malgrado l'enorme numero di libri andati perduti (ragion per cui ignoriamo quasi tutto di molte scuole e sette), la letteratura buddhistica delle lingue pāli e sanscrito⁷ è di proporzioni

⁶ La tradizione più antica vuole che, prima del *parinirvāna*, il Buddha abbia gradito tutti i doni e gli omaggi che i fedeli gli avrebbero reso nel corso dei secoli; cfr. VASUBANDHU, *Abhidharmakośa*, IV, pp. 236-246.

⁷ Una parte si è conservata soltanto in traduzioni tibetane e cinesi.

impressionanti. I testi che costituiscono la 'Dottrina suprema', il terzo 'canestro', l'*Abhidharmapitaka*, sono stati elaborati fra il 300 a. C. e il 100 d. C.; è una letteratura che contrasta con lo stile dei *Sūtra*, trattandosi di opere razionalistiche, didattiche, asciutte, impersonali, dove il messaggio del Buddha viene reinterpretato e presentato in forma di sistema filosofico. Ma gli autori cercano di spiegare le contraddizioni che abbondano nei *Sūtra*.

Ogni setta possiede evidentemente, un proprio *Abhidharma-kośa*, e le divergenze fra queste versioni della 'Dottrina suprema' hanno provocato nuove controversie. Le innovazioni sono talvolta di grande importanza, ma ci limiteremo a citarne soltanto un esempio: in origine il Nirvāna era l'unico 'non composto' (*asamskṛta*), ma ora, pur con qualche eccezione, le scuole elevano al rango di 'non composto' lo spazio, le Quattro Verità, la Via (*marga*), la *pratīyasanmutpāda*, o persino alcuni 'raccolimenti' yoga. Quanto poi all'*arhat*, egli, secondo alcune scuole, può corrompersi, mentre per altre anche il suo stesso corpo è totalmente puro; alcuni affermano che si può divenire *arhat* già allo stadio d'embrione, o in stato di sonno, ma tali dottrine sono severamente criticate da altri maestri.

Ancor più importante per le conseguenze che ne derivarono fu la reinterpretazione della buddhologia: per gli Śhāvivādin, Sakyaṃni era un uomo che *si è fatto Buddha* e, di conseguenza, è divenuto 'dio', ma per altri autori la storicità del Buddha-Sakyaṃni era umiliante: da un lato, infatti, com'era stato possibile, per un grande dio, *diventare* dio, e d'altro lato come rassegnarsi ad accettare un Salvatore che si riteneva perduto nel suo Nirvāna? Ecco allora una scuola, Lokottara, proclamare che Sakyaṃni, divenuto Buddha già da parecchi periodi cosmici, non aveva lasciato il Cielo che abitava: colui che gli uomini hanno visto nascere a Kapilavastu, predicare e morire, non era che un fantasma (*nirmitta*) creato dal vero Sakyaṃni. Questa buddhologia docerista verrà ripresa e ampliata dal Mahāyāna.

I Theravādin di Ceylon non sono andati esenti da dissidenze scismatiche, ma la frammentazione e la moltiplicazione delle scuole continuavano con maggiore intensità soprattutto nel continente. Come i loro avversari, gli Śhāvita, anche i Mahāsāṅghika ebbero le loro divisioni: anzitutto in tre gruppi, e in seguito in un certo numero di sette di cui sarebbe ozioso citare i nomi; ciò che importa è comunque il fatto che i Mahāsāṅghika abbiano stimolato, o reso

possibile, un rinnovamento radicale del buddhismo, noto con il nome di Mahāyāna (lett. il 'Grande Veicolo').

188. La 'via dei bodhisattva'.

Le prime manifestazioni del Mahāyāna sono attestate verso la fine del I secolo a. C.; sono i *Prajñāpāramitāsūtra* (« Discorsi sulla perfezione della saggezza »), opere di diversa lunghezza e di comprensione abbastanza difficile, che introducono un nuovo stile nel pensiero e nella letteratura buddhistiche. I termini Mahāyāna e Hinayāna (lett. 'Piccolo Veicolo', indicante il buddhismo antico, Theravāda) pare siano posteriori. I fedeli della nuova via la chiamano la 'via dei bodhisattva', e si distinguono per la loro maggior tolleranza in ciò che concerne la disciplina e per la loro buddhologia di struttura più mistica. Si è concordi nel riconoscere l'influenza della devozione laica in questa dottrina, il cui ideale non è più l'*arhat* solitario alla ricerca del suo nirvāna, ma il *bodhisattva*, un personaggio laico, modello di benevolenza e di compassione che rinnva indefinitivamente la propria liberazione per facilitare la salvezza degli altri. Questo eroe religioso, che assomiglia a Rāma e a Krishna, non richiede dai fedeli la vita austera del monaco, ma la devozione personale di tipo *bhakti*. E tuttavia oportuno ricordare che il buddhismo antico non ignorava questo tipo di devozione. Secondo il *Mañjūśrīmūlāsūtra* (I, 142), il Buddha stesso avrebbe dichiarato che chiunque esprima nei suoi confronti « un semplice sentimento di fede o di affetto, andrà in paradiso »⁸, ma ora divine sufficientemente già il solo *decidere di diventare Buddha* « per il bene degli altri », poiché il Mahāyāna ha mutato radicalmente l'ideale dell'adepto: non si aspira più al Nirvāna, ma alla condizione di Buddha.

Tutte le scuole buddhistiche riconoscevano l'importanza dei *bodhisattva*, ma i Mahāyānici hanno proclamato la superiorità del *bodhisattva* sull'*arhat*; quest'ultimo, infatti, non si è completamente liberato del 'me', dato che cerca il Nirvāna solo per se stesso. Secondo i loro critici, gli *arhat* hanno sviluppato la Sag-

⁸ Si potrebbero moltiplicare i testi; cfr. *Dīghanikāya*, II, 40; *Dhammapadam*, 288 (« Colui che trova rifugio nel Buddha ... entrerà nell'assemblea degli dei »).

gezza, ma non abbastanza la Compassione. I *boddbhattva*, invece — ripetono i testi della *Prajñāpāramitā* — « non vogliono raggiungere il proprio Nirvāna privato. Al contrario, essi hanno percorso il mondo profondamente doloroso dell'esistenza, e tuttavia, desiderosi di acquistare l'Illuminazione suprema, non tremano di fronte alla-nascita-e-la-morte. Si sono messi in cammino per il benessere del mondo, per la felicità del mondo, per pietà del mondo. Hanno deciso di divenire un riparo per il mondo, un rifugio per il mondo, il luogo di riposo del mondo, le luci del mondo, le guide del mondo, i mezzi di salvezza del mondo »⁹.

Questa dottrina della salvezza è tanto più coraggiosa in quanto il Mahāyāna ha elaborato una nuova e ancor più radicale filosofia, quella della 'vacuità universale' (*śūnyatā*); due cose, infatti, è detto essere necessarie al *boddbhattva* e alla sua pratica di saggezza: « Non abbandonare mai gli esseri, e vedere in verità che ogni cosa è vuota »¹⁰. Sembra paradossale che nel momento stesso del trionfo della compassione per tutti gli esseri — non soltanto gli uomini, ma anche i fantasmi, gli animali e le piante — il mondo intero sia 'svotato' di realtà: il buddhismo antico aveva insistito sull'irrealità stessa dell'anima (*nairātmyā*); il Mahāyāna, pur esaltando la carriera del *boddbhattva*, proclama l'irrealità, l'inesistenza in sé delle 'cose', dei *dharma* (*dharma śūnyatā*). E tuttavia questo paradosso è solo apparente: la dottrina della vacuità universale, infatti, svuotando l'Universo di 'realtà', facilita il distacco dal mondo e porta alla dissoluzione del sé, fine ultimo del Buddha Saṅgha e del buddhismo antico.

Questo problema ci si ripresenterà quando analizzeremo la filosofia *śūnyatā*, per ora limitiamoci a esaminare le creazioni religiose specificamente mahāyāniche. Il Grande Veicolo è caratterizzato, da un lato, dall'enorme impulso dato alla devozione laica e le mitologie soteriologiche che essa implica e, dall'altro, la prodigiosa metafisica, visionaria e allo stesso tempo estremamente rigorosa, dei suoi Maestri, tendenze che non sono per nulla in conflitto¹¹, ma al contrario si completano e si influenzano a vicenda.

Esistono numerosi *boddbhattva*, poiché da sempre ci sono stati

⁹ *Aśṭasāhasrikā*, XV, 293, trad. da E. Conze, *Le Buddisme*, p. 126.

¹⁰ *Vajracchedikā*, 3, cit. da Conze, *ibid.*, p. 128.

¹¹ Come capita a volte nell'Hinayāna, quando i *bhikkhu* sembrano imbarazzati da certe stravaganze della devozione popolare.

dei Salvatore che, divenuti Buddha, hanno fatto voto di giungere al Risveglio, per la salvezza di tutti gli esseri: i più importanti sono Maitreya Avalokiteśvara e Mañjuśrī. Il *boddbhattva* Maitreya (da *maitri*, 'bontà') è il prossimo Buddha, il successore di Saṅghamuni; ma il più celebre è Avalokiteśvara¹², il quale è certo una creazione più recente, specifica della devozione (e non solo buddhistica) che si manifesta nei primi secoli della nostra era. Avalokiteśvara si presenta come una sintesi dei tre grandi dèi dell'Induismo: è il Signore dell'Universo; il sole e la luna sono derivati dai suoi occhi, dai suoi piedi la terra, dalla sua bocca il vento; egli « tiene in mano il mondo » e « ogni poro della sua pelle racchiude un sistema del mondo » — formule, queste, che troviamo anche a proposito di Vishnu e di Shiva. Avalokiteśvara protegge contro ogni sorta di pericoli e non rifiuta nessuna preghiera, nemmeno quella di gratificare di bambini le donne sterili. Mañjuśrī ('fortuna soave') — solidale al Buddha Aksobhya — personifica la saggezza, protegge l'erudizione e godrà di una posizione preminente nel buddhismo cinese.

Il *boddbhattva* Avalokiteśvara è legato strettamente al Buddha Amitābha, ma quest'ultimo è divenuto popolare in India soltanto molto tardi, nel VII secolo; fino ad allora il suo prestigio dipendeva dai suoi rapporti con Avalokiteśvara, mentre, a partire dall'VIII secolo, Amitābha godrà di straordinaria fortuna nel Tibet, in Cina e in Giappone. È bene presentarlo sin d'ora nel contesto della devozione mahāyānica, poiché la sua mitologia e il suo culto segnano un'innovazione di grande portata: quand'era un semplice monaco, Amitābha fece voto di diventare Buddha e di raggiungere una 'Terra miracolosa' i cui abitanti potessero, grazie ai suoi meriti, godere di una felicità senza uguali, fino al loro ingresso nel Nirvāna. Questa Terra, Sukhāvati (la 'felice') è situata a una distanza vertiginosa in occidente; è immersa nella luce ed è simile a un Paradiso, a causa delle sue gemme, dei suoi fiori e dei suoi uccelli. I suoi abitanti sono immortali e si deliziano inoltre dell'insegnamento orale di Amitābha.

Simili paradisi erano già noti in India, e la caratteristica particolare di Sukhāvati consiste nell'estrema facilità con cui i fedeli

¹² Non si è concordi sul significato da attribuire al suo nome: il più convincente pare « Signore (*hīvara*) che guarda dall'alto » (Burnouf), oppure « che guarda con compassione verso il basso » (Conze).

vi possono accedere; basta infatti aver sentito il nome di Amitābha e aver pensato a lui: al momento della morte, il dio discenderà e condurrà di persona il defunto nel Paradiso di Sukhāvati. E il trionfo assoluto della devozione, di cui si può tuttavia trovare una giustificazione dottrinale già nel buddhismo più antico: nella versione cinese del *Milinda-pañha*, si dice che « gli uomini che in un'esistenza hanno compiuto del male anche fino a cent'anni, se pensano al Buddha al momento di morire, otterranno subito dopo la morte di nascere nell'alto dei cieli »¹³. Il Paradiso di Sukhāvati non è certo il Nirvāna, però coloro che vi giungeranno — in virtù anche di *un solo pensiero* o di *una sola parola* — sono destinati a ottenere in avvenire, e senza alcuno sforzo, la liberazione finale. Se ci si ricorda l'estremo rigore della Via, quale era predicata dal Buddha e dal buddhismo antico, si può misurare l'audacia di questa nuova teologia. Ma si tratta, evidentemente, di una teologia mistica e devozionale, che non esita ad applicare, nella pratica di tutti i giorni, le scoperte metafisiche dei grandi maestri del Mahāyāna.

Poiché esiste un'infinità di Buddha, c'è anche un'infinità di 'Terre di Buddha', o 'Campi di Buddha' (*buddhakṣetra*): Sukhāvati è soltanto una delle innumerevoli Terre di Buddha, Universi trascendenti creati per i meriti o i pensieri dei Salvatorei. L'*Avatamska* li descrive « innumerevoli come i granelli di polvere », provenienti da un « pensiero prezioso nello spirito del *bodhisattva* pietoso ». Tutte queste Terre di Buddha « sorgono dall'immaginazione e hanno forme infinite »¹⁴. I testi sottolineano continuamente il carattere immaginario di questi universi; i 'Campi di Buddha' sono costruzioni mentali create nel pensiero degli uomini in vista della loro conversione. Questa volta anche il genio indiano non ha esitato a valorizzare l'immaginazione creativa servendosene come di un mezzo di salvezza.

¹³ Trad. PAUL DEMÉVILLE, *Version chinoise du Milinda-panha*, p. 166; la versione pāli presenta rimaneggiamenti dovuti all'influenza del monachismo singalese, e contiene alcune interpolazioni.

¹⁴ *Avatamsaka-sūtra*, cit. da CONZE, *op. cit.*, p. 154.

189. Nāgārjuna e la dottrina della vacuità universale.

Queste teologie mitologiche sono accompagnate da teorie nuove, sorte anch'esse dal medesimo intento di annullare gli impulsi egocentrici. La prima è la dottrina del *transfer del merito* (*pari-nama*), la quale pare contravvenire alla legge del *karma*, ma prosegue la convinzione del buddhismo antico per cui l'esempio del *bhikkhu* che si sforza di diventare *arhat* aiuta e ispira i laici. Nell'interpretazione, tuttavia, che ne è stata data nel Mahāyāna, la dottrina del *transfer del merito* è invece una creazione specifica dell'epoca; gli adepti sono invitati a trasferire o dedicare i loro meriti all'illuminazione di tutti gli esseri. Come scrive Śāntideva (VIII secolo) in un'opera divenuta celebre, il *Bodhicaryāvatāra*: « Con il merito che proviene da tutti i miei atti di bene, voglio lenire la sofferenza di tutte le creature, essere il medico, il guaritore, l'infermiere del malato per tutto il tempo che soffre per la malattia... La mia vita, con tutte le mie rinascite, i miei possessi, i meriti che ho acquisito o che acquisirò, tutto questo io lo lascio senza volerne trarre guadagno per me stesso, perché ne sia favorita la salvezza di tutti gli esseri »¹⁵.

Un'altra idea nuova rivela che la 'natura di Buddha' è presente in ogni essere umano e persino in ogni particella di sabbia. Ciò equivale a dire che è la nostra propria 'buddhitā' a spingerci a diventare Buddha. È un'idea molto legata alla scoperta upanishadica (l'identità *ātman-Brahman*) e all'assoma induista che l'uomo può adorare la divinità solo divenendo divinità egli stesso. Questa teoria avrà importanti sviluppi nel Mahāyāna, soprattutto nella celebre dottrina dell'« embrione di Tathagātha » (*tathāgatagarbha*). Essa è anche solidale a un'altra interpretazione originale della natura dei Buddha: la dottrina, cioè, dei tre corpi (*trikāya*) del Buddha. Il primo corpo, quello della Legge (*dharmakāya*), è trascendente, assoluto, infinito ed eterno; è infatti il corpo spirituale del Dharma, cioè la Legge predicata dal Buddha e, al tempo stesso, la realtà assoluta, l'essere puro (si pensi al corpo di Prajāpati, costituito — in certi casi — di sillabe sacre e formule magiche; cfr. § 77). Il secondo corpo, il *sambhogakāya* o « corpo paradisiaco », è l'epifania gloriosa del Buddha, accessibile soltanto ai *bodhisattva*. Infine il « corpo della creazione magica » (*nirmāṇakāya*) è il fantasma con

¹⁵ *Bodhicaryāvatāra*, III, 6 ss., trad. Finot.

cui gli uomini si confrontano sulla terra e che loro rassomiglia, perché materiale ed effimero; esso però ha un'importanza decisiva, perché è soltanto attraverso questo corpo-fantasma che gli uomini sono capaci di ricevere la Legge e di raggiungere la salvezza.

Come abbiamo notato, queste elaborazioni dottrinali e costruzioni mitologiche che caratterizzano il Mahāyāna hanno lo scopo di facilitare la salvezza dei laici; accettando e integrando un certo numero di elementi induisti, sia 'popolari' (culti, *bhakti* ecc.) sia dottrinali. Infatti, la dottrina della vacuità universale (*śūnyatā*), elaborata dal genio di Nāgārjuna (II secolo d. C.), era nota anche con il nome di Mādhyamika (« quella di mezzo »), in riferimento alla « via di mezzo » predicata da Sakyaṃuni. È pur vero che, quasi per equilibrare la tendenza verso la 'facilità', evidente nella devozione mahāyānica, la dottrina della vacuità (*śūnyatā*) si distingue per la sua profondità e le sue difficoltà filosofiche.

Gli avversari indiani di Nāgārjuna, e alcuni studiosi occidentali, hanno dichiarato che la *śūnyatā* è una filosofia nichilista, dato che pare negare le dottrine fondamentali del buddhismo. In realtà, si tratta di un'ontologia, in veste di soteriologia, che tenta di liberarsi delle strutture dipendenti dal linguaggio: la *śūnyatā* si vale dunque di una dialettica paradossale che porta alla *coincidentia oppositorum*, cosa che richiama in qualche modo Nicola Cusano, come pure Hegel e Wittgenstein. Nāgārjuna critica e rifiuta ogni sistema filosofico, dimostrando l'impossibilità di esprimere la Verità Ultima (*paramārthata*) mediante il linguaggio. Anzi tutto egli ricorda che esistono due tipi di 'verità': le verità convenzionali, o « celate nel mondo » (*lokasaṃvṛtīyā*) — che sono di utilità pratica — e la Verità Ultima — l'unica che possa condurre alla liberazione. L'*Abhidharma*, che avrebbe la pretesa di comunicare il 'sapere superiore', opera in realtà su conoscenze convenzionali, ma, quel che è ancor peggio, offusca la via verso la liberazione con le sue innumerevoli definizioni e categorie di esistenze (come, per esempio, *skandha*, *dhātu* ecc.) che sono, in fondo, solo prodotti dell'immaginazione. Nāgārjuna si propone di liberare, e di dirigere correttamente, le energie mentali prigioniere della ragnatela del discorso.

Se si dimostra la vacuità, ossia la non realtà, di tutto ciò che sembra esistere o che può essere sentito, pensato o immaginato, ne derivano parecchie conseguenze. La prima è che tutte le famose

formule del buddhismo antico, come pure le loro ridefinizioni sistematiche da parte degli autori *abhidharma*, si rivelano false. Così, per esempio, i tre stadi della produzione delle cose — 'origine', 'durata', 'cessazione' — non esistono; allo stesso modo in cui non esistono né gli *skandha* né gli elementi irriducibili (*dhātu*) né il desiderio né il soggetto del desiderio o la situazione di colui che desidera. Non esistono perché sono privi di una propria natura. Lo stesso *karma* è una costruzione mentale, perché in esso non si può parlare né di 'atto' né di 'attore'. Nāgārjuna nega anche la differenza fra il 'mondo dei composti' (*samskṛta*) e l' 'incondizionato' (*asamskṛta*). « Dal punto di vista della Verità Ultima, il concetto di 'transitorietà' (*anitya*) non può essere considerato più vero di quello di permanenza » (*Mūlamadhyamakakārikā*, XXIII, 13, 14). La celebre legge della 'co-produzione condizionata' (*pratītyasamutpāda*), è poi utile solo dal punto di vista pratico; in realtà « la co-produzione condizionata, noi la chiamiamo *śūnya*, 'vuoto' » (*ibid.*, XXIV, 18). Anche le Quattro Sante Verità proclamate dal Buddha non hanno natura propria: si tratta di verità convenzionali, che possono servire unicamente sul piano del linguaggio.

La seconda conseguenza è ancora più radicale: Nāgārjuna nega la distinzione fra 'colui che è legato' e chi si è 'liberato', e di conseguenza tra *samsāra* e Nirvāna. « Nulla differenza il *samsāra* dal Nirvāna » (*ibid.*, XXV, 19)¹⁶. Ciò non significa che il mondo (*samsāra*) e la liberazione (Nirvāna) siano « la medesima cosa », bensì piuttosto che essi sono indifferenziati. Il Nirvāna è una « costruzione dello spirito »; in altre parole, dal punto di vista della Verità Ultima, lo stesso Tathāgata non gode di un regime ontologico autonomo e valido.

Infine, la terza conseguenza della vacuità universale fonda una delle più originali ontologie che si conoscano nella storia dello spirito. Tutto è 'vuoto', sprovvisto di una 'propria natura'; tuttavia, non se ne deve inferire l'esistenza di un' 'essenza assoluta' a cui *śūnya* (o Nirvāna) si riferisce. Quando si dichiara che il 'vuoto', *śūnya*, è inesprimibile, inconcepibile e indescrivibile, ciò non implica affatto che esista una 'realtà trascendentale' caratterizzata da questi attributi. La Verità Ultima non svela un Assoluto di tipo vedantico; essa è invece il modo di esistenza scoperto dall'adepto

¹⁶ Il XXV cap. della *Mūlamadhyamakakārikā* è interamente dedicato all'analisi del Nirvāna; v. FREDERICK J. STRENG, *Emptiness*, p. 74 ss.

allorché ottiene la completa indifferenza nei confronti delle 'cose' e della loro cessazione. La 'realizzazione' — a opera del pensiero — della vacuità universale equivale, infatti, alla liberazione, ma colui che raggiunge il Nirvāna non può 'saperlo', perché la vacuità trascende allo stesso tempo l'essere e il non essere. La saggezza (*prajñā*) rivela la Verità Ultima valendosi della « verità celata nel mondo »: quest'ultima non viene rifiutata, ma trasformata in « verità che esiste di per sé »¹⁷.

Nāgārjuna rifiuta di considerare la *śūnyatāvāda* come una 'filosofia': essa è una pratica — allo stesso tempo dialettica e contemplativa — che, consentendo all'adepto di fare a meno tanto di ogni costruzione teoretica del mondo quanto della *saṃsāra*, gli permette di raggiungere la serenità imperturbabile e la libertà. Nāgārjuna rifiuta in maniera perentoria l'idea che i suoi argomenti, o qualsiasi altra affermazione filosofica, abbiano validità per via di un fondamento ontologico esistente al di fuori o al di là del linguaggio. Del *śūnya* non si può dire né che esiste né che non esiste né che esiste e al tempo stesso non esiste, e così via. Ai critici che obiettano che, se tutto è vuoto, allora anche la negazione compiuta da Nāgārjuna dev'essere a sua volta una proposizione vuota, egli risponde che tanto le affermazioni dei suoi avversari quanto le proprie negazioni non hanno esistenza autonoma, ma esistono soltanto al livello della verità convenzionale (*Mūlamadh.*, XIV, 29).

Il buddhismo, come pure il pensiero filosofico indiano in generale, sono radicalmente mutati in seguito a Nāgārjuna, anche se questo cambiamento non si è reso immediatamente evidente. Nāgārjuna ha spinto all'estremo limite la tendenza innata dello spirito indiano verso la *coincidentia oppositorum*. Gli è tuttavia riuscito di mostrare che la carriera del *bodhisattva* conserva tutta la sua grandezza malgrado il fatto che 'tutto è vuoto'. E l'ideale del *bodhisattva* ha continuato a ispirare la carità e l'altruismo sebbene, come dice l'*Avatamsaka*¹⁸, « pur restando nel Nirvāna, egli manifesta il Saṃsāra. Egli sa che non vi sono esseri, ma si sforza di convertirli. È definitivamente pacificato (*śānta*), ma sembra provare passioni (*kleśā*). Egli abita il Corpo della Legge (*dharmakāya*), ma si manifesta ovunque, in innumerevoli corpi di esseri viventi; è

¹⁷ Cfr. STRENG, *op. cit.*, p. 96.

¹⁸ Trad. cinese di Śikṣānanda, cit. da E. RAMOTTE, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, p. 36.

sempre immerso in estasi profonde (*dhyaṇa*), ma gode degli oggetti del desiderio... ».

190. Il giainismo dopo Mahāvīra: erudizione, cosmologia, sotierologia.

Il successore diretto di Mahāvīra fu lo *śhaṅva* (l'Anziano) Suddaman, che si ritiene abbia trasmesso le parole del maestro al suo discepolo Jambū. Essi sono dunque gli ultimi omniscienti (*kevalin*), perché essi soli possedevano integralmente i testi sacri. Conosciamo i nomi degli *śhaṅva* che sono succeduti a Jambū. Il più importante è Bhadrabāhu — contemporaneo del re Candragupta, morto nel 170 (o 162) dopo Mahāvīra, dunque nel III secolo a. C. —, che fissò il canone giainico e redasse anche parecchie opere; fu però anche il testimone, e probabilmente una delle cause, della crisi che condusse alla divisione della Chiesa giainica.

Secondo la tradizione, Bhadrabāhu, prevedendo una carestia di dodici anni, emigrò verso il Dekkan insieme a una parte della comunità, dopo aver incaricato il suo discepolo Śhūlābhadrā di occuparsi di chi restava sul posto; alcuni anni più tardi fu convocato un concilio a Pāṭaliputra, allo scopo di raccogliere tutti i testi sacri che fino ad allora erano stati trasmessi oralmente. Poiché Bhadrabāhu si trovava in viaggio verso il Nepal, gli furono inviati degli emissari affinché egli recitasse davanti a loro alcuni testi antichi che era il solo a conoscere. Gli emissari però lo ascoltarono poco attentamente e riuscirono a ritenere solo in modo frammentario questi trattati che conservavano la dottrina originaria; soltanto Śhūlābhadrā mandò a memoria dieci opere su un totale di quattordici. Quest'episodio, probabilmente leggendario, giustifica in seguito le differenze fra i due canoni.

Quando gli emigrati, mantenuis fedeli alla nudità, ritornarono a Magadhā furono urtati dal rilassamento dei monaci rimasti sul posto. La tensione si prolungò per parecchie generazioni — aggravata anche da controversie su alcuni particolari del rituale e da divergenze dottrinali — finché, nel 77 a. C., la rottura divenne inevitabile, e la comunità si divise in Śvetāmbhara, quelli 'vestiti di bianco', e Digāmbhara, 'vestiti d'aria'. Questi ultimi negavano la liberazione a coloro che non rispettavano la nudità totale (e perciò la negavano anche alle donne); rifiutavano inoltre alcuni elementi

della biografia di Mahāvīra (per esempio, che egli fosse sposato) e, poiché consideravano perduti i testi antichi, i monaci 'vestiti d'aria' mettevano in dubbio l'autenticità del canone stabilito dagli Svetāmbara. Nella seconda metà del V secolo ebbe luogo a Valabhi un secondo concilio, organizzato dagli Svetāmbara per stabilire la redazione definitiva dei testi sacri.

Non staremo qui a discutere le diverse categorie di opere che formano l'ampia letteratura canonica giainica; anche il numero dei testi postcanonici è considerevole¹⁹. A differenza del buddhismo, il giainismo ha conservato le sue strutture primitive, e nella ricca letteratura filosofica e rituale si trovano poche idee nuove e creative. I trattati più famosi, come il *Pravacanasūtra* di Kundakunda (I secolo d. C.) e il *Tattvārtha*, scritto da Umāsvāti (non datato, ma posteriore all'opera di Kundakunda), si limitano essenzialmente a sistematizzare in maniera scolastica le concezioni formulate già da Mahāvīra o dai suoi immediati successori²⁰.

La dottrina è anche una soietologia, che si concentra nei 'Tre Gioielli' del giainismo: la retta Vista, la retta Conoscenza, e la retta Condotta, quest'ultima realizzata unicamente dalla disciplina monastica. Si distinguono quattro specie di 'retta Vista', la prima delle quali è semplicemente visiva, mentre l'ultima costituisce una percezione trascendentale illimitata. Non analizzeremo qui le cinque specie di 'retta Conoscenza', ma ci limiteremo a ricordare due tesi specifiche della logica giainica: la « dottrina dei punti di vista » (*nyāy-vāda*) e la « dottrina del forse » (*syād-vāda*). La prima sostiene che è possibile avanzare parecchie osservazioni complementari a proposito della stessa cosa: per quanto sia vera da un certo punto di vista, qualsiasi asserzione non lo è più se la si esamina da un'altra prospettiva, pur rimanendo compatibile con l'insieme degli enunciati. La dottrina del 'forse' (*syād*) implica la relatività o l'ambiguità del reale. La si indica anche con il nome di « regola

¹⁹ Accanto ai trattati di filosofia si trovano anche epopee (adattate sul modello delle epopee indù e dei Purāṇa), biografie leggendarie dei Tīrthamkara e perfino racconti, romanzi e drammi, per non dire della letteratura didattica e scientifica. A eccezione della narrativa (la quale, del resto, non è essa pure esente da certo fastidioso didatticismo) l'ormai produzione giainica è contraddistinta dalla monotonia e dall'aridità.

²⁰ Questo tipo di 'conservatorismo' è specifico dell'India tradizionale e, di per se stesso, non costituisce un tratto negativo. Gli scritti giainici si distinguono comunque per il loro ordito grossolano e arido.

delle sette divisioni», perché comporta sette tipi di affermazioni: 1) ciò può essere così; 2) ciò può non essere così; 3) ciò può essere o non essere così ecc.; questa dottrina è stata condannata dalle altre scuole filosofiche indiane²¹. Ciò nonostante, questi due metodi logici costituiscono una delle creazioni più originali del pensiero giainico.

Le analisi della materia, dell'anima, del tempo e dello spazio (queste ultime due categorie erano considerate come 'sostanze'), della 'materia karmica' ecc., sono state elaborate e sistematizzate moltiplicando le classificazioni e le enumerazioni. Una nota caratteristica, che Mahāvīra forse desunse da Makkhali Gosala, è la credenza che le azioni segnino l'anima a guisa di una tintura (*leśya*) e che questi colori impregnino anche i corpi. Il merito o il demerito dell'anima viene dunque segnalato dai sei colori dei corpi: il nero, il nero-azzurro e il grigio caratterizzano gli abitanti delle regioni infernali, mentre il giallo, il rosa e il bianco designano gli esseri che vivono sulla terra; e infine il bianco puro e intenso appartiene soltanto a coloro che si elevano verso il sommo dell'Universo. Si tratta certo di una tradizione arcaica solidale con certe pratiche yoga. Infatti, nella classificazione degli esseri secondo la loro qualifica spirituale, l'ottavo stadio, quando si effettua il « primo raccoglimento dell'anima nella sua pura essenza », è denominato anche il « primo raccoglimento bianco ». L'equivalenza fra colore e stadio spirituale si può trovare anche in altre tradizioni indiane e non indiane.

Come già la Natura (*prakṛiti*) nella concezione Sāṃkhya-Yoga, la materia si organizza spontaneamente e inconsciamente al fine di servire l'anima; sebbene sia eterno e senza principio, l'Universo esiste perché le anime possano liberarsi dalle sue strutture, ma tale liberazione non implica, come vedremo subito, l'evazione totale e definitiva dal Cosmo. L'originalità della cosmologia giainica consiste proprio nel suo arcaismo; essa ha conservato e rivalorizzato concezioni indiane tradizionali, trascurate dalle cosmologie induista e buddhista. Il Cosmo (*loka*) è raffigurato in forma di un uomo in piedi, con le braccia piegate, i pugni sulle anche. Questo macro-antropo è composto da un mondo inferiore (le membra inferiori),

²¹ È probabile che il Buddha si riferisse alla *syād-vāda* quando attaccò certi religiosi i quali erano soliti eludere tutte le domande che si ponevano loro (*Diḡha*, I, 39-42).

da un mondo mediano (la regione della cintura) e da un mondo superiore (il petto e la testa), e queste tre regioni cosmiche sono attraversate da un tubo verticale, quale *axis mundi*. Il mondo inferiore comporta sette 'terre' (*bhūmi*) poste le une sopra le altre, ciascuna di diverso colore, dal nero più opaco alla luminosità prodotta dallo splendore di 16 specie di gemme; le zone superiori della prima 'terra' sono abitate da 18 categorie di divinità, e le altre sei 'terre' costituiscono i veri e propri Inferni, 8 400 000 di numero, popolati da diverse classi di dannati, di colore grigio, nero-azzurro e nero. I loro corpi deformati, le torture che vengono loro inflitte in Inferni infuocati o ghiacciati ricordano i *chibēs* tradizionali; i colpevoli di crimini impendoneabili sono rinchiusi per l'eternità nel più terrificante baratro infernale, *nigroda*, collocato sotto i piedi del macro-antropo.

Questa immagine di un universo antropomorfo, le cui diverse zone — identificate con gli organi dell'uomo cosmico — sono abitate da esseri di diversi colori, è senza dubbio arcaica, ma solo nel gianismo essa è stata conservata in modo così completo, e collegata per giunta alle esperienze di 'luci mistiche'. Il mondo mediano corrisponde, grosso modo, a quello descritto dalle cosmologie indu e buddhista²²; il mondo superiore, situato al di sopra del monte Meru, si divide in cinque zone sovrapposte, corrispondenti ai fianchi del macro-antropo, al suo collo, al mento, alle cinque aperture facciali e alla sua nuca. Ogni zona comporta a sua volta parecchi 'Paradisi', popolati da diversi tipi di divinità. La quinta zona, infine, sommità dell'Universo e nuca del macro-antropo, è riservata alle anime liberate, il che significa che *colui che si è liberato non trascende il Cosmo* (come nel caso del *nirvāna* buddhistico), ma solo i suoi numerosi piani: l'anima liberata gode di una beatitudine indicibile ed eterna nel *siddha-kṣetra* ('campo dei perfetti') in compagnia dei suoi simili, ma all'interno di un Universo macro-antropico.

²² Ha la forma di un disco, con al centro il monte Meru, la cui base è immersa nella regione infernale. Attorno a questa montagna cosmica si ordinano quindici continenti concentrici (chiamati 'isole', *dvīpa*), separati da oceani circolari; il continente centrale, lo Jambudvīpa, è diviso da catene montuose in sette zone trasversali. Gli uomini vivono soltanto nella zona meridionale, il Bharatavarsā (l'India), mentre le altre isole-continenti costituiscono 'terre di paradiso' (*bhogaḥūmi*) perché i loro abitanti non devono lavorare per vivere. Sono anche dimora delle divinità stellari.

Già dal tempo di Bhadrabāhu il gianismo penetrò nel Bengala e nell'Orissa; più tardi, i Digambara si stabilirono nel Dekkan e gli Svetāmbara si diressero verso ovest, stanziandosi soprattutto nel Gujarat; le tradizioni delle due Chiese amano citare, fra i convertiti o simpatizzanti, un gran numero di re e di principesse. Come tutte le altre religioni indiane, il gianismo ha subito le persecuzioni dei musulmani (saccheggi, distruzioni di templi, proibizione della nudità), divenendo inoltre il bersaglio della controffensiva induista e, a partire dal XII secolo, il suo declino fu irreversibile. A differenza del buddhismo, il gianismo non è mai divenuto in India una religione popolare e dominante, e non è mai riuscito a penetrare oltre le frontiere del subcontinente; mentre però il buddhismo è scomparso completamente nel suo paese d'origine, la comunità gianica conta ancor oggi 1 500 000 membri e, grazie alla loro posizione sociale e alla loro distinzione culturale, la sua influenza si può dire ancora considerevole.

LA SINTESI INDUISTA.
IL MAHĀBHĀRATA E LA BHAGAVAD GĪTĀ191. *La battaglia dei diciotto giorni.*

Con i suoi 90 000 versi, il *Mahābhārata* costituisce la più lunga epopea della letteratura universale. Il testo che ci è stato tramandato comporta rimaneggiamenti e numerose interpolazioni — queste ultime soprattutto nelle sezioni 'enciclopediche' (canti XII e XIII) —, tuttavia sarebbe vano credere di poter ricostruire la 'forma originaria' del poema. Per quanto riguarda la data, « tale nozione non ha senso per l'epopea » (L. Renou); si presume che il poema epico fosse già compiuto fra il VII e VI secolo a. C. e che abbia assunto la sua forma attuale fra il IV secolo a. C. e il IV secolo d. C. (Winternitz).

Il tema principale è costituito dal conflitto fra i due rami della famiglia dei Bhārata: i discendenti dei Kuru (i cento Kaurava) e quelli dei Pāṇḍu (i cinque Pāṇḍava). Duryodhana, il primogenito dei Kaurava, il figlio del re cieco Dhṛtarāṣṭra, è divorato da un odio demoniaco verso i suoi cugini: egli è infatti l'incarnazione del demone Kali, ossia del demone più malvagio daccché esiste il mondo. I cinque Pāṇḍava, e cioè Yudhiṣṭhira, Arjuna, Bhīma, Nakula e Sahadeva, sono i figli di Pāṇḍu, fratello cadetto di Dhṛtarāṣṭra; in realtà, essi sono figli degli dei Dharmā, Vāyu, Indra e i due Aśvin, e valuteremo più avanti il significato di questa parentela divina. Alla morte di Pāṇḍu, Dhṛtarāṣṭra diventa re, in attesa che Yudhiṣṭhira sia in età di assumere il potere, ma Duryodhana non si rassegna e, fra gli agguati da lui tesi ai suoi cugini, il più

pericoloso fu l'incendio di una casa di lacca in cui egli li aveva indotti ad abitare. I Pāṇḍava fuggono per un passaggio sotterraneo e si rifugiano in incognito nella foresta, insieme alla loro madre; seguono numerose avventure, finché Arjuna, travestito da brahmano, riesce a sposare la principessa Draupadī, incarnazione della dea Śrī, e la conduce nel loro rifugio nella foresta. Non vedendo Draupadī, e credendo che Arjuna rechi loro soltanto il cibo procuratosi con l'elemosina, la madre esclama: « Godetene insieme », e così la fanciulla diviene sposa comune dei cinque fratelli.

Venuto a sapere che i Pāṇḍava non sono periti nell'incendio, Dhṛtarāṣṭra, il re cieco, decide di lasciare loro la metà del regno; essi costruiscono una capitale, Indraprastha, dove li raggiunge il cugino Krishna, capo del clan degli Yādava. Duryodhana sfida Yudhishtira a una partita a dadi e, poiché un dado è truccato, Yudhishtira perde successivamente i suoi beni, il regno, i fratelli e la loro sposa. Il re annulla la partita e restituisce i beni ai Pāṇḍava, ma, poco tempo dopo, autorizza una seconda partita a dadi, nella quale si stabilisce che i perdenti vivranno per dodici anni nella foresta e il tredicesimo in incognito. Yudhishtira gioca, perde di nuovo e si esilia con i fratelli e Draupadī. Il terzo canto, *Vana-parvan* ('libro della foresta'), che con i suoi 17 500 distici, è il più lungo, è anche il più ricco di episodi letterari: gli eremiti raccontano ai Pāṇḍava le storie drammatiche di Nala e Damayanti, Savitṛī, Rāma e Sītā. Il canto seguente narra le avventure del tredicesimo anno, che gli esiliati riuscirono a trascorrere senza essere riconosciuti. Nel quinto canto ('libro dei preparativi'), la guerra appare inevitabile: i Pāṇḍava inviano Krishna come ambasciatore a reclamare la restituzione del loro regno, o almeno dei cinque villaggi; al rifiuto di Duryodhana, immensi eserciti si formano da una parte e dall'altra, e scoppia la guerra.

Il sesto canto contiene l'episodio più famoso dell'intera epopea: è la *Bhagavad Gītā*, di cui ci occuperemo più avanti. Nei canti seguenti vengono narrati minuziosamente i diversi momenti di questa battaglia che infuria per diciotto giorni: la terra è coperta di morti e feriti, e i capi dei Kuru cadono uno dopo l'altro, ultimo Duryodhana; sfuggono solo tre Kaurava, fra i quali Aśvatthāman, nel quale era appena entrato il dio Shiva. Con un'orda di demoni prodotti da Shiva, Aśvatthāman si introduce di notte nel campo dei Pāṇḍava addormentati e li massacrò tutti, a eccezione dei cinque fratelli, che erano assenti. Amareggiato da tante uccisioni, Yudhi-

sthira vuole rinunciare al trono e vivere da eremita, ma i suoi fratelli, aiutati da Krishna e da parecchi saggi, riescono a farlo recedere dalla sua decisione, ed egli celebra solennemente il sacrificio del cavallo (*Āśvamedha*, cfr. § 73). Dopo aver collaborato per quindici anni con suo nipote, Dhṛtarāṣṭra si ritira con alcuni compagni d'armi nella foresta, dove, poco tempo dopo, trovano la morte in un incendio provocato dai loro stessi fuochi sacri. Trent'anni dopo la grande battaglia, Krishna e il suo popolo periscono in maniera piuttosto strana: si uccidono a vicenda con canne magicamente trasformate in mazze. La capitale crolla e sparisce nell'oceano. Sentendosi invecchiare, Yudhishtira lascia il potere al suo pronipote Parikṣit (che, nato morto, fu risuscitato da Krishna) e, con i suoi fratelli, Draupadī e un cane, si dirige verso l'Himalaya; l'uno dopo l'altro, i suoi compagni cadono per via e soltanto Yudhishtira e il cane (che, in realtà, è il suo stesso padre, Dharma) restano fino alla fine. L'epopea si conclude con la descrizione di una breve discesa agli Inferi da parte di Yudhishtira, seguita dalla sua ascensione in Cielo.

192. Guerra escatologica e fine del mondo.

Questa guerra mostruosa fu decisa da Brahmā allo scopo di alleggerire la Terra di una popolazione che non cessava di moltiplicarsi; Brahmā chiese a un certo numero di dei e di demoni di incarnarsi per scatenare una terribile guerra di sterminio. Il Mahābhārata descrive la fine di un mondo (*pralaya*), seguita dall'emergere di un mondo nuovo, sotto il regno di Yudhishtira o di Parikṣit¹. Il poema presenta una struttura escatologica: battaglia gigantesca fra le forze del 'bene' e quelle del 'male' (analoga ai combattimenti fra *deva* e *asura*); distruzioni di proporzioni cosmiche da parte del fuoco e delle acque; il riemergere di un mondo nuovo e puro, simboleggiato dalla risurrezione miracolosa di Parikṣit. In un certo senso, si può parlare di rivalutazione in grande stile del vecchio scenario mitico-rituale del Capodanno, tuttavia

¹ GEORGES DUMÉZIL vede nel regno di Yudhishtira la restaurazione del mondo: cfr. *Mythe et épopée*, I, p. 152 ss.; A.F. HITTREBERT, seguendo l'interpretazione indiana tradizionale, ritiene che l'età nuova cominci con il regno di Parikṣit; cfr. *The Mahābhārata and Hindu Eschatology*, p. 102.

questa volta non si tratta, più della fine di un 'anno', ma della conclusione di un'era cosmica.

La teoria ciclica diventa popolare a partire dai Purāna. Ciò non significa che il mito escatologico sia necessariamente una creazione dell'Induismo: la concezione è arcaica, gode di una notevole diffusione e, soprattutto, miti analoghi sono attestati in Iran e in Scandinavia. Secondo la tradizione zoroastriana, alla fine della storia Ohrmazd agguanterà Ahriman, i sei Amesha Spenta ghermiranno ognuno un arcidemone, e queste incarnazioni del Male saranno definitivamente ricacciate nelle tenebre (cfr. § 216). Come abbiamo visto (§ 177), troviamo un'escatologia simile presso gli antichi Germani: nel corso della battaglia finale (*ragnarök*) ogni dio si occurrà di un essere demoniaco o di un mostro, con la differenza che gli dei e i loro avversari si uccideranno a vicenda fino all'ultimo; la terra verrà incendiata e, alla fine, sommersa dal mare. La terra risorgerà, tuttavia, dalla massa acquatica e una nuova umanità godrà di un'esistenza felice sotto il regno del giovane dio Bald.

Strig Wikander e Georges Dumézil hanno analizzato brillantemente le analogie strutturali fra queste tre guerre escatologiche. Si può dunque concludere che il mito della fine del mondo era conosciuto dagli Indoeuropei e le divergenze, che sono senza dubbio rilevanti, possono essere spiegate in base agli orientamenti differenti, specifici delle tre religioni indoeuropee. È pur vero che il mito escatologico non è attestato in epoca vedica, ma ciò non prova, tuttavia, la sua inesistenza.² Secondo l'espressione di Dumézil (*Mythe et Épopée*, I, p. 218 ss.), il Mahābhārata è la « trasposizione epica di una crisi escatologica », di ciò che la mitologia indùsta chiama la fine di uno *yuga*. Ebbene, il fatto che il Mahābhārata contenga alcuni elementi vedici, anzi pre-vedici³, ci per-

² « Il pensiero dei cantori vedici è concentrato sul presente, sui servizi attuali resi dagli dei, a cui sono di garanzia le passate imprese mitiche: le lontananze dell'avvenire, invece, non li interessano » (DUMÉZIL, *Mythe et Épopée*, vol. I, p. 221).

³ STIG WIKANDER ha notato che i padri dei cinque Pāndava — Dhama, Vayu, Itna e i Gemelli — corrispondono alla serie trifunzionale degli dei vedici: Mitra-Varuna (= Dharmā), Indra (= Vayu e Indra) e gli Ashvin. Questa serie non riflette la situazione religiosa all'epoca in cui il poema fu concluso (epoca dominata da Vishnu e Shiva) né quella del tempo vedico, quando avevano un ruolo rilevante Soma e Agni. Ne consegue che il Mahābhārata presenta una situazione para-vedica e pre-vedica; cfr. DUMÉZIL, *Mythe et Épopée*, I, p. 42 ss.

mette di collocare il mito della fine di un'età fra le tradizioni arcaiche *ārya*, tanto più che esso era conosciuto dagli Iranici.

Occorre tuttavia aggiungere subito che il poema rappresenta una sintesi grandiosa, molto più ricca della tradizione escatologica indoeuropea che esso prosegue. Descrivendo l'annientamento di sterminate masse umane e le catastrofi telluriche che ne seguono, il Mahābhārata si vale dell'immaginazione sfavillante dei Purāna. Ancora più importanti sono gli sviluppi e le innovazioni teologiche: l'idea 'messianica' dell'*avatār* vi è esposta con forza e rigore. Nella famosa teofania della *Bhāgavad Gītā* (XI, 12 ss.) Krishna si rivela ad Arjuna come incarnazione di Vishnu. Come è stato notato⁴, questa teofania costituisce anche un *pralaya*, che anticipa in qualche modo la 'fine del mondo' descritta negli ultimi canti dell'*epopea*. Ebbene, la rivelazione di (Krishna) Vishnu come Signore del *pralaya* è gravida di conseguenze teologiche e metafisiche; e infatti, dietro gli eventi drammatici che costituiscono la trama del Mahābhārata, è possibile scorgere l'opposizione e la complementarietà di Vishnu (-Krishna) e Shiva. La funzione 'distruttiva' di quest'ultimo è controbilanciata dal ruolo 'creatore' di Vishnu (-Krishna): quando uno dei due — o uno dei loro rappresentanti — è presente in un'azione, l'altro ne è assente. Anche Vishnu (-Krishna) è però autore di 'distruzioni' e 'risurrezioni', e sia l'*epopea* sia i Purāna mettono inoltre in rilievo l'aspetto negativo di questo dio⁵.

Ciò significa che Vishnu, in quanto Essere supremo, è la realtà ultima, e governa perciò tanto la creazione quanto la distruzione dei mondi; egli è al di là del bene e del male, come lo sono, del resto, tutti gli dei, perché « la virtù e il peccato esistono, o Re, unicamente fra gli uomini » (XII, 238, 28). Nella cerchia degli yogi e dei contemplativi, l'idea era nota sin dall'epoca delle Upanishad, ma il Mahābhārata — o, più esattamente, anzitutto la *Bhāgavad Gītā* — la rende accessibile, e pertanto popolare, a tutti i livelli della società indiana. Pur esaltando Vishnu come l'Essere supremo,

⁴ Cfr. M. MAURÉAU, *Études de mythologie hindoue*, III, p. 54.

⁵ Nei Purāna, Vishnu è spesso descritto come selvaggio, pericoloso, irresponsabile, 'folle'; Shiva, al contrario, è presentato parecchie volte come colui che riesce a placarlo. Cfr. i testi cit. da DAVID KINSELEY, *Through the looking glass*, p. 276 ss.

il poema sottolinea la complementarietà di Shiva e Vishnu⁶, e da questo punto di vista il Mahābhārata può essere considerato la pietra angolare dell'induismo: infatti questi due dei, insieme con la Grande Dea (Shakti, Kālī, Durgā), hanno dominato l'induismo, dai primi secoli d. C. fino a oggi.

La complementarietà Shiva-Vishnu corrisponde, in un certo qual modo, alla complementarietà delle funzioni antagoniche specifiche dei grandi dei (creatività/distruzione ecc.); comprendere questa struttura della divinità equivale a una rivelazione e costituisce anche il modello da seguire per ottenere la liberazione. In effetti, da un lato il Mahābhārata descrive ed esalta la lotta fra il Bene e il Male, *dharmā* e *adharma* — lotta che acquista il peso di una norma universale perché regge la vita cosmica, la società e l'esistenza personale —, dall'altro, però, il poema ricorda che la realtà ultima — il Brahman-*ātman* delle Upanishad — sta al di là della coppia *dharmā/adharma* e di ogni coppia di contrari. In altri termini, la liberazione implica la comprensione dei rapporti fra i due 'modi' del reale: la realtà *immediata*, e cioè storicamente condizionata, e la realtà *ultima*. Il monismo upanishadico aveva negato la validità della realtà immediata; il Mahābhārata, soprattutto nelle sue parti didattiche, propone invece una dottrina più ampia: da un lato vi si riafferma il monismo upanishadico, colorato di esperienze teiste (vishnuiste); d'altro lato, si accetta ogni soluzione sotterriologica che non sia esplicitamente contraria alla tradizione scritturale.

193. La rivelazione di Krishna.

A prima vista, può parere paradossale che l'opera letteraria in cui viene rappresentata una terribile guerra di sterminio e la fine di uno *yuga*, costituisca allo stesso tempo il modello esemplare di ogni sintesi spirituale compiuta dall'induismo. La tendenza alla conciliazione dei contrari caratterizza il pensiero indiano a partire dall'epoca dei Brāhmana, ma è nel Mahābhārata che si misura l'im-

⁶ Sui diversi aspetti di questa complementarietà v. J. GONDA, *Vishnuism and Sivam*, p. 87 ss.

portanza dei suoi risultati. In sostanza, si può dire che il poema⁷ 1) insegna l'equivalenza del Vedānta (cioè la dottrina delle Upanishad) del Sāṃkhya e dello Yoga; 2) stabilisce la parità delle tre 'vie' (*mārga*), rappresentate dall'attività rituale, dalla conoscenza metafisica e dalla pratica yoga; 3) s'insegna a giustificare un certo modo di esistere nel tempo, in altre parole assume e valorizza la storicità della condizione umana; 4) proclama la superiorità di una quarta 'via' sotterriologica: la devozione per Vishnu (-Krishna).

Il poema presenta il Sāṃkhya e lo Yoga nei loro strati pre-sistemici. Il primo significa la 'vera conoscenza' (*tattva jñāna*) o la 'conoscenza del Sé' (*ātmapoddhā*); a questo riguardo, il Sāṃkhya prosegue la speculazione upanishadica. Lo Yoga designa ogni attività che conduce il Sé a Brahman, conferendo al tempo stesso infiniti 'poteri'. In genere questa attività equivale all'ascetismo. Il termine *yoga* significa talvolta 'metodo', talvolta 'forza' o 'meditazione'⁸. I due *darsana* sono considerati equivalenti. Secondo la *Bhagavad Gītā*, « solo gli spiriti limitati contrappongono l'uno all'altro il Sāṃkhya e lo Yoga, ma non i sapienti (*paṇḍitāḥ*). Chi è veramente padrone di uno dei due si assicura i frutti di entrambi... Sāṃkhya e Yoga sono una cosa sola » (V, 4-5).

Nella *Bhagavad Gītā* viene anche dimostrata rigorosamente l'omologia delle tre 'vie' sotterriologiche, in un celebre episodio che si apre con la 'crisi esistenziale' di Arjuna e si conclude con una rivelazione esemplare relativa alla condizione umana e alle 'vie' di liberazione. Scorgendo la sua depressione causata dalla guerra, nella quale sarà obbligato a uccidere amici e i propri cugini, Krishna svela ad Arjuna i mezzi per adempiere al suo dovere di *kṣātra* senza lasciarsi incatenare dal *karma*. A grandi linee, le rivelazioni di Krishna riguardano: 1) la struttura dell'Universo; 2) le modalità dell'Essere; 3) le vie da seguire per ottenere la liberazione finale. Krishna si preoccupa però di aggiungere che questo « yoga antico » (IV, 3), che costituisce il « mistero supremo », non è un'innovazione; egli l'ha già insegnato a Vivasvat, che l'ha poi rivelato a Manu, e Manu l'ha trasmesso a Ikṣvāku (IV, 1). « Attraverso questa tradizione lo conobbero i re-*ṛishi*; ma, col tempo,

⁷ In particolare nelle sezioni 'pseudo-epiche' e didattiche (libri XII, XIII ecc.).

⁸ Questa varietà di significati corrisponde a una reale diversità morfologica; cf. ELIADÉ, *Le Yoga*, p. 157 ss.

questo yoga scomparve quaggiù » (IV, 2). Tutte le volte che l'ordine (*dharma*) vacilla, Krishna stesso si manifesta (IV, 7) e rivela, in maniera adeguata al determinato 'momento storico', questa saggezza atemporale (questa è la dottrina dell'*avatār*). In altri termini, se la *Bhagavad Gītā* si presenta storicamente come una nuova sintesi spirituale, essa appare 'nuova' soltanto agli occhi di esseri condizionati, come noi, dal Tempo e dalla Storia⁹.

Si potrebbe dire che l'essenza della dottrina rivelata da Krishna è racchiusa in questa formula sommaria: comprendimi e imitami! Infatti, tutto ciò che egli svela sul proprio essere e sul proprio 'comportamento' nel Cosmo e nella Storia deve servire da modello esemplare per Arjuna: costui ritrova il senso della sua vita storica e ottiene anche la liberazione, comprendendo ciò che Krishna è e ciò che *fa*. Del resto lo stesso Krishna insiste sul valore esemplare e sotterriologico del modello divino: « Tutto ciò che compie il Capo è imitato dagli altri uomini: la regola che egli osserva, il mondo la segue » (III, 21); e aggiunge, riferendosi a se stesso: « Nei tre mondi non v'è nulla che io sia tenuto a fare... e tuttavia continuo ad agire » (III, 23). Krishna si affrettava a rivelare il significato profondo di questa attività: « Se io non continuassi ad agire infaticabilmente, ovunque, gli uomini seguirebbero il mio esempio. I mondi cesserebbero di esistere se io non compissi la mia opera; sarei la causa della confusione universale e della fine delle creature » (III, 23-24).

Arjuna deve quindi imitare il comportamento di Krishna, e cioè continuare ad agire per non contribuire, con la propria passività, alla 'confusione universale'. Ma, affinché egli possa agire « alla maniera di Krishna », gli è necessario comprendere tanto l'essenza della divinità quanto le modalità del suo manifestarsi, e perciò Krishna *si rivela*: conoscendo Dio, l'uomo conosce al tempo stesso

⁹ Ciò non è privo di incidenze sulle interpretazioni occidentali della spiritualità indiana; se, infatti, si ha il diritto di ricostruire la storia delle dottrine e delle tecniche indiane sforzandosi di precisarne le innovazioni, gli sviluppi e le modificazioni successive, non si deve però dimenticare che, dal punto di vista indiano, il contesto storico di una 'rivelazione' ha soltanto un'importanza relativa: l' 'apparizione' o la 'scomparsa' di una formula sotterriologica sul piano della Storia nulla ci può dire sulla sua 'origine'. Secondo la tradizione indiana, così saldamente riaffermata da Krishna, i diversi 'momenti storici' — che sono allo stesso tempo momenti del divenire cosmico — non *creano* la dottrina, ma si limitano a rivelare *formule appropriate* del messaggio atemporale. Cfr. ELIADE, *Le Yoga*, p. 161 ss.

il modello da seguire. Krishna incomincia dunque col rivelare che l'Essere e il Non-Essere risiedono in lui e che tutta la Creazione — dagli dei sino ai minerali — discende da lui (VII, 4-6; IX, 4-5 ecc.); egli crea continuamente il mondo per mezzo della sua *prakṛti*, ma questa attività incessante non lo incatena: *egli si limita a essere lo spettatore della propria creazione* (IX, 8-10). Dunque, proprio questa valorizzazione, apparentemente paradossale, dell'attività (del *karma*), costituisce la lezione fondamentale rivelata da Krishna: a imitazione di Dio che crea e sostiene il mondo *senza parteciparvi*, l'uomo imparerà a fare lo stesso. « Non basta astenersi dall'azione per liberarsi dell'atto: l'azione da sola non conduce alla perfezione », perché « ognuno è condannato all'azione » (III, 4-5). Anche se si astiene dall'atto nel senso stretto della parola, tutta un'attività inconscia, provocata dai *guna* (III, 5), continua a incatenarlo al mondo e a integrarlo nel circuito karmico.

Condannato all'azione — perché « l'azione è superiore all'inazione » (III, 8) — l'uomo deve compiere gli atti prescritti, in altre parole i 'doveri', le azioni che gli incombono in virtù della sua particolare condizione: « È meglio compiere, sia pure in modo imperfetto, il proprio dovere (*svadharmā*), che adempiere, anche perfettamente, il dovere di una condizione altrui » (*paradharmā*: III, 35). Queste attività specifiche sono condizionate dai *guna* (XVII, 8 ss.; XVIII, 23 ss.); Krishna ripete a più riprese che i *guna* procedono da lui, ma non lo incatenano: « Non che io sia in essi; sono loro ad essere in me » (VII, 12). La lezione che se ne può trarre è la seguente: pur accettando la 'situazione storica' creata dai *guna* (e la si deve accettare, dato che anche i *guna* derivano da Krishna) e agendo secondo le necessità di questa 'condizione', l'uomo deve rifiutarsi di *valorizzare* i propri atti e, perciò, di accordare un *valore assoluto* alla propria condizione.

194. « Rinunciare ai frutti dei propri atti ».

In questo senso si può affermare che la *Bhagavad Gītā* si sforza di 'salvare' tutti gli atti umani, di 'giustificare' ogni azione profana: infatti, per il fatto stesso di non godere più dei loro 'frutti', l'uomo *trasforma i propri atti in sacrifici*, cioè in dinamismi personali che contribuiscono a mantenere l'ordine cosmico. Ora,

come ricorda Krishna, solo gli atti che hanno per oggetto il sacrificio non incatenano (III, 9). Prajapati creò il sacrificio perché il Cosmo potesse manifestarsi e perché gli uomini potessero vivere e propagarsi (III, 10 ss.), ma Krishna rivela che l'uomo può anche egli collaborare alla perfezione dell'opera divina, non soltanto con i sacrifici propriamente detti (quelli che costituiscono il culto vedico), ma con tutti i suoi atti, di qualunque natura essi siano. Quando i vari asceti e yogi 'sacrificano' le loro attività psico-fisologiche, si distaccano da queste attività, attribuendovi un valore *transpersonale* (IV, 25 ss.); nel far ciò, « tutti hanno la nozione vera del sacrificio e, col sacrificio, cancellano le loro macchie » (IV, 30).

Questa trasformazione di attività profane in rituali è resa possibile dallo Yoga; Krishna rivela ad Arjuna che 'l'uomo d'azione'¹⁰ può salvarsi, in altri termini può sottrarsi alle conseguenze della sua partecipazione alla vita del mondo, pur continuando ad agire. La sola cosa che egli deve osservare è la seguente: *deve staccarsi dai propri atti e dai loro esiti*, il che significa: « Rinunciare ai frutti dei propri atti » (*phalatsyannahvāgā*), *agire impersonalmente*, senza passione, senza desiderio, come se agisse per procura, al posto di un altro. Se si attiene rigidamente a questa regola, i suoi atti non semineranno più nuove potenzialità karmiche e non lo assoggetteranno al ciclo karmico: « Indifferente al frutto dell'azione, sempre soddisfatto, libero da ogni legame, per quanto possa sembrare indaffarato, in realtà egli non agisce... » (IV, 20).

La grande originalità della *Bhagavad Gītā* sta nell'aver insistito sullo « yoga dell'azione », che si realizza « rinunciando ai frutti dei propri atti », e questo è anche il principale motivo del suo successo, che non ha precedenti in India. Essa, infatti, rende possibile a ogni uomo sperare di ottenere la liberazione, grazie al *phalatsyannahvāgā*, anche quando, per diversi motivi, sarà obbligato a partecipare alla vita sociale, ad avere una famiglia, delle preoccupazioni, svolgere delle funzioni e perfino commettere azioni 'immorali' (come Arjuna, che deve uccidere i suoi avversari in guerra). Agire tranquillamente, senza essere mossi dal « desiderio del risultato », significa ottenere un dominio di sé e una serenità che soltanto lo

¹⁰ 'Uomo d'azione' sta a indicare colui che non può ritrarsi dalla vita civile per ottenere la salvezza attraverso la conoscenza, l'asceti o la devozione mistica.

Yoga può conferire. Come dice Krishna: « Pur agendo senza restrizioni, egli rimane fedele allo Yoga »; questa interpretazione della tecnica yoga è caratteristica del grandioso sforzo di sintesi della *Bhagavad Gītā*, che voleva conciliare tutte le vocazioni: ascetica, mistica o votata all'attività nel mondo.

Oltre a questo Yoga accessibile a tutti, e che consiste nella rinuncia ai « frutti degli atti », la *Bhagavad Gītā* espone per sommi capi una tecnica yoga propriamente detta, riservata ai contemplativi (VI, II ss.); Krishna decreta: « Lo Yoga è superiore all'asceti (*tapas*), superiore anche alla scienza (*jñāna*), superiore al sacrificio » (VI, 46). Ma la meditazione yoga raggiunge il suo fine ultimo soltanto se il discepolo si concentra in Dio: « Con l'anima serena e senza timori... l'intelletto saldo e continuamente concentrato su di Me, egli deve praticare lo Yoga assumendomi come fine supremo » (VI, 14). « Colui che Mi vede dappertutto, e vede tutte le cose in Me, io non l'abbandono mai, e mai egli Mi abbandona. Colui che, essendosi fissato nell'unità, adora Me che abito in tutti gli esseri, abita in Me, qualunque sia il suo modo di vivere » (VI, 30-31; c.v.o nostro).

È allo stesso tempo il trionfo delle pratiche yoga e l'esaltazione della devozione mistica (*bhakti*) al rango di 'via suprema. Inoltre, nella *Bhagavad Gītā* si affaccia il concetto di grazia, preannunciando lo sviluppo esorbitante che esso avrà nella letteratura vishnuita medievale, ma il ruolo decisivo che essa ebbe nello sviluppo del teismo non diminuisce comunque l'importanza della *Bhagavad Gītā*. Quest'opera senza eguali, chiave di volta della spiritualità indiana, può essere valorizzata in molteplici contesti. Per il fatto di mettere l'accento sulla storicità dell'uomo, la soluzione offerta dalla *Gītā* è certamente la più comprensiva e, bisogna aggiungere, la più opportuna per l'India moderna già integrata nel 'circuito della Storia'. Infatti, per tradurlo in termini familiari agli occidentali, il problema presentato nella *Gītā* è il seguente: in che modo risolvere la situazione paradossale creata dal fatto che l'uomo da un lato *si trova* nel Tempo, è *votato* alla Storia, ma, dall'altro sa che sarà 'dannato' se si lascia esaurire nella temporalità e nella propria storicità, e che di conseguenza deve a tutti i costi trovare, nel mondo, una via che spocchi su un piano trans-storico e atemporale?

Abbiamo veduto la soluzione proposta da Krishna: compiere il proprio dovere (*svadharma*) nel mondo, ma senza lasciarsi muo-

vere del desiderio dei frutti delle proprie azioni (*phalatsnanantī-gya*). Dato che l'Universo intero è la creazione, anzi l'epifania, di Krishna (-Vishnu), vivere nel mondo, partecipare alle sue strutture, non costituisce una 'cattiva azione'; la 'cattiva azione' è invece quella di credere che il mondo, il tempo e la storia dispongano di una realtà propria e indipendente, vale a dire che *non esista null'altro* al di fuori del mondo e della temporalità. L'idea è, certo, panindiana; ma nella *Bhagavad Gītā* essa riceve la sua espressione più coerente.

195. 'Separazione' e 'totalizzazione'.

Per apprezzare il ruolo di grande rilievo svolto dalla *Bhagavad Gītā* nella storia religiosa dell'India, occorre ricordare le soluzioni proposte invece dal Sāṃkhya, dallo Yoga e dal buddhismo. Secondo queste scuole, la liberazione richiedeva, come *conditio sine qua non*, il distacco dal mondo, anzi la negazione della vita umana in quanto modo di essere nella Storia¹¹; la scoperta del 'dolore universale' e del ciclo infinito delle reincarnazioni¹² aveva orientato la ricerca della salvezza in una direzione precisa: la liberazione doveva implicare il rifiuto di seguire le pulsioni della vita e le norme sociali, e il ritirarsi in solitudine e le pratiche ascetiche ne costituivano i preliminari indispensabili. D'altronde, la salvezza attraverso la gnosi era paragonata a un « risveglio », a una « liberazione dai legami », al « sollevare la benda che ricopriva gli occhi » ecc. (cfr. § 136). La salvezza presupponeva, insomma, un atto di rottura: la dissociazione dal mondo, luogo di sofferenza e prigione stipata di schiavi.

La svalutazione religiosa del mondo è stata facilitata dalla scomparsa del dio creatore. Per il Sāṃkhya-Yoga l'Universo è nato grazie all'« istinto teleologico » della Sostanza primordiale (*prakṛiti*);

¹¹ Anche se la tappa 'classica' dei *darsana* Sāṃkhya e Yoga è posteriore di parecchi secoli alla redazione della *Bhagavad Gītā*, tuttavia le loro tendenze caratteristiche — e cioè i metodi elaborati allo scopo di separare lo spirito dall'esperienza psico-mentale — sono già attestati all'epoca delle Upanishad.

¹² Ricordiamo che la fatalità della trasmutazione rendeva inutile il suicidio.

per il Buddha, il problema non si pone neppure, dato che egli contesta in ogni modo l'esistenza di un dio. La svalutazione religiosa del mondo si accompagna a un'esaltazione dello spirito o del Sé (*ātman*, *puruṣa*). Per Buddha stesso, sebbene egli rifiuti l'*ātman* in quanto monade autonoma e irriducibile, la liberazione si ottiene grazie a uno sforzo di natura 'spirituale'.

Il progressivo irrigidimento del dualismo Spirito-Materia ricorda lo sviluppo del dualismo religioso che porta alla formula iranica dei due principi contrari, rappresentanti il Bene e il Male. Come abbiamo notato più volte, per un lungo periodo l'opposizione fra Bene e Male non fu che uno dei molti esempi di dualità e polarità — cosmiche, sociali, religiose — che assicuravano l'alternanza ritmica della vita e del mondo; ciò che, insomma, fu isolato nei due principi antagonisti del Bene e del Male era all'inizio soltanto *una* delle numerose formule con cui si esprimevano gli aspetti antitetici, ma complementari, della realtà: giorno/notte, maschio/femmina, vita/morte, fecondità/sterilità, salute/malattia ecc.¹³; in altre parole, il Bene e il Male facevano parte del medesimo ritmo cosmico, e quindi umano, che il pensiero cinese ha formulato nell'alternanza dei due principi *yang* e *yin* (§ 130).

La svalutazione del Cosmo e della vita, abbozzata nelle Upanishad, trova le sue espressioni più rigorose nelle ontologie 'dualiste' e nei metodi di separazione elaborati dal Sāṃkhya-Yoga e dal buddhismo. Possiamo paragonare il processo di irrigidimento, che caratterizza le tappe del pensiero religioso indiano, con l'irrigidimento del dualismo iranico, da Zarathustra al manicheismo. Anche Zarathustra considerava il mondo una 'mescolanza' di spirituale e di materiale, e il fedele, effettuando correttamente il sacrificio, separava la sua essenza celeste (*menōk*) dalla manifestazione materiale (*gēte*)¹⁴. Ma, per Zarathustra e per il mazdeismo, l'Universo era opera di Ahura Mazdā e fu corrotto soltanto in seguito, da Ahriman. Il manicheismo e numerose sette gnostiche attribuivano invece la Creazione alle potenze demoniache: il mondo, la vita e l'uomo stesso sono il prodotto di una serie di attività drammatiche, sinistre o criminose e, in ultima analisi, questa creazione mostruosa e vana è votata all'annientamento. La liberazione è il risultato di

¹³ V. ELIADE, *La notalgie des origines*, p. 332 ss.

¹⁴ Cfr. § 104; seguiamo qui l'interpretazione di G. Gnoli; cfr. ELIADE, *Spirit, Light and Seed*, p. 18 ss.

un lungo e difficile sforzo per separare lo spirito dalla materia, la luce dalle tenebre che la tengono prigioniera.

I diversi metodi e tecniche indiane, miranti alla liberazione dello spirito mediante una serie di 'separazioni' via via sempre più radicali, hanno tuttavia continuato a far proseliti molto tempo dopo la comparsa della *Bhagavad Gītā*. Infatti, il rifiuto della vita e soprattutto dell'esistenza condizionata dalle strutture socio-politiche e dalla storia, era diventato, dopo le Upanishad, una prestigiosa soluzione sotierologica. La *Gītā* era tuttavia riuscita a integrare in un'ardita sintesi tutti gli orientamenti religiosi indiani, dunque anche le pratiche ascetiche che implicavano l'abbandono della comunità e delle obbligazioni sociali, ma, soprattutto, essa aveva compiuto la ri-sacralizzazione del Cosmo, della vita universale e anche dell'esistenza storica dell'uomo. Come abbiamo visto, Vishnu-Krishna non è solo il Creatore e il Signore del mondo, ma risantifica, con la sua presenza, la Natura intera.

D'altra parte è lo stesso Vishnu a distruggere periodicamente l'Universo, al termine di ogni ciclo cosmico. In altre parole, tutto è creato e governato da Dio; e, di conseguenza, anche gli 'aspetti negativi' della vita cosmica, dell'esistenza individuale e della Storia ricevono un significato religioso. L'uomo non è più l'ostaggio di un Cosmo-prigione che si è creato da solo, poiché il mondo è opera di un Dio personale e onnipotente; e, soprattutto, un Dio che non ha abbandonato il mondo dopo averlo creato, ma continua a esservi presente e attivo a tutti i livelli, dalle strutture materiali del Cosmo fin nella coscienza dell'uomo. Le calamità cosmiche e le catastrofi storiche, perfino la distruzione periodica dell'Universo sono dirette da Vishnu-Krishna; esse sono dunque delle teofanie. Questo avvicina il Dio della *Bhagavad Gītā* a Jahvè, Creatore del mondo e Signore della Storia, come l'hanno inteso i profeti (cfr. § 121); del resto, non è ozioso ricordare che, proprio come la rivelazione promossa dalla *Gītā* ebbe luogo durante una spaventosa guerra di sterminio, i profeti hanno predicato sotto il 'terrore della storia', sotto la minaccia dell'imminente estinzione del popolo ebraico.

La tendenza alla totalizzazione del reale che caratterizza il pensiero indiano trova una delle sue espressioni più convincenti nella *Bhagavad Gītā*. Computa sotto il segno di un Dio personale, questa totalizzazione conferisce valore religioso anche a manifestazioni innegabili del 'male' e della 'sventura', come la guerra, il tradi-

mento o l'assassinio¹⁵, ma è stata soprattutto la ri-sacralizzazione della vita e dell'esistenza umana ad avere conseguenze considerevoli nella storia religiosa dell'India. Nei primi secoli della nostra era, il tantrismo cercherà a sua volta di trasformare in sacramenti le funzioni organiche (alimentazione, sessualità ecc.), tuttavia, questo tipo di sacralizzazione del corpo e della vita si otteneva mediante una tecnica yoga estremamente complessa e difficile. L'iniziazione tantrica era, in effetti, riservata a un'*élite*, mentre il messaggio della *Bhagavad Gītā*, al contrario, si rivolgeva a tutte le categorie di uomini e incoraggiava ogni tipo di vocazione religiosa: era il privilegio della devozione rivolta a un Dio allo stesso tempo personale e impersonale, creatore e distruttore, incarnato e trascendente.

¹⁵ Da un certo punto di vista, si potrebbe dire che la *Bhagavad Gītā* riscopre la concezione arcaica della realtà totale, immaginata come alternanza di principi opposti, ma complementari.