Ahiṃsā: le vie della non violenza.
Origini di un'etica di liberazione.

Candidato:
Iacobucci Mirko
N° mat. 900927

Relatore:
Prof. Colafato Michele

Correlatore:
Dott.ssa Di Vito Antonietta

Ad M.,
amico e maestro.

Ad Arianna, Mary e Viò
che mi hanno generosamente aiutato
e pazientemente sopportato.

Introduzione. 4

I Alcune precisazioni introduttive. 8

I Parte: dal *sacrum facĕre* all'interiorizzazione del sacrificio.

II La religione vedica: centralità del sacrificio cosmopoietico nei Veda e nei Brāhmaṇa. 15

III Il contesto socio-culturale nelle sue variazioni storiche. 38

3.1 Ārya e Dravida: un'incontro fruttuoso. Dalla civiltà dell'Indo alle soglie dell'"epoca assiale".

3.2 L'India del VI-V secolo a.e.v.: città, etica, duḥkha, śramaṇa.

IV L'interiorizzazione del sacrificio e la brahmanizzazione dell'ahiṃsā nelle visioni ortodosse. 60

4.1 Upaniṣad e Mānavadharmaśāstra.

4.2 L'etica dell'azione nella nella Bhagavad Gītā.

II Parte: *sacrum esse* e ahiṃsā.

V L'ahiṃsā, il sacro, l'etica di liberazione. 81

5.1 Le origini dell'ahiṃsā.

5.2 Una nuova visione del sacro.

5.3 Etica di liberazione.

VI Jainismo: l'ahiṃsā dall'inazione ascetica alla "amicizia" verso tutti gli esseri viventi. 91

6.1 Cenni storici

6.2 La natura della schiavitù: la sofferenza della schiavitù.

6.3 La via della liberazione.

6.4 La natura della non-violenza.

6.5 La visione del sacro.

VII Buddhismo: l'ahiṃsā come strumento etico-psicologico di liberazione. 121

7.1 Cenni storici.

7.2 La natura della sofferenza: la schiavitù della sofferenza.

7.3 La via della liberazione.
7.4 La natura della non-violenza.
7.5 La visione del sacro.

Conclusioni. 146

Bibliografia. 152

Webgrafia. 158

INTRODUZIONE

A chi si accosti, per motivi di studio, di riflessione o di ricerca spirituale al tema dell'*ahiṃsā*, la possibilità di una condotta di vita, nelle interazioni sociali e nel rapporto con sé stessi, ispirata da e informata su una totale e radicale non-violenza, può apparire arduo e difficile, se non utopistico, irrealizzabile, un mero modello ideale, qualcosa di affascinante ma talmente diverso dal vissuto quotidiano, dalle norme sociali e dall'esperienza intra-psichica da essere percepita come lontana, impossibile, vaga: una favola bella, ma inattuabile: un'utopia.

Siamo ormai talmente abituati ed assuefatti alla violenza da non esserne più consapevoli, da non riuscire più neanche ad immaginare la possibilità di un agire non violento e tanto più di una qualità non violenta del vivere, dell'esserci nel mondo. Un famoso regista immaginò l'inizio dell'intelligenza umana, con un atto di violenza omicida; in molte cosmogonie l'universo ha inizio con un atto violento compiuto dalla divinità che, dopo aver ucciso l'antagonista, impersonificazione del Male, o il gigante/mostro primordiale, simbolo del Caos, ne utilizza il corpo per plasmare il mondo; i più nobili tentativi di progresso delle società sono incentrati su atti di violenza e su ideologie violente; per contrastare il terrore della guerra si dichiara guerra al terrore; la nostra stessa comunicazione, verbale e non, nasconde molte forme e contenuti inconsapevoli di violenza; ci colpevolizziamo e castighiamo per semplici errori o mancanze.

Eppure, più di 2500 anni fa, nella pianura alluvionale del Gange, in un contesto di grandi trasformazioni sociali e culturali unitamente ai primi processi di inurbamento, la possibilità di una qualità non violenta dell'essere-agire, non solo era pensata reale, ma veniva perseguita con determinazione e fiducia.

«A rigor di termini, nessuna attività e nessuna occupazione è possibile senza un certo grado, per quanto limitato, di violenza. La stessa vita è impossibile senza un certo grado di violenza. Ciò che dobbiamo fare è limitare questa violenza per quanto è possibile. In effetti la stessa espressione "non-violenza", un'espressione negativa, sta ad indicare uno sforzo diretto ad eliminare la violenza che è inevitabile nella vita. […] Ma poiché ogni attività in una certa misura implica la

violenza, tutto ciò che possiamo fare è ridurre al minimo tale violenza. Questo non è possibile senza una fede profonda nella non-violenza. Pensate ad un uomo che non commette nessun vero e proprio atto di violenza, che lavora per guadagnarsi da vivere, ma che è continuamente divorato dall'invidia per la ricchezza e il benessere degli altri. Questo uomo non è un non-violento. Una occupazione non-violenta è un'occupazione che sia fondamentalmente libera dalla violenza e che non implichi lo sfruttamento o l'invidia nei confronti degli altri».[1]

La violenza, in ogni sua forma, è in effetti un prodotto culturale. Accanto e sopra a quella violenza insita negli stessi processi biologici della vita, quella violenza che possiamo dire *naturale*, nei millenni, è proliferata una violenza tutta *culturale*, questa si, evidentemente, eliminabile, oltre che contenibile. Non si tratta evidentemente di una rimozione metafisica della Violenza dalla Natura, ma di un lavoro lento e costante, concreto, realizzabile qui ed ora, sulla violenza nella nostra mente, nelle nostre interazioni sociali e nella cultura. I maestri indiani che nel VI-V sec. a.e.v. si misero alla ricerca di una via che liberasse l'uomo dalla intrinseca insoddisfazione del vivere, videro nell'ahimsa un dovere morale supremo (*ahiṃsā paramo dharmaḥ*) e uno strumento indispensabile al processo di trasformazione-liberazione dell'essere umano tanto nel suo rapporto col proprio universo psichico quanto nelle sue interazioni sociali.

Da dove nasce l'*ahiṃsā*? In quale il contesto storico-sociale-culturale? Quali gli approcci filosofico-religiosi in cui origina e matura? Quali forme e quali contenuti particolari essa assume nelle varie "visioni" filosofico-religiose? Queste le domande a cui si è cercato di rispondere.

Nel *Capitolo I*, dopo aver svolto una analisi etimologica del termine *ahiṃsā*, ne delineiamo i caratteri generali ("volontà/atteggiamento mentale"; *anga* di un più complesso percorso spirituale; tripartizione pensiero, parola, azione) ed una prima definizione introduttiva, assieme ai concetti di etica di liberazione, "visioni", *sacrum esse*.

Abbiamo poi cercato di ricostruire il contesto storico, sociale e culturale in cui l'*ahiṃsā* origina e si sviluppa. Per farlo abbiamo ritenuto utile ricostruire, nel

[1] Gandhi, Mohandas K., *Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino, 1996, pp. 77-8.

Capitolo II, alcuni elementi della religiosità vedica (sacrificio rituale cosmopoietico, concezione anima, morale) anteriori a quei movimenti religiosi riformatori che, nell'India del VI-V sec. a.e.v., dell'ahimsa sono i sostenitori.

Nel *Capitolo III* analizziamo il contesto storico e sociale in cui l'*ahiṃsā* prende piene, ovvero quel profondo mutamento delle strutture del pensiero, della visione del mondo e della morale che in India si attesta intorno al VI-V sec. a.e.v., coestensivamente ai primi processi di inurbamento, e che Jaspers definì "epoca assiale"[2]. Abbiamo cercato inoltre di ricostruire a grandi linee il processo di sviluppo storico che dall'invasione della Valle dell'Indo da parte dei popoli Ārya a tali profondi mutamenti conduce.

Il *Capitolo IV* è dedicato all'analisi delle prime occorrenze del termine e del concetto di *ahiṃsā* nei testi sacri ortodossi (Upanishad, Manu Smriti, Bhagavad Gita), analisi che rivela un processo che abbiamo definito di "brahmanizzazione dell'ahimsa", ovvero una sua rielaborazione e trasformazione, efficace alla sua armonizzazione col pensiero ufficiale e allo stesso tempo utile a smorzarne la portata innovativa. Pur essendo queste dottrine cronologicamente posteriori alle innovazioni del jainismo e del buddhismo, e anzi costituendo frequentemente una reazione a queste, le trattiamo prima perché presentano una concezione ancora parziale dell'ahimsa e un processo di interiorizzazione del sacrificio incompleto e non lineare.

I Cap. II, III e IV, cha vanno a costituire la *Parte I* del presente lavoro, rappresentano per così dire gli antefatti, o il passaggio dal *sacrum facĕre* al *sacrum esse*, dal sacrificio rituale cruento al sacrificio simbolico e interiore.

La *Parte II*, dopo aver presentato, nel *Cap. V*, le varie ipotesi di origine del concetto di ahimsa e aver definito il concetto di *sacrum esse* e quello di *etica di liberazione*, analizza i contenuti specifici che l'ahimsa assume all'interno delle dottrine eterodosse: Jainismo (*Cap. VI*), con la sua impostazione prevalentemente meccanicistica-materialistica e *pan-jivaista* che sfocia da un lato in una precettistica minuziosa e dall'altro in un sovrumano sforzo di *non nuocente inazione* e di «paralisi psichica intenzionale»[3], convertite in prosieguo di tempo

[2] Cfr. Jaspers, Karl, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1965.

[3] Zimmer, Heinrich, *Filosofie e Religioni dell'India*, Mondadori, Milano, 2001, p. 219.

nell'"*amicizia*" verso tutte le creature viventi e nella rivalutazione della *volontà* di non nuocere; Buddhismo (*Cap. VII*), con la concezione pragmatica e psicologica del *duhkha* e del processo di liberazione che porta a concepire l'ahimsa come mezzo etico-psicologico abile alla cessazione della sofferenza.

Nelle *Conclusioni* cerchiamo di delineare, partendo dall'analisi precedente, un concetto ideltipico di ahimsa sviluppato nei suoi elementi principali e in quelli che possiamo considerarne i presupposti.

Nota: i termini sanscriti e pali verranno trascritti correttamente solo la prima volta che si presenteranno nel testo, nelle le successive adotteremo una traslitterazione semplificata.

I

Alcune precisazioni introduttive.

Il termine sanscrito *ahiṃsā* viene generalmente tradotto con "non-violenza", alle volte con "innocenza", o "innocuità". In realtà il termine ha una sfumatura di significato più articolata che rimanda evidentemente ad un modello concettuale e ad un universo culturale altrettanto articolati e complessi. Una breve analisi etimologica, ci permetterà di cogliere meglio il vero significato del termine e di iniziare a far luce sul senso più profondo di quelle concezioni che vi sono alla base.

Ahiṃsā è forma sostantivata (s.f.) composta dalla "*a*" negativa e da "*hiṃs*", a sua volta forma desiderativa della radice verbale "*han*", "ferire, uccidere, nuocere, arrecare danno, colpire" ma anche "gettare, abbandonare, punire". Letteralmente quindi *ahiṃsā* va resa con "assenza di volontà di nuocere" o "volontà di non nuocere, uccidere, danneggiare".

L'uso del desiderativo è indicativo, rimanda infatti all'implicazione della volontà e degli atteggiamenti e processi mentali, e alla necessità di una loro modificazione sostanziale. L'attenzione, quindi, non è posta solo sulla azione e sui suoi effetti, ma anche, e prima di tutto, sul mondo intrapsichico e sulle sue strutture più profonde. Come vedremo, infatti, il buddhismo dà grande importanza all'intenzione e all'atteggiamento mentale, e non solo in relazione all'ahimsa, laddove il Jainismo, inizialmente più legato ad una visione fisica e "meccanicistica", accoglie in seguito questa posizione, sia come sostegno all'*ahimsa*, sia come una sorta di "limite riconosciuto", di *excusatio*: a causa del decadimento morale e spirituale dell'attuale epoca (*kalpa*) del mondo, l'agire non può essere totalmente non-violento nelle sue molteplici ed imponderabili conseguenze, e pertanto ciò che conta in ultima istanza è appunto l'intenzione, la (buona) volontà.

Altra nozione che è bene introdurre subito, è la tripartizione dell'azione in mentale, vocale e fisica-corporea (tutte sullo stesso piano) tipica del pensiero indiano. Essa è in realtà un momento classificatorio assai antico, originatosi nella cultura indoeuropea e da qui passato, oltre che in India, anche ad esempio al mondo indoiranico, come testimonia la classificazione zoroastriana in "buoni pensieri" (*humata*), "buone parole" (*hūkta*), "buoni atti corporei" (*huvaršta*). Ciò significa che parlare di ahimsa equivale a focalizzarsi non solo sulle azioni che compiamo fisicamente, in cui la violenza è più esplicita e visibile, ma anche sulle nostre parole (la menzogna, le calunnie, le offese o l'alzare la voce per imporsi, ecc.) e sui nostri atteggiamenti mentali, sul nostro universo intrapsichico (odio, avversione, invidia, ecc.). Queste modalità dell'azione vanno considerate non solo come rivolte agli altri, ma anche a se stessi. In tal senso la non-violenza comprende anche un rapporto pacificato e amorevole con se stessi.

Per il pensiero indiano ciò che conta non è la speculazione filosofica fine a se stessa, né la conoscenza che sia in grado di agire sulla natura e trasformarla ad uso e consumo dell'esigenze dell'uomo, ciò che conta davvero è piuttosto la conoscenza in grado di agire sull'uomo stesso e di favorirgli una trasformazione, una metamorfosi. «L'India ha sempre coltivato l'idea che la conoscenza (*vidyā*) sia potere purché (e questo è un "purché" che deve essere tenuto a mente) permei, trasformi, controlli e modelli l'intera personalità. […] il pensiero stesso deve essere convertito in vita, in carne, in essere, in azione pratica. E più alta sarà la sua realizzazione, maggiore sarà il suo potere».[1] E l'unico degno fine a cui la conoscenza deve tendere è quello *soteriologico*, è la trasformazione-liberazione dell'uomo. La conoscenza, dunque, è tanto più efficace e valida quanto più consenta all'uomo di affrancarsi dalla prigionia del mondo fisico, dalla sofferenza sperimentabile nella quotidianità o dalla implicita insoddisfazione della vita e dell'esperienza psichica: dalle *Upaniśad* ai giorni nostri, il vero fine di tutta la speculazione indiana nelle sue varie articolazioni e visioni, è proprio quello di produrre quella conoscenza teorico-pratica in grado di tradursi in un processo di trasformazione-liberazione dell'uomo.

[1] Zimmer, Heinrich, *Filosofie e religioni dell'India*, Mondadori, Milano, 2001, p. 74.

È in questa ottica che occorre analizzare l'ahimsa. La non-violenza, infatti, così come è stata concepita dal pensiero indiano, ha valore, sostanza e fondamento solo all'interno di un più ampio percorso spirituale di trasformazione-liberazione. Non è qualcosa di astratto, di calato dall'alto, né di un mero ideale: non vi è alcuna intenzione metafisica; quel che interessa è il comportamento concreto, il lavoro pratico sugli atteggiamenti mentali e sui modelli comportamentali, è un percorso, qualcosa che va realizzata e compresa giorno per giorno, momento per momento, sbagliando e imparando dai propri errori, con continui aggiustamenti e correzioni, una pratica che necessità di energia, fiducia, impegno ed inventiva, ma che porta gradualmente ad una sempre maggiore attuazione di un *essere-agire* non violento.

Prendendo a prestito una topica metafora del pensiero indiano, consideriamo l'ahimsa come un *aṅga*, "membra" del corpo, dove il corpo è il processo di trasformazione-liberazione, ed ogni membra di tale corpo è parte indispensabile, attiva e connessa con le altre membra e col corpo tutto. Ciò significa che l'ahimsa va intesa come elemento e esito di un più ampio e complesso percorso, e sia allo stesso tempo essa stessa di per sé un percorso, un processo di trasformazione.

Si potrebbe dire che, trattandosi appunto di un processo, si passi dal riconoscimento degli atteggiamenti e delle azioni violente, alla volontà di correggerle per non nuocere ad altri e a se stessi; dal lavoro concreto su queste espressioni violente, all'assenza della volontà, del comportamento e degli atteggiamenti mentali violenti; fino all'agire per il proprio bene e per quello di tutte le creature viventi. Precisando però che tale linearità del percorso di addestramento all'ahimsa è puramente astratta e idealtipica.

Lungi dal voler eliminare la violenza *tout court* dall'esistenza, quella che potremmo definire l'intrinseca "violenza della/nella natura", nell'addestramento all'ahimsa ci si concentra esclusivamente su quella violenza sulla quale si può agire concretamente: la violenza dei pensieri e degli atteggiamenti mentali, la violenza delle interazioni sociali, verbali e non, la violenza del rapporto uomo-natura, la violenza del rapporto col proprio mondo intra-psichico, ecc.: in definitiva quella violenza che nei millenni è cresciuta e sovrapposta, la "violenza della/nella cultura". A ben guardare, infatti, la questione, in termini generali,

riguarda la *natura culturale della violenza* e la sua traduzione in una *cultura non-violenta*.

Si vedrà in seguito come i riferimenti alla volontà, alla processualità, e alla tripartizione dell'azione si sostanzino nella pratica e si articolino variamente nelle differenti pratiche e visioni, per ora basti tenere a mente che con ahimsa ci si riferisce ad un *processo* di *modificazione qualitativa* ad un tempo e delle strutture del *pensiero* e dell'*agire*, verso *se stessi* e verso il *mondo esterno*.

Altra precisazione preliminare è la distinzione che operiamo fra *morale*, *etica* ed *etica di liberazione*. Non volendo qui addentrarci in questioni filosofiche complesse che esulano dal nostro lavoro, abbiamo semplicemente voluto marcare una differenza fra la normatività anteriore e quella posteriore alla profonda trasformazione socio-culturale verificatasi in India attorno al VI-V sec. a.e.v.. Con etica ci riferiamo, infatti, ad un mutamento quantitativo e qualitativo caratterizzato da una consapevole attenzione al discorso morale, dalle scoperte del libero arbitrio, della responsabilità morale e della capacità escatologica di ogni individuo, da uno "sforzo" intellettuale e pratico consapevole. Col concetto di etica di liberazione ci riferiamo alla finalità soteriologica della concezione etica implicita nell'ahimsa.

Schweitzer[2] faceva notare come l'ahimsa rappresenti il tentativo del pensiero indiano di realizzare *un'etica illimitata*. E ciò da un lato perché non ci si limita ad un contenimento della violenza, ma si tenta una trasformazione radicale dell'uomo che dissipi ogni sua azione e ogni suo atteggiamento mentale violenti; dall'altro perché oggetto dell'etica non è solo l'altro, la società, ma il cosmo tutto. Nel precetto dell'ahimsa, infatti, viene incluso ogni essere vivente fino alla natura stessa nel suo insieme, alla terra stessa nella quale viviamo. Di più, oggetto della volontà di non-nuocenza, e l'elemento a nostro avviso da rimarcare, è il soggetto stesso nel suo rapporto col proprio mondo psichico, nel suo rapporto con se stesso.

Schweitzer però relegava l'etica illimitata indiana esclusivamente all'ambito della *negazione* del mondo e della non-azione. Vedremo, quando tratteremo del

[2] Schweitzer, Albert, *I grandi pensatori dell'India*, Ubaldini Editore, Roma, 1983.

Buddhismo e degli ultimi sviluppi del Jainismo, come questa tesi non sia del tutto esatta.

Si intravede quindi, la complessità del tema. Non si tratta evidentemente di un semplicistico rifiuto della violenza o di una fuga dal mondo nella roccaforte dell'inattività passiva o della pavida rinuncia, come troppo spesso si è faziosamente portati a credere. «Nella vita è impossibile eliminare completamente la violenza. Si pone il problema di dove deve essere tracciata la linea di demarcazione tra violenza e non-violenza. Tale linea non può essere la stessa per tutti. […] Ad ogni passo [l'uomo] deve usare la propria capacità di discernimento per comprendere ciò che è ahimsa e ciò che è himsa. In questo non vi è posto per il pudore o la codardia. Il poeta ha detto che la via che conduce a Dio è fatta per il coraggioso, mai per il codardo».[3]

Quanto al termine "religione", va precisato subito che, se lo si vuole interpretare in quel senso specifico affermatosi e affinatosi in Occidente, si riduce ad una etichetta troppo stretta per la realtà indiana. Noi utilizzeremo il termine *visione*, mutuandolo dall'uso indiano di definire *darśana* ("visione, osservazione, veduta") i propri sistemi filosofici, come termine generale; *dharma* ("legge, regola", da *dhṛ*, "tenere, portare, sostenere") nel senso più specifico di legge, regola, comportamento, preciso sistema filosofico-religioso; e *pratica* o *percorso*, quando intendiamo sottolineare l'aspetto esperenziale e la finalità di trasformazione-liberazione di tali visioni religiose.

Allo stesso modo, il concetto di *sacro* come alterità al profano, non è sufficiente a spiegare tutto lo sviluppo della speculazione indiana. Utilizzeremo i concetti di *sacrum facĕre*, in riferimento alla concezione del sacro come dimensione distinta da generare, tipica del sacrificio vedico; e di *sacrum esse*, come dimensione immanente e onnicomprensiva del sacro, come originaria qualità di ogni essere vivente, tipica dei movimenti ascetici e del Jainismo.

[3] Gandhi, M.K., *Teoria e pratica della non-violenza*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 75-6.

Va detto, in conclusione, che si è generata tutta una discussione, a nostro avviso fuorviante, sull'utilizzo del termine negativo (*a*-himsa, *non*-violenza). Si confonde qui il dito con la luna, il termine con la sostanza: si tratta di una mera questione culturale-linguistica, dato che in India una formulazione negativa serve correntemente, come si sta iniziando a riconoscere, ad esprimere concetti positivi. Si potrebbe aggiungere che trattandosi di un percorso che mira a trasformare le usuali strutture cognitive e comportamentali per giungere a strutture nuove e non-ancora-condivise, sulle quali cioè non c'è esperienza comune socializzata e pertanto priva di termini culturali condivisi con cui descriverla e con cui etichettarla, si utilizza il termine più accessibile: come a dire "qualcosa di diverso da ciò che conoscete già"; allo stesso modo di "Non-Esistente", e *nirvāṇa* (estinzione, soffiare via, spegnere)[4] o *neti neti* ("non questo né quello", usato spesso nelle *Upanisad* per definire l'atman-brahman). Si è tentato anche di sostituire l'espressione negativa non-violenza con espressioni positive, quali "amore", "compassione", "amicizia", "gentilezza", ecc. A noi pare che tali termini rimandino più a delle qualità o dei comportamenti impliciti nell'agire non violento o a dei suoi presupposti.

A volerlo vedere, il problema linguistico resta, ma non è così detrimente. La vera questione è quella della "messa in pratica" del percorso della non-violenza.

[4] Nir-Va, "soffiare via", la metafora deriva dall'immagine della fiamma, quindi "soffiato via" il fuoco del desiderio, la brama è spenta.

I PARTE:

dal *sacrum facĕre* all’interiorizzazione del sacrificio

II

La religione vedica: centralità del sacrificio cosmopoietico nei Veda e nei Brāhmaṇa.

Il concetto di *ahiṃsā* è totalmente sconosciuto alla tradizione vedica. E non può essere altrimenti dato il carattere della religiosità vedica, contraddistinta da una predominanza dell'elemento maschile e intellettuale che si concreta nella centralità del culto igneo e del sacrificio e nella magnificazione della forza e dell'azione virili.

In particolare due elementi di tale veemente religiosità ci interessano più da vicino: il sacrificio, nelle varie forme particolari che assume e con le sue implicazioni socio-culturali oltre che teologico-religiose, e la concezione dell'anima individuale e del suo "ritorno" all'anima universale. Un terzo elemento, riflesso diretto dei primi due e di quella particolare visione del mondo, è l'assenza di una speculazione e di uno sforzo etico "forte". Vedremo come il pensiero brahmanico da una posizione di partenza inconciliabile col precetto dell'ahimsa e ad esso addirittura antitetica, giunga, nel corso dei secoli, sotto la spinta di significativi mutamenti sociali e la pressione d'istanze provenienti dalla religiosità popolare e dai movimenti religiosi "rivali", ad incorporare il concetto, ma non la premura, della non-violenza, anche se, è bene chiarirlo, sempre riadattandolo e accordandolo alle proprie esigenze socio-politiche e alle proprie tematiche filosofico-religiose.

Il grande corpus dei Veda è ancor oggi la base della spiritualità hindū. Questi testi sono il frutto di un processo plurisecolare di elaborazione e rielaborazione che iniziò ad essere fissato in forma scritta a partire dal 1500 a.e.v., ovvero, significativamente, all'epoca delle prime grandi invasioni della valle dell'Indo da parte dei popoli Arî. La parte più antica è raggruppata in quattro

grandi "raccolte" (*saṃhitā*): *Ṛgvedasaṃhitā*, la più antica, la "sapienza" espressa in strofe di lode, destinata ad essere utilizzata dal recitante; la *Sāmavedasaṃhitā*, la "sapienza" espressa in canti, patrimonio rituale del cantore; la *Yajurvedasaṃhitā*, la "sapienza" espressa in formule sacrificali recitate dall'officiante; l'*Atharvavedasaṃhitā*, la "sapienza" espressa in formule sapienziali, destinato al *brāhmaṇa*[1].

Ogni *saṃhitā* viene poi integrata nel corso dei secoli da svariati trattati e raccolte di testi, i più importanti dei quali sono i vari Brahmana e le Upanishad.

L'insieme, multiforme e variegato, di tali raccolte viene indicato come *śruti* (lett. "orecchio", quindi ciò che ci consente di udire, l'ascolto diretto della parola divina, la parola divina, la "Rivelazione"), in opposizione alla successiva *smṛti* ("ciò che si ricorda", la memoria, il ricordo della Parola divina trasmessa – *tradere* – agli altri, la "Tradizione"). La conoscenza vedica è propriamente la Parola divina, *la* verità salvifica stessa, che va ascoltata e realizzata, «venerata ed "esperienziata" in modo che ci faccia scoprire la realtà che *è* già in noi […] è una parola viva che, quando penetra profondamente in me (per il che è richiesta la fede) mi feconda, per così dire, mi eleva al livello della realtà autentica e mi fa scoprire quella verità trascendente che altrimenti rimarrebbe inaccessibile e incomprensibile»[2].

Noi qui col termine Veda, per semplicità, ci riferiamo proprio alle quattro raccolte più antiche.

Tutto quello che sappiamo sulla storia, l'organizzazione sociale, la cultura e la visione religiosa dei popoli arii lo dobbiamo proprio ai Veda. Questo impone alcune precisazioni ed una cautela. Le precisazioni riguardano il fatto che le origini dei testi cui attingiamo si perdono nella notte dei tempi, mischiati al mito e all'autoglorificazione (si tratta pur sempre del racconto che un popolo, per giunta

[1] La complessità dei sacrifici vedici era tale che ogni sua parte era affidata ad un sacerdote particolare che conosceva quella parte e quella soltanto. Solo il *brāhmaṇa*, il "sommo" sacerdote, diremmo, conosceva il rito in tutta la sua complessità e supervisionava alla sua esecuzione. In tutto vi erano sedici sacerdoti, organizzati gerarchicamente e operanti come le membra di un unico corpo, la cui mente era il *brāhmaṇa* vero e proprio.

[2] Panikkar, Raimon, *Il dharma dell'induismo*, BUR, Milano, 2006, p. 59.

non unitario e compatto, fa di sé stesso, della propria storia e delle proprie imprese, della propria visione del mondo, e lo fa in modo autocelebrativo e mitico), con numerose interpolazioni, rimaneggiamenti e modifiche in una ininterrotta rielaborazione orale durata secoli. I Veda sono poi espressione della sola classe sacerdotale, e, verosimilmente neanche di tutta dato che i testi giunti fino a noi sono solo una parte degli antichissimi canti di questo fiero e bellicoso popolo: probabilmente ogni *gens* elaborò, a partire da un sostrato comune, una propria tradizione orale (*śākhā*, "branca"), molta parte della quale deve essere andata perduta, caduta in oblio o in *damnatio* nelle alterne lotte di potere. La cautela è dunque quella di tenere a mente queste precauzioni, evitando una eccessiva fiducia nei dati e una eccessiva facilità nell'assolutizzarli. Siamo pur sempre, nonostante la presenza di amplissimi e particolareggiati testi scritti, ai primordi della storia, ai tempi mitici e nebbiosi della gestazione di un popolo. Tanto più mancando completamente riscontri archeologici.

La religione dei primi Arii si incentrava sul culto di un prolifico pantheon di divinità legate alla natura o personificazioni di un epiteto indicante la loro funzione.

A differenza di quanto avviene con le altre divinità indoeuropee, le figure divine del mondo vedico presentano spesso una certa imprecisione di contorni e sono facilmente soggette ad essere identificate le une con le altre. I pensatori vedici, in sostanza, hanno ben presente l'effetto differenziatore-teopoietico del linguaggio: «nella prospettiva vedica, nominare un essere divino, individuandone la sfera d'attività, equivale a crearlo/manifestarlo: il Brāhman, potenza di accrescimento inerente all'invocazione, non soltanto incita gli dèi, ma li genera e li mette in moto»[3]

Il dio vedico (*devā*, lett. "luminoso, celestiale"), anche se in grado di esplicare attività antropomorfe, si definisce con caratteristiche opposte alla normale condizione umana (sacro come alterità), egli ha conseguito, grazie al sacrificio, l'immortalità, non ha bisogno di dormire, non ha ombra, è invisibile

[3] Piantelli, Mario, *La "religione" vedica*, p. 43; in Giovanni Filoramo (a cura di), *Hinduismo*, Laterza, Roma-Bari, 2007

anche se può manifestarsi in una molteplicità di forme (*tanū*, "forme sottili"), ama ciò che è segreto e misterioso.

«Mentre alcuni grandi dèi, come Agni, Soma e Indra sono al centro dell'attenzione degli inni di tutte le "famiglie" di veggenti, altri sembrano oggetto di un interesse più settoriale, o perché effettivamente di minor rilievo [...] o perché patrimonio di certe "famiglie" soltanto.»[4].

Le divinità principali riflettono la tripartizione indoeuropea[5]: *Varuṇa*, coadiuvato da *Mitra*, primo fra gli *asura*[6], sovrano dell'ordine cosmico e delle leggi della natura, custode della morale e della norma, giudice supremo della condotta degli uomini dei quali sa scrutare nei segreti dell'animo discernendo il vero dal falso. Con Mitra rappresentano la sacralità del potere "politico" (*chefferie*) e dell'amministrazione della giustizia, e la sacralità del ruolo sociale e del valore cosmogonico del sacerdote.

Indra, il re dei devā, astuto e generoso, rappresentato ritto sul carro di battaglia, la barba ispida e i folti capelli rossi, armato di fulmine (*vājra*) e col

[4] *Ibidem*, p. 47.

[5] Con "cultura indoeuropea" ci si riferisce più ad un postulato che ad una realtà concreta sorretta da rilevanze archeologiche. Il concetto di cultura indoeuropea, così come quello di "ideologia tripartita", si devono soprattutto al lavoro di Georges Dumézil. Le indubbie analogie nella mitologia, nell'organizzazione sociale, nelle credenze religiose e nelle strutture linguistiche di vari popoli antichi insediati in una vasta zona geografica che va da gran parte dell'Europa al Medioriente e Altopiano Iranico fino alla valle dell'Indo, hanno fatto pensare ad un comune ceppo originario, indoeuropeo, appunto. Con "ideologia tripartita" o "tripartizione funzionale" o "trifunzionalismo", ci si riferisce alla strutturazione dell'organizzazione sociale attorno a tre grandi "classi" corrispondenti a funzioni sociali: la prima accorpa le funzioni politiche (ma dato il livello di sviluppo è più appropriato parlare di *chefferie*), sacerdotali o legate al sacro e all'amministrazione della giustizia; la seconda funzione quella guerriera; la terza riguarda le attività economiche e produttive in senso lato. Si tratta evidentemente di una tripartizione non rigida, ma dinamica e interattiva. La struttura del mondo sacro e i prodotti culturali in genere, "derivano" o, con un diverso approccio, "riflettono" la tripartizione della società.

[6] Gli asura sono gli dèi vedici più antichi, in seguito trasformati dall'hinduismo in divinità inferiori o in demoni sconfitti e soggiogati dai devā.

"ventre enorme ricolmo di Soma" mentre attacca e sconfigge il demone *Vṛtra*[7], rappresenta la sacralizzazione del ruolo sociale dei guerrieri e la celebrazione della loro abilità e potenza.

La terza funzione dell'ideologia tripartita indoeuropea, quella concernente le attività produttive, è affidata ad una coppia di gemelli (*Nāsatya*).

Altre due divinità si stagliano sulle altre nel variegato pantheon vedico: *Agni* e *Soma*, elementi cardine del sacrificio (*yajña*).

Agni e Soma hanno una doppia natura: sono allo stesso tempo oggetti e mezzi sacrificali e divinità. La loro divinità poggia sulla loro particolare importanza all'interno del rito sacrificale, la loro centralità nel sacrificio è dovuta al loro essere esseri divini.

In più la loro sacralità deriva anche dai miti cosmoteogonici: furono gli dèi stessi a porre in essere in *illo tempore* il *primo* sacrificio; è per mezzo di quel sacrificio primigenio che gli dèi posero in essere il *Ṛta*, l'ordine cosmico-sacro e sociale-profano, ed è sempre per mezzo del sacrificio che continuano a conservarlo; è grazie al sacrificio infine che gli dèi, bevendo il Soma, divennero immortali.

Agni e Soma rappresentano la *coincidentia oppositorum*: fuoco-acqua, esistenza-eternità, sovrano-sacerdote, vita-morte, ecc.

Agni, è la divinità ignea[8] (cfr. latino *ignis*), fuoco e dio del fuoco, del sole[9] e della folgore; è il figlio del Cielo (elemento maschile) e della Terra (elemento femminile)[10] e per questo mediatore fra i due mondi, riceve le offerte dagli uomini

---

[7] Archetipo della lotta Bene-Male, Ordine-Caos, Vita-Morte, ecc. Probabilmente nei Veda rielaborato a mitizzare la vittoria degli Arî (*Indra*) sui popoli della cosiddetta Civiltà dell'Indo (*Vṛtra*).

[8] La centralità simbolica e cultuale del fuoco è un altro elemento culturale caratteristico della matrice indoeuropea.

[9] Il sole al tramonto muore e la sua luce e il suo calore vengono riassorbiti nel fuoco. Il fuoco sacrificale, quindi, va custodito tutta la notte. All'alba il sole uscirà fuori dal fuoco e salirà in cielo. Il fuoco pertanto è più importante del sole.

[10] L'opposizione Terra-Cielo è alla base della simbologia del pensiero dualista. Rappresenta l'aspetto cosmico-naturale dell'opposizione Uomo-Donna (aspetto umano) e dell'opposizione principale Sacro-Profano, Dèi-Uomini. Agni, in quanto figlio della matrice di tutte le opposizioni

nella sua bocca (la fiamma) e, bruciandole, le porge agli dèi col suo fumo; è la vita perché alimenta il fuoco domestico ed è al centro del rito nuziale, è la morte perché consuma la pira funebre e accompagna l'anima nell'oltretomba. Agni, in quanto calore, risiede nei corpi degli esseri viventi appunto come calore corporeo: come il fuoco sacrificale *brucia-digerisce* le libagioni e le consegna agli dèi del mondo celeste, così il calore corporeo *digerisce-brucia* il cibo e riscalda il corpo fisico degli esseri viventi. Il simbolismo su Agni abbonda. Ancora un altro esempio. Il fuoco era ottenuto tramite lo sfregamento di un bastone di legno su di un altro pezzo di legno posto a base (in antropologia noto come "trapano di fuoco"). Il bastone quindi diviene l'elemento maschile, la base lignea l'elemento femminile e Agni il figlio del legno. Ma dato che gli alberi hanno bisogno di acqua per crescere, ecco che Agni diviene il "nipote dell'acqua" (*apāṁ-napāt*). L'acqua condensata delle nuvole genera i fulmini, e quindi di nuovo Agni.

Il *soma*, succo di una pianta forse con poteri inebrianti, è la bevanda dell'immortalità (gli dèi stessi sono divenuti immortali perché in *illo tempore*, col *primo* sacrificio, hanno bevuto il soma); è ritenuta dispensatrice di poteri extra-ordinari, permette infatti ai sacerdoti di "vedere" e conoscere il sacro nella sua vera natura e dona ai guerrieri, così come allo stesso Indra, forza e potenza eccezionali in battaglia. Anche il soma, come Agni, presenta una doppia natura di oggetto rituale e divinità. Come oggetto rituale, il soma è *la* libagione sacrificale per eccellenza, tanto che la sua stessa preparazione viene ritualizzata e sacralizzata nel sacrificio più importante e più complesso – tanto complesso da richiedere la partecipazione di tutti e sedici gli officianti vedici – dell'intera gamma rituale vedica, quello dell'*Agniṣṭomá* ("lode ad Agni", così chiamato dall'invocazione cantata nel momento culminante dl rito). È evidente come l'onnipresente fuoco purificatore e sacrificatore si intrecci/abbini al soma divino, portatore di forza e energia.

(Terra-Cielo) è posto subito come *coincidentia oppositorum*, e poiché il suo fumo sale dalla terra al cielo, egli è il ponte fra gli uomini e gli dèi, fra la terra e il cielo: egli può mettere in comunicazione la Terra col Cielo, gli uomini con gli dèi, il Sacro col Profano, proprio perché racchiude nella sua natura tutte le opposizioni.

«Agni e Soma sono glorificati perché ispirano nei mistici del Veda quella speciale "visione" che si cristallizza negli inni. Il dio del fuoco e della luce, perché "illumina" le connessioni segrete del cosmo. Il soma, perché produce con i suoi effetti forse allucinogeni una visione "altra" e più pura. Il poeta vedico è dunque un "visionario", un mediatore fra la realtà assoluta che si lascia vedere solo da lui e gli uomini cui cerca di narrarla forzando il linguaggio a esprimere l'inesprimibile, carpendo alle parole il loro potere più sacro.»[11]

Agni, in quanto fuoco, è il vero perno dell'esistenza sociale, oltre che rituale, dell'uomo vedico. Il fuoco – e così il sole e la luce – separa il giorno dalla notte, l'ordine dal caos, il puro dall'impuro, la Vita dalla Morte. Il fuoco permette di cuocere i cibi e di riscaldarsi, di illuminare (sia fisicamente che simbolicamente). Il fuoco è, per l'uomo vedico, la vera base della sua esistenza, sia sacra che profana. In quanto strumento indispensabile nella e per la vita profana, è una ierofania, perché il profano deve derivare, giustificarsi, trovare legittimazione nel sacro. In quanto mezzo e matrice di ogni sacralità, è base e modello del profano, poiché il profano deve sempre "centrarsi" nel sacro, deve svilupparsi sul modello del sacro.

Così il fuoco domestico (*gārhapatya*) è allo stesso tempo strumento profano e strumento sacro. È sia il fuoco sul quale cuocere il cibo e riscaldarsi, attorno al quale si svolge la quotidiana vita domestica, economica e degli affetti; sia il Fuoco ancestrale che il "capo-casa" (*gṛhápati*, epiteto dello stesso Agni) riceve dal padre in una catena ininterrotta che risale a ritroso fino al tempo mitico degli antenati ancestrali fondatori del gruppo etnico-culturale, e che deve pertanto aver cura di alimentare costantemente (eventualmente coadiuvato dalla moglie o dal figlio maggiore). È dal Fuoco ancestrale (fonte sia della vita domestica-profana, sia della purezza etnico-culturale e della tradizione mitica, sia fonte del sacro) che viene attinta la fiamma utilizzata per accendere il Fuoco "Oblatorio" (*āhavanīya*), deputato a ricevere l'offerte per gli dèi nei vari sacrifici, e il Fuoco "cuocitore

[11] Raveri, Massimo, *Le vie di liberazione e di immortalità: India ed Estremo Oriente. Induismo*; in Filoramo, Massenzio, Raveri, Scarpi, *Manuale di Storia delle Religioni*, Laterza, Roma-Bari, 1998, p. 295.

dell'oblazione supplementare" (*anvāhārvapácana*) deputato a fronteggiare la Morte (*mṛtyu*) e le entità mostruose e demoniache.[12]

Al Fuoco Domestico vanno offerte prima del pasto parti del cibo che sarà consumato, gli si renderà omaggio rientrando in casa, gli si presenteranno gli ospiti, gli verrà posto innanzi il neonato perché lo benedica; brucerà i membri della famiglia sulla pira funebre; riceverà quotidianamente culto, a mezzogiorno e alla sera, al cospetto di tutta la famiglia, mediante il sacrificio-dono detto *Agnihotrā* ("oblazione ad Agni").

È chiaro dunque come il fuoco sia il perno della vita sociale e religiosa dei popoli Arî. Il fuoco nella sua duplice natura di strumento profano e divinità-strumento sacro.[13]

Il fuoco in quanto vitale strumento profano è sacro, in quanto divinità e strumento sacro è la matrice, il modello del profano. Il fuoco, divinità e strumento sacro, mezzo di connessione fra il Cielo e la Terra, fra il Sacro e il Profano, fra gli uomini e gli dèi, è lo strumento per eccellenza del sacrificio, del dono umano agli dèi, del ponte che va dal profano al sacro: è lo strumento per eccellenza del *sacrum facĕre*.

Il sacrificio è la vera chiave di volta della pratica religiosa vedica. Esso regola, modella, normativizza tutti i livelli della vita dei popoli arii, dal piano domestico e intimo, a quello pubblico-"politico" a quello sacro.

Nella religiosità vedica troviamo in realtà tutta un'ampia gamma di tipologie del sacrificio.

Panikkar nota come il sacrificio vedico sia in primo luogo una lode: lode liturgica, lode del divino, della sua potenza e del suo creato.[14]

Lo stesso termine utilizzato per indicare il sacrificio, *yajña*, può essere reso anche con "adorazione", "devozione", "lode", oltre che con "offerta", "sacrificio",

[12] Anche qui ritroviamo la tripartizione comune alla cultura indoeuropea, con un fuoco domestico, uno per gli dèi e un terzo per allontanare i demoni. Similmente nell'Iran pre-zoroastriano ritroviamo la medesima tripartizione funzionale del fuoco.

[13] Si tratta comunque, lo ribadiamo, di un profano "sacralizzato", ricondotto al sacro, "energizzato" dal sacro, quasi posto epistemologicamente dal sacro.

[14] Panikkar, *op. cit.*, pp. 62 e segg.

"preghiera": la radice *yaj-* indica in primo luogo "offrire", poi "onorare", "adorare".[15]

Questo atto di rendere omaggio, di lodare e glorificare, di rendere onore al divino per la sua potenza creatrice e per l'esito del suo creare, infonde tutta la visione del mondo degli arii e si riflette nei Veda, che appunto possono essere letti come una «espressione di una gioia interiore, il canto spontaneo di gioia della vita, la proiezione esterna di un sentimento interiore […] di ottimismo e di visione positiva della realtà»[16].

Ma, nella complessità e nella molteplicità dei temi vedici, insieme al "sacrificio-lode" del divino e della sua opera, troviamo anche altre forme rituali, arcaiche o più "evolute", giustapposte o variamente fuse fra loro.

Si va quindi dal semplice sacrificio-dono, con offerta di libagioni agli dèi finalizzato alla purificazione del cibo per potersene poi nutrire, o come offerta di devozione[17], ai più complessi sacrifici che sacralizzano ogni aspetto rilevante della vita sociale (dal matrimonio alla nascita, dai riti di passaggio alla morte) e politica (insediamento del re, guerre, rituale *aśvamedha*,[18] ecc.).

---

[15] Il termine *yajña* contiene anche il verbo *jña*, "conoscere", proprio perché il sacrificio è possibile solo grazie alla Conoscenza Sacra contenuta nei Veda e custodita dai brahmani. Il sacrificio è il frutto e il mezzo della Conoscenza, *è* esso stesso Scienza Sacra (creatrice e salvifica).

[16] Panikkar, *op. cit.*, p. 62.

[17] Si veda il già citato *Agnihotra*, dove il sacrificante (*yájamāna*), il capofamiglia, due volte al giorno, versa con un cucchiaio nelle fiamme del Fuoco Oblatorio, doni di latte, olio o cagliata, pronunciando la significativa formula di dazione alla divinità (*tyāgá*, "rinuncia, abbandono"): «Ad Agni questo, non a me!». Nell'*Agnihotra* il sacrificante è esclusivamente l'uomo sposato che, con le nozze, è divenuto completo, entrando letteralmente in possesso della sua metà e acquisendo subito dopo il proprio Fuoco Domestico.

[18] Il sacrificio *aśvamedha* ("sacrificio del cavallo"), elaborato nei Brahmana, veniva «eseguito per aumentare il dominio di un rāja e prima ancora per testimoniarne il suo valore. Un grande stallone bianco veniva lasciato libero di scorazzare per un anno, mentre una schiera di cavalieri del re lo seguiva [per proteggerlo da eventuali pericoli e per impedirgli l'accoppiamento, cosa che avrebbe minato la sua purezza]; gli uomini recintavano e rivendicavano come proprietà del loro sovrano tutti i territori compresi nei confini tracciati dalla corsa dello stallone. Alla fine dell'anno il cavallo veniva riportato indietro; prima veniva ritualmente sposato con le mogli del re, poi veniva ucciso e tagliato in quattro parti, che simboleggiavano l'universalità sua e del suo re.». Cfr. Wolpert, Stanley, *Storia dell'India*, Bompiani, Milano, 2004, p. 46.

La sostanza sacrificale (*dravya*) varia dal latte, all'olio, al burro, ai dolci, al grano, dal preziosissimo Soma fino ai cinque animali sacrificabili: uomini (la vittima perfetta, anche se nei Veda il *Naramedha*, "sacrificio di uomo", viene descritto sia come abituale, sia come abolito, sia come atto puramente simbolico), vacche, cavalli, capre e pecore[19]. Paradigma dei sacrifici che comportano vittime animali è il *paśubandhá*, lett. "legame dell'animale", eseguito annualmente, se lo si omette si è obbligati ad astenersi dal mangiare carne per tutto il periodo. Il *paśubandhá* è evidentemente un rituale di purificazione del cibo che ha origini antichissime. Presso i cacciatori-collettori, ad esempio, il dono di parti delle prede alla divinità serve proprio a purificare il cibo. Si tratta della cosiddetta "offerta-primiziale", in cui si "desacralizza" il cibo: l'animale predato appartiene al sacro, col rito si dona alla divinità ciò che le spetta rendendo così il resto della preda liberamente "consumabile" dalla comunità. Il cadere in desuetudine del rituale *paśubandhá* va di pari passo col diffondersi d'una dieta vegetariana presso le alte caste della società indiana.

Va notato come i sacrifici che comportano l'uccisione di animali (talvolta anche di uomini) o altre offerte di cibo, fungono spesso anche da rinvigorimento dei legami sociali e del sentimento di solidarietà di una comunità, e ciò sia attraverso la ripetizione e la interiorizzazione da parte dei fedeli dei simboli e dei significati religiosi connessi a tali rituali, sia in maniera molto più materiale ed immediata, dato che le offerte sono sì "nutrimento" per gli dèi, ma lo sono prima ancora per la stessa comunità poiché il cibo può venire ridistribuito tra i partecipanti al termine della cerimonia.[20]

Accanto al tema della lode degli esseri divini e a quello della sacralizzazione di aspetti rilevanti della vita sociale (il profano deve sempre riferirsi al sacro, ri-formarsi sul modello sacro, sacralizzarsi per energizzarsi e per appartenere pienamente all'Ordine cosmico), troviamo, nella religiosità vedica,

[19] Le vittime sacrificali venivano immolate dopo essere state legate al palo sacrificale, chiaro riferimento all'*axis mundi*.

[20] Per i cosiddetti "banchetti redistributivi" cfr. Harris, Marvin, *La nostra specie*, Rizzoli, Milano, 1991

un'altra concezione, in effetti peculiare e qui particolarmente interessante. Si tratta evidentemente della credenza nella *efficacia vincolante* del sacrificio, *efficacia incatenante* sulle divinità e sulla realtà.

Per la cultura vedica, in effetti, il sacrificio «quando è compiuto secondo le regole, sprigiona una forza la quale possiede un'irresistibile efficacia taumaturgica»[21], una forza "magico-liturgica" in grado di influire sulle misteriose forze del cosmo e sugli dèi obbligandoli ad agire (quasi *re-agire*) adeguatamente e assicurando in tal modo al sacrificante la benevolenza del dio, ricchezze, prosperità, longevità o immortalità, una numerosa e virtuosa discendenza, amore o la morte del nemico[22] o incredibili poteri magici.

Ma non basta. I brahmani vanno oltre. Per essi tutta la creazione è un sacrificio. Il Sacrificio primigenio compiuto in *illo tempore* dagli dèi ha creato il cosmo e le sue leggi, il suo ordine. Il sacrificio dei brahmani è modellato sul sacrificio originario degli dèi, impiega le stesse formule magico-rituali, la stessa Conoscenza Sacra, muove lo stesso misterioso potere magico. Compiere il sacrificio significa così in ultima istanza creare e ricreare il cosmo, significa partecipare all'atto sacro in virtù del quale il cosmo è stato creato e continua ad esistere, significa contribuire a mantenere in equilibrio l'ordine dell'universo come affermerà la *Śatapatha-Brāhmaṇa* (II, 3,1,5) «se il mattino il sacerdote non offrisse il sacrificio, quel giorno il sole non sorgerebbe»[23]; significa «rifare in senso inverso il sacrificio creatore e ritornare a Dio»[24].

Tutto obbedisce al sacrificio perché è grazie al sacrificio che tutto è stato generato e per tanto tutto si rigenera. Tutto è stato posto in essere nel tempo sacro della creazione, tutto si rigenera e si conserva nel tempo profano attuale dell'esserci, del divenire, ri-centrando, *ipso facto* il tempo presente-profano al

---

[21] Tucci, Giuseppe, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 28.

[22] Cfr. il complicato rituale magico detto *brāhmanaḥ parimaraḥ* ("morire intorno al sacro potere") dell'*Aitareya Brāhmaṇa* 8, 28 (una brahmana del Rgveda) il cui scopo è appunto procurare la morte al nemico.

[23] Per altri, ad esempio Panikkar, l'affermazione non va interpretata come "causalità magica", ma come «coscienza e responsabilità dell'uomo, sacerdote della creazione, che partecipa attivamente nelle correlazioni cosmiche dell'Universo.». cfr. Panikkar, *op. cit.*, p. 63.

[24] *Ibidem*, p. 62.

tempo primigenio-sacro, riformando (nel senso etimologico di *re-formatio*, tornare alla forma originaria) lo spazio-tempo attuale allo spazio-tempo originario, carico di sacralità, e quindi ri-sacralizzando lo spazio-tempo presente-profano. Il sacrificio genera e rigenera, ri-centra e ri-sacralizza: è a tutti gli effetti un *sacrum facĕre* cui gli uomini, grazie alla Scienza Sacra dei Veda, partecipano attivamente, esso è propriamente un'azione che vorremmo definire *cosmopoietica*.

Il sacrificio è creazione, la creazione è sacrificio.

Il sacrificio è una *creazione* (*creato* e *creare*) e creazione *sacra* (*sacrum facĕre*): *è* l'azione del creare e l'effetto del creare; il suo creare, come azione e come effetto, è una creazione sacra.

La creazione (azione del creare) è un sacrificio: è sacro e lode del sacro, lode del creare e lode del creato, sacralità del creare, sacralità del creato. Il creato (effetto dell'azione del creare) richiede il continuo ri-crearsi (attraverso il sacrificio) per restare in essere, e richiede un liturgico ri-creare il sacro: esso è nato dal sacro, sostenuto dal sacro, ri-energizzato dal sacro, aspirante a ritornare al sacro. E ciò vale sia sul piano macro-cosmico: gli dèi, in *illo tempore*, crearono la realtà tramite un sacrificio e gli uomini, i brahmani in particolare, ricreano il cosmo col loro sacrificio (che ripete il modello del sacrificio primigenio divino) e lo mantengono nel divenire (il divenire spazio-temporale è, in effetti, una serie ininterrotta di creazioni e ricreazioni del cosmo prodotte da una «gigantesca e incessante cerimonia di sacrificio»[25], e il sacrificio è il simbolo e il mezzo della palingenesi del cosmo che incessantemente muore e rinasce); sia su quello micro-cosmico: ogni qualsivoglia azione creatrice è sempre un *sacrum facĕre*, è in sé evento sacro, è Potenza Sacra che dispiega sé stessa, è la stessa «sostanza vitale divina […], essenza trascendente presente anonimamente in tutto, […] che si immola e consuma».

La "forza incatenante" del sacrificio sugli elementi della natura e sulla struttura del cosmo non deriva solo dal fatto che esso ripeta lo stesso sacrificio primigenio che originò il cosmo compiuto dagli dèi, e che impieghi le stesse conoscenze e le stesse formule magico-sacre detenute dagli dèi e rivelate agli

[25] Qui e in seguito, cfr. Zimmer, *op. cit.*, p. 338.

uomini dalla "visione" dei Veda; vi è di più. Vi è infatti nei Veda l'intuizione che il nome sacro rimandi ad un suono originario (*vāc*), suono segreto e fonte pura che racchiude in sé la natura del divino e la sua energia primordiale. Pronunciarne il nome significa esercitare sulla divinità un potere magico[26] che trascende i limiti della preghiera e dell'invocazione e che lo costringe a manifestarsi, un potere di manifestare-creare e ricreare il divino, un potere di manifestazione-creazione-accrescimento del divino che alimenterà le successive speculazioni sul *Brahman* dai *Brāhmaṇa* in poi.[27]

Il nome, il suono, l'elemento fisico del suono-nome, ha in sé una forza, un potere, una energia che appartiene al e agisce sul mondo fisico, sia sacro che profano, in tutti i livelli degli universi. Il suono crea[28], agisce sulla materia e sullo spirito, e lascia "legami" con la sua creazione, dei rapporti misteriosi ma potenti in grado di ri-creare, ri-energizzare, ri-plasmare.

È questo "potere di accrescimento" cui i sacerdoti credono di avere accesso a renderli capaci di governare il cosmo e gli dèi.

Il sacrificio vedico, dunque, ha una capacità cosmopoietica perché riunisce in sé la potenza creatrice magico-sacra dell'azione, del rituale sacrificale e della parola liturgica: l'azione (intesa come forma generale di espressione dell'essere, sia sul piano microcosmico che macrocosmico, sia sacro che profano) ha in sé un sacro e oscuro potere di creazione, la potenza poietica dell'azione rituale è

[26] Nelle concezioni magiche il nome *è* la cosa stessa.

[27] In età classica gli esponenti della "prima esegesi" vedica, la *Pūrvamīmāṃsā*, si spingeranno fino ad affermare che gli dèi esistono soltanto in quanto nominati dagli uomini.

[28] Cfr. *Śatapatha Brāhmaṇa*, 6.1.1.109: «Il non-esistente, in verità, era qui fin dall'inizio. Cos'era questo non esistente? L'energia vitale (*prāṇa*). […] il Signore della Progenie provò un desiderio dentro di sé: "Vorrei essere di più, vorrei poter generare!". Fece uno sforzo e creò il calore dentro di sé. Dopo aver fatto lo sforzo e aver creato il calore, generò da se stesso, come sua prima creazione, il Sacro Potere, ossia, la "triplice sapienza" [i Veda] […] Generò le acque, fuori di sé, fuori dalla parola [*vāc*], perché fossero il mondo. La parola in effetti era sua; era uscita da lui. Essa riempiva ogni cosa: qualunque cosa ne era piena.». cit. in Zimmer, *op. cit.*, p. 208. In altri tesi la vāc è salutata come "Madre dei Veda", o come la "prima tra i degni di sacrificio". La vāc penetra tutto il cosmo, e grazie alla vāc che si può pronunciare e ascoltare la Rivelazione, e pronunciare le formule sacrificali.

incrementata in virtù della sua genesi e codificazione divina e in virtù del suo fine strettamente sacro; allo stesso modo, la *vāc* ha in sé un magico e oscuro potere generativo, la potenza poietica della parola del Veda è ampliata dal suo essere essa stessa espressione divina.

Il valore *cosmo-ieropoietico* del sacrificio ha anche un risvolto normativo; o meglio, inserisce la morale, le norme e l'ordine sociale all'interno di un contesto sacro-religioso, innalzandoli così in un ordine superiore, giusto, immutabile, incontrovertibile, incontestabile. Il sacrificio, infatti, se da un lato sancisce «la solidarietà di una comunità con i suoi dèi, al contempo legittima, attraverso l'attribuzione dei ruoli sacrali, la gerarchia sociale [fungendo da] garanzia dell'ordine sociale».[29]

Gli uomini dell'epoca vedica si sentono sottoposti, nel loro agire, alle leggi e alla struttura del *Ṛta*: l'assetto retto e ordinato del divenire cosmico e umano. Il Rta, posto in essere nella notte dei tempi al momento della creazione e fondato sulla regolarità e sulla legalità, giusto e pertanto *vero*, è ad un tempo, ancora una volta, l'ordine inerente sia al piano umano/sociale/profano, sia a quello cosmico/sacro. Gli uomini pertanto devono agire rispettando i loro doveri stabiliti in seno all'Ordine Cosmico, pena la caduta nel Caos parallelamente e della realtà sociale e dell'universo tutto.[30]

Gli stessi dèi sono sottoposti a questa legge universale. Uomini e dèi, dunque, agiscono secondo i loro doveri nel rispetto del Rta e sacrificano, proprio per restare al di qua del Rta e agire in tal modo per il suo mantenimento. Seguire le leggi dell'Ordine Cosmico è allo stesso tempo un dovere sociale e religioso e una necessità ontologica. Agire nel rispetto del Rta significa non solo restare al suo interno (e quindi parallelamente all'interno dell'ordine sociale e delle sue confortanti e rassicuranti norme sociali) ma anche contemporaneamente conservarlo in essere. Infrangere la regola comporta ad un tempo l'uscita dalla norma sociale e dalla società stessa (tanto da richiedere dei riti specifici di

[29] Raveri, *op. cit.*, p. 294.

[30] Il microcosmo sociale (individuale) coincide col macrocosmo universale; il mondo profano riflette quello sacro, e, in questo caso, il mondo profano partecipa del e *influisce sul* mondo sacro.

"riparazione" e "purificazione"), l'uscita dall'ordine cosmico sacro e la caduta-rottura dell'ordine stesso. L'azione non adeguata alla norma-legge, infatti, spezza la norma sociale e pone il suo esecutore al di fuori della società stessa, sul piano sociale, e, sul piano cosmico-sacro, pone in essere l'*Anrita*, il Caos/Non-ordine/Falsità che non può essere semplicemente giustapposto al Rta: essi sono inconciliabili, dove c'è l'uno non può esserci l'altro, l'uno nega e distrugge l'altro.

Così, se una semplice abluzione può bastare a lavare le lievi infrazioni alle buone maniere (*ūpara*, "errori/approssimazioni"), le trasgressioni gravi alle norme di condotta (*pātaka*, "cadute") anche se non intenzionali[31], pongono chi le commette in rapporto diretto con perniciose potenze impersonali apportatrici di informità, disastri e morte come: *Enas* (Sventura), *Āgas* (Miasma), *Aṃhas* (Angoscia/Ansia), *Rápas*/*Riprá* (Viltà), ecc. Varuna stesso colpisce con orribili infermità gli spergiuri (la menzogna equivale a creare lo Anrita), chi commette incesto, i ladri o gli assassini, finanche chi ignora la propria impurità così come i figli di chi ha commesso un atto di volontaria perfidia (il *drugdhá*). Da qui lo sforzo per vivere una vita adeguata (*rjú*) all'ordine e alla legge del Ṛtá.

Il fatto poi che i doveri che l'individuo deve rispettare siano in sostanza il proprio ruolo sociale e le norme sociali ad esso collegate (all'interno della rigida struttura sociale aria), dà la misura del controllo sociale all'interno della società vedica e della necessità di sovrapporgli un valore sacro che la rafforzi e la renda condivisa e accettata dalla comunità. Non vi è un monopolio della forza da parte dello stato, né d'altronde uno stato vero e proprio; il controllo sociale passa così non solo per i meccanismi di approvazione sociale dei comportamenti dell'individuo, ma anche per una sovrastruttura religiosa che rafforzi, giustifichi e potenzi il controllo e quella stessa approvazione.

[31] Proprio perché si tratta di forze impersonali che vengono "meccanicamente" messe in moto dall'atto in sé, la volontarietà della "caduta" è irrilevante. Quanto siamo lontani da quell'etica che si svilupperà nel VI-V sec. a.e.v. e che indicherà nell'atteggiamento mentale e nelle intenzioni la prima e fondante azione morale!

D’altra parte, però, in tal modo l’individuo singolo si sente partecipe di un “qualcosa” di più grande, si sente parte della comunità anche attraverso e per mezzo del rispetto di quelle norme ad un tempo sociali e sacre.

Il rta è già così, *in nuce*, quella legge-regola (*dharma*) che sorregge, sostiene e assiste l’individuo, che tiene insieme e preserva il tessuto sociale.

Anche in tal senso va intesa l’affermazione di sopra «se il mattino il sacerdote non offrisse il sacrificio, quel giorno il sole non sorgerebbe». Ovvero se il sacerdote, l’idealtipo umano per l’uomo vedico, non compie i sacrifici quotidiani, egli non rispetta il suo dovere derivante dal suo ruolo sociale (e cosmico-sacro), si pone al di fuori delle norme sociali e della società stessa, e, sul piano cosmico-sacro-simbolico, la sua azione *crea* l’anrita che va a distruggere il rta e ne prende il posto: il sole non può sorgere, perché il sorgere del sole è una legge dell’Ordine e non del Caos. Cadrebbero così le tenebre e il disordine sulla solare e ordinata società vedica.

Ecco il ruolo vitale, sociale e cosmico-sacro del sacerdote, e il suo potere sociale. Egli regge, con la sua conoscenza e il suo agire, ad un tempo l’esistenza della società e del Cosmo; partecipa con gli dèi delle sorti della Vita; regge, con la sua Scienza Sacra, gli Universi. Ogni singolo individuo partecipa del mantenimento dell’Ordine[32] rispettando i propri doveri, ma è solo il brahmano a detenere la Conoscenza, e solo «chi conosce così»[33] sa e può compiere i sacrifici, lui solo conosce le formule magico liturgiche, lui solo è il custode dei Veda, lui solo condivide la loro *visione* sacra-divina.

Tutte queste speculazioni confluiranno, accentuate, nei *Brāhmaṇa*.

I *Brāhmaṇa*, vasta letteratura di commento ai riti e di speculazioni sulla conoscenza sacra, sono considerati dalla tradizione parte integrante della “rivelazione” vedica. Furono composti probabilmente tra l’XI e il VII-VI sec.

[32] Sociale e cosmico. Il doppio livello di realtà non va mai dimenticato.

[33] *Yo Evam Veda*, formula frequente nei Veda.

a.e.v.[34], cioè durante la colonizzazione della piana gangetica ad opera dei popoli arii.[35]

I *Brāhmaṇa* sono un «primo tentativo di porre ordine nel mondo della natura e dell'esperienza di un pensiero non giunto ancora a maturità»[36].

È qui che prende vigore la nozione di *Brahman*: parola magica e forza misteriosa che da essa si sprigiona; l'Assoluto, principio e fondamento trascendentale del cosmo. È nei Brahmana che le speculazioni sul sacrificio giungono all'apice, ponendolo come supremo fine all'interno di una compiuta visione cosmologica e cosmogonica.

Nei Brahmana la speculazione sul sacrificio e sul suo valore cosmogonico raggiunge le vette più alte e, probabilmente, finisce per staccarsi così dal tessuto sociale, dalla quotidianità e dalle urgenze e istanze del vissuto reale, isolandosi nello splendore inaccessibile della sua magica e oscura potenza, e perdendo così la presa che aveva sulle coscienze e in tal modo la sua vera ragione di esistere, che è sociale e socialmente sacra (sacra in quanto così socialmente riconosciuta) e non puramente e solamente magico-cosmica.

Essi riflettono anche l'autocelebrazione della società aria, quando, dopo le pianure dell'Indo, conquistano e domano anche quelle gangetiche, sottomettendo regni o rendendo schiavi gli autoctoni dravidi.

I sacerdoti ora sono tutti protesi alla ricerca del Brahman, del Sacro Potere: quella Forza Vitale che presiede al misterioso processo della Vita e della Morte, quella Energia Cosmica che pervade gli universi e che permette di agire sulla loro struttura controllandone il fluire e assicurandone il giusto funzionamento e la conservazione. Essi vogliono carpire la segreta potenza del Cosmo ed impossessarsene per piegarla al proprio volere. Credono di poter influenzare gli

[34] Per la verità le date qui vanno considerate solo indicative. Occorre infatti tener presente che i testi sacri indiani iniziarono ad essere fissati in forma scritta solo dopo un lungo periodo di trasmissione in forma orale, e che gli stessi testi scritti presentano numerose interpolazioni di epoche successive. Tra gli stessi studiosi, peraltro, non c'è pieno accordo sulle date di composizione e di stesura dei testi.

[35] Riprenderemo in seguito, cfr. cap. III, l'espansione degli arii verso est lungo il Gange, con tutte le implicazioni sociologiche e storiche.

[36] Tucci, *op. cit.*, p. 34.

stessi dèi, proprio perché attraverso i Veda, il rituale e le formule magiche, posseggono la loro stessa conoscenza, la conoscenza del "potere di accrescimento" che genera l'*esistente*.

Portano quindi alle estreme conseguenze le idee dei Veda. Davvero controllano ora quel sole, davvero ogni mattina lo fanno sorgere.

D'altra parte però i brahmani non sono più interessati alla vita concreta quotidiana, con le sue miserie e torbidità, con la sua sofferenza e le sue passioni inappagabili e corrosive, con l'ineluttabile bisogno di conferirle un senso ed uno scopo. Essi guardano solo al Sacro Potere Cosmico che tutto permea e sostiene, e di questo potere se ne credono ormai i detentori: uomini superiori e sovra-divini in grado di esercitare il proprio comando sul cosmo tutto e sugli dèi.

Perdono così il valore sociale del sacro e la sua valenza spirituale, il suo originario e prolifico significato esistenziale come risposta all'ignoto e al bisogno umano di darsi un posto nel divenire incessante e travolgente. Il trascendente da risposta esistenziale si fa ricerca del potere, il sacro da collante dei legami sociali[37] si fa strumento di dominio, scettro del potere.

Il brāhmano non intende più solo rendere onore agli dèi per la loro opera, né ingraziarseli per ottenere benefici, né sacralizzare-purificare-energizzare il profano. Egli semplicemente si sostituisce agli dèi. Ha ora carpito il loro segreto, la loro magica e potente conoscenza, e di tale conoscenza se ne fa geloso custode e avido utilizzatore. Se prima ne lodava il creato e la potenza, ora ha colto il frutto dell'albero della conoscenza e se ne è nutrito senza colpa e punizione; ha puntato al cuore della potenza sacra, gli ha dato un nome e degli attributi, e ne va alla instancabile e vorace ricerca, vuole farlo proprio. Del sacro, l'inquietante *tremendum* è caduto, resta il *fascinans*, ma si fa tremendamente ammaliante. Porterà allo smarrimento. Chiuso nella magnificazione della potenza della propria Scienza Sacra, il brahmano, perde la ragione sociale della sua esistenza (del suo ruolo sociale e sacro) e la ragione sacra delle esistenze e dell'esistere.

In questo scollamento fra brahmani (e pensiero ufficiale) e religiosità popolare, tessuto sociale, esigenze e bisogni esistenziali-religiose, si inseriranno

[37] Questo è, evidentemente, solo *uno* dei tanti contenuti sociali del sacro.

proficuamente, come vedremo, i movimenti religiosi eterodossi del VI-V sec. a.e.v.

È chiaro quindi come la centralità del sacrificio e l'importanza e il prestigio sociale che ne deriva per i detentori della Conoscenza Sacra, non lasci spazio ad una prescrizione morale che problematicizzi l'uccisione di uomini e di altri esseri viventi. Non che l'ahimsa, come vedremo, si risolva esclusivamente nella prescrizione del non uccidere: comporta piuttosto una riflessione molto più ampia e profonda sui modi dell'esistere e sul rapporto col sé e col mondo esterno. Nel pensiero vedico, però, non vi è posto neanche per una etica "minima": non ve ne sono i presupposti. Il sacrificio, il suo valore cosmopoietico e la sua potenza magico-sacra, fagocitano le energie e l'attenzione del pensiero brahmanico non lasciando spazio alcuno alla riflessione etica.

Nonostante infatti il sacrificio (assieme al rispetto delle norme sociali) sia funzionale alla conservazione del Rta (e sul piano sociologico alla sacralizzazione dell'ordine sociale e alla sua motivazione ed interiorizzazione nelle menti e nei cuori dei membri della comunità vedica) e dunque il suo potere cosmopoietico sia in sé potenzialmente salvifico, mancando, come vedremo, una esigenza ed una speculazione soteriologica, esso perde, *ab origine*, questa sua possibile capacità escatologica; semplicemente non se ne sente il bisogno, e resta solo potere magico. La salvezza ci sarà comunque. La Scienza Sacra (potenzialmente salvifica) perde dunque in origine la sua possibilità di strumento e via di salvezza: essa serve solo a far godere già in questa vita della conoscenza e della visione della potenza del sacro, della Verità e della Realtà ultima del cosmo; e servirà in seguito a far godere già in questa vita della beatitudine dell'unione degli opposti, dell'unione dell'*atmān* col *brahman*, del profano col sacro, del particolare col generale, dell'*uno* con l'*Uno*.

Quello che manca per il pieno dispiegamento delle potenzialità salvifiche della Conoscenza è appunto la necessità di una salvezza e di una conseguente speculazione sulla salvezza. Quello che manca è la concezione di una "schiavitù" (dell'uomo nel mondo, dell'anima nella materia, della anime nel ciclo delle esistenze, ecc.).

La visione della realtà di questo mondo come "schiavitù", legame-prigione, verrà dalla cultura dravidica, dai movimenti ascetici e dalla religiosità popolare e sarà il *saṃsāra*, il ciclo incatenante delle rinascite. Una volta assunta, la teoria del samsara necessita di un *mokśa*, di una "liberazione". Il Sacro Potere, la forza onnicomprensiva e onnipotente, risiederà non più solo nell'*Uno*, ma anche nell'*uno*, nell'uomo; quel brahman che è anche nell'uomo servirà a liberarelo. Il macrocosmo e il microcosmo coincidono. L'immensamente piccola ma immensamente potente energia che risiede nell'uomo non servirà più solo a renderlo sovra-umano padrone dell'alchimia dell'universo, ma servirà a salvarlo e a liberarlo dalla schiavitù della materia, dell'ignoranza e del ciclo delle esistenze per farlo tornare, unito e totalmente sviluppato, al tutto cosmico, all'Uno sacro, all'eterna perfetta beatitudine.

Ma perché ci si deve liberare dal samsara? Perché esso, in ultima analisi, è sofferenza e angoscia, è ignoranza della Realtà Ultima, è separazione dell'*uno* dall'*Uno*.

Le forme ed i contenuti vari che assumeranno i concetti di schiavitù, di moksa, e di sofferenza, sono a nostro avviso un utile traccia per meglio comprendere le diverse esperienze, scuole, "visioni" (*darśana*), *dharma* ("la conoscenza e pratica che sostiene/sorregge l'uomo/essere nel suo percorso verso la liberazione finale/trasformazione salvifica").

In definitiva, quel che ancora manca alla religiosità vedica per lo sviluppo di una riflessione etica e di una via di liberazione e che sarà invece il fuoco dell'attenzione dei movimenti religiosi del VI-V sec. a.e.v., è la consapevolezza dell'esistenza della sofferenza nell'esperienza dell'esserci nel mondo. Sofferenza materiale, esistenziale, ontologica, psicologica e spirituale ad un tempo. La volontà inflessibile di superarla e trascenderla, sarà il fulcro della speculazione filosofica, dello sforzo etico e della ricerca esistenziale e spirituale della turbolenta e inquieta valle del Gange del VI-V sec. a.e.v.

Per ora, però, il pensiero brahmanico è tutto concentrato sul sacrificio. Non ha bisogno di un moksa, proprio perché non vede schiavitù né sofferenza. Ed anche qualora le scorga da lontano, le miserie della condizione umana non sono

che frammenti di poco conto, soverchiati dalla dottrina ottimistica della lode spassionata della creazione (creato e creare) divina. Il divino è potente, la sat è *vera*, il rta è *giusto*, il sacrificio permette di ottenere tutto ciò che si vuole; il resto è un brusio disorientante e disordinante di oscure forze malefiche cui opporsi sorreggendosi alla Vera Visione del Reale, un brusio mistificatorio che tenere lontano.

Il pensiero vedico non vede la necessità di una speculazione soteriologica, anche perché è persuaso che ogni qualsiasi anima individuale che viva in questo mondo sia per così dire "nuova". Essa soggiorna una volta sola sulla Terra e, ritorna, dopo la morte del corpo fisico, "naturalmente" all'Anima Universale dalla quale proviene. La condotta morale tenuta dall'uomo sulla terra ha poca importanza, la sua anima tornerà comunque all'Anima Universale. L'ascesi mistica brahmanica, frutto della Conoscenza, serve unicamente a prendere coscienza e a godere, già in questa vita, della "beatitudine" dello stato di unione coll'Anima Universale. La soteriologia non esiste, semplicemente. L'etica non conta nulla ai fini dell'unione dell'anima individuale con il Tutto, con il Divino. Alla morte del corpo fisico, "naturalmente", *motu proprio* l'anima individuale ritorna all'Anima Universale dalla quale ha origine. «La mistica brahmanica non tratta che di trionfo sul mondo e non di liberazione dal mondo»[38].

Quello che conta ai fini del benessere dell'anima individuale nell'aldilà è il rispetto delle norme sociali, di quella moralità "naturale", per così dire, che tiene unita la comunità; norme sociali che sono contemporaneamente sacre: quel che conta è il rispetto del proprio ruolo all'interno dell'ordine sociale e sacro (Rta).

L'etica non esiste, «la mistica brahmanica non se ne dà il minimo pensiero. Si mette al di sopra di lei»[39]. Esiste solo la morale, nel senso delle norme sociali efficaci al controllo sociale e alla riproduzione della società; tanto più che siamo in presenza di una società chiusa, e ancor più dopo la sottomissione dei popoli dravidi e dopo la conquista della valle dell'Indo e del Gange.

[38] Schweitzer, *op. cit.*, p. 40.

[39] *Ibidem*, p. 35.

In altre parole ha un'importanza determinante la morale nel senso etimologico di "costume", di regole e norme sociali di condotta, più o meno inconsapevoli, da rispettare e applicare. L'etica, nel senso di uno *sforzo* e di una *volontà* di *fondazione* di una disciplina morale "forte", è ancora assente. L'etica, o comunque l'intenzione e lo sforzo etico, implicano infatti una riflessione critica ed una presa di coscienza sulla condizione umana, in sé e nei suoi rapporti intersociali e con la natura, ed è da considerarsi come un secondo livello di morale, uno sviluppo ulteriore della morale sociale "naturale", uno salto qualitativo che matura a partire dalla cosiddetta "epoca assiale" con l'invenzione dell'etica universale e della "regola aurea"[40].

È chiaro come questa sia la cultura di una società pastorale nomade e guerriera, rigida e autoritaria; una società che si immagina guidata da fieri e indomiti conquistatori e da sacerdoti dotati di poteri straordinari; una società tutta tesa a piegare alla propria volontà le forze della natura e a sottomettere altri popoli per procacciarsi ricchezze e fertili pascoli per le proprie mandrie.

I brahmani dei Veda sono l'*intellighentia* di questa società, e della loro società costruiscono un'immagine tutta fondata sulla forza e sul dominio: dominio dell'altro, della natura, persino degli dèi e del cosmo tutto. Una cultura tutta basata sull'azione dunque, ma azione che si fa sovrumana, trascende i limiti umani e punta al sacro, al divino, al cosmo. Come l'azione dei guerrieri sottomette ed uccide i nemici in battaglia, conquista popoli e fertili pascoli; così l'azione dei sacerdoti, attraverso i complessi rituali e la formule magiche, possiede il Brahman, il Sacro Potere, lo piega alla loro volontà, e con esso si fanno custodi e padroni del Cosmo e delle sue forze, del mistero della Vita e della Morte.

Una cultura, in sostanza, dominata dall'elemento maschile-intellettuale-poietico-violento, che non lascia spazio neanche ai semi di un'etica superiore, che non concede nulla al dubbio e all'indagine sul vivere, che non concede nulla al problema della sofferenza né a quello della violenza (fisica o esistenziale), o meglio, non *vede* affatto nella violenza un problema così come non *vede* il

[40] Jaspers, Karl, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1965.

dilemma della sofferenza. Una società in cui l'essere-vivente è sacro non in sé, ma solo in quanto sacri-ficato e con-sacrato.

III

Il contesto socio-culturale nelle sue variazioni storiche

3.1 Arya e Dravidi: un'incontro fruttuoso. Dalla civiltà dell'Indo alle soglie dell'"epoca assiale".

Prima di analizzare il contesto storico, sociale e culturale da cui l'*ahimsā* prende origine, ovvero l'India del VI-V sec. a.e.v., occorre fare un passo indietro e tentare di ricostruire le complesse dinamiche che portarono a quel periodo di profondi mutamenti.

Si conosce ben poco di certo sull'origine della civiltà nel subcontinente indiano. La scoperta della cosiddetta civiltà dell'Indo è solo relativamente recente[1] e molto ancora è da comprendere, a partire dai sigilli in terracotta ritrovati in gran numero nelle capitali gemelle di *Harappā* e di *Mohenjo-Daro* la cui scrittura pittografica è ancora da decifrare e le cui figure animali e antropomorfe hanno dato adito a ipotesi spesso seducenti ma inconsistenti.[2]

Di certo si trattava di una civiltà idraulica, basata cioè su di una agricoltura che sfrutta i grandi corsi d'acqua e le loro inondazioni e che necessita di considerevoli lavori pubblici per la costruzione delle dighe e quindi di una organizzazione statuale centralizzata.

Le città in mattoni, costruite lungo i fiumi, si sviluppano seguendo tutte uno schema urbanistico identico. La stessa Mohenjo-Daro fu ricostruita almeno sette volte lasciando ogni volta sostanzialmente inalterato il suo paesaggio urbano.

[1] I primi scavi furono intrapresi nel 1921 da Sir John Marshall a seguito di una fortuita scoperta.

[2] Sulla scorta delle ipotesi dello stesso Marshall, si è infatti voluto vedere in queste immagini sia una sorta di proto-Siva sia di una proto-Kali, così come si è voluto ricollegare le figure antropomorfe sedute a gambe incrociate di alcuni sigilli alle origini dello Yoga, dimenticando ad esempio che quella di sedersi direttamente sul suolo è abitudine comune in tutto l'Oriente.

L'uniformità e il sostanziale immobilismo culturale della civiltà dell'Indo hanno fatto supporre un regime fondato su una sorta di autorità religiosa. Ma questo dato è altrettanto comprensibile all'interno di una civiltà idraulica con strutture amministrative accentrate. Le due ipotesi non sono ad ogni modo incompatibili.

Pare abbastanza probabile che esistesse un culto della Dea madre, accanto alla zoolatria, al fallismo, al culto degli alberi e delle acque[3].

Sorprende la varietà di tipi antropologici rinvenuti negli scavi archeologici: i proto-australoidi, più numerosi e probabilmente autoctoni; il tipo mediterraneo, forse portatore della civiltà agricola[4]; il mongoloide; l'alpino.

Le attività commerciali si estendevano fino alla Mesopotamia, con la quale d'altronde la civiltà dell'Indo presenta varie somiglianze[5].

Attorno al 2000 a.e.v., la civiltà dell'Indo attraversa, per motivi non ancora chiariti (si è pensato ad invasioni provenienti dal Nord Ovest o a catastrofi naturali), una fase di decadenza: le città distrutte e non totalmente ricostruite o abbandonate, i lavori idraulici in rovina. Qualche secolo più tardi le giovani e bellicose tribù arie metteranno brutalmente fine a tutto ciò che ancora esisteva della civiltà di Harappā e Mohenjo-Daro. Un ricordo mitizzato della conquista aria è presente negli inni vedici ove gli autoctoni (i *dasyu* o *dāsa*, termine poi passato a designare gli schiavi) sono raffigurati come esseri ripugnanti che sciamano fuori dalla cittadelle fortificate (la *pur* o il *pura;* cfr greco *polis*) e invano lottano contro il dio Indra, cui spetta evidentemente il titolo di annientatore di cittadelle (*puraṃdará*).

Gli *Ārya* sono in realtà una congerie di tribù più o meno autonome ed eterogenee proveniente dalle regioni dell'Asia centrale e giunta nella valle

[3] Cfr. Eliade, Mircea, *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, BUR, Milano, 2005, p. 329.

[4] È questa l'ipotesi sostenuta in: Piggot, Stuart, *Prehistoric India*, Penguin Books, Harmondsword, 1950.

[5] Sulla civiltà dell'Indo, cfr. Marshall, John Hubert, *Mohenjo-daro and the Indus civilization*, Probsthain, London, 1931; e Mackay, Ernest John Henry, *The Indus Civilization*, Lovat Dickson & Thompson, London, 1935.

dell'Indo, spinta da più ampie migrazioni continentali, alla ricerca di fertili pascoli per il bestiame.

Sono infatti prevalentemente allevatori e cacciatori seminomadi, che sfruttano il territorio in cui si installano e poi si spostano seguendo i pascoli. La loro stessa struttura sociale fortemente gerarchica, con la già citata tripartizione in guerrieri, sacerdoti e allevatori-artigiani, richiede nuove conquiste e vittorie militari per la legittimazione e il prestigio sociale dell'élite guerriera. La migrazione verso nuovi territori inesplorati è favorita inoltre dai continui conflitti fra le varie tribù.

I fertili territori della valle dell'Indo divengono così facile e ghiotta preda per queste popolazioni, tanto più che le cittadelle harappiane sono in piena decadenza.

La lenta conquista ed arianizzazione dell'Indo dovette contribuire non poco ad accrescere l'autostima di un popolo già fiero e con una visione, centrata sull'azione creatrice e conquistatrice, ottimistica e positiva dell'esistenza.

L'insediamento da parte degli Arya nella valle dell'Indo e la resa in schiavitù delle popolazioni autoctone porta con sé le prime profonde trasformazioni nella loro organizzazione sociale. In primo luogo l'agricoltura. Appresa dai popoli conquistati e favorita dalle stesse condizioni ambientali in cui si insediano, gli ārya affrontano il primo grande passaggio verso la civiltà e affiancano al tradizionale allevamento degli animali la rivoluzionaria coltivazione della terra. E con l'agricoltura, ad un tempo, una nuova modalità di insediamento sul territorio: gli ārya diventano sedentari.

Non siamo ancora ad un processo di inurbamento vero e proprio, che troveremo attorno al VII-VI-V sec. a.e.v. Il piccolo villaggio-comunitario con le sue rigide regole e distinzioni, col suo ordine immutabile basato sulla tradizione, resta ancora lo scenario della vita dell'uomo arya, ma il cambiamento è già ora vastissimo. Gli Arya imparano che la azione creatrice non è solo verso le misteriose forze dell'universo, è anche verso la terra: non occorre più migrare quando le condizioni ambientali diventano sfavorevoli, ma si può ora creare e ricreare, rigenerare la terra con la propria azione; il surplus produttivo e il

conseguante immagazzinamento di scorte permette agli Arya un certo affrancamento dall'instabili e ingovernabili condizioni ambientali.

Bisogna pensare alla conquista ed arianizzazione dell'Indo come ad un processo lento e fluido, realizzatosi nel corso di più secoli e con successive e periodiche ondate migratorie di tribù arie non eterogeneamente riducibili. Né, d'altronde, si può ipotizzare che gli ārya buttassero via in blocco tutte le conoscenze e i prodotti culturali dei popoli che andavano via via assoggettando. È chiaramente presumibile, in vero, che da questi ultimi appresero innanzitutto l'agricoltura e le tecniche di irrigazione e quelle di costruzione delle dighe, così come molta altra parte della cultura materiale legata soprattutto ai mestieri, all'artigianato e alle tecniche produttive; la cultura materiale e produttiva autoctona era infatti di gran lunga più avanzata rispetto a quella dei barbari invasori. Molto più complessa è invece la questione delle possibili influenze harappiana e dravida sulla cultura immateriale aria. Troppo poco, come detto, si conosce di certo sulla cultura dei popoli autoctoni per poter tracciare ipotesi plausibili. Indubbiamente lo scambio culturale vi fu e fu prolifico. Impossibile e d'altra parte inutile cercare di tracciare netti confini su cosa sia originario arya e cosa invece autoctono; in questi casi si può solo parlare in termini astratti e generali.

È significativo comunque come proprio in questo periodo i cantori e veggenti arî comincino a organizzare e strutturare le antiche lodi e visioni del divino. Concorsero a questo passaggio il surplus produttivo reso possibile dall'agricoltura che libera dalla necessità del lavoro una élite intellettuale più numerosa rispetto al passato; l'incontro con l'*altro* e l'intenso periodo di trasformazioni socio-economiche che sviluppano per reazione il bisogno di "*fermare*" le tradizionali regole sociali e le visioni del mondo e del divino; la miticizzazione delle nuove imprese militari e la lotta fra le stesse tribù arie per il prestigio militare e culturale.

Il lento processo di mutamento della società aria incontra una svolta decisiva dalla conquista e colonizzazione della pianura alluvionale del Gange,

colonizzazione avvenuta a partire dal X sec. a.e.v. e, ancora una volta, lentamente e a ondate successive.

Una innovazione nella cultura materiale di questi popoli ha favorito tale espansione verso Est: l'invenzione del ferro, o, molto più probabilmente, l'importazione di questa tecnica metallurgica dai loro cugini indoeuropei governanti l'altopiano iranico. Solo questo metallo, infatti, poté permettere la costruzione di strumenti adatti al disboscamento e alla coltivazione delle imponenti foreste gangetiche. Ovviamente però, esigenze socio-economico-politiche resero necessaria l'espansione verso est degli Arya e l'adozione del ferro. Le continue spinte da Nord dei flussi migratori e l'appetibilità della ricca pianura gangetica sono fattori facilmente ipotizzabili. Più complessi, ma forse più determinanti per comprendere la colonizzazione arya delle pianure gangetiche, sono quegli elementi che potremmo definire "interni" alla formazione sociale arya stessa, per come essa era caratterizzata prima della conquista dell'Indo e per come a seguito di ciò si andava strutturando.

Gli Ārya erano organizzati in unità etnico politiche dette *jāna*, a loro volta suddivise in diverse "popolazioni" (*viś*) cui erano preposti dei "capipopolo" (i *viśpáti*, epiteto anche di Agni e Indra). Vivevano per lo più in villaggi sparsi, i *grāma*, le cui mura di terra battuta proteggevano e separavano dall'*áranya* (la sede di ciò che è alieno) tanto gli uomini quanto le loro preziose mandrie.

Non conoscendo ancora la coltivazione della terra o comunque non praticandola, sono infatti allevatori seminomadi, quando le risorse nel territorio di stanziamento iniziano a scarseggiare (per un loro eccessivo sfruttamento, per siccità o per una qualsivoglia rottura dell'equilibrio risorse naturali-bestiame-popolazione), a seguito di una eccessiva crescita demografica o spinti da altri popoli e tribù bellicosi, si spostano alla ricerca di nuovi territori in cui insediarsi. Da un villaggio può comunque staccarsi un piccolo gruppo di coloni per riequilibrare il rapporto popolazione-risorse, ecc. Nei casi estremi le varie tribù possono unirsi sotto la guida di un unico re-guerrero, di un eroe carismatico. La guerra e le conquista poi, oltre a procurare un più o meno facile approvvigionamento di ricchezze a danno di vicini più deboli, è allo stesso tempo

fonte di legittimazione sociale delle élites guerriere non produttive all'interno della comunità e di prestigio militare e politico di una tribù all'interno della confederazione.

Ad ogni modo lo spostamento e la colonizzazione di nuovi territori è implicita nella stessa organizzazione sociale e produttiva dei popoli Arya.

Nella regione dell'Indo gli Arya, che si trovano ora ad occupare territori vasti e fertili, imparano dai popoli sottomessi l'agricoltura e le tecniche di irrigazione dei campi. L'agricoltura porta ovviamente con sé gli stanziamenti stabili e un surplus di prodotti da poter immagazzinare: in breve, un primo processo di inurbamento.

Ma l'agricoltura che apprendono e praticano si basa su di un sistema di irrigazione che sfrutta i grandi corsi d'acqua e le inondazioni. Questo, se da un lato facilita l'abbondanza e il surplus produttivo, dall'altro necessità però di dighe e di complessi lavori collettivi, organizzati e gestiti da un centro decisionale e fatti eseguire da una abbondante manovalanza a basso costo (sia il popolo dei mestieri, sia, soprattutto, gli schiavi assoggettati). L'organizzazione di questi lavori collettivi necessita a sua volta di un potere decisionale centrale e favorisce così la formazione e lo sviluppo di una prima forma di struttura amministrativo-statuale accentrata e i primi insediamenti urbani contrapposti ad una miriade di villaggetti disseminati sul territorio dove riscuotere le tasse e i prodotti agricoli e dove reclutare manodopera.

Le nuove conquiste assicurano nuove terre da coltivare e nuovi schiavi da sfruttare. La necessità di governare, sfruttare ed inserire nella struttura sociale gli schiavi favorisce a sua volta l'accentramento del potere decisionale in strutture statuale gerarchiche. Il surplus produttivo proveniente dall'agricoltura permette l'affrancamento dai lavori prettamente produttivi di più numerose *élites* da convogliare nelle strutture statuali e militari. La maggiore disponibilità di risorse militari permette nuove guerre e quindi nuove terre e nuovi schiavi. Il surplus produttivo proveniente dall'agricoltura, e l'inserimento dei popoli autoctoni in qualità di schiavi all'interno della organizzazione sociale arya, determinano una crescita demografica da compensare a sua volta con la colonizzazione di nuovi territori. In sostanza, una volta innescatosi, il processo si autoalimenta. Le tribù

arie puntano ora alle pianure gangetiche. Qui però, come vedremo, nuove dinamiche innescheranno nuovi processi di trasformazione.

Il modo in cui avvenne la conquista aria dell'Indo prima e del Gange poi, con varie tribù antagoniste che si spostano e si insediano e la particolare divisione verticale del potere all'interno della *jāna* e delle *viś*, portò poi alla formazione di vari regni e staterelli. Al governo dei *rāja* infatti, si affiancarono i nobili guerrieri e il consiglio di assemblea (*sabbā* o *samiti*) di capi famiglia anziani, con un andamento probabilmente non molto dissimile alla conquista da parte dei barbari di ciò che restava dell'impero romano. Al termine dell'espansione arya verso est, il Nord dell'India è disseminato di piccoli regni nati su base tribale, di vere e proprie *unità statuali a base etnica* (le cosiddette diciotto "grandi popolazioni", i *mahājānapada*), che intessevano fra loro rapporti complessi e variegati: da commercio a guerra mai sopita, da dinamico e fecondo scambio culturale a lotta per il dominio e la supremazia culturale, ecc.[6]

È bene precisare però che questo processo non fu né lineare né immediato. Intanto la conquista arya dell'India del Nord avvenne lentamente e per ondate successive e non fu totale: se molti regni dravida vennero sottomessi, altri mantennero una semi-libertà dietro il pagamento di tributi, altri ancora conservarono la loro autonomia e continuarono a combattere militarmente gli Arya invasori e a contendere a questi il primato culturale e il dominio politico-militare. Poi, come ricorda Dundas, forme nomadiche e forme sedentarie devono aver convissuto per un considerevole lasso di tempo e inoltre l'inizio dell'urbanizzazione su larga scala si verificò principalmente nell'India Orientale, marginale rispetto alla società vedica[7]. Né si può peraltro pensare ad un semplice assoggettamento dei popoli autoctoni da parte delle eterogenee tribù arie. Gli Arya, al contrario, molto impararono dai culturalmente più evoluti dravida. Oltre

[6] Sulle "società idrauliche asiatiche" e per una puntuale concettualizzazione dei processi di sviluppo storico delle formazioni economico-sociali, cfr. Melotti, Umberto, *Marx e il Terzo Mondo, Per uno schema multilineare della concezione marxiana dello sviluppo storico*, Il Saggiatore, Milano, 1972.

[7] Dundas, Paul, *Il Jainismo. L'antica religione indiana della non-violenza*, Castelvecchi, Roma, 2005, pp. 40-1.

infatti all'agricoltura, alle tecniche di irrigazione, ai centri urbani, e a vari elementi della cultura materiale e produttiva, anche molta della religiosità dravida filtrò nel mondo arya. È a tal proposito più corretto immaginare un continuo e reciproco interscambio fra i due sistemi culturali, con sintesi e superamenti, e ancora nuove e feconde interpolazioni. Per il fatto che questo processo si sviluppò nel corso di più secoli coinvolgendo tribù e regni diversi, che non fu lineare né unilaterale ma dialettico ed estremamente diversificato e variamente stratificato, si può ben dire che alla fine nuove culture e nuove società ne vennero fuori. Società complesse e articolate, in cui elementi diversissimi convivevano in un equilibrio precario e dinamico, e in cui fattori più arcaici – sia arya che dravida – si mescolavano a nuove sintesi, nuove soluzioni, nuove problematiche.

I vari regni tribali, sia arya che dravida, funzionavano come vari centri di in una struttura di sintesi culturale che possiamo immaginare *policentrica* e nella quale ogni regno-centro, classificabile ipoteticamente come prevalentemente aria, dravida o in differenti modi composto, influenza gli altri centri-regni e a sua volta è da questi influenzato.

Questo *modello policentrico e polidirezionale* di centri più o meno indipendenti di acculturazione e assimilamento che proponiamo (in luogo del classico acriticamente condiviso schema che vede gli Arya come unici agenti attivi della storia e i popoli autoctoni come semplici attori passivi o meri accidenti), non esclude ovviamente i casi estremi di totale chiusura alla cultura aliena e di rigida demarcazione di confini identitari in/out group, che vanno ad attingere alla primordiale angoscia di perdere la potenza, al terrore tribale di perdere l'identità e a quello razziale i perdere la purezza.

Di più: dal complesso incontro di due universi culturali così differenti, vengono fuori movimenti di apertura e sintesi (eterogenea, policentrica, dinamica e instabile) e movimenti opposti di chiusura e rigidità anche all'interno di uno stesso centro di sintesi culturale.

Così i brahmani, ad esempio, rafforzano notevolmente la loro posizione sociale al vertice della piramide sociale arya, da una posizione di partenza già vantaggiosa. Riescono in tal modo a porsi o a presentarsi come gli unici artefici della cultura, e i suoi unici interpreti e custodi. Lo stesso potere regale viene

subordinato a quello religioso: il re coi suoi guerrieri conquista popolazioni e fertili territori, ma può farlo solo in virtù della forza sprigionata dai riti sacrificali adeguati officiati dai brahmani; il re amministra i territori conquistati e assicura prosperità al popolo, ma può farlo perché prima ancora i brahmani con la loro conoscenza eseguono i sacrifici necessari a mantenere in essere l'Ordine Cosmico. È il brahmano che incorona il re, è sempre lui a officiare al già citato sacrificio del cavallo (*aśvamedha*) che permette al re di espandere i suoi territori e il suo dominio. E, innanzitutto, «i brahmani non hanno re».[8]

O perlomeno così i brahmani si pensano e cercano di presentarsi. Il secondo inno del decimo libro del Rg-Veda, noto come *Puruṣasūkta*, assolve proprio questa funzione. Il gigantesco Uomo primordiale che riempie col suo corpo Cielo, Terra e Spazio intermedio, è sacrificato dagli dèi, che ne smembrano il cadavere producendo i diversi elementi dell'universo dalle sue parti. Significativamente, da questo smembramento-creazione vengono fatti derivare anche i quattro grandi gruppi sociali della società arya (nel frattempo gli *sudra*, da stranieri, sono stati integrati definitivamente come servi) da componenti via via meno nobili della vittima divina: i brahmani dal volto/bocca, gli *ksatriya* dalle braccia, i *vaiśya* dalle cosce e infine i servi dai piedi.

La società si fa così chiusa, rigida, autoreferenziale, impermeabile al cambiamento e spaventata dalle novità, imbalsamata nel continuo riferirsi alla tradizione: una società ierocratica tradizionalista e reazionaria. I brahmani, raggiunto questo potere non vogliono mollarlo. Il cosmo si crea e rigenera grazie ai loro sacrifici, la potenza del re deriva dai loro sacrifici, gli dèi li hanno creati per primi utilizzano la parte più nobile dell'Uomo Cosmico: perché dovrebbero cedere di un passo dalla loro posizione sociale? La conoscenza del Sacro Potere, e i privilegi che ne derivano, non vanno divisi con nessuno, tanto più con membri di classi subalterne o "impure".

La stessa indagine filosofica risente di questo reazionarismo culturale: le speculazioni vertono sempre e soltanto sui Veda e ad essi devono sempre e comunque riferirsi, anche quando apportano cambiamenti e novità, queste

[8] Durante la cerimonia di incoronazione del re, il brahmano officiante recitava: «O Re, ecco il tuo popolo! O popolo, ecco il tuo re! I brahmani non hanno re!».

vengono sempre inserite all'interno delle visioni vediche o presentate come rivelazioni di occulte antiche verità. Le innovazioni, filosofiche, religiose o etiche, che vengono dal basso della religiosità popolare o dagli impuri nemici dravida, vengono anch'esse *brahmanizzate*, cioè rielaborate e assimilate al pensiero ufficiale; questo da un lato rivitalizza il pensiero brahmanico ufficiale fossilizzato, dall'altro disinnesca la carica "rivoluzionaria" di queste novità.

La posizione di potere acquisita dai brahmani anche a danno dai principi-guerrieri, ha allo stesso tempo anche altri affetti. «Al vertice della società si sviluppa una tensione fra due ruoli di potere complementari ma con interessi rivali: lo ksatriya, il guerriero, in posizione di comando politico e militare, detentore della forza e della ricchezza, e il brahmana, il sacerdote, depositario delle visioni mistiche e dei riti. Il primo è il "sacrificante" per eccellenza: non può sperare di assicurarsi il potere temporale, la vittoria, i beni senza i servizi del sacerdote, il "sacrificatore", che per lui compie i riti appropriati. Ma il brahmano a sua volta dipende dal guerriero per il proprio sostentamento e la propria incolumità. Vi sono dunque una reciprocità e un antagonismo in delicato equilibrio»[9].

I nuovi assetti produttivi, lo sviluppo delle città, la formazione di vari regni etnici in lotta militare e culturale, i complessi processi di sintesi e innovazione culturale, la posizione di potere assunta dai brahmani a detrimento dei principi, la reazione conservatrice del pensiero brahmanico, il desiderio di rivalsa dei popoli dravida, e nuovi processi sociali, innescheranno, nel VI-V sec. a.e.v., altri mutamenti sociali e culturali epocali.

Ora però è opportuno cercare di precisare meglio, per quanto possibile, alcuni elementi degli universi culturali arya e dravida, e in particolar modo quei prodotti culturali riferibili alla sfera religiosa, che in questa sede ci interessano maggiormente.

Gli Arya, come abbiamo visto, presentano una stratificazione sociale gerarchica e rigida, determinata, alla base della quale troviamo la famiglia

[9] Raveri, *op. cit.*, pp. 297-8.

patriarcale congiunta (le nuore vivevano e allevavano i propri figli nella casa del capofamiglia) e patrilineare, in cui solo i figli maschi potevano ereditare le proprietà del capofamiglia. Il centro della vita collettiva quotidiana e dell'organizzazione politica, territoriale e produttiva era il piccolo villaggio più o meno autosufficiente. Il senso e l'esperienza di vita di un individuo era totalmente risolto e compreso all'interno di questo piccolo mondo comunitario. L'individuo si sentiva parte della collettività, egli era individuo solo in quanto appartenente alla comunità e solo in quanto di essa ne rispettava le norme e ne condivideva l'universo simbolico.

Questo forte senso di appartenenza dell'individuo alla collettività era certamente consolidato e sostenuto dalla concezione del Rta, dell'Ordine naturale e sociale, che, come abbiamo visto, ogni membro della comunità arya era chiamato a sostenere, pena la caduta nell'Anrta e la dissoluzione del mondo fisico e sociale.

Chiave di volta della religione arya è il sacrificio, nelle sue varie forme e significati, con una religiosità caratterizzata dall'elemento maschile, intellettuale e gnostico (sacrificio, comprensione, azione, forza)

I popoli dravida[10], di razza dravida ed in parte austrici, sono al contrario agricoltori, sfruttano i grandi corsi d'acqua, hanno un artigianato più complesso e raffinato e un commercio ben sviluppato, vivono in insediamenti più estesi e popolosi, hanno una stratificazione sociale meno rigida e pre-determinata, e matriarcato.

Pannikkar ricorda come «caratteristica della spiritualità dravida pare essere fin dai primi tempi una predominanza dell'elemento mistico e affettivo», ovvero dell'elemento femminile e ctonico, caratterizzato da lode, bhakti, contemplazione, raffinatezza emotiva.[11]

[10] La precisazione è che per "dravida" si intende più un modello, simbolo dell'elemento autoctono pre-ario, che una civiltà o una popolazione ben determinati e omogenei.

[11] Panikkar, *op. cit*, p. 53. In verità Panikkar sembra indicare nell'"anima dravida" anche l'origine della "spiritualità yoga" e della stessa pūjā, il rituale indù d'adorazione e lode. Su queste ipotesi, come già osservato altrove, sebbene molti elementi facciano presumere una loro veridicità e plausibilità, riteniamo più prudente un atteggiamento critico.

Se l'uomo vedico esalta la potenza creatrice dell'azione *tout court* e dell'azione sacrificale in particolare, l'uomo dravida cerca ugualmente di dominare il corso delle cose, ma non attraverso il sacrificio rituale e il dominio della misteriosa alchimia cosmica, bensì cercando di «acquistare virtù taumaturgiche […] sviluppando certe sue capacità interiori, mettendo in moto forze psichiche capaci di suscitare in lui miracolosi poteri. L'uomo [dravida crede cioè di potersi] svincolare dalle leggi che regolano la vita universale o, in queste inserendosi, guidarle a suo piacimento. Egli non agisce sulle cose per mezzo del sacrificio, ma soprattutto dal di dentro. La magia vedica è soprattutto liturgica, la autoctona è piuttosto psicologica. Nella civiltà vedica domina il sacerdote al servizio di un re, o di una famiglia, per scopi materiali e terreni; nell'altra l'uomo da se stesso si sottrae alla limitazione dello spazio e del tempo in cui egli per natura è costretto; immagina di viaggiare nei mondi celesti e sotterranei; pensa di poter compiere la frattura di piani in cui l'universo è diviso o perciò di comunicare in ispirito con gli dèi e con i morti»[12].

Se le tribù arya conoscono un processo di sviluppo storico tale da modificare alla base la loro organizzazione produttiva e le loro forme di insediamento, ma non sostanzialmente la stratificazione sociale – che anzi si fa più rigida e chiusa, con il semplice inserimento degli autoctoni sottomessi come *sudra* e il passaggio di una parte dei *vaisya* all'agricoltura – per i popoli dravida, invece, si può immaginare una graduale evoluzione legata all'agricoltura e ai processi di urbanizzazione.

Per questi ultimi il vero cambiamento coinvolse più la sfera politica e socio-culturale. Non solo, infatti, si trovarono ad essere assoggettati come schiavi all'interno di una società aliena e subirono perciò una vera e propria mutazione dell'identità culturale; ma, trovandosi sottoposti al dominio di regni stranieri e al pagamento di tributi, vennero ad assumere una posizione sub-alterna. Così i regni dravida finirono per assimilare la tripartizione sociale tipica degli arii, le loro forme politico-organizzative e finanche larga parte della loro cultura religiosa.

[12] Tucci, *op. cit.*, p. 28.

La cultura religiosa brahmanica così, da un lato si imponeva, sia con l'aiuto della forza militare sia per mezzo del prestigio socio-politico-culturale, ai popoli autoctoni; dall'altro dalla cultura religiosa di questi ultimi attingeva, sempre rimodellandole al pensiero ufficiale e seguendo sempre urgenze socio-politiche, credenze, visioni e sensibilità via via che queste prendevano forza e vigore nella religiosità popolare o in quella di élites concorrenti, seguendo in ciò una strategia di dominio culturale e di assimilazione universalmente nota. Ovviamente, poi, accanto a strategie di dominio, vi fu anche una vera e propria apertura verso quelle intuizioni e riflessioni degli autoctoni che più stimolavano il pensiero brahmanico. Da parte loro, i discendenti dravida, continuavano a conservare le loro antiche visioni e dottrine e a ulteriormente svilupparle, a volte attingendo alla speculazione brahmanica, altre approfondendo per reazione le divergenze.

3.2 L'India del VI-V secolo a.e.v.: città, etica, duḫkha, śramaṇa.

L'India del VI-V secolo a.e.v è una società in profonda trasformazione, ricca di mutamenti sociali e culturali. Geopoliticamente troviamo tutta una serie di piccoli staterelli arya e dravida in lotta fra loro per il dominio politico-militare e culturale. Si è orami da tempo passati da un'economia pastorale e nomade ad una sedentaria e agricola, il commercio rende possibile continui scambi, di prodotti culturali materiali e non, fra i vari stati indiani e con le regioni confinanti dell'altopiano iranico. Il processo di inurbamento, soprattutto, è ormai avanzato, e porta con sé una maggiore concentrazione della popolazione, una complessità maggiore delle reti relazionali degli individui e dei gruppi sociali e una modificazione della loro identità sociale, un più articolato scambio di idee, d'opinioni e di esperienze, talvolta difformi e divergenti che vanno ad articolare ancora di più il pensiero e l'immaginario collettivo.

Queste città in via di sviluppo comprendevano le corti e le residenze reali; c'erano mercanti e artigiani con nuove professioni, soldati, servi, profughi, opportunisti, stranieri con lingue e culture diverse. I reperti archeologici rivelano che questi centri urbani, diversamente dalle pre-ordinate città harappiane, erano

caotici e privi di qualsiasi pianificazione «e quel caos costituisce forse il simbolo più efficace degli ostacoli e delle potenzialità creative racchiusi in queste società divenute complesse. Il primo interrogativo che viene da porsi è come gli indiani considerassero se stessi in mezzo a queste inusitate forme di vita comune».[13]

Dalla piccola comunità del villaggio, con le sue leggi eterne ed immutabili, con la sua rassicurante e stabile tradizione, con le sue esperienze e valori omogenei e condivisi, si passa alle prime società urbane, affollate, brulicanti, mutevoli, eterogenee.

Una rottura netta fra la vecchia struttura sociale e l'antica immagine sociale della realtà e i nuovi rapporti e la nuova struttura, ancora tutta da com-prendere e de-limitare in immaginari sociali condivisi. Questo in particolare: la nuova realtà sociale in mutamento, fenomeni nuovi e dirompenti, non rientrano più nei vecchi schemi e nel vecchio universo simbolico: essi sfuggono ai vecchi concetti e alle definizioni tradizionali.

La tradizione, sostanzialmente, non basta più. Le vecchie norme, cresciute nel e per il piccolo ed omogeneo mondo del villaggio, sono inefficaci nel nuovo mondo complesso ed eterogeneo delle prime città indiane; i vecchi valori non sono più pienamente condivisi, l'universo simbolico della piccola comunità, basato su di una esperienza condivisa fra i suoi membri e su di una accettazione delle norme e della costruzione della realtà partecipata da una base sociale relativamente omogenea, cominciano ad entrare in crisi.

Nuove genti, nuovi mestieri, nuove gerarchie, nuove opportunità e nuovi dilemmi, nuove conoscenze, esperienze ed esigenze non più largamente condivise. L'uomo urbano indiano ha bisogno di nuove regole, di nuovi valori, di una nuova identità sociale, di una nuova visione della realtà e dell'assoluto di cui far uso per muoversi nel nuovo mondo, da utilizzare per ridarsi un posto nel divenire.

È in questo contesto vivo e pulsante che inizia a cambiare il pensiero, il modo di vedere e rappresentarsi il mondo: il pensiero da simbolico si fa a riflessivo. La tradizione non regge più, non basta semplicemente rifarsi ai vecchi valori, alle vecchie norme, ora tutto è messo in discussione, la tradizione non va

[13] Carrithers, Michael, *Buddha*, Einuadi, Torino, 2003, p. 17.

semplicemente ereditata ed applicata e rispettata, la si può re-interpretare, la si può modificare, la si può contestare e talvolta rigettare.

Come ricorda Harvey, l'incremento demografico e l'aumento della concentrazione della popolazione determinato dai processi di inurbamento, sfociò in un aumento delle malattie e delle morti[14], quindi delle condizioni di disagio e sofferenza.

Ecco la novità sociologica che trova eco sul piano filosofico-esistenziale: il problema del dolore. Il dolore (*duḥkha*, il termine allude ad un asse che gira "male", *dus-*, entro il cavo, *kha*, posto al centro della ruota) non è inteso però solo come sofferenza fisica, o generale senso di disagio, con esso si intende più profondamente il dolore psicologico-esistenziale, spirituale, un malessere profondo che scaturisce dalla realtà del divenire e dal rapporto che l'uomo ha con esso. È un malessere che nasce dalla caducità e dalla transitorietà del vivere. Ogni esperienza, sia essa di gioia o di dolore, è caduca, è destinata a finire. La vita stessa è transitoria, ma eternamente transitoria: il samsara ci lega a queste infinite instabilità, e queste inappaganti provvisorietà. All'antico dualismo materia-spirito della religiosità dravida si affianca il nuovo irriducibile dualismo *duhka/sukha* (dolore/gioia) moltiplicato nella frustrante mutevolezza del dualismo essere/divenire.

In proseguo di tempo, il nuovo dualismo *duhka/sukha*, porterà ad abbandonare o ri-leggere il primo antico dualismo spirito-materia; per ora, ci si limita a farlo derivare dalla degradazione della sostanza spirituale imputabile alla sostanza materiale.

Ad ogni modo, la forza della nuova consapevolezza dell'esistenza del duhka è tale da assorbire completamente le energie del pensiero indiano, sia arya che dravida.

Nell'India del VI-V sec. a.e.v. siamo nel pieno di quella che, seguendo Jaspers, si è definita "epoca assiale" (*Achsenzeit*), durante la quale nasce l'uomo

[14] Harvey, Peter, *Introduzione al Buddhismo*, Le Lettere, Firenze, 1998.

così come lo conosciamo noi oggi, e nasce quella struttura comune di autocomprensione storica per tutti i popoli.[15]

Parallelamente, all'aumento della complessità sociale si accompagna un mutamento della normatività morale verso forme sempre più ampie e comprensive, fino a culminare in un etica universalistica, o almeno con tendenze universalistiche. In sostanza, nasce quella che è stata definita l'*etica universale*.

Questo processo storico culturale non è caratteristico solo dell'India. Tra l'VIII e il II secolo a.e.v., infatti, seguendo lo schema di Toynbee, nacquero simultaneamente, "visioni del mondo" teorico-pratiche universalistiche nei cinque centri culturali dell'altopiano iranico (Zoroastrismo), dell'India (Buddhismo, Jainismo), della Cina (Confucianesimo, Taoismo, Moismo), di Israele (del Deutero-Isaia) e della Grecia (Pitagora). «Sembra che queste nuove "visioni del mondo" abbiano come referenti non già e non più i membri della propria collettività ma la intera specie umana in quanto tale, e la normatività ad esse connessa si riferisca, rispetto al destinatario dell'azione desiderabile, egualmente alla nostra specie tutta almeno, quando non comprenda le altre a livello animale, i viventi tutti, o, addirittura, l'intero Universo. Inoltre, nucleo essenziale di valore di tali dottrine si rivela un atteggiamento nuovo, che va aldilà della mera giustizia, per giungere a quello che nel posteriore Cristianesimo fu chiamato agape (amore appunto universale, incondizionato). Ancora una caratteristica di questi sistemi di valori normativi (di "desiderabili", cioè, riferiti alle azioni) è la loro natura generalmente opzionale, di individuazione di un cammino per la vita ottimale, chiamata volta a volta salvezza o saggezza o beatitudine o felicità o liberazione, ecc.»[16]

Si riscopre il valore sacro dell'esistenza e il valore sociale del sacro. Ma il sacro non è più nel trascendente, ma nell'immanente: l'esistere, le condizioni degli esseri. Al centro vi è ora la riflessione etica e psicologico-esitenziale-

[15] Cfr. Jaspers, *op. cit.*; poi ripresa e rielaborata per primo da Toynbee, Arnold, *Il racconto dell'Uomo*, Garzanti, Milano, 1977.

[16] Catemario, Armando, *Amore, norme, vita. Antropologia e etica*, Meltemi, Roma, 1996, pp. 71-2.

spirituale sulle condizioni dell'esistenza umana e di tutti gli esseri viventi, le condizioni generali dell'esistenza.

Da una parte i brahmani con la filosofia dell'azione e con le nuove speculazioni upanisadiche sul Sé; dall'altra gli *srmana* dravida e l'ideale ascetico di inazione purificatrice-trasformatrice e la nuova consapevolezza del *duhkha*.

L'uomo inizia a guardare dentro di sé, ai propri simili e alla realtà sociale; e si scopre piccolo e fragile, si scopre in balia dei propri tormenti e delle proprie angosce, in balia del dolore, gettato in un divenire incontrollabile in cui pare non trovare posto.

Un uomo fragile, non più l'uomo-dio dagli straordinari poteri in grado di piegare il cosmo al proprio volere, ma un uomo che scopre la sofferenza, l'angoscia, la bramosia e le passioni accecanti; un uomo che scopre la vanità delle glorie e delle conquiste; un uomo ossessionato dall'al di là e dalle conseguenze delle sue azioni; un uomo che si sente imprigionato dalla impurità della materia; un uomo alla vana ricerca di un senso della vita e di un suo posto nella vastità degli universi; un uomo che si sente parte di una più ampia e fitta rete di interrelazioni con i suoi simili e con la natura tutta, uno fra tanti, uno con tanti, non più uno al di sopra di tutto e di tutti come si pensava il brahmano vedico gracchiante le sue misteriose formule magiche sulle rive della *Mata Gangā*; un uomo che scopre, tocca con mano, svela il suo lato oscuro e inquietante, e non può più ignorarlo, non può più insabbiarlo.

Ma questo stesso uomo nuovo, uomo finalmente pienamente umano col suo splendore e le sue debolezze, non si lascia cadere in un pessimismo o in una inazione nichilista. È ancora l'uomo che vuole pur sempre trascendere i propri limiti e la propria natura, che sfida gli dei e gli oscuri meccanismi del cosmo. Ciò che cerca ora, però, non è più il Sacro Potere e le magiche alchimie dell'universo. Ora il sacro potere non è più nel Macrocosmo, ma nel microcosmo: il sacro è nella sua interazione con gli altri uomini e con gli altri esseri viventi; il sacro è nella sua mente-cuore; il sacro è il suo stesso corpo. I poteri che ricerca non sono più quelli che dominano le forze della natura e le energie oscure, che uccidono avversari e rendono immortali e gloriosi; ma il "potere" e l'"energia" insita nella sua sostanza spirituale, nel suo corpo, nella sua mente.

Il fine è ora trascendere la dolorosa prigionia della vita umana, trovare una via di trasformazione-purificazione-liberazione dell'individuo: l'unica vera meta è ora quella definitiva: il *mokśa*.

Occorre però fare un passo indietro e chiarire chi fossero i nuovi interpreti della rinascita culturale e religiosa dravida.

L'invasione arya si era fermata alle regioni nord-occidentali e nord-centrali dell'India, il nord-est resta zona di influenza dravida. La religiosità dravida sopravvisse in queste regioni, e qui continuò a svilupparsi isolata o più o meno influenzata da quella Arya. Da qui, come riflesso dei profondi cambiamenti sociali e culturali di cui abbiamo detto, fu capace di tornare in auge.

A nostro avviso, proprio la riscoperta e reinterpretazione dell'antiche visioni dualiste dravide, è il segno della complessità delle trasformazioni e delle grandi sintesi in gioco, e della loro "non-linearità": troviamo evidentemente, compresenza di elementi arcaici tornati a nuova vita (rielaborai o come "base di"), elementi "nuovi", sintesi e contrapposizioni divergenti.

È da questa cultura che prendono le mosse nuovi movimenti religiosi di tipo ascetico, *śramaṇa*, (lett. "che si sforza"), così come, probabilmente, le visione del *Samkya* e dello *Yoga*, che tanto influenzeranno le filosofie indiane successive.

Gli *sramana*, in realtà, o per lo meno forme simili di ascetismo, esistono già da lungo tempo, e sono caratteristici della religiosità dravida; come vedremo infatti analizzando il Jainismo (Cap. VI), già almeno un secolo prima erano attivi in quelle regioni dell'India movimenti ascetici più o meno articolati. Come abbiamo detto, infatti, se il brahmano ricerca, attraverso il sacrificio, il controllo delle segrete alchimie dell'universo, il pensiero dravida è invece da sempre tutto proteso al mondo interiore intrapsichico, e in questo cerca il senso del divenire cosmico e la via della trasformazione-liberazione delle strutture profonde dell'individuo. I processi innescatisi nel VI-V secolo a.e.v., e soprattutto la nascita dei primi contesti urbani e l'incontro-scontro di due religiosità così dissimili (arya e dravida), non fanno che accentuare il movimento ascetico, ed è interessante notare come ad esso appartenessero anche brahmani per così dire "convertiti". La messa in discussione della tradizione, l'angoscia per la miseria della condizione

umana vista incatenata ad una serie di dolorose rinasce senza fine, la nuova scoperta del dolore esistenziale-spirituale dell'uomo, sono tutti elementi che contribuiscono a questa diffusione.

Ovviamente poi, non furono estranee considerazioni "politiche": essi, infatti, mettendo in discussione l'autorità dei Veda e l'utilità dei sacrifici, non considerando segreta la loro conoscenza come i brahmani, ma al contrario aperta e accessibile a chiunque, contribuiscono (non sempre intenzionalmente) ad incrinare il sistema di potere religioso brahmanico e sono passibili di una lettura politica in funzione anti-arya. E non è un caso che i loro primi e più importanti sostenitori siano proprio quei principi dravida tanto desiderosi di affrancarsi dal potere politico e dal dominio culturale arya.

In molti, spinti proprio da quella nuova coscienza della sofferenza dell'esperienza umana e dall'angoscia della infinita catena delle esistenze, abbandonano anzitempo la casa e la famiglia, la vita societaria con i suoi obblighi e doveri, e con i suoi agi e comodità. Nel VII-VI-V sec a.e.v., la pianura del Gange vede quindi la nascita di un cospicuo numero di movimenti religiosi, nati sul modello ascetico dello *śramaṇa*, e giunti poi a posizioni e visioni proprie della realtà. Il movimento degli *śramaṇa*, non è in verità omogeneo, essendo accomunati solo dalla opposizione o indipendenza nei confronti della tradizione vedica, ma frammentati in una costellazione di indirizzi differenti. Tuttavia è possibile tracciare, nelle linee generali, alcuni elementi comuni, che ci riportano alla categoria sociologica di *setta*.

Anzitutto essi si ricollegano a quell'antica visione dravida dualista della realtà che vede contrapposta la sostanza materiale a quella spirituale arricchita dai nuovi disagi e dalle nuove insofferenze esistenziali-spirituali, e alla ricerca di quella via di uscita dalla decadenza della condizione umana, abbandonano il mondo e la comunità per ritirarsi nelle selve, scelgono la solitudine della ricerca spirituale come riflesso della solitudine ontologica dell'anima.

Centrali sono le figure carismatiche dei Maestri. Essi incarnano, con le loro parole, i loro comportamenti, e i loro silenzi (*mauna*) quella Verità salvifica che hanno personalmente scoperto ed insegnano (*dharma*, la conoscenza e pratica che

sostiene/sorregge l'uomo/essere nel suo percorso verso la liberazione finale/trasformazione salvifica): essi stessi *sono* la Verità.

A questi carismatici maestri fondatori, vengono attribuiti epiteti prestigiosi e carichi di connotazioni positive: *ācārya* ("che impartisce la retta condotta"), *guru* ("grave/greve" di dignità e d'anni), *deśika* ("guida"), *muni* ("silenzioso", essendo lo stato proprio dell'asceta il *mauna*), *jina* ("vincitore"), *buddha* ("colui che ha compreso"), *tīrthaṃkara* ("colui che ha fatto il guado"), *bhagavat* ("possessore di maestà/gloria"), ecc.

Attorno ad essi viene a costituirsi un gruppo di discepoli, sia asceti che "laici", (*saṅgha*)[17], che direttamente dal Maestro apprendono la Verità salvifica attraverso i suoi *upadeśa* ("indicazione", sia discorso, sia semplici accenni) e attraverso il suo stesso comportamento.

Col tempo, sarà proprio il sangha, a ulteriormente sviluppare la Verità o a metterla in discussione, oltre che e mitizzare la figura del maestro o la storia della formazione del sangha stesso con uno sforzo mitopoietico talvolta minuzioso.

È fra questi *sramana* ricercatori della via della liberazione che troviamo *Vardhamāna Māhāvīra*, il riformatore del Jainismo, e *Siddhārtha Gautama*, il fondatore del *Buddha-dhamma*.

Tutti gli altri Maestri sono caduti vittime dell'oblio della storia. Conosciamo, dai testi buddhisti, i nomi i di alcuni di essi e a volte qualche frammentaria notizia sul loro insegnamento. *Pūrṇa Kāśyapa* (probabilmente di origine brahmanica), *Kakuda Kātyāyana* (di origine brahmana), *Ajita Keśakambalin*, *Sañjaya Vairattīputra* (il nome non è di origine brahmana), *Gośāla Maskarin* o *Maskariputra*, di umili origini, figlio di un cantastorie girovago, fondatore degli ājivika. I dati non sono molti, ma permettono comunque alcune riflessioni.

Si è spesso insistito, a torto, sulla presunta estrazione sociale *ksatriya* di tali Maestri. In realtà, dei pochi di cui abbiamo notizie, probabilmente il solo Mahavira era un principe, gli altri sono brahmani, o di varia e incerta estrazione sociale. Anche l'ipotesi di una loro estrazione sociale elevata è tutta da

[17] Il termine è del tutto corrispondente all'occidentale *ecclesia* ed è mutuato dal lessico politico delle "repubbliche" aristocratiche dravida.

dimostrare, e certamente *Gosala* non rappresenta un caso unico: ci si dimentica infatti che la via degli sramana è aperta a tutti, senza esclusioni sociali (l'unico requisito richiesto è l'accettazione della vita ascetica e l'ingresso nell'ordine). Certamente significativo della complessità delle trasformazioni socio-culturali di quell'epoca è il dato che ci siano brahmani convertiti. La maggior parte degli *sramana* deve comunque essere stata di origine dravida. Ma, soprattutto, tutti i Maestri di cui abbiamo notizia, sono nati e hanno vissuto per la prima parte della loro vita, prima cioè di dedicarsi alla ricerca della liberazione, nei grandi centri urbani, dravida o confinanti.

I dati sociologici rilevanti sono dunque: la maggior parte degli *sramana* provengono da un contesto urbano (sia i Maestri che abbiamo citato, che poi molta parte dei loro discepoli), sono generalmente dravida o dell'area di influenza dravida, sono uomini, essendo alle donne riservata la sola via "laica".[18]

La tradizione successiva li vuole poi tutti ksatriya. Ma questo perché è fra i nobili dravida che i Maestri *sramana* trovarono i primi forti alleati, sia perché l'ideale dell'asceta solitario che si impone sforzi sovraumana è ben sovrapponibile a quello del guerriero, sia perché il movimento sramana, finendo per essere sostanzialmente opposto al potere tradizionale brahmano e rappresentando la rinascita culturale e religiosa dei popoli dravida, venne interpretao politicamente dalla nobiltà dravida. La tradizione successiva è poi ben sollecita nel prendere le distanze dai brahmani, costruendo/abbellendo la biografia del Maestro.

Da queste trasformazioni socio-culturali complesse e profonde, dalla nuova vitalità della religiosità, dalla nuova consapevolezza del *duhkha* e dagli stessi movimenti religiosi "dissidenti", lo stesso pensiero brahmanico ne uscì mutato. Come vedremo, accolse l'idea della reincarnazione e della sua sostanziale schiavitù per l'uomo, e conseguentemente, accolse l'idea del *karman* e del *mokśa*, della possibilità per l'uomo di liberarsi dalla schiavitù samsarica. Queste idee, seppur rielaborate dal pensiero brahmanico e inserite in una impalcatura teorica diversa, finirono per modificare non poco la religiosità brahmanica. Dal sacrificio rituale vedico, infatti, a poco a poco, lentamente nel corso dei secoli, e con un

[18] Il Buddha sarà il primo di tali Maestri ad aprire la via monacale anche alle donne.

movimento non lineare ma con vari ripensamenti e aggiustamenti, il pensiero ortodosso, passando per le speculazioni e gli slanci mistici delle *Upanisad*, giunse, probabilmente attorno al II sec. a.e.v., con la grande e per certi aspetti ambivalente sintesi della *Baghavad Gita*, ad una concezione più interiorizzata del sacrificio. Nella *Gita*, come vedremo, il sacrificio è la scena della vita tutta, l'azione sacrificale è l'agire dell'uomo in questa scena, il fine non è più la creazione-conservazione del cosmo o il conseguimento di un qualche beneficio personale della concezione vedica, ma il mero agire disinteressato, l'agire cioè privo di attaccamento ai frutti dell'agire stesso.

IV

Interiorizzazione del sacrificio e brahmanizzazione dell'ahiṃsā nelle visioni ortodosse.

4.2 Upaniṣad e Mānavadharmaśāstra

Abbiamo visto come, a partire dal X secolo a.e.v. le popolazioni degli Arii inizino a spingersi verso Est e ad insediarsi nella valle del Gange. La conquista e la colonizzazione del fertile bacino gangetico avvenne lentamente, nel corso dei secoli, con ondate successive, e portò con se non poche trasformazioni socio-culturali, legate al passaggio dal nomadismo agli insediamenti stabili e all'agricoltura, all'assoggettamento dei popoli autoctoni e a multilineari processi di acculturazione.

Tratteremo ora delle prime incursioni nelle scritture ufficiali del termine e del concetto di ahimsa. Per comprendere come il pensiero brahmanico, tutto teso alla ricerca del potere cosmico e tutto arroccato nella gloria e nei privilegi del sacrificio rituale, giunga ad accogliere, sia pure parzialmente, come vedremo, le riflessioni sulla non violenza che venivano da movimenti filosofico-religiosi concorrenti, è opportuno prima però analizzare come altri concetti e nuove istanze, provenienti anch'essi da questi profondi mutamenti socio-culturali, dalla religiosità popolare, dalla cultura dravida e dai nuovi movimenti religiosi, comincino a fare breccia nelle speculazioni brahmaniche e l'antica visione vedica si faccia più articolata e complessa.

Si vedrà come quello che abbiamo definito il *processo di brahmanizzazione dell'ahimsa* sia soprattutto legato ad un altro processo, non sempre lineare e spesso composito, che caratterizza lo sviluppo successivo del pensiero brahmanico, relativo alla interpretazione in chiave simbolica e "psicologica" del sacrificio.

Di queste trasformazioni sono testimoni in parte, come visto, i *Brāhmaṇa* ma, soprattutto, le *Upaniṣad*.

Le *Upaniṣad*, l'ultimo corpus della rivelazione (*śruti*) vedica, sono dei testi esoterici da apprendersi sedendo (√*sad-*) rispettosi in basso (*ura-*) presso (*ni-*) i piedi del maestro, tramandano dunque gli insegnamenti dei mistici-maestri espressi in «lampeggiamenti ed intuizioni improvvise e divinazioni poetiche»[1] destinati ai discepoli iniziati, sotto forma di parabole e spesso di dialoghi fra maestri e discepoli, sia brahmani che guerrieri, anonime, in prosa e le più recenti anche in versi. Composte probabilmente a partire dal VIII sec. a.e.v.[2], sono il punto più alto della speculazione brahmanica e, al tempo stesso, la sua fine e il suo superamento.

Le *Upaniṣad* presentano per la verità un contenuto eterogeneo e non sempre unitario, anzi non di rado contrastante, dovuto sia alla molteplicità degli "autori", sia alla distanza temporale delle varie elaborazioni ed interpolazioni. I commentatori tradizionali, però, più che sull'eterogeneità dei vari contenuti intellettuali, pongono l'accento sulla costante e coerente ricerca spirituale di fondo, «nel senso che *brahman* è l'"oggetto" e ciò cui tutte le *Upaniṣad* fanno riferimento. L'intenzione è la stessa, la meta è identica, anche se le dottrine possono essere diverse.»[3]. E conoscere il brahman sarà la risposta delle Upanisad all'interrogativo sulla salvezza; l'uguaglianza atman-brahman la soluzione atta a decifrare l'enigma del mondo e del vivere e l'enigma seducente dell'Origine Ultima.

---

[1] Tucci, *op. cit.*, p. 34

[2] Ci riferiamo qui evidentemente alle *Upaniṣad* vediche. Come è noto, infatti, le *Upaniṣad* continuarono ad essere composte e poi trascritte anche nei secoli successivi, come ad esempio la *Ramakṛṣna-Upaniṣad*, contenete gli insegnamenti di *Ramakṛṣna*, celebre mistico bengalico morto nel 1886. Le più antiche, risalenti al VIII-III sec a.e.v., e più importanti, sono le quattordici Upanisad costituenti la "sezione della conoscenza (introspettiva)" (*jñāna-kāṇḍa*): *Bradāranyaka, Chāndogya, Aitareya, Taittirīya, Kausītaki, Kena, Īśā, Katha, Śvetāśvatara, Praśna, Mandaka, Mahānārāyana, Māndūkya* e *Maitrī.*

[3] Panikkar, *op. cit.*, pp. 63-4. Cfr. in tal senso anche *Brahma-Sūtra*, 1.4 «*Tat tu samanvayāt*», "questa è però l'intenzione", di tutta la *śruti* in realtà, ovvero la ricerca del brahman, dell'assoluto.

«Chi è quello conoscendo il quale tutte le (altre) cose ci risultano conosciute?»[4], che cosa in noi costituisce la nostra reale entità?, oltre la pluralità delle cose non c'è forse un principio unico animatore di tutto? «Le *Upanisad* risposero affermativamente ed identificarono questo principio permanente con l'atman che non è l'io apparente, la persona che nasce, si corrompe e muore, ha un nome, è mossa da sentimenti e risentimenti, ma una misteriosa presenza immune dalle circostanze di spazio e di tempo, al di là di ogni passione: non multipla, sebbene in tutti presente, ma una: identificata perciò con il Brahman. Chi ciò conosce può liberarsi dal fluire tempo-spaziale che tutto trascina in un indefinito divenire: la salvazione non è un atto liturgico, ma una conoscenza»[5].

Tale conoscenza salvifica, però, non va semplicemente appresa e compresa, ma esperita, praticata; essa deve sfociare in una trasformazione profonda, una «sorta di trasmutazione alchemica dell'anima […] un cambiamento del cuore che deve andare al di là dei condizionamenti, al di là dei limiti dell'imperfezione e dell'ignoranza umana, e trascendere il piano terreno dell'essere»[6].

Ciò significa evidentemente che l'immagine della vita trasmessaci dalle Upanisad è mutata rispetto a quella rinvenibile nei Veda e nei Brahmana. Non si invocano più la longevità, il benessere, la ricchezza, la morte del nemico, le gioie terrene o il controllo dell'oscura alchimia dell'universo. Il vate upanishadico è ora consapevole che la vita è dolore e che la pace è soltanto in quella trasformazione ontologica in grado di trascendere il piano mutevole e perituro dell'essere e accedere alla luce del Brahman imperituro.

In altri termini, ciò significa esprimere «da un lato la divinizzazione dell'uomo come fine ultimo e, dall'altro, il cammino fino a questa divinizzazione»[7], ovvero, da un lato l'interiorizzazione del sacrificio e assieme la divinizzazione-sacralizzazione dell'uomo, dall'altro il processo di trasformazione-sacralizzazione-liberazione che porta alla sacralità-divinità dell'uomo in quanto cum-partecipe del Sacro.

---

[4] *Māṇḍūkya-Upaniṣad*, 1.1.3.

[5] Tucci, *op. cit.*, p. 38.

[6] Zimmer, *op. cit.*, p. 28.

[7] Panikkar, *op. cit.*, p. 66.

Il brahmano upanishadico può ora affermare: «Dall'irreale conducimi al reale, dalle tenebre conducimi alla luce, dalla morte conducimi all'Immortale»[8].

Ciò non significa tuttavia che il sacrificio rituale venga semplicemente gettato via. Esso è ancora troppo radicato nelle speculazioni brahmaniche, e il prestigio e i privilegi sociali che da esso derivano sono ancora troppo ammalianti e convenienti. Si tratta più semplicemente di un parallelo graduale spostamento di interesse dalla dimensione esterna e tangibile dell'azione a quella sottile e intrapsichica.

Nelle Upanisad troviamo in realtà altri elementi di discontinuità con la tradizione vedica, quelli fra questi che qui ci interessano particolarmente sono i concetti di *saṃsāra*, *karman* e *mokśa*, strettamente collegati all'accettazione dell'*ahiṁsā* nel pensiero ufficiale brahmanico.

Non è chiara l'origine di questi concetti. I testi sacri li accolgono improvvisamente: sembrano quasi comparire dal nulla, come un corpo estraneo ai Veda che non sempre vi si armonizza. Quel che si può ipotizzare è una dinamica dialettica fra credenze pre-arie e dravidiche, influenze iraniche e sciamaniche, rielaborazioni di nozioni e temi vedici e trasformazioni sociali complesse innescatesi dopo la colonizzazione della valle dell'Indo e acuitesi dopo l'espansione arya verso est.

Il concetto di *samsara*, la reincarnazione, il ciclo incatenante delle rinascite, lo si è interpretato come una rielaborazione del mito popolare, probabilmente di origine dravida, della luna[9]. Secondo tale credenza, le anime, alla morte del corpo fisico, passano nella luna, da dove poi, a seconda dei loro meriti e della loro condotta morale, dopo una fase transitoria, si ricongiungono al mondo divino o ritornano di nuovo sulla terra in corpi animali o umani.

Ecco come il mito viene ripreso dal pensiero brahmanico ufficiale:

«Kitra disse: Tutti quelli che abbandonano questo mondo vanno nella luna. Nella prima metà (crescente), la luna risplende delle loro anime; nell'altra metà

[8] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1.3.28.

[9] In questo senso Schweitzer, *op. cit.*, pp. 37-9.

(calante), la luna li fa rinascere di nuovo. In realtà, la luna è la porta del mondo celeste (Svarga). Ora, se un uomo obietta la luna (se non è soddisfatto di vivere presso di essa), la luna lo lascia libero. Ma se un uomo non obietta, allora la luna lo manda giù come pioggia su questa terra. E secondo le sue azioni e secondo la sua conoscenza egli vi rinasce come un verme, o come un insetto, o come un uccello, o come un leone, o come un serpente, o come una tigre, o come un uomo, o come qualcos'altro in luoghi diversi. Quando egli è ritornato così sulla terra, qualcuno (un saggio) gli domanda: "Chi sei?", e egli dovrebbe rispondere "Dalla saggia luna, che ordina le stagioni […] che è la casa dei nostri antenati, il seme è stato portato. Questo seme, pari a me, loro (gli dèi) riunirono in un uomo attivo, e attraverso un uomo attivo mi portarono in una madre. Allora io, crebbi fino a nascere […] "Chi sei tu?" chiede ancora il saggio. "Io sono te" egli risponde. Allora lo lascia libero (di proseguire oltre). Egli (al momento della morte), avendo raggiunto il cammino degli dèi, arriva al mondo di Agni, al mondo di Vayu, al mondo di Varuna, al mondo di Indra, al mondo di Prajapati, al mondo di Brahman.»[10]

È evidente come la risposta "Io sono te" sia un elemento brahmanico, forgiato sui noti *Mahāvākya* ("Grandi Detti"), che serve a rielaborare il mito e armonizzarlo alle concezioni ufficiali.

Va notato anche che il concetto di samsara possa essere interpretato come una estensione, sul piano simbolico e religioso, della mera osservazione dei cicli della natura.

Piantelli[11] ricorda come la concezione di un periodico rinnovarsi/rinascere del macrocosmo, e parallelamente sul piano microcosmico del rinascere dell'anima individuale, sia largamente diffusa presso gli indoeuropei, dalla dottrina orfico-pitagorica della metempsicosi, alle credenze in rinascite umane e animali diffuse presso i Balti di Prussia, il mondo celtico e quello irlandese.

---

[10] *Kauṣītaki-Upaniṣad*, 1.1-3. Altre versioni anche in *Chāndogya-Upaniṣad*, 5.10 e *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, 6.2.

[11] Piantelli, Mario, *Lo Hindūismo. Testi e dottrine*, p. 89-90; in Filoramo, Giovanni, a cura di, *Hinduismo*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

Si è per la verità sostenuta anche l'ipotesi che la dottrina della reincarnazione sia una estensione dell'idea, contenuta nelle speculazioni dei Brahmana, che il sacrificio potesse prolungare l'esistenza oltre l'arco della singola vita. Allo stesso modo il concetto di karman (l'attività/azione mentale, verbale e fisica e i frutti/conseguenze di essa) che, da un contesto in origine specificamente rituale in cui l'azione sacrificale compiuta in modo corretto comportava la rinascita e la continuazione della vita nell'al di là, si sviluppò e ampliò, andando ad includere ogni qualsivoglia tipo di azione[12].

Come si vede le ipotesi e le spiegazioni non mancano. Ci limitiamo ad osservare che queste credenze, sia nel caso in cui originino nelle culture dravide, sia in quello opposto in cui appartengano al mondo indoeuropeo o siano degli sviluppi ulteriori delle speculazioni vediche sul sacrificio rituale, si diffondono nella religiosità popolare e vengono accolte e elaborate dal pensiero brahmanico ufficiale, solo all'interno e in seguito a quella nuova visione del mondo e a quei processi di interiorizzazione del sacrificio e parallela sacralizzazione dell'uomo e attenzione al piano psicologico-esistenziale scaturiti da quei profondi mutamenti socio-culturali in cui il Nord dell'India è coinvolto.

Ciò che qui interessa sottolineare, seguendo Schweitzer[13], è che, una volta assunta la teoria del samsara, il pensiero brahmanico non può più isolarsi nel rito e nella potenza magica del brahman. L'etica comincia a far breccia nel pensiero indiano ufficiale.

La dottrina della reincarnazione implica l'ipotesi che le anime siano in qualche modo prigioniere del mondo materiale. Ne segue il problema del loro ritorno all'anima universale, di una loro liberazione (*mokśa*)[14]. I brahmani devono

[12] Per queste ipotesi cfr. Gombrich, Richard F., *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Routledge & Kegan Paul, London-New York, 1988; mentre, ad esempio, Collins, Steven, *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982 lega karman e samsara alla cultura cosmologica dei nativi non-arii del bacino gangetico.

[13] Schweitzer, *op. cit*., pp. 40-3.

[14] Le "visioni" e le "vie" successive, sia ortodosse sia eterodosse, definiranno in vario modo questo legame-prigionia e conseguentemente le forme della liberazione e la via per raggiungerla.

così abbandonare la loro teoria del ritorno "naturale" dell'anime all'anima universale. La reincarnazione sottintende anche che la liberazione sia praticabile solo da anime umane: le altre dovranno salire di vita in vita, di gradino in gradino fino ad incarnarsi come uomo e da lì unirsi con l'anima universale.

In realtà, come si vede, per i brahmani adottare la teoria della reincarnazione porta, sul piano filosofico-religioso, temi problematici: occorrerà infatti trovare il modo per liberare l'anima dalla schiavitù delle rinascite; ma essa è ampiamente diffusa fra gli strati popolari e porta con sé una visione si negativa, ma affascinate: essa «è naturalmente in rapporto con la morale».

Secondo la dottrina primitiva e popolare, la liberazione dal samsara, come abbiamo visto per il mito della Luna, avveniva per mezzo della condotta morale. Nella variante dei brahmani la condotta morale non basta: occorre la conoscenza, la conoscenza salvifica, ovviamente rinvenibile nei Veda e ad essi solo riservata. Si prospettano così due vie: la verità esoterica suprema della negazione del mondo e dall'ascesi mistica e spirituale; la verità essoterica inferiore della condotta morale e dell'affermazione del mondo. Con la condotta morale si può giungere ai più alti livelli di reincarnazione umana, con la verità suprema, ovvero la conoscenza-realizzazione dell'uguaglianza atman-brahman, ci si libera dal samsara e si ritorna al brahman.

Sulla scia di queste aperture alla teoria del samsara, e conseguentemente ai concetti di karman, moksa e alla morale, si inserisce anche la prima occorrenza del termine e del concetto di ahimsa nei testi brahmanici. Se infatti i brahmani affermano ora che seguendo le norme morali si può ascendere ai più alti livelli di reincarnazione, iniziano ad includere fra queste norme anche il precetto dell'ahimsa, anche se ridotto, come si vedrà, alla semplice indicazione del non-uccidere altri esseri viventi al di fuori del contesto sacrificale. Parimenti, il vegetarianesimo, a cui pure l'ahimsa sarà ridotta, e che viene a diffondersi presso le caste alte della società arya, comincia ad essere ricondotto alla teoria del samsara e del karman: dopo la morte, infatti, «i pii/puri entrano in alimenti vegetali che sono la base della pia/pura dieta dei brahmani e di altri gruppi sociali degni di rispetto, gli empi/impuri sono destinati a passare nella catena alimentare

di animali e persone dalle abitudini meno discriminanti in fatto di cibo»[15]. Ora, dato che nel periodo tardovedico una delle vie della rinascita è proprio l'ingestione da parte della madre umana del corpo precedente, ecco che abitudini alimentari vegetariane garantiscono una prole eletta.

Il concetto di ahima, se pur in una forma "dilatata", "diluita", compare per la prima volta nella Chandogya Upanisad:

«Brahmā rivelò questo a Prajāpati, Prajāpati a Manu (suo figlio), Manu all'umanità. Colui che, ritornato dalla casa del maestro, dopo aver studiato i Veda secondo le prescrizioni, nel tempo rimasto libero dopo il lavoro fatto per il maestro, nella sua famiglia, in un luogo purificato, si dedica allo studio dei sacri testi e prepara discepoli virtuosi; colui che, concentrandosi in se stesso, rispetta tutte le creature [non reca loro alcuna sofferenza, *ahimsa*], salvo che nei casi dovuti [ovvero i sacrifici], in verità costui comportandosi così per tutta la vita entra nel mondo del Brahman e non più ne ritorna, non ne ritorna più»[16].

Questa breve citazione è in verità densa di riferimenti. Esaminiamone i più significativi per il

nostro discorso:

a. Innanzitutto il passaggio "rispetta tutte le creature/non reca loro alcuna sofferenza, salvo che nei casi dovuti", immediatamente riferibile al tema della non-violenza. I concetti qui sono in realtà due. Il primo, rispettare tutte le creature e non arrecare loro sofferenza, può far pensare ad una piena accettazione da parte del pensiero brahmanico della prescrizione dell'ahimsa, ma la formula è alquanto vaga, ma solo associandovi il passaggio successivo, "salvo che nei casi dovuti", se ne chiarisce meglio il reale significato. Vale a dire che qui l'ahimsa è accolta semplicemente come controllo-limitazione della violenza fisica sugli altri esseri viventi, e limitazione peraltro circoscritta al solo livello profano. Si presenta cioè un doppio livello: nel profano-ordinario il modello da seguire è quello del non uccidere e non causare sofferenza (fisica) a tutte le creature; nel sacro è

[15] Piantelli, *op. cit*, p. 90.

[16] Chandoghya Upanishad, 8.15.

lecito uccidere, poiché l'immolazione di esseri viventi nel sacrificio non è vera violenza, ma *sacrum facĕre*. Ciò significa che il pensiero brahmanico si muove ancora all'interno dell'universo simbolico e concettuale del sacrificio, e il sacrificio ha ancora un posto a sé, ha ancora una sua sacralità-alterità per cui annulla la prescrizione etica del non-uccidere. Il sacrificio è ancora al di sopra dell'etica.

b. Un altro elemento tradizionale è rinvenibile nei passaggi "dopo aver studiato i Veda" e "nella sua famiglia". Ci si riferisce, evidentemente, alla regola degli stadi di vita (*āśrama-dharma*). Riferita inizialmente alla sola classe brahmanica, ma poi estesa anche agli *ksatriya* e ai *vaiśya*, essa prevede tre successivi stadi di vita attraverso i quali ogni maschio delle classi "nobili" deve passare dopo la cerimonia dell'iniziazione (*upanayama*), che comporta l'imposizione del cordoncino sacro (*yajñopavīta*) quale simbolo di una seconda nascita e marca la fine della fanciullezza e l'ingresso a pieno titolo nella società arya. Il primo stadio, detto *brahmacarya*, il *dvija* ("due volte nato", rigenerato) vive come "studente religioso" (*brahmacārin*) nella casa di un maestro, in castità e dedito allo studio dei testi sacri. Nel secondo stadio (*gārhasthya*), egli, ormai adulto, fa l'esperienza della vita di famiglia come marito e padre ed esegue i riti religiosi prescritti. Nel terzo stadio, detto *vānaprasthya* (vita nella selva), infine, assolti ormai i suoi doveri sociali, divenuti ormai i suoi figli adulti, il *dvija*, assieme alla moglie, si ritira dal mondo appartandosi nella foresta, dove si dedica totalmente alla vita religiosa con l'ausilio degli *Āraṇyaka* ("testi silvestri"). Il riferimento quindi qui è ai primi due stadi di vita, e va analizzato tenendo a mente il "quarto stadio di vita", quello dei *saṃnyāsin* (o *tyāgin* "rinunciatari", detti anche *vairāgin* "praticanti il distacco" o *sādhu* "buoni"), ovvero di coloro che abbandonano totalmente il mondo e si dedicano ad una vita ascetica ed errabonda, senza possedere nulla e nutrendosi solo di ciò che gli viene offerto, completamente protesi alla ricerca della liberazione finale dalla schiavitù samsarica. Il modello del *samnyasin* non fa parte della tradizione vedica, ma, improvvisamente, attorno al VI-V sec. a.e.v. aumenta notevolmente il numero di coloro che

abbandonano il secondo stadio di vita per dedicarsi interamente alla ricerca spirituale[17]. Ecco quindi che il tentativo è qui quello di riportare la ricerca della liberazione all'interno dei tradizionali tre stadi di vita, cercando di contrastare la via del samnyasin, destabilizzante sia per l'ordine sociale sia per quello religioso ufficiali.[18]

c. L'elemento innovativo introdotto dal riferimento "concentrandosi su se stesso", va anch'esso legato al tentativo di contrasto della popolarità del samnyasa. Esso infatti, da un lato introduce il tema nuovo dell'indagine sul Sé come via al sacro, dall'altro lo lega al rispetto dei ruoli sociali e religiosi e delle pratiche cultuali tradizionali. Vale a dire: non occorre rinunciare al mondo e ai propri doveri sociali e religiosi ed entrare nello stadio di *samnyasa* per intraprendere quella ricerca introspettiva che conduce al brahman, questa ricerca va anzi affiancata al rispetto delle norme sociali e religiose tradizionali determinate dal proprio ruolo sociale (*varṇa-dharma*, collegati alla "categoria sociale" e *āśrama-dharma,* riferibili allo "stadio di vita"), e dal rispetto delle pratiche cultuali conformi alla tradizione. In verità, solo "comportandosi così per tutta la vita" il *dvija* "entra nel mondo del Brahman".

d. La giaculatoria finale "non più ne ritorna, non ne ritorna più", ci riporta ai concetti di samsara e moksa, così come il passaggio "comportandosi così" va riferito al concetto di karman. Di questi concetti abbiamo già discusso. Qui notiamo semplicemente che fra i comportamenti da ottemperare per poter ottenere la liberazione dal samsara, oltre ai temi tradizionali dello studio dei veda, del rispetto degli *āśrama-dharma* e della celebrazione del sacrificio, si affiancano anche i tempi nuovi della ricerca interiore, della riflessione sul Sé e della prescrizione dell'ahimsa, sia pur limitata al non-uccidere al di fuori del sacrificio rituale.

---

[17] cfr. Piano, Stefano, *Sanātana-Dharma. Un incontro con l'«induismo»*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996, p. 57

[18] Il modello del *samnyasa* è il corrispettivo ortodosso del modello dravida dello *sramana*, probabilmente sorto proprio in opposizione a quest ultimo e alla sua crescente diffusione.

In definitiva, i brahmani, che fondano ancora il loro potere e la loro legittimazione sul sacrificio e sulla esoterica conoscenza dei modi di realizzarlo, cominciano ad includere, fra i loro temi, sulla scia delle aperture ai concetti di samsara, karman, e moksa, il precetto della ahimsa. Lo fanno però non comprendendone la profonda valenza etica e spirituale, o mistificandola volutamente per smorzarne la minaccia che vi intravedono all'ordine sociale e religioso di cui sono i custodi e i primi privilegiati beneficiari. Ne accolgono così solo la superficie morale e "giuridica", riducendola spesso al semplice vegetarianesimo o alla prescrizione del non-uccidere altri esseri viventi, prescrizione peraltro limitata al solo contesto profano, dato che il sacrificio, come visto, ne resta escluso. Il sacrificio, e non poteva essere altrimenti pena la delegittimazione del ruolo e del prestigio stesso del brahmano, resta il luogo dell'eccezione, del "diverso", dell'"alterità". Ancora una volta, quindi, i brahmani si muovono in un dinamico equilibrio fra apertura a temi esterni, comunque rivisitati e inseriti nella struttura di pensiero ufficiale, e chiusura a elementi considerati pericolosi e destabilizzanti per l'ordine sociale e la visione religiosa tradizionali.

Qualche secolo più tardi, il *Mānavadharmaśāstra* (circa 200 a.e.v-100 e.v.), più noto come *Leggi di Manu* (*Manusmṛti*), il più importante fra i testi che compongono i *Dharmaśāstra* del corpus della *Smṛti* (la "memoria"), ci presenta, accanto alla riduzione della ahimsa al vegetarianesimo e alla prescrizione di non uccidere altri esseri viventi (collegati alla teoria del karman), eccezion fatta che per gli scopi rituali, temi nuovi relativi alla capacità salvifica del sacrificio.

Il capitolo V è particolarmente interessante. Consideriamone alcune parti.
Si va dall'esemplificazione dei casi in cui è lecito o illegittimo mangiare carne, come ad esempio:
«27. Si può mangiare carne quando questa è stata cosparsa di acqua, mentre sono stati recitati i Mantra, quando si è occupati [durante la celebrazione del rito] secondo la legge, e quando la propria vita sia in pericolo».
«32. Colui che mangia carne, quando onora gli dèi, non commette peccato, se l'ha comprata, o se egli stesso ha ucciso [l'animale], o se l'ha ricevuto in dono da altri.

33. Un nato-due-volte che conosce la legge, non deve mangiare carne eccetto che in conformità con la legge; se l'ha mangiata illegalmente, egli sarà, incapace di salvarsi, dopo la sua morte, mangiato dalle sue [vittime].»

Alla casistica attinente la loro uccisione:

37. (un brahmano non può) «mai permettersi di uccidere un animale senza una ragione [legale].

38. Quanti peli ha un animale ucciso, così spesso in effetti soffrirà colui che lo abbia ucciso senza una ragione [legale] una morte violenta nelle future nascite.»

Ma anche:

«35. Un uomo che, essendo impegnato nel modo dovuto [nel sacrificio], rifiuta di mangiare carne, dopo la morte rinascerà come animale per ventuno vite».

Troviamo anche una giustificazione cosmogonica:

«28. Il signore delle creature [*Prajāpati*] creò tutto questo [mondo per essere] il nutrimento delle creature con il soffio vitale; sia le mobili che le immobili [creature sono] il cibo del soffio vitale.

29. Ciò che è privo di movimento è il cibo di quelli dotati di mobilità; [gli animali] senza denti [sono il cibo] di quelli con i denti, quelli senza mani di quelli che possiedono mani, e i timidi degli audaci.»[19].

Il sacrificio è visto ancora come luogo dell'alterità, del sacro come «totalmente altro», e la violenza compiuta in esso non sia considerabile come tale. Il tema nuovo è ora che l'animale sacrificato possa giungere, proprio in virtù della sua immolazione, ad una reincarnazione in livelli superiori di esistenza e parimenti, il sacrificante stesso può raggiungere "il livello ultimo di esistenza", ma solo se egli compie i sacrifici non per proprio fine personale, ma nel rispetto disinteressato della legge religiosa e del bene comune. Qui ci si riferisce evidentemente a quel non attaccamento ai frutti dell'azione che è, come vedremo, la concezione nuova proveniente dalla coeva *Bhagavad Gītā*. Non sorprende che il sacrificio vedico, finalizzato all'ottenimento di benefici personali, venga ora interpretato come un modello di azione disinteressata e che il testo consideri tale rilettura come il "vero significato dei Veda". Notiamo infine, *en passant*, il

[19] Si vedrà in seguito, cfr. Cap. VI, una diversa classificazione degli esseri viventi sviluppata dai Jaina al fine di distinguere gli esseri viventi di cui ci si può nutrire senza arrecare lo sofferenza.

riferimento al modello del *samnyasa* ("con il guru nella foresta") e alla concentrazione sul sé ("padrone di sé"), ormai definitivamente accettati dal pensiero ortodosso, anche se, ancora una volta, reinseriti all'interno delle prescrizioni religiose e cultuali vediche:

«39. Svayambhu stesso creò gli animali col fine dei sacrifici; i sacrifici [sono stati istituiti] per il bene di questo mondo; immolare [gli animali] per i sacrifici non è un'immolazione.

40. Erbe, alberi, bestiame, uccelli e [altri] animali che sono stati uccisi per sacrificare, ricevono un'esistenza più elevata [dopo la rinascita].»

«42. Un nato-due-volte, conoscendo il vero significato dei Veda, uccide un animale per questi scopi [sacrificali], fa giungere sé stesso e l'animale al livello ultimo di esistenza.

43. Chi viva nella propria casa, con il guru nella foresta, un nato-due-volte padrone di sé non deve mai commettere una violenza che non sia sancita dal Veda nemmeno in casi estremi, la violenza contro quelli che si muovono e quelli che non si muovono sancita dal Veda e regolata dalle limitazioni ufficiali è nota come *non-violenza*[20] poiché la legge viene dal Veda.».

«45. Chiunque usi violenza verso creature inoffensive desiderando la propria felicità non accresce mai la propria felicità, né da vivo né da morto.

46. Ma chi non desidera infliggere alle creature con il soffio vitale le sofferenze di essere legate e uccise ma desidera fare ciò che è meglio per tutti, sperimenta un piacere senza fine.».

Come si vede, l'ahimsa è ancora una volta ridotta a semplice controllo della violenza, a vegetarianesimo, a precettistica sui casi in cui è corretto uccidere animali, e ancora una volta il sacrificio, proprio perché reinterpretato alla luce del *valore salvifico dell'azione sacrificale disinteressata*, può rimanere il luogo del *sacrum facere* come alterità e la violenza in esso espressa presentarsi ancora una volta come lecita e legittima. Di più, essa è in realtà vera e autentica "non-violenza" ed è conoscenza rivelata dai Veda (!).

[20] Corsivo nostro.

Il processo di brahmanizzazione dell'ahimsa è ormai compiuto. Da riflessione critica sulle modalità del vivere e dell'essere e su quelle delle relazione interpersonali e del rapporto con l'universo profondo del Sé, l'ahimsa è ormai ridotta a semplice norma morale che vieta l'uccisione di animali per motivi che non siano inerenti al sacrificio. L'uccisione di animali nel contesto del sacrificio e con un atteggiamento mentale disinteressato e distaccato, viene presentata come l'originario significato dell'ahimsa, frutto della rivelazione vedica e pertanto strumento di salvezza.

Il sacrificio, parallelamente, è divenuto strumento salvifico, atto abile capace alla liberazione. Da cosmo-poietico a escatologico; da atto che pone in essere il cosmo, ad atto che partecipa di una processualità di atti di liberazione; da atto che, se ben eseguito (sul piano esteriore liturgico) produce benefici pratici per il sacrificante, è ora atto che, se ben eseguito (sul piano interiore della predisposizione d'animo, ovvero senza intento personale e senza attaccamento al suo effetto) ha valore salvifico per il sacrificante e per il sacrificato. In altri termini, l'interiorizzazione del sacrificio, è mutata: non si interpreta il sacrificio in chiave simbolica. Esso al contrario resta azione cultuale riferibile al modello vedico, e parimenti al *Rta* vedico si sostituisce sì il *dharma*, ma con compiti simili, ovvero contemporaneamente dovere individuale, bene comune, legge sociale e religiosa, struttura impersonale dell'universo. Ciò che muta è pero l'*intenzione* con il quale lo si compie, che deve essere ora appunto disinteressata, e il suo *effetto*, che se è ancora il mantenimento dell'ordine sociale e cosmico-sacro, non è più solo il beneficio personale, ed è in aggiunta atto salvifico (del sacrificante e del sacrificato).

4.2 L'etica dell'azione nella Bhagavad Gītā.

La *Bhagavad Gītā* ("Canto del Beato" Signore), o *Bhagavadgītopanisad*, come la si è definita per via delle somiglianze che presenta con le forme upanishadiche e per via delle analogie con gli insegnamenti della *Katha Upanisad* e soprattutto della *Svetasvatara Upanisad*, composta probabilmente attorno al II

secolo a.e.v., è inserita nella cornice del *Mahābhārata* (precisamente dal capitolo XXV al XLII del VI libro) che forma, col *Rāmāyaṇa*, il cuore degli *Itihāsa* (lett. "così dunque fu", da una formula d'*incipit* proverbiale), anch'essi formanti il grande corpus della *Smriti*[21]. Gli *Itihasa* sono in sostanza poemi epici, originariamente patrimonio degli aurighi regali (i *sūta*) che cantavano, in occasioni solenni legate ai riti della regalità, le gesta mitiche degli avi delle famiglie della nobiltà guerriera, poi successivamente rielaborati nel corso di diversi secoli[22], durante i quali interpolazioni, rifusioni e riadattamenti si sono moltiplicate.

«La letteratura epica esalta gli ideali dei guerrieri, parla di principi e di battaglie, di potere e di gloria e anche della sapienza e del divino, narra infatti miti antiche e leggende popolari, tramanda genealogie di dèi, propone riflessioni morali. È intesa a produrre nel fruitore un'emozione estetica e religiosa insieme, *śāntarasa*, uno stato interiore di calma serena (*śānti* è la pace del *Brahman* e dell'asceta che ha raggiunto la liberazione) per la luce che getta sugli avvenimenti del mondo, rendendoli vividi e irrimediabilmente lontani, carichi del silenzio del tempo e del sapore di eternità della storia.»[23]

Il mito centrale del *Mahābhārata* (lett. "Grande Bharata") illustra una situazione di crisi alla fine di un'era cosmica attraverso la guerra fra due famiglie di cugini della stirpe "lunare" di sovrani: i *Kaurava* e i *Pāṇḍava*, entrambi discendenti del mitico eroe *Bharata*, per il governo del regno di *Kurukṣetra* (a Nord dell'attuale Delhi). La *Bhagavad Gītā* si inserisce proprio mentre, gli eserciti schierati, la battaglia sta per iniziare. *Arjuna*, il campione dei Pandava, di fronte allo schieramento avversario in cui riconosce i suoi amici, parenti e maestri, è preso dallo sconforto e lacerato dall'angoscia. *Kṛṣṇa* il *Nero*, suo amico e auriga, gli parla.

---

[21] Per l'importanza che la *Gita* riveste nella storia del pensiero indiano, a eccezione di taluni ambienti shivaiti, tutte le correnti religiose brahmaniche l'hanno accettata come un libro appartenente alla *Sruti*.

[22] Il *Mahābhārata* si presume sia stato composto a partire dal IV sec. a.e.v. fino al IV sec. e.v.

[23] Raveri, *op. cit.*, p. 303.

La situazione di crisi, la battaglia e l'angoscia di Arjuna sono, come è noto, la rappresentazione allegorica dei problemi che il pensiero brahmanico si trova ad affrontare dopo aver accolto e sviluppato le teorie del samsara, del moksa e del karman e che gli vengono da quella diffusione che la via del samnyasa sta vivendo. Si tratta delle opposizioni tra moksa e samsara, tra moksa e dharma, e tra *sāmānya-dharma* (la norma comune) e *svadharma* (la norma peculiare di ciascuno). In altri termini, si tratta del dilemma tra restare nel mondo, rispettando i propri obblighi sociali e religiosi ma condannandosi al ciclo delle rinascite, e rinunciare al mondo, dedicandosi alla ricerca della liberazione ma disattendendo alla norma sociale; e, sul piano psicologico, simboleggiato dall'angoscia di Arjuna, del dilemma fra osservare ciecamente le norme sociali che vengono dallo stadio di vita e dalla classe sociale di appartenenza o seguire le proprie personali inclinazioni e gli slanci del cuore.

L'esposizione di Krsna è la soluzione a questi problemi, ed è una soluzione che viene direttamente da dio. È una nuova "rivelazione", calata nel tempo, che porta a compimento e, per così dire, aggiorna la verità salvifica dei Veda.

Krsna comincia con l'esporre ad Arjuna la dottrina *vadāntica* dell'atman-brahman secondo la quale la realtà spirituale presente nell'animo di ciascuno non muore col corpo, essa è infatti eterna ed immutabile: «non nasce né mai muore; non ha mai cominciato a esistere né mai cesserà di esistere; non nato, eterno, perenne, questo antico non è ucciso quando il corpo viene ucciso» (2.20); alla morte del corpo fisico in cui è incarnata, semplicemente passa in un altro corpo: «Come un uomo si sbarazza dei vecchi abiti, e ne prende altri nuovi, così colui che possiede un corpo, si sbarazza dei corpi vecchi e di unisce ad altri nuovi» (2.22). questa sostanza spirituale è in effetti l'unica Realtà, è il brahman eterno e imperituro che sostiene l'universo e alberga nell'intimo di ciascuno. L'angoscia di Arjuna è perciò immotivata: in realtà non ucciderà davvero i suoi parenti e i suoi maestri, perché la sostanza spirituale che è in loro è eterna, *è* Brahman. Arjuna deve invece compiere il suo dovere personale, «poiché per uno ksatriya nient'altro è meglio di una giusta guerra!» (2.31).

Finora dunque nulla di nuovo. L'innovazione della Gita sta però nel modo in cui risolve il dilemma tra l'inevitabilità dell'agire e le nuove tendenze verso

l'ascesi e la rinuncia. La soluzione è un diverso modo di agire, una diversa *qualità* dell'agire: l'agire per l'agire, l'agire disinteressatamente senza fini egoistici o egocentrici, l'agire senza attaccamento ai frutti (*phala*, "ricompense, risultati") dell'azione, l'agire con assoluto distacco (*aśakta*) «in uno spirito di interiore rinuncia al mondo»[24].

Krsna, mantenendosi ancora all'interno della "filosofia dell'azione" di stampo vedico, afferma che l'azione è inevitabile: senza azione non esiste vita, dio stesso dà prova di attività creando il mondo e conservandolo, ed è la stessa azione dell'uomo che, ripetendo nel mondo quella stessa azione primordiale divina che creò l'universo, a contribuire alla continuità della vita. «La vera azione, infatti, non è niente altro che un rito sacrificale, purché la si "deponga nel Signore", abbandonando il desiderio e tenendo a freno i sensi, e purché la si compia disinteressatamente, solo per il bene del mondo.»[25]: ecco l'innovazione della Gita. «Ti compete soltanto l'agire, non mai i suoi frutti; non sia il frutto delle azioni motivo del tuo agire, né sorga in te adesione al tuo agire». (2.47).

Nei nostri termini, abbiamo contemporaneamente due novità entrambe frutto della lettura simbolica e interiorizzata del sacrificio: da una parte i confini del *sacrum* si estendono da quelli esigui del sacrificio rituale fino a comprendere ormai ogni aspetto del vivere, fino a considerare la scena della vita e ogni suo manifestazione come una ierofania e l'azione umana come una partecipazione al sacro; dall'altra mutano l'*intenzione* e il *fine* di questo agire *nel* sacro, abbandonando definitivamente l'intento egoico ed utilitaristico del sacrificio vedico a favore di un agire equanime e disinteressato nel mondo.

In sostanza, «viene lasciata definitivamente alle spalle la vecchia tradizione brahmanica della "via dei sacrifici" (*karma-mārga*). I rituali per accedere al Sacro Potere grazie alla magia dei sacrifici e delle offerte vengono definitivamente ed esplicitamente screditati a favore della pratica (puramente mentale) della "via della conoscenza" (*jñāna-mārga*). E la forza redentrice di questa conoscenza è esaltata nei termini più alti»[26].

---

[24] Schweitzer, *op. cit.*, p. 126.

[25] Piano, *op. cit.*, p. 78.

[26] Zimmer, *op. cit.*, p. 334-5.

Ma c'è di più: da questa modalità di azione l'uomo non è contaminato. Vi è cioè una diversa interpretazione del karman: l'effetto del karman non è per così dire "meccanico", "automatico", esso è in realtà "attivato" dall'atteggiamento mentale, dall'attaccamento ad esso. Liberandosi dall'attaccamento al karma (il *fine* di una azione), ci si libera dalla schiavitù causata dal karma (*effetto* dell'azione).

L'insegnamento nuovo della Gita è da Krsna stesso definito *Yoga*, ed è al contempo «equanimità» (2.48) e «maestria nelle azioni» (2.50), ovvero è la capacità di mantenere un uguale stato d'animo distaccato (*sama*) sia nelle esperienze di gioia (*sukha*) che in quelle di dolore (*duḥkha*). Per questo lo Yoga insegnato da Krsna è «scioglimento dell'unione con la sofferenza» (6.23).

L'insegnamento di Krsna presenta per la verità tre vie (*mārga*) per giungere alla liberazione dalla sofferenza: azione-sacrificio (*karma-yoga*), conoscenza (*jñāna-yoga*) e devozione-amore di/in dio (*bhakti-yoga*). Le prime due fanno già parte del pensiero brahmanico, ma vengono reinterpretate: da sacrificio rituale a "azione interiormente sacrificale", come abbiamo visto, la prima; da conoscenza del atman-brahman a conoscenza di atman-brahman tramite la conoscenza del divino, la seconda. La terza, già in nuce nella *Svetasvatara Upanisad*, trova nella *Bhagavad Gita* la più autorevole e intensa enunciazione, e si fonda sull'amore indefettibile di dio per il suo fedele e del dono che egli fa della sua grazia salvifica, da un lato, ed è totale raccoglimento e abbandono in dio, fervente devozione e sottomissione al divino, dall'altro. La via della devozione è però «pratica elementare, preliminare, più popolare, che deve essere continuata fino a che non si sia compreso il carattere fenomenico del Signore stesso, come anche dell'ego»[27].

La risposta che la Gita dà al dilemma fra azione ed inazione, fra dharma e samnyasa, fra "vita nel mondo" e "rinuncia al mondo" nella ricerca del moksa è, dunque, «una sorta di "via di mezzo". Da una parte il devoto deve evitare di attaccarsi alla sfera dell'azione e ai suoi frutti (la ricerca egoistica di vantaggi personali, che nasce dal desiderio di acquisire e di possedere), mentre dall'altra parte deve evitare l'estremo di una rinuncia a qualsiasi tipo di azione. Il primo

[27] *Ibidem*, p. 334.

errore rientra nel comportamento normale dell'uomo primitivo, pronto ad agire e ansioso dei risultati. Tutto ciò lo porta a proseguire il ciclo infernale delle rinascite, la precipitosa e dannosa partecipazione alle inevitabili sofferenze che comporta il possesso di un ego. Invece, l'errore opposto è quello della rinuncia nevrotica, l'errore degli asceti estremisti – come i monaci giaina e i monaci *ājivika* – i quali inseguono la vana speranza che ci si possa liberare dagli influssi karmici mortificando la carne, fermando i processi mentali ed emozionali e facendo morire di fame il corpo. Contro costoro, la *Bhagavad Gita* prende una posizione più moderna, più spirituale e più psicologica. Agisci perché in realtà non puoi fare a meno, ma sii distaccato dai frutti delle tue azioni! Dissolvi questa tua preoccupazione per l'ego e in tal modo scoprirai il Sé! Il Sé è distaccato sia dall'individualità interiore (*jīva*, *puruṣa*) sia dal mondo esteriore (*a-jīva*, *prakṛti*)»[28].

L'agire disinteressato indifferente all'odio e al desiderio proposto dalla Gita, riecheggia gli stessi motivi formulati dalla scuola Taoista in Cina e riassunti nella nota legge del *wei-wu-wei*, "agire come se non si agisse".

La nuova etica dell'azione proposta dalla Gita è fondamentale per l'accettazione nel pensiero brahmanico e lo sviluppo ulteriore nelle visioni hinduiste del concetto di ahimsa. Non deve infatti trarre in inganno il riferimento alla guerra e alla liceità del togliere la vita qualora questa sia contemplata nel proprio svadharma. Né ci si deve fermare solo alla affermazione che non si uccide realmente perché l'atman è immortale e perché l'agire, anche uccidere, non è altro che partecipazione disinteressata al "gioco divino", che pure è presente nella Gita e ne è un suo limite. Bisogna andare oltre e leggere fra le righe. L'agire senza attaccamento ai frutti delle proprie azioni è infatti un agire non-egoico, non-egocentrato, ovvero è una modalità di essere nel mondo in sé non violenta: l'agire non-violento *è* un'agire non-egocentrato, *implica* un'agire non ego-centrato. In termini etici ciò significa agire nel/per il bene comune senza per questo attendersi una ricompensa egoistica o un qualunque riconoscimento o approvazione; equivale ad una manifestazione di amore disinteressato e non strumentale, ovvero

[28] Zimmer, *op. cit.*, p. 333.

“ama il prossimo tuo”, lascialo libero di essere ciò che è e non aspettarti nulla in cambio; equivale ad agire il bene per il bene, senza altri orpelli. È in questa scia che il Mahātma Gandhi trarrà dalla Gita l’insegnamento dell’amare senza attaccamento al frutto dell’amore.

II PARTE:

sacrum esse e ahiṃsā

V

L’ahimsa, il sacro, l’etica di liberazione.

5.1 Le origini dell’ahimsa.

Si è spesso guardato, a proposito delle origini del concetto di ahimsa, a culture esterne al mondo indiano, individuandole di volta in volta nei popoli dell’altopiano iranico, o negli ambienti sciamanici dell’Asia centrale. Talvolta si è ipotizzata anche una cultura sciamanica autoctona, emarginata dalle società arya e dravida, e poi riemersa nel contesto delle complesse trasformazioni del VI-V sec. La tesi iranica non riesce però a spiegare come mai l’ahimsa prenda piede nell’India nord-orientale dravida, saltando di pari passo tutta l’India nord-centrale e nord-occidentale effettivamente confinante con i popoli indoiranici e con questi intrattenente rapporti commerciali e culturali. La tesi sciamanica individua nelle concezioni animiste l’origine della non-violenza verso tutti gli esseri viventi.

In queste ipotesi però ci si dimentica spesso che nell’India del VI-V sec. a.e.v., ci sono già tutti gli elementi necessari a che l’ahimsa possa essere concepita, accolta e sviluppata.

Innanzitutto, il movimento *śramana*. *Parśva*, il più antico Maestro jaina di cui abbiamo notizie storiche certe, visse attorno al IX-VIII secolo a.e.v. e pare avesse già istituito un ordine di asceti e laici attorno a tre leggi fondamentali, la prima delle quali è proprio l’ahimsa. Per la verità non conosciamo i reali contenuti della regola imposta da Parsva ai suoi discepoli, l’analisi della dottrina jaina posteriore, come vedremo, mette in luce elementi ascetici arcaici, legati a posizioni ancora simboliche e meccaniciste, ed è probabile che l’ahimsa, così come concepita dal Signore Parsva, risenta di questa impostazione. In breve: ogni qualsiasi forma dell’agire nel mondo causa una degradazione della sostanza spirituale, pensata come originariamente perfetta; le azione che danneggiano gli altri esseri viventi sono le più degradanti per chi le compie; l’ahimsa è quindi,

negativamente, non danneggiare in alcun modo altre sostanze spirituali incarnate per non degradare la propria e purificarla; ma poiché la realtà è brulicante di sostanze spirituali, ed ogni forma dell'agire è potenzialmente dannosa per le altre sostanze spirituali e quindi degradante per la propria, l'ideale da perseguire è una sorta di *non nuocente inazione purificatrice*.[1]

Ad ogni modo, sia pur legata all'ideale ascetico dell'inazione e della purificazione della sostanza spirituale dalla materia, una prima forma del concetto di ahimsa è già attestabile attorno al VIII secolo a.e.v. negli ambienti ascetici dravida.

Dalla cultura dravida provengono anche gli altri concetti che partecipano alla origine e alla diffusione del concetto di ahimsa: il samsara, il ciclo infinito delle rinascite, e quindi il karma, la retribuzione morale, e il moksa, la via della liberazione dal samsara attraverso un processo di trasformazione delle strutture profonde dell'individuo. È chiaro come il karman sia direttamente legato all'ahimsa: uccidere o recare danno ad altri esseri viventi comporta una retribuzione karmica negativa.

Quanto al processo di trasformazione-liberazione dell'individuo, è un fattore a nostro avviso determinante che non è stato messo abbastanza in luce. La comparazione dei vari percorsi spirituali ci mostra come, prima o poi, essi arrivino ad affrontare ed elaborare il tema della violenza e della necessità per l'individuo della "pacificazione" nei suoi rapporti intersociali e intrapsichici. Da un'altra angolatura, si potrebbe anche aggiungere che, con un approccio tipicamente indiano, trattandosi qui di una radicale trasformazione dell'uomo nel suo modo di agire e di pensare, la non-violenza può essere vista anche nell'ottica di una alterità rispetto alla norma ordinaria del vivere nel mondo, radicale alterità, peraltro, esplicitamente perseguita dai movimenti ascetici.

Non bisogna d'altronde dimenticare che concetti simili appaiono in maniera indipendente in culture ed epoche differenti. Si tratta evidentemente di quella *regola aurea* "non fare ad altri ciò che non vuoi sia fatto a te"[2] caratterizzante le etiche universali sorte, come abbiamo visto, tra l'VIII e il II secolo a.e.v. La

[1] Per una analisi più estesa e dettagliata, cfr. Cap. VI, e in particolare 6.4.

[2] Storicamente, la prima formulazione della regola aurea la troviamo in *Levitico* 19,18.

specificità dell'ahimsa rispetto a prescrizioni etiche simili sta in tre punti fondamentali: include tutti gli esseri viventi; la non-violenza è anche verso se stessi; è parte di un più ampio processo di trasformazione-liberazione.[3]

Quel che si può ipotizzare è che la prima concezione dell'ahimsa, di matrice ascetica e probabilmente fondata sulla non-nuocente inazione purificatrice della sostanza spirituale dalla materia e legata alle prime arcaiche dottrine del karman e del samsara, venga investita, nel VI-V sec. a.e.v., sia dalle categorie e dalle esigenze di quell'etica che inizia a farsi largo nel pensiero indiano, sia dal nuovo principio della responsabilità morale individuale delle azioni, sia dalla nuova preoccupazione filosofico-esistenziale del *duhkha*, sia infine dal movimento *sramana* che la utilizza come *anga* di un più ampio processo di trasformazione-liberazione. Come si è visto, etica, responsabilità personale, duhkha e crescita dei movimenti ascetici, sono tutti elementi determinati da quel processo di urbanizzazione che proprio nel VI-V sec. sta trasformando le società indiane della pianura gangetica.

In tutto questo la religiosità brahmanica resta fuori, o vi entra solo negativamente. Probabilmente, infatti, va considerato anche un fattore di reazione al potere brahmanico e ārya. In tal modo l'ahimsa può essere letta anche come uno strumento di delegittimazione del sacrificio e della religiosità brahmanica. La migliore critica a quella che i monaci jaina chiameranno *hiṃsāśāstra* ("la scienza della violenza") è appunto denunciarne non solo l'inutilità e l'inefficacia, ma addirittura la sua nocività: l'uccisione di altri esseri viventi, anche all'interno del contesto ritualizzato del sacrificio, comporta una retribuzione karmica negativa che imprigiona al ciclo samsarico.

Col tempo, la dottrina della ahimsa, nata nella religiosità dravida, sviluppata nel VI-V sec. a.e.v. dai movimenti religiosi ascetici e dalle nuove concezioni dell'etica, conquistò anche il pensiero brahmanico. Quest'ultimo, infatti, con le speculazioni upanisadiche sull'atman-brahman, con l'apertura alla dottrina del samsara e, conseguentemente, a quelle del karman e del moksa, era ormai pronto ad assorbire anche la non-violenza, sia pur riletta e riformulata. E ciò perché un

[3] I primi due elementi, per la verità, sono presenti, sia pure in una maniera meno sistematica, anche nel pensiero di Mo Tze.

altro processo, parallelamente, appoggiandosi proprio a quella scoperta del Sé attuata con le Upanisad, stava attraversando tutta la religiosità arya, trasformandola radicalmente: il processo di interiorizzazione del sacrificio.

5.2 Una nuova visione del sacro.

Abbiamo già più volte parlato del processo di interiorizzazione del sacrificio e della visione del sacro come *sacrum facere*. Con i mutamenti culturali, etici, e nella struttura del pensiero occorsi nel VI-V sec. a.e.v., si passa ad una visione differente del sacro, che potremmo definire *sacrum esse*. È in questa visione che l'ahimsa prende corpo e si sviluppa. Facciamo il punto su questi concetti.

Con *sacrum facĕre* ci riferiamo evidentemente al sacrificio rituale vedico, abbiamo già svolto altrove l'argomento, qui ci limitiamo a ricordare alcuni degli elementi principali. Anzitutto il *sacrum* è alterità, è il totalmente altro, è cioè quel *ganz andere* di cui parlava Rudolf Otto[4], in opposizione al profano, allo stato ordinario della vita. L'azione sacrificale (*facere*) è azione *ieropoietica*, ovvero finalizzata alla costruzione del sacro, e *cosmopoietica*, ovvero finalizzata alla formazione e al mantenimento del cosmo; è, in breve, *azione verso l'esterno*. Questo potere poietico del sacrificio brahmanico gli deriva dal fatto di conformarsi al modello originario di sacrificio con cui gli dèi, in *illo tempore*, crearono il cosmo, nel senso che di quel sacrificio originario conserva e ripete sia la struttura liturgica, sia le formule magiche e la Conoscenza. *A latere*, il sacrificio vedico, appoggiandosi alle arcaiche strutture magiche che ancora conserva, è utilizzato anche per scopi più personali: ottenere benefici, ricchezza, la morte del nemico, ecc. Col sacrificio, il profano viene continuamente ri-energizzato, ri-centrato sul sacro; il sacro è la dimensione originaria e perfetta cui tendere.

Col tempo, il sacrificio vedico subisce dei mutamenti: nei Brahmana si esalta il Sacro Potere su cui il sacrificio si regge, fino a farlo diventare il vero scopo del sacrificio stesso; con le Upanisad assistiamo ad un processo, non

[4] Otto, Rudolf, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, 1966.

sempre lineare ed univoco, di reinterpretazione simbolica ed interiorizzazione del sacrificio; fino ad arrivare alla Gita, in cui il sacrificato e il sacrificante si fondono, i processi del vivere divengono un enorme sacrificio simbolico e lo scopo del sacrificio stesso diviene l'agire disinteressato. Con la Gita, il pensiero brahmanico si situa, a modo suo, a cavallo fra *sacrum facere* e *sacrum esse*.

Con *sacrum esse*, ci riferiamo alle visioni del sacro specifiche dei movimenti ascetici sramana e del Jainismo, e, in parte, delle speculazioni brahmaniche successive alla dottrina upanisadica dell'atman-brahman. Se, nella visione vedica, il sacro, come dimensione altra contrapposta al profano, viene posto in essere nel sacrificio, con la scoperta upanisadica del Sé, da un lato, e con l'ideologia ascetica (inazione, pluralismo della sostanza spirituale, processo di trasformazione-liberazione) dall'altro, si passa da *facere* a *esse*, da sacrum alterità a sacrum identicità, la dimensione del sacro si dilata, diviene onnicomprensiva, e dal piano trascendente passa a quello immanente: *sacrum* è la qualità propria dell'essere, nella sua doppia valenza ontica ed ontologica, come esserci nel mondo e come Essere. L'individuo è sacro, e lo è *ab origine*; il percorso di trasformazione-liberazione (*azione interiore*) serve a ritornare a quella originaria integralità (*restitutio in integrum*). Ogni essere vivente è sacro, perché ogni essere vivente è in sé dotato di quel principio vitale spirituale che è la vera dimensione del sacro. L'Essere (come insieme degli esseri viventi e come universo in generale) è sacro perché vivo e perché è in ogni sua manifestazione saturo di quel principio vitale spirituale. Il sacro coincide col vivente: tutto è sacro perché tutto è vivo, tutto è vivo perché tutto è sostenuto dalla e permeato della sostanza spirituale. I rapporti fra gli esseri viventi, e fra questi e il Cosmo, sono così sacralizzati, perché la sostanza spirituale se pur molteplice, ha uguale valore.

Occorre però distinguere fra la visione ascetica e quella brahmanica. Per i movimenti ascetici sramana e poi anche per il Jainismo, tutto è sacro perché tutto è vivo: tutto è dotato di una propria sostanza spirituale originariamente perfetta e tutte le sostanze spirituali sono uguali (pluralismo). Per le Upanisad e poi per l'hinduismo successivo, tutto è sacro perché tutto partecipa del Sacro, tutto è sacro perché la pluralità della realtà non è altro che una temporanea manifestazione dell'unicità dell'Essere, tutto è sacro perché la sostanza spirituale di ogni essere

vivente (atman) è in definitiva una scintilla della Sostanza Spirituale (Brahman), e questo da un lato sia che la Realtà ultima venga concepita come un Dio personale, sia che venga concepita come una dimensione trascendente impersonale, dall'altro sia che il principio individuale venga concepito come una pluralità di principi distinti e separati da quello trascendente, sia che il principio trascendente venga concepito come unica indistinta realtà e i principi individuali sue mere temporanee manifestazioni/emanazioni. I movimenti ascetici non hanno bisogno di un principio trascendente, si fermano a constatare la pluralità dei principi spirituali, e concepiscono il *sacrum* come qualità originaria di tutti i principi spirituali (*esse*); il pensiero brahmanico, invece, proprio perché prende le mosse da una concezione del sacro come alterità rigenerata e sostenuta nel sacrificio, non può fare a meno di postulare un principio trascendente, inteso come un'unità totalmente altra e superiore convogliante la dimensione del sacrum-alterità, da cui far derivare la sacralità dei principi individuali. Per i movimenti ascetici l'onnicomprensività del sacro deriva dalla sua originaria immanenza, per i brahmani dell'Upanisad e della Gita e per l'hinduismo successivo, è una derivazione/emanazione dell'alterità trascendente.

I brahmani restano legati al sacrificio, e alla sua dimensione di alterità, tanto che non sviluppano a pieno il concetto upanisadico del Sé, e devono postulare implicitamente che non tutti gli atman sono sullo stesso piano o perlomeno che nel contesto di alterità del sacrificio la dimensione immanente del sacro è sospesa e la sua qualità di uguaglianza in tutti i viventi cade: in tal modo la soppressione di altri esseri viventi non solo è permessa ma, se correttamente compiuta, è, in verità, atto salvifico per il sacrificante e per il sacrificato.

L'ahimsa, come detto, nasce e si sviluppa nella visone *sacrum esse* dei movimenti ascetici dravida. In questi termini, essa rappresenta una modalità di sacralizzazione della realtà, attraverso la visione del *sacrum* come immanente e onnicomprensivo; della società, attraverso la pacificazione dei rapporti interpersonali; del sé, attraverso la pacificazione del mondo intrapsichico. Tutto questo però, non ha nulla di metafisico, ma è qualcosa di concreto; l'intenzione è quella di liberare l'uomo dalla schiavitù della sofferenza.

L’ahimsa non può nascere nel *sacrum facere* vedico per le implicazioni del sacrificio e, anche quando i brahmani, a seguito del processo di interiorizzazione del sacrificio e del passaggio da sacrificio rituale a sacrificio simbolico tipico delle società complesse, giungono ad una parziale visione *sacrum esse* e accolgono l’ahimsa, questa, proprio a causa del particolare modo in cui abbiamo detto che i sacerdoti concepiscono il *sacrum esse*, non si accorda perfettamente con le loro speculazioni restando quasi come un corpo estraneo. Di fatto, come abbiamo visto, nelle Upanishad e nella Manu Smriti resta la limitazione della leicità della violenza nel contesto sacrificale, quando non una sua valenza salvifica; nella sintesi della Gita, evidentemente posteriore alle critiche dei movimenti sramana, del jainismo e del buddismo, si ribadisce con forza: “le vostre critiche sono infondate, noi non uccidiamo davvero: l’atman è immortale! Non uccidiamo davvero né nel sacrificio rituale, né nell’agire ordinario che consideriamo un enorme simbolico sacrificio. Quanto alla questione del karman negativo causato dal fatto fisico dell’uccisione, non vale: il karma matura solo se si agisce egoicamente, ma, se si agisce disinteressatamente, il karman di questo agire non matura, anzi, in più in tal modo ci si affida al divino e si partecipa ai suoi piani e, di più ancora, si agisce per la propria liberazione e per quella degli altri esseri viventi!”. La Gita, evidentemente, risponde anche ad esigenze “politiche”: contrastare i samnyasa e i movimenti religiosi antagonisti e rafforzare, attraverso il rispetto dei ruoli e dei doveri sociali, il controllo sociale.

Discorso a parte, come vedremo, merita il buddhismo. I celebri “silenzi del Buddha” sulle questioni metafisiche e soteriologiche, la impostazione tutta prettamente psicologica e pratica del problema della sofferenza e del processo di trasformazione-liberazione, pongono il sacro fuori dal Buddha-Dhamma. L’unica sacralità che vi si può intravedere è quella insita nel vivere, e, in maniera più oscura ed ambigua, quella del Dhamma stesso, come una sorta di impersonale realtà/entità. In prosieguo di tempo, la tradizione posteriore svilupperà una metafisica e propri culti, legati soprattutto alla figura ormai idealizzata del Buddha.

5.3 Etica di liberazione.

«Questi otto precetti
Hanno la moralità come veicolo di felicità
Hanno la moralità come veicolo di benessere
Hanno la moralità come veicolo di liberazione
Sia dunque resa pura la condotta morale»[5]

Come abbiamo visto, l'etica, nel senso pieno e "moderno" del termine, fa la sua comparsa nel panorama indiano nel VI-V sec. a.e.v. assieme ai primi processi di inurbamento. Essa è *universalistica*, aspira cioè ad includere come referenti della normatività l'intera umanità e tutti gli esseri viventi, ed è connessa ad un più ampio processo di trasformazione-liberazione dell'uomo.

Parallelamente alla nascita dell'etica è la scoperta del libero arbitrio dell'individuo e della responsabilità morale personale dell'uomo. Nel momento in cui le norme tradizionali entrano in crisi, i vecchi modelli normativi non comprendono più la realtà sociale e non forniscono più all'individuo una solida e abituale traccia da applicare, l'uomo indiano si scopre responsabile personalmente delle proprie azioni: la legge del *karman* svincola la morale dal principio divino, e la restituisce integralmente alla responsabilità individuale. Ora, essendo l'uomo responsabile delle proprie azione, e potendo liberamente scegliere fra bene e male, fra schiavitù e liberazione, ecco che si scopre anche direttamente responsabile della propria salvezza: la possibilità escatologica, non appartiene più agli dèi o a oscure e misteriose forze del cosmo, essa è tutta intera nelle mani dell'uomo. Il pensiero soteriologico ed etico occidentale, generalmente, lega la possibilità escatologica dell'uomo alla dimensione della *salvezza*, che discende in ultima istanza dal divino. Il pensiero indiano, perlomeno dal VI-V sec. a.e.v., la riferisce

[5] «*Imāni aṭṭha sikkhāpadāni/Sīlena sugatiṃ yanti/Sīlena bhogasampadā/Sīlena nibbutiṃ yanti/Tasmā sīlaṃ visohaye*». Formula recitata dai monaci buddhisti dopo la declamazione degli Otto Precetti.

invece ad una dimensione di *salvazione-liberazione*, che dipende esclusivamente dall'atto "auto-salvifico" dell'uomo.

Sul piano simbolico, è significativo come le vie di liberazione indiane siano scoperte e poi insegnate da uomini. I maestri indiani liberati, raggiungono la liberazione, non nelle loro incarnazione come divinità, ma in quelle umane, e, da uomini, insegnano la via che conduce al moksa ad altri uomini, agli dèi e a tutti gli esseri senzienti. Si tratta a ben vedere, di una lode spassionata dell'Uomo e delle sue capacità e potenzialità. Gli dèi, al contrario, ma sarebbe meglio dire le temporanee incarnazioni divine, sono costituzionalmente incapaci di raggiungere tali vette. A nostro avviso, questa visione antropocentrica del discorso soteriologico, è di origine dravida o comunque non-aria, essendo le visioni vediche sostanzialmente, come visto, sprovviste del problema escatologico, o conservando, come nelle speculazioni successive della Gita, il riferimento all'elemento divino che "discende" nel mondo e insegna all'uomo la via della liberazione, che porta *nel* divino *al* divino. Nella visione antropocentrica sramana, invece, è l'uomo che indica al divino la via della liberazione, e la liberazione non è *nel* divino, ma *extra/trans*-divina.

L'etica, e nel caso specifico, l'etica dell'ahimsa, ha proprio questa funzione salvifica, essa è al contempo percorso di salvazione e elemento di un più complesso percorso di trasformazione-liberazione dell'uomo. Appena nata, in India l'etica è già adulta, è già compiuta, punta già molto in alto ed ha già tutti gli strumenti necessari a raggiungere la vetta. Il suo oggetto è la realtà tutta in ogni sua forma e contenuto, i suoi mezzi sono radicali, il suo fine totale e salvifico.

L'etica dell'ahimsa non guarda solo alla regolazione dei rapporti sociali in base ad un principio condiviso o desiderato di bene comune, ma ha valore escatologico-terapeutico: serve ad agire sull'uomo stesso per procurare una trasformazione radicale ed effettiva delle sue strutture profonde psichiche e comportamentali, serve a realizzargli l'emancipazione dalle limitazioni degradanti della materia o dal disagio psicologico-esistenziale-spirituale.

Questa emancipazione, questa trasformazione, questa liberazione (*moksa*) è frutto di un percorso, elementi di questo percorso sono le pratiche ascetiche o

meditative, una corretta conoscenza delle realtà, e regole etiche precise. Chiave di volta di queste regole etiche è l'ahimsa. L'ahimsa infonde di sé tutta la normatività etica: ne è il principio di fondo, il mezzo ed il fine. L'ahimsa nasce in seno a e a supporto dei percorsi di trasformazione-liberazione, ecco il punto centrale, essa sta alla confluenza di etica e percorso spirituale, è l'espressione etica del percorso spirituale e, ad un tempo, mezzo e frutto del percorso stesso.

I Precetti buddhisti, così come i Grandi Voti jaini, il primo dei quali è sempre l'ahimsa[6], hanno la "moralità come veicolo di liberazione".

[6] Significativamente, i jaina considerano tutti i Grandi Voti come delle declinazioni particolari del primo Voto della non-violenza.

VI

Jainismo:
l'ahimsa dall'inazione ascetica alla "amicizia" verso tutti gli esseri viventi.

«*Tutte le creature senzienti esistenti che vivono e respirano*
non devono essere uccise, né trattate con violenza,
né oltraggiate, né tormentate, né sfruttate.
Questa è la legge pura, immutabile ed eterna
che i saggi che conoscono il mondo hanno proclamato».
Ācārāṇgasūtra, 1.4.1.1-2

6.1 Cenni storici

Nel subcontinente indiano, il Jainismo è una religione minoritaria, contando attualmente circa 3 milioni di fedeli, ma molto influente, sia culturalmente che economicamente dato che costituisce spesso dei gruppi sociali con uno stretto legame di solidarietà e con una forte presenza nei principali centri commerciali e industriali. A seguito della colonizzazione britannica, influenti comunità jaina sono presenti anche nell'Africa Orientale, in Inghilterra e negli Stati Uniti.

Si fa spesso risalire, erroneamente, agli insegnamenti di *Vardhamāna Māhāvīra*, detto il *Jina* ("vincitore" delle passioni), vissuto tra il VI e il V secolo a.e.v., la sua fondazione. Per la tradizione jaina egli non è che l'ultimo di 24 *Tīrthaṃkara* ("costruttori del guado", coloro che indicano la strada per attraversare l'oceano delle rinascite e giungere all'altra sponda, quella della liberazione; il guado in questione è la dottrina o la comunità)[1] di questa epoca

[1] Il termine "*thīrtha*", letteralmente "guado", indica anche il luogo santo, probabilmente collegato alla simbologia dell'acqua come purificatrice (simbologia molto viva nell'hinduismo moderno);

(*kalpa*) del mondo, che, come i suoi predecessori, ha adattato l'eterna verità alle condizioni morali del suo tempo. Seguendo la tradizione i primi maestri risalirebbero ad epoche addirittura pre-geologiche[2]. Tuttavia, almeno per il ventitreesimo, *Pārśvanātha*, e in parte anche per il ventiduesimo *Tīrthaṃkara*, *Neminātha* (o *Ariṣṭanemi*), abbiamo un supporto storico.

La mitologia jaina ha dunque un fondo di verità: il *Jina* è in effetti l'ultimo riformatore di una tradizione più antica.

Ariṣṭanemi è solo oscuramente identificabile. La tradizione lo vuole cugino, per via paterna, di *Krsna* (l'eroe e dio indù), e il suo stesso nome suggerisce una appartenenza all'antica Dinastia Solare cantata nel Mahabharata: "la ruota" o "il carro solare" (*nemi*) "indistruttibile" (*ariṣṭa*). il Signore Indistruttibile, ancora oggi molto popolare nel Gujarāt, pare che fosse originario del Kathyavār, nel nord-est dell'India, e che abbia trovato la liberazione definitiva sulla montagna di Girnar.

Parśva, figlio di *Aśvasena* (re di Benares), nacque duecentocinquanta anni prima del Jina. All'età di trent'anni, lasciò Benares e la casa paterna per dedicarsi alla meditazione e all'ascesi. Raggiunta la conoscenza suprema, fondò una comunità di laici e monaci, probabilmente i *nirgrantha*, gli "svincolati" da ogni cura terrena. Attorno ai sessanta anni, ma secondo la tradizione cento anni, si ritira su una montagna del Magadha meridionale, a Samet-Sikhar (successivamente detta Parasnath), dove si lascia morire di inedia.

Quanto a *Vardhamāna* ("colui che s'accresce"), si è d'accordo che i suoi genitori appartenevano alla comunità di Parsva. Suo padre, Siddhārtha, era il sovrano di un piccolo stato nella regione del Magadha, Kundapura o Kundagrama

---

nel senso specificamente jaina, indica anche la "comunità" stessa, formata da quattro *thīrtha*, "dignità" (monaci, monache, laici, laiche).

[2] È curioso notare come alcuni attuali autorevoli esponenti della comunità jaina, indichino, accanto alla tradizionale affermazione dell'eternità della dottrina, nella "civiltà dell'Indo" i primi riscontri storici della loro fede, spostando peraltro la datazione di tale civiltà dal III-II millennio, come riconosciuto dagli storici, al VI-IV millennio a.e.v. Cfr., Gandhi, Virchand, *L'essenza del Jainismo. La storia, il pensiero, le fiabe*, Editori Riuniti, Roma, 2003; e Jain, Pushpendra K., *Il canone alimentare Jaina*. Relazione presentata al 34° Congresso Vegetariano Mondiale, Toronto, Canada, 10-16 Luglio 2000.

(odierna Besarh, a una cinquantina di chilometri a nord di Patnā, nel Bihar), ed era un capo del clan di *Jnāṭṛ*, appartenente al *gotra* Kāśyapa. La madre, Triśalā, era direttamente imparentata con le famiglie regnanti di Vaisali (capitale dei Licchavi) e di Pataliputra, la capitale del Magadha. Il futuro Mahāvīra ("grande eroe") nacque a Kundagrama nel 549 (o 540) a.e.v. (la tradizione jaina indica il 599 a.e.v.), sposò *Yaśodā*, anch'essa di casta ksatriya, e da lei ebbe una figlia, Anavadyā, sposata anch'essa ad uno ksatriya[3].

Alla morte dei genitori, avvenuta quando il Jina aveva trent'anni, col consenso del fratello maggiore, cedette il regno e si dedicò alla vita religiosa. Mentre stava cominciando la stagione fredda, abbandonò la famiglia, si strappò i capelli e, indossata una tonaca, lasciò Kundagrama ed iniziò la vita del religioso errante.

Dopo tredici mesi, nel pieno della stagione fredda, egli rinunciò ad indossare abiti. È questa la prima misura che lo distingue da Pārśva ed indica la sua inclinazione per le pratiche ascetiche severe.

Iniziano quindi le sue peregrinazioni, durate dodici anni, che lo conducono, attraverso il Magadha, fino ai confini occidentali del Bengala.

Nel quarantatreesimo anno di vita, dopo aspre mortificazioni e lunghi digiuni, dopo aver sradicato le passioni e i desideri dal suo cuore, in una notte d'estate, sotto un albero *śāla*, sulla riva settentrionale del fiume *Ṛjuvaliya*, vicino a *Jrmbhikagrama*, ottenne l'onniscenza e la perfetta liberazione dalla schiavitù karmica.

Per gli altri trent'anni della sua vita si dedicò alla divulgazione della Verità peregrinando nella pianura del Gange, nelle zone Magadha, Anga e Videha.

Gli storici moderni hanno sottolineato come egli dapprima si fosse rivolto ai suoi pari, ovvero agli ksatriya, i nobili spesso colti. Sembra, inoltre, che egli fosse appoggiato dai suoi parenti, a Vaisali o a Rajagrha (in seguito governata da Śrenika e Kūnika, gli stessi che i buddisti chiamano Bimbisāra e Ajātaśatri). Solo successivamente, e col sostegno e la solidarietà della nobiltà guerriera dravida, estese l'assemblea di "uditori" (*śravāka*) anche ai membri delle altre classi. Tuttavia, a riprova dell'universalità del suo messaggio, il Jina, come il Buddha e

[3] Come già rilevato, i maestri del jainismo sono membri della nobiltà dravida del Magadha.

gli altri maestri riformatori del VI-V sec. a.e.v., faceva uso, nell'esposizione della dottrina, di una lingua *prācrita*, l'*ardhamāgadhī* ("mezzo magadhi", misto di sanscrito volgarizzato e maghadī, il dialetto regionale del Magadha), divenuta poi la lingua ufficiale dei primi testi sacri jaina.

A 72 anni, a Pava (presso l'attuale Patnā), nel 477 (468 ?) a.e.v. secondo gli storici, nel 527 a.e.v. secondo i jaina, il ventiquattresimo *Tīrthaṃkara* raggiunse il *nirvāna*: il suo jiva ascese alla sommità dell'universo, nella regione dell'*iṣat-prāgbhāra* ("lievemente inclinata"), per non tornare mai più nel ciclo delle rinascite.

Come si vede, le vite di Parsva e di Vardhamana, ripercorrono le tappe classiche delle agiografie indiane dei maestri spirituali. Allo stesso modo, come vedremo, la vita del Buddha.

Vardhamana, a differenza del Buddha, non raggiunse verità "su cose mai udite prima", egli entrò in un ordine ascetico già esistente ed onorato e, dodici anni dopo, raggiunse la conoscenza perfetta e totale di una Verità eterna che la sua comunità conosceva prima solo imperfettamente e parzialmente. Conferì così nuova vitalità e nuovo splendore all'ardine ascetico fondato (o riformato) quasi un secolo prima dal Signore Parsva. Si è d'accordo infatti che Mahāvīra riprenda, da parte sua, e completi la dottrina elaborata da Pārśva. In particolare è assodato che egli ampliò la quadruplice disciplina del suo predecessore – non nuocere (*ahimsa*), non mentire, non rubare, non possedere – aggiungendovi il quinto voto della castità, la pratica della confessione e del pentimento delle proprie inadempienze e mancanze, e accentuando la tendenza all'ascetismo estremo. Le due interpretazioni rimasero però coesistenti, e se l'autorità e il carisma del Jina riuscirono ad evitare la rottura con i seguaci di Parsva che non era riuscito a convertire, i semi della divergenza fra le due comunità maturarono nei secoli successivi, quando, nel 79 a.e.v si arrivò alla definitiva scissione nelle due sette degli *śvetāmbara* ("vestiti di bianco") e *digambara* ("vestiti di aria", nudi)[4].

[4] Per una interpretazione della scissione fra *śvetāmbara* e *digambara* legata alla divergenza iniziale fra la comunità dei seguaci di Parsva e quella formatasi attorno al Jina, cfr. Caillat, Colette, Il

«La personalità del Jina è quasi sconosciuta. Sembra abbia avuto un carattere altero, un umore meno affabile di quello del Buddha o di Pārśva. Se, come è verosimile, le Scritture jaina hanno conservato qualche tratto della sua individualità, gli si può forse riconoscere uno spirito sistematico, una tendenza alle classificazioni e alle categorie (non rara, peraltro, presso gli indiani), il gusto dei numeri, dei calcoli, delle figure geometriche e la cura di convincere più che di persuadere. Egli non disdegnava, d'altra parte, di ricorrere alle parabole, dalle quali traspare un uomo di esperienza, che conosce bene la vita dei suoi contemporanei e che, peraltro, si interessa alla natura»[5].

La dottrina jaina conserva più chiaramente di altre tradizioni indiane la sua originaria struttura pre-arya e dravida. Di questa mantiene infatti il dualismo di base spirito-materia e il conseguente rigido sforzo ascetico mirante a mortificare la carne e la materia per liberare le forze del principio trascendente. Oltre ad una generale "visione ascetica" della via della liberazione, altri suoi elementi più "arcaici" sono riscontrabili ad esempio nella peculiare concezione del karman come materia, nel suo ilozoismo o in un certo meccanicismo di fondo.

Una visione materialistica della dottrina della schiavitù e della liberazione, nata da un gruppo di asceti rinunciatari che avevano abbandonato la lotta per la vita e che erano stati accettati ed avevano trovato protezione ed accoglienza sia da principi-guerrieri dravida, che si riconoscevano nell'ideale dell'eroico asceta solitario ed erano d'altra parte desiderosi di sventolare il vessillo della rinascita religiosa e culturale da opporre ai vicini potenti e aggressivi principi Arya e ai loro alteri brahmani, sia da una pacifica borghesia vegetariana: mercanti, prestasoldi e artigiani.

Jainismo, p. 75, in Puech, Henry-Charles (a cura di), *Storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari, 1978 (vol. 14, *Buddhismo indiano e Jainismo*).

[5] Caillat, *op. cit.*, p. 77.

6.2 La natura della schiavitù: la sofferenza della schiavitù.

Per i jaina l'universo (*loka*) è un organismo vivente, raffigurato con una forma umana, ovunque popolato di anime o monadi vitali (*jīva*, lett. "colui che vive"). Questo organismo cosmico è eterno: non ha inizio né fine nel tempo. Le varie membra del suo corpo antropomorfo rappresentano altrettante regioni e piani di esistenza. Così le membra inferiori sono le regioni infernali, quelle superiori sono la sede dei mondi celesti e degli dèi, la sommità del capo è la regione detta *iṣat-prāgbhāra* ("lievemente inclinata"), sede dei *jīva* onniscienti. La zona centrale del corpo dell'Uomo Cosmico jaina è la regione abitata da *jīva* temporaneamente incarnate in corpi umani.

Il *loka* è costituito da sei categorie ontologiche dette *astikāya* (*asti* significa "esistente" e *kāya* "corpo" o "collezione") o *dravya* (dalla radice *dru-*, "scorrere", includendo così nell'*essere* il *divenire*): *jīva*[6] (le innumerevoli imperiture monadi vitali); *Ajīva* (tutto ciò che non è *jīva*), a sua volta suddiviso in: ciò che permette il movimento e l'attività verbale e mentale (*dharma*) e ciò che permette la stasi e la stabilizzazione della mente (*adharma*), sostanze imponderabili, indivisibili e senza forma[7]; materia (*pudgala*), oggetto di percezione di tatto, olfatto e colore, può essere atomica (*anu*) o aggregata (*skandha*); spazio (*ākāśa*), la cui qualità è di contenere, è continuo e divisibile in un numero infinito di punti; tempo (*kāla*) in virtù del quale le sostanze si modificano e mutano, è divisibile in infiniti istanti (tempo e spazio e materia sono in stretto legame, dato che istante è la durata del moto più lento necessario ad un atomo per muoversi da un punto all'altro dello spazio).

---

[6] Le prime fonti jaina usano in verità il termine *āyā*, equivalente pracrito di *ātman*. Solo in seguito, e probabilmente per marcare la distanza dal mondo brahmanico, si passa al termine *jīva*, "monade vitale".

[7] Il termine *dharma* ha in tutte le tradizioni religiose indiane un significato generale che può essere reso con "verità salvifica" o "norma". Nel jainismo, unico esempio, riferendosi probabilmente al significato letterale del termine, ovvero "ciò che porta, che sorregge, che sostiene", esso indica invece la categoria ontologica che rende possibile il movimento (e la stasi): il supporto in cui le anime e gli atomi possono muoversi.

I *jīva* che, in numero infinito, abitano le regioni dell'Uomo Cosmico sono anch'esse increate, imperiture ed eterne; ad ogni reincarnazione in corpi fisici, a seconda del loro karman, si spostano da una regione all'altra del *loka*, in una incessante peregrinazione.

Tali monadi vitali vengono considerate pura coscienza dotata di una volontà innata che permette loro di agire. È il *jīva* ad avere esperienza del mondo e ad essere responsabile delle attività intellettuali e di quelle spirituali; esso è privo di forma e pervade l'intero organismo ingrandendosi o riducendosi a seconda della dimensione del corpo da cui è rivestito.

I *jīva* sono tutti in egual modo in possesso di quattro perfezioni: vista (*darśana*), conoscenza (*jñāna*), felicità (*sukha*) e infinita possibilità di agire (*vīrya*); esse aspirano tutte a raggiungere lo stato di beatitudine e onniscenza: tendono naturalmente alla liberazione. Queste perfezioni vengono però oscurate dal contatto con la materia.

Sebbene i *jīva* posseggano tutti le medesime qualità, non vengono considerati costituenti un'unica anima come nel non-dualismo hinduista.

I *jīva* si distinguono in *saṃsārin*, legate al ciclo samsarico, e *mukta* o *siddha*, "libere" da tale ciclo e "perfette". Le anime incarnate a loro volta vengono distinte in "immobili" (*sthāvara*) e "mobili" (*trasa*); queste ultime, poi, suddivise ancora in base alle loro facoltà sensoriali: facoltà di pensiero (*manas*), lunghezza vitale (*ayus*), forza fisica (*kāya-bala*), capacità di parlare (*vacana-bala*), capacità di respirare (*śvāsocchvāsa-bala*). Gli uomini e gli dèi possiedono tutte e cinque le facoltà sensoriali. Gli altri esseri viventi ne possiedono via via quattro, tre, due o uno solo. Nelle filosofie indiane del *Sāṃkya*, dello *Yoga* e del *Vedānta*, troviamo le stesse cinque facoltà, ma congiunte ad altrettante "facoltà d'azione". Evidentemente le categorie jainiste rappresentano una analisi relativamente arcaica.

Ora, le particelle di materia, o meglio gli «impulsi d'energia di natura materiale»[8], si legano ai *jīva*, rivestendoli, materialmente, come un involucro, offuscando le loro originarie perfezioni e trasmettendogli, letteralmente, dei colori (*leśyā*), ovvero: nero (*krsna*), blu scuro (*nīla*), grigio-fumo (*kapota*), rosso fuoco (*tejas*), giallo o rosa (*padma*), bianco (*śukla*). Considerando i *leśyā* jaina a due a due ritroviamo la teoria, ora accettata da tutto il pensiero indiano e originariamente sāṃkya, dei tre *guṇa*. Ad ogni colore corrispondono determinate qualità morali. Così, ad esempio, se il nero è il colore degli uomini violenti e crudeli; il giallo denota invece non-violenza, compassione e altruismo; le anime colorate di bianco sono distaccate, disinteressate ed imparziali. Le monadi sono però visibili nel loro vero colore karmico solo dai *kevalin*, dagli onniscienti che si sono purificati dalle imperfezioni della materia karmica.[9]

Esattamente come il Sāṃkya non spiega perché la sostanza spirituale, *puruṣa*, si leghi a quella materiale, *praḳrti*, la dottrina jaina non spiega come mai i *jīva*, dotati di innate perfezioni, vengano attratti e "sporcati" dalla materia. In entrambi i casi, più che di una incapacità dottrinale, bisogna parlare di una mancanza di interesse: ciò che conta è sempre e comunque la liberazione finale e il modo di ottenerla e, nel caso specifico, il modo di liberare la sostanza spirituale da quella materiale. I teorici jaina, al fine di spiegare il modo in cui la sostanza fisica fosse in grado di aderire e modificare la *non*-sostanza spirituale, ricorsero ad una serie di similitudini comparando ad esempio il *jīva* ad un vascello che imbarca acqua dalle sue falle o ad un panno bagnato che si ricopre di polvere.

In maniera del tutto peculiare, il jainismo definisce questa materia oscurante il *jīva, karman*. Quella che nelle altre visioni indiane è una irriducibile legge morale, nel jainismo è *materia*, è sostanza fisica. «*Ogni pensiero e ogni azione*, secondo la filosofia pessimistica dei Giaina, provoca un'accumulazione di nuova sostanza karmica. Entrare nella vita significa essere attivi con le parole, con il

[8] Della Casa, Carlo, *Il Giainismo*, in Giovanni Filoramo, a cura di, *Hinduismo*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 301.

[9] «La teoria dei kolori karmici (*lesyā*) non è peculiare dei Giaina, ma faceva parte di una generale eredità pre-ariana che si era conservata nel Magadha (India nordorientale) e che lì era stata riaffermata nel V secolo a.C. da numerosi maestri non-brhāmanici». Zimmer, *op. cit.*, p. 214.

corpo e con la mente; significa fare qualcosa ogni giorno. E ciò porta alla *involontaria* accumulazione di "semi" di azioni future, che crescono e maturano nei "frutti" delle sofferenze, delle gioie, delle situazioni e delle esistenze future. I Giaina pensano che questi "semi" entrino e alloggino nella monade, dove, al momento opportuno, si trasformano nelle circostanze della vita, producendo successi e sventure e costruendo la maschera – la fisionomia e il carattere – dell'individuo che si svilupperà. Il processo stesso della vita consuma la sostanza karmica, bruciandola come un combustibile, ma nello stesso tempo attrae nuovo materiale nel centro ardente delle operazioni vitali. Quindi, la monade viene di nuovo infettata dal karma. E a questo punto si creano nuovi semi per il futuro. In tal modo, vengono mantenuti attivi due processi contraddittori ma complementari. I semi, i materiali karmici, vengono consumati rapidamente e continuamente dalle *azioni inconsce e consce* del sistema psicosomatico, e tuttavia, proprio con le stesse azioni, i depositi karmici vengono continuamente e nuovamente riempiti. In tal modo la catena a reazione della vita va avanti tra mille scintille»[10].

Ogni nostro pensiero ed ogni nostra azione, anche quelle *incosce e involontarie*, dunque, causano l'afflusso di materiale karmico: le azioni moralmente negative provocano un "afflusso di karma negativo" (*pāpa-āsrava*) che accresce la materia scura (*krsna-leśyā*) del *jīva*; le azioni positive e virtuose provocano un "afflusso di karma positivo o santo" (*puṇya-āsrava*) che tende a rendere bianca la monade vitale (*śukla-leśyā*). Entrambi i casi producono però afflusso di materiale karmico; che sia esso negativo o positivo, il suo effetto è comunque quello di tenere legato il *jīva* al *karman*, e, quindi, al ciclo incatenante delle rinascite e della sofferenza. Il rimedio è bloccare l'afflusso di nuovo karma, sia che esso venga dall'azioni fisiche (*kāyayoga*), vocali (*vacanayoga*) o mentali (*manayoga*)[11], il rimedio è dunque l'inattività (*akarman*), l'astensione dall'azione, sia moralmente negativa che positiva.

In maniera più sistematica, i jaina costruiscono una classificazione molto elaborata dei modi in cui il karma esplica la sua influenza sul *jīva*. Abbiamo

[10] Zimmer, *op. cit.*, p. 212-3, corsivo nostro.

[11] Il termine *yoga* (lett. "atto di unire", "aggiogare"), viene usato nella dottrina jaina col significato di "azione", proprio perché è attraverso l'azione che la materia karmica soggioga il jiva.

quindi otto categorie di karma, quattro considerate "lesivi" (*ghātiyā*), quattro "non-lesive" (*aghātiyā*), in ordine: il karma che oscura la vera conoscenza; quello che oscura la vera percezione; l'"ingannevole" che causa illusione e confusione; il karma che produce gli ostacoli[12]; il karma che crea sensazioni piacevoli o spiacevoli; il karma che determina l'individualità (*nāma-karma*); il *gotra-karma*, che determina la famiglia e la classe sociale in cui si rinascerà[13]; il karma che determina la lunghezza della vita. I teologi jaina del periodo medioevale, arriveranno però a classificare ben centoquarantotto varietà ed effetti del karma.

«L'antica credenza che un'azione infetti l'anima con una sostanza determinata, la quale produce effetti a essa corrispondenti finché non sia consumata o non sia stata rimossa con atti rituali (credenza che è alla base di alcune arcaiche prescrizioni rituali, per esempio del bagno purificatore), trova nel sistema dei Giaina un'espressione singolarmente metodica. […] i diversi fattori dell'esistenza vengono concepiti come forme della materia primigenia, che, introdottasi nell'anima, assume diversi stati provocando diversi sentimenti»[14].

La materia karmica, allo stesso modo dei *jīva* e del *loka*, è senza principio, perché non è concepibile che vi sia stato qualcosa al di fuori del tempo e dell'esistenza, ed è senza fine, a causa della sua continua produzione.

Il *jīva* viene così irrimediabilmente avvolto da vari "strati" di materia karmica. Il corpo materiale che vediamo non è altro che l'ultimo di questi involucri di materia karmica che rivestono il *jīva*. Accanto ad esso esistono infatti altri corpi, tra i quali il più importante è il corpo karmico (*karmasarira*), che è il risultato dell'agire di ogni monade vitale e che dall'eternità l'accompagna di esistenza in esistenza. È nel corpo karmico che ha fisicamente luogo il continuo afflusso (*āsrava*) e consumo di materia karmica.

---

[12] Il karma *antaraya* viene distinto in altre sotto-categorie, fra le quali, significativamente, il *dāna-antāraya-karma* e il l*ābha-antāraya-karma*. Il primo ci impedisce di essere altruisti e generosi quando si compie il *dāna*, il dono elargito ai monaci (ma anche successivamente ai poveri), l'altro ci impedisce di riceverlo.

[13] Il *gotra-karma* è un chiaro riflesso dell'importanza dell'appartenenza castale nella società indiana.

[14] Della Casa, Carlo, *Il Giainismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pp. 49-50

La dottrina jaina è dunque sostanzialmente semplicistica e meccanicistica. I jaina considerano l'esistente coma *reale*, in "continuo mutamento" (*pariṇāma*) e pertanto "indeterminabile" (*anekāntavāda*), ma tuttavia impermanente rispetto alle sue modificazioni. La realtà è il risultato della continua e mutevole aggregazione di sostanza spirituale e sostanza materiale; la prima, in sé perfettamente onnisciente e beata, viene offuscata a degradata dall'unione con la materia. E la materia si attacca e sporca il puro "cristallo" della monade vitale dal momento stesso in cui essa agisce (triplicemente come pensiero, parola e azione), dal momento stesso in cui essa esiste. Il *jīva* è eterno, increato e imperituro; la materia karmica è eterna, increata e imperitura. Il circuito vizioso dell'aggregazione di materia e *jīva* è eterno, è sempre esistito e sempre esisterà. Non conta molto comprendere perché la sostanza spirituale – evidentemente per motivi di ordine soteriologico a posteriori concepita perfetta e perfettibile – si degradi e dalle vette della sua perfezione sprofondi nell'imperfezione della materialità e nell'insensato dramma del samsara. L'unica conoscenza valida e utile infatti è quella che riveli il modo di spezzare l'unione spirito-materia, quella che permetta al *jīva* di ripulirsi e scrollarsi di dosso la degradante polvere karmica. Tutta l'impostazione del problema e i suoi termini, sono, evidentemente, figli di una tipica visione dualistica della realtà, un *dualismo pluralista*, in particolare, dato che postula la sostanza spirituale come molteplice e non riducibile ad unità; e, come ogni visione dualistica, la soluzione del problema non può che venire dalla rimozione della materia, dalla mortificazione della carne, dalla pulizia del *jīva* dalle croste della materia karmica, in breve, dall'ascetismo.

In realtà le nozioni si complicano quando si consideri un altro concetto fondamentale della dottrina jaina: *kaṣāya*. Al termine vengono attribuite varie etimologie, tra cui derivazioni da radici verbali che indicano l'arare e il ferire, ma il significato comune di "resina" o "viscosità" esprime perfettamente la funzione intesa: l'essere formato di una sorta di colla che permette alla materia karmica di aderire alla monade vitale. Le fonti più antiche non presentano la nozione del karma come di una sostanza che pervade l'universo e che viene attratta dalle azioni del jiva, ma si limitano a dare particolare rilevanza alle passioni, prime fra

tutte l'attaccamento e l'odio, che si "incollano" (*kaṣāya*) al *jīva*[15]. Sopprimendo le passioni, il karma non si incolla più al *jīva*, il calore interno (*tapaṣ*) sprigionato dalle pratiche ascetiche, "brucia" il karma gia incollato al *jīva*.

È ipotizzabile, ed è questa la nostra posizione, che la maggiore attenzione agli effetti negativi delle passioni sul *jīva* siano riconducibili alla ri-forma apportata dal Jina, in linea del resto con le nuove istanze morali della società indiana del VI-V sec. a.e.v., ai più asciutti e arcaici insegnamenti del Signore Parsva. A ben vedere, poi, le due concezioni non sono affatto antitetiche: le azioni (pensiero, parola, azione) determinano l'accumulo di materia karmica e la degradazione del *jīva*; le azioni (pensiero, parola, azione) immorali (come l'odio o la violenza) e quelle che ci tengono ancora legate alla realtà sensoriale e fisica (passioni e attaccamenti) sono le più deleterie. In tal modo, da una parte si tiene salvo il principio morale, dall'altra si ribadisce la visione meccanicistica, fisica, della natura della schiavitù del *jīva*: le passioni, gli attaccamenti, l'odio, la violenza, le azioni immorali, da un lato, in quanto modi di essere del *jīva* nella realtà, causano il "normale" nuovo accumulo di materia karmica; dall'altro, lasciandoci ancora legati alla realtà materiale e non facendocela vedere per quello che è, ovvero negativa, degradante, insensata, producono, per così dire, un "soprappiù" di materia karmica e ci ostacolano nel cammino verso la purificazione/liberazione, la quale, evidentemente, necessita di una corretta comprensione della realtà, della purezza del *jīva* e del valore degradante della materialità karmica[16].

Non bisogna però cedere alla tentazione di vedere nella meccanicistica e fisicista-sensista dottrina jaina della schiavitù una implicita negazione della possibilità e capacità dell'uomo di "prendere in mano" il proprio destino: la visione meccanicistica della schiavitù non include un determinismo della liberazione. L'arresto del flusso karmico non è infatti inevitabile ma possibile e realizzabile; l'accento posto sulla moralità delle azioni tiene salvo il principio

[15] Cfr. Dundas, *op. cit.*, p. 141.

[16] Non può esservi infatti una retribuzione karmica basata sulla moralità delle azioni, dato che il karma è materia e che anche le azioni morali producono accumulo di materiale karmico.

della responsabilità individuale della scelta etica; la innata tendenza del *jīva* alla perfetta purificazione e alla felicità assicurano la universalità dell'opzione salvifica. In definitiva, la materia karmica stabilisce solo le iniziali condizioni di possibilità della vita di ogni individuo, una sorta di predisposizione che ereditiamo dalla catena delle nostre precedenti esistenze, ma questa "eredità", sebbene totalmente *condizionata*, non è totalmente *condizionante*, non esclude cioè il libero arbitrio e la possibilità della scelta: la nostra eredità karmica non ci preclude la possibilità del moksa, possiamo sempre, in effetti, invertire la rotta e lavorare alla nostra liberazione.

La via jaina alla liberazione si presenta così come un mix di rigide pratiche ascetiche miranti all'arresto del flusso di nuovo materiale karmico e alla purificazione del *jīva* da quello già accumulato, e di intransigente moralità universale. Il tutto sorretto dalla giusta comprensione della realtà, della natura della schiavitù e della via che scioglie le sue catene.

6.3 La via della liberazione.

Abbiamo visto come la schiavitù karmica si risolva in un legame, degradante per la monade vitale, fra questa e la materia karmica. La liberazione, quindi, consiste essenzialmente nella purificazione del *jīva* dall'involucro di materia karmica. I jaina dividono questo processo di purificazione-liberazione in sette "principi" o "realtà" (*tattva*); i primi due sono le realtà *jīva* e *ajīva* in cui rientrano i sei *astikāya* di cui abbiamo già parlato, gli altri sono, in ordine:

3. *āsrava* ("afflusso"), il riversamento della materia karmica nel *jīva*. L'afflusso avviene attraverso quarantadue canali, fra cui le cinque facoltà sensoriali, i tre tipi di azione (pensiero, parola, azione fisica), le quattro passioni (ira, orgoglio, furbizia, avidità), i sei sentimenti (gioia, piacere, angoscia, sofferenza, paura, disgusto).
4. *banda* ("legame, schiavitù"), l'azione con cui la materia karmica si attacca al *jīva* oscurandolo.
5. *saṃvara* ("arresto"), l'interruzione dell'afflusso di karma.

6. *nirjarā* (“lasciar cadere”), la distruzione della materia karmica accumulata per mezzo delle pratiche ascetiche. Il “calore” interno (*tapas*) sviluppato dagli esercizi ascetici, letteralmente brucia i residui karmici.
7. *mokṣa*, la liberazione definitiva.

In sostanza, la liberazione finale è il risultato di un processo di purificazione fisica che ha luogo nella dimensione della materia sottile. Una volta arrestato l’afflusso di nuova materia karmica e bruciato ogni residuo degli afflussi precedenti, la monade vitale, ormai ripulita dagli offuscanti colori karmici, splende letteralmente di una lucidità trasparente, e, ormai purificata dall’imperfezione della sostanza materiale, essa torna alle sue *originarie perfezioni* di onniscenza e beatitudine. Il *jīva*, nella metafora usata dai jaina, è orami libero dal peso della materia karmica e, come un bolla liberata dalla zavorra, ascende spontaneamente verso la regione del supremo isolamento (sulla sommità della testa, all’interno del cranio umano) e da lì, alla morte del corpo fisico, sale ancora attraverso le varie regioni del corpo dell’Uomo Cosmico fino a raggiungere la sommità dell’universo (il capo dell’Uomo Cosmico), nella regione “lievemente inclinata” (*iṣat-prāgbhāra*) da dove non farà più ritorno e dove splenderà in eterno in perfetta beatitudine nello stato di *kaivalya* (“isolamento-integrazione”, “completezza mediante integrazione”, ovvero la reintegrazione dell’originaria compiutezza della monade distaccata dalla miseria della materialità kermica, una *restitutio in integrum*).

Ormai libera, la monade vitale è al di là dei limiti della mente condizionata, non pensa e non percepisce più, ma è direttamente consapevole di tutto; libera dai condizionamenti della materia, non ha bisogno dell’esperienza, ma conosce la Verità così com’è: è perfettamente e direttamente onnisciente.[17] L’onniscenza è considerata letteralmente, ovvero «la capacità di conoscere e vedere

[17] Proprio perché la monade liberata è perfettamente sciolta dai legami con la materia, i tirthamkara, una volta giunti nella regione lievemente inclinata, sono assolutamente isolati. Non sono toccati né da preghiere né da atti di culto: il jainismo è ateo. I tirthamkara sono degli “eroi”, dei “vincitori”, degli uomini che hanno ottenuto la liberazione e ne hanno mostrato la via a tutti, persino agli dèi.

simultaneamente ogni cosa nell'Universo in ogni tempo e in tutte le possibili modificazioni: in altre parole una totale liberazione della mente da ogni costrizione».[18] Il Kevalin, l'Onniscente, tutto vede e conosce: egli vede il reale colore karmico delle monadi vitali e pertanto il loro vero valore spirituale; e, conoscendo ogni possibile conseguenza di ogni azione, egli non commette mai azioni violente che possano nuocere in qualunque modo a qualsiasi essere vivente. Ne derive però anche che il Kevalin Onnisciente nel mostrare i "guadi" che facciano giungere all'altra sponda della liberazione, non offra argomentazioni o prove, non inviti a sperimentare personalmente la stretta via del guado, egli, semplicemente, in virtù della sua perfetta e totale conoscenza, afferma, asserisce. Le sue parole vanno solo ascoltate e accettate, il suo guado attraversato, semplicemente. L'Onnisciente Vincitore delle passioni, difatti, è totalmente attendibile (*āpta*).

Va precisato che il riferimento alle passioni e ai sentimenti come "canali" attraverso cui la materia karmica sporca il *jīva*, non va inteso, almeno per nella dottrina originaria, come un riferimento alla morale. Qui siamo al di là del bene e del male: il presupposto non è il valore morale dell'azione. Le passioni e i sentimenti vanno intesi come "legami" con la materia karmica; "legami" che agiscono doppiamente: da un lato fanno affluire la materia karmica nel corpo karmico, dall'altro offuscano la conoscenza reale del meccanismo della schiavitù. Essi cioè ci legano per così dire emotivamente, psicologicamente e cognitivamente alla materia karmica, impedendoci di vederla per quello che è, ovvero degradazione e schiavitù della monade vitale. L'ideale dell'ascetismo jaina di azione non è una diversa qualità (morale) dell'azione, ma il perfetto e totale scioglimento dei legami che ci vincolano all'agire, la perfetta e distaccata non-attività. Se, qualche secolo più tardi, la grande sintesi religioso-culturale della Gita ci invita ad agire abbandonando ogni dimensione egoica dell'azione, il primo jainismo mira invece ad abbandonare ogni ordinaria espressione dell'essere nel mondo attraverso la realizzazione dell'ideale di non-azione. Questa non azione è però una *liberazione dall'azione*: se ogni nostra forma di agire nel mondo è causa di legami con la materia karmica, occorre liberarci dalla schiavitù dell'agire. Dove

[18] Dundas, *op. cit.*, p. 131.

l'uomo comune vede nell'*agire* nel mondo la modalità di realizzazione del suo *essere* nel mondo, l'asceta jaina vede un insensato palcoscenico di marionette legate ai fili della schiavitù karmica. L'unico rimedio è la perfetta e totale rinuncia all'ordinario agire-essere nel mondo, l'unico sensato essere-agire è nella liberazione dall'agire-essere ordinario.

È esattamente questo sentimento dell'insensatezza e dell'inutilità del mondo ordinario e questo ideale sovra-umano del non-agire il nocciolo arcaico del Jainismo, che gli viene in eredità dall'ascetismo radicale, probabilmente di origine dravida certamente non-arya, diffuso nella zona nord-orientale dell'India già prima del VI-V sec. a.e.v. Questa arcaica eredità ascetica del Jainismo, deve ancora metabolizzare pienamente il passaggio epocale verificatosi, come abbiamo visto, nel VI-V sec. a.e.v.: ciò che manca è che il pensiero ragioni per metafore ed astrazioni e non per analogie e simboli, che si apra la porta dell'universo psichico interiore e che l'etica faccia sentire le sue esigenze. In altri termini, il Jina sta ancora a metà fra vecchio e nuovo mondo, un piede nell'uno e un piede nell'altro; il Buddha, come vedremo, è l'uomo nuovo indiano.

Ancora un'altra considerazione sui sette *tattva*, e precisamente sul sesto: la pratica ascetica di distruzione dei depositi karmici che letteralmente li "brucia" col suo calore (*tapas*). Va notato come il termine *tapas* indicasse inizialmente il fuoco del sacrificio vedico e sia poi passato a designare anche il "calore interno" sprigionato dalle pratiche yogiche, dall'ascetismo jaina e dalla meditazione buddhista. Della Casa spiega che «il passaggio semasiologico sembra determinato da un fatto cultuale. Lo stazionamento presso il fuoco sacrificale produrrebbe sia calore, ossia sofferenza fisica, sia poteri magici: così il calore, che è più evidente e immediato, viene giudicato precedente anche in senso logico, cioè causa degli sperati poteri».[19] Noi, invece, ci limitiamo ad estendere anche all'ascetismo jaina e alla meditazione buddhista, l'interpretazione di Eliade sul "calore" dello Yoga come risultato di una comparazione simbolica fra macrocosmo e microcosmo, fra sacrificio rituale e corpo umano (come oggetto, sede, fine del sacrificio).[20] Nei nostri termini, si tratta evidentemente di una rilettura simbolica dei termini

[19] Della Casa, *op. cit.*, 2007, p. 304, in nota.

[20] Cfr. Eliade, Mircea, *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, BUR, Milano, 2005.

cultuali vedici all'interno del generale processo di interiorizzazione del sacrificio e sacralizzazione della realtà.

Accanto e a sostegno delle pratiche ascetiche indispensabili per arrestare il flusso del karma e bruciarne i vecchi residui, la dottrina jaina prevede i cosiddetti Tre Gioielli: retta fede (*darśana*) nella verità salvifica dei tirthankara; retta conoscenza (*jñāna*) delle strutture profonde della realtà rivelate dai tirthankara; retta condotta (*caritra*) nel rispetto della normatività, della morale e delle pratiche ascetiche poste dai tirthankara.[21]

Data la particolare dottrina della schiavitù karmica e la conseguente necessità dell'arresto e dell'eliminazione del flusso karmico, la via alla liberazione indicata dai Tirthamkara è essenzialmente ascetica: nasce all'interno dell'universo religioso e simbolico degli asceti e ad essi e per essi è divulgata. Lo sforzo immane che essa implica per poter essere applicata non è compatibile con l'ordinaria vita sociale: la via jaina resta profondamente legata all'arcaico ed eroico mondo ascetico dalla quale proviene.

Nel secondo libro dell'*Ācārāṇgasūtra,* troviamo il resoconto classico dei cinque Grandi Voti (*Mahāvrata*)[22], ognuno accompagnato dalle cinque attuazioni (*bhāvanā*), che il monaco pronuncia dopo l'iniziazione (*dīkśā*), e che esemplificano quella retta condotta necessaria alla liberazione.

Nel primo Grande Voto l'asceta rifiuta l'atto di uccidere qualsiasi forma di vita (*ahimsa*). Con le attuazione promette che per il resto della sua vita confesserà la violenza e si pentirà di averla commessa; eviterà di compierla di persona, di spingere altri a compierla e di approvare quella altrui; eviterà la violenza della mente, della parola, delle azioni; osserverà con attenzione come e dove camminerà per non nuocere alle forme di vita che possono trovarsi sul suo percorso; avrà cura di dove poggerà la ciotola per l'elemosina per non arrecare

[21] Cfr. i Tre Gioielli della dottrina Buddhista: *Buddha* (Saggezza), *Dhamma* (Verità), *Sangha* (Virtù).

[22] Il termine *vrata* indica anche la "vocazione".

danno agli esseri viventi che possono trovarsi sul suolo; ispezionerà tutto ciò che mangia e beve per assicurarsi che non vi siano forme di vita.

Il secondo Grande Voto obbliga l'asceta ad astenersi dalla menzogna. Egli sarà quindi ponderato nelle parole e non soggetto a ira, invidia, paura o ilarità.

Il terzo Voto, vincola l'asceta a non prendere ciò che non gli è stato donato e viene esteso anche all'obbligo di non occupare troppo a lungo il medesimo spazio di terra o di non consumare l'elemosina senza il permesso del maestro.

Il quarto Voto riguarda la castità. Le attuazioni vietano qualunque tipo di contatto, fisico o *mentale*, con le donne e il mangiare o il bere sostanze che possano stimolare l'impulso sessuale.

Infine, il quinto Voto comporta la rinuncia ad ogni attaccamento, sia riguardo gli oggetti dei sensi, sia il possesso in generale.

Successivamente venne aggiunto un ulteriore sesto Voto: il divieto di mangiare dopo il calare del sole. Ciò perché gli asceti, a cui non è permesso accendere fuochi perché le fiamme potrebbero uccidere altre forme di vita, uscendo di notte per la questua, al buio, correrebbero il rischio di calpestare piccole forme di vita e non potrebbero ispezionare adeguatamente il cibo.

Tutti i cinque Grandi Voti vengono in realtà considerati come un'estensione del primo: una attività verbale minima è segno dell'impegno ascetico della non violenza e, se la menzogna è considerata un atto di violenza, non bisogna neanche pronunciare una verità che possa nuocere al prossimo; il terzo Grande Voto viene interpretato come l'impegno a non prendere le vite delle altre creature; l'attività sessuale è proibita anche perché innumerevoli forme di vita vengono distrutte in ogni eiaculazione del seme; infine, l'attaccamento agli oggetti dei sensi e al possesso produce le passioni, che sono la prima causa della violenza.

Dopo l'iniziazione[23] il monaco jaina può possedere solo una veste, una ciotola per il cibo (entrambe negate dai digambara), delle pezze di cotone per filtrare l'acqua dalle piccole forme di vita che vi si possono trovano, un bastone da viandante, una piccola scopa per liberare la strada da qualsiasi creatura, talvolta

[23] La stessa rinuncia al mondo dovrebbe essere compiuta in modo tale da causare il minor dolore possibile alla propria famiglia, seguendo l'esempio del Jina che si diede alla vita ascetica solo dopo la morte dei genitori e dopo aver ottenuto il permesso dal fratello maggiore.

un libro che simboleggia il maestro assente, e, in due *gaccha* svetāmbara una "mascherina per la bocca" (*muhpattī*) per impedire l'involontaria ingestione di qualche creatura microscopica e per non danneggiare lo spirito dell'aria. La tradizione vuole che egli debba poi condurre vita itinerante, salvo che nella stagione delle piogge (come usuale in tutti gli ordini monacali e ascetici indiani) durante la quale, impossibilitato dalle condizioni ambientali ad osservare il comandamento dell'ahimsa, può ritirarsi in "rifugi" (*upāśraya*), da dove usualmente impartisce insegnamenti ai laici. Il monaco può raccogliere, esclusivamente dai fedeli laici e senza sollecitarli, acqua filtrata e bollita e cibi avanzati, che non può conservare.

Il monaco jaina è poi tenuto all'adempimento quotidiano di sei Azioni Obbligatorie (*āvaśyaka*): l'equanimità (*sāmāyika*, a volte *samatā*) verso tutto e tutti; la lode ai *tīrthaṁkara*, l'omaggio al maestro (*vandana*); la contrizione o pentimento (*pratikramaṇa*); il rilasciare il corpo (*kāyotsarga*)[24]; e l'abbandono o rinuncia (*pratyākhyāna*) a cibi e bevande non indispensabili.

L'equanimità, descritta come «uno stato della mente semimeditativo, raggiunto stando in piedi senza muoversi per un breve periodo (tradizionalmente, quarantotto minuti), in cui le passioni e i tratti mentali negativi vengono soppressi e viene sviluppato un senso di benevolenza verso tutte le creature», è significativamente introdotta da una formula rituale rivolta al maestro: «Compio, o signore, il rito dell'equanimità. Abbandono ogni attività malvagia per il resto della mia vita, triplicemente, in mente, corpo e parola. Non compirò, non farò compiere e non approverò alcuna azione malvagia. Mi pento, o signore, biasimo, rifiuto e abbandono me stesso».[25]

La contrizione prevede un esame dei propri errori e un "ritornare" alla corretta forma di comportamento. La formula rituale qui usata è «*micchā mi dukkaḍam*» ("possa il male da me compiuto essere vano"), o anche «Chiedo

[24] Una particolare posizione mutuata dallo Yoga e tipica dell'ascetismo jaina: in piedi, immobili, il busto eretto e rigido, le braccia distese lungo il corpo e leggermente arretrate, le ginocchia rigide, le gambe socchiuse, le dita dei piedi rivolte in avanti.

[25] Dundas, *op. cit*, p. 229.

perdono a tutte le creature viventi. Possano le creature perdonarmi. Che io possa provare amicizia per tutte le creature e inimicizia verso nessuno».[26]

Si tratta in generale quindi di norme di una rigida disciplina che include astensioni da comportamenti, oggetti e atteggiamenti violenti, e "esami di coscienza" con conseguenti penitenze; considerati

I Grandi Voti, in particolare come vengono precisati dalle relative attuazioni, e le Azioni Obbligatorie, vanno evidentemente considerati all'interno della generale rigida disciplina jaina. Il monaco jaina si muove infatti in un universo popolato da esseri viventi. L'uccisione di altri esseri viventi comporta un maggiore afflusso di materia karmica, anche se tale atto sia compiuto in maniera involontaria perché è l'atto stesso, non la sua volontarietà, a produrre automaticamente materia karmica. Ecco quindi che il monaco jaina può trovare un valido alleato in una ferrea disciplina che si articoli in una minuziosa e puntuale precettistica. Di più, la disciplina non solo guida il monaco nella pratica di purificazione, ma sviluppa in lui una attenzione ed un controllo di sé e dei propri pensieri, parole e azioni. La formula spesso usata "la disciplina è la radice della pratica" ha quindi questa doppia valenza: aiutare il monaco ad evitare e comprendere tutte le possibili insidie che si nascondono dietro una qualunque azione, e *addestrare la sua mente e il suo corpo* ad una costante e vigile attenzione rivolta sia al mondo esterno sia a quello intrapsichico.

È evidente, infatti, come una concezione così radicale e meccanica della schiavitù karmica richiede, per essere spezzata, una costante inflessibile attenzione alle proprie azioni fisiche e mentali e al mondo esterno in cui si agisce, una concentrazione fisica e mentale che permetta di bruciare i semi karmici, una ferrea disciplina che sostenga, aiuti ed educhi il monaco in questo sforzo sovra-umano di ottenere uno «stato di paralisi psichica intenzionale»[27]. Ogni disattenzione o trascuratezza può causare altro afflusso di semi karmici, ogni azione (pensiero, parola, azione) può celare irriducibili catene karmiche.

[26] *Ibidem*, pp. 230-1.

[27] Zimmer, *op. cit.*, p. 219.

È in questo quadro di rigida disciplina e visione meccanicistica della schiavitù karmica, che vanno considerate le restrizioni alimentari jaina. Monaci e laici, infatti, rispettano un rigido vegetarianesimo che si basa una sottile e meticolosa classificazione degli esseri viventi in base a cinque sensi. Si va così dai rigoda, anime senza corpo proprio e vivono temporaneamente in altri corpi, alle anime incarnate in corpi provvisti di un solo senso, il tatto (il mondo vegetale, e i quattro elementi di terra, acqua, fuoco e aria), via via fino ad arrivare alle anime provviste di cinque sensi (tatto, gusto, olfatto, vista, udito) come i mammiferi. Nella visione jaina, le piante posseggono una forma di coscienza e possono addirittura esprimere sentimenti moralmente negativi; gli animali con cinque sensi, posseggono anche un certo grado di discernimento e sono in grado, con la giusta sollecitazione, di ricordare le loro passate esistenze e di modificare, grazie al digiuno e alla contemplazione, i normali schemi di comportamento che gli sono propri.

Abbiamo visto come la Manu Smrti proponga una semplice classificazione degli esseri viventi per giustificare e legittimare il sacrificio e le abitudini relative all'alimentazione. Nel jainismo, il concetto è ribaltato: la classificazione serve a supportare il precetto dell'ahimsa, screditare il sacrificio brahmanico e inserire il fedele in una visione della realtà come di un mondo popolato di identiche monadi vitali.

Il consolidamento graduale dell'identità jaina, e la necessità per una comunità ascetica in espansione di essere sostenuta da una base stabile portò sin da un'epoca remota a un'accettazione della condizione di laico come una vocazione in senso proprio. Il cammino laico jaina è però fortemente imbevuto di valori ascetici. Ai Grandi Voti dei monaci corrispondo così i Voti Minori (*aṇuvrata*) dei laici, ovvero: ahimsa, verità, astensione dal furto, castità, non attaccamento alle ricchezze; e i Voti Secondari (*guṇavrata*): restrizione di viaggi e movimenti casuali, evitare godimenti eccessivi, abbandono delle forme di attività deleterie, ecc., oltre ovviamente ad una ampia gamma di restrizioni alimentari e al divieto di professioni considerate violente (limitazioni

nell'agricoltura, divieto di caccia, pesca, allevamento, scavo di pozzi, commercio di armi, avorio e legname, ma è ammessa la professione del soldato).

«Digiunare è l'attività attraverso la quale i laici possono dimostrare in maniera più marcata gli ideali ascetici del Jainismo. […] Per i jaina il digiuno non è una questione privata e non è neppure una forma di penitenza imposta per espiare una colpa. […] Digiunare non è un'attività da compiere in isolamento e, se le astensioni che implica sono relativamente ardue, verranno compiute nella sala della comunità (*upāśraya*), mentre le altre donne [sono infatti soprattutto le donne a digiunare] della famiglia assumeranno i doveri della digiunante verso la famiglia.»[28]

Se il digiuno viene collegato ad una dimensione spirituale di purezza interiore, il dono (*dāna*), altra istituzione religiosa pubblica che conduce al conferimento di prestigio, sostiene e perpetua gli aspetti esteriori, istituzionali del Jainismo, oltre a permettere il mantenimento dell'ordine monacale. Il monaco, da parte sua, ricambia lo "scambio-dono" materiale del laico, con insegnamenti e offrendo la più alta forma di dono: la salvaguardia e la protezione di tutti gli esseri viventi (*abhaya-dāna*).

In generale, per il laico, più che ad una completa conformità al modello di religiosità canonica, viene apprezzata la "purezza delle proprie intenzioni".

Il radicale meccanicismo della dottrina jaina della schiavitù karmica, connesso con l'ideale ascetico della ritrazione dalle attività fisiche e mentali, porta ad una peculiare pratica: la *sallekhanā*.

Ogni qualsiasi azione, anche inconscia o involontaria, comporta l'afflusso di materiale karmico, le pratiche ascetiche bloccano l'afflusso di nuovo karma e bruciano i semi depositati nel corpo karmico. Questo però non basta. I normali processi biologici continuano a far affluire karma sul *jīva*. La soluzione conclusiva è l'inazione completa insegnata dallo stesso Signore Parsva: la morte per inedia. L'asceta jaina, giunto ormai si più alti stadi di crescita spirituale, sotto la guida di un maestro, sempre cosciente e concentrato, si lascia progressivamente morire di fame, affinché il corpo venga "depurato" (*sallikhita*, letteralmente

[28] Dundas, *op.cit.*, pp. 265-7.

"eroso") dai suoi fattori negativi e affinché la mente possa focalizzarsi soltanto sulle questioni spirituali.

La dottrina jaina non considera la *sallekhanā* come un atto di violenza, ma come una purificazione della monade vitale affatto equivalente a un suicidio; quest'ultimo è considerato una forma di "morte dello sciocco", una autodistruzione compiuta per disperazione o inadeguatezza che comporta sempre violenza verso il proprio corpo. Nel caso in cui una malattia o un'infermità impediscano l'esecuzione delle Azioni Obbligatorie, allora la *sallekhanā* è indicata come un appropriato modo per porre termine alla propria vita.

Le fonti più antiche descrivono la liberazione come derivante automaticamente dalla corretta messa in pratica delle prescrizioni del Jina sulle pratiche ascetiche. Poco dopo l'inizio dell'era comune, però, venne riconosciuto come, dopo la morte di *Jambū*, discepolo del maestro e ultimo dei *kevalin*, a causa della serie discendente dell'attuale *kalpa* del mondo, tutta una serie di avanzamenti spirituali, tra cui la stessa liberazione finale, non erano più possibili. L'attenzione dei monaci jaina si spostò così dal moksa, a pratiche ascetiche limitate a consumare il karma accumulato e interrompere, sia pure parzialmente l'afflusso del nuovo, e si spostò soprattutto verso le prescrizioni morali e, prima fra queste, verso l'ahimsa. Si poté così passare ad una concezione della non-violenza ancorata, come vedremo, ai concetti di "amicizia", "intenzioni", "volontà".

6.4 La natura della non violenza.

La nostra ipotesi è che vi siano quattro diverse concezioni del precetto dell'ahimsa.

Le prime due, di poco divergenti, sono tutte interne all'ideologia ascetica. La prima, poi, riferibile probabilmente all'esperienza e agli insegnamenti di

Parsvanatha e alle primissime forme di movimenti ascetici *sramana*, è, nella nostra ipotesi, la prima forma storica di ahimsa.

Come abbiamo visto la dottrina jaina postula l'esistenza di infinite monadi vitali, tutte uguali e tutte originariamente perfette, che vengono sporcate e degradate dalla materia karmica. Ogni azione, ogni tipo di azione, anche quella inconscia e involontaria, anche il semplice nutrirsi e respirare, porta con sé un afflusso di materia karmica nel corpo karmico e quindi nuova zavorra per la monade vitale che la incatena al ciclo samsarico. La soluzione proposta e perseguita dai maestri jaina sta nell'ideale ascetico della perfetta inazione, del controllo totale dei processi mentali biologici e fisici e nella loro progressiva ritrazione fino ad una "paralisi psichica", fino all'atto conclusivo dell'"erosione" totale della maschera karmica dal *jīva*.

Ora, però, le forme particolari dell'agire e dell'essere nel mondo della monade vitale, producono sì afflusso di materiale karmico, ma in maniera differenziata, causano cioè altrettante particolari forme di legame karmico, dissimile sia nella quantità dell'afflusso, sia nella qualità stessa del legame. Così, agli estremi, se il semplice atto del respirare provoca una minima quantità di afflusso karmico, l'uccisione di altre monadi vitali incarnate, genera un afflusso molto maggiore e per così dire più difficoltoso da bruciare.

Ciò però non è ancora legato a esigenze etiche, ma deriva dall'assunto dell'uguaglianza delle monadi vitali e dalla concezione estremamente meccanica della retribuzione karmica, in base alla quale ad ogni azione corrisponde una reazione karmica quantitativamente e qualitativamente identica. Così una nostra azione dannosa nei confronti di altre monadi vitali, genera per reazione dei semi karmici dannosi per il nostro *jīva*. In questo senso «se uno non desidera distruggere la propria anima, non deve allora distruggere le creature viventi».

Il fine è quello della propria personale liberazione, della propria personale purificazione dalle scorie karmiche. Recare danno ad altre monadi vitali significa sostanzialmente recare danno a sé stessi e accumulare materiale karmico in luogo di bruciarlo e purificarsi.

Dunque, ogni azione è contaminante e azioni lesive per altre *jiva*, anche se compiute inconsciamente o senza l'esplicita volontà di nuocere, ledono in egual

misura anche noi e ci ostacolano nel cammino della purificazione; ma poiché il mondo è popolato di *jiva*, spesso microscopiche e invisibili, e noi non siamo in grado di conoscere ogni possibile effetto delle nostre azioni (non essendo più, o ancora, onniscenti), ogni azione è potenzialmente lesiva e quindi contaminante: ecco che l'ahimsa «proviene dal desiderio di restare immuni dalla contaminazione del mondo»[29] si risolve sostanzialmente nell'inazione ascetica, si risolve in una *non nuocente inazione purificatrice*.

La seconda concezione, collegata a quello che abbiamo ipotizzato essere l'apporto del Jina riguardo le passioni, l'odio e le azioni (pensiero, parola, azione) violente, apporta poche variazioni.

Le passioni, gli attaccamenti o i sentimenti negativi come l'odio, velano la capacità di conoscenza e comprensione (*jñāna*) della vera struttura della realtà necessarie al processo di purificazione del jiva, e offuscano l'attenzione e la concentrazione necessarie all'asceta per "bruciare" i residui karmici e non incappare in azioni lesive per altri *jiva* e quindi contaminanti. Entrambe, conoscenza e attenzione, sono fondamentali per una corretta condotta (*caritra*) lungo la difficile vie della purificazione.

Le passioni, l'odio, gli attaccamenti, inoltre sono già azioni mentali violente e distruttive e generano quindi residui karmici deleteri; di più, producono a catena altre azioni (pensiero, parola, azione) violente e distruttive e quindi altri residui karmici nocivi.

Come si vede, è una concezione fredda e distaccata, metodica, meccanica della ahimsa. La non-violenza non ha valore etico, non ancora, non pienamente. Essa si riferisce all'ideale ascetico dell'inazione, e ad una meccanica concezione del karman come automatica e materiale reazione degradante.

Non si tratta però, va precisato, di una egoica liberazione. Anzitutto perché l'impulso iniziale alla liberazione è innato in tutte le monadi vitali, e assecondarlo riguarda evidentemente il campo del libero arbitrio e della responsabilità individuale. Poi, l'azione di purificazione-liberazione va a buon fine solo nella misura in cui trascende i ristretti limiti dell'egoicità. Infine, in termini più semplici, l'agire egoico è in sé violento e lesivo: ci impedisce infatti la corretta

[29] Schweitzer, *op. cit.*, p. 58.

conoscenza della realtà e, allo stesso tempo, indirizza la nostra attenzione esclusivamente verso i nostri bisogni e le nostre necessità, rendendoci di conseguenza ciechi e sordi a quelli altrui e portandoci così a compiere azioni lesive per gli altri esseri viventi e quindi afflusso di residui karmici.

In una tale visione, l'etica non è ancora matura; ma i suoi semi ci sono già: l'attenzione posta sulla necessità di non arrecare danno a nessun essere vivente, maturerà in quei sentimenti di compassione ed "amicizia" verso tutte le creature che caratterizzeranno la dottrina jaina nei secoli successivi.

Prima però occorre chiarire quella che possiamo chiamare "concezione implicita", o "metafisica" dell'ahimsa. La volontà di non nuocere ad alcun essere vivente, può infatti essere estesa a tutta la realtà interpretata come volontà di non danneggiare-modificare la struttura dell'universo, di non agire su questa profonda struttura. L'intero cosmo è infatti vivo, dal più piccolo degli atomi degli elementi, ai vegetali, dagli animali fino all'uomo, e le leggi della vita sono uguali per tutti gli esseri viventi. Il monaco jaina deve evitare movimenti bruschi e non può schioccare la dita o sventolarsi per non ledere gli atomi dell'aria. Se finisse in acqua, per non danneggiarne gli atomi, non dovrebbe cercare di mettersi in salvo nuotando, ma dovrebbe galleggiare gentilmente, come un tronco, e lasciarsi trasportare a riva dalle correnti. Una volta a terra, dovrebbe far gocciolare ed evaporare l'acqua dalla pelle, evitando di asciugarla o di eliminarla con mosse violente del corpo.

La statua di *Gommata*, a *Śravana Belgola*, nel Mysore, eretta verso il X sec. e.v., ben rappresenta questa concezione metafisica dell'inazione non-violenta. La leggenda vuole che Gommata, figlio del primo Tirthamkara, *Ṛṣabhanātha*, fosse rimasto immobile nella posizione *kāyotsarga* per un anno: sul suo corpo crebbero piante rampicanti, formicai si crearono ai suoi piedi; Gommata rimase immobile come un albero o una roccia, imperturbabile nella sua intenzione di non interferire nel dispiegarsi dei processi dell'universo.

Infine, la quarta concezione, quella dell' "amicizia" verso tutte le creature. Come detto essa si fa spazio quando i monaci jaina cominciano a distinguere fra

azioni volontarie e inconsapevoli e azioni involontarie e inconsce, e, quindi a rivalutare le *intenzioni* e la *volontà* del soggetto. Ora questo nuovo accento sulle intenzioni, non nasce però da una valutazione positiva. Quel che accadde è che la comunità monastica jaina ritenne impossibile, per monadi non onniscienti, il totale rispetto della prescrizione dell'ahimsa: non essendo kevalin, non possiamo conoscere fino in fondo tutte le possibili conseguenze delle nostre azioni; e quindi, una nostra qualsiasi azione può, senza che noi ce ne accorgiamo, provocare sofferenza in un altro essere vivente e corrispondente residuo afflusso karmico in noi. Il problema fu risolto, come detto, accettando che, dopo la morte dell'ultimo kevalin, *Jambū*, e a causa della serie discendente dell'attuale *kalpa* del mondo, tutta una serie di avanzamenti spirituali non fossero più possibili. Da qui la rivalutazione dell'intenzioni.

L'ahimsa, ammessa l'impossibilità di applicarla pienamente, e rivista alla luce della scoperta dell'intenzione e della volontà, porterà ai sentimenti di compassione ed "amicizia" verso tutte le creature.

La dottrina jaina può ora ammettere che, nel precetto dell'ahimsa, il fattore in ultima istanza determinante, non è l'atto esterno, ma l'intenzione, la volontà, l'atteggiamento mentale. *Umāsvāti* (IV sec. e.v.) può così affermare che la violenza è la «rimozione della vita per mezzo di un'azione priva di *cura* della mente, del corpo o della parola»[30]. In questo modo, anche se un'azione comporta danni ad altri esseri viventi, se le intenzioni erano non violente, questa azione non genera afflusso karmico; viceversa, le "azioni mentali" violente, anche se non portate a termine nei fatti, causano afflusso karmico.

Nata dall'ammissione dell'incapacità di applicare pienamente il Voto dell'ahimsa, questa nuova visione permette la (ri)scoperta del mondo interno psichico e dell'importanza degli atteggiamenti mentali con i quali ci si accosta al mondo esterno e a sé stessi. In altri termini si giunge ad una interiorizzazione dell'ashimsa, ad un suo riposizionamento da *purificatrice inazione di non nuocenza*, a *benevola volontà di non nuocenza*.

Il problema della schiavitù può così essere riformulato in termini meno meccanicistici e rigidi, meno freddi e distaccati, : l'ignoranza della realtà causa

[30] Cit. in Dundas, *op. cit.*, p. 220, corsivo nostro.

azione violenta, l'azione violenta causa *sofferenza* (*duhkha*); a vera comprensione è la non-violenza, e la consapevolezza che tutte le creature viventi, come noi, non desiderano soffrire in alcun modo; quindi "tutte le creature viventi devono aiutarsi vicendevolmente", poiché "la non-violenza è il dovere morale supremo" (*ahiṃsā paramo dharmaḥ*)[31]

6.5 La visione del sacro.

La dimensione del sacro qui si estende e moltiplica, senza per questo diluirsi, risultando anzi rafforzata. Dal sacro come alterità si passa al sacro come qualità ontologica e ontica, che riguarda cioè l'*Essere* come realtà, cosmo e insieme delle monadi vitali, e l'*essere* come ogni singola monade vitale. Tutto è ierofania, perché tutto è in sé vivo e tutto partecipa della originaria purezza delle monadi. Si tratta di una diversa dimensione del *vedere-sentire*, la realtà.

Il kevalin, l'onniscente, colui che si è compiutamente purificato dalla degradazione karmica ed ha riacquistato la sua originaria perfezione, è in grado di vedere il colore karmico delle altre jiva, è in grado di *vedere* tutte le jiva che lo circondano, anche quelle microscopiche e invisibili all'occhio umano non ancora (e non più) purificato.

La distinzione sacro profano cade, perché ogni elemento della realtà è vivo e quindi sacro, l'universo tutto (*loka*) è vivo e quindi sacro: tutto è sacro perché tutto è vivo.

Tutto è popolato di jiva, occorre solo *vedere*, *sentire* nel mondo circostante la presenza viva di altre jiva incarnate in animali, piante, insetti, vermi, gocce d'acqua. L'erba che calpestiamo, i fiori che cogliamo e lasciamo seccare in un vaso, gli insetti che tanto sbadatamente uccidiamo con una semplice pressione della mano o del piede, gli alberi che abbattiamo, gli animali che uccidiamo per hobby o per nutrircene.

[31] Va notato che la formula *ahiṃsā paramo dharmaḥ*, usata dai monaci jaina, compare anche nel *Mahabharata* (I, 11, 13c, ecc.).

Per il jaina tutto questo ha una jiva, che è esattamente uguale alla sua; il corpo esterno che la ricopre come un involucro ha poca importanza, è solo come una maschera o un costume di scena nel grande dramma dell'esistenza. E l'asceta jaina si muove in questa scena cosciente delle jiva che lo circondano e con le quali entra volontariamente o involontariamente in rapporto. La realtà è per egli una immensa interazione di jiva incarnate in involucri corporali diversi; suo intento, suo scopo, è quello di non nuocere in alcun modo, conscio o inconscio, a nessuna di queste jiva. L'intento che si pone è sovraumano, necessita di una attenzione inflessibile, di uno sforzo inesauribile, di limitazioni e divieti sfiancanti. L'asceta jaina sente-vede, la sacralità delle jiva che abitano il mondo attorno a lui, e si propone di interagire con esse in maniera totalmente non-violenta.

E, ad un livello più intimo e profondo, egli *sente-realizza* l'uguaglianza di tutte le jiva, comprende intimamente che la propria sofferenza è la stessa per tutte le jiva, il proprio desiderio di non soffrire è lo stesso per tutte le jiva.

Ma, attenzione, affinché il "non nuocere" non diventi un assillo, quasi un'angoscia paralizzante, ecco l'importanza dell'intenzione e della volontà, degli atteggiamenti mentali.

Ora, dato che la sofferenza di questo mondo nasce proprio dall'interazione violenta ed ignorante (non corretta *jñāna*) fra le jiva, lo scopo è una "amicizia" generale verso e fra tutte le jiva, una sorta di pacificazione nelle interazioni del cosmo, di *solidarietà universale* fra le creature viventi.

Grande importanza in questa visione *pan-jivaista* della realtà è la minuziosa precettistica e la rigida disciplina cui il monaco (e il laico) jaina si sottopone. Abbiamo già sottolineato come la visione meccanicistica del karma obblighi il monaco jaina ad una costante attenzione per non arrecare danno, anche involontariamente, a qualsiasi creatura vivente. Ora, va ribadito, questa attenzione, questo controllo progressivo dei propri processi mentali e biologici, è ottenuto attraverso la disciplina: la disciplina, la normatività, serve proprio a educare la mente, a *de-educarla* dei vecchi schemi violenti e *ri-educarla* alla non violenza.

Ciò significa che l'asceta si impone di ri-educarsi, di modificare i propri vecchi abituali comportamenti attraverso la disciplina e le regole. Questa ri-educazione non è finalizzata solo alla non attuazione di azioni fisiche potenzialmente dannose per altre jiva, va oltre, punta alla mente. Essa deve infatti agire ad un livello più profondo, ad un livello psichico. Attraverso il controllo delle azioni esterne (parola, azioni fisiche) l'asceta mira ad una ri-educazione e ri-qualificazione delle azioni interne (pensieri). E ciò perché la volontà di un agire non nuocente deve essere metabolizzato a livello profondo dall'asceta; egli deve *divenire* ahimsa, deve *essere* ahimsa, ogni particella del suo essere deve ri-formarsi e ri-qualificarsi a questa nuova modalità dell'essere-agire. E questa riqualificazione-trasformazione è, parimenti, liberazione.

La strada scelta dai jaina per ottenere la trasformazione-liberazione radicale (*moksa*) è quella della educazione della mente attraverso l'educazione della parola e dell'azione.

VII

Buddhismo:
l'ahimsa come strumento etico-psicologico abile alla liberazione.

«La libertà dalla sofferenza è pari
alla libertà dall'intenzione
di causare dolore.
Non c'è vera grandezza
se non c'è dominio sulla rabbia.

Chi si astiene dal provocare sofferenza
attraverso il corpo, la parola e la mente
è un essere degno di rispetto.»
Dhammapada, 390-391

7.1 Cenni storici.

Il Buddhismo nasce in quell'India turbolenta del VI-V secolo a.e.v. a seguito dell'esperienza e degli insegnamenti di *Siddhārtha Gautama*, il *Buddha*. Si conosce ben poco di certo sulla sua vita, e le biografie posteriori, frutto di un meticoloso sforzo mitopietico e dottrinale, non ci aiutano molto. Sappiamo per certo che fosse in qualche modo connesso alle regioni sub-himalayane e al clan degli *Śākya* nel paese dei Kośala settentrionali, come appare anche da uno dei suoi titoli, *Śākyamuni* (il "Silenzioso degli Sakya"). Tale epiteto, assieme a quello di *Sramana Gautama* assegnatogli dalle fonti più antiche, ci rivela peraltro anche la sua appartenenza al movimento degli *sramana*. La tradizione lo vuole ksatryia, figlio di *Śuddhodana*, re degli Sakya, ma le ricerche storiche ci rivelano l'esistenza presso gli Sakya di una "repubblica" gentilizia (*vairājya*) e il suo

stesso patronimico, *Gautama*, indica l'appartenenza ad un noto gotra di brahmani.[1] È più probabile quindi che il Buddha fosse un brahmano, come erano molti dei suoi discepoli, e che la tradizione successiva, impegnata nella polemica contro i brahmani e desiderosa di attirarsi la benevolenza degli ksatryia, abbia alterato il dato originario; la questione resta però aperta, dato che non sappiamo con certezza in che modo e con quali forme il modello brahmanico sia stato accolto dalle popolazioni dravida. Abbiamo già trattato un'analisi sociologica di questi dati parlando del movimento sramana (cfr. cap. 3.2), qui ci limitiamo a ricordare che, a nostro avviso, il dato significativo, non è tanto la sua appartenenza alla casta brahmanica o a quella guerriera, quanto il fatto che appartenesse ad un'area di influenza dravida.

Come accaduto per il Jina, anche la biografia del Buddha è stata modellata dalla tradizione successiva sugli schemi tipici dell'agiografia indiana. La dottrina *Mahayanica* arriva a sviluppare la "vita ideale" del Buddha in dodici azioni fondamentali, dodici stadi di vita, arricchiti di particolari mitici e idealizzati. Distinguere verità storica da racconto immaginario è impossibile, ma neanche produttivo: la biografia ideale del Buddha, oltre che essere stata per secoli fonte di profonda ispirazione religiosa, risponde infatti principalmente ad esigenze didattiche, per così dire; l'agiografia del Buddha illustra il suo insegnamento. Vale la pena ripercorrerla nelle tappe fondamentali.

La prima parte della sua vita, è nel segno della più completa perfezione mondana: il giovane Siddhartha è raffigurato come bello, buono, colto e abile nelle arti della lotta e della guerra. Trascorre i suoi giorni nel palazzo del padre, in un mondo incantato di gioia e piaceri. Ma l'incanto a un certo punto si rompe. Siddhartha, spinto dalla curiosità di conoscere il mondo, esce dal palazzo e incontra in ordine un vecchio, un malato e un corteo funebre: la "crisi iniziatica" si traduce nella graduale presa di coscienza della sofferenza. Il quarto giorno, incontra un asceta mendicante: una prima risposta alla schiavitù della sofferenza, una prima via di liberazione. Quella stessa notte gli nasce il figlio Rāhula, orami il

[1] Cfr., Piantelli, Mario, *Il Buddhismo indiano*, pp. 20-4; in *Giovanni Filoramo*, a cura di, Buddhismo, Laterza, Roma-Bari, 2007.

suo compito sociale è esaurito, e il futuro Buddha può abbandonare il palazzo e la vita sociale e dedicarsi completamente alla ricerca spirituale.

Diventa discepolo di rinomati maestri *sramana*, Ārād Kālāma e Udraka Rāmaputra, presso i quali resta un solo anno e dai quali apprende tecniche di meditazione che poi svilupperà. Seguono altri sei anni di solitaria ricerca, di estenuanti veglie in meditazione e di terribili digiuni. Ridottosi dopo 49 giorni di digiuno ad uno scheletro vivente e sul punto di perire per inedia, comprende che quella dell'umiliazione del corpo non è la via che porta alla liberazione: dopo aver abbandonato la via della devozione totale ai sensi, abbandona la via del rifiuto totale del corpo, per percorre "la via di mezzo". I suoi compagni, delusi da quello che giudicano un cedimento, lo abbandonano. Come in tante altre agiografie, il Maestro, nel momento cruciale, resta solo.

Nella notte del plenilunio del mese di maggio/giugno, dopo essersi nutrito e aver recuperato le forze, Siddhartha, assiso in meditazione sotto l'albero della Bodhi (*Ficus Religiosa*), simbolo dell'albero della Vita e *axis mundi*, affronta le ultime decisive prove. *Māra-Kāma*, il Maligno, significativamente dio della Morte e del Desiderio, sentendosi minacciato, tenta più volte il Buddha: con la violenza e il terrore, con la seduzione carnale, offrendogli il dominio sul mondo, adulandolo, instillandogli il dubbio. Ogni tentativo di Mara-Kama, è però vano. All'alba, "distrutta l'ignoranza, dissipata la tenebra, risvegliata la conoscenza, guadagnata la luce", Siddhartha è ormai il Buddha, il Risvegliato.

Di nuovo dopo 49 giorni in cui resta a "sperimentare la beatitudine del Risveglio", un altro dubbio: come potrà comunicare ad altri quella "verità profonda, difficile a scoprire, difficile a percepire"? È il dubbio più profondo di ogni santità, l'ultima tentazione di Mara; il Buddha però decide di rivelare il dhamma a beneficio di tutti gli esseri viventi.

Va in cerca dei suoi vecchi compagni, li trova ad Isipatana, presso Varanasi, la città in cui ha trascorso la prima parte della sua vita, e lì pronuncia il primo discorso, il *Dhammacakkappavattana Sutta* ("Discorso che ha messo in moto la ruota del Dhamma), nel quale espone la "via di mezzo" e le "Quattro Nobili Verità", e col quale si apre il periodo di predicazione della vita del Buddha.

In seguito, per quarantacinque anni, si dedica alla vita mendicante ed errabonda e alla diffusione del Dhamma. Con l'accrescersi del numero dei discepoli, si forma il *sangha*, la comunità dei monaci (*biksu*, coloro che vivono di questua, *bhiksā*) e quella dei laici (*upāsaka*, lett. "servi/accoliti"), entrambe aperte sia agli uomini che alle donne, di ogni casta.

All'età di 79 o 80 anni, nel 544/543 a.e.v, secondo la tradizione cingalese, attorno al 386/385 o al 368/367 a.e.v., secondo gli storici contemporanei, il Buddha, in meditazione, entra nella liberazione definitiva: il *paranirvāṇa*. La tradizione trasforma questo evento in un ultimo insegnamento, il Buddha infatti, si rivolge così ad *Ānanda*, il suo attendente personale, che, vinto dallo sconforto per l'imminente morte del Maestro, si era abbandonato al pianto: «Basta, o Ananda, non addolorarti, non lamentarti. Non dunque, anche prima, io dissi: di tutte le cose care e gradite varia è l'esistenza, certa la separazione e il cambiamento? Ciò che è nato, cresciuto, frutto di mescolanza, come potrebbe mai non perire? Non si conosce una cosa simile».[2]

A differenza del Jina e degli altri Maestri suoi contemporanei, il Deespirato[3] è depositario di un Dharma che ha conseguito "da sé solo" (*svayam eva*); e, al pari di essi, incarna pienamente, con le sue parole e i suoi espressivi silenzi, con il suo comportamento e con ogni fibra della sua persona, tale Dharma: "Chi vede me, vede il Dhamma". Per la tradizione posteriore, colui che ascolta la parola del Buddha, proferita con "Voce di Brahmā", diviene immediatamente un "nobile uditore" (*āryaśrāvaka*), un "figlio del Bhagavat, nato dalla sua bocca, generato dal Dharma, erede del Dharma, non della carne": una sorta di iniziazione alla Verità, una "nascita nobile/dei nobili" (*āryajāti*), che permette allo *śrotāpanna* (colui che è "giunto nella corrente" del Dharma) di comprendere a pieno la Verità salvifica.

L'atteggiamento del Buddha è del tutto differente da quello degli altri Maestri suoi contemporanei: si rifiuta di impartire teorie mitologiche o teologiche, metafisiche o soteriologiche; i suoi insegnamenti sono pratici, diretti, psicologici e

[2] Mahāparinirvānasūtra, V, 14.

[3] De-Espirato è un termine coniato da A.K. Coomaraswamy sulla metafora del "soffiar via" del nirvana: *Nir*-(De)*vana* (Spirato).

mirano solo ed esclusivamente a mostrare e spiegare la via che conduce al moksa; il suo suggerimento costante è quello di sperimentare personalmente il Dhamma e la via della liberazione. «In una terra in cui i dibattiti e le interminabili discussioni pedanti, le gare intellettuali e le dimostrazioni metafisiche erano state per secoli il vero divertimento delle classi colte, dove gli eroi del popolo erano i dotti teologi e metafisici (che, in realtà, venivano così ben ricompensati da diventare un po' ottusi e boriosi) e dove le competizioni retoriche davanti ad un pubblico di persone colte piacevano tanto ai cortigiani quanto agli abitanti delle città (facendo guadagnare al vincitore, sia detto per inciso, una considerevole ricchezza materiale), Gautama Śākyamuni – quando alla fine decise di rivelare ciò che aveva scoperto ai pochi uomini maturi in grado di capire – si rifiutò di rilasciare dichiarazioni sulle questioni classiche cui si supponeva che ohni maestro dovesse fornire delle risposte. Il suo atteggiamento, tuttavia, era così impressionante e il suo insegnamento era così affascinante che egli non solo sfuggì al disprezzo e all'anonomato, ma attirò anche un crescente numero di seguaci che non aveva cercato. Questi giunsero da ogni classe sociale e da ogni professione».[4] La forza e la personalità di questa atteggiamento sono tali da aver superato immuni le costruzioni mitopoietiche successive.

Gli studiosi fanno un gran parlare degli insegnamenti originali del Buddha. La questione è che il Canone Tipitaka della tradizione singalese, il più antico pervenutoci, venne fissato, sulla base di precedenti tradizioni orali, attorno al V secolo e.v., e quindi il messaggio originale sarebbe andato perso. La realtà è che il messaggio originale si è perso nel momento stesso della morte del Buddha, semplicemente perché non si tratta di una conoscenza teoretica, ma pratica, esperita; i suoi stessi insegnamenti erano una *traduzione* della sua esperienza, il resto è *tradizione*. Parlando del Jainismo abbiamo ricordato come per i jaina la Dottrina sia eterna, ogni tirthamkara, semplicemente la adegua, *traduce*, alla capacità morale e spirituale degli uomini del suo tempo. E questo per i jaina non sembra essere un problema: lo scopo è lo stesso, i fondamenti dottrinali anche, quel che cambia sono gli interpreti. Allo stesso modo, pare che la moltiplicazione

[4] Zimmer, op. cit., p. 399.

del Buddhismo in tanti –ismi, ovvero in tante tradizioni e scuole diverse, abbia irrimediabilmente e negativamente modificato i contorni della dottrina originaria. A noi sembra che questo significhi semplicemente che per 2500 anni ci hanno lavorato su tantissime grandi menti, apportandovi la loro esperienza e adeguandolo alle culture, ai tempi, alle capacità. Il problema evidentemente è più culturale: riguarda semplicemente la differente concezione che in Occidente si ha della Conoscenza, rispetto alla concezione indiana e di larga parte dell'Asia.

Comunque, trattando qui dell'India del VI-V secolo, e non potendo affrontare tutti i vari –ismi che il messaggio del Buddha ha prodotto nei secoli, ci basiamo sull'analisi delle Quattro Nobili Verità, poiché sono unanimemente riconosciute, dagli studiosi e dalle varie tradizioni, come il nucleo del Buddha-Dhamma.[5]

7.2 La natura della sofferenza: la schiavitù della sofferenza.

Come detto, nel Parco dei Cervi, ad Isipatana, presso Varanasi, il Buddha pronuncia il suo primo discorso, il *Dhammacakkapavattanasutta*, nel quale, dopo aver definito il dhamma "via di mezzo", poiché evita gli estremi della spasmodica ricerca dei piaceri terreni, e della mortificazione del corpo delle discipline ascetiche (evidentemente non è che un esempio di pensiero dicotomico), passa a descrivere dettagliatamente le Nobili Verità (*Āryasatya*)[6], ognuna delle quali presenta uno schema riflessivo formato da tre "intuizioni" o "discernimenti",

[5] La dottrina del Buddha è chiamata anche *yāna*, "veicolo", lett. traghetto, zattera. La metafora della zattera è panindiana: abbiamo già visto come i jaina chiamino i loro maestri traghettatori, costruttori del guado, coloro che fanno attraversare il guado. Nell'India attraversata da numerosi grandi corsi d'acqua e a quel tempo praticamente priva di ponti, qualsiasi viaggiatore, e in maggior misura gli sramana itineranti, in qualsiasi tragitto si trovi a compiere, dovrà per forza di cose prendere più volte un traghetto per poter continuare il viaggio. Così il dhamma è il traghetto col quale si attraversa il fiume del samsara, per giungere all'altra sponda del moksa.

[6] Gli Ārya, si definivano "nobili", in contrapposizione agli stranieri; *arya* nella terminologia buddhista è usato nel senso di nobile per qualità morali e spirituali.

ovvero: l'"asserzione" (*pariyatti*), la "prescrizione" (*patipatti*) e il risultato della pratica (*pativedha*). L'esposizione delle Nobili Verità segue lo schema diagnostico dell'antica medicina indiana, il Buddha è in effetti il "Medico di tutte le genti".

La Prima Nobile Verità, l'accertamento dei sintomi della malattia:

«Qual è la Nobile Verità della sofferenza (*duhkha*)? La nascita è essa stessa sofferenza, la vecchiezza è essa stessa sofferenza, la malattia è essa stessa sofferenza, la morte è essa stessa sofferenza; angosciarsi (*śoka*), andarsene attorno con lamentazioni (*parideva*), il disagio corporeo (*duhkha*, sostantivo), il disagio mentale (*daurmānasya*, lett. "cattivi pensieri"), la frustrazione/esaurimento (*upāyāsa*) sono essi stessi sofferenza; la comunione (*samprayoga*) con ciò che non si ama è sofferenza, la separazione (*viprayoga*) da ciò che si ama è sofferenza, ciò che, bramandolo, non s'ottiene è sofferenza: in sintesi, i cinque aggregati oggetto di attaccamento/appropriazione (*upādānaskandha*) sono essi stessi sofferenza […]

C'è la Nobile Verità della sofferenza […]

Questa Nobile Verità deve essere penetrata attraverso la piena comprensione della sofferenza […]

Questa Nobile Verità è stata penetrata con la piena comprensione della sofferenza: così fu la visione, l'intuizione, la saggezza, la conoscenza e la chiarezza che sorsero in me su cose mai udite prima». (*Samyutta Nikaya*, LVI, 11).

Anzitutto occorre fare attenzione alla formula scelta: "c'è la sofferenza". Non è casuale. Non si afferma la totale ed inevitabile esperienza di sofferenza del divenire, non vi è una cupa visione metafisica. Non si afferma: "tutto è sofferenza, la vita è sofferenza", che implicherebbe già un giudizio (di valore) ed una visione pessimistica dell'esistenza. Molto più semplicemente, ma sottilmente, si afferma: "la sofferenza esiste", "nella vita ognuno sperimenta il dolore, accanto alla gioia, alla felicità, o ad altre sensazioni ed esperienze possibili, c'è anche l'esperienza della sofferenza". È un'affermazione oggettiva, volutamente neutra, psicologicamente molto efficace.

Come si vede, non si definisce direttamente *duhkha*: non occorre, ognuno di noi ne fa esperienza, ognuno può sperimentarla personalmente nel corso della sua vita. Definirla equivale a de-linearla, e riempirla con un contenuto particolare e personale, che la renderebbe contenuto particolare di un ego, e, conseguentemente, quell'io sarebbe ancora egocentrato. Duhkha, come forma generale, accomuna tutti gli esseri viventi; ognuno, poi, ne fa una esperienza particolare, ma resta la sua universalità inter-soggettiva, trans-egoica.

Ciò che al Buddha preme mettere in luce è invece la determinazione delle cause di tale sofferenza, da dove essa nasca, dove si annidi, dove prolifichi. La questione di fondo è sempre: dove nasce? Come? Con quale forma e quali contenuti? Come si sviluppa? Come cessa?

La Prima Nobile Verità mira essenzialmente alla presa di coscienza dell'esistenza del duhkha, della sua universalità, della non identificazione dell'io con essa.

Le prime quattro forme esemplificative del duhkha riguardano, apparentemente, gli aspetti negativi dell'esistenza corporea (nascita, vecchiaia, malattia, morte), si passa poi alle modalità psicologiche, per giungere al *samskaraduhka*, cioè al disagio immanente nella stessa struttura composita e pereunte del divenire e del modo in cui l'io lo esperisce. Le modalità psicologiche possono essere riassunte in: "disagio per i disagi" (*duhkhaduhkha*), con cui, in maniera sottile, si mette in evidenza come la sofferenza non provenga dall'effettiva situazione di disagio, ma dal modo in cui l'io la percepisce e la elabora, vale a dire che l'io soffre il fatto di dover provare una esperienza disagevole; "disagio per le alterazioni" (*viparin̤āmaduḥkha*) per il quale qualsiasi piacere, per quanto apparentemente positivo, è viziato dalla consapevolezza profonda del suo degenerare e disfarsi nell'attimo stesso in cui si fruisce e dal fondato timore del suo venir meno, vale a dire che l'io soffre per il fatto di dover sperimentare una esperienza d'impermanenza della realtà.

Ciò significa che si sta ponendo l'attenzione sulla sofferenza come dato intrapsichico, come modalità di re-azione dell'io che si trova ad esperire un evento disagevole e il divenire, in sé transitorio e mutevole, dell'esperienza e della realtà; ciò significa che «anche se avessimo avuto una vita piuttosto infelice, ciò a cui

dobbiamo guardare non è la sofferenza che ci è venuta da quel tipo di vita, ma quella che sviluppiamo nella nostra mente pensando a quella sofferenza passata».[7] Anche a questo si allude nell'affermazione "la morte è sofferenza", essa può essere infatti riferita alla morte continua dell'attimo (*kṣaṇikamaraṇa*), e il samsara, in questo modo, non è che un continuo e impulsivo processo di re-identificazione e auto-proiezione dell'io in quelle tracce memorizzate (*karman*) riempite dai consueti atteggiamenti mentali, schemi comportamentali, pensieri, sensazioni o emozioni già esperiti.

Il *samskaraduhkha* si riferisce al disagio legato all'identificazione/attaccamento (*upadana*) dell'io con la struttura impermanente della realtà, vista come il momentaneo aggregarsi di cinque elementi (*skandha*). Con gli *skandha* (lett. "cervice" o "ramificazione") si intendono cinque serie di fenomeni che si succedono e si intersecano condizionandosi a vicenda, tradizionalmente presentati in ordine di crescente interiorità:

1 *rūpaskandha*, "aggregato delle forme" visibili/sensibili;

e gli skandha che formano la sfera, opposta a *rūpa*, del *nāman* (nome), ossia la dimensione dei fenomeni mentali:

2 *vedanāskandha*, "aggregato delle sensazioni", percezioni, sentimenti;

3 *saṃjñāskandha*, "aggregato delle coscienze";

4 *saṃskāraskandha*, "aggregato delle latenze", predisposizioni, inclinazioni, memoria, formazioni mentali;

5 *vijñānaskandha*, "aggregato delle conoscenze", coscienza, discriminazione.

La Seconda Nobile Verità, l'accertamento dell'eziologia del morbo, derivata dai sintomi.

«Qual è la Nobile Verità dell'Origine della Sofferenza? È la brama (*tṛṣnā*) che da luogo ad una nuova rinascita e, legata alla voluttà e al desiderio, trova nuovi piaceri ora qui ora là, ossia: brama del piacere dei sensi (*kāma*), brama di esistenza (*bhava*), brama di non-esistenza (*vibhava*). Da dove questa brama sorge

[7] Ajahn Sumedo, *Le Quattro Nobili Verità*, Associazione Santacittarama, Frasso Sabino, 1999, p. 22.

e prende vigore? Ovunque vi siano delle cose che sembrano dilettevoli e gratificanti, da lì questa brama sorge e prende vigore […]

C'è la Nobile Verità dell'Origine della Sofferenza […]

Questa Nobile Verità deve essere compresa a fondo abbandonando l'origine stessa della sofferenza […]

Questa Nobile Verità è stata compresa affondo abbandonando l'origine stessa della sofferenza: questa fu la visione, l'intuizione, la saggezza, la conoscenza e la chiarezza che sorsero in me su cose mai udite prima» (*Samyutta Nikaya* LVI, 11).

Ecco, dunque, l'origine del duhkha: la brama (*tṛṣnā*, pali *tanha*, lett. "sete"), l'«istintivo dominio riflessivo della coscienza»[8], la bramosia contingente e condizionata, l'eterna sete di vivere che affonda le sue radici nel desiderio e nell'ignoranza; la sete che non può essere placata, la sete inappagabile e senza tregua che tanto più assecondiamo tanto più cresce; la passione corrosiva che ci spinge sempre verso nuove mete che, raggiunte, ci appaiono inutili, e di nuovo ne cerchiamo altre, di nuovo rincorriamo altri miraggi; quella instancabile instabilità della mente tutta ripiegata su sé stessa, sempre in precario equilibrio, sempre alla ricerca della soddisfazione e sempre insoddisfatta.

Tanha è quell'urgenza vitale che trascina l'individuo con un cieco e continuo dinamismo in cerca di "gratificazioni or qui or là" allo scopo di perseguire fini egoici; quel fuoco insaziabile che arde i sensi e la mente.

La Seconda Nobile Verità distingue tre livelli i brama:

1. *kama tanha*, desiderio/brama per l'oggetto e l'esperienza dei sensi;
2. *bhava tanha*, desiderio di essere o diventare, autoperpetuarsi dell'individuo;
3. *vibhava tanha*, desiderio di non essere e di non-esistenza.

Occorre però chiarire che non si sta indicando l'origine della sofferenza nei desideri, nei sentimenti o nelle aspirazioni, la seconda Nobile Verità ci invita a non identificarci nei nostri desideri, sentimenti o aspirazioni e a non re-agire

[8] Fromm, E., Suzuki, D., De Martino, R., *Psicoanalisi e Buddismo Zen*, Casa Editrice Astrolabio, Roma, 1968, p. 27.

coattamente ad essi, a non identificarci con la loro mancata realizzazione e a non re-agire impulsivamente alla loro mancata realizzazione.

La Terza Nobile Verità, l'accertamento della curabilità della malattia, direttamente dipendente dall'eziologia.

«Qual'è la Nobile Verità della Cessazione della Sofferenza? È la completa scomparsa ed estinzione della brama, la rinuncia ad essa e il suo abbandono, la liberazione e il distacco da essa. Ma dove questa brama può essere abbandonata, dove può essere estinta? Ovunque nel mondo vi siano cose apparentemente dilettevoli e piacevoli, là questa brama può essere abbandonata, là può essere estinta.

C'è la Nobile Verità della Cessazione della Sofferenza…

Questa Nobile Verità deve essere penetrata realizzando la Cessazione della Sofferenza…

Questa Nobile Verità è stata penetrata realizzando la Cessazione della Sofferenza: questa fu la visione, l'intuizione, la saggezza, la conoscenza e la chiarezza che sorsero in me su cose mai udite prima.» (*Samyutta Nikaya*, LVI, 11).

È un messaggio di speranza: il dolore non è assoluto, può essere estinto! La cessazione (*nirodha*) della sofferenza, è un'esperienza possibile.

Tutta una serie di termini glossa tale cessazione: "blocco mediante il non esser colorita [la mente da parte degli oggetti prima bramati] senza eccezioni" (*aśeṣavirāganirodha*), "rinuncia" (*tyāga*)[9], "completa estromissione" (*pratinisarga*, nel linguaggio quotidiano il termine si riferisce all'evacuazione delle feci), "lasciar andare" (*mukti*), "non dimora" nella bramosia e negli oggetti che insegue (*anālaya*).

Se la sofferenza, come abbiamo visto, nasce dalla nostra identificazione in essa, dal nostro lasciarci trasportare dalla brama e identificarci in questa brama e attaccarci ad essa e ai vari e multiformi oggetti cui essa di volta in volta tende; la liberazione non può che venire dal "lasciare andare" questi attaccamenti, queste

[9] Nel lessico brahmanico, *tyaga*, indicava l'abbandono formale dell'offerta sacrificale alla divinità da parte del sacrificante.

identificazioni, questa reattività coatta alla brama. Non si tratta di mettere fine alla sete, ma di non identificarci in essa, di sentirla, osservarla e lasciarla andare. È una *cessazione*, non un *annullamento*: la prima non è un desiderio, non è un prodotto della mente ma la fine naturale di tutto ciò che sorge, solo la morte di ciò che nasce; il secondo è il desiderio che sorge nella mente di liberarsi di qualcosa.

Con duhkha, quindi, ci si riferisce ad un disagio psicologico ed esistenziale dell'uomo, considerato come universale e reale (non però reale aprioristicamente, ma perché realmente esperito), il disagio dell'io deriva dalla sua identificazione con l'esperienza di disagio stesso e dal conseguente rifiuto di questa esperienza e di questa identificazione; deriva dal vagare senza sosta della mente impulsivamente attratta da ogni sorta di oggetto esterno e dal suo identificarsi in questi oggetti e in questa cieca reattività. Il vagare reattivo è in sé inappagante e fonte di sofferenza, perché nell'attimo in cui raggiunge l'oggetto bramato, non se ne accontenta più, e di nuovo, impulsivamente si rimette in moto alla ricerca di nuovi oggetti e nuove illusioni. Gli oggetti stessi di questa bramosia sono in sé inappaganti, perché transeunti e perituri, destinati a finire, a morire; «quando ci aggrappiamo ai sensi, ci attacchiamo alla morte»[10]. L'identificarsi in questi oggetti e in questa cieca rincorsa di qualcosa che non c'è e non potrà esserci, è in sé fonte di sofferenza. La via d'uscita è il "non-attaccamento", il "lasciare andare" gli oggetti dell'identificazione/attaccamento e dell'identificazione stessa, «lasciandoli essere quello che sono [non] annullandoli o cacciandoli via, ma piuttosto prenderne nota e lasciarli stare»[11]; è il superamento dell'illusione dell'io egoico e distinto; è la quiddità, ovvero la presenza consapevole nel qui ed ora e la non identificazione nel vagare della mente fra oggetti disparati e piani temporali futuri o passati; è la conoscenza della realtà, ovvero la com-prensione profonda delle Nobili Verità, del dukkha e del tanha. Tutto ciò implica però un coraggioso sforzo di guardare profondamente dentro alle cose, oltre le apparenze; un serio e sincero impegno, con energia e fiducia.

[10] Ajahn Sumedo, op. cit., p. 46.

[11] Ivi, p. 36.

In maniera sottile ed efficace, non si guarda alla sofferenza in sé, come realtà oggettiva esterna all'individuo, ma si guarda al modo in cui la mente esperisce il disagio. In altri termini, non si vuole eliminare la sofferenza dall'esperienza della vita: la morte o la malattia, ad esempio, non possono essere eliminate, né possiamo cancellare i desideri, o trasformare la realtà nel prodotto esatto della nostra mente. Ci sarà sempre e comunque uno scarto fra realtà oggettiva e realtà pensata e desiderata dall'io. Il Buddha non intende operare una trasformazione della realtà oggettiva della sofferenza, ma della esperienza soggettiva di essa; lungi dal voler eliminare la sofferenza dal mondo, indica nei processi mentali il terreno più appropriato ed efficace su cui lavorare.

Nella concezione psicologica pragmatica del Buddha, non è necessaria nessuna filosofia e nessuna speculazione metafisica, nessun modello meccanicistico di degradazione della sostanza spirituale e nessuna pre-concetta inspiegabile concezione di irriducibile dualità materia-spirito. Col Buddha abbiamo una distaccata e lucida analisi dei processi mentali che portano l'io a sperimentare uno stato di disagio e sofferenza. Tutto il resto non fa parte degli strumenti necessari ed efficaci alla liberazione dalla sofferenza.

7.3 La via della liberazione.

La Quarta Nobile Verità, la prescrizione al malato del regime necessario alla guarigione, dipendente dalla natura e dal *modus operandi* del morbo, ovvero il Nobile Ottuplice Sentiero (*Āryāṣṭāṇgikamārga*, pali: *Ariyātthangikamagga*), il percorso che porta al blocco del disagio (*duhkhanirodhagāminīpratipad*). Raggruppabile in tre elementi: saggezza (*prajñā*, pali *paññа*), virtù morali (*śīla*, pali *sila*), concentrazione (*samādhi*, pali *samadhi*). L'ordine di esposizione dell'Ottuplice Sentiero è puramente descrittivo, va infatti considerato come un tutt'uno, dove i vari elementi si equilibrano e determinano vicendevolmente, come strumenti di riflessione, morali e psicologici.

«Qual è la Nobile Verità Del Sentiero che conduce alla cessazione del dolore? È il nobile ottuplice sentiero, è cioè: Retta Comprensione, Retta

Aspirazione, Retta Parola, Retta Azione, Retti Mezzi di Sostentamento, Retto Sforzo, Retta Presenza Mentale, Retta Concentrazione.

C'è la Nobile Verità del Sentiero che conduce alla cessazione del Dolore […]

Tale Nobile Verità deve essere penetrata coltivando il Sentiero […]

Tale Nobile Verità è stata coltivata penetrando il Sentiero: questa fu la visione, l'intuizione, la saggezza, la conoscenza e la chiarezza che sorsero in me su cose mai udite prima» (*Samyutta Nikaya* LVI, 11).

Abbiamo quindi:

Saggezza:

1. Retta Comprensione (*samyagdṛṣṭi*, pali *samma ditti*, lett. "visione appropriata"), la conoscenza intuitiva delle Nobili Verità;
2. Retta Aspirazione (*samnyaksaṃkalpa*, *samma sankappa*): estensione da avidità (*lobha*), malevolenza (*dveṣa*), e ignoranza (*moha*), deriva dalla comprensione profonda della realtà del duhkha;

Moralità:

3. Retta Voce/Parola (*samnyagvāc*, *samma vaca*): astenersi dal dire il falso per vantaggio proprio o altrui, dal seminare discordia, dal rivolgersi ad altri in modo aggressivo e/o scortese, dall'intrattenersi su argomenti futili/insulsi;
4. Retta Azione (corporea) (*samnyakkarman*, *samma kammanta*): *ahimsa* (non compiere uccisione o violenza fisica, compreso il fungere da mandanti di essa o approvarla, l'istigazione al suicidio e l'aborto), non prendere ciò che non viene donato, astenersi da illecite forma di gratificazione sessuale;
5. Retti Mezzi di Sostentamento (*samnyagājīva*, *samma ajiva*): esemplificato come astensione da commerci nocivi (armi, carne, alcolici, droga, veleni, esseri viventi), usura, predizione del futuro, illusionismo o inganni vari;
6. Retto Sforzo (*samnyagvyāyāma*, *samma vayama*): evitare vizi non ancora sorti, abbandonare vizi già sorti, propiziare virtù non ancora sorte, conservare, coltivare e rendere perfette virtù già sorte;

Concentrazione:

7 Retta Attenzione/memoria/consapevolezza (*samnyaksmṛti*, *samma sati*). Qui siamo nelle tecniche di meditazione: vengono indicati quattro ordini di

oggetti su cui porre l'attenzione: eventi corporei, sensazioni passive, eventi mentali, caratteristiche delle entità in genere (impermanenza, assenza di atman, duhkha e vacuità). Nel Canone Pali, il Buddha, in un dialogo con il monaco Bāhiya, espone un iter meditativo composto da cinque fattori d'impedimento (*nīvāraṇa*): "desiderio-fantasticheria" orientato verso le cinque forme di piacere sensoriale; "malevolenza" verso oggetti/persone; "pigrizia-torpore"; "eccitazione-senso di colpa/orgoglio"; il dubbio nei confronti del Buddha, del Dhamma e del Sangha. Vinti i cinque fattori si accede ad un altro iter composto di quattro *dhyāna* ("stadi di concentrazione") e sei *abhijñā* (super-conoscenza), di cui l'ultima è la Comprensione Liberatrice (*Bodhi*), presentata come "conoscenza dell'esaurimento/cessazione degli *āsrava*" (lett. "[chiuse che lasciano] colare da fuori" l'acqua)[12];

8 Retta Concentrazione (*samnyaksamādhi*, *samma samadhi*): il termine samadhi, parte del lessico specializzato dello yoga, indica letteralmente il "com-porsi" dell'attenzione in quattro "incontri/completamenti" (*samāpatti*) corrispondenti ai quattro stadi (*āyatana*) della sfera priva di forme (*ārūpyadhātu*), ovvero: "stadio dell'infinità dello spazio", "stadio dell'infinità della consapevolezza", "stadio del non v'è alcunché", "stadio del né al tutto esperienza né inesperienza".

Senza addentrarci nei particolari tecnici, ricordiamo solo come la tradizione riconosca che questo iter meditativo sia legato alla pratica panindiana dello Yoga; i quattro Dhyana e le quattro samapatti sono state apprese dal Buddha direttamente dai suoi primi maestri e poi successivamente sviluppate. Significativamente, queste tecniche sono considerate necessarie, ma non sufficienti, all'estinzione del duhkha. La "completa liberazione" (*vimokṣa* o *vimukti*) si ha soltanto con la comprensione profonda delle Nobili Verità.

[12] L'acqua della metafore sarebbe il karman. Questo ha fatto pensare ad una sorta di modello "idraulico" del karman, simile al modello meccanicistico jaina in cui in la materia karmica si "appiccica" al jiva degradandolo, e quindi ad un probabile "fossile ideologico" della visione buddhista. Cfr., Piantelli, op. cit., pp. 36-7.

Dunque: saggezza/conoscenza, moralità, concentrazione. Ovvero la comprensione profonda della natura del duhkha e del modo in cui la mente ne fa esperienza e si identifica con esso. Dalla saggezza deriva la moralità: la consapevolezza della universalità della sofferenza, come vedremo, si traduce in compassione e responsabilità etica, l'etica va intesa come strumento psicologico interno al processo di trasformazione-liberazione; e la compassione a sua volta sostiene la comprensione. Conoscenza e moralità sono a loro volta la base della Retta Concentrazione, e quest'ultima è essenziale acciocché la mente comprenda in profondità le nobili verità e si attenga alla retta moralità.

La brama e quindi la sofferenza sono infatti alimentate dall'ignoranza (*avidyā*). «Questa ignoranza è una funzione naturale del processo vitale, ma non è necessariamente ineliminabile; non più dell'innocenza di un bambino. Il problema è che noi non riconosciamo che ci stiamo muovendo in un mondo di semplici convenzioni, da cui sono determinati i nostri sentimenti, i nostri pensieri, i nostri atti. Noi crediamo che le nostre idee sulle cose rappresentino la realtà ultima e così restiamo intrappolati nelle maglie di una rete. Queste idee sono radicati nella nostra coscienza e nei nostri atteggiamenti; sono mere creazioni della mente; sono categorie convenzionali, modi involontari di vedere, di giudicare e di comportarsi; tuttavia la nostra ignoranza le accetta senza remore, senza dubbi, considerando esse e i loro contenuti come dati di fatto. Questa concezione errata della vera essenza della realtà è la causa di tutte le sofferenze che colpiscono le nostre esistenze. […] Le tragedie e le commedie in cui siamo coinvolti, che creiamo noi stessi e in cui noi agiamo, si sviluppano automaticamente dalla nostra condizione di ignoranza, la quale genera nel mondo sensazioni e concetti limitati. […] Dobbiamo essere consapevoli di un simile stato di sofferenza se vogliamo guarire. [sofferenza che] la maggior parte di noi considera connaturata all'esistenza, e che decide semplicemente di sopportare»[13] o fingere di non sentire.

Gli antichi monaci (*bikṣu*, pali *bikku*) si spostavano di villaggio in villaggio, dormendo all'aperto e vivendo di carità; solo durante la stagione delle piogge si riunivano nei boschi in precarie capanne. Agli inizi la comunità dei monaci era un

[13] Zimmer, op. cit., pp. 382-3

gruppo non-conformista, con una ampia varietà nella composizione sociale dei monaci e con unico criterio gerarchico l'anzianità dell'ordinazione; una società alternativa dove i marginali potevano trovare rifugio, riscoprire un senso di appartenenza e uno scopo.

Il codice morale e comportamentale cui i bikku sono sottoposti comporta otto "precetti": ahimsa; divieto di prendere ciò che non è stato donato; castità; retta parola; non bere bevande inebrianti o droghe; non abbellire il corpo, non danzare o cantare intrattenersi in situazioni simili; non dormire su letti alti e comodi. La disciplina è considerata non solo una via morale, ma anche un metodo di purificazione spirituale che aiuta il monaco a calmare la mente: il senso psicologico pervade anche il codice morale. In tal senso la pratica della confessione rituale libera la mente e, ridandole serenità e calma, ripristina le capacità meditative del bikku, ad egli, infatti, si chiede di essere "pienamente conscio e auto-controllato" (*smṛtimant samprajānan*), consapevole, attento e sempre responsabile.

L'iter determinato e organizzato dell'ordinazione, salvaguardava una continuità fra il Buddha e le successive generazioni di bikku. Interessante poi notare come le procedure interne stabilite per regolare i dissensi sembrino improntate alla prassi delle assemblee delle "repubbliche" aristocratiche contemporanee.

Il nuovo del Buddha, e al tempo stesso il fascino e la forza del suo insegnamento, sta nell'approccio concreto, empirico, psicologico al problema dell'esistenza. Nelle sua ricerca non c'è spazio per la speculazione metafisica: i concetti di samsara, karma, moksa, sono portati dal piano ontologico a quello ontico-immanente. La liberazione deve essere sperimentata in questo mondo, qui ed ora, e non già in un'altra condizione ultraterrena. Ecco la grandezza del Buddha e la sua rivoluzione nel pensiero indiano: il suo modo di impostare il problema e di cercare la soluzione è tutto squisitamente pratico, sperimentabile, psicologico. Le dottrine precedenti, partendo dalla constatazione della sofferenza della vita, cercano una via di trasformazione-liberazione, ma finiscono per smarrirsi nella metafisica. Il Buddha riporta il pensiero indiano nella praticità e

concretezza di quella trasformazione che si stava cercando, riporta il problema escatologico in una dimensione terrena e immanente. La liberazione va sperimentata qui ed ora, altrimenti non ha alcun valore, è solo un fragile e tedioso castello di sabbia pronto a sciogliersi alla prima cruda ondata di realtà della vita.

Abbiamo visto come, nel jainismo, l'intenzione, atteggiamento mentale viene accolto solo successivamente e negativamente. Nel Buddha, invece, il riferimento all'atteggiamento mentale è positivo: si parte cioè proprio dagli atteggiamenti mentali e il lavoro da compiere inizia proprio dalla trasformazione degli atteggiamenti mentali, l'azione verrà come "ricaduta" del lavoro sulla mente. Se la via del Jina è "paralisi psichica intenzionale", la via del Buddha è una *disciplina di auto-controllo psicologico*.

Il Jina resta nel solco dell'ascetismo, il Buddha no. Il Jina non rifiuta le pratiche ascetiche né la dottrina di fondo che distingue materia/spirito. Buddha abbandona le pratiche ascetiche, e non parla di nessuna metafisica. L'unica cosa che gli interessa è il modo in cui la sofferenza nasce, si manifesta, cessa. Tutto il resto sono vani discorsi, inutili disquisizioni sul nulla.

Il Buddha, in questo atteggiamento pratico, psicologico, pragmatico, è l'uomo nuovo indiano, il figlio delle città e del loro nuovo modo di guardare al mondo, il suo modo tutto pragmatico e psicologico di impostare il problema della sofferenza e della liberazione da essa deriva propriamente da quel pensiero riflessivo e astratto sorto a seguito dei profondi mutamenti sociali e culturali dell'India del VI-V sec. a.e.v. La sua visione è pienamente disincantata, laica, a-sacra; si è orami lasciata alle spalle l'antico dualismo materia-spirito, così come l'ammaliante potere poietico del sacrificio, o l'abbandono mistico al principio divino. Il Buddha guarda esclusivamente a ciò che è concreto e sperimentabile, e lo fa con una sottile introspezione psicologica, e con lo sguardo ben fisso sulla meta della trasformazione-liberazione.

7.3 La natura della non-violenza.

«La sofferenza o dukka è il travaglio che tutti condividiamo. Tutti ovunque soffrono. Gli esseri umani soffrirono nel passato, nell'antica India; essi soffrono nell'Inghilterra di oggi; e anche nel futuro gli esseri umani soffriranno. Cosa abbiamo in comune con la Regina Elisabetta? La sofferenza. Cosa abbiamo in comune con il vagabondo di strada? La sofferenza. Vi sono inclusi tutti, dagli esseri umani più privilegiati fino ai più disperati e negletti, passando da ogni categoria intermedia. Tutti ovunque soffrono. È un legame che ci accomuna, qualcosa che tutti comprendiamo.

Quando parliamo della sofferenza umana, si sviluppano le nostre tendenze compassionevoli, ma quando parliamo delle nostre opinioni, delle cose che io penso e che tu pensi sulla politica o la religione, allora corriamo il rischio di azzuffarci. […] Se volete uccidere qualcuno dovete toglierlo dal contesto "umano"; non è facile uccidere qualcuno quando sapete che soffre come voi. Dovete pensare che sia gelido, immorale, stupido e cattivo, e che, tutto sommato, sia meglio sbarazzarsene. Dovete pensare che è un tipo crudele e che è bene distruggere la cattiveria. È questo comportamento che fornisce la giustificazione ai bombardamenti e agli sterminii. Ma non si potrà agire in quella maniera se si tiene presente il comune legame della sofferenza».[14]

Questa lunga citazione, ci dà, con parole semplici ed immediate, le coordinate da cui partire: coscienza della sofferenza, coscienza della universalità della sofferenza, compassione (Karuna), non-dualismo. Proviamo a svolgere il ragionamento.

Si è detto come punto di partenza sia proprio la presa di coscienza dell'esistenza del duhkha, della sofferenza psicologico-esistenzaiale. Le Nobili Verità ci indicano che causa di questa sofferenza sia proprio l'identificazione dell'io in essa come oggetto determinato e specifico della propria realtà intrapsichica; la sofferenza, invece, va compresa come esperienza universale, esterna all'io, comune a tutti gli esseri senzienti, tutti, nessuno escluso. Ora è proprio da questa profonda intuizione della universalità del duhkha che deriva la

[14] Ajahn Sumedho, *op. cit.*, p. 16.

compassione, ovvero la comprensione che ogni essere senziente soffre, ogni essere senziente, esattamente come il proprio io, fa esperienza del duhkha, ogni essere senziente non vuole soffrire. Se nel jainismo l'universalità della sofferenza era determinata dalla comprensione profonda degli effetti delle interazioni violente fra le jiva; nel Buddha questa comprensione deriva dalla natura più intima e intrapsichica del duhkha: il Buddha si spinge più in là del Jina, si spinge all'interno, nel profondo dell'universo psichico.

La tradizione buddhista associa la compassione (*karuṇā*), ad altri tre stati mentali, detti *Brahmavihāra* ("Sublimi Dimore" o "Dimore Divine"), che comprendo anche la "gentilezza amorevole" (*metta*), la "gioia compartecipe" (*mudita*) e l'"equanimità" (*upekka*). L'ultima, l'equanimità, ci da il senso di tutte le altre. L'amorevolezza, la compassione, il gioire per le felicità altrui, vanno legate ad equanimità: non c'è autentica compassione, autentica comprensione della felicità e della sofferenza altrui, se non c'è una effettiva consapevolezza dell'illusorietà dell'io-distinto, un effettivo superamento dell'egocentratezza dell'io e del pensiero duale.

Come abbiamo già detto per la Gita, anche qui troviamo un etica non attaccata al proprio agire, un etica che si dispiega senza pretendere di modificare i soggetti verso cui si dispone e che sa prima di tutto accettare l'altro, per quello che è, senza volerlo cambiare. Si tratta di un discorso etico non eroicamente centrato: non dà premi, non dà ricompense, l'unico frutto dell'etica è l'etica stessa.

L'etica in questa concezione non è assoluta, ma relativa; si declina concretamente caso per caso, soggetto per soggetto, avendo come ancora e modello le Nobili Verità, l'Ottuplice sentiero e le Sublimi Dimore, ovvero la natura della sofferenza, l'universalità della sofferenza, la compassione amorevole e compartecipe, l'equanimità non-egocentrata e non-duale.

In una maniera ancora più specifica, la norma etica ha una funzione particolare all'interno del processo di trasformazione-liberazione: essa è un "mezzo" (*upāya*, lett. mezzo, espediente), uno strumento "abile" (*kuśala*)[15], utile

[15] Il termine "*kuśala*", "abile, positivo", in origine si riferiva a chi era abbastanza destro da maneggiare gli acuminati steli d'erba *kuśa*, richiesti per il sacrificio vedico, senza tagliarsi.

per raggiungere lo scopo della cessazione della sofferenza. Uno strumento psicologico che aiuta l'individuo nel suo processo di trasformazione-liberazione.

«Il pensiero di aiutare qualcuno è un *dhamma* (impulso) appropriato […] Se lo fate con una mente vuota – senza il desiderio di un qualche guadagno, ma solo per compassione e perché è la cosa giusta da fare – allora è semplicemente un *dhamma* appropriato. Non è un *kamma* personale, non è vostro. Ma se lo fate per ottenere meriti, per attirare l'attenzione degli altri o perché quella persona è ricca e vi aspettate un premio per la vostra azione, allora – pur rimanendo un'azione appropriata – la rapportate al vostro ego facendone qualcosa di personale e ciò rinforza il senso di un sé. Quando facciamo buone azioni in piena consapevolezza e saggezza, invece che per ignoranza, esse sono *dhamma* appropriati, senza *kamma* personali».[16]

Il discorso etico come "mezzo abile", non va evidentemente letto come egoistico, come finalizzato esclusivamente alla propria personale trasformazione-liberazione. E ciò proprio perché, la moralità si regge sulla compassione, sulla equanimità, sulla consapevolezza dell'universalità del duhkha, e sulla volontà di non nuocere ad alcun essere vivente.

Come abbiamo visto con l'Ottuplice Sentiero, base della moralità è proprio l'ahimsa: la Retta Parola è intesa infatti come finalizzate a non nuocere agli altri (astenersi dal dire il falso, dal seminare discordia, dal rivolgersi ad altri in modo aggressivo); la Retta Azione include sia la non violenza fisica, che la sua approvazione o istigazione; i Retti Mezzi di Sostentamento implicano l'astensione da quelle professioni nocive ad altri; il retto sforzo, infine, invita alla non-nuocenza verso se stessi. In effetti, nella concezione Buddhista il concetto di ahimsa si può espandere fino a comprendere praticamente una vastissima gamma di significati: amorevolezza, compassione, non mentire (violenza con le parole), retto sforzo (prendersi cura di sé stessi), ecc.

Nel jainismo ahimsa si coniuga con non-contaminazione, non nuocente inattività, e solo in seguito giunge al concetto di "amicizia" verso tutti gli esseri viventi. Nel buddhismo ahimsa è invece "mezzo abile", uno strumento etico-

[16] *Ibidem*, p. 66.

psicologico pratico ed efficace alla liberazione dalla sofferenza, alla pacificazione dell'universo intrapsichico, al lavoro interiore; essa è depurata di ogni valenza metafisica e assoluta ed è tutta funzionale al percorso psicologico-spirituale di trasformazione-liberazione.

Il Buddha e il Jina, entrambi, come tutte le visioni religiose legate agli *sramana*, ammettono l'esistenza della sofferenza. Ma là dove il Buddha vede la sofferenza psicologicamente, il Jainismo la vede nelle interazioni tra le jiva. Per il primo la sofferenza "risiede" nell'universo interiore, per Jina in quello esterno. È da questa premessa che originano tutte le altre differenze tra i due dharma. Ponendo infatti l'origine della sofferenza nel modo violento, nel senso ampio in cui la intendono i jaina, con cui gli esseri viventi entrano in relazione gli uni con gli altri, l'unico percorso possibile di liberazione è l'agire in maniera totalmente e radicalmente non violenta, che si spinge fino all'ideale ascetico dell'inazione; da qui la centralità assoluta dell'ahimsa, la pratica ascetica e la minuziosa precettistica. Ponendo invece l'origine della sofferenza nel "mentale", nel modo in cui il nostro "io" si relazione a sé stesso e al mondo esterno, l'unico percorso possibile di liberazione è quello della trasformazione radicale degli atteggiamenti mentali; e l'ahimsa si sposta nell'universo intrapsichico e negli atteggiamenti mentali.

Partendo dagli stessi interrogativi sulla vita, la sofferenza, il samsara, il moksa, giungono ad elaborare un percorso di salvazione differente proprio perché differente è il modo a cui pensano la sofferenza. L'uno quindi agisce sull'universo intrapsichico, l'altro sui comportamenti. È chiaro poi che l'agire influenza il pensiero e il pensiero influenza l'agire, ma il punto di partenza è differente. Il Jina si ferma un passo prima, vede la sofferenza nella violenza dei rapporti esterni, ma non approfondisce quella interiore.

7.3 La visione del sacro.

Negli insegnamenti del Buddha, il sacro non trova spazio. Abbiamo detto che il Buddha si astiene dall'impartire insegnamenti metafisici o soteriologici poiché li ritiene inutili, se non in alcuni casi dannosi, al percorso di

trasformazione-liberazione. Il famoso "silenzio del Buddha" su questi argomenti, significativamente definiti questioni "indeterminate" (*avyākṛta*),è tutto qui, egli è semplicemente coerente con il modo in cui concepisce il lavoro di liberazione: pratico, concreto, psicologico, sperimentabile. «Non c'è l'esibizione della sapienza onnisciente che troviamo nei sistemi dei Giaina e degli Ājivika. Non c'è la dottrina di un Sé sostanziale dell'uomo o di un Sé cosmico che sia la realtà ultima, dottrina che troviamo, sotto varie forme, nel Sankya, nei Veda, nel Vedanta e nelle discipline della *bhakti*. Non c'è una descrizione o una definizione di uno stato beato dopo la liberazione e la morte, in contrasto con le numerose indicazioni delle Upanisad. E non troviamo nessuna argomentazione metafisica, nessuna conclusione ontologica, perché il metodo del Buddha fu strettamente psicologico. Gli schemi tradizionali del parallelismo tra macrocosmo e microcosmo (in cui le strutture dell'universo e dell'organismo umano venivano considerate manifestazioni analoghe alle forze cosmiche divine) furono ignorati dall'Illuminato in quanto inutili per giungere all'illuminazione».[17]

Oramai anche il *sacrum esse* è stato superato: semplicemente il concetto di sacro è inutile nella pratica introspettiva del Buddha; la sua visione pienamente disincantata non ha bisogno di alcuna alterità o di alcuna originaria purezza/perfezione, semplicemente guarda senza filtri all'uomo, alla realtà e, soprattutto, all'universo intrapsichico.

Volendo forzare un po' il discorso, si potrebbe dire che sacro è il vivere, e ciò perché gli esseri viventi senzienti possono lavorare alla loro liberazione, ma niente di più.

Anche i concetti di male e bene perdono una qualsiasi valenza soteriologica, ma sono tutti psicologici. Il male è sì un'offesa alla vita, ma prima di tutto, un atto di passione egoica, e quindi di illusione, ignoranza, attaccamento, sofferenza; semplicemente non è "mezzo abile" alla liberazione. Bene e male, giusto e ingiusto sono relativi, e come ogni dicotomia, vanno superati.

Una possibile alterità è il concetto di *nirvāṇa*, i primi testi lo definiscono "cessazione", "assenza della sete di vita" (*trsna* è stata soffiata via, spenta), "distacco", increato, inalterabile, senza principio e senza fine, incondizionato,

[17] Zimmer, op. cit., pp. 398-9.

utilizzano l'antica metafora panindiana dell'"altra sponda", ecc. Anche qui il Buddha resta ancorato alla impostazione pragmatica e psicologica, evitando di trasformarlo in uno stato trascendente, ma presentandolo semplicemente come alterità allo stato presente di sofferenza, di più, in maniera molto sottile, il nirvana è indissolubilmente legato al samsara, sia come sua alterità (concettuale ed esistenziale), sia soprattutto perché è solo dalla presa di coscienza del duhkha, e della sua schiavitù, che inizia il percorso di trasformazione-liberazione. Samsara-nirvana, infine, fanno ancora parte di quel pensare dicotomico di una mente ancora legata al duhkha: è solo un concetto, utile ma in fondo illusorio. Né va considerato come una meta da raggiungere, una alterità lontana che trascende l'ordinario; nella concezione buddhista il nirvana è l'esperienza della assenza della sofferenza, esperienza empirica e sperimentabile nella *quiddità*, ovvero qui e ora.

Il sacro nel Buddhismo si inserisce in prosieguo di tempo, tenuto fuori la porta dal Buddha, rientra, per così dire, dalla finestra, inserito, estraendo e sviluppando i principi metafisici impliciti negli insegnamenti e nelle tecniche psicologiche, dalla tradizione successiva.

Le forme del sacro che possiamo rinvenire nella tradizione successiva, sono legate soprattutto alla stessa immagine del Buddha e al Dhamma. Nei secoli si prese a considerare il Maestro come la rivelazione terrena di un assoluto trascendente, rivestendo di fatto la dottrina del Buddha di una nuova soteriologia. La rappresentazione visuale del Buddha divenne fonte di ispirazione religiosa molto creativa, così come gli epiteti che gli vennero attribuiti, come ad esempio *mahāpuruṣa* ("di grandezza cosmica"), *cakravartin* ("sovrano universale"), *bhagavan* ("colmo di gloria") che vengono direttamente dalla mitologia indiana.

Allo stesso modo, il dhamma, prese dei contenuti da principio trascendente impersonale.

Discorso più complesso merita il possibile elemento fideistico. La questione è che al di là dell'incessante esortazione del Buddha alla sperimentazione personale dei suoi insegnamenti, i primi passi dei nuovi discepoli, sono sostenuti da un atto di fiducia/fede. Nel corso della pratica c'è un avanzamento che fa intravedere da lontano nebulosamente la possibile meta, ma essa resta appunto

lontana. È indispensabile, quindi, specie per il neofita, una "fiducia" nella correttezza degli insegnamenti, della strada e del maestro. Da un punto di vista sociologico stiamo parlando del *rapporto di fiducia* che si instaura fra maestro e discepolo. Il "potere" del maestro non è qui in senso proprio un potere carismatico di weberiana memoria, non si tratta a rigore di un vero rapporto di potere. Il discepolo ha fiducia nel maestro, e tramite lui nel dhamma, proprio perché il maestro, col suo vivo esempio, rende visibili, chiari, concreti la possibilità e i risultati della pratica. Il maestro è esempio, esperienza-conoscenza fatta carne, viva, direttamente tangibile e attingibile. Non v'è un cieco potere carismatico basato sulle capacità demiurgiche e miracolose del leader/maestro e sul suo rapporto personale e diretto col trascendente, con la Verità, con la Conoscenza; rapporto questo sì non verificabile né esperibile e che necessita davvero di una forte componente "fideistica" e di "abbandono", di "affidamento" irrazionale alle capacità del leader stesso non contestabili e affermate apoditticamente. In questo caso, invece, vi è un franco rapporto di fiducia basato sull'esempio tangibile, sull'esperienza verificabile, una fiducia profonda e sincera nel maestro. Una fiducia che si basa sulla replicabilità di un'esperienza tutta umana come quella del Buddha. Il trascendente, l'alterità, non trovano spazio neanche qui. Il Buddha infatti resta un essere umano, non una divinità, la sua esperienza è l'esperienza di un essere umano e, come tale, esperibile da tutti gli esseri umani. Si tratta di sperimentarla, verificarla, farla propria. La fiducia è dunque in questa possibilità di liberazione dal dolore. Essa è alimentata dall'esempio vivo del maestro, sostenuta, nel corso della pratica, dall'esperienza stessa della pratica e a sua volta sostiene e rafforza la pratica. In più, come abbiamo visto, l'Ottuplice Sentiero, pone l'attenzione proprio sul Retto Pensiero/Intenzione direttamente connesso con la Retta Conoscenza: l'elemento fideistico viene immediatamente annullato dall'esperienza diretta e personale della Saggezza.

CONCLUSIONI

«Le opinioni che mi sono formato e le conclusioni a cui sono giunto non sono definitive. Potrei modificarle in qualunque momento; non ho niente di nuovo da insegnare al mondo. La verità e la non-violenza sono antiche come le montagne. Ho solo tentato di metterle in pratica su scala più vasta possibile. A volte ho sbagliato, ma ho imparato dai miei errori. La vita e i suoi problemi sono divenuti così per me il terreno su cui sperimentare nella pratica la verità e la non-violenza»[1]

Nelle pagine precedenti abbiamo ricostruito l'origine e il senso del concetto di ahimsa. Si è visto come, da una prima concezione di ahimsa come *non nuocente inazione*, legata alle concezioni dualiste e materialiste dei movimenti ascetici di origine dravida e del Jainismo più antico, essa, investita dalle categorie dell'etica e dalle nuove questioni esistenziali e spirituali, determinate dai primi processi di inurbamento e dalle radicali trasformazioni sociali, culturali e delle strutture di pensiero verificatesi nell'India settentrionale del VI-V sec. a.e.v., muti in una volontà di non nuocenza e in una "amicizia" verso gli esseri viventi, includendo così gli aspetti intrapsichici e la compassione; fino ad arrivare, col la visione Buddhista, all'ahimsa come "mezzo abile", strumento etico e psicologico atto alla trasformazione-liberazione dell'uomo, in rapporto diretto con l'"universalità della sofferenza", la "compassione" e il superamento dell'egocentratezza e del pensiero dicotomico.

Parallelamente a questo sviluppo del concetto di ahimsa, e concomitante, si è avuto un processo di modificazione delle forme e dei contenuti del sacro, passando dal sacrificio rituale vedico, con azione cosmo-ieropoietica, e sacro come alterità (*sacrum facere*); alle varie forme di sacrificio simbolico interiore, con azione rivolta verso sé stessi o con una diversa qualità dell'agire e sacro come alterità o come manifestazione immanente del trascendente; alla visione *sramana* e jaina, con diversa qualità dell'agire verso sé e verso l'esterno e sacro onnicomprensivo e qualità originaria di ogni creatura vivente (*sacrum esse*); fino ad arrivare alla visione a-sacra del pragmatismo psicologico del Buddha.

[1] Gandhi, *op. cit*, p. 5.

Proviamo ora a raccogliere i vari fili, impliciti e non, intrecciati nelle pagine precedenti e a comporli assieme.

La non violenza, si è visto, è anzitutto una *continua ricerca*, è una *pratica* sia nel senso che esiste solo se praticata, sia nel senso che si costruisce con la pratica, in un processo quotidiano; un processo dinamico di assestamenti continui, con tentativi ed errori; un percorso di adattamento di soluzioni al contesto esterno particolare in base al proprio carattere e alla propria crescita spirituale; ma anche un processo di dialogo e attenzione continua a sé stessi a al proprio universo psico-fisico; un processo che richiede attenzione, energia, volontà, e certo anche sacrifici, ma che richiede anche gioia, fiducia, compassione; un processo in cui le soluzioni di volta in volta trovate fanno parte di un percorso di crescita e di perfezionamento continuo.

Lo sforzo è enorme ed impegnativo. Le qualità richieste sono una inesauribile *energia*, una costante e vigile *attenzione*, una incrollabile *fiducia*. Energia per sostenere ininterrottamente la ricerca e l'attenzione; attenzione per dirigere incessantemente l'energia e la ricerca; fiducia nella ricerca per nutrire l'energia e sorreggere l'attenzione; fiducia nella non-violenza per fortificars*i* nella non-violenza. Questa attenzione/volontà va educata, addestrata, scoperta e riscoperta, energizzata momento per momento; e momento per momento occorre riempirla e riempirsi di fiducia e compassione, gentilezza ed equanimità; momento per momento ci chiede di essere pronti e disposti a ricominciare dagli errori e dalle soluzioni, con un ottimista talento inventivo.

Ciò ha a che fare con un approccio *non dogmatico*, ovvero apertura mentale al cambiamento e volontà di apertura al cambiamento; disponibilità all'esperienza, al cambiamento e alla possibilità del cambiamento; cuore in-nocente e aperto frutto dell'addestramento/pratica, che ha il *coraggio* di accettare il mondo così come è, che sa accettare l'esistenza dell'altro come soggetto libero e indipendente, senza pre-concetti, pre-giudizi o paraocchi. Un approccio non-dogmatico richiede fiducia e la fiducia si sviluppa con la pratica esperita; richiede energia e coraggio per rimettersi in discussione, per imparare dai propri errori, per essere disposti ad accettare e vedere i propri errori e aprirsi così al cambiamento; richiede maggiore

energia del dogmatismo in cui la paura, la chiusura al cambiamento, le credenze, le ferree certezze pre-determinate che ci offrono la vita già bella pronta e impacchettata.

La non violenza nasce dalla profonda *comprensione* dell'universalità della sofferenza, del fatto che "anche gli altri come me non vogliono soffrire", che quella violenza fisica, verbale, o psicologica che a me provoca sofferenza, disagio o infelicità, provoca le stesse reazioni negative anche nell'altro. Non stiamo parlando di una comprensione intellettuale, ma di qualcosa di più profondo, di più partecipe, di una conoscenza intuitiva, di un moto del cuore; una comprensione che si fa *compassione* e la sostiene, compassione che si fa comprensione e la sostiene; comprensione e compassione che sfociano in una *gentile amorevolezza*, in un atteggiamento di accoglienza e benevolenza.

Tutto questo non può che derivare da un *superamento dell'io egoico*, del pensiero dualistico, delle contrapposizioni e categorizzazioni. La violenza trae origine dalla dicotomia esistenziale originaria soggetto/oggetto. Ove l'io consideri se stesso oggetto, ecco la violenza su di sé; ove l'io consideri l'altro da sé oggetto, ecco la violenza verso l'esterno. Ove la dicotomia sia rotta, ecco l'autentica non-violenza, l'assenza stessa del desiderio e della volontà, prima che dell'atto, violento e distruttivo. Ove l'io non consideri come oggetto esterno e distinto il cosmo, ove l'io percepisca in sé il cosmo e il cosmo in sé, ecco l'ahimsa. L'azione non violenta non mira a qualcosa, il suo unico scopo è il rispetto totale dell'altro, chiunque sia l'altro: quindi non c'è né l'intenzione di modificare l'altro, né quella di ricevere una ricompensa per la nostra azione virtuosa, non c'è frutto da cogliere: unico fine dell'azione non violenta è l'aver compiuto una azione non violenta. È un'etica che non guarda al frutto del suo agire, un'*etica assoluta*, cioè slegata da ogni considerazione egoica, è amore senza attaccamento all'amare e all'amato, è *equanimità*. Così, ad esempio, accostarsi all'altro equivale non solo a scegliere di non danneggiarlo, ad impegnarsi a non procurargli sofferenza alcuna; equivale, soprattutto, ad *aprirsi* all'altro, con sincerità e rispetto, a saper riconoscere nell'altro il suo desiderio di non soffrire e la sua aspirazione alla felicità. Equivale a non *usare*, in nessun modo, l'altro, non cosificarlo e

trasformarlo nell'oggetto del nostro ego, ma saper vedere nell'altro, un altro ego da conoscere, senza barriere, pretese, ostilità.

Non può esserci una vera non violenza verso l'altro senza una attenzione profonda all'altro, senza una comprensione dell'altro. Non sappiamo e non possiamo sapere fino in fondo le conseguenze delle nostre azioni sull'altro, non sappiamo come questi le interpreta, o che reazioni emotive possono generare; anche un'azione che a noi pare amorevole, può scatenare reazioni negative nell'altro. Solo il kevalin tutto vede e conosce, ma noi non siamo kavalin! Per questo è fondamentale una costante attenzione all'altro (nella sua totalità) e una costante attenzione al proprio sé, una comprensione profonda del sé-comune-a-tutti, senza timori. Quindi cosa *vedo* quando guardo l'altro? Nell'altro vedo un amico o un nemico? Un uomo o l'Uomo? Ho preconcetti, pregiudizi, pretese? Con quale attenzione guardo l'altro? Cosa vedo dell'altro, la sua interezza, una parte? Come guardo all'altro?

La scelta non violenta non va però stravolta, non implica affatto il sacrificio o l'annullamento di sé per il bene dell'altro. Questa è una facile tentazione, un pericoloso fraintendimento, e nocivo. Si può facilmente essere tentati di credere che il bene dell'altro sia più importante del proprio; o che pur di rispettare l'assunto della non violenza nelle relazioni sociali si possa e quasi si debba sacrificare sé stessi e il proprio bene personale; o anche che basti semplicemente praticare la non violenza solo verso il mondo esterno. La realtà è che solo una *mente pacificata* può sviluppare rapporti pacifici/pacificati, un rapporto pacificato con se stessi è la base di un rapporto non violento con il mondo. Azione mentale, verbale e fisica sono sullo stesso piano, si influenzano a vicenda; universo interno e esterno sono sullo stesso piano, interagiscono fra di loro. La compassione è verso sé stessi e verso gli altri in egual misura.

Non bisogna affatto fermarsi al non-uccidere (sé stessi, gli altri esseri umani o altri esseri viventi), anche se questo, evidentemente, è imprescindibile. C'è molto di più. Non si tratta solo di evitare di uccidere altri esseri viventi, si tratta anche di non arrecare loro sofferenza alcuna, e, allo stesso tempo, di non arrecare sofferenza alcuna a se stessi. Si tratta di trovare, di volta in volta, nella pratica quotidiana, il giusto *equilibrio*, la giusta soluzione. Un equilibrio sempre in

mutamento, perché mutevoli sono le situazioni concrete, e mutevole il nostro stato spirituale e psichico; un equilibrio dinamico, perché perfettibile.

D'altra parte non si tratta neanche solo esclusivamente di non arrecare sofferenza. Si tratta anche, ad un certo punto, di agire amorevolmente *per* il bene di, *nel* bene di, *col* bene di tutti gli esseri viventi; tutti, noi stessi inclusi, tutti, nessuno escluso. "Ama il prossimo tuo come te stesso" ci fornisce tre indicazioni interconnesse : ama te stesso, ama il prossimo, ama entrambi sullo stesso piano ("come").

La non violenza richiede di assumersi i rischi e le responsabilità dell'etica, non è una *fuga mundis*; richiede energia e fiducia, apertura e compassione, amorevolezza ed equanimità, inventiva e comprensione, attenzione e costante ricerca, richiede un superamento profondo dell'egocentratezza dell'io, richiede coraggio attivo.

Vale a dire che l'ahimsa più che semplice regola morale, è parte di un più ampio percorso teso ad una trasformazione radicale dell'universo intrapsichico.

L'ahimsa va vista come una forma di interazione sociale, di modello comportamentale e di norma morale del tutto difforme dai modelli culturali usuali, deviante; di più, un modello di interazione sociale *scardinante* la norma sociale. Va sottolineato però che non vi è alcuna intenzione o volontà di agire sulla struttura sociale e di modificarla, l'ahimsa agisce e si diffonde con la sola forza dell'esempio, per imitazione, per presa di coscienza personale, *mai* imposta.

Essa non si accorda affatto con le classiche categorie sociologiche dell'azione: non mira ad un fine ma vuole essere sciolta dal suo fine e dall'oggetto, è agire per agire, agire morale per agire morale, non ha scopi da raggiungere, non ha mete, la sua unica meta è l'agire non nuocente; non c'è un soggetto che dispiega la sua azione su un oggetto/soggetto oggettualizzato, né un qualche tipo di rapporto diseguale fra essi, c'è al contrario una dinamica, un movimento, un equilibrio fluido fra soggettualità; non c'è una razionalità sottesa, c'è una completa e fiduciosa apertura.

Sintetizzando quanto detto sopra, abbiamo un *doppio movimento*: volontà di non nuocere (nel senso ampio che abbiamo detto) e di apertura; addestramento

all’apertura e all’in-nocenza; entrambi, sostengono e sono sostenuti da un più ampio processo di modificazione qualitativa ad un tempo e delle strutture del pensiero e dell’agire, verso se stessi e verso il mondo esterno.

La natura di processualità della non-violenza va intesa come: processo di errore/correzione/adattamento; radicale processo di trasformazione, nella doppia valenza di processo in sé e *anga* di un processo più ampio; processo che non ha valore teoretico ma solo pratico, sperimentale, concreto: il processo dell’ahimsa esiste solo *nella* pratica nell’ahimsa.

Alcune delle qualità indispensabili che dell’*addestramento alla non violenza* sono i presupposti e a loro volta i frutti: energia, attenzione, fiducia, coraggio, non-dogmatismo/apertura, comprensione/compassione; non-egoicità/non-dualismo, ricerca, inventiva, equanimità, amorevolezza, pacificazione dell’io.

Le modalità dell’azione che interessano questo processo di modificazione sono quella psicologica (atteggiamento mentale), verbale e fisica (interazione). L’in-nocenza e l’apertura sono rivolte al sé, agli uomini, agli esseri viventi, alla natura in generale, alla vita in divenire.

Come si vede, qui non si sta parlando affatto di una tipologia di azione compiuta da un soggetto verso varie tipologie di oggetti (soggetti oggettualizzati), in vista di uno scopo/fine; ma, con un determinante e significativo cambio di prospettiva, di un processo di riqualificazione (volontà e addestramento, innocenza e apertura) delle strutture psichiche e comportamentali.

In conclusione, per poter davvero comprendere l’ahimsa e per meglio comprendere se stessi, l’unica esortazione possibile è quello di praticare la non violenza, di *sperimentarla*.

BIBLIOGRAFIA

Ajahn Munindo, *A Dhammapada for Contemplation*, River Publications, s.l., 2000; tr. it. *Dhammapada per la contemplazione*, Assocazione Santacittarama, Frasso Sabino, 2002

Ajahn Sumedho, *The Four Noble Truths*, Anaravati Publications, s.l., 1992; tr.it *Le Quattro Nobili Verità*, Assocazione Santacittarama, Frasso Sabino,1999

Basham, Arthur Llewellyn, *History and Doctrine of the Ājīvikas, a Vanished Indian Religion*, Luzac & Company, London, 1951

Biardeau, Madeleine e Malamoud, Charles, *Le Sacrifice dans l'Inde Ancienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976

Biardeau, Madeleine, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilization*, Flammarion, Paris, 1972; tr.it. *L'induismo. Antropologia di una civiltà*, Mondadori, Milano, 1985

Burlingame, Eugene Watson, *Buddhist Parables*, New Haven, 1922; tr.it *Parabole buddhiste*, Laterza, Roma-Bari, 1926

Caillat, Colette, *La cosmologie jaina*, Hachette, Paris-Chene, 1981

Carrithers, Michael, *Buddha*, s.l., 1983; tr. it, *Buddha*, Einuadi, Torino, 2003

Catemario, Armando, *Amore, norme, vita. Antropologia e etica*, Meltemi, Roma, 1996

Childe, Vere Gordon, *The Aryans: a study of indo-european origins*, Routledge, New York, 1970 (1926)

Cicuzza, Claudio e Sferra, Francesco (a cura di), *I discorsi del Buddha*, Mondadori, Milano, 2002

Collins, Steven, *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982

Conze, Edward, *Buddhist Thought in India*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1962; tr. it., *Il pensiero del Budhismo indiano*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988

Della Casa, Carlo, *Upanishad*, Utet, Torino, 1976

Della Casa, Carlo, *Il Gianismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993 (1962)

Della Casa, Carlo, *Corso di Sanscrito*, Edizioni Unicopli, Milano, 2006 (1980)

Doniger O'Flaherty, Wendy (a cura di), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1980

Doniger O'Flaherty, Wendy e Smith, K. Smith (a cura di), *Le Leggi di Manu*, Adelphi, Milano, 1991

Dumont, Louis, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 1966; tr.it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano, 1991

Dundas, Paul, *The Jains*, Routledge, London, 1992; tr. it. *Il Jainismo. L'antica religione indiana della non-violenza*, Castelvecchi, Roma, 2005

Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965 (1957); tr. it *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001 (1967)

Eliade, Mircea, *Le Yoga, immortalità et liberté*, Payot, Paris, 1954; tr. it., *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, BUR, Milano, 2005

Filoramo, G., Massenzio, M., Raveri, M., Scarpi, P., *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari, 1998

Filoramo, Giovanni, a cura di, *Buddhismo*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2001 (1996)

Filoramo, Giovanni, a cura di, *Hinduismo*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007 (1996)

Fromm, E., Suzuki, D., De Martino, R., *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Harper & Brothers, New York, 1960; tr. it. *Psicoanalisi e Buddismo Zen*, Casa Editrice Astrolabio, Roma, 1968

Gandhi, Mohandas K., *Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino, 1996 (1973)

Gandhi, Virchand, *Religion and Philosophy of The Jainas*, Jain International, Ahmedabad, s.d.; tr. it. *L'essenza del Jainismo. La storia, il pensiero, le fiabe*, Editori Riuniti, Roma, 2003

Girard, René, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972; tr. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1992

Gnoli, Raniero, (a cura di), *Bhagavadgītā, il canto del beato*, con commento di Abhinavagupta, Utet, Torino, 1976

Gombrich, Richard F., *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Routledge & Kegan Paul, London-New York, 1988

Harris, Elizabeth J., *Violence and Disruption in Society: a Study of the Early Buddhist Texts*, Buddhist Pubblication Society, Kandy, 1994

Harris, Marvin, *Our Kind*, Harper, New York, 1989; tr. it. *La nostra specie*, Rizzoli, Milano, 1991

Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; tr. it. *Introduzione al Buddismo*. *Insegnamenti, storia e pratiche*, Le Lettere, Firenze, 1998

Hobhouse, Leonard Trelawney, *Morals in evolution*, Chapman & Hall, London, 1906

Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Zeit der Geschichte*, Piper & Co. Verlag, Munchen, 1949; tr. it., *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1965

Krishnamurti, Jiddu, *Beyond Violence*, Victor Gollancz, London, 1973; tr. it. *Al di là della violenza*, Ubaldini Editore, Roma, 1974

Mackay, Ernest John Henry, *The Indus Civilization*, Lovat Dickson & Thompson, London, 1935

Malamoud, Charles, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, La decouverte, Paris, 1989; tr. it. *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Adelphi, Milano, 1994

Marshall, John Hubert, *Mohenjo-daro and the Indus civilization*, Probsthain, London, 1931

Melotti, Umberto, *Marx e il Terzo Mondo. Per uno schema multilineare della concezione marxiana dello sviluppo storico*, Il Saggiatore, Milano, 1972

Müller, F. Max (a cura di), *Sacred Books of the East*, Oxford University Press, Oxford.

Otto, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältins zum Rationalem*, München, 1917; tr.it., *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano, 1966

Panikkar, Raimon, *Espiritualidad Hindu: Sanatana Dharma*, Kairos, 2006; tr. it. *Il Dharma nell'Induismo*, Bur, Milano, 2006

Pastorino, Claudia e Lamparelli Claudio (a cura di), *Saman Suttam, il Canone del Jainismo, la più antica dottrina della Nonviolenza*, Mondadori, Milano, 2001

Pastorino Claudia, Tettamanti, Massimo, *Il jainismo, la più antica dottrina della Nonviolenza, della Compassione e dell'Ecologia*, Edizioni Cosmopolis, Torino, 2002

Piano, Stefano, *Bhagavad-Gītā. Il canto del glorioso Signore*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994

Piano, Stefano, *Sanātana-Dharma. Un incontro con l'«induismo»*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996

Piggot, Stuart, *Prehistoric India*, Penguin Books, Harmondsword, 1950; tr.it *India preistorica*, Mondadori, Milano, 1964

Puech, Henry-Charles (a cura di), *Histoire des Religions*, Gallimard, Paris, 1970; tr. it. *Storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari, 1978, 21 vol. (vol. 13 Religione vedica e induismo; vol. 14 *Buddhismo indiano e Jainismo*).

Redfield, Robert, *The Primitive World and its Transformations*, Cornell University Press, Ithaca N.Y., 1953

Schweitzer, Albert, *Die Weltanschaung der Indischen Denker, Mystik und Ethik*, Beck, München, 1950 (1934); tr.it. *I grandi pensatori dell'India*, Ubaldini Editore, Roma, 1983

Tähtinen, Unto, *Ahiṁsā: Non-Violence in Indian Tradition*, Rider & Co., London,1976

Tornotti, Maria Luisa, *La non-violenza nella cultura indiana: dai Veda a Gandhi*, Cittadella, Assisi, 1994

Toynbee, Arnold J., *Mankind and Mother Earth*, Orford University Press, Oxford, 1976; tr. it. *Il racconto dell'Uomo*, Garzanti, Milano, 1977

Tucci, Giuseppe, *Storia della filosofia indiana*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005 (1957)

Willaime, Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Presses Universitares de France, Paris, 1995, tr. it. *Sociologia delle religioni*, Il Mulino, Bologna, 1996

Wolpert, Stanley, *A New History of India*, Oxford University Press, Oxford,1977; tr. it. *Storia dell'India*, Bompiani, Milano, 2004

Zimmer, Heinrich, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Pantheon Books, New York, 1946; tr. it. *Miti e simboli dell'India*, Adelphi, Milano, 1993

Zimmer, Heinrich, *Philosophies of India*, Princeton University Press, Princeton, 1951; tr. it. *Filosofie e Religioni dell'India*, Mondadori, Milano, 2001

WEBGRAFIA

http://www.atmadharma.org

(jainismo, ricco di documenti audio, video e materiali vari)

http://www.accesstoinsight.org

(in inglese, archivio di traduzioni di Thanissaro Bikku, Peter Harvey e altri del Canone Pali)

http://www.dhamma.it

(Canone Pali tradotto in italiano, collegato a "accesstoinsight.org")

http://www.sacred-texts.com

(archivio de "Sacred Books of the East", a cura di F. Max Müller, The Clarendon Press, Oxford)

http://www.santacittarama.altervista.org

(sito ufficiale del Monastero Buddhista Theravada Santacittarama, unico monastero Theravada in Italia; contiene, tra l'altro, le versioni *pdf* dei testi pubblicati da Amaravati Publications e Associazione Santacittarama)

http://www.budaedu.org

(sito ufficiale de "The Corporate Body of Buddha Educational Foundation")

http://www.palitext.com

(sito ufficiale della Pali Text Society)

Questa tesi è stampata su carta riciclata.