

Comunità di Villaregia Centro Studi Caterina Conio

BHAYA - ABHAYA

PAURA E LIBERAZIONE DALLA PAURA

Atti del Convegno - Santo Stefano al mare (Im) - 28/30 settembre 2001

M. CASARTELLI	Introduzione	3
S. PIANO	Presentazione del Convegno	7
E. HOCH	Paura e separazione nell'esperienza e nei testi dell'induismo	9
A. PELISSERO	Il concetto di abhaya nel subcommento di Surevara alla Bṛhadāraṇyakopaniṣad	25
A. RADICCHI	Bhaya e abhaya nelle Upaniṣad più antiche	45
P. MANDER	Paura e liberazione del pensiero cosmologico mesopotamico	53
D. DOLCINI	La liberazione dalla paura: il supereroe	71
S. PIANO	Sādhu Sundar Singh: coraggio e anelito al martirio	79
A. CONSOLARO	La paura nella letteratura hindī contemporanea	93
M. CASSESE	Come superare la paura nella vita ? Spiritualità ed esperienza di fede del pietista Nikolaus Ludwig von Zinzendorf e della sua comunità dei Fratelli Moravi nel Settecento	107
F. GHELARDI	Le Arti Marziali e la liberazione dalla paura: il T'ai Chi Ch'uan	133
G. GERMANI	Liberazione dalla paura nella intuizione spirituale di Teresa di Calcutta	143
P. CARACCHI	Anabhai: liberazione dalla paura ed esperienza suprema	159

ANABHAI: LIBERAZIONE DALLA PAURA ED ESPERIENZA SUPREMA*

di Pinuccia Caracchi

Il movimento dei *sant nirguṇ*, sui cui testi si basa la presente relazione, è assai poco noto al di fuori della ristretta cerchia degli indologi, tuttavia ha un posto tutt'altro che marginale nella cultura indiana, anche in quella contemporanea. Basti pensare che si annovera fra i *sant* anche Guru Nānak, il primo Maestro dei Sikh, cui viene attribuita la fondazione del Sikhismo stesso: non a caso molti canti dei *sant* sono inclusi nel testo sacro dei Sikh, l'*Ādi Granth Sāhib*, detto più comunemente *Guru Granth*¹. Inoltre i canti dei *sant* fanno tuttora parte della cultura popolare, essendo largamente noti fra la gente, anche e soprattutto fra quella più povera e non alfabetizzata, che da secoli continua a tramandarseli oralmente. Del resto Kabīr, Raidās, Nāmdev e la maggioranza dei *sant* furono essi stessi illetterati e di umili origini. Sebbene il movimento dei *sant* non si possa considerare veramente concluso neppure oggi, esso ebbe il suo momento migliore nel così detto Medioevo indiano, in particolare nei secoli dal XV al XVII, periodo a cui risalgono la maggioranza dei testi qui esaminati. Essi sono stati redatti in una forma particolare di hindī antica, assai fluida e irregolare, nella quale confluiscono forme locali e dialettali diverse e che comunemente viene chiamata *sādhukkaṛī-bhāṣā*.

Per quanto riguarda la sfera sociale, quella rituale e per tutti quegli aspetti della pratica religiosa che sono in qualche modo più formali o esteriori, i *sant* si collocano ai margini dell'Induismo "ortodosso", verso il quale anzi ebbero un atteggiamento molto critico. Tuttavia sul piano teologico, escatologico e su quello della pratica spirituale il loro pensiero s'innesta invece intimamente nella più sublime e genuina tradizione hindū, quella che fa capo alle *Upaniṣad* e alla *Bhagavad-gītā*. È questo un aspetto che mi sembra importante sottolineare e al quale raramente viene dato il giusto peso dagli studiosi. Da un certo punto di vista si può dire che il messaggio essenziale del Vedānta, al di là delle sue sottigliezze dottrinali, sia stato veicolato dai canti dei *sant* e reso accessibile al popolo in un linguaggio e in una forma che gli sono congeniali. Anche sul tema della paura e della liberazione dalla paura il pensiero dei *sant* è in piena sintonia con una visione vedāntica del mondo, dell'uomo e del suo desti-

no ultimo, quantunque non manchi di tratti originali.

“Dove c’è l’esperienza [suprema] non c’è paura, dove c’è paura non c’è Dio”. Così recita un verso di Kabīr³, il più celebre fra tutti i *sant*, affermando in modo inequivocabile che nell’uomo l’esperienza suprema del divino è incompatibile con la presenza di paura.

Occorre qui aprire una parentesi sul modo d’intendere l’esperienza suprema nei *sant*: essa è sempre un’esperienza di unione con Dio, sebbene possa essere variamente sperimentata, e quindi espressa, anche nei canti di uno stesso *sant*. Per esempio può essere espressa nei termini, ben noti anche in ambito cristiano, della mistica nuziale, e allora Dio sarà l’Amato divino con cui il *sant* si unisce nel talamo del proprio cuore, oppure nei termini della più rigorosa e sublime visione del non-dualismo vedāntico, e allora avremo i paragoni dell’acqua che si mescola all’acqua, del fiume che si getta nel mare, del sale che si scioglie nell’acqua...⁴ Naturalmente nelle scuole del Vedānta a questi diversi modi di sentire e di esprimere l’unione con Dio corrispondono delle formulazioni dottrinali molto diverse del rapporto ontologico tra Dio e l’uomo. Tuttavia i *sant* non furono certo maestri di dottrina, ma mistici che esprimevano liberamente le proprie esperienze così come le vivevano, al di fuori di schemi dottrinali prefissati.

Tornando ora al verso di Kabīr sopra citato, il termine che in esso viene usato per “esperienza” è *anabhau*, termine che compare più spesso nella variante di *anabhai* e che può avere anche il significato di “non-paura” o di “assenza di paura”. In realtà in *anabhai* vi è la coincidenza formale dell’esito linguistico di due differenti termini sanscriti (che nella hindī moderna hanno assunto nuovamente la loro forma originaria): *anubhava*, che significa “esperienza”, e *abhaya*, che significa “assenza di paura”. Si tratta di una coincidenza particolarmente felice perché nella visione dei *sant*, che su questo punto è perfettamente in linea con quella vedāntica⁵, tra l’“esperienza” per eccellenza, che è naturalmente l’esperienza suprema, e lo stato caratterizzato da assenza di paura vi è piena identità⁶. I *sant* sembrano sfruttare abilmente la coincidenza linguistica, giocando spesso sul doppio significato di *anabhai*, tanto che in alcuni passi è difficile operare una scelta fra i due significati del termine – esperienza e assenza di paura –, anche se sarebbe certo azzardato sostenere che questa ambiguità sia sempre consapevolmente cercata e voluta dal poeta. Così recitano, per esempio, alcune *sākhī* di Dādū:

“Dall’*anabhai* sorse la Beatitudine e ottenni quel Nome che è al di là della paura (*nribhai nāmva*) / lo stato che è inamovibile, immacolato, che è *Nirvāṇa*, il luogo che è inaccessibile e impercettibile⁷.(...)”

Tutto ciò che di inaccessibile e di impercettibile c’è nei *Veda* e nel

Corano / è detto *anabhai s̄acā* (“Verità priva di paura” o “Verità che sorge dall’esperienza”): questo è l’ineffabile di cui parla Dādū.

Quando sorse dentro di me l’*anabhai*, il *karman* fu distrutto, / la paura (*bhai*) e l’errore si dileguarono interamente e l’Antico, il *Brahman* rifulse.”⁸

Particolarmente nella prima e nell’ultima delle *sākhī* citate, se da un lato l’interpretazione di *anabhai* come “esperienza” è ovviamente giustificata dal fatto che proprio di esperienza suprema qui si parla, dall’altro lato l’interpretazione come “assenza di paura” può trovare conferma nel testo stesso: nella prima strofa si parla dell’ottenimento del Nome di Dio che è *nribhai*, “senza paura”, nella seconda ancor più esplicitamente del dileguarsi di ogni paura e di ogni errore, paura ed errore che, come ora vedremo, sono intimamente legati⁹.

Qual è infatti l’idea di paura che emerge nei canti dei *sant*? Anzitutto la paura si presenta come una delle caratteristiche più salienti dell’esistenza, una di quelle che più profondamente e dolorosamente segnano l’esperienza quotidiana dell’uomo, giacché, secondo le parole di Amardās, “nella paura nasce l’uomo e nella paura anche muore; la paura sempre alberga nel cuore”¹⁰. Ma c’è di più: la paura ha una dimensione cosmica. Il *saṃsāra*, l’oceano dell’esistenza (*bhava sāgara*), lo “sconfinato mare terrificante e velenoso”¹¹, è interamente dominato dalla paura di Kāla, il Tempo-Morte, e da questa paura nessun essere è esente. Non ne sono esenti gli uomini, ma neppure gli esseri divini, il sole, la luna, l’intero universo, poiché tutti ne sono inevitabilmente preda¹².

A questo proposito va segnalata un’altra interessante sovrapposizione di due termini derivati dal sanscrito, sovrapposizione che, a dire il vero, è già inclusa in quella precedentemente esaminata. Si tratta dell’esito linguistico in *bhai* / *bhau* dei termini sanscriti *bhaya*, “paura” e *bhava*, “esistenza”: anche in questo caso la sovrapposizione non si esaurisce sul piano fonetico/grafico, ma ha degli importanti risvolti sul piano del significato, perché, come abbiamo visto, nella visione dei *sant* paura ed esistenza¹³ vanno a braccetto. Anche nel caso di *bhai* / *bhau*, il testo in cui il termine compare lascia sovente aperta la possibilità alle due interpretazioni – quella di “paura” e quella di “esistenza” – che appaiono spesso entrambe legittime e confacenti al contesto¹⁴.

Dato lo stretto legame che unisce paura ed esistenza, per cui esistere vuol anche dire aver paura, ne consegue che le cause che scatenano la paura sono quelle stesse che legano l’uomo all’esistenza. Così Sundardās dice:

“Perché, o mente, ti pieghi di fronte alla paura?
Il gioco del mondo è dovuto al tuo errore.

La nascita e la morte riguardano il tuo corpo,
quando prendi per certo quell'errore.
Paradiso e inferno sono frutto del tuo dubbio:
tu fosti un re, tu fosti un miserabile.
Piacere e dolore sono opera tua,
tu ti legghi, tu ti liberi.
Abbandona la dualità e sarai privo di paura!"¹⁵

La causa ultima della paura va dunque ricercata in quell'errore (*bhrama*), in quell'ignoranza fondamentale che ci induce a dar valore a ciò che in realtà ne è privo, ad attribuire al nostro vero Sé ciò che riguarda soltanto il nostro corpo e la nostra esistenza transeunte e che, in definitiva, è sprovvisto di ogni consistenza ontologica. Da questa ignoranza nasce l'attaccamento che ci incatena al ciclo di nascita e morte – quello che i *sant*, con un'espressione molto colorita chiamano l'"andare e venire" – e che ci tiene intrappolati nel "laccio della paura"¹⁶. Dice ancora Sundardās: "La morte esiste finché esiste l'ignoranza, quando l'attaccamento all'io se ne va, il Signore pervade ogni cosa."¹⁷ È significativo il fatto che errore (*bhrama*) e paura sono spesso nominati insieme nei canti dei *sant*: sconfiggendo l'errore, che è frutto di ignoranza, anche la paura è di conseguenza sconfitta¹⁸.

Nella visione di alcuni *sant* esiste però anche un valore positivo della paura: la paura della morte e dell'impermanenza che nell'uomo comune si traduce nel timore di perdere le proprie sicurezze, gli affetti, i possessi o la stessa vita, negli eletti può diventare il trampolino di lancio per anelare a ciò che dura per sempre, per raggiungere una consapevolezza nuova, ossia può diventare il punto di partenza per intraprendere una seria pratica spirituale (*sādhana*). Così, per esempio, Rajab canta l'elogio della paura:

<<Se nella mente c'è la paura della morte, non dimenticherai Rāma (...)

La paura è una grande dimora dove si recano per risiedervi persone importanti (...)

Nella casa della paura dimorano i buoni (*sādhū*) e i grandi uomini:

se non se ne allontanano, tutte le loro azioni hanno successo.

Ottenuta la paura porterai ogni cosa a compimento e raggiungerai la perfezione.

La paura è una dimora meravigliosa dove s'incontra

l'Inaccessibile (*agama*), l'Insondabile (*agādha*).

La paura è la radice della devozione (*bhāva bhagati kā mūla*); avendo paura venera Rāma.

Ottenuta la paura diverrai un vero discepolo e nella paura raggiungerai lo scopo (...).

Non esiste vera devozione senza paura, senza paura nulla porterai a compimento.”¹⁹

La paura è dunque, per Rajab, una condizione essenziale della vita spirituale. Ma di quale paura si tratta? Di quella paura di rimanere invischiato nella rete del *samsāra*, preda di Kāla e lontano da Dio che fa esclamare a Nāmdev: “Ho paura della tua potente *māyā*!”²⁰, che fa esclamare a Raidās: “Perché dovrei temere se il mio corpo fosse fatto a pezzi? La tua creatura ha paura soltanto di perdere il tuo amore!”²¹ Incontriamo qui qualcosa di molto simile a ciò che in termini cristiani si chiama il “timor di Dio”: una ‘paura’ altamente positiva che diventa addirittura un mezzo importante per raggiungere la liberazione e quindi, prima di tutto, per sconfiggere la paura stessa. È certo questo timor di Dio ciò che intende Dādū quando dice: “con la paura la paura se n’è andata”²². E ancora il timor di Dio è la paura che, secondo Nānak, è in grado di cacciare ogni altra paura terrena²³. Il timor di Dio è una caratteristica del vero *yogin* (*jogī*, nel linguaggio dei *sant*), il quale “rimane sempre saldo nella paura e mai ne esce”²⁴. Questa paura, associata al distacco, gli fa gustare il grande nettare (*mahārāsa*) della conoscenza, bevendo il quale non tornerà mai più ad avere fame, cioè non nutrirà mai più desideri mondani²⁵. Infine, secondo Amardās, solo la vita di colui che muore nella paura, intesa naturalmente ancora come timor di Dio, ha raggiunto il suo vero scopo²⁶. In ultima analisi la paura così intesa non è che un aspetto della *bhakti*, l’amore devoto implicante la partecipazione alla vita di Dio e la fruizione della sua grazia: essa costituisce il nucleo essenziale, il fondamento e la meta di tutta la pratica spirituale dei *sant*, cioè di quello che con termine tecnico si chiama *sādhana*²⁷.

Può sembrare strano che l’amore possa esprimersi anche come timore, specialmente in una visione come quella della *bhakti* nella quale il rapporto uomo-Dio è inteso da un lato in termini di fiducia, confidenza, abbandono... e dall’altro in termini di accoglienza, grazia, perdono..., potendo per giunta assumere tutti gli aspetti dell’amore e della tenerezza che caratterizzano le diverse relazioni affettive umane²⁸. Tuttavia ciò non impedisce che quando l’uomo confronta la sua pochezza di creatura con l’Abisso divino il senso del tremendo lo colga e lo intimorisca, fino a turbarlo profondamente²⁹. In ogni caso nei *sant* anche l’esito di questa ‘paura’ è sempre l’amore devoto, l’anelito a perdersi in Dio. Così Rajab dice: “Nella paura del Signore

tutti i peli del corpo si sono messi a pronunciare il nome di Rāma³⁰. Persino il corpo del devoto freme per paura del Signore (l'orripilazione), ma al tempo stesso da ogni particella di esso scaturisce la ripetizione del suo santo Nome, ripetizione che nel percorso spirituale dei *sant* è forse la pratica più importante e più comune, cioè la ben nota pratica del *jap*³¹.

La ripetizione del Nome di Dio e il suo rammemoramento costante (*sma-
raṇa* / *sumiraṇa* / *simarana*) sono anche dei potentissimi mezzi per sconfiggere la paura. Del resto, nella visione dei *sant*, enorme è il potere salvifico del Nome di Dio, che è esso stesso definito *nribhai* (scr. *nirbhaya*), “privo di timore”³²: non c'è grazia spirituale che il Nome non possa concedere, non c'è peccato che esso non possa lavare. Perciò si dice che quando la mente riposa sul Nome divino, quando s'immerge in esso, raggiunge lo stato di non paura³³. Rajab paragona il Nome di Dio a una fortezza inaccessibile, invincibile e inattaccabile dai nemici, dove i *sādhu* possono dimorare felici e privi di paura³⁴.

Se il Nome di Dio è il mezzo intrinsecamente più potente di cui dispone il devoto per vincere la paura, i *sant* ne nominano però ancora almeno un altro, che è in qualche modo il più adatto e appropriato. Come abbiamo visto la paura è una diretta conseguenza dell'ignoranza e si diventa davvero privi di paura solo quando l'errore - che nasce dall'ignoranza e che ci incatena con l'attaccamento - si dilegua³⁵. Per questo motivo l'arma più indicata di cui dispone il *sant* per sconfiggere la paura è la conoscenza (*gyāna*, scr. *jñāna*), che può reciderla dalle sue stesse radici. Non si tratta naturalmente di una conoscenza mondana o meramente intellettuale, ma di una conoscenza spirituale, fondata sull'esperienza, che il discepolo riceve in dono dal Guru. Dice Kabīr: “Da quando il Guru ha fatto risplendere nel mio cuore la conoscenza (...), i legami della paura si sono dileguati e la mia mente ha conosciuto la gioia interiore”³⁶. E con un'immagine molto efficace, Rajab parla della spada della conoscenza (*gyāna khaḍaga*) con la quale *Gurudev* recide la paura del discepolo³⁷.

Il timor di Dio, la ripetizione e il rammemoramento del suo Nome, la conoscenza donata dal Guru sono forse i tre mezzi spirituali che i *sant* associano più esplicitamente e più frequentemente con la sconfitta della paura. Tuttavia poiché, come abbiamo visto all'inizio, il raggiungimento dell'esperienza suprema – e quindi della liberazione – coincide, persino sul piano verbale, con la liberazione dalla paura, si può dire che tutta quanta la pratica spirituale, o *sādhanā*, sia un cammino verso lo stato di assenza di paura. E poiché inoltre l'esperienza suprema e quindi l'assenza di paura coincidono con l'unione con Dio, che è il *nirbhai* cioè il “Privo di paura” per eccellenza³⁸, ecco che Dio stesso è colui che distrugge la paura (*bhai bhāṃjana*), è il “Datore dello stato di assenza di paura” (*abhai pada dātā*)³⁹, lui che ha accompagnato e protetto passo passo il devoto nel suo difficile cammino, assistendolo in ogni dif-

ficoltà con la sua divina grazia⁴⁰. L'assenza di paura diventa così un dono che il *sant* riceve dal suo Signore: nella sua umiltà egli è ben consapevole che mai egli sarebbe riuscito a conquistarla con le sue sole misere forze di uomo. Così per esempio Sundardās dice:

“Sapendo di essere molto miserabile, debole e povero di tutto, ho invocato il Signore perché mi stesse vicino.

Ispirandone la mente, egli ha fatto a Sundar il dono dell'*abhai* e ha distrutto il dolore.”⁴¹

L'idea che l'assenza di paura sia in ultima analisi un dono divino non esclude certo l'impegno dell'uomo: semplicemente sottolinea quel salto ontologico che esiste tra qualunque altra condizione o ottenimento umano e lo stato assoluto di colui che è diventato *nirbhai* come Dio stesso⁴². Infatti qualunque condizione esistenziale, per quanto felice, è destinata a finire, essendo sotto il dominio universale del Tempo / Morte (Kāla), per conseguenza l'uomo che la ottiene è soggetto a paura o, per lo meno, non può esserne del tutto esente, ma l'*abhai pada*, cioè lo stato di colui che diventa *nirbhai*, è uno stato incondizionato e assoluto, libero dal dominio di Kāla e che solo vincendo Kāla si può raggiungere⁴³: non per nulla l'espressione *abhai pada* è spesso preceduta dall'aggettivo *amara*, “immortale”⁴⁴. E siccome l'*amara abhai pada*, per la sua natura incondizionata, non è soggetto alle normali leggi di causa-effetto, nessuna azione umana limitata, per quanto virtuosa e santa, potrà mai ‘produrlo’ veramente o ottenerlo come suo ‘frutto’⁴⁵. In quest'ottica va letta l'idea dello stato di assenza di paura come dono di Dio: in qualche modo vi troviamo la stessa logica che sottosta al pensiero di S. Paolo secondo il quale la salvezza non si ottiene con le opere ma con la fede, cioè col totale fidarsi di Dio, e come dono gratuito della sua grazia.

Ma allora che cosa resta da fare all'uomo? Qual è la parte del *sant*? È quella di annullarsi completamente, poiché il suo io ostacola l'azione divina. Egli deve morire a se stesso, poiché solo dopo l'annullamento di sé può avvenire l'incontro o la fusione con l'Amato divino⁴⁶. Inoltre solo morendo si può vincere la paura della morte e quindi raggiungere lo stato di assenza di paura, mentre “finché c'è avidità di vita non si diventa *nribhai*”⁴⁷. Non si tratta evidentemente di un compito facile, ma anzi di un compito arduo che richiede un coraggio estremo: quello di camminare sul filo del rasoio, su una via che è impervia e perigliosa (l'*agam panth*, lett. la “via inaccessibile”), una via che fa paura⁴⁸. Per questo motivo la metafora più ricorrente per indicare il coraggioso che la percorre è quella del *sūr*, l’”eroe”, il prode guerriero che non teme di sacrificare la propria testa, cioè di “morire a se stesso”, diventando quel-

lo che nel linguaggio dei *sant* si chiama un *jīvata mṛtaka* o un *marajīvā*, cioè un “morto vivente”.

Così canta Dādū:

“Solo dopo esser diventato un morto vivente puoi percorrere la via. / Prima tagliati la testa, poi metti piede.

Sappi che la via dei buoni (*sādha*) è estremamente dura: / ci cammina solo colui che è un morto vivente seguendo il vessillo del Nome di Rāma.

La via è ardua, nessuno la percorre restando vivo. / La percorre solo quel miserabile che è un morto vivente.”⁴⁹

Ora perché mai questo annullamento di sé, questa morte mistica è considerata necessaria proprio per sconfiggere la morte stessa, e di conseguenza per sconfiggere la paura, cioè per diventare *nirbhai*? La risposta è semplice: chi è già morto non ha più paura di morire⁵⁰. In altre parole, solo l’eroe che, morendo a se stesso, ha completamente reciso ogni attaccamento a “io” e “mio”, dove per i *sant* affonda la radice di tutti i mali⁵¹, solo costui non ha più nulla di cui aver paura, perché non ha più nulla di ‘personale’ da ottenere, da perdere o da difendere, neppure il proprio corpo. D’altra parte ottenendo Dio, tutto è già ottenuto e anche il più ambito conseguimento mondano, al confronto, diventa affatto insignificante. Perciò dice Kabīr: “Quando sono diventato un morto vivente, allora ho ottenuto la conoscenza. Mi sono immerso nella Gioia assoluta, nulla temo io stesso, né ad altri faccio temere.”⁵²

Il morto vivente è dunque colui che non ha paura di niente e di nessuno e di cui nessuno ha paura: da questo punto di vista vi è una notevole coincidenza tra la figura del morto vivente, presente nei canti dei *sant*, e quella tradizionale del *sāṃnyāsīn*, il “rinunciante”. Anche il *sāṃnyāsīn* – non avendo più legami, interessi personali o scopi mondani da perseguire – non soltanto ha conquistato egli stesso la liberazione dalla paura, ma, essendo diventato incapace di nuocere, non può più esser fonte di paura per nessuno. Anzi, egli stesso può fare il dono dell’assenza di paura a tutti gli esseri che possono trovare in lui rifugio e protezione: questo dono è proprio il significato dell’*abhaya-mudrā*, il “gesto dell’assenza di paura”, consistente nella mano alzata con il palmo rivolto verso chi guarda, gesto che è tipico del *sāṃnyāsīn* e che si ritrova nell’iconografia di molte figure divine, ma soprattutto in quella di Śiva, come prototipo eterno di *sāṃnyāsīn*.

La differenza principale fra l’ideale del *jīvata mṛtaka* e quello del *sāṃnyāsīn* consiste nel fatto che il secondo ha troncato anche esteriormente ogni legame familiare, sociale e religioso, adottando uno stile di vita itinerante e austera, che

comporta la rinuncia a qualunque possesso e le cui regole sono rigidamente fissate nei testi, mentre nei canti dei *sant* la rinuncia del *jīvata mṛtaka* è una dimensione essenzialmente interiore, che non necessariamente corrisponde a particolari scelte di vita. Del resto è noto che pochissimi furono i *sant* che abbracciarono la vita monastica: la maggioranza di essi condusse vita di capofamiglia, molti svolsero umili professioni lavorando per il mantenimento di moglie e figli... In realtà se dal punto di vista della pratica, l'*anabhai ācār*, cioè il comportamento caratterizzato da assenza di paura⁵³, accomuna il *jīvata mṛtaka* e il *sāṃnyāsīn*, dal punto di vista della esperienza spirituale l'equivalente del *jīvata mṛtaka* nell'ambito tradizionale hindū va piuttosto individuato nel *jīvan mukta*, il "liberato vivente", giacché l'esperienza di entrambi è quella sublime, totale, definitiva: è l'esperienza che, come abbiamo visto sin dall'inizio, coincide anche con la definitiva liberazione dalla paura. Essere liberato vivente infatti vuol anche dire essere morto vivente, perché per colui che, almeno nel suo ultimo corpo fisico, è ancora in balia del pauroso mare dell'esistenza, la liberazione è essenzialmente liberazione dalla prigione dell'io; ma chi muore a se stesso rinasce nella dimensione dell'Assoluto dove non esistono più né morte né paura⁵⁴. Canta Kabīr:

“Colui che vivendo è morto e una volta morto è tornato
in vita è così entrato nel Vuoto.

Colui che pur dimorando nell'impurità del mondo rimane
fisso nell'Immacolato, non ritorna più nel mare dell'esistenza.”⁵⁵

NOTE

- * Mentre scrivo questo breve saggio mi giunge la notizia del passaggio nella Luce della mia insegnante di latino, Suor Palmira Cassone, più che insegnante, maestra di vita: a lei lo dedico con riverente affetto e con commosso ricordo. Per quanto riguarda i criteri seguiti nella traslitterazione dei termini indiani, per le parole hindī sono stati seguiti gli stessi criteri che vengono normalmente adottati per il sanscrito, con una sola eccezione: nella traslitterazione delle parole della hindī corrente è stata omessa la *a* breve quando essa rimane muta. La traslitterazione completa, comprensiva di *a* breve, è stata invece adottata per la hindī medioevale, sia per citazioni di interi versi, sia per singole parole se queste vengono riportate nella forma in cui compaiono nei testi. Si è scelto di mantenere nella loro forma sanscrita i nomi più noti, come *saṃsāra* (hindī *saṃsār*) o *bhakti* (generalmente *bhagatī* nella lingua dei *sant*), e i nomi propri, come Rāma e Kāla (per Rām e Kāl).
- 1) Una bella scelta di canti del *Guru Granth* è accessibile anche in italiano, grazie alla raccolta antologica curata da Stefano Piano e giunta recentemente alla sua terza edizione: *Canti religiosi dei Sikh*, a cura di S. Piano, I ed. Rusconi, Milano 1985, III ed., Bompiani, Milano 2001.
 - 2) Sulla redazione di questi canti, che furono inizialmente affidati alla sola trasmissione orale, cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda e lo yoga dei sant*, con una traduzione dei canti hindī in collaborazione con Shukdev Singh, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1999, p. 117. Per approfondire la conoscenza dei *sant* e della mistica medioevale in lingua

- hindī si veda, oltre allo studio sopra citato, G. Milanetti, *Il Dio senza attributi*, Ubaldini, Roma 1984 e, dello stesso Autore, *Il divino Amante*, Ubaldini, Roma 1988.
- 3) *Jaha anabhau taha bhai nahī jaha bhau taha Hari nāhi*, in *Śrī Guru Granth Sāhib*, hindī anuvād sahit nāgrī lipyantarāṇ, anuvādak M. Sahgal, 4 vol., Bhuvan Vāñī Trust, Lakhnaū, II ed., 1986-1987 (GGŚ), *Saloka* 180, vol. IV, p. 659. Anche altrove Kabīr ribadisce questa stessa idea, per es. in *Kabīr-Vāñī, recension occidentale / western recension*, Introduction & Concordances par / by C. Vaudeville, Institut Français d'Indologie, Pondichéry 1982 (KV), *Rāgu Mārū* 8.1, p. 368: *bina bhai anabhau hoi*, "l'esperienza [suprema] c'è quando non c'è paura".
 - 4) Il tema dell'unione mistica è uno fra i più ricorrenti nei canti dei *sant*. A titolo esemplificativo si possono consultare i seguenti passi di: Kabīr, in *Kabīr Granthāvalī*, sampādak Śyāmsundardās, Nāgarīpracārīñī Sābhā, Vārāṇasī 1988, I ed. 1930, (KG), *Sākhī* 5.16, p.60; *Pad.* 332, p.150; KV, *Rāgu Āsā* 11, p. 325; Dādū, in *Dādūdayāl (Granthāvalī)*, sampādak P. Caturvedī, Nāgarīpracārīñī Sābhā, Vārāṇasī 1966 (DDG), *Sākhī* 4. 13-20, pp. 44-45; 148-153, pp. 60-61 e 278-281, pp. 76-77; *Pad* 1.61.4, p. 330; 7.8.2, p. 368; 9.24, p. 408; Nāmdev, in *The Hindi Padāvalī of Nāmdev - A critical edition of Nāmdev's Hindi songs with translation and annotation* by W. M. Callewaert and M. Lath, Motilal, Delhi 1989 (NP) 53.2, p. 282; Raidās, in W. M. Callewaert - P. G. Friedlander, *The Life and Works of Raidās*, Manohar, Delhi 1992 (RV), *Pad* 34.1, p.197; Nānak, in GGS, *Japu Nisāṇu* 32, vol. I, p. 56 e *Rāgu Rāmkaḷī, Dakhañī Oamkārū* 21, vol. III, p. 543; Amardās, in GGS, *Sirī Rāgu* 61. 28, 3-4, vol. I, p. 141. Una bella scelta di passi tratti dai canti dei *sant* sull'unione mistica con Dio come Amato divino si può trovare nel III capitolo di G. Milanetti, *Il divino Amante, cit*, pp. 55-90.
 - 5) Su questo argomento, un passo delle Scritture molto noto e importante è quello di *Taittirīya-upaniṣad* 2.7.1, dove si dice che colui che è ben fondato in ciò che è invisibile, indicibile, privo di supporto, ecc... (cioè nel *Brahman*) ha raggiunto lo stato di assenza di paura (*abhaya*), mentre colui che fa ancora delle pur minime differenze (cioè non è ben saldo nell'esperienza dell'Identità suprema e quindi non è in grado di percepire il proprio Sé come non differente dal *Brahman*), quegli è ancora preda della paura. Particolarmente illuminante per la comprensione di questo passo è il commento di Śaṅkara, da me consultato nella seguente traduzione: *Eight Upaniṣads, with the Commentary of Śaṅkarācārya*, transl. by Swami Gambhirananda, Advaita Ashrama, Calcutta 1977, IV rep., vol. I, pp. 345-346.
 - 6) Cfr. DDG, *Pad* 7.10.1, p. 370: *anabhai ātama abhai ekarasa*, esperienza dell'*ātman* e assenza di timore sono la stessa cosa. Sebbene il termine *anabhai* di per sé possa esser riferito a qualunque tipo di esperienza, nella stragrande maggioranza dei casi i *sant* lo usano, senza ulteriori determinazioni, in riferimento all'esperienza suprema. Cfr. per esempio KV, *Rāgu Gauṛī* 46.4, p. 302; 75.45 e 76.1, p. 317; DDG, *Sākhī* 28.14, p. 269 e 20, p.270; RV, *Pad* 7.ṭek, p. 184. Significativo è anche il fatto che talvolta in due edizioni di uno stesso testo si riscontra l'alternanza dei termini *anabhai* e *abhai* (che ha soltanto il significato di "assenza di paura"). Per esempio nella *Dādūdayāl-granthāvalī*, il verso 1 nel *pad* 1.71 della già citata edizione curata da P. Caturvedī recita: *bhagatī mukatī anabhai kari rākhai* (p.335), laddove in una diversa edizione dello stesso *pad* in luogo di *anabhai* compare la lezione *abhai*. L'edizione in questione è contenuta in *Nirṅuṇ-bhakti-sāgar - Devotional Hindī Literature. A Critical edition of the Pañc-Vāñī or Five Works of Dādū, Kabīr, Nāmdev, Raidās, Hardās with Hindī Songs of Gorakhnāth and Sundardās, and a Complete Word-index* by W. M. Callewaert and B. Op de Beeck, 2 vols., Delhi, Manohar, 1991 (NBS), dove il *pad* in esame è il n.65 in vol. I, p. 210.
 - 7) Qui e nel verso seguente gli aggettivi "inaccessibile e impercettibile" rendono *agama agocara*, un'espressione tipica del linguaggio dei *sant* e solitamente riferita a Dio, all'*ātman* o all'arduo cammino che conduce alla liberazione. Sul tema e per alcuni riferimenti testuali cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda...*, *cit.*, pp. 331-332.
 - 8) DDG, *Sākhī* 4. 187, 189, 190, p. 65, ma si vedano anche tutte le *sākhī* dalla 187 alla 192.
 - 9) Ecco alcuni altri fra i numerosi passi in cui il termine *anabhai / anabhau* può essere interpretato nei due sensi: DDG, *Sākhī* 4.28, p. 46; Haridās in NBS 11.ṭek, p. 454; Nānak in GGS, *Rāgu Gauṛī* 11.1, vol. I, p. 445.
 - 10) GGS, *Mājha, Rāgu kī vāra*, 25.1, vol I, p. 431. La traduzione è di S. Piano in *Canti religiosi dei Sikh, cit.*, p. 161.
 - 11) *Bhavajalu bikhānu darāvāṇo nā kamdhī nā pārū*: sono parole di Nānak in GGS, *Sirī Rāgu, Asaṭapadīā*, 10.4, vol. I, p. 197. Cfr. anche DDG, *Pad* 1.13 dove si parla del *viṣama bhayānaka bhanjalā*, il "tormentoso e spaventoso mare dell'esistenza."
 - 12) Cfr. NP, *Pad* 44, pp. 276-277. Sul tema molto incisive sono anche alcune *sākhī* di Sundardās in *Sundar Granthāvalī*, sampādak R. Miśra, 2 vol., Kitābghar, Dillī 1992 (SG), *Sākhī grantha*, 7.31-36, p. 386, ma si veda anche l'intera settima sezione che è tutta dedicata al *mahābhayānaka kāla*, "Kāla molto terrificante" (l'espressione compare nella *sākhī* 29, p. 385). Anche nella *Sarvāṅgī* di Gopāldās, una notevole opera antologica risalente alla prima metà del XVII secolo, che include canti di centotrentotto *sant*, una sezione è dedicata a questo tema. Cfr. *The Sarvāṅgī of Gopāldās - A 17th Century Anthology of Bhakti Literature*, edited by W. M. Callewaert, Manohar,

- Delhi 1993, 6, pp. 129-130. Anche la visione, così comune nei canti dei *sant*, di Kāla che tutto divora e del terrore ‘cosmico’ che ispira ha riscontro in quella hindū tradizionale: basti pensare alla manifestazione sublime e terrificata di Kṛṣṇa come Mahākāla nell’undicesimo *adhyāya* della *Bhagavad-gītā* e al terrore di Arjuna nel contemplarla.
- 13) Attenzione: qui è in gioco l’esistenza (*bhava*, dalla radice scr. *bhu*), che è propria di tutta quanta la sfera del divenire, cioè del *saṃsāra* nella sua totalità, e non l’essere (*sat*), che è proprio di Dio soltanto.
- 14) Per esempio l’espressione *bhaujalu* che compare in un passo di Rāmdās nel *Guru Granth* (*GGŚ, Rāgu Gauṛī* 39.1.1, vol. I, p. 474) è interpretata come *saṃsāra-samudra*, il “mare del *saṃsāra*”, cioè dell’esistenza, da Manmohan Sahgal, l’autore del commento hindī, ed è interpretata come “il mare della paura” da S. Piano in *Canti religiosi dei Sikh, cit.*, p. 179. Allo stesso modo un’espressione di Nānak riferita a Dio, *bhava khaṃdana*, che ricorre in *GGŚ, Rāgu Dhanāsārī 9, Āratī 1*, vol. III, p. 849, è interpretata “o Signore che distruggi la paura” da S. Piano (in *Canti religiosi dei Sikh, cit.*, p. 82) e “Tu che distruggi l’andare e venire degli esseri”, cioè che li liberi dall’esistenza, da M. Sahgal. In entrambi i casi le due interpretazioni sono perfettamente confacenti al contesto.
- 15) *SG, Padāvalī Granth* 1.12, vol. II, p. 985.
- 16) Soprattutto in Kabīr, termini come *bandha / bandhana* “legame” o *phāṃsī* “cappio”, “laccio” ricorrono spesso associati alla paura. Es. *KV, Rāgu Gauṛī* 74.1, p. 313; *Rāgu Asā* 1.1, p. 320; *Rāgu Bhairau* 17.6, p. 381.
- 17) *SG, Sākhī grantha* 7.48, p. 387.
- 18) Cfr. per esempio Sundardās in *SG, Padāvalī grantha* 72.2, vol. II, p. 1012 e Hardās in *NBS, Pad* 64.ṭek, p. 464.
- 19) Cfr. W. M. Callewaert, *The Sarvāṅgī of Dādūpanthī Rajab*, Orientalia Lovaniensia Analecta 4, Department Orientalistik, Katholieke Universiteit, Leuven 1978 (*RSV*), 68,11-18, pp. 152-153, ma si veda anche l’intera sezione che ha per titolo *Bhayabhīta bhayānaka kā āṅga*, “Sezione dell’impaurito e di ciò che fa paura”.
- 20) *NP, Pad* 39.ṭek, p. 274.
- 21) *RV, Pad* 40.1, p. 200.
- 22) *Bhai so bhai gayā*, in *DDG, Sākhī* 26.13, p. 257. Cfr. anche Rāmdās, in *GGŚ, Mārū rāgu kī vāra, Saloku* 2.2, vol. III, p. 914: “Guardando l’oceano del mondo, io muoio di paura! Ma se temo Te soltanto, non ho più paura.” La traduzione è di S. Piano in *Canti religiosi dei Sikh, cit.*, p. 187.
- 23) *GGŚ, Rāgu Gauṛī* 2, vol. I, p. 436.
- 24) *Bhai raci rahai na bāhari jāi*, in *GGŚ, Rāgu Gauṛī Guāreṛi, Asatapadī*, 6.5, vol. I, p. 635.
- 25) *GGŚ, Sirī Rāgu*, 18.5, vol. I, p. 94.
- 26) *GGŚ, Mājha rāgu kī vāra* 25.1, vol. I, p. 431.
- 27) La *sādhana* dei *sant* in realtà ingloba in sé una quantità di elementi eterogenei, molti dei quali derivano dallo *hatha-yoga* della scuola di Gorakhnāth (sul tema cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda...*, *cit.*, pp. 17-20 e 127-128), ma la *bhakti* rimane l’elemento unificatore e fondante a cui ogni altro è subordinato e finalizzato.
- 28) L’idea è che Dio possa essere amato in qualità di signore, amico, figlio, padre, amante ecc... dal devoto, a seconda della sua sensibilità e della sua evoluzione spirituale. Nei testi sacri e nei trattati religiosi si trovano diverse classificazioni dei tipi di relazione che il devoto può avere con Dio e dei diversi *bhāva* (stati d’animo, sentimenti) nei quali può esprimersi la *bhakti*. Una classificazione dei tipi di relazione tra il *jīva* (il principio cosciente individuale, di solito reso con “anima”) e Īśvara (il Signore) si trova per esempio nel *Vaiṣṇava-matābja-bhāskara* attribuito a Rāmānanda, che la tradizione considera *guru* di Kabīr e di molti fra i principali *sant*. Sul tema cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda...*, *cit.*, pp. 91-92.
- 29) Ecco con quale intensità Nānak esprime questo sentimento: “Davanti a te io temo e per la paura il mio corpo si consuma fino a venir meno”, in *GGŚ, Sirī rāgu*, 6.4, vol. I, p. 81. Ricordiamo ancora la paura provata da Arjuna di fronte alla manifestazione di Kṛṣṇa come Viśvarūpa, nonostante il fatto che Kṛṣṇa fosse suo parente e amico intimo. È la paura che lo induce a pregare Kṛṣṇa di assumere nuovamente la sua forma umana e che lo fa esclamare *bhayena...pracyathitaṃ mano me*, “la mia mente è scossa dalla paura”. Cfr. *Bhagavad-gītā* 11.45.
- 30) *RSV* 18.9, p. 130.
- 31) Timor di Dio e pratica del *jap* sono associati anche in un passo di Nānak: *GGŚ, Sirī rāgu* 15.2, vol. I, p. 91. Sulla pratica del *jap* si veda S. Piano, *Sanātana-dharma. Un incontro con l’induismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 284-285 e *Enciclopedia dello yoga*, Promolibri, Torino 1999, II ed., pp.143-144. Per il *jap* nei *sant* cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda...*, *cit.*, pp. 220, 231, 233, 236-237, 252.
- 32) L’espressione *nribhai nāṃva / nribhe nāṃ* è ricorrente soprattutto in Dādū (esempio in *DDG, Sākhī* 4.187, p. 65; *Pad* 1.71.2, p. 335; 6.13.3, p. 359; 23.17.ṭek, p. 473; 26.3.2, p. 498), ma cfr. per esempio anche *NP, Pad* 55.2, p. 283.
- 33) Cfr. per esempio Sundardās in *SG, Padāvalī* 121.ṭek, vol. II, p. 1042: “Quando la mia mente si è fissata sul nome di Rāma, l’errore se n’è andato e la paura è fuggita.” Sul tema si veda inoltre Kabīr, in *KG, Sākhī* 2.10, p.4 e in

- KV, Rāgu Bhairau*, 17.6, p. 381; Nānak in *GGS, Rāgu Gauṛī* 11.1, vol I, p.445 e Nāmdev nel passo già citato nella nota precedente.
- 34) *RSV* 71.16, p. 154. Sul Nome di Dio nei canti dei *sant* cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda...cit.*, p. 252, dov'è possibile trovare anche numerosi riferimenti testuali.
- 35) *Nirbhau pūri rahe bhramu bhāgā*: sono parole di Kabīr in *KV, Rāgu Kedārī* 1.4, p. 370.
- 36) *KV, Rāgu Gauṛī* 74.1, p. 313. Anche in un canto di Dādū (*DDG, Pad* 24.3.2-3) il sorgere della conoscenza del Brahman (*brahma giyāna*) si accompagna all'ottenimento dello stato di assenza di paura (*abhai pada*).
- 37) In *RSV* 5.21, p. 120. Cfr. anche *RV, Pad* 44.4, p. 202, dove Raidās dice che la conoscenza donata dal Guru distrugge la paura dei devoti (*bhagata jana bhai haraṇa*).
- 38) *Nirbhai* (con le varianti *nribhai, nirbhe, nirbhau*, dal sanscrito *nirbhaya*) o più raramente *abhai /abhe*, che ha un significato affine, sono attribuiti rivolti spesso a Dio nei canti dei *sant*, quando addirittura non sono usati come uno dei suoi Nomi. Cfr. per esempio *KV, Rāgu Gauṛī* 72.ṭek, p.312 e *Rāgu Mārū* 8.1, p. 368; *DDG, Pad* 15.16.3, p. 431; *Pad* 20.15.4, p. 460; *NP, Pad* 44.5, p. 277; *SG, Sākhī grantha* 7.40, vol. I, p.386. È degno di particolare nota il fatto che l'appellativo *nirabhau*, rivolto a Dio, compare nel verso di apertura del *Guru Granth*, quindi nel *mūl-mantra*, la preghiera che ogni Sikh è tenuto a conoscere a memoria e che si compone delle prime 38 strofe del *Guru Granth* stesso: *Om satināmu karatā purakhu nirabhau niravairu...* Cfr. *GGS*, vol. I, p.33.
- 39) Come *bhai bhanjana* Dio viene invocato soprattutto nel *Guru Granth*, per esempio da Arjan in *GGS, Bilāvalu rāgu, Asatpadī* 2.4, vol III, p. 320 e da Rāmdās in *Sirī rāgu Saloka* 20.3, vol. I, p. 282. L'appellativo di *abhai pada dātā* è comune nei canti dei *sant* in generale. Lo si trova per esempio in *NP, Pad* 118.5, p. 328 e in *DDG, Pad* 5.1.3, p. 352, dove in realtà è riferito al *Satguru*. Si consideri però che *Satguru* può essere non soltanto il Guru umano, ma anzitutto Dio come Guru interiore e che, in fin dei conti, le due figure coincidono, poiché nel vero maestro umano è Dio stesso che si manifesta.
- 40) In un canto attribuito a Rāmānanda si legge: “Sulla strada e nella foresta, nei tumulti e fra i ladri, nella mia terra e in terra straniera, in potere del re, / Nelle fiamme del fuoco, oppresso dalle avversità, quando mi siedo e quando mi alzo, Śrī Rāma mi protegge. / Quando vegliano e quando dormono, quando si dilettano, Egli sempre tiene la sua mano sul capo dei *sant*. / Rāma stesso col suo disco mi protegge.” Cfr. *Rāma rakṣā* 22-23, in *Rāmānanda ki himṛī racnāe*, sampādak P. Barathvāl, pradhān sampādak H. Dvivedī, Nāgripracāriṇī Sabhā, Kāśī 1955, p. 6. Traduzione di P. Caracchi, in *Rāmānanda... cit.*, p. 216. Si veda anche la relativa nota a p. 245. Anche in un *pad* di Dādū è la protezione di Rāma ad allontanare la paura del suo servo. Cfr. *DDG, Pad* 7.14.4, p. 383.
- 41) Cfr. *SG, Padāvalī grantha* 60.3, vol. II, p. 1006. Sull' *abhaidāna*, cfr. anche *ibidem*, 2.11, p. 976 e Raidās, *Pad* 84.4, p. 220. Anche secondo Nāmdev per diventare privo di paura occorre la forza di Rāma. Cfr. *GGS, Rāgu Mārū* 1.2, vol. III, p. 960.
- 42) “Chiunque agisce nel mondo è soggetto a paura, solo Rāma è *nirbhaya* e quei suoi pochi devoti che sono liberati.” Sono ancora parole di Sundardās in *SG, Sākhī grantha* 7.40, p. 386.
- 43) Come canta Dādū, nel *sahaja suṃni* (scr. *sūnya*) “non c'è paura di Kāla” (*tahām kāla bhai nāhi*, in *DDG, Sākhī* 7.8, p. 91). *Sahaja sūnya* è un termine che molto imperfettamente potrebbe essere tradotto con “vuoto semplice” o “vuoto innato” e che, al pari di *abhai pada*, fa parte della ricca terminologia, dalle forti coloriture simboliche e molto ‘tecnica’, usata dai *sant* per designare lo stato assoluto. Alcuni altri termini, fra i più ricorrenti, sono: *sūnyā-vasthā*, “stato di vuoto”, *sūnya maṇḍala*, “cerchio del vuoto”, *sūnya sarovara*, “lago del vuoto”, *akhaṇḍa sarovara*, “lago indiviso” o “lago della pienezza”, *sukha sāgara*, “oceano di felicità”, *mudita sarovara*, “lago di gioia”, ecc.. Sull'uso di questi termini cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda... cit.*, pp. 130, 234, 272, 280, 288, 297 e *passim*.
- 44) L'espressione *amara abhai pada* è comune soprattutto in Dādū, es. in *DDG, Sākhī* 1.57, p. 7 (dove esplicitamente si afferma che l' *amara abhai pada* non può essere in alcun modo affetto da Kāla); *Pad* 5.1.3, p. 352; 9.29.4, p. 410; 13.4.4, p. 422; 23.1.1, p. 468; 24.3.3, p. 482...
- 45) “Frutto “ (scr. *phala*) nei testi indiani è un termine tecnico molto comune per indicare la conseguenza di un'azione.
- 46) “Quando c'ero io non c'eri Tu e ora che ci sei Tu non ci sono io”: sono parole che si trovano quasi identiche in Kabīr e in Raidās (*KV, Rāgu Gauṛī* 72.1, p. 313 e *RV, Pad* 57.1, p. 208), ma moltissimi sono i passi dei *sant* che si potrebbero citare su questo tema e che spesso toccano vette di altissima poesia. Cfr. per es. *KG, Sākhī* 5.35, p. 12; 41.10, p. 51; *Pad* 203, p. 117; *DDG, Sākhī* 4.37-43, p. 47; 23.11-18, p. 232.
- 47) Sono parole di Dādū in *DDG, Sākhī* 24.15, p. 238: *Dādū jaba laga lālaca jīva kā, taba laga nribhai na jāi*.
- 48) Quella dell' *agam panth* è una metafora ricorrente nei canti dei *sant*, usata per indicare la pericolosità e la difficoltà della *sādhanā*. Sul tema cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda... cit.*, p. 219, p. 242, 304, 311, 331-332 e *passim*.
- 49) Cfr. *DDG, Sākhī* 23.19, 21, 22, p. 233, ma si vedano anche le *sākhī* successive. I temi del *sūr*, del morire a se stessi

- (quella di “tagliarsi la testa” è una metafora molto comune in tutta la mistica medioevale hindī) e del *jīvat mṛtak* sono stati oggetto di un mio recente studio, a cui rimando, anche per i riferimenti testuali. Cfr. P. Caracchi, *The Hero in Sant Tradition*, in *Indian Masculinities across the Ages: Updating the Past*, edited by L’Harmattan Italia, Torino 2002, pp. 223-245.
- 50) Non solo la morte non fa più paura, ma è anzi attesa come il momento del definitivo incontro con l’Amato divino. Dice Kabīr: “Quel morire di cui la gente ha paura, per me è Beatitudine (*ānaṃda*). / Quando morirò? Quando vedrò l’antico e supremo Ānanda (*pūrana paramāṃnaṃda*)”, in *KG, Sākhī* 45.13, p. 54.
- 51) Su questo importante tema si vedano per esempio le parole di Kabīr in *KG, Pad* 101, p. 92; 263, p. 132; 349, p. 154 e in *GGs, Saloka* 5, vol. IV, p. 632; di Dādū, in *DDG, Sākhī* 15.52, p.182; 23.16-17 e 29-31, pp. 232-234; *Pad* 1.40-41, pp. 322-323 e 63.2-3, p. 330-331; 6.224, p. 361; di Raidās in *RV, Pad* 64 (I).2, (II).1, p. 211.
- 52) *KV, Rāgu Gauṛī* 17.3, p. 290. Il verso compare, con poche varianti, anche in *KG, Pad* 15, p. 73. Il termine qui reso con “Gioia assoluta” è *sukhi sahaji*, che più letteralmente potrebbe suonare “Gioia innata” o “Gioia semplice”, ma in realtà non è possibile rendere con una sola parola tutte le suggestioni del termine *sahaja*, che è uno dei più usati nei *sant* e in molte correnti mistiche medioevali per indicare l’Assoluto, la realtà spirituale dell’uomo e l’esperienza ultima. Su *sahaja* cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda...*, cit., p. 272. L’essere *nirbhai* è una caratteristica del “morto vivente” anche, per esempio, in Kabīr, *GGs, Saloka* 5, vol. IV, p. 632.
- 53) L’espressione è usata da Dādū, in *DDG, Sākhī* 4.245, p. 72, in un elenco di elementi che esstituiscono il “buon comportamento” (*sati saumjā*).
- 54) Nei canti dei *sant* l’idea di *jīvan mukta* è comunque presente accanto a quella di *jīvata mṛtaka*, a ulteriore conferma che le due figure coincidono. In alcuni *pad* di Dādū l’ottenimento della *jīvan mukti*, la “liberazione in vita”, è espressamente associato a quello dell’*amara abhai pada* (per esempio in *DDG, Pad* 13.4.4, p. 422 e 24.3.3, p. 481).
- 55) *jīvata marai marai jīvai aise suṃni samāī / aṃjana māhi niraṃjani rahiai bahuṛi na bhavajali pāī*, in *KV, Rāgu Gauṛī* 46.1, p. 302. I termini resi con “impurità del mondo” e “Immacolato” sono rispettivamente *aṃjana* e *niraṃjani*: il primo indica propriamente la pasta medicinale e cosmetica usata per gli occhi (detta nella hindī di oggi *kājal*), ma nel linguaggio dei *sant* designa tutto ciò che macchia o che è impuro, in pratica tutto ciò che è soggetto alla *māyā*; il secondo è uno dei termini più usati dai *sant* per indicare l’Essere supremo, che, nella sua trascendenza assoluta, dalla *māyā* e dalle sue impurità non è assolutamente toccato (*nir*, che precede *aṃjana*, è un prefisso privativo).

Testi hindī citati con abbreviazioni

- DDG* *Dādūdayāl (Gramthāvalī)*, saṃpādak P. Caturvedī, Nāgarīpracāriṇī Sābhā, Vārāṇasī 1966.
- GGs* *Śrī Guru Granth Sahib*, hindī anuvād sahit nāgrī lipyantaraṇ, anuvādak M. Sahgal, 4 vol., Bhuvan Vāṇī Trust, Lakhnaū, II ed., 1986-1987.
- KG* Kabīr Gramthāvalī, saṃpādak Śyāmsundardās, Nāgarīpracāriṇī Sābhā, Vārāṇasī 1988 (I ed. 1930).
- KV* *Kabīr-Vāṇī, recension occidentale / western recension*, Introduction and Concordances par / by C. Vaudeville, Institut Français d’Indologie, Pondichéry 1982.
- NBS* *Nirguṇ-bhakti-sāgar – Devotional Hindī Literature*. A Critical edition of the Pañc-Vāṇī or Five Works of Dādū, Kabīr, Nāmdev, Raidās, Hardās with Hindī Songs of Gorakhnāth and Sundardās, and a Complete Word-index by W. M. Callewaert and B. Op de Beeck, 2 vols., Delhi, Manohar, 1991.
- NP* *The Hindī Padāvalī of Nāmdev* - A critical edition of Nāmdev’s Hindī songs with translation and annotation by W. M. Callewaert and M. Lath, Motilal, Delhi 1989.
- RV* W. M. Callewaert - P. G. Friedlander, *The life and Works of Raidās*, Manohar, Delhi 1992.
- RSV* W. M. Callewaert, *The Sarvāṅgī of Dādūpanthī Rajab*, Orientalia Lovaniensia Analecta 4, Department Oriëntalistiek, Katholieke Universiteit, Leuven 1978.
- SG* *Sundar Granthāvalī*, saṃpādak R. Miśra, 2 vols, Kitābghar, Dillī 1992.



Associazione Culturale "Comunità di Villaregia"
Via Nino Bixio, 69
18015 Riva Ligure (IM) Tel. 0184 487396 - Fax 0184 487590
Conto corrente postale n° 10370187
Quota associativa € 10

www.villaregia.masterweb.it • E-mail: villaregia@masterweb.it

Presidente: Anselmo Avena
Consiglio direttivo: Fulvio Cervini, Giovanni Clavio, Nuccio Garibaldi, don Nerino Marinangeli (✠), Valter Martini, Saverio Napolitano

Segretari di redazione: Saverio Napolitano, Nuccio Garibaldi

Finito di stampare nel Febbraio 2004
presso la Tipolitografia Graficolor - Arma di Taggia