

Paolo Magnone

RITO E ASCESI IN INDIA

Il ritualismo dei *Veda*

Il termine latino *ritus* ha un corrispettivo esatto da un punto di vista glottologico, all'estremità opposta dell'ecumene indoeuropea, nel sanscrito *ṛta* e nell'avestico *aša*¹; ma in ambedue la pertinenza prevalentemente religioso-sociale dettata dal pragmatismo romano si carica di più intense riverberazioni cosmiche. Nell'India vedica, tra la metà del II millennio e il VI secolo a. C., *ṛta* è anzitutto l'Ordine che regge l'universo naturale, manifesto precipuamente negli eventi che accadono con regolarità costante, come lo scorrere dei fiumi o il rinnovato sorgere delle aurore. Quest'ordine tuttavia non è pensato come un'entità ideale o astratta, bensì come un'energia sostanziale² che permea e sostiene la vita universale, un impeto vittorioso che dispiega lo spazio e profonde il nutrimento per la vita cosmica:

Lo *ṛta* ha salde fondamenta, molti splendidi prodigi che destano meraviglia. Grazie allo *ṛta* hanno versato a lungo le forze vivificanti, grazie allo *ṛta* le vacche si sono incamminate sulla retta via. Chi si tien fermo allo *ṛta* invero conquista lo *ṛta*. Dello *ṛta* è l'impeto rapido e bramoso. Per lo *ṛta* i due mondi sono ampi e profondi, per lo *ṛta* danno latte come vacche eccellenti³.

Se lo *ṛta* si manifesta nella misura e nella regola, ancor più si manifesta nell'eccesso e nel portento, in cui si esalta la sua forza creatrice: tutto ciò che appare meraviglioso e inesplicabile è un'epifania dello *ṛta*, come l'eterno prodigio delle vacche nere e "crude" che danno il latte bianco e "cotto", o del fuoco Agni che è misteriosamente Apāṃ Napāt, il "figlio delle acque" come fuoco della folgore che balena nella nube⁴.

¹ Questi vocaboli si fanno risalire a una radice IE **ar* presente anche nel greco ἀρρρίσκω "armonizzare, adattare", nel latino *ars* "disposizione naturale, talento" etc.; un'altra forma indoiranica con suffisso -tu, sanscrito *ṛtu* e avestico *rātu*, esprime una regolarità specifica, quella del ciclo stagionale. Cfr. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. II. Potere, diritto, religione*, Torino 1976, p. 357-358.

² Cfr. H. von GLASENAPP, *Entwicklungsstufen des indischen Denkens*, Halle 1940, p. 9 sgg. sulla nozione di *Daseinmächte*.

³ *Rg Veda* IV, 23, 9-10: *ṛtasya dṛṣhā dharuṇāni santi purūṇi candrā vapuṣe vapūṃṣi / ṛtena dīrgham iṣaṇanta pṛkṣa ṛtena gāva ṛtam ā viveśuḥ // ṛtam yemāna ṛtam id vanoty ṛtasya śuṣmas turayā u gavyuḥ / ṛtāya pṛthvī bahule gabhīre ṛtāya dhenū parame duhāte*.

⁴ Cfr. H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, Stuttgart 1917, p. 195 sg.

Ma lo *ṛta* possiede anche una dimensione etica, in quanto anche l'uomo è tenuto a procedere, al pari degli astri, sulla "retta via": essenzialmente, la via della sincerità benefica al prossimo, in opposizione alla via della menzogna malefica cui indulge il nemico *an-arya*, "non-nobile"⁵.

La custodia dello *ṛta*, tanto nell'accezione cosmica che in quella morale, è prerogativa della coppia divina Mitra-Varuṇa, in cui trova espressione paradigmatica la bipolarità della sovranità sacra: Varuṇa ne incarna l'aspetto maestoso e terribile, Mitra l'aspetto clemente e benevolo⁶. Fuori della diade, Mitra è tuttavia una figura alquanto sbiadita nel *Veda*; è Varuṇa che viene invocato con gli accenti più intensi e vibranti del sentimento dell'*awe* di fronte al *mysterium tremendum* del sacro⁷:

Nello spazio senza fondo il re Varuṇa dal puro volere regge diritta la chioma dell'Albero. Verso il basso si protendono (i rami), in alto il ceppo: possano i raggi penetrare saldamente in noi! Invero il re Varuṇa ha preparato un'ampia (*uru*) strada al sole perché possa percorrerla, allo (spazio) senza-piedi per potervi calcare i passi, lui che scongiura la malattia mortale. Tu, o re, hai cento, mille medici! Ampia, profonda sia la tua grazia! Scaccia lontano Nirṛti e prosciogli da noi i peccati che abbiamo commessi! Quelle stelle collocate lassù che sono visibili di notte, di giorno se ne vanno in qualche recesso: inconcussi sono i comandamenti di Varuṇa; di notte vaga la luna guardandosi attorno. Per questo io vengo a te celebrandoti con il carme, per questo ti implora il sacrificante con le sue offerte sacrificali: non esser in collera, o Varuṇa! Tu la cui parola è lungipotente, non rapirci la vita! (...) Noi imploriamo che si plachi la tua collera, o Varuṇa, con prostrazioni, con preghiere e con oblazioni. Tu che hai la potenza, o *asura* lungimirante, o re, allenta i peccati che abbiamo commessi! Sciogli da noi il laccio (*pāśa*) superiore, o Varuṇa, sciogli il laccio inferiore, sciogli il laccio mediano! Poiché noi vogliamo, o figlio di Aditi, essere incolpevoli nel tuo comando davanti ad Aditi⁸.

Il re Varuṇa ha tracciato le ampie (*uru*) vie celesti su cui revolvono infallibilmente gli astri obbedendo ai decreti dello *ṛta*. Dal canto suo ciascun uomo mentre procede faticosamente sui suoi cammini terrestri sente incombere su di sé l'occhio di Varuṇa che ne sorveglia i tralignamenti, pronto a ghermirlo con il cappio subitaneo della malattia. Il cappio è ciò che stringe, ciò che *angustia* o *angoscia*, per far uso di due parole che serbano l'identica radice del vedico *am̐has*, ricorrente regolarmente in questi contesti (benché non nel passo in questione). Una delle cristallizzazioni più pregnanti della polarità di bene/male nel *Veda* è appunto la coppia *uru/am̐has*⁹, "ampiezza/angustia" in cui si traduce forse l'esperienza di un popolo nomade la cui dimora originaria era la sconfinata vastità delle steppe. *Am̐has* ricorre regolarmente in associazione con la morte e le malattie, e con l'influsso di esseri malefici come i demoni e Nirṛti, un'entità maligna il cui nome è chiaramente connesso con la negazione dello *ṛta*. Varuṇa stesso è una figura ambivalente, in quanto brandisce il cappio dell'*am̐has* contro il peccatore e dispensa agio e ampiezza al virtuoso incolpevole di fronte ad Aditi, "Coei che è senza legami"¹⁰. Il cappio è malattia che soffoca la vita, e i rami dell'albero cosmico capovolto sono i "mille medici" di Varuṇa, i raggi vivificanti di luce che si irradiano ovunque spalancando lo spazio della vita.

⁵ Vediamo qui già adombrati nel *Veda* i due supremi ideali morali dell'Induismo, *satya* ("verità") e *ahimsā* ("non-violenza"), la cui complementarità sarà sancita nel IV secolo dell'era comune da un emblematico precetto delle *Leggi di Manu* (*Manusmṛti* IV, 138): *satyaṃ brūyāt priyaṃ brūyān na brūyāt satyaṃ apriyaṃ / priyaṃ ca nānṛtaṃ brūyād eṣa dharmah sanātanaḥ*: «devi dire ciò che è vero, devi dire ciò che è grato; non dirai la verità ingrata, non dirai la grata menzogna: questa è la legge eterna».

⁶ Cfr. G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977, p. 55 sgg.

⁷ Malgrado non vi sia corrispondenza nel nome, Varuṇa incarna emblematicamente taluni degli ideali e delle funzioni caratteristici dell'Ahura Mazda zoroastriano; in taluni passi (p. e. *Rg Veda* VIII, 42, 1, dove è chiamato *asuro viśvavedāḥ* "signore onnisciente") è d'altronde invocato con appellativi che riecheggiano assai dappresso il nome di Ahura Mazda "Signore Sagghezza".

⁸ *Rg Veda* I, 24, 7-15.

⁹ Cfr. J. GONDA, "The Vedic Concept of *am̐has*", *Indo-Iranian Journal* I (1957).

¹⁰ Aditi deriva da *diti* "vincolo" (< *dā* "legare" (cfr. δέω, δίδημι) + *-ti*) con *a* privativo.

Ad onta della sua eccellenza, se badiamo alla frequenza delle menzioni Varuṇa è tuttavia una figura secondaria nel *Veda* a paragone di Indra, incarnazione della regalità guerriera, eroe di mille gesta il cui prototipo è la lotta epocale contro il drago Vṛtra che prelude all'opera demiurgica di fondazione del cosmo ordinato. Lo scenario primordiale comprende già i materiali necessari per la creazione, ma l'opera è inceppata da Vṛtra che trattiene le acque entro le proprie spire. Inebbrinato dal *soma* «che proclama lo *ṛta*, splendente grazie allo *ṛta*»¹¹ Indra lo affronta e al termine di un duello vittorioso gli squarcia il ventre dando libero corso alle acque che portano nel proprio grembo il sole di cui erano pregne. Con questi elementi Indra è finalmente in grado di compiere la creazione, distendendo la terra sulla superficie delle acque e puntellando la volta celeste per fare spazio ai viventi. Luce, calore, umore sono ormai disponibili per la propagazione della vita.

Come tutti i miti, anche questo mito ammette più letture. Al livello teologico di superficie, esso narra della vittoria di un demiurgo divino antropomorfo contro un demone teriomorfo, che fonda la supremazia dei celesti e l'ordine cosmico da questi instaurato. Ma a un livello più profondo (senza pregiudizio di ulteriori possibili letture) il mito costituisce una rappresentazione simbolica dei principi da cui ha tratto origine la creazione, come è palese dai nomi stessi degli attori¹². Il cominciamento descritto nel mito non è un cominciamento assoluto, perché terra e cielo sono già in esistenza, e così pure dei possenti Esseri Viventi, gli *asura*¹³. Questi *asura* sono divisi in due gruppi, gli Āditya, di cui Indra è il campione, e i Dānava capeggiati da Vṛtra. I primi sono figli di Aditi l'«Illimitata», i secondi di Danu la «Pastoia»¹⁴. Vṛtra a sua volta è l'«Argine»¹⁵ che imprigiona le acque cosmiche, mentre Indra è il «Possente», come indicano, a prescindere dall'etimo incerto¹⁶, i suoi comuni appellativi di *sīnuḥ sabasaḥ* «figlio dell'impeto» e *śaci-patiḥ* «signore (opp. sposo) della potenza». Gli Āditya rappresentano dunque le energie espansive e centrifughe che presiedono allo sviluppo creativo, concentrate in Indra il Potente. Viceversa, i Dānava rappresentano l'inerzia conservativa e centripeta che si oppone a qualsiasi mutamento, ipostatizzate nel drago Vṛtra che argina le acque fecondanti, ricettacolo di tutte le possibilità germinali secondo una simbologia di diffusione universale¹⁷.

Ritroviamo qui, in sinergia con il simbolismo archetipale delle acque, una dialettica di ampiezza e costrizione analoga a quella sottesa all'agire di Varuṇa, malgrado le ovvie differenze di connotazione¹⁸: laddove Varuṇa faceva ampiezza alle vie micro- e macrocosmiche con i decreti dello *ṛta*, somministrando con il *pāśa* l'angustia al trasgressore, Indra fa ampiezza al fluire delle acque prigioniere, liberandole dalla costrizione dell'Argine. Nel loro scorrere copioso si realizza una doviziosa fecondità primordiale, che è il prototipo della munificenza di Indra, per antonomasia Maghavant, il «Generoso», poi sempre invocato di concedere larghezza di beni — bottino, armenti, salute, prole, longevità — al pio sacrificatore e all'abile eulogista.

¹¹ *Rg Veda* IX, 113, 4.

¹² Cfr. W. NORMAN BROWN, «Theories of Creation in the *Rg Veda*», *Journal of the American Oriental Society*, LXXXV, p. 23 sg.

¹³ Da *asu* «soffio vitale» + *-ra*.

¹⁴ Come Aditi, Danu si ricollega a *dā* «legare» + *-nu*.

¹⁵ Vṛtra deriva da *vṛ* «raffrenare» (cfr. ted. *wehren*) + il suff. *-tra* che produce nomi di strumento.

¹⁶ Forse da *in(v)* «esercitare la forza» + *-ra* con epentesi di *d* eufonica (cfr. ἄν-δ-ρός).

¹⁷ Cfr. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948, cap. V.

¹⁸ Le diverse caratteristiche di Varuṇa e Indra risaltano con evidenza in un inno dedicato a entrambi (*Rg Veda* IV, 42), in cui ciascuno vanta le proprie prerogative: «... [Varuṇa] Io sono il re Varuṇa. A me furono destinati quei primi poteri di *asura* (...) Io gonfiai le acque sprizzanti, io sostenni il cielo nella sede dello *ṛta*. Secondo lo *ṛta* il figlio di Aditi ligio allo *ṛta* distese triplice la terra». «[Indra] Me invocano bramosi di bottino i prodi dai buoni cavalli, me invocano circondati in battaglia. Io, Indra, il Generoso, promuovo l'agone e faccio turbinare la polvere con la mia forza soverchiante. Io ho fatto tutte queste cose. Inconcusso, non c'è forza divina che possa ostacolarmi. Quando il *soma* e gli inni mi inebbriano, cielo e terra infiniti hanno paura...».

L'anelito dell'uomo vedico è dunque rivolto alla partecipazione piena e incondizionata all'esuberanza della vita: ci si appella alla misericordia di Varuṇa implorando di non esser rescissi dalla vita, si cantano le lodi di Indra pregando di godere dell'abbondanza della vita. D'altronde, *ṛta* è l'Ordine sociocosmico in cui si esplica la vita universale, ed è, anche, la corretta procedura del rito sacrificale con cui si ottengono i beni della vita: per mezzo del rito l'uomo cammina sull'ampia via della vita senza traviarsi nell'angoscia della morte.

L'ascetismo delle *Upaniṣad*

Ma la temperie ottimistica di questo fiducioso vitalismo muta ben presto. Uno dei primi testi speculativi indiani, il *Madbukāṇḍa* della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, ancora intriso delle elucubrazioni brāhmaṇiche sul simbolismo della liturgia¹⁹, mette lucidamente a nudo il fondo della vita cosmica che si regge sul rito.

In principio qui non c'era nulla; questo universo era avviluppato dalla Morte, dalla Fame: perché la Morte è Fame. Formulò il Pensiero: «possa io avere un Sé!»

...

Egli desiderò: «possa nascermi un secondo Sé!». Egli, la Morte, la Fame, copulò con la Parola per mezzo del Pensiero. Il seme che fu effuso divenne l'Anno; prima di allora, infatti, non c'era Anno. Lo portò per tanto tempo quanto è l'Anno: dopo questo tempo lo partorì, e come fu nato spalancò la bocca verso di lui; quegli gridò: «*bhāṇ!*», divenne la Parola. Egli osservò: «se lo uccido, ne avrò ben poco cibo». Con la Parola, con il Sé partorì tutto questo universo, qualunque cosa esista: gli inni del *Ṛg Veda*, i canti del *Sāma Veda*, le formule dello *Yajur Veda*, i metri, i sacrifici, le creature [che offrono sacrifici] e il bestiame [da sacrificare]. Tutto ciò che partorì, cominciò a mangiarlo: poiché tutto divora (*ad*), perciò egli è l'infinità di *Aditi*. Egli è il divoratore dell'intero universo, l'intero universo è il suo cibo: conosce l'essenza di *Aditi*, dell'infinità, chi così conosce²⁰.

Il contesto del passo è l'elucidazione del significato mistico del sacrificio per eccellenza, il sacrificio del cavallo: «*Om*. L'aurora è la testa del cavallo sacrificale, il sole il suo occhio, il vento il suo alito (*prāṇa*)...» — così principia elencando le corrispondenze arcane tra il cosmo e la vittima sacrificale. L'essenza di questo cosmo fabbricato dal rito è il nulla che è Morte-Fame (*mṛtyu-aśanāyā*): non il puro negativo, ma positiva mancanza e bisogno, irrequietudine che reclama il proprio appagamento. Quest'indigenza primordiale desidera, e desidera anzitutto possedere sé stessa: *ātmanvī syām*, perché è l'Uno senza secondo, e null'altro esiste che possa essere oggetto di desiderio: il desiderio è dunque il primo Pensiero (*manas*)²¹. Com'è caratteristico delle cosmogonie primordiali, l'effetto causa sé stesso grazie alla misteriosa autoanteriorità delle origini: fame di sé che porta sé stessa all'esistenza afferrandosi e traendosi fuori dal nulla della propria morte.

L'Uno originario è nel contempo l'Androgine indifferenziato: *Mṛtyu* è maschile, *Aśanāyā* femminile. Traendosi all'essere si differenzia, realizzando il proprio Sé maschile (*ātman*) si polarizza sessualmente, e subito esige un complemento di sé, che in un nuovo misterioso evento di autoanteriorità partorisce copulando *in absentia* per il tramite asessuato del Pensiero (*manas* neutro) con il frutto del proprio parto: *Vāc*, la Parola, il principio femminile. La Parola è il primo

¹⁹ In effetti questa sezione è collocata all'inizio della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* nella recensione Kāṇva del ramo Vājasaneyin dello *Yajur Veda* Bianco, mentre nella recensione Mādhyandina è ascritta alla porzione finale di *Śatapatha Brāhmaṇa* X, 6. Quest'anfibolia della tradizione è giustificata dalla natura di transizione del passo in questione, che prende spunto dall'*aśvamedha*, culmine della dottrina ritualistica dei *Brāhmaṇa*, per indagarne la recondita significazione mistica e simbolica, in stile prettamente upaniṣadico.

²⁰ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I, 2, 1 (*om.*).4-5. *Bhāṇ*, il grido del nato primordiale, si riconnette alla rad. *bhāṇ* "parlare".

²¹ Cfr. *Ṛg Veda* X, 129, 4: «In principio [l'Uno] fu sopraggiunto dall'Amore (*kāma*), e fu questo il primo seme del Pensiero (*manas*)».

Due, il primo *altro*, il primo cibo che si offre al desiderio dell'Uno: ma l'insaziabilità del desiderio esige la proliferazione del Due nell'Infinito, in Aditi. Aditi era lo spazio illimitato della Vita che il peccatore impetrava da Varuṇa supplicando di esser liberato dalle angustie del peccato: ma l'infinità della Vita, dice l'*Upaniṣad*, è l'abisso senza fondo dell'inglurie che maciulla gli esseri sacrificandoli all'insaziabilità della Morte-Fame. L'intero universo creato è dominato dalla cifra del sacrificio: strumenti del sacrificio, sacrifici, sacrificanti e sacrificati. Il rito cui l'uomo vedico chiedeva salute, longevità, prole, armenti, ricchezza, tutta la larghezza della vita, ha svelato la sua essenza ferale di accolito della morte.

Chi così conosce non soggiace alla Morte, perché la M o r t e diviene il suo Sé: questa è la parola conclusiva dell'*Upaniṣad*. Spetta a un altro antico maestro di valicare l'amara palude del nichilismo ritualista per attingere alle sorgenti della Vita. Spiega Uddālaka Āruṇi impartendo per parabole la dottrina mistica al figlio Śvetaketu:

Se qualcuno aggredisse con la scure la radice di questo grande albero, mio caro, vivendo effonderebbe linfa; se qualcuno lo aggredisse nel mezzo, vivendo effonderebbe linfa; se qualcuno lo aggredisse in cima, vivendo effonderebbe linfa: pervaso dall'*ātman* vivente esso beve i succhi e permane nella gioia. Ma se la Vita (*jīva*) abbandona uno dei suoi rami, esso avvizzisce; se ne abbandona un secondo, avvizzisce; se un terzo, avvizzisce; se l'abbandona tutto, tutto avvizzisce. Così è, mio caro, sappilo: abbandonato dalla Vita *esso* muore — ma non muore la Vita. Da questa sottile essenza è pervaso l'intero universo: essa è la Realtà, è l'*ātman*: sei *tu*, Śvetaketu!²²

L'albero cosmico, l'albero dello *ṛta* che regge saldo il re Varuṇa, brano a brano è sacrificato alla morte, ma la morte, l'essenza del sacrificio che domina il mondo, non è l'ultima Realtà: la vera Realtà è l'*ātman*, la Vita, sei *Tu*, l'*altro*, ogni *altro* riconciliato nel Sé: perciò chi così conosce non soggiace alla Morte, perché la V i t a diviene il suo Sé.

La vera Realtà eternamente sottratta alla morte è qui designata con il termine *ātman*, che le etimologie tradizionali sogliono riconnettere a una radice *an* “respirare”, o *at* “muoversi”, ma che da un punto di vista glottologico appare piuttosto collegato al greco ἄτμός “vapore” e al tedesco *Atem*, *Odem* “respiro”. Keith²³ postula assai plausibilmente un'evoluzione del significato del termine per effetto di speculazioni sulla corrispondenza mistica tra macrocosmo e microcosmo, che devono aver condotto all'assimilazione tra *ātman* cosmico (vento) e *ātman* individuale (respiro). Il respiro è ciò che costituisce la vittima sacrificale come tale: priva di respiro non è che una massa inerte; riflessioni di questo genere, che per altro verso fondano la supremazia del *prāṇa* (“alito vitale”), possono essere alla radice dell'identificazione finale dell'*ātman*-respiro con il Sé, il principio essenziale dell'individuo²⁴.

Quest'ordine di pensieri che contrappone il mondo cangiante della morte alla realtà permanente della vita trova espressione matura nella piú tarda *Muṇḍaka Upaniṣad*, l'*Upaniṣad* degli “asceti con la tonsura”, in cui si manifesta una netta dicotomia tra conoscenza inferiore e conoscenza superiore, rito e asceti. Le opere rituali che hanno *visto* misticamente gli autori ispirati dei *Veda* sono raccomandate ai *satyakāma*, una locuzione in cui *satya* non significa “verità”, e tantomeno “Verità”, ma piuttosto “realizzazione”: si tratta dunque di coloro che ambiscono alla realtà concreta, e quivi cercano l'esaudimento dei propri desideri: le opere sono la via che li conduce nel “mondo del ben-fatto” (*su-kṛtasya loke*), cioè nel paradiso in cui il rito compiuto con fede e secondo le prescrizioni riceve la sua ricompensa²⁵. Nel “mondo del ben-fatto”, sdoppiati in dualità per l'ignoranza trascendentale che ancora li avviluppa e li lega alla

²² *Chāndogya Upaniṣad* VI, 11: (*om.*) *jīvāpetaṃ vāva kilēdaṃ mriyate na jīvo mriyata iti / sa ya eṣo 'nimaītadātmyam idaṃ sarvaṃ / tat satyam / sa ātmā / tat tvam asi śvetaketo iti.*

²³ A. B. KEITH, *Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads*, Cambridge (Mass.) 1925, p. 451.

²⁴ Parallelemente, la concezione del vento come principio cosmogonico primordiale presente non solo in cosmogonie indiane può aver avuto parte nella concezione dell'*ātman*-vento come anima cosmica, principio essenziale del cosmo.

²⁵ *Muṇḍaka Upaniṣad* I, 2, 1 sgg.

polarità di soggetto-oggetto, essi “bevono lo *ṛta*”, come si esprime la *Katha Upaniṣad*²⁶, poi discendono nella “caverna” del cuore per una nuova incarnazione. *Ṛta* e *satya* nei due passi succitati sono dunque espressioni equipollenti, che designano la realtà inferiore ordinata secondo il rito e il principio di retribuzione. La *Muṇḍaka Upaniṣad* si diffonde a esaltare l’apoteosi del ritualista, che celebra correttamente il sacrificio mentre danzano le sette lingue di fiamma — la Nera, la Zannuta, la Rapida-come-il-pensiero, la Rutilante, la Caliginosa, la Sfavillante e la Versicolore, che come raggi del sole lo innalzano al cielo, mentre le oblazioni gli sussurrano: «vieni, vieni!» e lo blandiscono con dolci parole: «eccoti il santo mondo del *brahman*, il ben-fatto!». Ma poi il quadro muta all’improvviso:

Fragili zattere sono in verità le diciotto forme di sacrificio in cui è formulata l’opera inferiore; gli stolti che se ne compiacciono come se fosse il bene supremo soccombono vieppiù alla vecchiaia e alla morte. Voltolando nell’ignoranza credono fermamente di essere sapienti, e vanno tastonando facendosi del male, gli stolti, come ciechi guidati da un cieco... credendo che il compimento dei riti sia la cosa migliore non riconoscono il sommo bene, gli stolti, e dopo aver goduto nella ben-fatta volta celeste ripiombano nuovamente in questo mondo, o in uno ancor più vile. Ma coloro che si dedicano all’ascesi e alla fede nella selva, in pace e sapienza, sussistendo di elemosina, se ne vanno incontaminati alla porta del sole, dove sta lo Spirito (*puruṣa*) immortale, il Sé (*ātman*) indefettibile²⁷.

Solo l’ascesi conduce alla porta del sole, alla porta dell’immortalità, e le sette lingue di fiamma, dobbiamo intendere, sotto le spoglie menzognere dei “raggi di sole” menavano dunque il ritualista per un cammino contraffatto: il sentiero lagrimoso dei padri, che sale nella notte lungo i raggi della luna per condurre alla porta della ri-morte (*punarmṛtyu*) che con la rinascita attende implacabilmente i “beati” allo spirare del loro esiguo intervallo di paradiso. Se la confutazione delle pretese “solari” del rito resta implicita, esplicita è invece la confutazione delle sue pretese trascendenti: le oblazioni promettevano con parole melliflue *eṣa vaḥ sukṛto brahmalokaḥ*, «eccoti il santo mondo del *brahman*, il ben-fatto» — dove *brahman*, dalla radice *br̥h* “crescere, espandersi”, designa la Realtà suprema sotto le specie del sacro potere effusivo-creativo originariamente insito nella Parola — ma ora i saggi, esaminando i “mondi che si accumulano con i riti”, hanno decretato con disgusto: *nāsty akṛtaḥ kṛtena*²⁸, «il non-fatto non esiste per mezzo del fatto», la Realtà originaria increata del *brahman* non si attinge con le opere create.

L’adepto alle opere ricerca attraverso esse la fruizione delle cose, e rimane dunque confinato nel mondo della dualità, in cui solo è possibile sperimentare piacere e dolore — nell’unione con l’altro desiderato o aborrito, nella separazione dall’altro aborrito o desiderato. È un assioma apodittico del pensiero indiano che le opere *devono* portar frutto: gli sforzi non vanno mai frustrati, le speranze non vanno mai deluse — i crimini non vanno mai impuniti; talché la parola *karman*, che di per sé non significa altro che “opera”, connota simultaneamente l’*adṛṣṭa*, l’“invisibile” tendenza che trascina inesorabilmente alla sua retribuzione. L’adepto alle opere impaniato nel due ritrova sempre l’altro che si è meritato, in questa vita o nella prossima se questa non basta; e la cifra globale della sua esperienza è il dolore, perché il dolore è dolore, e il piacere segnato dalla caducità del tempo è anch’esso dolore: perfino la beatitudine dei beati in paradiso è avvelenata dallo spettro della fatale ricaduta nel mondo. Unica via d’uscita dal due è qualcosa di radicalmente diverso dall’azione, che esige e perpetua il due: è l’intuizione perforante dell’Uno, dell’identità suprema di tutti i molti.

²⁶ *Katha Upaniṣad* 3, 1: *ṛtam pibantau sukṛtasya loke guhām praviṣṭau*.

²⁷ *Muṇḍaka Upaniṣad* I, 2, 7-11 (*om.*).

²⁸ *Ibidem*, 12.

La sintesi della *Bhagavadgītā*

Le *Upaniṣad*, fine e coronamento del *Veda*²⁹ (è questo il significato del termine *Vedānta* che le designa nel loro complesso) ne costituiscono dunque piuttosto l'antitesi e il superamento, in quanto scalzano alla radice l'ideologia di cui il *Veda* è espressione: l'ideologia della *pravṛtti*, o del primato dell'azione — tipicamente, dell'azione rituale — per contrapporvi l'ideale della *nivṛtti*, o dell'astensione dall'azione. Alla *vidyā*, la scienza sacra che si esprime essenzialmente nei precetti relativi al rito (*vidhi*) e nella spiegazione e illustrazione del loro significato (*arthavāda*) subentra il *jñāna*, la conoscenza mistico-metafisica dell'Assoluto. Rinunciare all'azione moltiplicante e dolorosa per conseguire la conoscenza unificante e beatifica è l'essenza del credo upaniṣadico, quali che siano le categorie talvolta ancora approssimative ed incerte in cui un pensiero speculativo aurorale cerca di tradurre la sua intuizione della Realtà.

Ma la via ascetica delle *Upaniṣad* era per sua natura una via elitaria, che non poteva essere proclamata a gran voce all'uomo comune, ma solo comunicata in segreto dalla bocca del maestro all'orecchio del discepolo iniziato che siede ai suoi piedi (*upa-ni-sad*) in reverente ascolto. Dal canto suo, l'uomo comune non doveva essere distolto dal rito, espressione a livello sociale dell'adesione allo *ṛta* che governa il cosmo, pena il collasso nel caos. La Tradizione (*smṛti*, il "ricordo") si è dunque adoperata a conciliare le due istanze — contrastanti eppure entrambe irrinunciabili in quanto entrambe provviste del crisma della Rivelazione (*śruti*, l'"audizione") — del ritualismo vedico e dell'ascetismo vedāntico dapprima mediante l'articolazione di sistemi assiologici in cui ciascun valore potesse trovare il suo piano relativo di validità.

Uno di tali sistemi è l'*āśrama-dharma*, la "legge delle epoche della vita", che contempla valori differenti per differenti statuti esistenziali³⁰. L'azione — in ampia misura ritualizzata — è prerogativa delle prime tre epoche, e della seconda in particolare: incombe allo studente delle sacre scritture (*brahmacārin*) lo studio e il servizio del maestro, al capofamiglia (*gṛhastha*) il lavoro e la celebrazione dei riti domestici prescritti, che restano necessari anche per il *vanaprastha*, colui che ha visto la nascita dei figli dei propri figli e si ritira dunque sul limitare della foresta per prepararsi al passaggio all'ultimo stadio dell'esistenza: la condizione del *saṃnyasin*, l'asceta che ha "deposto" ogni rito, ha lasciato ogni dimora e ogni affetto ed è ormai fuori del consorzio umano come simbolo errante dell'Oltre in cui entrerà con la morte. La condizione del *saṃnyasin* è ulteriormente limitata alla sola prima casta dei *brāhmaṇa* (sacerdoti) mentre non è contemplata per gli *keśatriya* (guerrieri) e i *vaiśya* (produttori di beni economici) — tanto meno ovviamente per gli *śūdra* (servi)³¹.

La medesima struttura numerica del "3 + 1 incommensurabile" è esemplificata in un altro sistema di analogo significato, il *catur-varga* o "serie dei quattro [fini]". Esso comporta l'opposizione interna del *trivarga* — le tre finalità "immanenti" o mondane dell'uomo attivo: il piacevole (*kāma*), l'utile (*artha*) e il doveroso (*dharma*) — rispetto alla quarta finalità "trascendente" e ultramondana dell'asceta: la liberazione dall'esistenza (*mokṣa*). Tra i quattro fini si istituisce una rete di relazioni assai complessa, che vede la prevalenza dell'uno o dell'altro sotto diversi aspetti e secondo differenti modalità esistenziali: così ad esempio il *dharma* in senso stretto è l'insieme delle specifiche osservanze religiose che costituisce la speciale prerogativa del *brāhmaṇa*, e come tale è co-ordinato all'*artha*, l'insieme delle pratiche tese all'acquisto di beni

²⁹ La composizione delle *Upaniṣad* antiche (di cui fanno parte *Bṛhadāraṇyaka* e *Chāndogya* cit. *supra*) e medie (tra cui *Kaṭha* e *Muṇḍaka* cit. *supra*) si suole collocare tra l'VIII e il VI sec. a. C., mentre la più antica delle *Samhitā* vediche, il *Ṛg Veda*, si suole ascrivere al XV-XII sec. a. C.

³⁰ La dottrina dei quattro *āśrama* è menzionata già negli *Āpastambīya Dharmasūtra* II, 9, 21, 1 (ca. V-IV sec. a. C.).

³¹ Questa è l'opinione prevalente nella Tradizione, fondata su passi della Rivelazione come *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III, 5, 1 e *Muṇḍaka Upaniṣad* I, 2, 12. *Manusmṛti* VI, 97 afferma espressamente che l'intera progressione dei quattro *āśrama* concerne i soli *brāhmaṇa*. Alcuni autori la estendono tuttavia a tutte e tre le caste rigenerate (a esclusione dei soli *śūdra*). Cfr. P. V. KANE, *History of Dharmasāstra*, vol. II, part II, p. 942 sgg.

mondani che costituisce la speciale prerogativa dello *ḷḷatriya* e (per altro rispetto) del *vaiśya*, e al *kāma*, l'insieme delle attività libidiche, dominio incontrastato della donna; ma in senso lato, come *sva-dharma* o “dovere proprio”, subordina a sé tutti gli altri fini in quanto assegna a ciascuno la sua sfera di validità; mentre in quanto *sādhāraṇa-dharma* o “dovere comune” s'impone parimenti a tutti. Dal canto suo l'*artha* in senso lato è il *Fine tout court* — talché il *caturvarga* contempla per l'appunto l'insieme dei *puruṣārtha*, i “fini dell'uomo”. Allo stesso modo il *kāma* in senso lato non è altro che il principio del Desiderio in cui si radica l'intero edificio del *trivarga* — e dunque, sotto questo aspetto, il *dharma* stesso non è che una strutturazione del *kāma* originale. In questo quadro la cui complessità non si può certo esaurire in pochi accenni³², il *mokṣa* si staglia in contrasto rispetto agli altri tre fini in quanto non orienta l'azione, ma piuttosto la estingue: intrinsecamente eterogeneo, e tuttavia sussunto in omogeneità dallo sforzo sistematico sincretistico, che ne fa lo *sva-dharma* proprio del *saṃnyasin*, dell'uomo che ha smesso la propria umanità per avviarsi sul cammino trascendente: paradossale *sva-dharma*, che toglie sé stesso nell'atto del proprio adempimento.

Questi costrutti sistematici obbediscono alla medesima preoccupazione di far luogo all'aristocratico ideale ascetico upaniṣadico pur preservando nel contempo l'integrità del tessuto sociale fondato sull'azione ritualizzata. Ma il compito di restaurare definitivamente la praticabilità della via dell'azione, integrando nel rito le istanze trascendenti dell'ascesi upaniṣadica, doveva esser portato a termine nel modo piú radicale dalla *Bhagavad Gītā*, la nuova voce veramente ecumenica che risuona intorno al principio dell'era cristiana rivolgendosi a tutti e a ciascuno secondo la prerogativa (*adbikāra*) che gli è propria.

L'evento centrale della grande epopea del *Mahābhārata*, la guerra fratricida tra due stirpi consanguinee, è stato interpretato³³ come una metafora dell'olocausto cosmico che segna l'avvicinarsi di due cicli. Il canto della *Bhagavad Gītā* si dispiega nel momento culminante, quando i due eserciti si fronteggiano *dharmakṣetre kurukṣetre*: “sul campo del *dharma*, sul campo dei Kuru”. Il *dharma* è l'erede dello *ṛta* vedico³⁴, e designa la Legge che regola il “fare” nel mondo. Kuru è il nome della schiatta comune da cui discendono le famiglie rivali — ma *kuru* è anche una forma della radice *kr* “fare”, quasi “agente”; o addirittura, secondo un glossario vedico, “sacerdote”. Il campo di battaglia è dunque il campo dell'umano operare, e i combattenti votati alla morte sono gli attori di un dramma, o meglio ancora gli officianti di un rito sacrificale che terminerà in un'ecatombe, risparmiando solo un embrione, pegno di palingenesi.

Ma uno dei protagonisti, Arjuna, il condottiero della fazione dei “giusti”, si rifiuta al rito sanguinoso. Passando sul suo carro governato dall'auriga Kṛṣṇa tra i due eserciti schierati, vede nelle file nemiche volti di congiunti, di amici e di venerabili maestri in procinto di essere travolti da ciò che gli appare l'urto degli opposti egoismi, e in preda allo smarrimento getta via l'arco dicendo: «non combatterò». Richiamandolo alla legge del suo stato (*sva-dharma*), il dovere del guerriero, Kṛṣṇa gli si rivela come il sommo Signore e gli impartisce la dottrina dell'azione ascetica, che contempera *Veda* e *Vedānta*, *pravṛtti* e *nivṛtti* in una nuova norma accessibile a tutti:

Tu sei qualificato per l'azione, giammai per il frutto. Non devi esser mosso dal frutto dell'azione, ma neppure compiacerti dell'inazione³⁵.

³² Cfr. sull'argomento le stimolanti riflessioni di M. BIARDEAU, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilization*, Paris 1981, tr. it. *L'Induismo. Antropologia di una Civiltà*, Milano 1985, spec. p. 61 sgg.

³³ Cfr. M. BIARDEAU, *Études de mythologie hindoue*, IV-V, in *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, 63;65.

³⁴ *Dharma*, dalla radice *dhṛ* “tener saldo”, si può accostare per formazione al lat. *firmus* (BENVENISTE, *loc. cit.*). Mentre *ṛta*, conformemente al suo etimo, esprime soprattutto la nozione di adattamento armonico, dunque Ordine (con predominante riferimento cosmico), *dharma* pone piuttosto l'accento sulla nozione di costituzione saldamente stabilita, dunque Legge (con predominante riferimento etico-sociale).

³⁵ *Bhagavad Gītā* II, 47: *karmaṇy evādbhikāras te mā phaleṣu kadācana / mā karma-phala-hetur bhūr mā te saṅgo 'stv akarmaṇi*.

La prerogativa (*adbikāra*) dell'uomo comune, che non ha ancora raggiunto l'illuminazione della conoscenza (*jñāna*), è l'azione (*karman*) — ma l'azione è gravida di conseguenze, porta seco la propria retribuzione perpetuando la schiavitù dell'agente nel flusso delle esistenze (*samsāra*): perciò i maestri upaniṣadici avevano additato la libertà nell'inazione — ma l'inazione non può esser prerogativa di tutti. La *Gītā* restaura la speranza degli esclusi contemperando azione esteriore e inazione interiore nell'ideale del *niṣkāma karman*, l'"azione spassionata" che non vincola al mondo dell'*altro*, al mondo del desiderio, perché prescinde dal desiderio del frutto. Non l'azione ma il motore dell'azione, il desiderio, è responsabile dello straniamento negli oggetti e dell'oblio dell'assoluto Soggetto:

Quando l'uomo si sofferma sugli oggetti sensibili nasce in lui l'attrazione per essi; dall'attrazione nasce il desiderio, dal desiderio la smania, dalla smania l'ottundimento, dall'ottundimento l'oblio dei valori, dall'oblio dei valori la corruzione dell'intelletto, e con essa la rovina. Allorché invece, padrone di sé, fruisce gli oggetti con sensi imbrigliati, scevri da desiderio e avversione, raggiunge la serenità³⁶.

Privata delle sue motivazioni concrete, l'azione si sublima veramente in rito — non però il rito depotenziato cui indulgono gli adepti del rito vedico, i quali

privi di discernimento, contenti della parola vedica senza cercare di più, proclamano dottrine melliflue, codesti schiavi del desiderio che inseguono il paradiso — dottrine che predicano una congerie di opere specifiche per ottenere il godimento e il dominio, il cui frutto è la rinascita³⁷;

bensì un rito in cui l'azione si spoglia di ogni mira egoistica per conformarsi al proprio archetipo ideale, alla propria essenza di Sacrificio in cui si esprime la legge del divenire cosmico:

Disse in antico Prajāpati allorché ebbe creato le creature assieme al Sacrificio: «accrescetevi con questo, sia per voi la vacca da cui mungere tutto ciò che desiderate!». Per mezzo del Sacrificio accrescete gli dèi, e gli dèi accresceranno voi; così accrescendovi a vicenda attingerete il bene supremo. Gli dèi, infatti, propiziati dal Sacrificio, vi largiranno i beni che desiderate; colui però che gode di ciò che essi hanno dato senza aver dato loro a sua volta, quegli in verità è un ladro. I pii che si cibano degli avanzi del sacrificio sono purificati da ogni macchia, ma gli empi che cuociono per sé stessi mangiano peccato. Le creature nascono dal cibo, il cibo germina dalla pioggia, la pioggia scaturisce dal sacrificio, il sacrificio è prodotto dal rito (*karman*); il rito trae origine dal *brahman*, e il *brahman* dall'essenza incorruttibile (*akṣara*): perciò il *brahman* è onnipresente ed eterno, e dimora nel sacrificio. Colui che non asseconda la rivoluzione della ruota, consumando anni di peccato nel diletto dei sensi vive la vita invano³⁸.

Prima facie, a quanto sembra comportare la lettera del passo, quel medesimo sacrificio vedico poc'anzi spregiato come tramite di beni effimeri viene ora legittimato come legge di metabolismo universale stabilita dal Creatore, la cui funzione è stilizzata nel ciclo esemplare della fertilità cosmica: le creature si sostentano con il cibo che dipende dalle erbe che prosperano grazie alla pioggia mandata dagli dèi propiziati con il sacrificio stabilito nel rito prescritto nelle sacre scritture (*brahman*) che promanano dalla Realtà suprema. Questa rivalutazione del rito vedico è già di per sé significativa come ammaestramento "minimo" destinato a chi non possiede i requisiti per un'illuminazione superiore, espressione della prospettiva ecumenica tipica della *Gītā*, che si rivolge a tutti, e ammonisce: «il saggio non induca smarrimento nell'animo degli insipienti dediti ai riti»³⁹. Ma il passo ammette anche un'interpretazione traslata, corrispondente al senso pregnante della dottrina del *niṣkāma karman*, l'"azione spassionata" che la *Gītā* predica come sintesi suprema di *pravṛtti* e *nivṛtti*, azione e inazione, rito e asceti, esigenze del secolo e anelito all'eternità: sfuggire all'impellenza del desiderio che incalza qui e ora per sollevarsi alla

³⁶ *Ibidem*, 62-64.

³⁷ *Ibidem*, 42-43.

³⁸ *Ibidem*, III, 10-16.

³⁹ *Ibidem*, 26.

contemplazione dell'universalità del Desiderio come anima del divenire cosmico, e perciò assoggettarsi alla legge di reciprocità in cui l'uno non rapina l'altro, ma l'uno e l'altro si colmano a vicenda, alimentando il dinamismo del desiderio in cui si esplica la vita cosmica. Dalla Realtà incorruttibile, il *brahman* inqualificato (*nirguṇa*) trascendente, ineffabile e inconcepibile, procede il *brahman* qualificato (*saguṇa*) immanente nella natura come energia vivificante; da questa sorta di entelechia procedono tutte le opere della creazione che sono suscitate dal principio divino immanente, esistono solamente per lui e non debbono dunque essere godute per sé ma offerte in sacrificio a lui⁴⁰.

Il nome di Lui nella *Gītā* è Kṛṣṇa; d'altro canto la *Gītā*, perfetta incarnazione dell'ideale di tolleranza caratteristico del genio religioso indiano, non conosce alcun reietto, fa posto a tutte le strade dell'umana ereticalità:

I desideri più diversi sottraggono ad altri la conoscenza: rifugiandosi in culti svariati secondo i differenti impulsi della propria natura, essi si rivolgono ad altre divinità. Qualsiasi persona divina un devoto desideri adorare con fede, Io rendo incrollabile la sua fede. Armato di tale fede, egli attende con zelo al culto di quella divinità, e ne ottiene l'esaudimento dei desideri, che Io stesso ho destinato per lui. Pure, effimero è il frutto che ottengono quei devoti dallo spirito angusto: agli dèi vanno coloro che sacrificano agli dèi, ma i miei devoti giungono fino a Me⁴¹.

Le differenti divinità non sono che differenti maschere dell'Uno, unico largitore di ogni bene; e ognuno miete ciò che ha seminato: chi ha onorato l'Assoluto sotto le spoglie dell'uno o dell'altro dio per averne i favori coglie il frutto sperato ma non valica la natura transeunte; chi si è levato all'adorazione di Kṛṣṇa, ovvero ciò in cui «tutto l'universo è intessuto come perle nel filo»⁴², rescinde i lacci della vecchiaia e della morte e conosce il *brahman*, l'*ātman* interiore e il *karman*: conosce, cioè, la Realtà assoluta, l'assoluta Coscienza e il principio stesso dell'Agire⁴³.

Così la *Gītā* media il conflitto tra gli opposti ideali del ritualismo vedico e dell'ascetismo vedāntico con un *tertium* che è un nuovo ritualismo spogliato dei moventi egoistici e sublimato in ascesi, aggiungendovi la nuova dimensione devozionale che conferisce a sua volta all'ascesi il senso di un'offerta sacrificale al Signore. La via upaniṣadica della conoscenza, *jñāna-mārga*, rimane un sentiero impervio per un manipolo di illuminati; la via vedica dell'azione rituale, *karma-mārga*, reinterpretata come via dell'azione spassionata (*niṣkāma-karman*) si realizza nel contempo, coniugandosi con le nuove istanze del culto personale, come via della devozione, *bhakti-mārga*, e diviene la strada maestra per la folla che brulica nel crepuscolo della luce.

PAOLO MAGNONE

⁴⁰ Cfr. AUROBINDO, "The Significance of Sacrifice", in *Essays on the Gītā*, Pondicherry 1922.

⁴¹ *Bhagavad Gītā* VII, 20-23.

⁴² *Ibidem*, 7: *mayi sarvaṃ idaṃ protaṃ sūtre maṇi-gaṇā iva*.

⁴³ *Ibidem*, 30.