

Elia-al Khidr al crocevia fra Islam e Induismo

Alessandro Grossato

Una ricerca rimasta incompiuta

Lo studio più importante sull'intreccio mitico e simbolico che lega fra di loro la figura islamica di al Khidr ad alcune figure di dèi e semidei appartenenti all'Induismo, resta ancor oggi il lungo articolo scritto nel 1934 da Ananda Kentish Coomaraswamy. Di esso esistono in realtà due versioni, la prima, leggermente più accademica¹, e la seconda uscita in francese quattro anni dopo nel numero speciale dedicato all'Islam di *Études Traditionnelles*.² In quest'ultima l'autore non solo si sentì libero di esprimere un punto di vista più vicino a quello di René Guénon³, che ormai condivideva, ma soprattutto tenne puntualmente conto delle numerose e dettagliate osservazioni che quest'ultimo aveva avuto modo di esprimergli per lettera nell'arco di due anni, dal 30 maggio del 1936 all'11 novembre del 1938, giungendo persino ad aiutarlo nella correzione delle bozze. Scrive dunque Coomaraswamy (p. 133):

Nell'India, il santo e profeta conosciuto con i nomi di Khwâjâ Khizr (Khadir), Pîr Badar e Râjâ Kidâr (in arabo, Seyîdnâ El-Khidr) è oggetto di un culto popolare tuttora praticato sia dai Musulmani che dagli Indù. Il suo santuario più importante si trova in riva al fiume Indo, presso Bakhar, ed è visitato dai fedeli di entrambe le tradizioni; ma questo culto è pure osservato nel Bihar e nel Bengala, anche se in misura leggermente inferiore. Nel rituale indù, vengono accese numerose luci e, presso a una fontana, si offrono cibi ai brâhmani; in quello musulmano, e anche in quello indù, si cala in uno stagno o in un fiume una piccola imbarcazione sulla quale viene posta una lampada accesa. Nell'iconografia, Khwâjâ Khizr è rappresentato come un uomo anziano, avente l'aspetto d'un *faqîr* vestito interamente di verde, e accompagnato da un pesce che gli serve da "veicolo" e sul quale si sposta sulle acque.⁴

La ricerca di Coomaraswamy, pur di estremo interesse per la sua ricchezza, si limita in realtà principalmente alla corrispondenza funzionale con alcune figure divine dell'Induismo, escludendo invece quella, fondamentale, con alcuni *yogi* appartenenti alla tradizione tantrica dei Nātha-Siddha. Egli inoltre sviluppa diversi altri riferimenti mitologici, non solamente indù, connessi sia più in generale col simbolismo delle “acque”, che più specificatamente con quello del “pesce”. Ma, come sottolinea René Guénon, trascura appunto del tutto l'aspetto propriamente iniziatico della questione:

Votre étude sur “Khawâjâ Khadir” (ici, nous disons “Seyidna El-Khidr”) est très intéressante, et les rapprochements que vous y avez signalés sont tout à fait justes au point de vue symbolique; mais ce que je puis vous assurer, c'est qu'il y a là-dedans bien autre chose encore que de simples “légendes”. J'aurais beaucoup de choses à dire là-dessus, mais il est douteux que je les écrive jamais, car, en fait, ce sujet est de ceux qui me touchent un peu trop directement... – Permettez-moi une petite rectification: El-Khidr n'est pas précisément “identifié” aux Prophètes Idris, Ilyâs, Girgis (saint Georges) – (bien que naturellement, en un certain sens, tous les Prophètes soient un); ils sont seulement considérés comme appartenant à un même Ciel (celui du Soleil) [Lettera datata Il Cairo, 5 novembre 1936].

Una critica di cui Coomaraswamy terrà conto nell'edizione francese del suo articolo, aggiungendovi in conclusione le seguenti righe, suggeritegli direttamente da Guénon⁵:

Abbiamo qui preso in considerazione uno degli aspetti di al Khadir, anche se ne esistono altri; di questi il più importante è senza dubbio quello relativo alla sua funzione iniziatica. Tutti questi altri aspetti sono, beninteso, in perfetta armonia con il primo; ma il loro esame darebbe luogo a considerazioni che non rientrano nei limiti di questo nostro studio (p. 148).

René Guénon torna quindi sull'argomento il 31 gennaio 1938:

La question des individus exceptionnels se trouvant dans un milieu où il n'y a plus d'initiation est effectivement assez embarrassante à certains égards; il peut, dans certains cas tout au moins, arriver qu'il soit remédié à cette situation par des circonstances également exceptionnelles; mais la vérité est que

ceci ne relève pas de la juridiction du “Qutb”, mais de ce qui est représenté par la fonction d’El-Khidr, en tant que maître des “Afrads”.

E l’11 marzo dell’anno successivo:

Quant à l’article sur El-Khidr, j’espère que, malgré tout ce que vous me dites, vous voudrez bien vous décider à nous le donner tout de même ; il va de soi, d’ailleurs, qu’il ne s’agit pas de traiter la question d’une façon complète, ce qui est une chose tout à fait impossible. Je vais tâcher de voir quelles indications je pourrais vous suggérer sur certains points; naturellement, il sera tout à fait inutile de mentionner que cela vient de moi...

Ma veniamo alla lunga serie di archetipi mitologici, non solo indù, che, secondo Coomaraswamy, corrispondono ad al Khidr dal punto di vista “funzionale”. La sua analisi parte da una leggenda indiana del Punjab, frequentemente rappresentata nelle miniature moghul. In essa Nival Dai, la figlia del Re dei Serpenti, Vāsuki, va alla ricerca dell’Acqua della Vita, per salvare il padre colpito dalla lebbra. Quest’Acqua preziosa è custodita da Khwâjâ Khizr, che corrisponderebbe in tale ruolo al dio vedico Varuṇa.⁶ La leggenda considerata successivamente, è quella che vede protagonista il Principe Mahbûb, e dove al-Khidr si manifesta prima come un umile *faqîr* che possiede un pane e un’acqua inesauribili e altri doni magici, e quindi come sovrano d’un regno sottomarino. Come scrive Coomaraswamy (*Ivi*, p. 136, n. 10), «è essenzialmente una versione della “Ricerca del Graal” condotta a buon fine da un eroe solare, figlio di una vedova, e allevato lontano dal mondo e nell’innocente ignoranza del suo vero stato, proprio come nella leggenda di Parsifal. Mahbûb corrisponde ai vedici Agni e Sûrya; Kassâb (l’usurpatore), a Indra». A questo punto, secondo Coomaraswamy,

La vera natura di Khwâjâ Khizr è già chiaramente spiegata sia nei due racconti da noi innanzi riassunti che nei vari documenti iconografici. Khizr esplica la sua funzione nei due mondi, l’oscuro e il luminoso, ma soprattutto egli è il signore del Fiume della Vita che scorre nella Terra delle Tenebre: egli è il custode dell’Acqua di Vita e, sotto questo aspetto, corrisponde ai vedici Soma e Gandharva e anche a Varuna. Né dal punto di vista islamico, né da quello dell’Induismo post-vedico, egli può essere pro-

priamente identificato a una “divinità”; ma non di meno egli è l’espressione diretta, o la manifestazione, d’una potenza spirituale molto elevata (*Ivi*, p. 139).

L’osservazione di Coomaraswamy che al Khidr e i suoi equivalenti indù non sono propriamente identificabili con delle “divinità” è assolutamente esatta. Già sappiamo del ruolo che al Khidr riveste nell’ambito del *Tasawwuf*, l’esoterismo islamico. Ma anche nell’Induismo, come vedremo, le figure spirituali a lui assimilate rappresentano non tanto degli dèi, quanto piuttosto dei personaggi adempienti una particolare funzione tradizionale nell’ambito di talune vie iniziatiche, i cui appellativi sono quasi sempre connessi con il simbolismo del *pesce*. Coomaraswamy passa quindi a considerare le principali fonti islamiche relative ad al Khidr, in particolare la leggenda coranica relativa alla ricerca di Mosè della “confluenza dei due mari”, e la leggenda contenuta nello *Shah-Name* (*Libro dei Re*), e in altri testi, del viaggio di Alessandro Magno nella Terra delle Tenebre, verso la fonte dell’eterna giovinezza. Un’altra leggenda coranica vede riunite insieme le figure di Elia e al Khidr che assistono al miracolo del pesce essiccato che, cadendo dalle mani di al Khidr riprende vita a contatto con l’acqua della fonte miracolosa, e, secondo alcune versioni, quindi fugge raggiungendo il mare. Coomaraswamy indica giustamente nella vicenda di Manu il corrispettivo mitico indù di questa narrazione:

Ciò può essere messo in relazione con la storia di Manu e del “pesce” (*Shatapatohabrahmana*, I, 8, 1); è qui questione di un piccolo pesce (*jhasha*) che finisce nelle mani di Manu mentre questi si lava; il pesce gli chiede di risparmiarlo e di allevarlo. Manu accoglie il suo desiderio, e quando il pesce è diventato grande lo lascia andar libero nel mare; al momento del Diluvio, è il pesce che guida l’arca sulle acque servendosi d’una fune attaccata al suo corno (*Ivi*, p. 143).

Come vedremo, proprio a Manu si ricollega a sua volta la figura semidivina di Matsyendranāth, e quindi tutta la tradizione dei Nātha-Siddha, dov’è mantenuta a diversi livelli la simbologia del pesce, ma con significati più marcatamente esoterici. Ed è seguendo il filo conduttore del simbolo del pesce, che Coomaraswamy sviluppa la parte finale del suo lungo articolo. Molti decenni dopo, altre indicazioni preziose, una delle quali addirittura es-

senziale al fine dell'approfondimento della ricerca sulla presenza di figure simili a quella di al Khidr nell'Induismo, furono sbrigativamente annotate in due punti di uno degli articoli più interessanti scritti da Alessandro Bausani, dedicato all'Islam in India.⁷ Dopo aver considerato la situazione e le particolarità del Sufismo indiano, egli annota:

Resterebbero da menzionare, perché il quadro sia il più possibile completo pur nel così ristretto ambito di una comunicazione, gli incontri sincretistici a livello "popolare". Non si dimentichi che il loro interesse può essere, sì, grande dal punto di vista tipologico, ma essi ebbero una ben modesta diffusione cronologica e spaziale. Si potrebbe per esempio menzionare il culto di alcuni santi sincretisti come quello di *Khizr* (altro nome *Zinda Pir*, "Maestro [Sempre-] vivo") identificato col fiume Indo nel Sindh, e, nella stessa zona, *Pir Jbarion*, forse continuazione di una antica deità delle foreste (il nome significa "il Maestro delle foreste"), i *Panch Piriya* ("Cinque Santi") con nomi diversi, adorati da un gruppo di indù di bassa casta e da una tribù di musicisti musulmani, che sembra siano stati in origine una rappresentazione dei cinque fiumi del Panjab. Altri santi centro di culti sincretistici sono semistorici, come Salar Mas'ud Ghazi, la celebrazione della cui festa anniversaria fu proibita dal Sultano Sikandar Lodi (fine del sec. XV) per le sue connotazioni falliche, o Lal Shahbaz, un derviscio vagante eterodosso che gli indù del Sind considerarono una reincarnazione di Visnu ecc. (pp. 23-24).

Merita comunque senz'altro qui soffermarsi almeno sulla figura di Lal Shahbaz. In realtà va subito precisato che sono due i "Lal" a venire venerati nel Sindh: Jai Jhulelal e Lal Shahbaz, il *Qalandari*. Quest'ultimo, cui si riferisce Bausani, è uno dei più famosi santi del Sufismo indiano. Nato nell'anno 1143 col nome di Pir Usman Shah a Marwand (oggi Afghanistan), egli fu presto noto con l'appellativo di Shahbaz (Re-falco) per essersi trasformato, secondo la leggenda, appunto in falco per salvare il suo amico, lo Sheik Farid Shukur Ganj, dai fanatici che lo volevano uccidere, mentre l'appellativo Lal ("rosso") indica il colore della veste che egli indossò per tutta la vita. La città in cui era nato era famosa per il tempio di Śiva, e gli indù considerarono questo Sufi come l'incarnazione di Bhartṛhari, il fratello del Re Vikramāditya.

Jai Jhulelal, considerato l'incarnazione del Dio Varuṇa, è invece il Santo più

venerato dagli abitanti del Sindh, oggi uno Stato del Pakistan. Sarebbe nato nel X secolo quando la regione del Sindh faceva parte dell'India, ed era governata da un despota, tale Mirkshah, che costringeva gli Indù a convertirsi all'Islam, pena la morte. La leggenda racconta che gli Indù si misero allora a pregare il Dio del Fiume, Varuṇa, e che per penitenza smisero di usare sapone, oli profumati, vestiti nuovi e scarpe. Al quarantesimo giorno di preghiere sulle rive del fiume Sindhu, una voce dal cielo disse che un bambino divino sarebbe venuto a salvarli, e che sarebbe nato a Nasarpur da una donna di nome Devakī. Infatti otto mesi dopo Mātā Devakī partorì un bimbo e, fatto miracoloso, dentro la sua bocca fu visto scorrere il fiume Sindhu con un vecchio dalla barba bianca seduto a gambe incrociate su di un pesce *pala*, noto per essere un pesce che risale contro corrente. Il piccolo avatāra venne chiamato Udaichand, "Raggi di luce lunare" ovvero "Colui che rischiarò le tenebre", secondo altre versioni Uderolal, cioè "Colui che è scaturito dalle acque", poiché il giorno della sua nascita era caduta una pioggia torrenziale fuori stagione. Gli abitanti di Nasarpur chiamarono invece il bambino Amarlal, "Immortale". Il nome di Jhulelal, "Dondolante", gli fu infine dato perché la sua culla iniziò a dondolare da sola, cosa accaduta secondo la tradizione anche a Kṛṣṇa quand'era ancora in fasce. La notizia della sua nascita miracolosa giunse al tiranno Mirkshah, che fece di tutto per eliminare il bambino, sempre salvato da interventi miracolosi. Si narra che un giorno quando era adolescente, era stato mandato al mercato a vendere fagioli cotti. Ma invece di andare al mercato, Jhulelal si recò sulle rive del fiume Sindhu, e qui offrì metà di quel cibo ai poveri, ai mendicanti e ai sādhu, e l'altra metà al fiume. Quando giunse il tempo di far ritorno a casa si narra che egli pescò dal fiume un contenitore pieno di riso di ottima qualità, e che lo portò a casa per sfamare i suoi. Poiché Jhulelal andava predicando l'esistenza di un unico Dio, che gli Indù chiamavano Īśvara e i Musulmani Allah, il tiranno Mirkshah lo convocò e lo fece arrestare. Ma non appena gli ufficiali si mossero per condurlo in prigione, grandi ondate d'acqua inondarono la corte e circondarono il tiranno e suoi uomini. Dopo di ché il palazzo prese a bruciare, le fiamme bloccando tutte le vie di fuga. Mirkshah allora, preso dal terrore, implorò di essere salvato assieme ai suoi. Le acque si ritirarono e le fiamme cessarono immediatamente. Da allora Jhulelal fu considerato da tutti come l'incarnazione sia della luce che dell'acqua. La persecuzione finì, e Jhulelal promise che sarebbe intervenuto ogni volta che il suo aiuto sarebbe stato richie-

sto. Nominò suo cugino Pagad, primo *Thakur* (sacerdote) di questa nuova corrente devozionale, denominata Daryahi, e gli consegnò sette oggetti simbolici. *Verbo*, un Anello che, come la lampada di Aladino, se lo si strofina esaudisce i desideri. Il *Lume*: un lume sempre acceso per ricordare l'Onnipotente. *Khantha* o *Pakbar*, ovvero un mantello che come uno scudo protegge dai nemici (ricordiamo l'importanza che ha il ruolo del mantello sia del Profeta Elia che di al Khidr). *Deg*, una pentola di metallo nel quale viene cotto il riso durante i matrimoni o nelle feste, e che ha il dono di poter sfamare un numero illimitato di persone, senza svuotarsi mai. *Tegb*, la spada data a Bhavānī per uccidere demoni e malvagi, simbolo di Viṣṇu. *Ḍholaka*, un tamburo dalla forma di clessidra (*Ḍamaru*), simbolo di Śiva. E infine *Jhārī*, una brocca di terracotta usata nei riti, simbolo di Brahmā. A Nasarpur esiste ancora un tempio chiamato Lal Sai Mandir, dove sono custoditi questi sette oggetti simbolici. Sia musulmani che indù si recano a visitarlo ogni giorno.

Ma in realtà, l'annotazione di Alessandro Bausani per noi più preziosa, e che intendiamo qui soprattutto sviluppare, è quella che segue:

Sembra che sia stato Muhammad Ghaus, un santo di quest'ordine [la tariqah Shattariyya], altamente stimato in gioventù da Akbar, ad aver scritto il già citato adattamento dell'*Amrtakanda*, il *Babr al-Hayat*, che fra l'altro contiene "traduzioni" tipologiche, del tipo *Gorakbnath = Khizr...* (p. 13).

Questa "traduzione tipologica", come la definisce Bausani, è innanzitutto un'ulteriore conferma dell'importanza che hanno avuto i contatti fra la scuola di *yoga* alla quale apparteneva Gorakhnath e alcuni importanti rappresentanti delle confraternite sufi in India. Sul ruolo delle *turuq* islamiche da questo punto di vista e nel particolare contesto indiano e centroasiatico, ci sarebbe certo molto da dire. Ci accontentiamo di segnalare che davvero centrale rispetto a tutte le altre, è stata e rimane ancor oggi l'azione discreta di mediazione spirituale, ma anche "operativa", fra Islam e Induismo svolta dalla tariqa *Naqshbandiyya Mujaddidiyya*. Una tariqa che, non a caso, ha nel suo "albero genealogico" spirituale anche al Khidr.⁸ Come scrive ancora Bausani:

I contatti possono infatti essere avvenuti per due vie; una è quella documentabile filologicamente e riguardo alla quale i risultati sono come ho

detto, alquanto scarsi, l'altra è quella dei contatti pratici fra maestri sufi e *yogin* o fra i loro seguaci in un modo non risultante da testi scritti (p. 10).

Va infatti sottolineato che in India, su tutti questi temi, le informazioni orali, sia da parte islamica che indù, sono ancora assolutamente insostituibili. Come si è visto, assai diversamente dall'articolo di Coomaraswamy, le osservazioni di Bausani pongono principalmente l'accento su certe forme convergenti di "santità" indo-islamica, avvicinandosi quindi potenzialmente di più al centro del problema, ma senza poi svilupparle come meritavano, né in questo né in altri scritti. Manca dunque anche qui un approfondimento delle dottrine esoteriche del sufismo e dello *yoga* tantrico che, sia sul versante islamico come su quello indù, hanno in realtà giustificato dall'alto queste "sintesi". L'accento ai contatti fra Sufismo indiano e la via iniziatica indù riformata da Gorakhnāth, che gli stessi sufi equiparano spiritualmente ad al Khidr, è comunque sufficiente a istradarci nella direzione che ci consentirà di approfondire, almeno entro certi limiti, la funzione propriamente iniziatica dei principali corrispettivi indù di al Khidr. Ovvero a considerare più da vicino la complessa tradizione tantrica e alchemica dei cosiddetti Nātha-Siddha, risalente a Matsyendranāth, anch'egli, come vedremo, tradizionalmente identificato con al Khidr.

La via iniziatica dei Nātha-Siddha: Matsyendranāth, Gorakhnāth e Luipā

Il capostipite assoluto dei *Siddha*, è denominato Ādinātha, il prefisso "ādi" indicandone la primordialità. Ādinātha è dunque il *Rasa Siddha* o Mahāsiddha originario e divino, assimilabile a un aspetto di Śiva, e quindi, in linea di principio, a tutti i suoi avatāra che lo manifestano in terra, compresi Matsyendranāth e Gorakhnāth.⁹ Egli è anche il *Paramaguru*, il "Maestro Supremo", dei Nātha. Secondo il mito, è infatti ancora Śiva a esporre per la prima volta e in riva al mare, la dottrina segreta alla propria consorte, come sempre curiosa. Senza avvedersi però che così la sta rivelando anche gli uomini. Perché Matsyendranāth, nascosto dietro a uno scoglio mentre cerca di divincolarsi dalla bocca di un pesce che l'ha poco prima inghiottito, ascolta e memorizza attento, divenendo così di fatto il suo primo discepolo umano.¹⁰ Al di là di qualunque simbolo, l'Induismo è dunque più esplicito nel considerare la conoscenza esoteri-

ca come l'unico vero tramite sufficiente e necessario per il conseguimento dell'Immortalità. In ogni caso, come si vede, torna ancora una volta il simbolo del pesce, spesso connesso nell'Induismo proprio con la funzione di protezione, conservazione, e trasmissione integra della dottrina tradizionale, o di certe sue parti, al di là di qualunque evento traumatico che possa metterla a repentaglio. Non per niente Matsyendranāth, a tutti gli effetti divinizzato, con tanto di immagini, culto e templi, viene rappresentato iconograficamente in modo pressoché identico al Matsya-avatāra, il primo dei pūrṇāvatāra di Viṣṇu, quello del grande Diluvio che pone ciclicamente fine alle diverse umanità. Ovvero con la metà superiore del corpo che fuoriesce verticalmente dalla bocca di un enorme pesce. Più rara l'immagine in cui egli, proprio come al Khidr, "cavalca" tranquillamente questa creatura marina. Primo avatāra di Ādinātha, fondatore dei Nātha-Siddha¹¹, nonché patrono del Nepal è dunque Matsyendranāth, noto anche col nome di Mīnanātha.¹² Si tratta i realtà di due sinonimi, poiché entrambi significano letteralmente "Signore del Pesce".¹³ Un appellativo particolarmente congruo non solo con la sua vita leggendaria, ma anche con quella di al Khidr. Non è dunque affatto un caso se ancor oggi i Musulmani annoverano Matsyendranāth fra i loro "Santi", e gli rendono omaggio in diverse località dell'India col nome di Pir Matsyendranāth. Per esempio a Ujjain, nel Madhya Pradesh, dove, sulle rive del fiume Shipra, c'è un Santuario a lui dedicato, al quale si recano in pellegrinaggio assieme ai devoti indù. Ma qui non si tratta più semplicemente del solito "genio" o "dio fluviale", che sembra lasciar spazio a tutta una serie di interpretazioni riduttive. Anche se gli vengono attribuite numerose opere, in particolare lo Yogaviṣaya, il suo nome indica in realtà una funzione spirituale, ed è stato verosimilmente assunto da diverse individualità nel corso dei secoli. Una delle quali visse tra l'XI e il XII secolo. È questa del resto una consolidata tradizione nell'Induismo, che preferisce sempre, laddove possibile, l'anonimato spirituale.

Gorakhnāth, o Gorakṣa¹⁴, fondatore dei Kānpaṭā Yogī¹⁵ detti anche Gorakhnāthi, è un personaggio per certi versi ancor più sorprendente, il cui profilo si mantiene saldamente nella zona intermedia tra il mito e la storia, senza che sia possibile attribuirlo solo all'uno o all'altra, nonostante i reiterati tentativi fatti, soprattutto da parte degli storici indiani contemporanei. Protagonista di indefinite leggende ricorrenti da secoli in tutto il Subcontinente indiano, la sua esistenza storica viene messa in dubbio da parte di molti studiosi, pur es-

sendogli tradizionalmente attribuiti diversi trattati e altri scritti. La verità probabilmente sta nel mezzo. Così come era avvenuto per Matsyendranāth, anche il suo nome indicava, già in antico, più l'appellativo di una elevatissima funzione spirituale, che non il nome particolare di un individuo realmente esistito. In ogni caso il suo nome resta soprattutto legato a qualcosa di molto importante verificatosi in India intorno tra il X e il XII secolo d.C. In quel periodo si attua infatti una profonda "rifondazione" dello *yoga* tantrico, sia a livello dottrinale che di pratiche realizzative. Anche senza arrivare a certi giudizi eccessivi sullo stato di decadenza, e in taluni casi estremi financo di degenerescenza, cui erano arrivate allora le vie tantriche¹⁶, certamente si era in una situazione di stagnazione, alla quale uno o più individui e circoli evidentemente reagirono. Di questa reazione è stato considerato principale artefice spirituale Gorakhnāth. Una figura di Santo indù che, anche se realmente esistito, fece certamente di tutto per "cancellare" la propria identità terrena. È difficile determinare il punto geografico preciso in cui la reazione da lui guidata prese allora avvio. Molti indicano con insistenza la zona del Bengala, altri il Gujarat, ecc. La sua fama è di fatto radicata in regioni estremamente distanti fra loro, come l'Afghanistan, il Baluchistan, il Punjab, il Nord-Ovest dell'India, il Sind, l'Uttar Pradesh, il Nepal, l'Assam, il Bengala, il Maratha, e lo Śrī Laṅkā. In ogni caso questa reazione, e conseguente riforma del tantrismo, si allargò molto rapidamente non solo a tutto il Subcontinente indiano, dall'estremo sud fino alla catena himalayana, ma, ben oltre quest'ultima, giunse fino in Tibet e da qui nel resto dell'Asia centrale e orientale. In realtà la cosa più straordinaria è che tale riforma riguardò non solo il tantrismo indù ma contemporaneamente anche quello buddista e jaina, finendo col coinvolgere direttamente, come abbiamo visto, persino talune vie del Sufismo indiano. E già questa caratteristica inter o sovraconfessionale spiega non solo l'importanza di questo fenomeno, ma anche il ruolo di cerniera che la figura di Gorakhnāth e dei suoi discepoli finirono con l'avere anche agli occhi di certi musulmani, che videro quindi in lui l'esatto equivalente di al Khidr. Purtroppo, proprio perché si tratta di un fenomeno verificatosi in quella zona grigia nella quale confluiscono e in arte si confondono diverse forme religiose e tradizionali, esso è stato finora assai poco studiato dagli orientalisti, e anche quando questo è avvenuto ci si è comunque prudentemente limitati a studiarne solo alcuni aspetti, e più in particolare la singolare convergenza di scuole tantriche sia indù che buddiste. Esistono infatti molti

testi dell'una o dell'altra scuola nei quali si mescolano in modo inestricabile e sorprendente non solo diverse dottrine ma anche termini linguistici appartenenti alle più diverse tradizioni. A Gorakhnāth viene tradizionalmente attribuita una quarantina di opere, quattordici delle quali considerate autentiche, le più importanti delle quali sono quelle, in parte perdute, concernenti la sua riformulazione della dottrina e della pratica dello Haṭhayoga o «*Yoga della forza*», lo *Yoga* già insegnato da Matsyendranāth forse intorno al X secolo, che integra, secondo la particolare prospettiva tantrica, quello “classico” di Patañjali. L'Ordine che egli istituisce per sostenere e perpetuare la sua riforma spirituale è quello dei Nātha, noto con moltissime altre denominazioni, per esempio quella dei Kānphaṭā Yogī, dove “Kānphaṭā” indica il caratteristico allungamento del lobo inferiore delle orecchio praticato da costoro. Il termine più interessante, che indica in realtà il grado spirituale raggiunto dai diversi “Gorakhnāth” è quello di *Siddha*, cioè di coloro che hanno ottenuto non solo le normali *siddhi*, previste dalle diverse vie di *yoga*¹⁷, ma soprattutto la *Siddhi* suprema che è costituita dalla liberazione già in questa vita. Giunti a questo livello, come scrive efficacemente L.P. Mishra¹⁸, «ogni ingannevole sensazione di dualismo tra anima e Assoluto si dissolve, e a tale radiosa illuminazione lo *yogi* diventa divino e immortale – e su questo punto Gorakhnāth si fa enfatico – *qui, in questo mondo*, fine postremo della vita umana è dunque quello di rendere eterna la realtà materiale del pinḍa [*corpo*], che iniziato da sé stesso ha come meta ultima sé stesso». Con l'ulteriore precisazione che, nel caso della via di Gorakhnāth, è prevista una particolarissima, ulteriore, condizione, ovvero la possibilità di permanere indefinitamente su questa terra non solo con il proprio corpo, ma anche con altri corpi, anche del sesso opposto, presi in prestito successivamente¹⁹, e comunque di risolvere in qualunque momento il proprio corpo nel suo “involucro” psichico e spirituale, e di godere allora di facoltà come l'assoluta ubiquità non solo spaziale ma anche temporale. L'immortalità, la trasmutazione e trasformazione corporea e psichica, sono tutte caratteristiche e modalità realizzative riconducibili direttamente non solo ai Nātha-Siddha ma anche alla via alchemica parallela dei *Rasa-Siddha*.²⁰ È questo dell'alchimia un aspetto che ci riporta ancora per molti versi a Elia-al Khidr, più in particolare a quella tradizione cristiano-ermetica di “Elia l'Artista” descritta da Flavio Cuniberto nel V capitolo di questo libro. Per quel che ci riguarda, ci limitiamo semplicemente ad accennare ai risultati che ulteriori indagini comparative vol-

te anche in questa direzione potrebbero dare. Secondo la tradizione, perfettamente condivisa sia dal buddismo tantrico che da quello indù, il numero degli esseri che possono attingere questa particolarissima condizione spirituale, è assolutamente limitato a nove Nātha e ottantaquattro *Siddha*. Come si vede, si tratta di una fenomenologia spirituale perfettamente congrua con quella di Elia e di al Khidr. Con una differenza importante, e cioè che quanto le tradizioni abramiche riservano a una o due figure profetiche come Elia e Enoch nell'Ebraismo, Elia e al Khidr nell'Islam, sant'Elia, la Madonna e san Giorgio nel Cristianesimo, nell'Induismo e nel Buddismo tantrico viene invece considerato, analogamente a quanto fa il Sufismo, alla stregua di un grado spirituale potenzialmente accessibile all'essere umano in quanto tale, anche se poi di fatto pochissimi sono gli individui capaci di attingerlo effettivamente. Sul ruolo e le vicende più o meno leggendarie riguardanti Gorakhnāth e gli altri ottantaquattro *Siddha* esiste, come si è accennato, una vasta letteratura.²¹ La cosa importante da notare è innanzitutto il fatto che, sempre secondo la tradizione, questi esseri sarebbero fisicamente assolutamente indistinguibili l'uno dall'altro. Avendo infatti perso qualunque connotazione prettamente individuale in conseguenza della loro altissima realizzazione spirituale, essi non solo godrebbero di una «eterna giovinezza» che li fissa nell'aspetto di trentenni, ma addirittura sarebbero dotati di lineamenti talmente puri da essere assolutamente identici fra di loro, per cui chiunque li incontri crederebbe di trovarsi di fronte sempre la stessa persona. Essi inoltre non starebbero mai fermi in un dato luogo, ma si muoverebbero continuamente per intervenire spiritualmente laddove ce ne sia bisogno. Anche questa *instabilitas loci* ci ricorda il Profeta Elia. Così come il loro mantello, detto *jarjari-kantha*, nel quale possono nascondersi oggetti prodigiosi come lo stesso elisir d'immortalità, e talora volutamente “abbandonato” affinché il predestinato possa “casualmente” ritrovarli, predisponendosi così al successivo ricollegamento iniziatico. La loro giovinezza li assomiglia soprattutto alla figura divina di Skanda, il dio della guerra figlio di Śiva noto anche con gli appellativi di Kumāra e di Murugan. L'apparente contraddittorietà di quest'aspetto adolescenziale con le figure senili di profeti come Elia e al Khidr si spiega in realtà perfettamente – come ha intelligentemente indicato Carlo Saccone nel suo saggio – se si tiene presente il fatto che i due mitologemi del *Senex* e del *Puer* sono in realtà strettamente collegati fra loro, connessione dimostrata in particolare da James Hillmann nei suoi studi.²² *Senex* e *Puer*

sono infatti i due volti compresenti del Tempo, come quelli di Giano nel *recto* dell'asse romano, e sono quindi i due aspetti estremi che assumono ai nostri occhi tutti coloro che, diversamente da noi, lo dominano. L'importanza dei Nātha-Siddha è oltretutto dovuta al fatto che la loro via, diffusa anche in Asia centrale, confluì largamente in quella tantrica buddista nota come Kālacakra²³, via che svolge tuttora un ruolo centrale nell'ambito del Lamaismo tibetano.²⁴ In realtà il Kālacakra si connette a sua volta alla via dello *Dzog cen* (“Grande perfezione”)²⁵ considerato sia nella variante buddista che in quella *Bon po*. Tutte queste vie centroasiatiche, che si “incastrano” l’una nell’altra come delle “scatole cinesi”, costituiscono in sostanza la riformulazione di un antichissimo retaggio spirituale, ma anche tecnico-operativo, come per esempio lo *Yantrayoga*, le cui radici affondano in realtà non solo nel Subcontinente indiano, bensì anche nell’antico retaggio sciamanico della vasta area mongolo-siberiana. Siamo dunque di fronte a una sorta di vero e proprio filo rosso che, di fatto, congiunge direttamente fra loro la spiritualità sciamanica con tutte le variegata e complesse forme del tantrismo indù e buddista, dall’Estremo Oriente fino a tutta l’India, e poi giù dallo Śrī Laṅkā fino a tutta l’Indonesia. Ecco dunque spiegata una delle principali ragioni della reticenza sia di Coomaraswamy che di Guénon a parlare dell’aspetto propriamente iniziatico della figura di al Khidr e dei suoi equivalenti indù. Soprattutto allora, nella fase più acuta della specializzazione degli studi, anche per quanto riguardava l’Orientalismo, ciò avrebbe significato mettere in luce quanto poco separate siano fra di loro, sia spiritualmente che storicamente, le diverse tradizioni dell’Asia, e non solo dell’Asia. Dunque un terreno difficile, sul quale sono stati fatti negli ultimi anni notevoli passi in avanti da parte di pochi studiosi veramente coraggiosi e geniali, come Frits Staal²⁶ e il compianto Michel Strickman.²⁷ Gli studi futuri, sia orientalistici che storico-religiosi, potranno dunque finalmente concentrarsi con libertà e profitto su quella vasta area inesplorata del tessuto connettivo che, da secoli e millenni, unisce fra loro in un *continuum* organico le diverse civiltà dell’Eurasia.

Per ultima considereremo la leggenda del Mahāsiddha Luipā, del IX secolo circa. Equivalente tibetano di Matsyendranāth²⁸, il suo nome significa “Venerabile Pesce Rosso”, ma è noto anche con l’appellativo di «colui che mangia le viscere dei pesci». Luipā nacque principe nel Regno insulare di Śrī Laṅkā. Quando suo padre morì, egli divenne Re, ma tale fu la sua repulsione per la vi-

ta mondana, che egli decise di rinunciare al trono per divenire uno *yogin* senza fissa dimora. Errò in lungo e in largo attraverso l'India, ricevendo molti insegnamenti e raggiungendo un alto grado di discernimento dalle sue pratiche spirituali, ma la sua innata dignità regale gli impediva di accettare senza problemi le elemosine. Un giorno egli arrivò nella città di Pāṭaliputra, nell'India del Nord, dove prese dimora in un campo di cremazione e iniziò a praticare i saggi insegnamenti che aveva ricevuto da un gruppo di ḍākinī. Qui, mentre stava chiedendo l'elemosina, incontrò un'altra saggia ḍākinī che lavorava in un bordello. Questa ḍākinī scrutò profondamente dentro la mente di Luipā e gli disse: «Le energie dei tuoi centri sottili sono abbastanza purificate, ma resta un impedimento nel tuo cuore dato dal tuo orgoglio regale. Rimuovilo!». Dopo aver detto queste parole, ella versò del cibo putrido nella sua ciotola per le elemosine. Luipā se ne andò via, mangiando il cibo contenuto nella ciotola con disgusto, ma la ḍākinī lo rimproverò dicendo: «Come puoi sperare di ottenere la realizzazione se sei così preoccupato della purezza del tuo cibo?». Questa osservazione colpì profondamente l'orgoglio di Luipā, ed egli decise di vivere sulle rive del fiume Gange e di mangiare solo le interiora dei pesci eviscerati dai pescatori. Dopo dodici anni di questa pratica egli riuscì a radicare il suo orgoglio regale e così ottenne la completa realizzazione della Mahāmudrā.

Ora, è fondamentale ai nostri fini ricordare che questa sorta di *garum* non fermentato di cui si nutre Luipā, non è che l'ennesima variante di quel liquido o elisir della vita, che costituisce la base simbolica, rituale e talora anche operativa di tutte queste diverse vie di *Siddha*. Esso può essere identificato con i fluidi vitali maschili e femminili, con il mercurio, con il *soma*, ecc. Si tratta dunque, in definitiva, di quella stessa "acqua della vita" o "acqua d'immortalità" di cui dispone al Khidr, e in cui nuota il suo strano "pesce". In realtà, come ha messo bene in evidenza David Gordon White, op. cit., l'insistenza con cui ritorna questo tema del pesce, allude velatamente anche a qualcosa di molto più preciso, cioè al momento centrale della tecnica *yoga*, detto anche "matsyodarī-yoga", lo "*yoga* del ventre di pesce".²⁹ Cioè quando lo *yogin* trattiene più o meno prolungatamente il respiro, come sembra appunto fare in natura il pesce, mediante il controllo del diaframma. Tale tecnica è in realtà applicabile a diversi altri livelli oltre quello fisico, ovvero sia psichico che puramente contemplativo. A quello psichico alludono i *Rasa-Siddha* quando lo paragonano alla fissazione del mercurio, invece all'ultimo allude lo *yogin* Ramana Maharishi (1879-

1950) con le seguenti parole: «Se osservi unicamente il respiro, una tale attenzione ti condurrà spontaneamente alla ritenzione dello stesso (*kumbhaka*). Questo è *jñāna prāṇayama*». ³⁰

Il ruolo del “maestro invisibile” al crocevia fra diverse tradizioni

Dal quadro sin qui tracciato, ci sembra che il contesto indiano, ma anche più generalmente centroasiatico, faccia emergere molto più di altri una caratteristica fondamentale della figura di Elia-al Khidr, propria anche a tutti gli altri suoi equivalenti indu e buddisti. Quella di mediatore trasversale fra diverse tradizioni spirituali, anche più lontane di quanto non lo siano, tra loro, le tre religioni abramiche. Una funzione che del resto si ricollega direttamente ai simbolismi del “centro del mondo” messi più o meno in evidenza in tutti i saggi presenti in questo volume: dall’isola in mezzo al mare alla “confluenza dei due mari”, dalla “fontana di vita” al Giardino sempre verdeggianti, ecc. Essa sembra oltretutto ricomprendere in sé, come semplice applicazione più particolare, anche l’altra importante funzione esoterica già messa in evidenza nei saggi che precedono, quella di iniziatore degli individui particolarmente qualificati, ma in condizione di totale isolamento. Si tratta qui infatti addirittura di ricucire rapporti parzialmente interrotti o comunque indeboliti fra diverse forme tradizionali, di colmare altrui lacune relative a dottrine e tecniche realizzative³¹, e infine persino di sviluppare particolarissime vie iniziatiche come quella dei Nātha-Siddha, ma si potrebbero ricordare anche i Carmelitani, in grado di svolgere un efficace ruolo di “cerniera” spirituale fra due o più tradizioni. Una funzione dunque, diciamolo pure, addirittura sovraconfessionale. È questo un aspetto sul quale resta ancora molto da dire.

Note

¹ «Khawaja Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art», *Ars Islamica*, I (1934), pp. 173-82. Prima di esso, del resto, esistevano solo poche indicazioni sporadiche di questo argomento, fatte da orientalisti che non si rendevano evidentemente conto della sua reale importanza. L'articolo di Coomaraswamy diede lo spunto a Guénon per scrivere «Quelques aspects du symbolisme du poisson» nel fascicolo del febbraio 1936 di *Études Traditionnelles*. Articolo ripreso in R. GUÉNON, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano 1975, pp. 136-140.

² « Khwājā Khadir et la fontaine de vie », *Études Traditionnelles*, XLIII (1938), pp. 303-18.

³ Gli scrive Guénon dal Cairo il 14 dicembre 1936: «Pour “Khwāja Khizr”, je m'étais bien douté en effet que vous n'aviez pas pu dire toute votre pensée, sans connaître cependant le caractère de la revue dans laquelle votre article a paru, car c'est la première fois que j'en vois quelque chose».

⁴ In realtà i luoghi e i santuari di questo comune culto indo-islamico sono molto più numerosi di quanto Coomaraswamy lascia intendere, e, dato lo scarso interesse dei ricercatori, non è stato fatto ancora un elenco veramente esaustivo. Ma è questo un aspetto sul quale neanche noi abbiamo inteso soffermarci più di tanto.

⁵ Nella lettera dal Cairo dell'1 giugno 1938: «J'espère que vous voudrez bien accepter ces modifications, qui sont toutes importantes, bien que les raisons de quelques-unes d'entre elles ne soient peut-être évidentes que pour quelqu'un qui vit dans un milieu strictement islamique... En outre, il serait peut-être bon d'ajouter à la fin quelques lignes dont le sens serait à peu près celui-ci: “Nous n'avons envisagé ici qu'un des aspects d'al Khadir ; il est bien entendu qu'il en est d'autres, notamment celui qui se rapporte plus proprement à son rôle initiatique, qui sont d'ailleurs en parfaite harmonie avec celui-là, mais qui donneraient lieu à d'autres considérations qui ne pouvaient rentrer dans les limites de cette étude”».

⁶ Secondo l'Induismo, Varuṇa è il “Signore delle Acque”, intendendo col termine “Acque” le “Acque superiori” o “celesti”, di cui parla anche la cosmologia ebraica e cristiana. Sul simbolismo di Varuṇa, vedi anche S. KRAMRISCH, *Unknown India: Ritual Art in Tribe and Village*, Philadelphia 1968, p. 57.

⁷ A. BAUSANI, *L'Islam in India. Tipologia di un contatto religioso*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1973.

⁸ Sulla “tariqa” *Naqshbandiyya Mujaddidiyya* si veda A. VENTURA, *Profezia e Santità secondo Shayk Ahmad Sirhindi*, Cagliari 1990; Šāh Aḥmad SIRHINDI, *L'inizio e il ritorno. Mabḍā' o Ma'ād*, a cura di D. GIORDANI, Mimesis, Milano 2003. Sui rapporti fra tale tariqa e lo *Yoga* indù, si veda poi utilmente T. DÄHNHARDT, «La scienza sufica dei centri sottili presso una scuola contemporanea di yoga», in *Asiatica Veneziana. Rivista del Dipartimento di Studi Indologici ed Estremo-Orientali dell'Università Cà Foscari di Venezia*, n. 2, Venezia 1997, pp. 19-29.

⁹ Tant'è che il principale *mantra* dei Nātha-yogin è “Śiva-Gorakh”.

¹⁰ Secondo un'altra versione, Matsyendranāth estrae dal ventre d'un pesce appena pescato il testo della dottrina segreta, poco prima scagliato in mare da Kārttikeya, figlio di Śiva. Giuseppe Tucci intravedeva giustamente in questa leggenda indù talune similitudini con quella ebraica di Giona: «The legend referred to here is the same as that of Jonah. It is at present impossibile to state whether we have here the trace of some influence exercised by Semitic traditions on our school, or a quite independent form of the legend, which, as I remember to have read in Dussaud, *Civilizations Préhelléniques*, seems to have be-

en known also to the Cretans» (G. TUCCI, «*Animadversiones Indicae*», in *Opera Minora*, Parte I, Bardi, Roma 1971, p. 203, n. 3). Va ricordato che Giona, secondo la tradizione carmelitana, è a sua volta connesso leggendariamente con il Profeta Elia.

¹¹ Secondo G. TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls*, vol. I, Libreria dello Stato, Roma 1949, p. 226, i «Siddha sono le personalità più straordinarie dell'esoterismo dell'India medievale, e rappresentano il collegamento ideale tra lo Śvaismo e il Vajrayāna, in quanto espressione del medesimo sforzo religioso e mistico, tradotto mediante simboli analoghi». Sui Nātha-Siddha si veda oggi l'ampio e interessante studio di D. G. WHITE, *Il corpo alchemico. Le tradizioni dei Siddha nell'India medievale*, Mediterranee, Roma 2003. È importante ricordare che dei «Nātha-Siddha» faranno a un certo punto parte anche «i Sufi musulmani» (*Ibidem*, p. 114).

¹² Scrive G. TUCCI in «*Animadversiones Indicae*», op. cit., p. 203, «It is known that one of the greatest Siddhas, viz., those mystics who tried to harmonise Mahāyāna Buddhism and Hinduism and are supposed to have been Matsyendranātha».

¹³ Secondo altre tradizioni, i due sarebbero invece rispettivamente padre e figlio. Uno «sdoppiamento» e «apparentamento» che ricorda molto da vicino quello intervenuto fra il Profeta Elia e al Khidr nell'Islam. Nella tradizione dei Nātha-Siddha le identità individuali e storiche dei diversi *guru* valgono in effetti tanto poco quanto dei riflessi di luce in un «gioco degli specchi», perché l'unica cosa che in essa conta veramente è la funzione spirituale, che permane indifferenziata nel tempo e nello spazio. Annota a questo riguardo G. TUCCI, *Ibidem*, pp. 203-204, «Moreover, it is a surprising fact that Matsyendranātha and Minanātha are mere synonyms and, strange enough, in some lists one is said to have been the son of the other. So it may be doubted whether in this case we are concerned with personal names or rather with a title or appellation of a special class of *yogis*. In the Tantric schools there were special designations for certain stages reached by the initiated or for particular conditions of life that the adept had chosen; [...] names like these are essentially initiation names showing a well-defined stage of holiness, though they may become – and in fact later on became – personal names or prefixes of personal names. [...] But better support to our view comes from the Kashmiri tradition, where the name Macchinda, that is the Prakrit or Apabhraṃśa form of scr. Matsyendra, is clearly considered as an appellation of some *siddhas* who have reached a particular stage in the mystic realization».

¹⁴ Su Gorakhnāth resta fondamentale lo studio di G. W. BRIGGS, *Gorakhnāth and the Kānpḥaṭa Yogis*, ristampato da Motilal Banarsidass, Delhi 1973.

¹⁵ Ovvero gli «Yogī dalle orecchie forate», a imitazione di Śiva. All'atto dell'iniziazione vengono infatti inseriti degli enormi e pesanti orecchini, sia piatti che cilindrici e preferibilmente di corno di rinoceronte, in entrambe le cavità centrali delle orecchie, segno distintivo dell'appartenenza a questa via. Se uno di essi si rompe, va immediatamente sostituito. Essi sono oggi presenti soprattutto nel Bengala settentrionale. In altre regioni dell'India hanno spesso come punto di riferimento un monastero diretto da un *mabant*. Sui Kānpḥaṭa Yogī si veda utilmente G. UNBESCHEID, «Kānpḥaṭa. Untersuchungen zu Kult, Mythologie und Geschichte Śvaitscher Tantriker in Nepal», Beiträge zur Südasienforschung, Südasien Institut, Band 63, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980.

¹⁶ Secondo L. P. MISHRA i Nātha reagirono allora con le proprie dottrine «purificate» «al corrotto yoga tantrico (kamala-kuliśa sādhanā), ormai degenerato in vera e propria stregoneria.» (in «Il «Machindra Goraṣa Bodh» come compendio della Nāth-sādhanā», *Annali di Cà Foscari*, XII, 3 (Serie Orientale 4), Paideia, Brescia 1973, pp. 31-46).

¹⁷ Scrive T. MICHAEL nella sua introduzione alla traduzione dello Haṭha-yoga Pradīpikā. *Un traité sanskrit de Haṭha-yoga*, Fayard, Paris, 1974, p. 22: «...les «Nātha-yogin» sont principalement śvaïtes, bien que leurs contacts et échanges avec d'autres cultes soient innombrables. Leur rattachement au

Viṇoūisme a l'Ouest de l'Inde, leur affiliation au Bouddhisme au Népal et dans les Provinces de l'Est, l'importance des éléments "śākta" dans leur culte et même quelques connexions avec le Jainisme et l'Islam, rendent toute délimitation très difficile et contribuent au caractère complexe de ce mouvement spirituel». A questo quadro, si potrebbe aggiungere il ruolo importante, sia pure indiretto e involontario, ch'essi hanno avuto alle "origini" del Sikhismo, forma tradizionale eterodossa agli occhi sia dell'Islam che dell'Induismo, con la quale essi mantengono comunque ancor oggi più d'un legame.

¹⁸ L. P. MISHRA, "Il Machindra...", cit., p. 32.

¹⁹ Si tratta della particolare "tecnica" detta parapurapraveśa, che consiste appunto nel trasferimento del proprio principio vitale nel corpo di altri esseri non più in vita. Cfr. NĀROPĀ, *Iniziazione*. Kālacakra, a cura di R. GNOLI e G. OROFINO, Adelphi, Milano 1994, p. 16 e n. 5, ove si rinvia a D.L. SNELLGROVE, *Indo-Tibetan Buddhism*, 2 voll., Shambhala, Boston, Mass., 1987, pp. 497-498, e J. BACOT, *La vita di Marpa*, Adelphi, Milano 1994, pp. 55-57. L'ultimo a praticare questo "trasferimento" sarebbe stato appunto lo *yogin* tibetano Marpa (1012-1096), che aveva avuto per maestri anche due *Siddha*, Maitripā (Advayavajra) e Kukkurīpa (v. ancora D.L. SNELLGROVE, cit., p. 493).

²⁰ Sulla via alchemica dei *Rasa-Siddha*, vedi oggi in particolare D. G. WHITE, *Il corpo alchemico...*, cit.

²¹ Vedi per esempio ABHAYADATTA, *Le Vite degli ottantaquattro Mahāsiddha*, Guarisco, 1986.

²² J. HILLMANN, *Senex e Puer*, Adelphi, Milano 1999.

²³ Secondo la tradizione, la dottrina tantrica buddista del Kālacakra, dalle forti connotazioni escatologiche che ricordano quelle elianiche, sarebbe stata conservata e tramandata senza interruzione dai Re Sacerdoti di Sambhala, per riapparire quindi agli inizi del secondo millennio nuovamente in India, in seguito alle conseguenze dell'invasione islamica. Scrive a questo proposito G. TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls*, 2 voll. e un portfolio, Libreria dello Stato, Roma 1949, p. 212: «Il Kālacakra e il suo commento, la Vimala-prabhā, scritto da Padma dkar po (Puṇḍarīka), furono poi portati in India da un paṇḍita dell'Oḍiviṣa (Orissa) di nome Cilupa (Tilopā) che, dopo lunghi viaggi per terra e per mare, arrivò a Sambhala e, divenuto un esperto della dottrina tantrica, ne diffuse l'esoterismo in India, sotto la protezione del re di Kaṭaka, e trasmise le loro dottrine a Pito ācārya del Bengala e a Kālapāda di Varendra». Come ricordano GNOLI e OROFINO, op. cit., p. 56, «Sambhala è un nome non ignoto alla tradizione induista, specialmente viṣṇuita. Sambhala, secondo vari Purāṇa, sarà il luogo di nascita del decimo e ultimo avatāra di Viṣṇu, chiamato, com'è noto, Kalkin, figlio di Viṣṇuśāśas, che si incernerà sulla terra per distruggere i barbari. Kalkin sarà, come vedremo, il titolo di cui si fregiano i sovrani nel Kālacakra. L'ultimo di essi sarà Raudracakrīn, figlio di Mañjuśrīśāśas, che alla testa di un immenso esercito distruggerà i barbari». Il titolo di Kalkin deriverebbe da *kalka*, "glutine", "cemento", perché questi Re ristabiliscono l'unione spirituale fra le quattro caste (*Ibidem*, p. 63). Secondo GNOLI e OROFINO, cit., p. 62, l'elaborazione delle dottrine del Kālacakra sarebbe avvenuta nei sessant'anni che vanno dal 967 al 1026 ad opera di «i rappresentanti più cospicui di un gruppo o scuola di *yogin* operanti intorno alla metà del X secolo in una località imprecisata dell'India del Nord Ovest» (p. 64). È lecito pensare che gli echi di queste dottrine abbiano ricevuto una particolare interpretazione all'epoca dell'espansione mongola. Al fine di sottolineare la convergenza di certe simbologie indù e buddiste del "centro del mondo" con quelle islamiche relative a Elia-al Khidr, è infine utile ricordare che, secondo la leggenda, a sud di Kalāpa, capitale del Regno di Sambhala, si estende, in mezzo ai due laghi Upamānasa e Puṇḍarīka (richeggiando il tema della "confluenza dei due mari"), il gigantesco giardino di Malaya, «e nel mezzo del giardino c'è un grande maṇḍala del Kālacakra, costruito dal re Sucandra» (*Ibidem*, p. 63).

²⁴ Si veda dell'attuale DALAI LAMA, *La via del Buddhismo Tibetano*, Mondadori, Milano 1998. In particolare la Parte III, dedicata alle dottrine e scuole tantriche.

²⁵ Sullo *Dzog chen* vedi in particolare N. NORBU, *Dzog-chen. Lo stato di autoprefezione*, Ubaldini, Roma 1986. Come spiega in parole semplici lo stesso DALAI LAMA, op. cit., p.131, «Nella presentazione dei nove veicoli offerta dalla tradizione Nyingma, la Grande Perfezione, o Dzog-chen, si trova alla sommità di tutti gli altri veicoli. È considerato il veicolo più elevato perché nella pratica della grande perfezione si utilizza la consapevolezza primordiale anziché la mente ordinaria, come negli altri otto veicoli. [...] la differenza sta nel metodo. Nella pratica del Supremo yoga tantra, le tecniche di esplorazione e sviluppo della mente fondamentale sono spiegate come un processo graduale [...]. Invece, nella pratica della Grande Perfezione, sviluppo e potenziamento della mente fondamentale di chiara luce non avvengono tramite un processo graduale, ma vengono ottenuti immediatamente, come se si percepisse la mente di chiara luce stessa, in modo diretto, fin dall'inizio, attraverso l'utilizzazione della propria consapevolezza primordiale». Caratteristiche sorprendentemente assai simili, per non dire identiche, allo *Dzog chen*, specie sul piano dottrinale e contemplativo, presenta sul versante islamico la tariqa *Naqshbandiyya Mujaddidiyya*, cui si è accennato più sopra, diffusa in tutta l'India e l'Asia Centrale.

²⁶ F. STAAL, «Substitutions de paradigmes et religions d'Asie», in *Cahiers d'extrême Asie*, N. 1, 1985, pp. 21-57.

²⁷ M. STRICKMANN, *Mantras et Mandarins. Le Bouddhisme tantrique en Chine*, Gallimard, Paris 1996.

²⁸ Scrive Giuseppe Tucci, in «*Animadversiones Indicae*», cit., p. 204, «...the biographies of the Siddhas consider Matsyendra as another name for Lui-pa». Secondo David Gordon White, *Il corpo alchemico...*, cit., p. 99, «Una più tarda fusione è quella che identifica Matsyendra o Lui-pā con Mīna. Tale identificazione è semplice: tutti e tre i nomi includono il termine *pesce*».

²⁹ Scrive David Gordon White, op. cit., pp. 248-249: «In ogni caso, il matsyodarī-yoga, “congiunzione del ventre di pesce”, è più che una mera riproduzione microcosmica della struttura del corpo sottile. Esso si riferisce anche a una particolare pratica yoga, specificamente a quella pratica cui allude Gorakhnāth nel passo dell'*Amaraṅgha Prabodha* sopra citato. “Il trattenimento del respiro, quando viene controllato con la forza (ha hāt)... nel ventre del pesce (minodarē)” è una descrizione di quell'aspetto fondamentale del controllo del respiro chiamato *kumbhaka*, la ritenzione diaframmatica del respiro “simile a un vaso”. Qui, i canali iḍā e piṅgalā sono “gonfiati come mantici” mediante il controllo del respiro, finché, all'improvviso, non si apre il canale della suṣumṇā. A questo punto, i due canali periferici si svuotano e giacciono “storditi”. Ciò che segue è automatico: il soffio vitale, precipitandosi nella suṣumṇā, sale verso l'alto, in senso contrario rispetto al normale flusso, diretto in basso, di tutti i fluidi corporei, e concede la liberazione yogica. [...] un equivalente della condizione di Śiva, totalmente incondizionata, raggiunta dallo yogin al culmine della sua pratica di “inghiottimento nel ventre del pesce”». Non possiamo qui purtroppo soffermarci sulle ricchissime implicazioni che tutto ciò ha riguardo a certa “geografia sacra” dell'India, e quindi più in particolare ai luoghi di pellegrinaggio comuni, indu e musulmani, dove, come a Benares, il rifluire improvviso delle acque in senso contrario produce talora temporanee “isole fluviali”, dette anche per questo Candradvīpa, “Isole della Luna”. Luoghi dunque dedicati *pour cause* a Khwājā Khizr.

³⁰ Merita ricordare che, nell'ambito del *Tasawwuf* islamico, una pratica assai simile è prerogativa esclusiva della già menzionata tariqa *Naqshbandiyya Mujaddidiyya*.

³¹ Per esempio, in Tibet, durante la persecuzione di Re Langdarma (836-842), che si opponeva alla diffusione degli insegnamenti buddisti e distrusse moltissimi monasteri, la continuità della trasmissione degli insegnamenti di Padmasambhava fu mantenuta in vita da alcuni monaci che, nei loro eremi sperduti tra i monti, conservarono scrupolosamente tutti i testi tradotti, mentre molti altri si recarono in India per ricevere gli insegnamenti direttamente dai grandi maestri, i Mahāsiddha.