

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

ALDO MAGRIS

INDUISMO E BUDDHISMO

DISPENSE DEL CORSO DI
STORIA DELLE RELIGIONI
AD USO ESCLUSIVO DEGLI STUDENTI

INDICE

CAPITOLO I

CENNI DI STORIA DELL'INDIA

CAPITOLO II

LA RELIGIONE VEDICA

CAPITOLO III

LE UPANIṢAD

CAPITOLO IV

L'EPICA E LE STRUTTURE FONDAMENTALI DELL'INDUISMO

CAPITOLO V

LA FILOSOFIA INDUISTA

CAPITOLO VI

IL VIṢNUISMO E LA BHAKTI

CAPITOLO VII

ŚIVAIISMO E TANTRISMO

CAPITOLO VIII

L'INDUISMO CONTEMPORANEO

CAPITOLO IX

LA VITA DEL BUDDHA

CAPITOLO X

LE QUATTRO NOBILI VERITÀ

CAPITOLO XI

IL "PICCOLO VEICOLO" E IL CANONE BUDDHISTA

CAPITOLO XII

IL "GRANDE VEICOLO" E IL TANTRISMO BUDDHISTA

CAPITOLO XIII

L'ESPANSIONE DEL BUDDHISMO

Avvertenze per la pronuncia delle parole sanscrite e pali translitterate

Il segno di vocale lunga (\bar{a} , \bar{o} , ecc.) di solito corrisponde all'accento, in caso contrario si aggiunge nel testo un accento grave sulla vocale da accentare

La “ j ” indica la “ g ” dolce dell'it. “gente”, altrimenti la “ g “ è sempre dura, come nell'it. “gamba”

I puntini in “ \acute{m} ”, “ \acute{n} ”, “ \acute{h} ”, “ \acute{r} ” indicano che queste consonanti sono nasalizzate, ma al parlante italiano è impossibile differenziare il puntino superiore da quello inferiore

Il segno “ \acute{s} ” corrisponde al gruppo consonantico “ sci ” dell'it. “coscienza”

Il segno “ \acute{c} ” è una sibilante più dolce, come nella pronuncia centroitaliana della parola “cena”

Il segno “ \acute{c} ” è la comune “ c ” dolce, come nell'it. “ricetta”

Il segno “ \acute{r} ” si pronuncia “ r^e ”, dove la vocale va solo lievemente accennata come nel fr. *petit*

CAPITOLO I

CENNI DI STORIA DELL'INDIA

In quel che segue cercheremo di delineare brevemente le vicende storiche dell'intero subcontinente indiano (qui denominato in generale "India") che nella situazione geopolitica attuale comprende cinque stati indipendenti: l'Unione Indiana, il Pakistan, il Bengala orientale o *Bangla Desh*, il Nepal e lo *Sri Lanka* (isola di Ceylon).

Lo strato più antico a cui possiamo risalire nella nostra ricostruzione della storia dell'India è quello della cosiddetta "Civiltà dell'Indo" che si sviluppò nella grande pianura percorsa da questo fiume (oggi in Pakistan) fra il III e il II millennio a.C. Merita ricordare che il primo studioso europeo ad imbattersi più o meno casualmente nelle testimonianze archeologiche di questa civiltà fu il friulano Luigi Pio Tessitori, un indologo che negli anni della Prima Guerra mondiale percorreva il Rajasthan occidentale alla ricerca di documenti della tradizione epica indiana; egli tuttavia, anche a causa della sua morte prematura avvenuta nel 1919, non riuscì a riconoscerne l'antichità né l'originalità, e l'importanza della sua scoperta andò di conseguenza agli archeologi britannici, in particolare a Cunningham, che nei decenni successivi operarono nella zona scavi sistematici traendone le dovute conclusioni.

La Civiltà dell'Indo era una grande civiltà *urbana*, analoga sotto questo profilo a quelle che contemporaneamente fiorirono nel Medio Oriente (Mesopotamia, Siria, Anatolia, Egitto). Nei pressi delle attuali località di Harappa (nella provincia del Panjab pachistano, a nord-ovest) e di Mohenjo Daro (nel Sindh, a sud-ovest) sono stati portati alla luce due enormi insediamenti che potevano ospitare anche 50.000 abitanti, con un assetto urbanistico assai razionale (strade larghe e diritte incrociandosi ad angolo retto, abitazioni confortevoli), con piscine, vasti depositi per lo stoccaggio delle merci e luoghi di culto. Analisi antropologiche effettuate sui resti funerari hanno stabilito la compresenza di due diversi strati etnici, uno di tipo mediterraneo e uno di tipo negroide-australoide, ma non sappiamo se uno dei due costituisse il ceto dominante e l'altro quello sottomesso: sicuramente convivevano in maniera pacifica. Stranamente non venne trovato nessun edificio adibito a sede del potere, una reggia o qualcosa di simile ai centri burocratici e amministrativi delle coeve città mediorientali: il che ha fatto supporre che l'assetto di governo non

fosse in questo caso di tipo monarchico. La notevole floridezza economica di cui doveva godere il paese era dovuta ad uno sfruttamento intensivo ed efficiente delle campagne grazie ad un'accurata opera di canalizzazioni, come facevano contemporaneamente gli egiziani nella piana del Nilo e i sumeri in quella del Tigri e dell'Eufrate.

Benché non siano stati reperiti documenti scritti di una certa ampiezza, i popoli dell'Indo possedevano una scrittura, conservata soprattutto su sigilli, che però in mancanza di paralleli con lingue conosciute rimane per noi indecifrabile. I sigilli aprono anche qualche squarcio sulle rappresentazioni religiose di questa civiltà. A quanto pare, oggetto principale del culto doveva essere una "Grande Dea", vale a dire un personaggio mitologico femminile legato ai momenti fondamentali della nascita, della generazione e dell'oltretomba; accanto ad essa veniva venerato un personaggio maschile con il quale doveva forse costituire una sorta di "coppia" divina che (ragionando per analogia sulla base di modelli simili a noi noti dal Vicino Oriente del III millennio) vedeva il maschio in subordine, con un ambiguo ruolo insieme di "Figlio" e "Sposo" della Dea. Un sigillo lo rappresenta seduto con le ginocchia piegate orizzontalmente (una sorta di posizione "yoga"), la testa ha tre volti (uno frontale e due laterali), il copricapo o l'elmo porta lateralmente due grandi corna di toro e sulla sommità un pennacchio fatto di fronde o di piume; il personaggio presenta inoltre due asticcioline che si dipartono ad angolo dal basso ventre, leggermente piegate verso l'esterno (forse un doppio fallo?). Questi particolari (la posizione seduta, il triplo volto, lo stato itifallico) hanno indotto gli studiosi a supporre che il personaggio fosse in qualche modo un precursore di quello che sarà poi nell'induismo classico il Dio Śiva, e la Dea una prefigurazione della sua compagna, Kalī o Durgā, che non a caso in certe tradizioni śivaite compare nella coppia con un ruolo preminente. Anche la venerazione di una "Grande Dea" soprattutto dell'India meridionale nonché le lingue dravidiche parlate nelle regioni del sud potrebbero avere qualche lontana parentela con le culture del III millennio, anche se è impossibile verificarlo con certezza.

La Civiltà dell'Indo ebbe termine a seguito o in concomitanza con un vasto movimento migratorio che nel corso della prima metà del II millennio portò varie ondate di popoli parlanti lingue indoeuropee e più o meno etnicamente omogenei a stanziarsi da un lato in Europa (greci, italici, iberici) e in Anatolia (ittiti), dall'altro sull'altopiano iranico (medi e persiani). Strettamente imparentati per lingua e costumi con gli iranici e con il popolo dei Mitanni, che

dominarono la Siria del nord fra il 1800 e il 1400 a.C., erano in particolare quelli che provenendo da occidente attraverso i passi dell'Afghanistan invasero le vallate dell'Indo e del Gange, per poi espandersi in tutto il subcontinente indiano. Il nome che si davano era "arii" o "ariani" cioè i "Forti" (*ārya*, stessa radice appunto del nome nazionale *Ēran* o *Iran*, nonché del gr. *αἰετων, αἰετη*, del lat. *vir, virtus*); la loro lingua era il sanscrito. Sono questi i fondatori della civiltà indiana antica nella quale si sviluppa la religione induista nella sua forma primitiva, la cosiddetta religione *vedica*. L'occupazione dell'India avvenne nel corso di un millennio, non sempre fu violenta, e produsse comunque una osmosi costruttiva con le culture precedenti.

L'invasione aria non diede luogo alla formazione di uno stato unitario come invece nel giro di qualche secolo era accaduto in Iran col regno dei medi e dei persiani. Fino a circa il 300 a.C. abbiamo solo una miriade di stati indipendenti regolarmente in lotta fra loro, anche se rispetto alle dimensioni europee dominavano territori notevolmente estesi. E' questo l'ambiente geopolitico descritto nel grande poema epico *Mahābhārata*. Questi stati avevano una struttura feudale basata sulla distinzione delle caste. Inizialmente esse erano tre, come fra tutti i popoli indoeuropei: quella dei sacerdoti (*brāhmāṇa*), quella dei nobili guerrieri (*kṣātriya*, affine alla parola di origine iranica "satrapo") che esprimeva il sovrano, e quella dei lavoratori o mercanti (*vaiśya*). C'era poi la vasta categoria degli *śūdra* che comprendeva le classi inferiori, gli schiavi e i popoli sottomessi. L'attività economica (come del resto già nella Civiltà dell'Indo) era imperniata sull'agricoltura e sull'allevamento di animali, soprattutto dei bovini. Ci fu sicuramente all'inizio una lotta per il predominio fra le prime due caste, che si concluse con un accordo nel senso che ai bramani veniva riconosciuta la dignità di casta primaria, mentre il potere politico effettivo restava nelle mani degli *kṣatriya* che tuttavia erano tenuti ad ascoltare i suggerimenti e le richieste dei sacerdoti. I documenti antichi fanno pensare che le condizioni di vita degli stati indiani fossero per quei tempi assai prospere e che in particolare le caste superiori godessero di una grande agiatezza che consentiva l'accumulo di ricchezze favolose. Ciò naturalmente suscitava invidie e brame di conquista da cui nascevano continui stati di belligeranza. Le tecniche militari erano perciò molto evolute: si utilizzava ampiamente la cavalleria e reparti di elefanti da guerra, mentre gli aristocratici, il nerbo dell'esercito, combattevano a colpi di freccia dall'alto di carri guidati da un auriga (l'arma fondamentale era infatti l'arco, non la lancia come nei poemi di Omero).

Nel 325 a.C. Alessandro Magno, dopo aver conquistato l'impero persiano, penetrò nel Panjab scendendo dai passi afgani e si impadronì di alcune zone periferiche della valle dell'Indo superando a fatica una furiosa resistenza, a prezzo di molte vittime e distruzioni. Non poté procedere oltre in direzione del Gange, come avrebbe voluto, a causa dell'indisponibilità dell'esercito che lo obbligò a far marcia indietro. Nessuna fonte storica indiana dell'epoca menziona questi fatti: evidentemente l'impresa indiana di Alessandro, che pure ha lasciato tanta eco nella storiografia greca, passò inosservata per la grande India come se si fosse trattato di una piccola, trascurabile razzia di frontiera. Ciò nondimeno si tratta di un evento estremamente importante perché è il primo e unico contatto in epoca antica fra l'India e il mondo occidentale. A partire da questo momento ci fu, anche se per breve tempo, un reciproco influsso tra la cultura ellenistica e quella indiana, soprattutto dopo la fondazione del regno di Battriana che fra il II e il I secolo a.C., dominò ampie zone dell'Afganistan, del Tagichistan, del Pakistan e dell'India nord-occidentale. I sovrani di questo regno erano greci o di origine greca, discendenti di un generale di Alessandro a suo tempo governatore della regione, e si appoggiavano sui coloni militari stanziati colà al tempo della conquista macedonica, mentre la gran massa della popolazione locale era indo-iranica, prevalentemente di religione buddhista. I re di Battriana Eutidemo e Menandro, che pur essendo greci si interessarono molto alle culture del loro paese assumendone volentieri anche le forme esteriori tradizionali, godono perciò nella storiografia indiana antica e nella letteratura buddhista di quella attenzione che non fu mai riservata al grande Alessandro. Un altro frutto di questo incontro è la cosiddetta arte del Gandhara (oggi regione di Kandahar in Afganistan; il nome deriva peraltro da quello di una città fondata da Alessandro, "Alessandria in Aracosia"), dove figure mitologiche del buddhismo vengono rappresentate con panneggi e atteggiamenti caratteristici della plastica greca (molti documenti di questa forma artistica sono conservati al Museo Capitolino di Trieste). Da parte del mondo ellenistico, nasce in quest'epoca un vivace interesse per l'India, per il suo paesaggio naturale, la sua flora e la sua fauna sconosciuta, le istituzioni sociali, e soprattutto per la conclamata sapienza e i poteri prodigiosi dei "bramani" o dei "gimnosofisti" (già Alessandro e il suo seguito ebbero a che fare con questi signori). In realtà dopo la scomparsa del regno indo-greco di Battriana, spazzato via da un'invasione di nomadi centroasiatici alla fine del I secolo a.C., e l'avvento del regno dei Parti in Iran, una barriera invalicabile si frappose fra Oriente e Occidente: le notizie sull'India nella letteratura ellenistico-

romana (per non parlare delle fonti medievali, quando la barriera era ormai rappresentata dalla potenza islamica) si perdono quindi nell'immaginario e nel favoloso. Rimasero tuttavia i rapporti commerciali, più agevoli lungo la rotta marittima fra il porto egiziano di Berenice, sul Mar Rosso (a cui si giungeva partendo da Alessandria e attraversando il deserto) e la costa del Kèrala sull'Oceano Indiano, che non il percorso terrestre delle "Via della Seta" da Antiochia in Siria attraverso la Mesopotamia e l'Iran, dalla quale poi si deviava verso l'India settentrionale oppure l'altra rotta marittima dalla foce del Tigri e dell'Eufrate verso la foce dell'Indo (in entrambi i due ultimi casi bisognava passare per il territorio persiano nemico). Certo, tutte queste strade commerciali furono, entro certi limiti, anche veicolo di comunicazioni culturali e religiose pur senza arricchire un gran che il mondo intellettuale dei due paesi; attraverso di esse passò tra l'altro la predicazione cristiana che raggiunse l'India fra I e II secolo, costituendo una comunità cosiddetta di "Tommaso" rimasta poi tagliata fuori per secoli dalla storia della Chiesa.

Pochi anni dopo il tentativo di invasione di Alessandro e forse in parte anche come reazione ad essa si formò il primo grande stato nazionale indiano ad opera di Çandragùpta (*Sandrákottos* nelle fonti greche), fondatore della dinastia Maura, che passò all'offensiva contro i macedoni. A comandarli in quel momento era Selèuco I Nicatore, un ex-generale di Alessandro che dopo la morte del grande Re si era proclamato sovrano di un vasto territorio che andava dalla Siria alla Mesopotamia e all'Iran fino al fiume Indo. Questi però, avendo già dovuto affrontare senza successo la secessione della Battriana, divenuta un regno indipendente sotto Eutidemo, si rese conto di non poter reggere alle forze imponenti di Çandragùpta e stabilì con lui un trattato dove in cambio della pace gli cedeva tutte le provincie indiane di confine (302 a.C.). In queste circostanze un diplomatico inviato da Seleuco per comporre i dettagli dell'accordo, Megastene, ebbe occasione di viaggiare all'interno dell'India e durante la sua permanenza nel paese scrisse un trattato intitolato *Indiká* che offriva un'esauriente descrizione dell'ambiente naturale e storico, dell'assetto istituzionale dell'impero maurya e della sua capitale Pataliputra (oggi Patna). La monografia di Megastene è andata perduta ma ce ne rimangono un certo numero di frammenti: era quanto di più completo il lettore ellenistico potesse avere a disposizione sul mondo indiano, basato su una altrimenti impossibile conoscenza diretta.

L'impero maurya raggiunse il massimo della sua potenza sotto il nipote di Çandragùpta, Aśòka (primi decenni del III secolo), estendendosi dall'India

setentrionale al Deccan e a parte di quella meridionale, fra cui l'isola di Śrī Laṅkā. Aśoka Maurya si convertì al buddhismo e favorì in ogni modo questa religione che in quel momento era ampiamente diffusa in tutto il subcontinente, pur senza che questo comportasse un atteggiamento ostile della monarchia verso l'induismo tradizionale e tanto meno una persecuzione. Sappiamo questo dagli editti che il Re fece erigere in varie parti del paese, dove egli dice di aver fatto questa scelta nauseato dalla violenza e dalla guerra che pur aveva dovuto condurre per troppi anni, e desideroso che tutto il mondo accogliesse il messaggio di salvezza proposto dal Buddha. Apprendiamo da qui tra l'altro che Aśoka avrebbe inviato delle ambascerie ai re dell'occidente (ad Antioco II Teo nipote di Seleuco, a Tolomeo II Filadelfo re d'Egitto e ad Antigono III Dosone re di Macedonia) per invitarli a convertirsi anche loro, cosa della quale peraltro non abbiamo alcuna traccia nella storiografia greca. In generale l'epoca maurya si può considerare l'epoca "classica" della civiltà indiana antica, segnata da una eccezionale fioritura economica e culturale: a questo periodo appartengono i grandi classici come l'*Arthaśāstra*, un trattato di arte politica equivalente al *Principe* di Machiavelli, il *Kāmasūtra*, penetrante analisi dei rapporti uomo-donna a tutti i livelli, oltre alle opere del teatro, alla poesia, alla filologia e alla grammatica sanscrita di Pāṇini, alla speculazione filosofica delle grandi scuole.

L'impero maurya crolla verso la fine del II secolo a.C. in seguito all'invasione di popoli sciti provenienti dall'Asia centrale (gli *Śakya* e poi i *Kushan*). Solo verso il IV secolo d.C. la dinastia gupta torna ad unificare sotto il suo governo l'India settentrionale fino al Deccan escluso. In questo periodo viene respinta un'invasione unna, parte di quella gigantesca migrazione di popolazioni mongoliche che interessò anche l'occidente romano. Dopo la cacciata degli unni emerge l'ultimo grande sovrano dell'India antica, Harṣa (prima metà del VII secolo d.C.). Durante il suo regno abbiamo un'altra presentazione dell'India contemporanea paragonabile a quella di Megastene, opera di un viaggiatore venuto dalla Cina, Xuan Zang, che essendo di fede buddhista approfittò della circostanza per visitare e descrivere tutti i monumenti di questa religione, peraltro favorita dallo stesso sovrano. Dai resoconti di viaggio di Xuan Zang si desume tuttavia che in quel periodo il buddhismo indiano era ormai in piena decadenza, sopraffatto dalla rinascita dell'induismo brahmanico.

Quanto all'India meridionale, esistevano già da sempre vari regni indipendenti, inizialmente poco aperti all'influsso della civiltà indoaria del nord. Vi si parlavano lingue dravidiche (non indoeuropee), risalenti allo strato preariano

come pure la religione doveva avere caratteri alquanto arcaici. La cultura dominante nell'India del sud è quella tamil. A partire dalla metà del I millennio anche l'India meridionale fu progressivamente arianizzata, e visi diffusero la lingua sanscrita e la religione induista brahmanica. E' da qui che più tardi partì la riscossa dell'induismo contro il buddhismo e successivamente contro l'oppressione islamica. Tuttora vi si mantengono meglio le tradizioni antiche, anche se certamente in presenza di un certo sincretismo con elementi preariani. La costa meridionale (Kèrala) fu interessata come s'è già detto dal commercio marittimo con l'Egitto ellenistico e romano, che fu molto intenso fino in età tardo antica per poi cessare del tutto quando l'Egitto cadde sotto la dominazione musulmana. Per questa via giunse in India anche il primo cristianesimo.

L'isola di Ceylon fu conquistata dall'imperatore Aśoka, che convertì la popolazione residente al buddhismo. Siccome l'isola dopo la caduta dell'impero maurya non fece più parte di uno stato indiano e rimase indipendente, il buddhismo vi si conservò e tuttora la repubblica di Sri Lanka è insieme al Nepal l'unico stato buddhista del subcontinente. Di qui fra l'altro l'ostilità fra i nativi e gli immigrati tamil stanziatisi sull'isola nel corso del medioevo, che sono di religione induista.

Alla morte di Harṣa (636), l'impero gupta si disintegrò in una serie di piccoli regni indipendenti e rivali, ed è proprio a questo punto che si profilò il pericolo musulmano. Gli arabi lanciatisi alla conquista del mondo secondo l'appello del loro Profeta avevano conquistato l'impero persiano sassanide verso il 650 e nei decenni successivi consolidarono il loro potere allargando i confini dell'Iran ormai islamico sia verso nord-est, nel Turkestan (dove ricacciarono un esercito imperiale cinese venuto ad affrontarli sul fiume Talas, nel 713) sia verso la valle dell'Indo, che fu occupata all'inizio dell'VIII secolo e rapidamente islamizzata. Per parecchio tempo la situazione rimase in questi termini, senza che nel frattempo l'India riuscisse a trovare un'unità politica in grado di far fronte ad ulteriori attacchi.

Dopo il 1000 la pressione militare musulmana verso l'India riprese con grande energia, portata avanti questa volta non dagli arabi, ma da popoli turchi di religione musulmana che avevano invaso e occupato l'Iran, donde tendevano ad espandersi da un lato verso occidente (crollo dell'Impero romano d'Oriente in Anatolia e fondazione del Sultanato selgiuchide di Rūm), dall'altro verso le vaste e ricche pianure dell'India settentrionale. Gli eserciti dei vari *mahārāja* indiani furono sbaragliati uno dopo l'altro grazie all'abilità della efficientissima cavalleria

leggera turca (attacchi rapidi e ritirata per attirare il nemico lontano e circondarlo, annientandolo), sicché all'inizio del XIII secolo tutta l'India del nord era conquistata. Nacque così un sultanato avente per capitale la città di Delhi e governato da una dinastia turca originaria dell'Afghanistan. Il Sultanato di Delhi fu abbastanza forte da respingere l'invasione mongola ai tempi di Gengis Khan e più tardi sotto Tamerlano. I mongoli sotto questi due grandi capi erano riusciti ad impadronirsi della Cina, dell'Iran e della Mesopotamia.

La presenza turco-musulmana in India a quell'epoca era troppo minoritaria rispetto alle enormi masse di popolazione induista per procedere alla soluzione prevista dal Corano per le genti conquistate che fossero "politeiste", vale a dire l'eliminazione fisica, e neppure per l'alternativa allo sterminio che lo stesso Corano ammette, cioè la conversione all'Islam. Naturalmente ci furono anche delle conversioni in numero notevole, soprattutto da parte degli strati sociali inferiori, che in tal modo potevano sottrarsi ai pesanti limiti derivanti dal sistema castale, nonché per i vantaggi economici che si potevano guadagnare (esenzione da certe tasse imposte ai non-musulmani, privilegi e possibilità di carriera nell'amministrazione e nell'esercito). Per il resto, la maggioranza indù e la minoranza turco-musulmana rimasero due strati etnici distinti, non si fusero mai. Di conseguenza l'induismo continuò ad esistere e, entro certi limiti, a prosperare. Non bisogna dimenticare che l'induismo (come l'ebraismo) è una religione *nazionale*: norme di purità distinguono e distanziano l'indù dagli altri uomini, riducono di molto le possibilità di rapporto, conservano l'identità etnico-culturale. Ciò nonostante forse si verificò una certa influenza dell'Islam sull'induismo tardo, nel senso di una diffusa tendenza di tipo *enoteistico*: vale a dire una certa divinità predomina su tutte le altre, come ad esempio Viṣṇu o Śiva negli ambienti rispettivamente viṣṇuiti o śivaiti. Inoltre possiamo ricordare anche un vero e proprio fenomeno sincretistico fra Islam e induismo: la religione dei sikh (fondata da Nanak nel XV secolo), che sono rigorosamente monoteisti e avversi al sistema castale; però i sikh sono stati anche i nemici più accaniti del potere musulmano in India.

All'inizio del XVI secolo si verifica l'ennesima invasione di una tribù turco-mongola proveniente dall'Afghanistan, guidata da Babùr, discendente di Tamerlano. Questi nel 1526 sconfigge il Sultano di Delhi in una grande battaglia presso Panipat, e fonda l'impero mongolo (*Moghul* o *Mogol* come lo chiamavano gli indiani) che nel corso del Cinquecento di estese a tutto il subcontinente, esclusa l'isola di Ceylon e zone della costa del Kerala. Nonostante l'estrema

miseria culturale dei nuovi invasori, l'India all'inizio dell'epoca moghul registrò un periodo di grande fioritura economica e artistica. Principale rappresentante della dinastia fu il sultano Ākbar (1542-1605). Pur avendo perseguito una politica di conquista delle parti dell'India centrale non ancora sottomesse al potere islamico, Akbar si distinse per il suo interesse verso la grande tradizione culturale indiana, della quale fece pubblicare e diffondere, nonostante fosse musulmano, i due capolavori: il *Mahābhārata* e le *Upaniṣad*, nonché per un suo tentativo di costruire una religione universale che contenesse elementi dell'islamismo, del cristianesimo, dell'ebraismo e dell'induismo. A tale scopo riunì nel suo palazzo una "commissione" composta di dottori musulmani, rabbini, teologi gesuiti e bramani, ma ovviamente le divergenze fra i diversi gruppi non poterono essere composte e il tentativo (analogo a certe proposte "deistiche" storicamente coeve in Europa) non potè che fallire.

Dopo Akbar regnò Jahal Shah, sovrano politicamente debole ma famoso per aver fatto costruire il mausoleo Taj Mahal dove fu sepolta sua moglie, della quale rimase per tutta la vita profondamente innamorato. I suoi successori furono invece musulmani fanatici, ottusi e crudeli. Sotto di loro, fra il Seicento e il Settecento, l'impero moghul decadde rapidamente, indebolito dalla sua stessa enorme compagine difficile da reggere con le arcaiche normative del diritto coranico, dall'inefficienza dell'apparato amministrativo, dall'avversione della gran massa dei sudditi. Gli stati vassalli indù ne approfittano per scatenare continue rivolte che richiesero lunghe e costosissime campagne militari da parte del governo sultaniale, senza che ciò portasse mai a risultati decisivi. Sorge nel Deccan occidentale il potente stato indipendente induista detto del "Maratti", che si fa portavoce della riscossa nazionale contro l'oppressione islamica. Alla morte del sultano Aurangzèb (1707) l'impero è in completa dissoluzione. I sovrani successivi sono dei debosciati, dei fantocci nelle mani della corte, dei capi militari, delle concubine. I governatori delle province più importanti finiscono per acquistare una sempre maggiore autonomia, mentre lo stato è costantemente esposto a guerre civili, caos economico e alle incursioni dei Maratti. In questa condizione di anarchia si fa strada la presenza occidentale.

Già nel corso del XVI secolo numerosi centri commerciali gestiti da europei erano sorti nelle zone costiere, in virtù di concessioni ottenute a pagamento presso il sultano moghul: portoghesi, danesi, francesi e inglesi. Durante il XVIII secolo questi due ultimi restano i più importanti (tuttavia il Portogallo mantenne fino al secolo scorso la base navale di Goa) e da ultimo, in

conseguenze delle guerre combattute in Europa, gli inglesi hanno la meglio e restano padroni del campo (salvo la città costiera di Pondichéry rimasta sotto dominio francese fino al 1954). In realtà era stata la Compagnia delle India, fondata a Londra agli inizi del Settecento, ad acquisire pacificamente un'area alla foce del Gange, dove poi sorse la città di Calcutta. La Compagnia estese col tempo il suo controllo, sempre col consenso dell'autorità locale, a una rete enorme di basi logistiche, porti e fortezze sparse nei punti strategici del paese. A questo punto cominciò a svolgere un ruolo politico alleandosi con i governatori del Bengala contro il governo sultaniale, che rimase comunque passivo. La vittoria dell'Inghilterra sulla Francia a seguito della guerra dei Sette Anni le diede il monopolio sulle colonie in Estremo Oriente.

La Compagnia, dunque, cominciò col promuovere l'autonomia del governatore del Bengala, poi riuscì a collocare come governatori personaggi compiacenti verso gli interessi inglesi, infine, nel 1764, la stessa carica di governatore fu abolita e la Compagnia governò per conto proprio il Bengala con metodi coloniali (sfruttamento delle risorse a beneficio dei dominatori e mantenimento dei locali in stato di arretratezza). Disponendo di una consistente forza militare armata ed equipaggiata sul modello degli eserciti europei, sottomise numerosi regni vassalli del sultano ed anche il potente stato indipendente del Maratti. All'inizio dell'Ottocento quasi tutta l'India era sotto l'influenza della Compagnia, dietro la quale si profilava ormai apertamente l'intervento della Gran Bretagna. Nel 1850 la conquista del Sindh e del Panjab concludono la presa del potere britannico sul subcontinente. Nel 1857 le ultime vestigia soltanto formali dell'ordinamento imperiale moghul vennero abolite e la regina Vittoria fu incoronata imperatrice delle Indie.

La dominazione britannica, pur gestita con metodi coloniali, comportò certamente uno sviluppo del paese per lo meno ai fini degli interessi economici e commerciali della Gran Bretagna; ci fu un notevole potenziamento delle infrastrutture (strade, ferrovie, centri urbani, porti) e le classi più elevate della società indiana ebbero entro certi limiti la possibilità di accedere a un tipo di formazione occidentale. Furono abolite o energicamente represses usanze non compatibili con una concezione moderna di civiltà, come l'obbligo per la vedova di casta aristocratica (la *sati*, ovvero "la verace", la donna rispettosa delle tradizioni) a suicidarsi al funerale del marito, oppure i sacrifici umani praticati nel culto di Kālī. Gli inglesi comunque non intervennero sui pilastri del sistema sociale indù quali la distinzione delle caste e gli obblighi relativi.

Nello stesso tempo, però cominciò a maturare anche un senso di identità nutrito di idee liberali o nazionalistiche mutuato dal pensiero europeo e così verso la fine del XIX secolo e nei primi decenni del XX si formò un movimento di riscossa nazionale indiana che diede luogo a numerose rivolte tutte regolarmente represses nel sangue dagli inglesi. Esso trovò il suo maggiore rappresentante in Gandhi e nella sua lotta non-violenta, ispirata alla tradizione religiosa del paese. Nel 1947 la Gran Bretagna rendendosi conto di non poter affrontare a lungo la resistenza indiana decise di abbandonare spontaneamente il campo concedendo all'India l'indipendenza. Ma dopo la partenza dell'ultimo vicerè, Lord Mountbatten, e delle truppe britanniche, scoppiò inevitabilmente un conflitto sanguinoso fra induisti e musulmani, che Gandhi inutilmente cercò di sedare (lui stesso venne assassinato da un indù che lo accusava di cedevolezza). L'unica soluzione possibile, come di regola quando si ha a che fare con l'Islam, fu la divisione del subcontinente in una zona abitata in maggioranza da induisti con il 20% circa di musulmani (l'Unione Indiana) e un'altra abitata in maggioranza da musulmani con il 10% circa di induisti (il Pachistan, diviso in Pachistan occidentale, cioè la valle dell'Indo, e Pachistan orientale sulla foce del Gange). Nel 1973 una guerra civile nello stato musulmano portò all'indipendenza del Pachistan orientale col nome di *Bangla Desh*. Quanto all'Unione Indiana, mentre intrattiene relazioni pacifiche con il *Bangla Desh* fin dalla sua costituzione, ha invece da sempre rapporti conflittuali con il Pachistan per via della sovranità sulla provincia settentrionale del Kashmir, divisa in maniera controversa tra le due nazioni, e il problema, causa di grave instabilità politica nella regione, tuttora non ha trovato una soluzione.

CAPITOLO II

L'INDUISMO VEDICO

L'induismo è una religione politeistica, di struttura e aspetto affine alle religioni cosiddette "pagane" del Mediterraneo e del Vicino Oriente, che a differenza di queste ultime (eliminate dall'avvento del cristianesimo e dell'Islam) è sopravvissuto per quattromila anni, non senza subire naturalmente notevoli mutamenti nel corso di questa lunghissima evoluzione. Una vicenda tanto vasta e complessa fa già capire che nel corso di queste lezioni non sarà possibile offrire un'idea davvero esauriente della multiforme storia religiosa indiana. Ma oltre a ragioni di spazio c'è anche un altro motivo più intrinseco. La religione dell'India è per noi difficile da comprendere non soltanto per la sua complessità storica e per l'estrema profondità del pensiero, ma anche perché è prima di tutto una *prassi*. Per chi non "*pratica*" questa religione rimane chiusa la possibilità di accedere al suo nucleo, al di là di uno studio di tipo erudito. In che senso parliamo di "prassi"? Anzitutto l'induismo - dal punto di vista degli indiani stessi - è anche e soprattutto una dottrina sociale e un sistema sociale, quello delle caste, che tutti in linea di principio ammettono e devono ammettere, pur cercando alcuni di limitarne gli eccessi. Inoltre è una prassi di vita quotidiana, molto articolata e precisa. Ma è infine - e questo il punto più difficile - una prassi di "esercizio", di "ascesi", di meditazione, per lo meno ai livelli più elevati, un tentativo di superare i livelli superficiali dell'esperienza umana e di raggiungere la dimensione del profondo, dell'assoluto. Chi non abbia sperimentato questo passaggio ad altra dimensione (attraverso lo yoga o altro) riesce ad avere di ciò di cui si parla solo un'idea assai vaga ed astratta.

Altri caratteri fondamentali dell'induismo sono da rilevare, e anche questi contribuiscono a rendercelo abbastanza inattuabile:

1) l'Induismo è una religione *nazionale*, come a suo modo lo è anche l'ebraismo. In una parola, induisti si *nasce*, non si "diventa" né ci si può "convertire", il che spiega la fondamentale distorsione di certe "sette" venute in occidente per diffondere il verbo induista. Nessun americano o europeo potrebbe assimilarsi a un indù per un semplice atto intellettuale di "scelta" o di "fede" (mentre può benissimo "diventare" buddhista, nonché musulmano, cristiano). Il carattere nazionale, etnico, di questa religione si manifesta anche attraverso le rigorose regole di purità e le normative alimentari che analogamente a quanto avviene per gli ebrei) limitato i contatti con gli estranei.

2) L'Induismo è una religione *rivelata*, e questo scardina totalmente il quadro delineato da molti storici delle religioni di formazione cristiana, i quali sulla scorta di un famoso passo di san Paolo (*Rom.*, 1.25, che del resto ricalca un tema dell'apologetica giudaico-ellenistica), chiamano "rivelate" solo le religioni monoteistiche di matrice biblica, dove Dio è il "Creatore", mentre sarebbero religioni "naturali" tutte le altre, in quanto adorano in vario modo solo le "creature", cioè i fenomeni o le potenze naturali. S'intende che il concetto induista di "rivelazione" è molto diverso. Le religioni monoteistiche si pretendono "rivelate" perché l'unico Dio ha rivelato lui qualcosa, e cioè il Codice fondamentale che esprime la sua volontà e il suo piano salvifico, ossia la *Torah*, il Vangelo o il *Corano*. Invece l'Induismo è religione rivelata perché si basa su un testo sacro, i *Veda*, che è rivelativo di per sé stesso, ovvero è soggetto e non oggetto di rivelazione nel senso che non già un Dio o gli Dei hanno rivelato (mostrato, fatto sorgere) i *Veda*, bensì al contrario i *Veda* "rivelano" (manifestano, fatto comprendere) il significato del mondo e degli Dei. In questo senso la Scrittura stessa è il fondamento del mondo, che funziona correttamente grazie alla prassi rituale e morale da essa prescritta, mentre gli esseri divini valgono solo in relazione alla Scrittura, anzi possono essere considerati un elemento secondario, in qualche caso - come vedremo - addirittura trascurabile. Perciò uno può essere rigorosamente induista, un induista "ortodosso" (usando qui in senso improprio un vocabolo desunto dalla storia del cristianesimo) solo se ammette la rivelatività intrinseca dei *Veda*, anche se non crede affatto all'esistenza degli Dei. L'Induismo presenta così i caratteri o i presupposti (che saranno poi sviluppati soprattutto dal buddhismo) di una religione *atea*, nella misura in cui gli Dei, sia se sono considerati realmente esistenti, sia se sono considerati inesistenti (puri elementi decorativi della pratica di culto), risultano comunque fondamentale *irrilevanti* agli effetti delle cose essenziali (la comprensione del mondo e la salvezza dopo la morte). Ciò non toglie che nell'induismo esistono anche aspetti e fenomeni nei quali si presentano concezioni religiose di tipo teistico e devozionale abbastanza affine a quello che noi intendiamo per religione, dove "Dio" è un essere sommo di natura personale, attivo nella creazione e nella gestione dell'universo.

I *Veda* sono un insieme di testi religiosi composti nell'ambito di diverse scuole sacerdotali fra la metà del II e la metà del I millennio a.C. Comprendono quattro parti: *R̥g-Veda*, *Yajur-Veda* (quest'ultimo diviso in *Yajurveda bianco* e *Yajurveda nero*), *Sāma-Veda*, *Atharva-Veda*. L'ordine nel quale si presentano

attualmente corrisponde anche a quello cronologico della redazione: il *R̥g-Veda* è in effetti la parte più antica, le altre sono complessivamente più recenti. Ognuno dei quattro *Veda* è diviso in tre parti chiamate *Samhitā*, *Brāhmaṇa* e *Āraṇyaka*. Anche questa successione delle tre sezioni corrisponde all'ordine cronologico. La *Samhitā* ("Raccolta") di tutti i quattro *Veda* contiene i testi più arcaici, a carattere mitologico o rituale; i *Brāhmaṇa* sono "manuali" ad uso dei bramani che contemplano istruzioni per l'esecuzione degli atti religiosi; gli *Āraṇyaka* sono testi di argomento teologico e filosofico, principali dei quali sono le *Upaniṣad*.

Il *R̥g-Veda*, prodotto dello strato redazionale più antico ed espressione della religione vedica come appariva al tempo dell'arrivo dei popoli ari in India, contiene nella sezione *Samhitā* la maggior parte degli inni religiosi che ci fanno conoscere la personalità degli Dei vedici. La seconda sezione contiene due trattati *Brāhmaṇa*: l'*Aitar̥ya* e il *Kaus̥itaki*. La terza ha fra l'altro due *Upaniṣad*, con lo stesso titolo dei due *Brāhmaṇa*.

Il *Sāma-Veda* contiene nella *Samhitā* canti e melodie di uso liturgico, nei *Brāhmaṇa* otto trattati e negli *Āraṇyaka* due *Upaniṣad*, la *Ṣāṇḍōgya* e la *Kena*.

Lo *Yajurveda* contiene nelle due *Samhitā* (tanto del bianco quanto del nero) formule sacrificali. La seconda sezione dello *Yajurveda bianco* ha il *Śatapatha Brāhmaṇa* e quello dello *Yajurveda nero* il *Taittir̥ya Brāhmaṇa*. La terza sezione dello *Yajurveda bianco* contiene la *Br̥hadār̥nyaka Upaniṣad* (forse la più importante di tutte) e quella dello *Yajurveda nero* quattro *Upaniṣad*: la *Taittir̥ya*, la *Śvetāśv̥tara*, la *Maitr̥yāṇa* e la *Mahānār̥yāṇa*.

L'*Atharvaveda* è dedicato nella prima sezione alle pratica di magia e contiene dunque formule di incantesimo; la seconda sezione contiene il *Gopata Brāhmaṇa*; gli *Āraṇyaka* comprendono altre quattro *Upaniṣad*: la *Praśna*, la *Muṇḍāka*, la *Māṇḍūkya* e la *Katha*.

I *Veda* costituiscono per gli induisti la Sacra Scrittura, la *Śruti*; ad essa si affianca la Tradizione, cioè la *Smṛti*, contenente varie opere della letteratura classica: la *Bhāgavad Gītā* (una parte del poema *Mahābhārata*), i trattati filologici di Paṇini, alcuni trattati filosofici, soprattutto della scuola *Vedānta*. Oltre alla *Śruti* possono essere considerate come parte della Rivelazione anche testi di tipo devozionale composti all'interno dei due grandi complessi mitico-rituali dell'India postvedica: quello legato al Dio Viṣṇu e quello legato al Dio Śiva. Si chiamano *Purāṇa*. Ovviamente i devoti di Viṣṇu hanno i loro *Purāṇa* e gli śivaiti i loro (in quest'ultimo caso i testi religiosi si chiamano anche *Āgama*), ognuna delle due comunità attribuendo valore rivelativo ai propri.

La mitologia vedica, conservata soprattutto negli Inni del *Rgveda* presenta interessanti somiglianze con quella degli altri popoli indoeuropei nella loro storia più antica. Gli Dei si chiamano *deva* (cfr. lat. *divus* e gr. *θεός*) e i principali sono una trentina, prevalentemente di sesso maschile; ad essi si oppongono gli *asura*, potenze demoniche negative che tuttavia possono essere in qualche caso anche oggetto di culto importante.¹

INDRA è il sovrano di tutti i *deva*, legato al fulmine e alla tempesta come lo Zeus greco o il Giove dei romani. E' un Dio guerriero, dai capelli biondi (caratteristica somatica che si trovava solo fra i più antichi arii, poi pressoché scomparsa in India), che combatte vigorosamente contro gli *asura* (i nemici degli Dei) e contro i *dāsya* (i nemici terreni del popolo ariano, forse i primitivi abitanti dell'India). Benché il vocabolo *dāsya* venga usato anche nel senso di “schiavi” o “negri”, si parla tuttavia di costoro anche in modo tale da far capire che si trattava di civiltà sviluppate: possiedono infatti grandi città e ben munite fortezze che Indra espugna. Vincendo i suoi nemici, il Dio impone il giusto ordine cosmico e pertanto la sua vittoria fondamentale è quella su *Vṛtra*, il serpente primordiale figura del caos. Abbattuto *Vṛtra* (che tuttavia non muore mai definitivamente, come tutte le figure mitologiche di questo genere, ad esempio il serpente Apofi nella mitologia egizia), Indra libera le acque da quegli tenute racchiuse dentro le montagne² e fa uscire le mucche, simbolo di prosperità e di civiltà, che i *dāsya* presumibilmente tenevano nascoste per essere i soli a sfruttarne i vantaggi. Il Dio vive in un paradiso celeste, lo *Svarga*, dove una specie di valchirie (le *Apsàras*) si incaricano di trasportare gli eroi caduti in battaglia, come nella mitologia germanica.

AGNI è il Dio che rappresenta il fuoco (lat. *ignis*), e poiché il fuoco a prescindere dall'uso comune serviva soprattutto per l'esecuzione dei riti sacrificali, è anche il Dio dei sacrifici e mediatore fra gli Dei e gli uomini.

SOMA rappresenta come personaggio divino il liquido inebriante che si traeva da una pianta nel corso di uno dei rituali più importanti e complessi della religione vedica. Era la bevanda dei guerrieri e degli Dei, soprattutto Indra ne era ghiottissimo e ne tracannava quantità smisurate. Inoltre Soma è legato alle acque

(1) Nella lingua iranica il rapporto curiosamente è all'inverso: gli Dei buoni si chiamano *abura* (Il Dio supremo è difatti *Abura Mazda*), mentre i *devān* sono demoni più o meno malvagi.

(2) *Vṛtra* significa appunto “colui che ostruisce”.

e al sole (in quanto dà vita e nutrimento). Notevole il fatto che Soma sia contemporaneamente soggetto (sotto forma del sacerdote esecutore) e oggetto (ossia la pianta del soma) del rito sacrificale che trasforma la pianta in bevanda: quasi come il Dioniso dei greci che è al tempo medesimo sacrificatore e vittima di sé stesso.

VARÙṆA è un *asura* e non un *deva* ma ciò nonostante appartiene al novero delle divinità più celebrate negli inni del *Rgveda*. Anche lui è un sovrano e un tutore dell'ordine, come Indra, però a differenza di quest'ultimo realizza il suo compito non mediante la forza fisica e le imprese militari bensì attraverso quella sorta di "legame" (e quindi modo di tenere insieme, di mettere in ordine) che è la *magia*. La sua sovranità è basata appunto sui poteri magici (*māyā*). In quanto *asura* e non *deva* è un personaggio ambivalente, misterioso, inquietante, pur fungendo anche da entità morale che conserva l'ordine del mondo. A lui ci si rivolge per il perdono dei peccati.

ĀDITI è la Dea Madre, la Terra, che genera 12 figli chiamati *Ādiṭya* e sono potenze cosmiche (per es. il Sole). Tutti appartengono alla categoria degli *asura*.

RUDRA è un *deva* che però assomiglia moltissimo a un *asura* in quanto è ambivalente, inquietante, temibile, non a caso rappresentato di colore rosso come dice anche il suo nome. Più tardi sarà chiamato *ŚIVA*. Rappresenta la potenza pura della natura incolta, selvaggia e pertanto imprevedibile e pericolosa. Il suo culto è legato a quello dei morti, la sua dimensione è quella della foresta, per cui è anche protettore degli asceti che vi si ritirano ed asceta egli stesso. E' signore degli animali selvatici e fa paura perché può uccidere gli uomini che si avventurano nel suo territorio.

VIṢṆU è invece un *deva* benefico, protettore della civiltà, amico degli uomini e parimenti tutore dell'ordine cosmico. E' legato all'idea di ordine nel senso della misura, e difatti "misura" lo spazio dell'universo percorrendo con i suoi 3 passi il corso del sole. E' il Dio della religione indiana che più di tutti può ricordare la nostra concezione cristiana o postcristiana di Dio

Oltre a quelle che abbiamo testé nominato, l'India prevede centinaia di altre divinità minori, spesso venerate in ambito geografici anche molto ristretti, divinità di villaggio, dèmoni oggetto di culto particolare ecc.

Pur esistendo un apparato mitologico così pletorico (che alimentava ovviamente il culto da parte delle classi popolari) la casta sacerdotale bramiana sembra non fosse interessata tanto alla rappresentazione delle divinità e al

rapporto dell'uomo con Dio o con gli Dei bensì piuttosto all'esercizio istituzionale dell'atto religioso stesso. Il *rito* in quanto tale era al centro dell'attenzione dei bramani, come si vede chiaramente dalle *Samhitā* vediche. In definitiva questi inni del *Rgveda* che descrivono la personalità e le gesta degli Dei sono tutti in funzione del sacrificio: il sacrificio è il perno della religione, e non esiste un rapporto col divino di tipo interiore, personale, indipendentemente dal rituale pubblico gestito dai sacerdoti. Non esiste una "religiosità" a prescindere dalla religione istituzionale e dalla sua prassi.

I sacrifici rituali dei quali abbiamo notizia dai *Veda* erano tantissimi, per tutte le occasioni pubbliche e private, ed estremamente articolati nelle loro normative, nei dettagli simbolici che chiaramente soltanto un bramano di professione era in grado di conoscere esattamente. Guai se il sacrificio non veniva compiuto secondo le norme o se si dimenticava un particolare: sarebbe stato necessario praticarne un altro in sostituzione del primo.

I principali sacrifici dell'epoca vedica:

1) La preparazione del *soma*. La pianta del soma (non sappiamo con sicurezza quale fosse, anche se ci sono stati diversi tentativi di identificazione botanica; era comunque una pianta di montagna) veniva tritata, spremuta, il liquido filtrato più volte e mescolato ad acqua e latte. Questa operazione "gastronomica" era però caricata di un apparato liturgico gestito da una schiera di bramani adibiti alle diverse funzioni. Una monografia moderna che ne fornisce una descrizione minuziosa e completa sulla base delle testimonianze antiche occupa più di 400 pagine!

2) Il sacrificio del cavallo. In occasioni di particolare importanza il re uccideva ritualmente il proprio destriero. Anche questo rito richiedeva un'esecuzione lunga e complicata.

In epoca post-vedica l'uso di sacrifici animali, che pure i *Veda* chiaramente prescrivono è stato abolito e sostituito con offerte vegetali: corone di fiori, libagioni di burro fuso (*gṛ*) o latte, deposizione di focacce e dolci. Così avviene anche nell'induismo attuale.

Il *concetto di sacrificio*, come viene delineato esplicitamente nei commentari ad uso sacerdotale (i *Brāhmaṇa* dei *Veda*) ed implicitamente già nei testi liturgici (la *Samhitā*), consiste in ciò, che il sacrificio non è semplicemente un atto di lode, di ringraziamento o di impetrazione di un favore da parte di una divinità concepita come sovrana e autonoma nel suo volere, bensì piuttosto un *meccanismo*, una *tecnica* che funziona di per sé e mediante la quale da un certo gesto umano scaturiscono

necessariamente certe conseguenze nella realtà effettuale. Gli Dei, dei quali è fatta menzione durante la cerimonia, sono soltanto *funzioni* dell'atto sacrificale, mere ipotesi di lavoro per renderne possibile l'esecuzione (bisogna pur celebrare il sacrificio per *qualcuno...*). Non già perché esistono gli Dei il sacrificio è valido, ma al contrario è valido di per sé anche se gli Dei non ci fossero. Del resto che il sacrificio venga portato ad effetto da una forza superiore sua propria si vede anche dalla possibilità che esso ha di piegare gli Dei, di esercitare una sorta di potere *magico* su di loro (per questa ragione vi sono formule magiche indicate nell'Atharvaveda).

Notiamo anche a questo proposito un fatto fondamentale della religione indiana (o almeno in un suo filone importante, perché ovviamente esisteranno anche fenomeni di segno diverso), vale a dire l'*irrelevanza di Dio*, della personalità divina, che per noi viceversa è il perno di ogni esperienza religiosa. Come la Scrittura vedica è rivelativa di per sé, e non già perché sia stato un Dio a rivelarla (il contrario di quanto avviene con la Bibbia o col Corano), allo stesso modo il sacrificio prescritto dalla Scrittura funziona anche a prescindere dalla volontà o dall'intervento di quegli Dei che pure durante il sacrificio stesso vengono invocati. Gli Dei sono *secondari*, e solo la *prassi* (sacrificale, ma poi anche ascetica, ecc.) è la cosa più importante.

Questa prassi, e non il Dio, è ciò che mantiene e controlla l'ordine dell'universo. Il sacrificio, in un certo senso, fa esistere gli Dei (ad esempio per il fatto che li "nutre", concezione presente peraltro anche in altre civiltà: in Mesopotamia, in Egitto, in Grecia³) e mantiene anche gli uomini grazie ai benefici effetti che produce; inoltre la corretta esecuzione degli atti religiosi conserva secondo le giuste regole ancestrali l'*ordine* della società e del mondo, che in sanscrito si dice *ṛta* (cfr. lat. *ritus*, gr. ῥήμος). Il "rito" ("ritmo" dell'ordine cosmico) può avere i suoi effetti anche *contro* eventualmente la volontà degli Dei: donde lo stretto legame in India fra esecuzione del rito e pratiche di magia.

Questa centralità del rito, superiore agli stessi Dei ai quali viene offerto, spiega il successivo sviluppo della religione vedica, che si nota nei *Brāhmaṇa* e negli *Āraṇyaka*. Le elaborazioni teologiche di questi testi superano il politeismo tradizionale (che ovviamente permane ben vivo nel culto e nella credenza

(3) Si pensi alla commedia di Aristofane *Gli Uccelli*, dove i volatili che abitano lo spazio celeste intermedio fra mondo umano e divino decidono di bloccare il passaggio del nutrimento (il fumo del grasso delle vittime) che dagli uomini sale verso gli Dei.

popolare) andando alla ricerca di un *principio unico* capace di spiegare la molteplicità dell'universo e la molteplicità degli Dei, l'Unico in cui tutto si riunisce (da notare che siamo nello stesso periodo storico, attorno al 500 a.C., in cui avviene la codificazione del monoteismo ebraico nella *Torah*, la tendenza monistica dello zervanismo iranico e la ricerca filosofica del *logos* nella filosofia dei “fisiologi” greci).

Al riguardo possiamo indicare due tipi di soluzione. La prima fa riferimento al concetto del *brāhman*, che pare voglia dire originariamente la formula sacra pronunciata durante il rito sacrificale e perciò impregnata di potenza sacra: è essa che produce gli effetti del sacrificio, non gli Dei ai quali viene nominalmente offerto. Una potenza sacra, però, impalpabile e impersonale e nello stesso tempo diffusa in tutto l'universo. Perciò il sacerdote si dice *brāhmaṇa*, mentre i *Brāhmaṇa* sono i libri che contengono la “conoscenza” (la *vidyā*) del sacerdote riguardo le varie formule sacre e i loro poteri. Più tardi, nell'induismo di epoca medievale, si fece anche una personificazione del *brāhman*, che si chiama *Brahmā*, Dio creatore e demiurgo del cosmo.⁴ Questo personaggio, tuttavia, rimane piuttosto scialbo e non possiede un culto autonomo, se non accanto ai due Dei più importanti dell'induismo post-vedico, Viṣṇu e Śiva, insieme ai quali costituisce la “*Trimūrti*” (le Tre Forme, *mūrti* come gr. *μορφή*). Pur essendo in teoria il Creatore, e quindi il Supremo, *Brahmā* è in realtà subordinato agli altri due (a Viṣṇu in ambiente viṣṇuita, a Śiva in ambiente śivaita) e viene rappresentato come “nascente” dal ventre di uno di loro.

Nei *Brāhmaṇa* e negli *Āraṇyaka* il *Brahman* impersonale è il principio indifferenziato in cui si raccoglie la molteplicità, il fondamento insieme trascendente e immanente del tutto.

Una seconda soluzione è quella mitologica, che si trova soprattutto negli inni del *Ṛg-Veda*. Si presentano diverse varianti della figura mitologica del Principio:

1) L'Artigiano divino *Tvaṣṭr* (*Ṛg-Veda*, X, 81-82)

2) Il *Puruṣa*, l'Uomo primordiale dal cui smembramento (operato dagli Dei, come nel caso del gigante cosmico Ymir nella mitologia germanica, il tema è attestato anche nella religione iranica e più tardi nel manicheismo) sono derivate le varie parti dell'universo (*Ṛg-Veda*, X, 90; in X, 54 si parla del *Puruṣa* come di

(4) *Brahmā* viene nominato come anteriore a tutti gli Dei nella *Mundāka Upaniṣad*.

una coppia, o di un ermafrodito).⁵

3) *Prajāpati*, il Generatore, il “Seme d’oro” e il “Generatore della prole” di *R̥g-Veda* I, 164 e X, 121.

4) l’Uno inconoscibile e innominabile, l’Abisso primordiale ossia il “Quello” (*Tat*, come greco τὸ μόνον, ted. *dies*, ingl. *that*) dal quale il molteplice è derivato senza che lui stesso sappia come: *R̥g-Veda*, X, 129.

Il trattato *Śatapathabrāhmāṇa* nella seconda sezione dello *Yajur-Veda* sviluppa molto la figura di *Prajāpati* come figura del Principio universale, identificato con lo stesso *Brahman* (*Śatapathabrāhmāṇa*, XI, 6.2 [8]); a lui viene attribuita la creazione *per mezzo della parola* oppure in virtù della condensazione del *calore* che produce con la sua intensa meditazione ascetica, il *tapas*.⁶ Lo stesso testo *Brāhmaṇa* associa l’attività produttiva di *Prajāpati* a un atto sacrificale, che appunto è ritenuto produrre immancabilmente degli effetti nel mondo: quindi anche *Prajāpati* produce il mondo eseguendo un rito sacrificale.

(5) Cfr. anche *Bṛhadarāṇyaka Up.*, I, 6.3 e *Mundāka Up.*, III, 1.3.

(6) Sul *tapas* cfr. *R̥g-Veda*, X, 129 dove si parla del *Tat*.

CAPITOLO III *LE UPANIṢAD*

Upāniṣad (letteralmente la parola significa “[Insegnamento ricevuto] stando seduto ai piedi [del Maestro]”) sono un centinaio di trattati di varia lunghezza, di argomento filosofico-teologico. Tredici di queste sono state inserite nel “Canone” (usando con senso improprio un termine cristiano) dei *Veda*, in appendice alla sezione intitolata *Ārāṇyaka*. Furono composte fra il VII e il IV secolo a.C. Le altre *Upāniṣad* sono “extra-canoniche”, composte in epoche posteriori, fino a quella che per noi occidentali è detta l’era cristiana. Ce n’erano più di trecento, ma molte sono andate perdute. Noi ci occuperemo in questa sede solo della *Upāniṣad* vediche.

I testi *upāniṣadici* sono tutti anonimi ma qua e là riportano nomi, sentenze e aneddoti di antichi maestri, al cui insegnamento gli autori materiali di questi scritti evidentemente si ispiravano. Talvolta sono bramani, talvolta però sono aristocratici colti e intelligenti che spesso appaiono superiori in conoscenza (*vidyā*), dalla radice indoeuropea VID, ‘vedere’ e quindi, avendo visto, ‘sapere’) rispetto agli stessi bramani. In questo senso le *Upāniṣad* sono indicative di un’epoca di crisi del bramanesimo tradizionale. Non si tratta però solo della ben nota rivalità fra le prime due caste, bensì di un conflitto più profondo fra due modi del pensiero, la religione istituzionale e la filosofia.

Alla metà del I millennio a.C. il popolo ario si era ormai insediato nella ricca pianura gangetica, aveva raggiunto un elevato grado di civiltà e quindi erano cresciute anche le esigenze di natura intellettuale, filosofica, cui il tradizionale, arido ritualismo gestito dalla casta bramantica non riusciva a dare risposte adeguate. D’altronde, proprio nella visione tradizionale la superiorità riconosciuta al bramano si fondava sulla sua *vidyā*, cioè sulla conoscenza che egli aveva o avrebbe dovuto avere di tutte le valenze simboliche celate nell’atto sacrificale e nella pratica religiosa in genere; tuttavia tale conoscenza si limitava ormai a un apprendimento puramente mnemonico di gesti e parole da utilizzare sul piano rituale. Il fatto che alcuni bramani ed anche alcuni esponenti della nobiltà insoddisfatti delle occupazioni militari e sociali normalmente attribuite alla loro casta volessero scavare più a fondo nei significati del rito comportava non soltanto uno squilibrio nei rapporti fra le due caste ma altresì un cambiamento di

mentalità. Infatti, una volta colto il significato simbolico, l'atto sacrificale in quanto puro fatto esteriore rimane come un guscio vuoto del quale non si sente più bisogno: tutta l'attenzione viene rivolta al contenuto speculativo. Il rito con tutte le sue minuziose normative diventa secondario rispetto ai problemi fondamentali ai quali il rito semplicemente *allude*. Allora questa conoscenza intrinseca, distinta dall'esecuzione esteriore dell'atto religioso, non è più affare esclusivo dei bramani "professionisti", dei "tecnici" del rituale, ma dev'essere patrimonio di tutte le persone bisognose della verità, indipendentemente dall'appartenenza di casta. In teoria, la conoscenza era in questo senso un'esigenza uni-versalmente umana, e non un diritto di casta, però di fatto veniva ricercata solo da quelle determinate persone che avevano le capacità intellettuali per farlo o comunque si trovavano in una condizione sociale abbastanza elevata per non esserne impediti da altre necessità, quindi nuovamente appartenenti a caste superiori, per esempio bramani dissidenti o nobili con la vocazione del libero pensatore. Nasce così la *filosofia* come libera attività del pensiero che cerca di andar oltre al mero ritualismo della religione istituzionale.

Anche per un altro motivo la conoscenza oggetto delle speculazioni delle Upaniṣad, pur essendo potenzialmente aperta a tutti a prescindere dall'appartenenza castale, non è poi in realtà qualcosa che sia alla portata di chiunque: essa richiede impegno e disciplina interiore, solitudine della meditazione, libertà da impacci mondani: in una parola l'*ascesi*. Perciò tale ricerca veniva praticata nell'ambito di gruppi chiusi, esoterici, da parte di persone che vi si dedicavano integralmente al di fuori delle normali occupazioni. Questa attività del pensare viene associata nella cultura indiana antica alla dimensione della "foresta" (dove il nome di *Āraṇyaka*, gli "scritti della foresta"), intesa come ambiente appropriato all'esercizio del pensiero, isolato e lontano dai centri abitati nei quali si svolge la vita quotidiana.

A proposito del pensiero upaniṣadico possiamo, credo, legittimamente impiegare - con la dovuta elasticità - il concetto moderno di *secolarizzazione*, vale a dire il trasferimento sul piano mondano (del *saeculum*), cioè sul piano dell'esperienza vissuta e dell'esistenza concreta, di tutta una serie di cose che in precedenza erano appartenute esclusivamente all'istituzione religiosa. Non si può non rimanere colpiti dal fatto che qualcosa di simile avviene nella contemporanea filosofia greca cosiddetta presocratica da Talete a Socrate (senza ovviamente che tra costoro e l'India ci sia stato il minimo rapporto storico): anche lì infatti assistiamo alla "secolarizzazione" da parte del pensiero di temi e problemi dei

quali dapprima parlava la religione attraverso però lo strumento allusivo del rito e del mito. Il “principio” di tutte le cose, che nel mito greco era rappresentato con la coppia primordiale di Urano e Gea oppure con la figura di Zeus signore del mondo, diventa il concetto di *physis*, di *logos* o di ente; l’ordine cosmico espresso nei poemi omerici con la figura del “piano di Zeus” diventa la “Necessità”, l’*anánke*; la “parte assegnata”, il destino (*môira*) diventa in Anassagora la “particella” elementare, mentre il “divino” (*tò daimónion*) diventa in Socrate la “coscienza” morale. Analogamente succede con la filosofia delle Upaniṣad per quanto riguarda la questione del principio assoluto, che già nei testi vedici più recenti veniva ravvisato nel *brahman*. Nelle Upaniṣad, infatti, il *brahman* non è più la formula rituale portatrice di potenza sacra, ma viene “secolarizzato” come realtà profonda, inaccessibile e al tempo stesso intrinseca a tutte le cose perché ne è il sostegno, la ragion d’essere, il costituente ultimo. Strappato alla sfera del cerimoniale religioso, il *Brāhman* è l’Assoluto (volendo esprimerci in termini occidentali), che è altrettanto massimamente “trascendente” quanto massimamente “immanente”. Per un verso, l’Assoluto “trascende” ogni realtà perché sfugge a qualsiasi tentativo di identificarlo e risolverlo in un fenomeno determinato, non è “né questo né quest’altro” (*neti-neti*, cfr. *Brhadāranyaka Up.*, III, 7.3 ss. e *ib.*, II, 1 = *Çāndōgya Up.*, V, 11 = *Kausītaki Up.*, IV)¹; per un altro, l’Assoluto è quanto un qualsiasi essere ha di più proprio, intimo ed essenziale, perché è la sua propria identità, il suo “Che cosa”, il suo “Sé” nel senso di ciò che una cosa è “in sé stessa” (cfr. *Īśa Up.* e *Kata Up.*, I, 3). In sostanza, il *Brahman* come potenza rituale viene secolarizzato come potenza cosmica, anzi come principio ontologico. Per questo esso è superiore anche agli Dei, e per questo anche gli Dei devono anzitutto imparare, come gli uomini, che cos’è il *Brahman* (*Çāndōgya Up.*, VIII, 7; *Kena Up.*, III).²

La “secolarizzazione” upaniṣadica procede in un secondo momento, collegando il principio ontologico al principio della vita, e quindi all’uomo. Che

1) Si osservi che la concezione del *Brāhman* nelle *Upaniṣad* non è in nessun caso “panteistica”, non solo perché l’Assoluto comunque trascende la realtà fenomenica, ma anche per il modo in cui la trascende: esso infatti è trascendente non nel senso che il Tutto è superiore alle parti (come in Parmenide, Spinoza o Severino), ma nel senso che è sempre “oltre”: è *ulteriorità*.

2) Nella *Çāndōgya* gli Dei devono imparare cos’è il Brahman da Prajāpati; nella *Kena* da un asceta.

cos'è che distingue il morto dal vivente? Qual è il principio senza il quale la vita non sarebbe possibile? L'osservazione dell'uomo dimostra che è il *respiro* ciò di cui il vivente non potrebbe assolutamente fare a meno (*Bṛhadāraṇyaka Up.*, VI, 1 = *Āṇḍogya Up.*, V, 1). Questo spiega che nelle Upaniṣad l'Assoluto Brahman, in quanto è presente nell'individuo umano, riceve anche il nome di *Ātman*, che deriva da una radice indoeuropea presente ad esempio nel tedesco *atmen*, “respirare”; certo, *ātman* in sanscrito non significa più “respiro” (per il quale si usa il vocabolo *prāṇa*) ma si usa nel senso approssimativamente di “anima” o più precisamente di “sé”, però conserva nella radice nominale il riferimento all'esperienza del respiro. *Prāṇa* è dunque il respiro come fenomeno fisiologico, *ātman* è il principio ontologico e vitale del quale ci rendiamo conto attraverso l'osservazione del fenomeno del respirare, o che il respiro in qualche modo “simboleggia”.

L'associazione apparentemente banale fra Brahman e respirazione, onde il Brahman si identifica con l'Atman (cfr. *Āṇḍogya Up.*, III, 14), porta però a importanti conseguenze speculative. Abbiamo detto che l'ātman non è il pure e semplice fatto di respirare, bensì il principio della vita dell'individuo, la quale ha nella respirazione la sua funzione più indispensabile e una delle sue più evidenti manifestazioni. Ora, questa funzione respiratoria si caratterizza anche per il fatto di essere assolutamente inconsapevole. Io non so e tanto meno decido di respirare, eppure è solo respirando che vivo e sono me stesso. Proprio quello che ho di più intimo, di più indispensabile, quindi l'Assoluto in me (il mio ātman) non ha nulla a che vedere con il mio io, con la personalità che io rappresento per me stesso e per gli altri nella vita apparente. Il respiro ci induce quindi a pensare che c'è dentro di noi un *soggetto assoluto*, ossia colui che respira, che vede, che ascolta, ecc. e che non coincide con l'autocoscienza, perno della mia presunta identità come essere psicofisico.³ Di qui la distinzione, fondamentale nel pensiero indiano, fra l'*Io* e il *Sé*. il Sé è ciò che “io” veramente sono e che tuttavia non so di essere, nella dimensione apparente della vita. L'Assoluto, il *Brahman* universale, è presente nell'individuo sotto forma di *ātman*, nel senso che il

3) Sul soggetto assoluto (ātman) in noi e sulla sua distinzione dal soggetto psicofisico, autocosciente, vedi *Bṛhadāraṇyaka Up.*, II, 4 e 5 (colloquio di Yajñavalkya con la moglie Maitreyi) e *Āṇḍogya Up.*, VIII, 7. Sul fatto che il soggetto assoluto è “inconsio” perché agisce anche durante il sonno, v. *Āṇḍogya Up.*, VI, 8; *Bṛhadāraṇyaka Up.*, II, 1; *Kausītaki Up.*, III, 8.

Brahman è il Sé del mondo così come l'ātman è il Sé dell'individuo.⁴ Noi non ci accorgiamo della presenza in noi di questo Sé tanto poco quanto ci accorgiamo del fatto di respirare (difatti respiriamo anche dormendo, quando l'autocoscienza è sospesa): per questo non ci accorgiamo che dietro l'apparente molteplicità del mondo fenomenico c'è il suo principio assoluto. Però d'altra parte è proprio rendendomi conto (per esempio attraverso l'osservazione del respiro) che al di là della mia autocoscienza apparente esiste la mia identità profonda, il mio me-stesso, che riesco a intuire dietro la molteplicità delle cose l'Uno, principio di identità dell'essere. Ecco che si profila come messaggio fondamentale delle Upaniṣad l'esigenza di superare questo doppio dualismo nel quale l'uomo inizialmente si trova: prima quello fra l'io e il Sé, e poi quello fra la sfera superficiale in cui appaiono entità individuali distinte, e la realtà profonda in cui Tutto è Uno. Scoprire l'identità fra l'ātman e il brahman, fra il divino che è in me e il divino che è nell'universo (come disse un grande filosofo greco che presenta singolari analogie con il pensiero indiano, Plotino⁵) è la maniera giusta per andare oltre il mondo delle apparenze e sprofondare nell'abisso dell'Assoluto.⁶

Un altro concetto di fondamentale importanza per tutto l'induismo successivo, che compare per la prima volta nelle *Upaniṣad* è quello del ciclo delle nascite, ovvero il rapporto fra *karman* e *saṃsāra*.

Anche questa teoria nasce da una riflessione sul sacrificio. Esso infatti produce inevitabilmente un "effetto" (*karman*) in quanto risultato dell'"agire" (*karman*) dell'officiante: accade cioè quello per cui si è pregato, come vuole la regolarità dell'ordine del mondo, garantito dall'istituzione religiosa. Se però l'individuo muore prima di aver verificato gli effetti del suo agire, queste dovranno verificarsi in una successiva esistenza, altrimenti tutto finirebbe nell'assurdità. Ciò viene poi "secolarizzato" passando dal piano dell'atto religioso a quello della vita morale in genere. Anche le scelte morali che noi facciamo continuamente nell'esistenza concreta producono, nel bene o nel male, una

4) La più antica identificazione del brāhman individuale (ovvero l'ātman) con il brāhman divino, cosmico, si trova nella *Sambhītā* dell'*Atharva Veda*, X, 7.

5) Si veda soprattutto il trattato 9 della VI Enneade.

6) Di qui la formula *Tat tvam asi*, "Tu sei Quello" (dove per "Quello" si intende il *Tat* dell'inno 129 del X libro del *Rgveda*) in *Ṣandōgya Up.*, VI, 1 ss. Sul *Tat* v. anche *Mundaka Up.*, III, 1; *Mahānarāyana Up.*

quantità incalcolabile di conseguenze. Il *Karman* costituisce dunque una catena o una rete o una cascata di effetti, scaturenti dalle loro premesse in base al principio di causalità, che comunque *deve* realizzarsi, se non in una sola allora in una serie infinita di esistenze: infatti anche la successiva esistenza, vissuta per portare ad effetto le premesse della precedente, ne produce a sua volta di altre, che dovranno parimenti realizzarsi in una esistenza posteriore, e così all'infinito. Si nasce e si rinasce, dunque, per subire gli effetti di ciò che si è fatto nelle altre vite.

Negli strati redazionali più antichi dei Veda non c'era nulla di tutto questo. L'escatologia vedica prevede inizialmente (in analogia alle idee in proposito degli altri popoli indoeuropei) che dopo la morte l'individuo assuma un corpo "sottile", liberato grazie alla cremazione dal corpo "pesante" come suo involucro più grossolano (ossia il corpo propriamente detto): con tale corpo sottile se ne va nel regno dei Dei oppure (se colpevole) in una specie di inferno.

La serie delle nascite appare, nei testi più recenti dei Veda e soprattutto nelle Upaniṣad, come una "corrente" (*samsāra*), un "fiume" di esistenze che travolge incessantemente l'anima nel divenire cosmico. Ma questa possibilità di rivivere all'infinito non viene vista come un bene, anzi. La stessa valutazione negativa della reincarnazione si riscontra del resto anche nelle altre culture nelle quali si è presentata, cioè nella cultura greca del VI-V secolo a.C. (orfismo), poi nella filosofia di Platone e dei Platonici. La filosofia delle Upaniṣad, pur così interessata a sciogliere gli enigmi di questo mondo e di questa vita, pur così "concreta" nelle sue spiegazioni, ha una visione assai pessimistica dell'esistenza e a maggior ragione della catena di esistenze alle quali il *karman* ci lega. Giacché l'esistenza mondana per la maggior parte degli uomini significa vivere nell'ignoranza, schiavi delle illusioni e delle antinomie del senso comune, e inoltre affrontando una quantità di sofferenze (in parte conseguenti a colpe commesse prima di nascere). I pensatori upanisadici cercano l'"Altro", il trascendente non sottoposto al divenire, non percepibile nella superficialità delle cose, l'essere vero che non ha più nulla a che fare con la malattia, con la morte, con le contingenze. Come si fa a sfuggire a questo destino di mortalità e di dolore continuato? Non certo mediante le pratiche della religione tradizionale: con i suoi riti, infatti, essa ci rinchiude ancora di più nel *karman* (che non a caso è un "agire") e ci costringe quindi a rinascere per sperimentarne le conseguenze (*Bṛhadāraṇyaka Up.*, I, 4). Soltanto la *conoscenza filosofica* dell'identità del nostro spirito con lo spirito universale, eterno, ci sottrae alla mutevolezza del divenire: "che io non torni mai più all'utero!" (*Āṅgīrāś Up.*, VIII, 14-15).

Il pensatore che si occupa dell'Assoluto (letteralmente "l'allievo del Brahman": *brāhmaçārin*) si pone quindi al di sopra del culto religioso (*Kāta Up.*, I; *Āndogya Up.*, VIII, 5). Egli si pone anche al di sopra del giudizio morale, che come tale non lo riguarda più (*Bṛhadāraṇyaka Up.*, IV, 4.22; *Kausītaki Up.*, III). Il Brahman entra in competizione con gli Dei e li vince (*Kena Up.*, III): anche gli Dei devono imparare da lui.

Nelle Upaniṣad si riscontra tuttavia anche l'impiego di figure ed espressioni del linguaggio religioso, in particolare forme di espressione mitologica, per rappresentare alcuni problemi speculativi come quello dell'origine della molteplicità delle cose dall'unico Principio. Su questo tema ci sono diverse varianti:

1) Il Nulla, rappresentato come il Dio della morte, a un certo punto genera l'essere (*Bṛhadāraṇyaka Up.*, I, 2).

2) All'origine delle cose non può esserci il nulla, bensì l'Essere (*sat*, in *Āndogya Up.*, VI, 2).

3) Prajāpati genera una coppia primordiale di esseri viventi (*Prasna Up.*, 1)

4) L'Ātman come principio originario si smembra moltiplicandosi, come il Puruṣa dei Veda (*Bṛhadāraṇyaka Up.*, I, 4)

5) Il Brahman (*Taittirya Up.*, II, 6) oppure l'Ātman (*Aitareya Up.*, I, 1) "vuole" creare il mondo, prova "desiderio" di moltiplicarsi.

CAPITOLO IV

L'EPICA E LE STRUTTURE FONDAMENTALI DELL'INDUISMO

Nel periodo fra il 500 a.C e il 500 d.C circa, fiorisce la grande cultura indiana antica in tutte le sue forme artistiche, letterarie, filosofiche, politiche. E' l'epoca dei grandi imperi maurya e gupta. Si definisce la visione del mondo specificamente indù, diversa da quella vedica più antica.

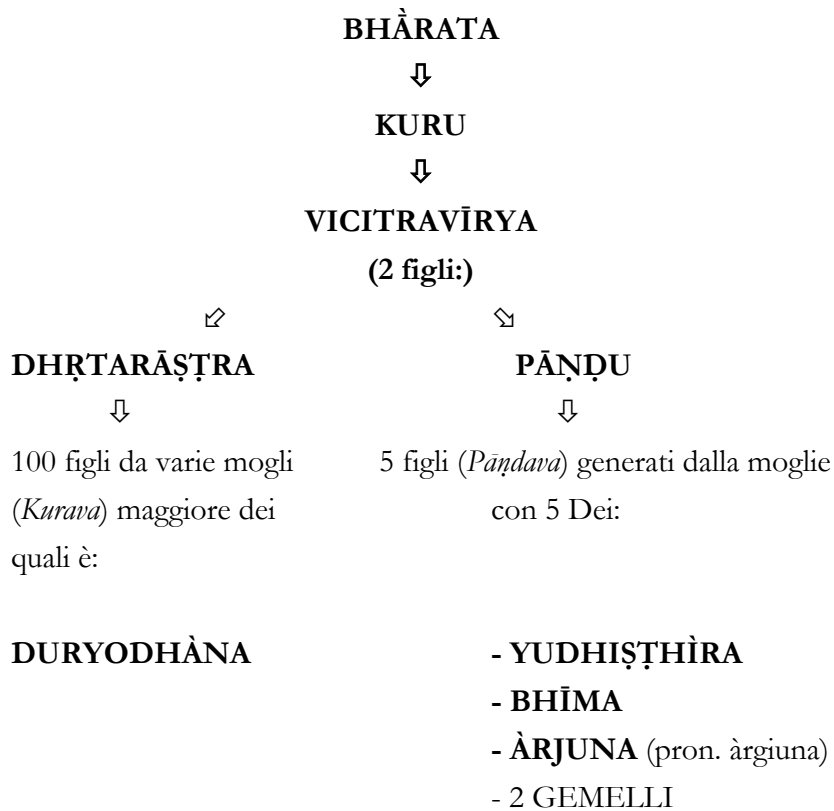
Il mondo dell'India classica trova la sua rappresentazione nell'epopea del *Mahābhārata* e del *Rāmāyana*. L'epoca di composizione di questi due poemi è molto lunga. Per il *Mahābhārata*, che è un'opera colossale (più di 100.000 strofe, che occupano in un'edizione moderna 4 volumi) alla quale lavorarono varie scuole poetiche facendone una vera e propria enciclopedia della cultura indiana antica, si va dal III a.C al II d.C. Il *Rāmāyana* (di dimensioni circa un quarto del *Mahābhārata*) nel suo nucleo fondamentale è più antico (V-III sec. a.C.), però le aggiunte delle successive redazioni portano a una data finale posteriore, circa al III d.C.

RĀMĀYANA. Tratta delle vicende dell'eroe Rāma, incarnazione del Dio Viṣṇu, e della sua sposa Sītā. Costei viene rapita dal re di Laṅkā (Ceylon) e poi recuperata dal marito, dopo una lunga guerra in cui ha come alleato il popolo delle scimmie. A questo punto però la famiglia di Rāma e la corte si rifiutano di accettare Sita come regina, e impediscono a Rāma di riprendersela come moglie, dato che essa ha trascorso un troppo lungo periodo di tempo alla mercé di un altro uomo, benché Sītā giuri di non essere mai stata da lui toccata. Disperata per non essere creduta e disonorata, Sītā si fa inghiottire dalla terra (la Dea Terra è sua madre), mentre Rāma viene riassorbito nella natura divina di Viṣṇu. La storia si colloca nell'India del sud e il suo retroscena storico è la espansione aria nella parte meridionale della penisola indiana.

MAHĀBHĀRATA. La trama è enormemente più complessa, e si svolge nell'India nel nord, nella valle del Gange. I Bhārata pare fossero una grande famiglia aristocratica storicamente attestata nella I metà del I millennio a.C., uno dei tanti potentati feudali indoariani della zona. Bhārata era il loro capostipite. Tuttora questo nome fornisce la denominazione ufficiale della repubblica indiana

(“India” infatti è un vocabolo non sanscrito, ma solo occidentale, anche se lo usavano già i persiani e i greci).

Nel poema questo è l'albero genealogico:



La storia comincia con la disavventura di Pāṇdu, il quale un giorno si imbatte in due serpenti avvinghiati l'uno all'altro e disturbato dalla sgradevole visione lancia contro di loro dei sassi; ma i due serpenti sono in realtà un bramano e sua moglie che stavano facendo all'amore sotto quella forma perché erano entrambi dotati di poteri magici, quindi di capacità di trasformazione. Arrabbiatissimo, il bramano getta una maledizione su Pāṇdu, che dovrà morire non appena avrebbe avuto rapporti sessuali con una donna. Pāṇdu disperato abbandona la corte e si ritira a vivere nella foresta accompagnato dalle sue due moglie, con quali s'intende dovrebbe vivere castamente. Ma una volta passeggiando nel bosco in compagnia di una delle due viene preso dal desiderio di lei: non appena avviene il rapporto, Pāṇdu secondo la maledizione del bramano muore sul colpo. La donna ritenendosi involontariamente responsabile della sua morte si getta sulla pira funebre del marito; l'altra moglie, Kuntī, rimasta sola prega gli Dei di poter dare una discendenza al defunto sposo. Cinque divinità la rendono gravida di cinque figli, che ufficialmente saranno ritenuti i figli di Pāṇdu: i “*Pāṇdava*”. Essi crescono nel palazzo reale dove risiede il loro zio

Dṛtarāṣṭra, il re cieco, che ha avuto da diverse mogli cento figli. Questi ultimi ricevono il nome collettivo dal loro avo Kuru e sono pertanto chiamati i “Kūrava”.

Ora, i Kūrava e in particolare il maggiore di loro, il principe ereditario Duryodhana, odiano i cugini avendo invidia per loro virtù morali e cavalleresche, perciò decidono di tendere loro un’insidia e assassinarli. L’attentato però non riesce, ma i Pāṇḍava essendosi accorti del pericolo fuggono dal palazzo e conducono un’esistenza clandestina. Diventati adulti, compiono grandi imprese e si conquistano un loro regno. Brilla in queste gesta Arjuna, il quale sposa la figlia del re Drupada, Draupadī, che però dà contemporaneamente in moglie anche agli altri quattro fratelli. Da questa unione poliandrica¹ nascono cinque figli, ognuno dei cinque fratelli Pāṇḍava essendone il padre. Oltre a questa moglie “comune”, Arjuna ha anche una moglie “personale”, Subhadṛā, sorella del suo grande amico Kṛṣṇa. Sia Subhadṛā sia Kṛṣṇa sono però contemporaneamente anche cugini dei Pāṇḍava, perché sono figli di re Vasudeva, il fratello della madre dei Pāṇḍava, Kunti. Da Subhadṛā Arjuna ha un altro figlio, Abhimanyu.

In questo momento i rapporti fra i due gruppi di cugini sono buoni, dato che entrambi sono signori di un potente regno. Ma Duryodhana continua ad invidiare ferocemente i Pāṇḍava, ed ecogita un tranello per rovinarli. Li invita a una festa nel palazzo di suo padre, dove avevano vissuto insieme da bambini e dopo il banchetto propone a Yudhiṣṭhira, il più anziano e quindi il capo della famiglia dei Pāṇḍava, il quale notoriamente aveva il vizio del gioco, una partita a dadi. La partita richiede delle “puntate” consistenti, ma i dadi sono truccati e l’altro giocatore è un baro matricolato. Così Yudiṣṭhīra mette in palio uno dopo l’altro tutti i beni della famiglia e li perde. Da ultimo si gioca anche la moglie Draupadī e perde anche lei. Allora Duryodhana reso folle dalla vittoria ordina che Draupadī venga condotta sul posto, nonostante la donna dovesse quel giorno starsene chiusa nelle sue stanze perché era in periodo mestruale: ella viene allora trascinata a forza nella sala del banchetto, imbrattata di sangue e in lacrime per l’umiliazione subita, tra la disperazione dei mariti impossibilitati a difenderla e l’indignazione della corte. Interviene allora il re Dṛtarāṣṭra, che per mettere pace dispone che l’esito della partita venga annullato e i nipoti recuperino tutti i loro beni. Tuttavia poco dopo Duryodhana propone nuovamente a Yudiṣṭhira di

1) L’episodio è forse residuo di un’usanza oggi conservata solo in limitatissime zone dell’India, dove una donna può sposare più uomini, purché siano tutti fratelli del marito.

giocare a dadi. Travolto dalla sua passione per il gioco Yudishtīra non sa dire di no e nuovamente perde, in maniera definitiva, tutte le proprietà sue e della famiglia. A questo punto i Pāṇḍava sono obbligati a ritirarsi per 12 anni nella foresta, in completa miseria, ovviamente covando un'odio inestinguibile per i malvagi cugini Kūrava che li hanno voluti rovinare e perciò preparandosi alla resa dei conti.

Scaduti i dodici anni, i Pāṇḍava raccolgono un potente esercito fornito dai loro parenti e amici. Capo di Stato Maggiore della coalizione degli alleati viene nominato Dhṛṣṭadyūmna, fratello della moglie comune Draupadī. Avendo Duryodhana rifiutato di restituire ai Pāṇḍava almeno una piccola parte del regno che avevano, e che lui aveva acquisito grazie alla partita truccata, fallite tutte le trattative di pace la parola resta alle armi. L'esercito pāṇḍavico penetra in territorio nemico e, giunto in vista della capitale, assume la disposizione da battaglia per iniziarne l'investimento. L'esercito kūravico comandato da Duryodhana, che ha come Capo di Stato Maggiore il maestro d'armi della reggia, Bhīṣma, si schiera a difesa della città mentre il vecchio re cieco Dhṛtarāṣṭra dall'alto delle mura si fa descrivere da un aiutante le manovre che avvengono sul campo. Entrambi gli eserciti avevano lo stesso tipo di struttura e di equipaggiamento, corrispondente alla realtà militare dell'India del tempo: una massa di fanteria fatta di contadini armati o di mercenari, squadroni di cavalieri ed elefanti corazzati; i nobili andavano in linea su carri a quattro ruote, tirati da cavalli e forniti di ripari e di un baldacchino parasole.

In una fase tarda della redazione fu inserito proprio a questo punto il famoso episodio che normalmente viene letto a parte col titolo di *Bhāgavad-Gītā*, il "Canto del Beato": il colloquio immediatamente prima della battaglia fra Arjuna e il suo cugino e cognato Kṛṣṇa, che gli fa da auriga, ma che è anche un'incarnazione del Dio Viṣṇu. Di questo parleremo più avanti. Avviene dunque il ciclopico scontro, che dura ininterrottamente per ben 18 giorni provocando come si può immaginare una strage immensa di guerrieri. La vittoria alla fine sarà dei Pāṇḍava, ma sarà una vittoria macchiata dalla colpa (nonostante i Pāṇḍava in linea di principio avessero "ragione") perché ottenuta almeno in parte con l'inganno. Due episodi sono particolarmente deplorabili. Essendo perito in combattimento Bhīṣma, lo sostituisce alla carica di Capo di Stato Maggiore dei Kūrava l'eroe Droṇa; ora nel proseguimento della battaglia i Pāṇḍava fanno sapere a Droṇa della morte di tale "Aśvatthānam": si tratta in effetti di un elefante così chiamato, rimasto ucciso sul campo, ma Droṇa viene ingannato per il fatto che anche suo figlio aveva lo stesso nome e perciò credendolo morto si

getta per disperazione nella mischia con l'intenzione di farsi uccidere, cosa che appunto avviene. La seconda cattiva azione dei vincitori si verifica durante il duello finale tra Bhīma e Duryodhana: siccome Duryodhana aveva acquisito grazie a certe pratiche ascetiche notevoli poteri straordinari, non può essere abbattuto se non nel momento in cui Bhīma ricorre a un colpo proibito rispetto alle regole vigenti della scherma cavalleresca.

Sconvolti e affranti per l'enorme massacro che si è compiuto, i Pāṇḍava pur vittoriosi si allontanano di notte dal loro accampamento e proprio allora i soldati addormentati o disattenti vengono attaccati di sorpresa dai Kūrava superstiti. Tutti muoiono nel corso dell'assalto notturno, e fra essi il Capo di Stato Maggiore Dhṛṣṭadyumna. Anche tutti i Kūrava sono periti. I Pāṇḍava sono dunque i soli rimasti sulla scena e per un certo periodo regnano su un paese ormai pressoché deserto; poi decidono di rinunciare a tutto e di praticare da allora in avanti vita da asceti mendicanti. Tutti muoiono uno dopo l'altro durante il cammino a eccezione di Yudhiṣṭhira accompagnato da un solo cagnolino al quale vuole molto bene. Gli appare il Dio Indra che lo invita a seguirlo in cielo, ma Yudhiṣṭhira rifiuta il favore del Dio perché nel paradiso non potrebbe portare con sé il suo amato cane; allora Indra commosso dall'affetto dell'eroe per una povera bestia lo fa entrare in cielo lo stesso. Qui però Yudhiṣṭhira ritrova con sorpresa Duryodhana che se ne sta beato, mentre gli altri fratelli Pāṇḍava e Draupadī subiscono le pene dell'inferno: ciò - apprende - è la giusta punizione per la menzogna costata la vita a Droṇa (quanto a Duryodhana, avendo perso la vita causa un tradimento, ha già espiato le sue colpe). Dopo un certo tempo, comunque, i Pāṇḍava vengono liberati dai tormenti infernali e salgono in cielo, dove godranno dell'eterna felicità dimentichi delle lotte e delle sofferenze passate.

Il poema si conclude con l'infelice destino di Kṛṣṇa, che pur essendo l'incarnazione di un Dio è anche un vero uomo con tutto ciò che ne consegue di male. Egli infatti deve assistere impotente alla distruzione, a causa di un maremoto scatenato dalla maledizione di un nemico, la città che aveva fondato sulla riva dell'Oceano e della quale era particolarmente fiero. Ritiratosi anche lui a fare l'eremita nella foresta, viene ucciso per sbaglio da un cacciatore la cui freccia ha colpito l'unica zona del corpo ove Kṛṣṇa era invulnerabile, il tallone.²

2) Questa è una delle numerose corrispondenze di particolari dell'epica indiana con l'epica greca classica: ricordiamo Achille che era appunto invulnerabile tranne che nel calcagno dove verrà colpito dalla freccia di Paride. Ricordiamo alcune altre: nel *Ramāyana*

Tutto quanto abbiamo riferito qui è solo una minima parte dell'immenso poema, nel quale sono intercalati numerosissimi episodi minori (come nel caso della *Bhagavad-Gītā*) e digressioni a non finire su argomenti narrativi, filosofici, religiosi, sociali.³ Nel suo insieme, il *Mahābhārata* è molto più di una semplice opera di letteratura e ci dà un quadro vasto ed esauriente di tutti gli aspetti della cultura indiana del suo tempo.

Un altro testo estremamente importante perché codifica lo stile di vita induista, in una forma rimasta viva per secoli, sono le *Leggi di Manu* (*Manavadharmaśāstra*), risalenti nella redazione attualmente disponibile al II secolo d.C. anche se il materiale era assai più antico. Manu, l' "Uomo" (come ted. *Mann*) è appunto il primo uomo, il primo esponente della razza umana al quale gli Dei

si fa la guerra per recuperare una regina rapita (seppure *non* controversia) come nell'*Iliade*; Duryodhana presenta alcuni aspetti della figura di Ettore; Dṛtarāṣṭra assiste alla battaglia dalle mura come Priamo (anche lui padre di tanti figli) dalla torre accanto alla Porta Scea (*Iliade*, III); l'assalto notturno dei Kūrava contro il campo dei Pāndava assomiglia alla penetrazione di Ulisse e Diomede nel campo troiano (*Iliade*, X). E' vero che i poeti indiani che lavorarono alla composizione del *Mahābhārata* avrebbero potuto prender notizia dei poemi omerici all'epoca dei contatti fra impero maurya e mondo ellenistico, però il materiale dell'epica indiana è molto più antico della sua redazione, e risale quindi a un periodo nel quale fra la Grecia e l'India non poteva esserci alcun rapporto: certamente non all'età di Omero. Una spiegazione delle analogie potrebbe essere il fatto che tanto l'epica omerica legata al ciclo di Troia quanto il *Mahābhārata* utilizzino ognuno per proprio conto materiali leggendari appartenenti a un comune patrimonio indoeuropeo prima della divisione fra i diversi popoli.

3) Un esempio ne è il lungo discorso attribuito a Droṇa, il Capo Stato Maggiore dei Kūrava. Durante la battaglia egli rimane trafitto da un nugolo di frecce, però resta vivo ancora per un certo tempo perché, essendo anche un asceta ed avendo per questo acquisito dei poteri straordinari, non può morire se non quando lo abbia deciso personalmente. Prima di prendere tale decisione, mentre giace su un "letto di frecce", convoca nella sua tenda Yudisthīra (infatti tra i nobili delle due parti, ad onta dell'ostilità sul campo, permangono relazioni cortesi e cavalleresche) e gli tiene una lunga lezione di arte politica, improntata al più estremo cinismo e alla più spregiudicata *Realpolitik*. Yudisthīra stesso (fautore delle "virtù dei cavalieri antiqui") ne rimane inorridito. L'insegnamento di Droṇa ricorda da vicino il trattato *Artaśāstra*.

hanno insegnato le norme fondamentali affinché le trasmettesse ai suoi discendenti. Fra queste norme ci sono due dottrine particolarmente importanti: la dottrina dei *Quattro fini* e la dottrina dei *Quattro stadi della vita*.

La DOTTRINA DEI QUATTRO FINI significa che un uomo (ma in realtà si tratta soltanto di coloro che appartengono alle prime due caste, vale a dire i “nati due volte”⁴) può impostare la propria esistenza in vista di una delle seguenti quattro finalità:

1) Il *dharmā*: la “legge” ovvero l’ordine cosmico, etico e sociale derivante dal fatto che ognuno compie i “doveri” della rispettiva casta. Non bisogna assolutamente sconvolgere l’ordine esistente. Una finalità di questo tipo potremmo sinteticamente definirla una finalità “etico-sociale” (analogamente al “marito” nell’opera di Kierkegaard *Stadi sul cammino della vita*).

2) Il *kāma*: è il “desiderio”, nella fattispecie quello erotico, e in generale è il termine che si usa per la sfera della vita sessuale (analizzata nel *Kāma-sūtra*). Una finalità di questo tipo vorrà dire che l’individuo punterà tutta la sua vita soprattutto sul successo in ambito sessuale, il che è lecito purché venga fatto secondo le regole intrinseche a *questo* tipo di vita. Il sesso va quindi esercitato con arte ma esclusivamente con le persone ammesse: mogli, concubine e prostitute.

3) L’*artā*: è l’interesse materiale, e quindi il successo nell’ambito delle attività sociali, nell’economia e nella politica. Anche questa finalità va perseguita secondo i suoi canoni, e talvolta anche infrangendo le regole del *dharmā*, ad esempio utilizzando la spregiudicatezza e il realismo tanto sottolineato dai teorici indiani della vita politica (cfr. *Artāśāstra* e discorso di Bhīṣma a Yudhiṣṭhira nel *Mahābhārata*).

4) Il *mokṣa*: è la “salvezza”, inteso nel senso specificamente indiano come “liberazione” dalla necessità delle reincarnazione, l’uscita dal ciclo delle nascite e rinascite.

I quattro fini della vita sono autonomi l’uno rispetto all’altro, ognuno deve restare dentro i suoi limiti e possibilmente non sconfinare nella sfera dell’altro. Ognuno segue poi delle regole che valgono in quell’ambito (per es. per la politica, per il sesso, ecc.) ma che sarebbero fuori luogo in riferimento a fini differenti. Si noti come la visione indiana non sia *moralistica*: il *dharmā* non viene considerato come

4) Nel senso che per i membri della casta bramanaica e della casta nobiliare alla nascita biologica segue una seconda nascita, una nascita “culturale” consistente nell’iniziazione o nell’istruzione che ricevono circa i doveri e i compiti della loro casta.

qualcosa di assoluto, ma di valido solo nell'ambito di una certa scelta; anche se ovviamente il fatto che uno imposti la sua vita sull'artā, sul kāma o sul mokṣa non lo autorizza ad agire *contro* il dharma, a praticare o a suggerire la trasgressione dei doveri di casta ecc.

La DOTTRINA DEI QUATTRO STADI significa che la vita dei “nati due volte” percorre quattro fasi:

- 1) Nella prima, che va dai 7 ai 12 anni, il “nato due volte” è un “alunno” (*brahmaṇin*) che impara a vivere sotto l'insegnamento di un maestro (*guru*).
- 2) Nella seconda, che comprende i successivi 25 anni, diventa un “padre di famiglia” ed osserva i suoi doveri sociali, cura i suoi interessi, procrea dei figli.
- 3) Nella terza, che comprende gli ulteriori 25 anni, sarebbe bene che egli si ritirasse nella foresta abbandonando le occupazioni mondane e dedicandosi alla meditazione. Eventualmente può farlo in compagnia della moglie purchè fra i due non ci sia intimità sessuale (abbiamo visto quanti personaggi del *Mahābhārata* facevano questa scelta, anche temporaneamente; essa in ogni caso non era strettamente obbligatoria)
- 4) Per il tempo che, dopo ciò, gli rimane da vivere, il “nato due volte” dovrebbe diventare un “rinunciante” (*samnyāsin*), cioè praticare un'asceti più rigida in completa solitudine, in attesa della liberazione.

La dottrina dei quattro fini e la dottrina dei quattro stadi talvolta si sovrappongono, ma non si contraddicono. Infatti non bisogna pensare che un singolo individuo nel corso della sua esistenza si ponga solo e sempre un singolo fine: può porsi anche di differenti, a seconda degli stadi che attraversa. Per esempio il *mokṣa* può essere perseguito soltanto negli ultimi due stadi, non prima; il *kāma* e l'*artā* solo nel secondo stadio, non certo in quello del bambino *brahmaṇin*; il *dharma* in un certo senso può esser perseguito in tutti e quattro gli stadi, o quanto meno nei primi tre nella misura in cui ognuno di essi comporta dei “doveri” da osservare. Infine, c'è da rilevare che, per quanto i quattro fini siano relativamente indipendenti e tutti ugualmente legittimi, il *mokṣa* gode indubbiamente di un prestigio superiore, e la scelta del *samnyāsin* si presenta nella visione indiana come soprattutto meritoria.

CAPITOLO V

LA FILOSOFIA INDUISTA

Si sente spesso affermare¹ che la *filosofia* è nata nella Grecia del VI-V secolo a.C., che non avrebbe potuto nascere se non lì, e che quindi l'unica "filosofia" nel senso proprio del termine è quella che dalla Grecia classica si è poi propagata alla civiltà europea e occidentale: in altri contesti culturali, per esempio in India, si parlerebbe di una "filosofia" in maniera spuria e impropria, perché troppo mescolata con la religione. Questa tesi degli storici occidentali della filosofia, che a suo tempo ho condiviso io stesso, attualmente la ritengo sostanzialmente inesatta, perché tutti possiamo constatare, al di là dei pregiudizi, la complessità e la profondità della "filosofia" indiana, nonché la sorprendente analogia che i suoi contenuti hanno con la filosofia quale è sorta e si è sviluppata in Occidente. Non è vero che il pensiero indiano sia dipendente dalla religione. Talvolta lo è, ma allora dovremmo rifiutare la qualifica di "filosofia" a tutto il pensiero cristiano medievale. Inoltre in India sono largamente presenti correnti filosofiche non religiose, atee o materialistiche. Il problema dei rapporti fra filosofia e religione è troppo complicato per trattarne qui, ma basterà dire che, mentre in Occidente (per lo meno dopo l'avvento del cristianesimo) al pensatore si pone la semplice alternativa di essere un filosofo credente o un filosofo "libero", "laico", e nel primo caso cercherà con la sua filosofia di sostenere in maniera diretta o indiretta la cosiddetta "esistenza di Dio" (giacché per noi religione vuol dire credere che da qualche parte esista qualcosa o qualcuno chiamato "Dio"), invece in India il legame con la religione consiste nel fatto che il pensatore accetta o meno alcune tematiche centrali della Rivelazione vedica, in particolare la validità (anche solo relativa o secondaria) del culto tradizionale e l'importanza della salvezza, cioè della liberazione dalle reincarnazioni; nel primo caso, però non è indispensabile che "creda in Dio": può essere francamente ateo, dire che gli Dei sono solo variabili interne della cerimonia di culto, oppure annettere al culto di esseri divini una qualche funzione propedeutica nella ricerca dell'Assoluto. Insomma, la questione del rapporto filosofia-religione si pone in

(1) A partire da E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1876 (tr.it. con ampi aggiornamenti E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, La Nuova Italia, 1938 ss.)

maniera totalmente diversa per l'India storica e per noi. In India la filosofia non si trova affatto nella necessità di tutelare la propria autonomia e identità rispetto alla religione per non diventare *ancilla theologiae*, come invece talvolta ha dovuto fare in ambito occidentale.

Ritengo si debba ragionevolmente riconoscere che l'India è stata, accanto alla Grecia e più o meno nello stesso torno di tempo, una delle due culle mondiali della riflessione filosofica. Rispetto a tutto l'Estremo Oriente, l'India ha avuto la funzione di propagare la filosofia, nella sua propria versione, così come la Grecia ha propagato la propria filosofia a tutto il mondo occidentale.

L'equivalente sanscrito del concetto greco di *philosophia* è *dàrsana* che significa letteralmente “visione”², cioè visione del mondo, *Weltanschauung*. La tradizione indiana riconosce in tutto 9 *dàrsana* classici, di cui 3 sono “eterodossi” perché non riconoscono alcun valore rivelativo ai *Veda* (non perché siano eventualmente “atei”). Essi sono:

- 1) Il buddhismo
- 2) Il giainismo³
- 3) La filosofia materialistica e scettica detta dei *prvāka*.

Gli altri 6, al contrario, fanno riferimento ai *Veda* come a un testo che contiene la Rivelazione, pur avendo ciò nonostante posizioni molto originali, e spesso assai divergenti dai *Veda*, non solo sulla concezione degli Dei (per la maggior parte queste filosofie sono atee), ma anche sulle prospettive della salvezza. Essi sono:

- 1) La scuola *vaiśeṣika* fondata da Kaṇāda
- 2) La scuola *nyāya* fondata da Gautama
- 3) La scuola *mīmāṃsā* fondata da Jaimini
- 4) La scuola *sāṃkhya* fondata da Kapila
- 5) la scuola *yoga* fondata da Patañjali

(2) E' la stessa radice indoeuropea del verbo greco δέομαι, “scruto”, “discerno con la vista”.

(3) Nelle nostre classificazioni tanto il buddhismo quanto il giainismo rientrano fra le religioni dell'Estremo Oriente. In particolare il giainismo, che sorse più o meno nella stessa epoca del buddhismo (prima metà del V secolo a.C.) è una dottrina di salvezza che prevede la liberazione dal karman e dal samsara in maniera analoga all'induismo, ma possiede una sua propria Scrittura diversa dai *Veda* e di conseguenza non prevede il culto istituzionale delle divinità della tradizione induista. Attualmente è seguita da circa un milione e mezzo di credenti, per lo più nell'India del nord.

6) La scuola *vedānta* fondata da Bādarāyāṇa.

Le tre scuole “eterodosse” e il *Sāṃkhya* risultano già attive in epoca upaniṣadica, attorno al 500 a.C. (epoca in cui vivono il Buddha Gautama fondatore del buddhismo e Mahāvīra il fondatore del giainismo); il *Vaiśeṣika* e il *Nyāya* sono leggermente posteriori, verso il V-IV secolo. Patañjali principale esponente dello Yoga è del II secolo a.C, mentre le altre due scuole “ortodosse”, la *Mīmāṃsā* e il *Vedānta*, sorte in un periodo imprecisato a cavallo della nostra età cristiana, sono quelle rimaste attive più a lungo: il Vedānta è tutt’oggi la concezione filosofica più diffusa fra gli intellettuali indiani mentre le altre sono scomparse. Tutte le scuole ortodosse sono nate in ambiente bramano e hanno di solito personaggi di estrazione bramana come principali rappresentanti.

La classificazione dei 6 *darśana* ortodossi e dei 3 eterodossi risale alle fonti indiane antiche, e si è cristallizzata in una lunga tradizione “dossografica”⁴ che si trova nei “manuali” (*sūtra*). L’attività delle scuole filosofiche nell’India antica era molto seguita sia dalle corti principesche che talvolta le ospitavano, sia dalla gente comune, che assisteva con passione alle dispute che i filosofi tenevano sulle pubbliche piazze: una situazione che per molti aspetti ricorda quella dell’epoca ellenistica in Occidente. Ne è nata anche una vasta letteratura, fatta di trattati sistematici, commenti alle Upaniṣad, raccolte di aforismi e opere sul genere delle *Quaestiones* medievali.

VAIŚĒṢIKA E NYĀYA. Queste due scuole (i nomi significano rispettivamente “distinzione” e “metodo”) sono abbastanza affini, la prima ha maggiore interesse per l’ontologia e la cosmologia, la seconda per la logica. Entrambe elaborano una sorta di “tavola delle categorie”, cioè dei significati fondamentali dell’essere, in una maniera che assomiglia un poco ad Aristotele⁵: le

(4) Termine desunto dalla filosofia greca di epoca ellenistica: i “dossografi” erano eruditi che riportavano le “opinioni” (*dóxai*) dei diversi filosofi sclerotizzate in brevi sentenze o in riassunti e parafrasi spesso approssimative e superficiali.

(5) *Kategoria* significa in greco ciò che si dice di qualcuno o qualcosa: originariamente è l’“accusa” portata in tribunale contro un reo. Secondo Aristotele, l’essere “si dice in molti modi”, vale a dire noi usiamo con significati molto diversi il verbo essere (la copula “è”). Quando dico “questo è un libro” lo uso nella categoria della “entità” (il suo esser un ente) o sostanza (secondo la terminologia latina adottata dai Medievali); quando dico “questo (libro) è qui”, uso la categoria del luogo; quando dico “questo è mio” uso la

categorie sono la sostanza, la qualità, l'atto, il genere, la specie, l'individualità, il non-essere. Si è parlato a questo proposito della possibile influenza da parte della filosofia greca, forse attraverso il regno indo-greco di Battriana. Il sede di fisica il Vaiśeṣika sostiene una tesi atomistica (costituzione della realtà fisica ad opera di particelle indivisibili ma distinte in quattro generi fondamentali - stessa tesi si ritrova nel buddhismo coevo). Di "ortodosso" hanno la venerazione per i *Veda* e la convinzione che sia necessaria la liberazione dal saṃsāra attraverso la conoscenza filosofica. Per il resto il Vaiśeṣika e il Nyāya sono assai poco interessati a problematiche di tipo religioso. Lo stesso problema del *mokṣa*, della liberazione dal ciclo delle nascite, non si configurava nella mentalità indiana come un problema strettamente religioso (in quanto non richiede la presenza degli Dei), bensì come un'esigenza universale della vita umana, a prescindere da qualsiasi tipo di credenza religiosa.

MĪMĀṂSĀ. Significa "riflessione"..Era la scuola filosofica più legata all'ambiente sacerdotale bramano conservatore e la sua dottrina si esauriva completamente nell'analisi e nell'interpretazione del rituale tradizionale esposto nelle prime due parti di ciascuno dei quattro Veda. Il suo principale esponente è Jaimini, autore dei *Mīmāṃsāsūtra*, che si datano al IV secolo a.C. La salvezza secondo i pensatori della Mīmāṃsā si ottiene esclusivamente grazie all'esecuzione scrupolosa del rito effettuato dai bramani specializzati: è una tipica filosofia da preti, per i quali ciò che soprattutto conta non è il problema teorico di Dio o del rapporto dell'uomo col divino ma piuttosto il fatto che le loro pratiche di culto abbiano il massimo seguito possibile e siano considerate dal pubblico come estremamente efficaci. Per questa ragione la mīmāṃsā ritiene del tutto irrilevante l'esistenza degli Dei e molti suoi esponenti sono esplicitamente atei. Infatti il sacrificio, come insegnano i Veda, funziona lo stesso perfettamente anche se gli Dei non ci fossero! In ogni caso la Mīmāṃsā nega del tutto l'esistenza di un Dio pensato come un "Signore" (*Īśvara* in sanscrito), onnipotente ed eterno, creatore o autore di questo mondo, che lo governa e si prende cura della salute degli esseri

categoria della relazione; quando dico "questo è lungo n. cm." uso la categoria della quantità ecc. In Aristotele le categorie sono elencate in numero di 10 o 12. Kant userà il termine categoria in altro modo, come i "concetti puri" posseduti dall'intelletto, che vengono applicati al dato fenomenico fornito dalla sensibilità per elaborare la nozione di un oggetto.

umani, e che possa essere concepito come un essere personale, col quale intrattenere un rapporto personale: cioè in una maniera che può assomigliare al nostro concetto occidentale postcristiano di Dio. Tutt'al più si ammette l'esistenza dei *deva* come potenze cosmiche aventi capacità e funzioni limitate.

SĀMĀKHYA. È di gran lunga il *darśana* più importante nella cultura indiana della seconda metà del I millennio a.C. Il testo fondamentale che ci è pervenuto è la *Sāṃkhyakārikā* attribuita a Īśvarakṛṣṇa, ma questi è un personaggio di scarsa consistenza storica, se ne parla in termini quasi leggendari; la versione a noi giunta della *Sāṃkhyakārikā* risale al II secolo d.C.

Il Sāṃkhya (parola che non a caso significa “elenco”, “classificazione”) parte dalla dottrina delle categorie (*pradhāna* o *tattva*), tipica della fase più antica della filosofia indiana. Le categorie sono due: (1) Puruṣa e (2) Prakṛti; della Prakṛti fanno parte altre 23 categorie, per un totale di 25.

La parola *prakṛti* (letteralmente: utero⁶) ha qualcosa del nostro concetto di “natura” nel senso che designa una specie di sostrato di base, un fondo comune, qualcosa di condiviso da una massa (per es. un *prakṛito* è una parlata o un dialetto “volgare”, parlato dal popolo, diverso dal sanscrito che era allora la lingua dei dotti, come il latino nell'Europa medievale e moderna); tuttavia a differenza della “natura” nell'accezione nostra, essa non comprende soltanto la “materia” e la pura corporeità, ma anche aspetti che noi saremmo portati a ritenere “spirituali” come i fenomeni psichici e gli atti cognitivi. Per quanto riguarda l'uomo, in particolare, è *Prakṛti* tutto ciò che egli è come essere psicofisico. Le 23 categorie della *Prakṛti* elencano questo insieme di componenti, sia materiali sia immateriali, della Natura e dei viventi: Contando già le prime due categorie, il *Puruṣa* e la *Prakṛti* come tali, l'elenco è dunque il seguente:

Categ. 3 - 7: i cinque elementi cosmici (terra acqua fuoco aria ed etere)

Categ. 8 - 12: i cinque “elementi sottili” che fanno da correlato o da cornice all'attività dei cinque sensi, e precisamente l'etere per l'udito, il vento per il tatto, il colore per la vista, l'acqua per il gusto, la terra per l'olfatto.

Categ. 13 - 17: i cinque sensi

Categ. 18: la mente intesa come *sensorium commune*, o cenestesi.

(6) Nel senso di ricettacolo e sostrato, come la $\chi\omicron\upsilon\alpha$ nel *Timeo* di Platone, ugualmente detta anche $\mu\eta\tau\omicron\alpha$, “utero”.

Categ. 19 - 23: i cinque organi motori, e precisamente la lingua per il linguaggio (la comunicazione linguistica essendo intesa come “movimento” dell’individuo verso il mondo esterno), le mani per la manipolazione, l’ano per l’escrezione, il pene per la riproduzione, i piedi per la locomozione.

Categ. 24: l’Io (*ahamkāra*)

Categ. 25: L’intelletto (*buddhi*) ovvero la capacità di essere “risvegliati” e di ricevere l’“illuminazione” della verità.

Che cos’è dunque la categoria nr. 1, il *Puruṣa* (il nome è desunto dai Veda, dove designa l’essere umano primordiale dalla cui scomposizione gli Dei hanno fabbricato l’universo)? Siccome l’uomo è interamente costituito da categorie della Prakṛti, egli è praticamente tutto “natura” (anche negli aspetti psicologici che noi saremmo indotti a giudicare “spirituali”), il *Puruṣa* sarebbe in un certo senso lo “Spirito” (se vogliamo usare in maniera approssimativa questo termine, che nel lessico filosofico occidentale ha un’accezione molto diversa), inteso come il *totalmente altro* dalla sfera della natura (per noi invece è solo il *totalmente altro* rispetto alla *materia*). Ad esso si giunge dopo essersi distaccati da tutto quello che è psicofisico mediante la conoscenza, la meditazione, la consapevolezza della sua assoluta alterità. In questo senso il *Puruṣa* del Sāṃkhya svolge una funzione analoga a quello che nelle *Upaniṣad* vediche è l’ātman, e possiamo vagamente tradurlo anche con “anima” o “Sé”. Il ritrovamento del *Puruṣa* in noi costituisce la salvezza (*mokṣa*) dalla fatalità del reincarnarsi che invece è inevitabile dentro il mondo della Prakṛti.

Però il *Puruṣa* non solo non è come l’omonimo personaggio mitologico del *R̥gveda*, cioè non è un Dio, ma non è neppure come l’ātman delle *Upaniṣad*, cioè l’apparizione individuale dell’Assoluto universale, parimenti definibile metaforicamente in termini di “divinità”. Il Sāṃkhya nega risolutamente l’esistenza di Dio, sotto qualsiasi forma.⁷ Il *Puruṣa* è una realtà trascendente, ma non divina, assoluta, bensì sempre solo *particolare*, che sussiste nascosta all’interno di *ogni* individuo umano. La posizione fondamentale del Sāṃkhya è un dualismo irriducibile fra la categoria del *Puruṣa* ovvero dei miliardi di *Puruṣa* corrispondenti al altrettanti esseri umani, da un lato, e la categoria della Prakṛti (con le sue 23 sottocategorie) alla quale questi stessi esseri umani appartengono in

(7) Questo nel Sāṃkhya classico: in una fase più antica però la scuola riconosceva al *Puruṣa* una qualifica di divinità, per lo meno metaforicamente, come avveniva nelle *Upaniṣad* con il Brāhman.

tutto ciò che realmente sono sotto il profilo dell'esistenza mondana, dall'altro. Il Sāṃkhya non spiega il perché di questo dualismo, che rimane irrisolto, a priori, né spiega per quale ragione, di fatto, il Puruṣa sempre si unisca alla Prakṛti nell'esistenza concreta delle persone, nonostante che tale unione di categorie tanto eterogenee sia considerata dal Sāṃkhya stesso come il massimo dei mali, la causa della sofferenza della vita e del nostro bisogno di salvezza

Ma allora se questo dualismo è insuperabile come si fa a passare dalla natura allo spirito, valicando l'abisso ontologico che divide le due primarie categorie? Il fatto è che questo "passaggio" effettivamente *non* avviene né può avvenire. Il Puruṣa infatti non è un "qualcosa" da raggiungere, un ente (altrimenti sarebbe determinato dalle categorie della Prakṛti); esso è piuttosto pura "luce", trasparenza che rende possibile la conoscenza delle cose, autotrasparenza che rende possibile la conoscenza del Sé (giacché noi "siamo" fundamentalmente "Puruṣa" e non l'entità psicofisica dotata di un "io" che è tale nell'apparenza della natura, vale a dire la persona umana concreta). Insomma il Puruṣa non è qualcosa che sta là e che si può prendere, bensì qualcosa che noi appena *ci rendiamo conto* di essere dopo aver percorso un cammino di conoscenza. Ora, la Natura stessa predispone a questa co-noscenza. Infatti, le 23 categorie della Prakṛti sono costituite, come si vede, in un ordine ascendente che va dalla realtà esteriore più materiale e più densa (gli elementi cosmici) a quella man mano più sottile (le strutture della sensibilità) fino a quella interiore ed impalpabile (l'io, l'intelletto). Il prodotto più raffinato di questa "evoluzione" dalla natura allo spirito o meglio dall'esteriore all'interiore, dalla superficie al profondo, è la *buddhi*, l'intelletto⁸, che proprio per la sua estrema sottigliezza è come un velo riflettente attraverso il quale traspare per noi la luce dell'Assoluto, del Puruṣa. Mediante la *buddhi*, allora, la mente umana giunge all'intuizione del (suo stesso) "Spirito" e perde l'ignoranza iniziale (*avidya*) sulla propria identità: prima essa si credeva infatti *solo* Prakṛti, cioè come quel certo Tal dei Tali in quanto persona di questo mondo, entità naturale.

(8) Diciamo intelletto nel senso della nostra filosofia medievale, dove *intellectus* è la facoltà cognitiva superiore, capace di conoscere Dio (*intellectus fidei*), mentre la *ratio* è la facoltà psicologica inferiore, la capacità di raziocinio e di calcolo. Nella filosofia idealistica tedesca i termini com'è noto si invertono: l'intelletto (*Verstand*) sta per la ragionevolezza o il buon senso, che però lavora solo con astratte contrapposizioni, mentre la ragione (*Vernunft*) permette di cogliere l'unità degli opposti, la logica profonda delle cose, la dialettica dell'Assoluto.

Ora invece capisce che tutto quanto era stato in precedenza da lei considerato come valido non vale più nulla rispetto alla conoscenza del Sé, e grazie alla trasformazione interiore conseguente a tale conoscenza e autoconoscenza si verifica la “salvezza” (*mokṣa*), che pure è, in un certo senso, risultato dell’evoluzione della natura verso il proprio autosuperamento. In conclusione, benché l’abisso fra Puruṣa e Prakṛti rimanga, tuttavia c’è una sorta di “movimento” fra i due, nel senso che la Prakṛti si è mossa ovvero si è evoluta producendo proprio quella categoria (la *buddhi*) che avendo la capacità di “riflettere” il puruṣa (quindi di farlo conoscere all’uomo), lavora inconsapevolmente per far sì che l’uomo abbandoni la dimensione della natura materiale esteriore (nonché la dimensione del dolore, della vana apparenza, ecc.) e si rivolga all’Altro, allo Spirito, al Sé (non però a “Dio”!).

Rimane irrisolto, nel Sāṃkhya, il problema di spiegare come mai il punto di partenza sia dualistico, o in altre parole perché mai noi partiamo da una situazione in cui “siamo” per noi Prakṛti e non Puruṣa, e perchè abbiamo inizialmente una relazione distorta con la verità.

YOGA. La parola deriva dalla radice indoeuropea del lat. *ingum* o del greco *ἄγγος*, “giogo”, “obbligo” (per esempio gli obblighi giuridici matrimoniali derivanti dalla condizione di con-iuge, lat. *con-iunx*, gr. *ἰγ-ἄγγος*), e di qui anche l’obbligo non semplicemente subito dall’esterno bensì imposto da noi a noi stessi, la “disciplina” interiore attuata anche sul piano fisico, corporeo. Insomma, c’è l’idea del controllo o autocontrollo, dell’esercizio e della pratica che lo devono rendere in qualche modo “automatico”.

Le basi teoriche dello Yoga sono le stesse della scuola Sāṃkhya, vale a dire il concetto che nella natura corporea è presente o prigioniera una realtà assoluta, trascendente (non però “divina” nel senso religioso o mitologico del termine) che deve esserne liberata. Entrambi puntano a questa liberazione (*mokṣa*) dello “spirito”, del vero Sé stessi, il quale non ha nulla che vedere con la nostra personalità empirica, psicologica, naturale, ma mentre il Sāṃkhya propone la via della conoscenza, lo Yoga privilegia la prassi. Lo Yoga è in questo senso una *tecnica della liberazione*.⁹

(9) Il termine *yoga* compare per la prima volta nella *Taittirya Up.*, II, 4. Le Upaniṣad conoscono bene la pratica yoga, che in ogni caso dev’essere molto più antica dell’epoca upaniṣadica.

Nella cultura indiana di epoca classica esistono vari usi del termine yoga, che designa fenomeni spirituali e dottrine anche molto differenti:

- *Jñāna Yoga* (pron. Gnàna jòga), lo yoga della conoscenza, è l'”esercizio” (ma solo teorico) della filosofia, in quanto essa è strumento di liberazione come nelle *Upaniṣad*, nel Sāṃkhya, ecc.

- *Karma Yoga*, lo yoga dell'azione, ritiene che la liberazione si possa ottenere anche mediante la pratica morale o le attività sociali in genere, purchè esse non siano finalizzate a scopi materiali bensì puramente disinteressate (la teoria espressa come vedremo nella *Bhagavad-Gītā*).

- *Bhakti Yoga*, è lo yoga inteso come esercizio della devozione religiosa, dove si impetra la liberazione da un Dio concepito in termini personali (quasi come nella religiosità occidentale) e al quale si è legati da un rapporto intensamente affettivo (anche questa forma deriva dalla *Bhagavad-Gītā*).

- *Hat̥ha Yoga* (lo yoga della “Forza”), è la forma di yoga seguita nelle sette tantriche, soprattutto di ambiente śivaita. Qui il corpo (o più esattamente la persona psicofisica) non è considerato mero involucro o prigione del Sé, ma come una realtà mistica nella quale si celano forze e capacità portentose: esse devono venire “risvegliate” e fatte funzionare appunto da pratiche di tipo fisico, fra le quali talvolta è compresa anche la sessualità, in forme più o meno sublimite o simboliche.

Lo yoga inteso come scuola filosofica o *darśana*, di cui ci occupiamo qui, è detto *rājayoga*, lo yoga “reale”, lo yoga nella sua forma fondamentale e classica che comunque è alla base anche delle altre forme di yoga perché il *rājayoga* è profondamente penetrato nello stile di vita indù ed è qualcosa di comune, a prescindere dalle differenze confessionali, filosofiche ecc. La delineazione teorica delle pratiche yoga si trova nello *Yogasūtra* di Patañjali (pron. Patāñjali, II sec. a.C.).

Lo Yoga parte dal dualismo di “Natura” e “Spirito”. Quest'ultimo dev'essere liberato dalla sua prigionia nella natura (che comprende anche la parte psichica e interiore, come nel Sāṃkhya). Questa liberazione però non è un mero fatto intellettuale ma una vera “ascesi” (dal gr. *áskēsis*, esercizio) che prevede per colui che compie l'”esercizio” (lo *yogin*, pron. “joghin”) otto successivi livelli:

1) Astinenza. Atteggiamenti morali preparatori che prevedono l'astensione da ogni forma di violenza (la *a-himsa*), dal desiderio sessuale, dall'avidità di denaro, dalla menzogna.

2) Osservanza. Lo *yogin* deve osservare un'attenta pulizia del corpo, una adeguata austerità di vita, deve manifestare equanimità, equilibrio di giudizio (non

farsi prendere dall'eccessivo ottimismo o eccessivo pessimismo, non desiderare troppo di vivere o troppo di morire, ecc.). In questa fase lo Yoga raccomanda anche la pratica religiosa (che il Sāṃkhya viceversa non giudica rilevante), e cioè lo studio delle Scritture e la devozione personale a un Dio Signore (*Īśvara*) scelto a piacere fra i tanti contemplati nel pantheon induista. Va subito rilevato, però che questo avviene in una fase transitoria: il processo dell'ascesi porta al superamento anche della sfera della religione perché il vero Assoluto non è un Dio rappresentato in termini mitologici o teologici, bensì il Sé.

3) Posizioni del corpo. Lo yogin deve adottare una determinata postura, o per evitare tensioni dolorose durante l'esercizio di meditazione, oppure, una volta riuscito a padroneggiare bene il proprio fisico, per esercitarlo a sopportare anche il dolore. Le posizioni previste dallo yoga sono 84, la più nota è quella cosiddetta del "loto" (seduti a gambe incrociate in modo che le piante dei piedi passando sotto il ginocchio della gamba opposta siano rivolte in alto).

4) Controllo del respiro. Questo è una tappa fondamentale in tutte le forme di yoga tecnico e si connette all'importanza del tema della respirazione che abbiamo già riscontrato nelle *Upaniṣad*. Il respiro è l'organo universale della vita e l'espressione principe del divino. Nello Yoga lo scopo è quello di controllarne il *ritmo* (ovviamente non si può comunque fare a meno di respirare), di trattenerne il più a lungo possibile il respiro fino a raggiungere la massima padronanza delle funzioni respiratorie. Emettere il respiro è infatti come lasciar uscire la vita, mentre se lo si trattiene la vita stessa viene trattenuta e quindi è quasi un modo per rimanere immortali. Questa è stata probabilmente l'osservazione empirica che in origine (forse già in epoca preariana) ha fatto sorgere tecniche di tipo yoghico. Nello *Hat̥hayoga* questo punto è centrale, perché qui si tratta di raggiungere una sorta di immortalità attraverso la ritenzione di tutte le funzioni vitali che tendono ad uscire dal corpo, indebolendolo: questo può valere per il respiro come oppure di una sostanza legata all'origine della vita come lo sperma in occasione dell'atto sessuale.

5) Controllo dei sensi. Lo yogin deve ritirare la sua sensibilità dall'esterno verso l'interno. Deve evitare ogni forma di stimolazione, di distrazione. Questa, e le precedenti fasi preparatorie hanno lo scopo di distaccare progressivamente lo yogin dal mondo natura, pensata (come nel Sāṃkhya) sia quale natura esteriore o mondo sia quale natura interiore ovvero apparato psicologico della persona. Bisogna quindi staccarsi dalle realtà oggettive dalle quali normalmente veniamo colpiti, stimolati, attirati, ma anche da quella particolare forma di "oggettività"

costituita dalla nostra stessa “*soggettività*”, vale a dire il nostro mondo intimo di ricordi, abitudini, speranze, attese, progetti, interessi. L’immobilità, il respiro lentissimo, la concentrazione, riporta lo yogin a uno stato originario, quasi vegetale, che però non è considerato un impoverimento della sua esistenza ma piuttosto un arricchimento, perché così lui riesce a ripercorrere a ritroso tutto il cammino dell’evoluzione della natura, e pertanto a tornare all’origine quando il Puruṣa non era ancora mescolato con la Prakṛti. Il cammino a ritroso, ovvero attivare un processo che procede in senso inverso a quello normalmente seguito dalla natura, si ritrova nello *Hat̥ha Yoga* che pratica attività sessuali quando lo yogin riesce a far rifluire all’interno del pene il liquido seminale eventualmente già emesso. In generale il “cammino a ritroso” viene visto anche come un “ridiventare bambini”, un ritorno allo stato embrionale (il respiro dello yogin assomiglia al respiro dell’embrione), e perciò è collegato all’idea di una rinascita.¹⁰

6) Concentrazione. Bisogna concentrarsi su un singolo oggetto, parola o immagine. Nello *Hat̥ha Yoga* si tratta spesso di un *mandala* (quadro sacro) o di un *mantra* (versetto dei Veda o preghiera), ma in teoria può essere anche un oggetto qualsiasi, un fiore, un soprammobile, una frase senza senso. Ciò serve ad evitare la fluttuazione della mente e quindi la dispersione di energie mentali.

7) Meditazione. E’ uno sviluppo della concentrazione in quanto lo yogin deve svuotare del tutto la sua mente, non deve ragionare, non deve considerare discorsivamente un qualsiasi contenuto mentale, non deve riflettere, bensì penetrare l’oggetto su cui si è concentrato nella fase precedente fino al punto da farsi tutt’uno con esso. Lo scopo di tutto ciò è quello di superare la dicotomia soggetto-oggetto che è alla base della nostra esistenza nella sfera dell’apparire, e quindi di porsi al di là della sfera stessa del mondo apparente.

8) Enstasi. Con questo termine greco (inventato dagli studiosi occidentali in opposizione a “estasi”, l’uscir “fuori”: qui si tratta invece di andar “dentro” nel Sé) si designa il termine finale del processo yogico, un’esperienza di livello superiore, indescrivibile per chi non abbia pratica tale esercizio, in cui si perdono i concetti di io e non-io, di proprio e di altrui, di soggettività (psicologica) e oggettività (esterna, sensibile, materiale). E’ una specie di *trance* o di ipnosi che tuttavia mantiene un certo stato di coscienza, ma al tempo stesso il soggetto sa di essere “anche” l’oggetto su cui si è concentrato, e che l’oggetto è in qualche

(10) Per un analogo impiego del tema della rinascita spirituale collegata al ridiventare bambini, anzi embrioni, cfr. *Gn.*, 3.3-4.

modo lui stesso. Ma proprio mentre le funzioni mentali sono sospese e l'autocoscienza è scomparsa, si penetra nel vero e profondo Sé, che appunto non è un "sapere" di sé (come l'autocoscienza nutrita dal ricordo ecc.) bensì un *essere* sé stessi, a livello superiore. Così si attinge al Puruṣa. Essere e non essere coincidono: mentre *non* si è più uomini "normali" si è sé stessi e ci si identifica con la realtà spirituale che trascende la natura.

L'esercizio integrale dello Yoga, in quanto trasferisce l'individuo da un piano d'esperienza naturale e sensibile ad un altro piano, in cui vigono regole del tutto diverse, comporta l'acquisizione di certi "poteri"! eccezionali, le *siddhi*, che secondo gli studiosi moderni hanno potuto essere empiramente verificati con metodi clinici o psicologici: produzione di calore dal corpo inattivo, iposensibilità agli agenti atmosferici e ai bisogni di sopravvivenza, estrema resistenza al sonno alla fatica, ecc., capacità di introspezione, prestazioni paranormali come la levitazione, intervento su fenomeni naturali, in qualche caso addirittura l'invisibilità. L'idea sostenuta dallo Yoga è che, sulle cose alle quali si *rinuncia*, si ottiene proprio per questo un *potere*. Meno si desidera, più si domina non solo sé stessi, ma anche sulla realtà esterna, grazie ai poteri magici acquisiti con l'ascesi e la rinuncia (abbiamo visto come tanti eroi del *Mahābhārata* siano in possesso di tali poteri). Nella concezione indiana che risulta dalla letteratura, le *siddhi* possono risultare pericolose non solo per la società ma anche per gli Dei, giacché l'uomo che li possiede è più forte degli Dei, capace di piegarli al suo volere; del resto gli Dei stessi, se-condo gli indiani antichi, avrebbero ottenuto i loro poteri divini proprio grazie all'ascesi che essi stessi praticano a tale scopo o praticarono in loro esistenze precedenti all'acquisizione dello *status* divino. La filosofia yoga tuttavia raccomanda che non bisogna lasciarsi impressionare da questi poteri né praticare lo yoga al solo scopo di ottenerli, perché così facendo si rimane schiavi del desiderio, della brama di affermazione mondana, e pertanto non ci libera dai legami del mondo e dalla fatalità della reincarnazione.

VEDĀNTA. Il vocabolo significa "fine" (*anta*, come germ. *Ende*) dei Veda, cioè a dire finalità ultima, compimento, coronamento della Scrittura. Questa scuola, infatti, è quella che fa maggiormente riferimento ai Veda, ma non tanto alla parte rituale-sacrificale, come la *Mīmāṃsā*, bensì alla parte filosofica, soprattutto alle *Upaniṣad*, e ritiene quindi di sviluppare al massimo grado il loro messaggio. Tuttavia storicamente il Vedānta sembra esser stato una derivazione della *Mīmāṃsā*, al punto che gli storici della filosofia indiani distinguono fra *Pūrva*

mīmāṃsā, la “Mīmāṃsā prima” o “antica” (cioè la *mīmāṃsā* vera e propria) e la *Uttara mīmāṃsā*, la “Mīmāṃsā posteriore” (cfr. gr. *hýsteron*) che sarebbe appunto il Vedānta.

Fondatore del Vedānta sarebbe stato Bādarāyaṇa, autore di un *Trattato sul Brahman (Brahmasūtra)*. Però Bādarāyaṇa è uno pseudonimo, e gli studiosi, sia indiani sia occidentali, hanno dibattuto a lungo sulla sua reale identità: i più propendono per riconoscere dietro lo pseudonimo di Bādarāyaṇa un bramano di nome Vyāsa. L'epoca in cui sarebbe rimane comunque assai incerta: si va dal II secolo a.C al II d.C circa. Il *Brahmasūtra* è una breve raccolta di aforismi che nella parte principale ribadiscono il tema già upaniṣadico dell'identità fra ātman e brahman, fra il Sé individuale e il Sé universale. Il Brahman è l'Uno, l'Assoluto, la Verità di tutte le cose. Sotto questo profilo, mentre il Sāṃkhya parte da un principio dualistico, il Vedānta parte da un principio rigorosamente monistico e pertanto si definisce “Vedānta <della> Non-dualità” (*Vedānta A-dvāita*). Circa il problema del rapporto fra questo Uno e la molteplicità delle cose che appaiono nel mondo fenomenico, Bādarāyaṇa afferma che l'Uno è la causa materiale e insieme la causa strumentale della molteplicità. Causa materiale perchè tutte le cose appa-rentemente molteplici sono in realtà “fatte” di brahman, il Brahman è la loro “stoffa” e quindi tutte “sono” fondamentalmente in lui, sono “lui”. Però il Brahman è anche causa strumentale in quanto da lui dipende il “dispiegamento” della molteplicità come molteplicità: in questo senso il Brahman anche “produce”, “fa essere” il mondo fenomenico. A tale proposito Bādarāyaṇa impiega, fra l'altro, questo esempio: una certa quantità di stoffa ancora tutta arrotolata è come il Brahman che è causa materiale del mondo: infatti tutto quanto è disegnato sulla stoffa è pur sempre fatto della stessa stoffa, ed è racchiuso dal medesimo rotolo. Però nel momento in cui il rotolo viene dispiegato, allora si vedono tutte le figure molteplici disegnate sulla superficie del tessuto, e sembra che siano altrettante cose per sé stanti: questo corrisponde al Brahman in quanto causa strumentale, nel senso che il Brahman a un certo punto decide di dispiegarsi, si “srotola” e così produce l'apparizione degli oggetti mondani che a noi sembrano altra cosa dal Brahman stesso. Questa “decisione”, naturalmente, è tale solo per modo di dire. Il Brahman vedantico non ha un progetto creativo come il demiurgo di Platone o il Dio della Bibbia: si “srotola” così, per “gioco”, senza una motivazione razionale (non perché l'Assoluto si comporti in maniera frivola ma perché è al di là della sfera umana del raziocinio calcolante). Questo motivo della creazione per “gioco” (*līlā*) viene dalla religiosità śivaita a cui l'autore

del *Brahmasūtra* probabilmente apparteneva. La liberazione, infine, consiste nella presa di coscienza dell'identità fra il proprio ātman e il brahman dell'universo.

Un esponente di rilievo del Vedānta è Gauḍapāda, vissuto tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo, maestro del grande Śaṅkara. La sua interpretazione delle dottrine della scuola fu accusata di essere influenzata dal buddhismo, perché egli tendeva a negare l'esistenza di un rapporto di causalità fra l'Uno (l'Assoluto, il Brahman) e il molteplice (il mondo), anzi a togliere ogni realtà al mondo stesso, di modo che finiva per arrivare a conclusioni simili alla tesi buddhista secondo cui il mondo è privo di realtà, privo di essenza e di identità, cioè è "vuoto". Gauḍapāda infatti critica la tesi di Bādarāyaṇa del rapporto "causale" o "strumentale" fra il Brahman e il mondo: essendo il mondo soggetto a nascita e morte, cioè al divenire, mentre il Brahman per definizione no, come potrebbe esso esserne la causa, dal momento che la causa secondo il Brahmasūtra è della stessa natura dell'effetto (le figure sulla stoffa sono *di* stoffa)? Quindi, per Gauḍapāda, se il Brahman-Ātman è *la* realtà, il mondo è assolutamente *irreale*, non esiste affatto, e pertanto non ha nessun senso neppure interrogarsi sull'eventuale rapporto (causale o di altro genere) che esso potrebbe avere con il Brahman. Per definire il mondo fenomenico Gauḍapāda usa la metafora della *māyā*, la "magia", termine con cui i Veda indicano la capacità magica che gli Dei hanno di trasformarsi in altre cose: il mondo è appunto risultato di un'operazione magica del Brahman, che si "trasforma" in mondo: ma tale trasformazione è illusoria, non esiste, allo stesso modo in cui l'oggetto fatto sorgere dall'operazione magica (il coniglio che spunta dal cappello) non esiste in nessun modo, non c'è, e pertanto è inutile chiedersi quale rapporto ontologico esista fra il mago e i prodotti della sua magia. Talvolta Gauḍapāda utilizza anche la metafora della rappresentazione religiosa e dice che il Dio Signore (*Īśvara*) è colui che detiene la *māyā* (il potere magico) di far sorgere per illusione la realtà apparente del mondo. In definitiva, tanto la *māyā* quanto la figura di *Īśvara* sono metafore per esprimere la *sostanziale inesplicabilità del rapporto fra l'Assoluto e il mondo*.

Śaṅkara visse nella prima metà dell'VIII secolo nell'India del sud, nato da famiglia brammanica. Della sua breve esistenza (morì a poco più di trent'anni) si è impadronita la leggenda agiografica che ne ha fatto un personaggio straordinario, che compie segni, miracoli, ed ha esperienze di trasformazione e di visione. Oltre che un filosofo di altissimo livello fu anche un uomo di viva e sincera religiosità (era śivaita¹¹), assai impegnato in quel processo di riforma della teologia e

dell'istituzione religiosa induista che la porterà a vincere il duello per la supremazia in India contro il buddhismo. Ha lasciato tra le sue opere soprattutto commenti (alle *Upaniṣad* e al *Brahmasūtra*) nei quali espone la sua visione del Vedānta non senza polemizzare ampiamente con le altre scuole (soprattutto Sāṃkhya e Purva mīmāṃsā) nonché con il buddhismo, a cui lui pure fu accusato di essere vicino.

Śaṅkara cerca di risolvere il problema della concorrenza col buddhismo che era particolarmente bruciante. Entrambe le filosofie, infatti, quella buddhista e quella vedantica, affermavano che il mondo fenomenico è apparenza, illusione (soprattutto nell'interpretazione di Gaudapāda), ma mentre il buddhismo dice questo perché nega l'esistenza di qualsiasi assoluto, e quindi nega una identità assoluta, un'essenza, un esser-in-sé ovvero un "Sé" (ātman) di qualsiasi cosa (animata o inanimata), una filosofia induista invece deve non solo affermare l'esistenza assoluta del Brahman, ma anche una relativa esistenza (quindi una relativa identità, un relativo Sé) dei fenomeni mondani, poiché altrimenti si toglierebbe valore alla Rivelazione vedica che pure parla di cose, di uomini, di mondi e di Dei. Perciò Śaṅkara dice che dell'Assoluto (del Brahman) si può parlare in due modi: il Brahman *Sagūna* e il Brahman *Nirgūna*, vale a dire provvisto (*sa-*, come lat. *cum* o gr. *syn-*, ted. *samt*) oppure non provvisto (*nir-*, lat. *ne-*, ecc.) di attributi (*gūna*). Il Brahman Nirgūna è quello di cui parlano le Upaniṣad quando dicono del Brahman "*neti-neti*" (non-questo, non-quest'altro) ovvero lo designano come assolutamente altro, assoluta trascendenza. Il Brahman Sagūna si ha invece quando la Rivelazione lo presenta nella rappresentazione del Dio-Signore (*Īśvara*) e quindi qualificato come buono, onnipotente, eterno, ecc. Non è possibile fermarsi solo all'affermazione della pura trascendenza, perché così facendo ci precluderemmo la possibilità di *parlarne* in qualche modo¹² e non capiremmo mai come i Veda pure attribuiscono all'Assoluto almeno tre attributi fondamentali: l'Essere (*Sat*), la Coscienza (*Cit*) e la Beatitudine (*Ananda*). Concepire il Brahman come dotato di attributi, e di conseguenza rappresentarlo sotto forma di un Dio-Signore, e non come una "X" inqualificabile e ineffabile, presenta dunque un'*utilità logica* (possiamo comprenderlo con la nostra mente, possiamo parlarne) e un'*utilità pratica* (perché la credenza in un Dio orienta le

(11) Śaṅkar è uno dei nomi di Śiva.

(12) Un problema esattamente identico si pone a Plotino per quanto concerne la possibilità di "parlare" dell'Uno, a rigore ineffabile", in *Enneadi*, VI, 8.

nostre azioni, promuove l'esecuzione del culto religioso). Certo, questa è soltanto *una parte* della verità: il Brahman è indubbiamente *anche* "Nirguna", e in particolare qualcosa di irriducibile a qualsiasi ente concreto in quanto *non è* un "ente", un oggetto, un qualcosa di determinato: proprio perché lui è la *vera* Realtà, il *vero* Essere. Non essendo l'Assoluto un "ente" accessibile alla conoscenza percettiva o all'inferenza razionale, Śaṅkara nega che si possa "dimostrare" l'esistenza del Brahman (o di "Dio"). Ribadiamo ancora una volta che quando si parla di "Dio" nel Vedānta śāṅkariano lo si fa sempre con un'essenziale ambiguità: È *soltanto* all'interno e con le strumentazioni logiche del mondo apparente che noi possiamo o anzi dobbiamo parlare dell'Assoluto come di un "Dio", ma di per sé (ovviamente è difficilissimo mettersi dal punto di vista di questo "sé", che peraltro non è in nessun caso un "punto di vista"), il Brahman è tanto poco un "Dio" quanto poco potrebbe essere un pezzo di pietra, una bestia, una stella e via dicendo.

Per quanto concerne il rapporto col mondo, il pensiero di Śaṅkara per un verso coincide con quello di Gaudapāda nell'affermare che fra il Brahman e l'apparenza fenomenica mondana (*vivarta*) *non c'è* e non può esserci alcuna relazione causale: il Dio non è un agente creatore del mondo, non fa da causa "strumentale" del mondo. Per un altro, sostiene che l'apparenza fenomenica non è una pura illusione, un miraggio del tutto inesistente (contro le dottrine tardobuddhiste che interpretavano in questo modo la nozione del Vuoto), bensì è il dispiegamento apparente (in quanto cioè *appare*) dell'Assoluto, mediato dalla sua *māyā*, e che il "Dio" (Brahman sotto forma di Dio-Signore) mette in atto "per gioco", senza un piano premeditato (qui riprende la metafora vedantica śivaīta della *līlā*).

Ma per noi uomini che viviamo nel mondo dell'apparenza e della molteplicità come accade che possiamo renderci conto che "oltre" o "al fondo" di essa "esiste" anche l'assoluto Ātman-Brahman?¹³ La risposta di Śaṅkara è sorprendentemente simile a quella di Cartesio: ogni altra realtà io posso giudicarla discutibile e illusoria tranne la mia propria, non posso cioè dire di me stesso "io

(13) Ovviamente questo è un linguaggio improprio perché l'Assoluto non "esiste" al di là piuttosto che al di qua di qualcosa (altrimenti sarebbe esso stesso una "cosa" che sta da qualche parte), e neppure al di sotto piuttosto che al di sopra. Solo dal punto di vista dell'apparenza mondana noi distinguiamo sopra e sotto, al di là e al di qua: l'Assoluto stesso è sempre tutto dappertutto.

non sono”. In questa autocertezza dell’io è l’assolutezza dell’ātman che testimonia di sé medesima in noi. Però, le *Upaniṣad* non avevano forse insegnato che l’ “io”, vale a dire l’autocoscienza dell’ente psicofisico “uomo” così come appare a sé stesso e agli altri in questo mondo è completamente diverso dal “Sé”, cioè all’ātman che è identico al brahman universale e trascendente? Certo, ma appunto questo è il problema: l’io è soltanto un *indizio* dell’Assoluto, che però viene immediatamente e inevitabilmente distorto dall’ignoranza (*avidyā*) dell’uomo che vive nel mondo della *māyā*. L’uomo infatti *sovrappone* a quell’Assoluto che ha appercepito nell’autocoscienza quella “personalità” che attualmente crede di rivestire, e ne deduce che lui, l’uomo empirico col suo corredo di ricordi, di abitudini, di aspetti fisici ecc., sia qualcosa di sostanziale, di reale. È questa la teoria śankariana delle *sovrapposizioni* (*upādhi*). Incapaci di riconoscere l’Assoluto per quello che è veramente, noi “sovrapponiamo” all’ātman l’io, e al Brahman “sovrapponiamo” perciò il mondo molteplice, ugualmente considerato come reale mentre non lo è, è solo *māyā*.

C’è un rapporto piuttosto problematico fra *avidyā* e *māyā*, analogamente a quello fra “sovrapposizione” e “apparenza” (*vivarta*). In un certo senso si potrebbe dire che l’ignoranza autrice della sovrapposizione è il lato soggettivo, psicologico, mentre la magia dell’apparenza è il lato oggettivo e ontologico della stessa cosa. Però nella letteratura vedantica l’ignoranza è generalmente considerata un fatto negativo (è un errore, anche se un errore inevitabile, un po’ come l’ “illusione trascendentale” di Kant¹⁴, laddove la “magia“ è in qualche misura qualcosa di positivo e di divino, perché è il Brahman (rappresentato come Dio) a trasformarsi magicamente nell’apparire del mondo molteplice. L’ignoranza quindi è vana, e il suo prodotto (la sovrapposizione) non esiste, ma la magia, e ciò che da essa risulta (l’apparire), ha nondimeno una qualche relativa realtà. Śaṅkara certa di spiegare questo mediante un celebre esempio che ricorre spessissimo nelle sue opere: un uomo camminando di notte vede al bordo del sentiero un oggetto arrotolato e subito pensa che sia un serpente, perciò preso dalla paura schizza dall’altro lato della strada per non montargli sopra e non farsi mordere; poi però si accorge che non si trattava affatto di un serpente, ma di una

(14) Secondo la *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*, la “ragione” è per sua natura portata ad attribuire realtà oggettiva alle sue “idee trascendentali” (cioè l’anima, il mondo e Dio) mentre queste sarebbero soltanto principi regolativi e non contenuti reali della conoscenza umana.

semplice corda attorcigliata, rimasta lì dimenticata da un passante o caduta da un mezzo di trasporto. Pur essendo illusorio e inesistente, il presunto “serpente” non manca di una sua “realtà” e di una sua efficacia, come si vede dalla paura e dai movimenti fisici che ha effettivamente provocato nel viandante. Ciò serviva anche a dimostrare che nel mondo della *vivarta*, anche se non è una realtà assoluta, funzionano ugualmente certi processi di causa-effetto, che spiegano fra l'altro il meccanismo del Karman.

Resta che è impossibile comprendere il Brahman utilizzando gli strumenti logici valevoli solo per il mondo dell'apparenza. Ci vuole un tipo di conoscenza diversa, cioè l'appercezione del Sé, che non ha forma nè contenuto (in quanto il Sé non è “qualcosa” o “qualcuno”) e va al di là dell'antinomia di soggetto e oggetto. Il mondo dell'apparenza non va semplicemente dichiarato “vuoto” come fa il buddhismo: il pensatore induista deve comunque attribuirgli un certo grado di realtà dal momento che i Veda pure parlano di un mondo reale e di soggetti reali. Questo grado di realtà consiste in un'ultima analisi nel fatto che il mondo, la vita, ha una funzione *soteriologica*: infatti deve esserci al fine di essere superato¹⁵, ovvero è il presupposto ineliminabile da cui parte il processo di liberazione. In fondo la *māyā* è essenzialmente il segno della nostra finitezza, dello stato di lacerazione interiore in cui all'inizio ci troviamo.¹⁶ Noi crediamo all'esistenza reale, assoluta, di questo mondo apparente, “magico”, illusorio, e non riconosciamo in esso la sua vera identità, il suo vero Sé, che è il Brahman, soltanto perché *noi* siamo dall'ignoranza che sovrappone al nostro Sé (l'atman identico al Brahman) il nostro “io” (la persona come entità psicofisica). La spaccatura fra l'io e il Sé che ci caratterizza come uomini finiti si riflette nella distanza che noi avvertiamo fra il mondo e Dio, fra l'apparire e l'Essere. Capire che il mondo, ivi compresa la nostra personalità empirica, è solo *māyā* costituisce la premessa indispensabile per mettere in moto il processo di liberazione (*mokṣa*) che consiste nella *discriminazione* o nel *discernimento* fra non-Sé e Sé, fra non-reale e reale (o in altre parole fra relativamente-reale e assolutamente-reale), abolendo la

(15) Si noti che la stessa cosa vale per la Prakṛti del Sāṃkhya: la natura funzione al solo scopo di essere poi superato nel momento in cui arriva al cumine della sua evoluzione, nella buddhi.

(16) Si ricordi la centralità del tema della “lacerazione” (incapacità di comprendere l'Assoluto, tendenza a rinchiudersi nel finito) da cui partono le riflessioni filosofiche del giovane Hegel.

“sovrapposizione” che ha posto il non-Sé sopra il Sé e il non-reale sopra la Realtà. Alla fine potremo dunque dire, con le *Upaniṣad*, “Tu sei Quello”, o meglio ancora “Io sono il Brahman” (ovviamente “io” non nel senso della persona empirica, del signor Tal dei Tali, ma nel senso che in me trovo la medesima Soggettività assoluta del Sé che c’è anche nell’universo). Per tale cammino di liberazione occorre secondo Śāṅkara non solo la speculazione filosofica ma anche e soprattutto la pratica dell’ascesi. Bisogna evitare il Karman, salvo le azioni compiute in maniera disinteressata, studiare a fondo le Scritture e dedicarsi intensamente alla vita religiosa, al culto (praticato sempre con questa sua tipica funzione propedeutica), e infine disporre per la propria formazione di un grande maestro, dal quale derivare non solo un apprendimento mentale ma anche un modello di vita.

CAPITOLO VI

IL VIṢṆUISMO E LA BHAKTI

Alla fine del I millennio la religione vedica si era ormai esaurita e l'induismo cominciava già a presentare i caratteri che resteranno nei secoli successivi, fino ad oggi.

Il fenomeno più interessante è lo scomparire dalla pratica religiosa popolare dei grandi Dei vedici come Indra, Varuna e Agni (che rimangono solo nelle menzioni dei testi sacri) e l'emergere in primo piano di due divinità, nominate sì nei Veda ma svolgenti colà un ruolo abbastanza secondario: Viṣṇu e Śiva (il vedico *Rudra*). L'induismo postvedico, nelle sue forme di culto più elevate (perché ovviamente ce ne sono centinaia di altre) si è equamente diviso fra questi due Dei al punto che si può dire che l'induismo di epoca medievale e moderna (secondo la nostra classificazione cronologica) o è viṣṇuita o è śivaista. Beninteso, non si tratta di divisioni paragonabili a quelle che esistono in ambito critiano fra cattolici, ortodossi e protestanti; non esiste una esclusività assoluta fra i due e tanto meno una conflittualità, né a livello teologico nè sociale o politico. E' piuttosto come in tutte le religioni di tipo politeistico, dove per ragioni di ordine storico o culturale, un personaggio divino può risultare prevalente sugli altri, senza eliminarli, però assumendo nella cerchia dei suoi fedeli o nel territorio in cui è maggiormente venerato il ruolo di Dio principale, o addirittura ma (in questo caso bisogna parlare di *enoteismo*, non di *monoteismo*) di Dio fondamentale, del quale tutti gli altri sono solo forme secondarie di apparizione.¹

VIṢṆU rappresenta l'energia benefica che pervade l'universo. E' legato all'ordine, alla razionalità, in quanto il suo gesto fondamentale è la misurazione dell'universo mediante tre passi da lui percorsi. E' quindi una divinità connotata in termini assai positivi: è buono, ragionevole, sensibile alle esigenze dell'uomo, protettore, liberatore dai mali, ispiratore di comportamenti morali. Analogamente la sua sposa Lakṣmi, Dea Madre, ha nel culto popolare spesso le funzioni di una Dea della buona fortuna, come la *Týche* ellenistica. Viṣṇu ha anche il nome di *Hari* e di *Nārayāṇa*. In India si usa invocare contemporaneamente Viṣṇu e Śiva con

(1) Fenomeni analoghi sono accaduti in Occidente nel periodo tardo ellenistico con i culti dello Zeus cosmico, di Aion o del Sole invitto.

l'espressione *Hari-Hara* (essendo *Hara* un altro nome di *Siva*): ciò indica una volta di più che i due grandi complessi mitico-rituali *šivaita* e *viṣṇuita* non sono considerati come rivali l'uno dell'altro. Vi sono anche immagini religiose moderne che raffigurano i due Dei in compagnia del Dio creatore *Brahmā*. Nelle raffigurazioni *viṣṇuita* in cui *Viṣṇu* è presentato come potenza cosmogonica, lo si vede adagiato in riposo sul serpente primordiale e dal suo ombelico spunta un fiore di loto da cui nasce il bambino *Brahmā*.

Una caratteristica peculiare di *Viṣṇu* è la sua attitudine ad assumere la forma d'uomo, cioè una materiale *incarnazione* nella quale (proprio come nel cristianesimo) il soggetto è al tempo stesso vero Dio e vero uomo, due nature nella stessa persona. Anche nel caso di *Viṣṇu*, questo Dio si incarna *storicamente*, salvo che le incarnazioni, che si chiamano *avatāra* (letteralmente "discesa"), sono più di una, in diverse epoche storiche, ma sempre motivate dalla volontà del Dio di rivelarsi agli uomini per il loro bene o comunque con uno scopo moralmente qualificato.²

Gli *avatāra* di *Viṣṇu* sono stati fissati dalla tradizione in numero di dieci e prevedono sia forme ferine sia forme umane o miste; alcuni hanno un carattere solo mitologico o si riferiscono a eventi descritti dal mito, altri hanno carattere storico, perché costituiti da persone reali o come tali ritenute.

- 1) Il *pesce* primordiale che salva dal diluvio universale il primo uomo, *Manu* (protagonista dei *Manavadharmaśāstra*).
- 2) La *tartaruga* che sostiene col suo guscio, dal fondo dell'oceano, il monte che, frullato dagli Dei insieme all'acqua del mare, produce la bevanda dell'immortalità.
- 2) Il *cinghiale* che recupera la terra dal fondo del male, dove era stata precipitata da un demone.
- 4) L'*Uomo-Leone* che combatte vittoriosamente contro un demone.
- 5) Il *nano* sotto forma del quale *Viṣṇu* si presenta a un demone che si era impadronito della terra chiedendogli di concedergli tanta parte di terra

(2) In altre mitologie un Dio può incarnarsi temporaneamente in uomini o animali altre ragioni, ad esempio Zeus per corteggiare delle donne mortali

quanta avrebbe misurato con 3 passi. Quando il demonio incautamente acconsente Viṣṇu riprende forma divina e, divenuto gigantesco, misura con tre passi l'intero corso diurno del sole: così la terra viene strappata con l'inganno al demonio.

6) L'eroe *Paraśurāma* che combatte un altro demonio usando come arma la scure (*paraśu*)

7) L'eroe *Rāma* protagonista del *Rāmāyana*.

8) L'eroe *Kṛṣṇa*, personaggio del *Mahābhārata*.

9) Il *Buddha* Siddhārta Gotama, il fondatore del buddhismo. Questa incarnazione è davvero singolare perché da un lato cerca di integrare la concorrente religione buddhista sfruttando le caratteristiche di benevolenza, compassione e filantropia che il personaggio storico del Buddha condivide con il personaggio divino Viṣṇu (operazione sincretistica che facilmente avviene nelle religioni politeistiche, per loro natura tolleranti verso altri culti); dall'altro è ambivalente, perché la funzione salvifica di questo avatāra consisterebbe nel fatto che il Buddha, demolendo i principi della religione bramana e quindi minando l'ordine del mondo, avrebbe accelerato il processo di disgregazione che porterà alla fine di un ciclo cosmico e all'assorbimento del mondo nel suo principio divino, il Brahman.

10) L'ultimo avatāra, che si chiama *Kalki*, ha l'aspetto di una figura messianica: al suo avvento si verificherà la pace, la felicità e la giustizia fra gli uomini.

E' chiaro che la dottrina degli avatāra si è evoluta in un lunghissimo periodo di tempo: i primi avatāra risalgono alla più antica mitologia vedica; gli avatāra storici o presunti tali (*Rāma* e *Kṛṣṇa*) sono legati alla letteratura epica del I millennio a.C.; gli ultimi sono stati aggiunti in epoca medievale perché presuppongono l'espansione già avvenuta del buddhismo o risentono del contatto con altre religioni nelle quali è presente l'elemento messianico, il cristianesimo e l'Islam.³ Va infine ricordato che anche alcuni

(3) Nell'Islam sunnita l'idea messianica (assente dal Corano) si è presentata in età moderna sotto forma del *Mahdi*, il nuovo profeta che ridarà alla religione di lo splendore e la potenza perduta dopo le sconfitte subite contro gli europei.

grandi mistici viṣṇuiti sono reputati essere incarnazioni del Dio.

Tra tutte le incarnazioni di Viṣṇu quella nella persona di Kṛṣṇa è di gran lunga la più conosciuta e la più venerata, tanto che ha dato luogo a una particolare comunità religiosa di ambiente viṣṇuita che si è recentemente propagata in America e in Europa, ad opera soprattutto di “missionari” occidentali, e che venera il Dio proprio nella figura di Kṛṣṇa; perciò i suoi adepti si chiamano (nella grafia inglese) *Harekrishna*, vale a dire: “Hari (cioè Viṣṇu) [è] Kṛṣṇa”.

Pare che dietro il personaggio di Kṛṣṇa ci fosse stato un principe vissuto nell'epoca eroica (attorno al 1000 a.C.), poi divinizzato dal culto popolare che ne venerava non solo le imprese belliche ma soprattutto la bontà, la pietà, la compassione, le capacità intellettuali e umane. Tutte queste virtù sono caratteristiche di Kṛṣṇa che per questo è un Dio (un Uomo-Dio) molto amato. Anch'egli ama l'umanità, la protegge dalle forze del male, la guida e le indica la via della salvezza. Una via di mezzo fra Cristo ed Eracle, mescolanza che sarebbe molto piaciuta al poeta Hölderlin se ne avesse avuto notizia.

In un punto cruciale del *Mahābhārata* un poeta sicuramente già devoto di Kṛṣṇa inserì una lunga sezione che riporta la conversazione fra Arjuna e Kṛṣṇa nell'imminenza della battaglia risolutiva: in questo momento Kṛṣṇa rivela all'amico, nonché cognato e cugino, la propria identità divina e gli trasmette un insegnamento di grande profondità e soprattutto di notevole originalità nel panorama culturale dell'India del tempo: per questo la sezione si chiama *Bhāgavad-Gītā* ovvero il *Canto del Beato* (il “Beato” è naturalmente il Dio-Uomo che parla). uno dei testi più cari alla spiritualità indù (II sec. a.C.).

Il contesto del dialogo è il seguente. L'esercito dei Pāṇḍava e quello dei Kūrava hanno assunto lo schieramento da battaglia e sono in marcia di avvicinamento l'uno contro l'altro. Dall'alto delle mura della sua città, il re cieco Dhṛtarāṣṭra si fa spiegare da un aiutante la posizione e le manovre dei vari reparti in campo. L'aiutante però ha un udito portentoso e riesce in tal modo a riferire al Re le parole medesime che Arjuna e Kṛṣṇa si stanno scambiando sul carro da guerra di cui Kṛṣṇa è l'auriga. Arjuna infatti è tormentato dal senso di colpa per dover affrontare, e magari uccidere, i

suoi parenti e le altre persone care che ha conosciuto da bambino alla corte dello zio Dhṛtarāṣṭra e medita pertanto di fare la scelta del “rinunciante” (come prescriveva l’etica indù, sia pure in un’età più avanzata della sua) ritirandosi in meditazione nella foresta. Allora il “Beato”, dopo avergli svelato la propria identità divina, gli rivolge un discorso per indurlo a continuare la lotta, fornendo una serie di argomenti:

1) La vera “rinuncia” non è solo quella a cui Arjuna va pensando: il mettersi cioè in una condizione in cui si rimane passivi, si abbandonano i propri impegni, e così facendo si evitano le conseguenze del *karman*. Siccome un principe guerriero, come è Arjuna, è comunque chiamato ad osservare il suo *dharma*, cioè i doveri che gli spettano per appartenenza di casta, egli potrà ottenere il medesimo scopo non già con una rinuncia *all’*azione, bensì con una rinuncia *nell’*azione, vale a dire rinunciando ai guadagni terreni (ricchezze, gloria) che normalmente il guerriero si prefigge nel combattere. Il guerriero “rinunciante” combatterà rinunciando ai “frutti” delle azioni ed anche ai sentimenti che le accompagnano: combatterà dunque senza collera, senza odio, senza avidità, senza spirito di competizione. Staccato da ogni cosa, egli farà solo il proprio *dovere*.

2) Ma quello di Kṛṣṇa non è un discorso “kantiano”, non propone il dovere per il dovere. Il guerriero rinunciante osserverà il suo *dharma* senza guadagni terreni ma avendo un’altra ricompensa: l’amicizia divina. L’obbedienza al dovere viene fatta per “amore di Dio”, perché è il Dio stesso (cioè Viṣṇu sotto forma di Kṛṣṇa) che glielo impone, o più esattamente glielo raccomanda con un consiglio affettuoso.

3) Con questo secondo tema la *Bhagavad-Gītā* introduce una novità nella religiosità indiana che fino a quel momento era divisa fra il ritualismo dei bramani e le speculazioni dei filosofi, entrambi abbastanza disinteressati al problema di Dio in quanto tale. Il messaggio di Kṛṣṇa consiste invece nel proporre all’uomo un tipo di rapporto con Dio vissuto interiormente come un rapporto *personale* che si esprime in una devozione piena di affetto, di sentimento e di fiducioso abbandono. Ovviamente tutto ciò è possibile per il fatto che il Dio stesso è rappresentato non solo come *Īsvara* (Signore con tratti personali) ma anche come un Uomo-Dio, e non già come un personaggio mitologico immaginario o un Assoluto senza forma.

4) Però attenzione, perché in India tutte le cose che riguardano la religione sono infinitamente complesse e anche ambigue: non bisogna prendere troppo alla lettera questa concezione di Dio che apparentemente assomiglierebbe parecchio a quella di matrice biblica cui siamo abituati. Infatti proprio alla fine della *Bhagavad-Gītā* (canto XI) troviamo un episodio in cui Kṛṣṇa su invito di Arjuna si manifesta come essere divino: tale manifestazione è nuovamente amorfa, anzi dalle mille forme, per non dire mostruosa.

In ogni caso la *Bhagavad-Gītā* rappresenta una evoluzione notevole della storia religiosa dell'India. Per la prima volta il dharma e il karman non sono visti come azione rituale e dovere culturale, ma come azione morale in generale. Si introduce l'idea che la vita religiosa deve avere come termine di riferimento un Dio concepito in termini di persona e insieme di Signore che domina il mondo, ponendo degli obblighi di tipo etico.

Dalla *Bhagavad-Gītā* ha tratto ispirazione il culto *bhakti*, riferito generalmente a Viṣṇu e ai suoi *avatāra* (il primo accenno si trova nella contemporanea *Śvetāśvatara Upaniṣad*). Il termine significa “appartenenza” (dalla radice indoeuropea BAG che significa “parte” e in qualche caso, come in iranico e in slavo, forma la parola “Dio”) e designa quindi una dedizione assoluta, intensamente vissuta sul piano emozionale, alla divinità concepita da chi pratica questa forma di mistica (un *bhakta*) come un Amato. La *bhakti* ha trovato espressione soprattutto nella vasta letteratura dei *Purāṇa* viṣṇuiti, che sono dei racconti agiografici, spesso ingenui, ricchi di elementi narrativi e decorativi, sentimentali, fatti apposta per il culto popolare. Protagonista di questi racconti è il Dio rappresentato in termini personali e oggetto di una intensa devozione, di amore, che spesso si colora in termini erotici. Anche nell'arte religiosa indiana troviamo frequentemente rappresentazioni erotiche, talvolta abbastanza esplicite, dove l'uomo e la donna uniti nell'abbraccio stanno a significare il Dio personale e l'anima che a lui si dona.

Uno dei *Purāṇa* più noti è il *Bhāgavata-purāṇa*, che narra l'infanzia e la giovinezza di Kṛṣṇa, il suo incontro con le pastorelle *gōpī* che si invaghiscono di lui e l'amore che lo lega alla sua *gopī* preferita, Rādhā, simbolo dell'anima innamorata e interamente dedita al suo amato divino.

Quello dei due giovani è per la verità un amore adulterino perché Rādhā, nel racconto, è già sposata con un altro uomo; ma la metafora dell'adulterio è piegata in una maniera assai singolare in un senso religioso: come il rapporto fra due amanti, anche quello col Dio è caratterizzato da grande intensità di passione, dalla trasgressione di vincoli di natura sociale e istituzionale, dall'abbandono a un "gioco" (*līlā*) che coinvolge esclusivamente le due persone che si amano e rimane pertanto sterile. Questo testo gode di particolare considerazione presso la comunità degli Harekrishna. La tradizione mistica indiana legata al culto di Viṣṇu risale comunque al medioevo ed è presente soprattutto nell'India del sud: una delle sue principali espressioni è la poesia degli *Alvar* (dodici mistici vissuti fra VI e IX secolo). Il culto bhakti ha un carattere universale e può prescindere dalle barriere costituita dalla distinzione di casta. Anche le donne e i *śudra* possono farne parte.

La devozione viṣṇuita ha trovato anche un' espressione filosofica ad opera di pensatori che ad essa personalmente aderivano. Il maggiore di tutti è Rāmānuja (pron. Ramānugia), vissuto nell'India meridionale in territorio tamil nel XII secolo; uomo di grande santità oltre che di vasta dottrina, fu ritenuto dai suoi seguaci un *avatāra* del Dio. Rāmānuja si colloca nella scia del Vedānta, però critica il monismo assoluto di Śāṅkara e sostiene una linea denominata *viśiṣṭādvaita Vedānta*, cioè "il Vedānta della non-dualità differenziata". Anche lui, infatti pensa l'Assoluto Brahman come unica realtà, ed esso è per Rāmānuja al tempo stesso la persona di Viṣṇu, Dio supremo e unico (in senso enoteistico). Dall'essere divino vanno *distinti* gli esseri umani e la realtà apparente del mondo, benché siano tutti compresi in esso: gli enti "differenziati" si distinguono da Viṣṇu come costituenti il suo "corpo" mentre il Dio stesso è l'"anima". Grazie a questa relativa "differenziazione" fra l'uomo e Dio il filosofo ritiene di giovare alla pratica religiosa, che altrimenti risulterebbe impossibile se i due fossero senza riserve la stessa cosa, come nel Vedānta śāṅkariano.

Un altro grande filosofo di fede viṣṇuita è Madhva (XIII secolo), fondatore di un indirizzo chiamato *Dvaitavāda* (dottrina della Dualità). In netta e radicale polemica con il Vedānta ādvaita della scuola di Śāṅkara, Madhva sostiene un dualismo ontologico fra l'Assoluto Brahman da un lato

(che naturalmente si identifica per lui col Dio Viṣṇu) e il mondo con ciò che esso comprende, dall'altro. Esistono quindi separatamente tre principi, tutti parimenti *reali* (si nega quindi il concetto vedāntico di "apparenza"): 1) Lo *Īsara* (Dio=Brahman), 2) L'anima umana (*jīva*) e 3) il mondo oggettivo (*jaḍa*). Dio ha creato il mondo elaborando gli altri due principi, sicché le anime e il mondo esterno esistono grazie a lui e gli sono sottomessi. L'uomo è dotato di libertà e ottiene la salvezza mediante la devozione bhakti a Viṣṇu e la retta prassi morale. Si ammette comunque la possibilità di adorare anche altre divinità del pantheon induista, purché essa siano intese come subordinate a Viṣṇu, il Signore.

A parte il caso di Rāmānuja e di Madhva, sostenitori di una filosofia teistica che, per affermare la trascendenza di Dio, deve presupporre una sua differenziazione più o meno accentuata dal mondo e dall'uomo, in generale il culto bhakti non esclude affatto il monismo di tipo vedantico *śaṅkariano*, e ciò per via della tipica mentalità indiana che considera come successivi livelli possibili di esperienza spirituale anche posizioni di pensiero che la logica occidentale tenderebbe a vedere come esclusivi l'uno rispetto all'altro. Perciò allo stesso modo in cui molti *advaitin* (tra cui *Śaṅkara medesimo*) praticano di fatto il culto di uno *Īsara* (nel suo caso Śiva) così anche esponenti delle sette devozionali tanto viṣṇuite quanto śivaite sono bhaktiche nella prassi e moniste in filosofia.

CAPITOLO VII

ŚIVAISMO E TANTRISMO

Śiva ha preso il posto del vedico Rudra, di cui in origine era un epiteto. Rudra significa infatti “il Terribile”, e Śiva vuol dire “amichevole, benevolo, caro”. L’unione delle due parole è un ossimoro (“il terribile amico”) che ben si attaglia alle caratteristiche ambivalenti del Dio. Śiva infatti è nel contempo spaventevole e dolcissimo con i suoi fedeli, inquietante ed affascinante, collerico, distruttore, ed anche protettore dalle forze del male, soccorrevole; legato alla sfera della morte, localizzato nei cimiteri dove si nutre del corpo dei defunti, e archetipo dell’asceta che se ne sta nella foresta incurante dei pericoli perché grazie alla sua ascesi si procura poteri tremendi. I suoi emblemi sono il tridente e il *liṅga*, che anticamente rappresentava il fallo ma è passato col tempo a simboleggiare (in forma sempre più stilizzata) il pilastro sostenitore dell’universo. Il Dio è venerato come datore di conoscenze, in particolare di conoscenze segrete, di qui l’attitudine dello śivaismo a formare gruppi settarii. Analogamente a Viṣṇu viene raffigurato come potenza cosmogonica e in questo caso è dal suo ombelico che spunta il fiore di loro da cui nasce il bambino divino Brahmā. Però il senso della cosmogonia è diverso nei due casi: mentre con Viṣṇu è legata all’idea di ordine, di misura ed ha quindi un valore provvidenziale, di finalità al bene degli uomini, con Śiva l’origine del mondo è ravvisata nella *danza* del Dio, che danzando ne produce il ritmo, l’armonia complessiva: questa danza non ha finalità provvidenziali, perchè non ha altro scopo oltre al divertimento del Dio stesso, che danza per “gioco” (*līlā* termine che peraltro abbiamo già incontrato nella mistica di Kṛṣṇa).

Nella mitologia di Śiva è da rilevare anche la maggiore presenza dell’elemento *femminile* il che fra l’altro ha suggerito agli studiosi che il complesso mitico-rituale śivaita possa contenere elementi risalenti al periodo pre-ario (Civiltà dell’Indo?). La sua compagna che si chiama *Umā* (la Madre) oppure *Pārvatī* (la Dea delle montagne) o *Durgā* (l’Inaccessibile) o *Kālī* (la Dea del Tempo) non è un personaggio evanescente come la *Lakṣmī* di Viṣṇu ma una vera e propria “Grande Dea” nel senso arcaico, secondo un modello che ritroviamo nelle civiltà mediterranee del III-II millennio e con il quale ha in comune gli aspetti orridi: il legame con la morte e l’oltretomba, l’impiego di sacrifici umani ecc. La Dea sta a rappresentare in questa costellazione mitologica molto arcaica la “Potenza” (*śakti*)

del Dio, cioè l'aspetto dinamico e rivelativo della divinità, che interviene nella produzione dell'universo: questo è molto diverso dalle concezioni a noi note dopo il II millennio, in particolare in area indoeuropea, dove la nozione di "potenza" e la creatività cosmogonica è associata per ovvi motivi piuttosto a una divinità maschile che a non ad una femminile. La coppia Śiva-Śakti può venire raffigurata nelle immagini sacre sia come un singolo essere androgino, sia come un gruppo, dove il maschio giace a terra inerte, o pressoché cadavere (di colore bluastro) mentre è la femmina che "danza" sul suo corpo, manifestandosi perciò come lato attivo della natura divina; in questo caso la Dea ha un colore nero (anche questa potrebbe essere un'allusione ai primitivi strati etnici negroidi che abitavano l'India prima dell'arrivo degli indoeuropei e che rendevano culto a un essere divino femminile), una collana di teschi attorno al collo e un ghigno impressionante sulla bocca dalla quale colano gocce di sangue. Può accadere che il rapporto di subordinazione fra i due personaggi si inverta e la Dea appaia come preminente sul Dio: in questo caso egli assume i caratteri di lei e danza avendo addosso la collana di teschi. Śiva è legato del resto al simbolismo del teschio umano anche in altre raffigurazioni dove appare come asceta meditante nella foresta e con in mano un teschio, ad indicare la nullità della vita umana.¹

Śiva (o la sua Śakti personificata) è una potenza immensa che da un lato crea e conserva, da un lato distrugge, e tutto ciò senza i caratteri morali e razionali che distinguono invece la visione viṣṇuita. Inoltre, mentre il culto devozionale *bhakti* viṣṇuita è ben conciliabile con la religione istituzionale, la devozione śivaite e in particolare il culto *śakti* (rivolto cioè alla compagna del Dio, alla Śakti) è solo in parte canalizzato dall'istituzione regolare dei templi e delle feste rituali, mentre in parte avviene in forme settarie e non esclude pratiche di tipo antinomistico.² Altre differenze fra i due grandi complessi religiosi dell'India medievale e moderna sono i seguenti: il viṣṇuismo attecchisce di più nelle caste più elevate, ha un orientamento generalmente più positivo, socialmente orientato, colto; lo śivaismo raccoglie adepti non solo nella caste inferiori ma anche fra derelitti e delinquenti, presenta aspetti tenebrosi e forme di culto piuttosto primitive, non è

(1) Caratteri simili sono attribuiti alle immagini di asceti cristiani, per esempio san Gerolamo che medita su un teschio.

(2) Cioè tali da non rispettare ovvero mettersi "contro" la "legge" (greco *anti* + *nomos*) cioè la pubblica morale e le regole prefissate all'esercizio pubblico del culto.

esente da tendenze antisociali nella doppia forma dell'estremo ascetismo e di comportamenti amorali ai quali viene conferito un significato mistico.³

Naturalmente pure Śiva viene venerato dai suoi fedeli come un Signore supremo (*Īśvara*) a cui si è legati da un rapporto di “appartenenza” (*bhakti*) a forte impronta sentimentale e ricco di simbolismi erotici, che prevedono ad esempio il culto del *liṅga*. Fra i gruppi devozionali śivaiti va segnalato quello dei *pāśupata* (il “gregge” guidato dal Dio, dato che il termine ha la medesima radice delle parole it. “pascere”, “pascolo”, “pastore” ecc.), attorno al V secolo d.C. La loro dottrina prevedeva tre principi distinti: il Dio, le anime e il mondo, un po' come sarà più tardi nella filosofia viṣṇuita di Madva, e una prassi di ascesi estrema in vista della liberazione per cui gli adepti dovevano per un certo periodo vivere da mendicanti e adottare comportamenti stravaganti (soggiornare nei cimiteri, mangiare escrementi, bere dai teschi, coprirsi di cenere ecc.) come segno visibile del loro disprezzo per il mondo e della loro totale abbandono alla divinità oltre ogni convenzione sociale. Questi eccessi non comparirebbero mai in ambiente viṣṇuita. Śiva propriamente non si “incarna”, a differenza di Viṣṇu, però alcuni celebri maestri e mistici śivaiti sono stati considerati *avatāra* del Dio: questo perché nella religiosità śivaita è molto più accentuata la tendenza del devoto a identificarsi, alla fine, con la divinità, e grazie a tale assunzione di uno stato assimilabile a quello divino liberarsi dal *samsāra*. Il viṣṇuismo invece tende di regola a mantenere la trascendenza del Dio e quindi la sua differenza ontologica dall'uomo e dal mondo.

Lo śivaismo si è dato anche una trattatistica filosofica sviluppata da diversi indirizzi di pensiero. La scuola più importante è quella dello *Śaivasiddhānta*, fiorito nell'India del sud verso la metà del I millennio d.C. Lo Śaivasiddhānta (che vuol dire “Compimento dei poteri eccezionali [conferiti dalla devozione a] Śiva”) utilizza elementi sia del Sāṃkhya sia del Vedānta ma si distingue dalla versione śāṅkariana perché identifica l'Assoluto con il Signore Śiva (mentre per Śāṅkara lo *Īśvara* è solo una tappa intermedia) e lo distingue tanto dagli ātman umani quanto dalla realtà mondana: non è ammessa quindi una identificazione diretta dell'uomo col Dio. Per quanto riguarda il mondo, esso per lo Śaivasiddhānta è fondamentalmente un prodotto della Potenza divina (*śakti*) e quindi non è una *māyā* nel senso vedantico classico del termine, cioè

(3) Un fenomeno analogo si presenta nelle sette gnostiche della tarda antichità.

un'apparenza che sarebbe tale solo dal punto di vista dell'ignoranza umana. Infatti la śakti ha fatto sorgere il mondo apparente per uno scopo soteriologico, affinché le anime illuminate da Śiva possano purificarsi progressivamente e liberarsi dai vincoli della Prakṛti (la "natura", termine desunto dal Sāṃkhya), attivando pratiche ascetiche e devozionali (descritte negli *āgama śivaiti*) e affidandosi alla grazia del Dio. Esiste però anche un'altra corrente nello śivaismo dell'India settentrionale (Kashmir e Bengala), il cui principale esponente è Abhinavagupta (X secolo), la quale pur vicina nella maggior parte delle dottrine allo Śaivasiddhānta, riprende la tesi del Vedānta non dualistico che il Brahman (qui nuovamente identificato con Śiva) è causa non solo efficiente ma anche materiale del mondo: così il Dio è in qualche modo tutti gli enti, un essere cosmico che contiene in sé tutte le parti dell'universo. Dio e l'anima individuale sono della medesima essenza, ma l'anima deve liberarsi dagli involucri o "corazze" materiali (il corpo, l'apparato psichico ecc.) che lo ricoprono nella sfera della Prakṛti e riconoscere la sua originaria identità con Śiva. Altri temi ricorrenti nella mistica delle scuole śivaite è la rappresentazione del Dio nella sua forma ermafrodita, principio della polarità di tutte le cose, e nelle sue cinque manifestazioni fondamentali: come Dominatore (*Īśāna*), come Essere Supremo (*Tatpuruṣa*), come il Buono (*Aghora*), come il Dio gentile (*Vāmadeva*), e come Fanciullo divino (*Sadhyaojāta*).

Un'altra importante scuola è quella dei **Viraśaiva** (gli "Eroi di Śiva"), del XII secolo. Questa scuola è a prevalente indirizzo mistico, che utilizza i temi classici del Vedānta, e cioè il cammino che porta l'ātman individuale a immedesimarsi nel Brahman universale, guidato dalla grazia divina e mosso da intensa devozione, sottraendosi alla *māyā* del mondo qui vista in termini di apparenza piuttosto illusoria (pur essendo peraltro prodotta dalla śakti di Śiva). Da rilevare la scuola viraśaiva esclude ogni culto di immagini, cosa eccezionale nel panorama dell'induismo.

Infine bisogna ricordare il **culto śakti**, che fa perno non tanto su Śiva quanto sulla figura della sua paredra Kālī (nome femminile costruito su *kāla*, "il Tempo"). Questo culto si è diffuso soprattutto nel Bengala e nell'Assam ed è rimasto vivo fino ad epoche recenti, compresa l'usanza di praticare in qualche occasione sacrifici umani in onore della Dea che solo sotto il dominio britannico venne definitivamente estirpata. Kālī costituisce a rigore il "secondo Dio", la Potenza personificata di Śiva, due persone in una sola natura, però di fatto essa scavalca il suo compagno, come mostrano anche le raffigurazioni della Dea

danzante vittoriosa sul suo corpo inerte, e diventa per i suoi fedeli senz'altro la divinità principale. La teologia śakti segue il Vedānta non dualistico e sostiene dunque l'identificazione del Brahman (cioè Śiva e nella fattispecie la sua Śakti) con il cosmo intero e con l'ātman dell'uomo. La differenza con il Vedānta śāṅkariano è anche qui, come nel caso dello śaivasiddhānta, nel fatto che la māyā mundana non è un'illusione ingannevole ma l'espressione diretta della Śakti divina e quindi viene valutata positivamente. La concezione fondamentale di questa scuola ha una vaga rassomiglianza con certe teogonie gnostiche o con la mistica giudaica medievale: l'Assoluto (Śiva) è inizialmente nascosto a sé medesimo, e per questa ragione si sdoppia, sicché da tale sdoppiamento emerge la sua immagine dinamica (la Dea) e di conseguenza poi il prodotto di lei, cioè il mondo e l'uomo. Anche nella coscienza umana (che è pur sempre una particella dell'Assoluto) l'Assoluto medesimo è inconsapevole di sé, non si riconosce come tale: occorre quindi che l'uomo attraverso l'ascesi e la devozione culturale raggiunga la consapevolezza della propria essenziale identità con il Dio meditando sul fatto che questo mondo, il suo corpo e la sua vita sono altrettante manifestazioni della Śakti di Śiva. In sostanza, l'Assoluto-Śiva si nasconde nella propria Śakti (ovvero nel prodotto di lei, il mondo materiale che appunto appare a prima vista come altro dall'Assoluto, o come *non* l'Assoluto), proprio perché entro questo suo nascondimento mondano noi siamo messi in condizioni di ravvisarlo (rendendoci conto che il mondo apparente, nel suo fondo, è Śakti, è qualcosa di divino) e quindi ottenere la liberazione, identificandoci con lui. In questa circolarità si ripresenta l'immagine della danza e del gioco (*līlā*).

TANTRISMO. La parola deriva da *tantra*, letteralmente “intelaiatura”, e quindi tessuto concettuale, trattato; il nome che si dava a una serie di testi religiosi non compresi nella Rivelazione vedica, anche se i loro seguaci sostengono che vi appartengono o in ogni caso non sono in contrasto con essa. Il tantrismo, che trovò espressione in questi testi, sorse dopo la metà del I millennio d.C. e rientra in un vasto movimento di rinascita dell'induismo dopo la crisi segnata dall'affermazione del buddhismo. Tale rinascita a avuto tra i suoi principali esponenti Śāṅkara, sul piano della letteratura filosofica e teologica di grado più elevato; il tantrismo invece si occupò piuttosto delle forme esteriori del culto di cui sottolineò con vigore proprio i lati spettacolari e sensibili, il culto delle immagini, le processioni, le preghiere, le cerimonie variopinte: in questo senso una reazione che assomiglia a quella della Controriforma, mentre il buddhismo

(per lo meno il buddhismo antico) assomiglia alla Riforma protestante che appunto negava il valore della pratica religiosa tradizionale, oltre a non riconoscere la rivelatività dei Veda, la legittimità del sistema castale ecc. Comunque, è curioso che il tantrismo ebbe importanti influenza proprio sul buddhismo: infatti il buddhismo più tardo, che si diffuse nel Tibet e nell'Asia centrale, è a sua volta tantrico in molti suoi aspetti, come vedremo.

Che differenza c'è fra il baktismo e il tantrismo? Entrambi sono stati strumenti della rinascita dell'induismo medievale e moderno. Il primo sottolinea la devozione personale, sentimentale, che però lascia la religione tradizionale così com'è, senza pretesa di approfondirne i contenuti. Il tantrismo invece è gnostico: il culto tradizionale viene sì sostenuto, ma solo come un primo livello, per il popolo, mentre si sviluppano sette esoteriche nelle quali viene trasmesso in forma iniziatica un sapere spesso molto lontano dai Veda e con pratiche assai particolari. Benché infatti ci sia un tantrismo "pubblico", impegnato soprattutto a curare l'apparato scenografico dei riti da celebrare nei santuari e a diffondere la devozione tra i fedeli, l'aspetto più essenziale del tantrismo è la formazione delle sette, cosa che avviene in maggior misura in ambiente śivaīta e śakti. Esiste certo anche un tantrismo viṣṇuīta, ma è più moderato, meno esoterico, meno portato a elucubrazioni stravaganti: in questo caso oggetto di culto come Śakti del Dio è Lakṣmī oppure Rādhā, la compagna di Kṛṣṇa.

Le caratteristiche del tantrismo śivaīta si possono così riassumere:

- 1) Culto della Śakti sotto forma di Grande Dea o Potenza cosmogonica.
- 2) Presupposti filosofico-teologici generalmente di tipo Vedānta advaita con identificazione finale dell'anima umana con la sostanza divina; però con la differenza già più volte notata in ambiente śivaīta che la māyā non è considerata illusoria, ma apparizione reale della Potenza divina. Quest'ultima provoca l'apparente distanza fra il Dio supremo e il mondo fenomenico affinché le anime, a partire da questo mondo fenomenico, possano percorrere la strada che le ricongiungerà a Dio.
- 3) Impiego di pratiche esoteriche desunte dalla magia, dall'alchimia, dall'astrologia.
- 4) Impiego di pratiche di tipo *Haṭhayoga*. Infatti lo śivaismo, considerando la realtà materiale (come abbiamo detto) non puramente illusoria ma rivelazione reale del divino, non ha nei confronti della natura e in particolare del *corpo* lo stesso disprezzo che c'è invece nelle filosofie Sāṃkhya e Yoga (*Rājayoga*), piuttosto lo vede come esso stesso uno strumento di liberazione, nel momento in

cui il corpo viene per così dire “sublimato”. La liberazione, in altri termini, non è *dal* corpo ma *nel* corpo. Ecco perché lo yoga tantrico śivaita predilige lo Haṭhayoga: la manifestazione divina della Śakti è infatti su scala macroscopica il mondo, ma su scala individuale il corpo; e il corpo è una miniatura dell’universo quale prodotto della Potenza di Śiva. Di conseguenza esso (come pure il mondo intero) reca celate in sé delle forze ed energie misteriose che la pratica yoga deve risvegliare e attivare. L’apprezzamento della realtà materiale, sensibile, si vede dal fatto che, dopo aver condiviso con il rājayoga i livelli preliminari dell’ascesi, lo Haṭhayoga nella fase della “concentrazione” fa più ampio uso di mezzi oggettivi con una certa funzione magica, per esempio i *maṇḍala* (immagini sacre), i *mantra* (versetti dei Veda o formule magiche), o anche certi tipi di suoni o invocazione di nomi. Inoltre lo Haṭhayoga prescrive un’accurata preparazione del corpo con esercizi respiratori, clisteri e altre purificazione degli orifizi e dei canali interni, che devono essere tenuti il più possibile sgombri e liberi per la circolazione del prāṇa (il respiro inteso come veicolo di potenza soprannaturale). Tutto ciò presuppone un’immagine mistica del corpo umano, nel quale l’aria si muove normalmente in due canali, uno discendente (inspirazione) e uno ascendente (espirazione), situati ai due lati della colonna vertebrale. Lo yogin, concentrando i suoi sforzi sul momento intermedio fra espirazione e inspirazione, deve unificare i due flussi d’aria e farli confluire entro la colonna vertebrale, pensata come un terzo canale sede della potenza divina che se ne sta addormentata alla base di essa in forma di serpente attorcigliato (*kuṇḍalini*). L’afflusso di aria (nonché ogni altra forma di eccitazione, per esempio quella sessuale come vedremo) nel canale centrale “risveglia” la *kuṇḍalini*, la fa drizzare e la sospinge a risalire la spina dorsale attraversando una sequela di zone mistiche o “ruote” (*cakra*) che corrispondono all’ombelico, al cuore, alla gola, al palato, al punto mediano fra le sopracciglia e infine a un’apertura immaginata sulla testa, dalla quale essa fuoriesce dal corpo e raggiunge, pochi centimetri più sopra, l’ultima “ruota” (la sesta nell’ordine ascendente) dove si congiunge col Dio Śiva. I testi che descrivono questo processo misterioso hanno un linguaggio volutamente ispirato alla sfera erotica.

5) Cerimonie segrete all’interno della setta, cosiddette della “mano sinistra”, che possono prevedere un rituale di natura sessuale (*maithuna*) compiuto da una coppia o da un gruppo. La situazione però è diversa a seconda dell’appartenenza a ognuna delle tre categorie di adepti nelle quali la setta è suddivisa: nei *paśu* (il “gregge”, la categoria di grado più basso) la sessualità rimane solo sul piano simbolico; i *divya* (i “divini”, il grado più elevato) ne sono esclusi; soltanto la

categoria intermedia, quella dei *vira* (gli “eroi”) possono esercitarlo fisicamente. La *maithuna* rientra in un cerimoniale estremamente complesso che comprende preghiere, consacrazioni e meditazioni. La cerimonia serve a caratterizzare gli adepti come persone che sono “al di là” delle regole normali vigenti per ogni induista, e per questo comprende cinque elementi (*pañcamakāra*) che altrimenti sarebbero proibiti all’interno di un rito religioso: 1) il consumo di vino o bevande inebrianti, 2) il consumo di cibi carnei, 3) il consumo di pesce, 4) il consumo di cereali abbrustoliti e infine 5) il compimento di atti sessuali. La donna che fa da partner in questo caso può essere, ma non necessariamente, la legittima consorte dell’uomo che partecipa al rito, ma in ogni caso non può essere una persona qualsiasi, deve essere accuratamente preparata e trovarsi già al medesimo grado di iniziazione del suo compagno. Il coito, qualora esso avvenga, esclude qualsiasi coinvolgimento affettivo personale e la comune tendenza all’immediatezza: è preceduto da una serie di preliminari, deve avere durate eccezionalmente lunghe e di regola evitare conseguenze generative.

I rituali tantra apparentemente così stravaganti derivano dal presupposto filosofico già più volte sottolineato, e cioè che il tantrismo non vuole l’eliminazione della natura, poiché la natura (e quindi il corpo umano) è apparizione sensibile della Śakti: divina per questo anche il corpo va rivalutato come veicolo di salvezza. Inoltre, il culto della Dea porta altresì a una rivalutazione della figura femminile, sicché ogni donna è in un certo senso immagine della Dea e come tale viene venerata. Il rituale per esempio prevede tra l’altro una lunga contemplazione mistica della nudità femminile: il corpo stesso della donna è oggetto di venerazione. A differenza degli altri indù, i seguaci dei gruppi tantrici hanno un grande rispetto per le donne, che possono essere iniziate come gli uomini o essere a loro volta maestre di iniziazione.

Quanto al simbolismo sessuale, esso non è propriamente una novità nel contesto induista, perché già da sempre era presente, in forme anche molto esplicite, nei testi mitologici dei Veda e nelle Upaniṣad (dove il coito fornisce un esempio del passaggio ad uno stato di coscienza superiore a quella empirica). Abbiamo ricordato la forte presenza della metafora sessuale nel culto bhakti e in generale bisogna riconoscere che essa è presente in tutte le letterature mistiche di tutte le religioni, cristianesimo compreso.

Il rito tantrico *maithuna* non deve essere inteso come una pratica libertina e immorale. Anzitutto le dottrine etiche del tantrismo sono molto rigorose: al di fuori del rituale l’adulterio è severamente condannato e così l’uso di alcoolici. Il

sesso e il vino sono ammessi solo quando hanno ricevuto una consacrazione, e quindi assumono una finalità liturgica e di elevazione spirituale: in questo specifico senso i tantra dicono che i gli adepti, consumando i “cinque elementi”, ottengono la salvezza facendo le medesime cose che per tutti gli altri (i non iniziati, i non consacrati) porterebbero diritto all’inferno. Ovviamente tutto ciò risulta molto impegnativo e pericoloso. Le pratiche segrete della “mano sinistra” vanno compiute da persone preparate e sotto la guida di maestri sicuri. S’intende che possono inevitabilmente presentarsi anche degli abusi e delle ciarlatanerie in situazioni così delicate. Ma in linea di massima gli atti sessuali eventualmente compiuti dagli iniziati e soprattutto dai maestri hanno sempre una finalità yoghica, di elevazione, e non meramente edonistica: del resto nessuno si sottoporrebbe a tutti i lunghi e complicati cerimoniali che impegnano alla disciplina e all’autocontrollo al solo scopo di arrivare a qualcosa che si potrebbe fare molto più agevolmente in altro modo, tanto più se si tratta di un normale rapporto coniugale. L’esercizio del sesso, in realtà, è invece simbolo e strumento di qualcosa di ben più profondo e non va compiuto secondo la sua logica naturale: infatti bisogna assolutamente evitare l’emissione e la dispersione di liquido seminale maschile dando luogo alla generazione. L’energia che esso racchiude va conservata all’interno dell’organismo, oppure se si tratta di persone molto esperte pare venga fatto addirittura rifluire dentro il pene anche dopo l’iaculazione (forse con l’ausilio di tecniche respiratorie assai efficaci) in modo da alimentare il processo dinamico interiore che mette in moto il risveglio e la risalita in alto della kuṇḍalinī. Il senso ultimo di queste pratiche è di sperimentare sensibilmente, attraverso le funzioni fisiologiche, l’unione con il divino e la coincidenza degli opposti, al di là di tutti gli schemi morali e sociali dell’esistenza quotidiana. Comunque noi possiamo più o meno malevolmente interpretarlo, è il tentativo di vivere una sfera ulteriore di esperienza, dove tutto (anche il sesso) acquista un significato diverso da quello comune e banale.

L’esigenza di andare al di là della dimensione apparente dell’esperienza e delle sue antinomie (metafisiche, gnoseologiche, morali), e che la pratica haṭhayoga esprime fra l’altro nel tema dei due diversi flussi di respirazione ascendente e discendente, da unificare in un processo unico, punta evidentemente al risultato dell’immedesimazione finale del devoto o dello yogin con il Dio, caratteristica della religiosità śivaita (anche se escluse da talune sue forme quali lo śaivasiddhanta). Ora, soprattutto i testi teorici dello Haṭhayoga śivaita⁴ mostrano

che nell'equazione da esso prodotta fra il Dio Śiva e l'Assoluto Brahman di tipo vedantico non è quest'ultimo a venire tradotto in termini "personalistici" ma piuttosto il primo ad acquisire piuttosto dei caratteri astratti: lo Śiva tantrico è il Tutto, cioè il pensiero divino che è l'unica realtà oltre l'apparenza, l'assolutamente al di là di ogni ente che trascende ogni distinzione, ogni categorizzazione, e pertanto, rispetto a ogni ente finito e a ogni realtà da noi percepibile nell'esperienza normale, il puro *Nulla*, il "Vuoto". Difatti lo yogin che intende immedesimarsi nel Dio deve per l'appunto "fare vuoto" dentro di sé, estinguere tutti i processi di pensiero discorsivo della sua mente, annullare la sua vita psichica per vivere nel momento perfetto dell'illuminazione la sua identità con il Supremo (ciò fra l'altro rende nuovamente irrilevante il culto religioso esteriore, che viceversa il tantrismo medesimo e in generale lo śivaismo esalta tanto nelle sue espressioni pubbliche). Da questo si notano chiaramente parecchi punti di contatto con il tardo buddhismo (identificazione dell'Assoluto con il Vuoto, "estinzione" come meta finale dell'ascesi ecc.) che spiegano come mai proprio nel buddhismo, giusto nell'epoca del maggiore sviluppo della mistica tantrica śivaíta, siano potute sorgere dottrine e pratiche tantriche.

(4) Per esempio la *Vijñānabhairava* ("La conoscenza del Tremendo") e le opere di Abhinavagupta.

CAPITOLO VIII

L'INDUISMO CONTEMPORANEO

Pur essendo ormai in via di secolarizzazione a causa della massiccia presenza di abitudini, stili di vite e tecnologie occidentali, sicché oggi gran parte dei fenomeni religiosi fin qui studiati sono scomparsi, la società indù rimane per quanto possibile attaccata alle sue tradizioni, soprattutto tenendo conto del carattere *nazionale* dell'induismo, esaltato dalla lotta per l'indipendenza contro gli inglesi e dallo storico confronto, sempre aspro ed eroico, contro la prepotenza e la minaccia musulmana.

Le pratiche religiose tuttora seguite fanno capo ai due grandi complessi mitico-rituali viṣṇuita e śivaīta, ai quali si aggiungono quelli legati a personaggi minori dell'uno e dell'altro ambiente, che tuttavia hanno raggiunto una certa autonomia e sono molto popolari (per es. il culto di Gaṇeśa, il Dio dalla testa di elefante figlio di Śiva e della Dea, personaggio benefico e intelligente); oltre a ciò bisogna contare uno stuolo interminabile di divinità di ambito più ristretto, anche solo divinità di villaggio.

A prescindere dall'adesione personale a uno o più Dei dovuta a ragioni private, di famiglia o di clan, ogni induista osservante deve praticare una serie molto vasta e complessa di rituali sia quotidiani sia periodici, che si svolgono o all'interno del nucleo familiare o in pubblico durante occasioni festive. Fra queste ricordiamo l'offerta agli Dei oppure alla memoria di figure più o meno leggendarie di "veggenti" (*ṛṣi*), nonché anche a piante o animali che simboleggiano qualcosa di divino: l'offerta è oggi unicamente vegetale e consiste in libagioni di latte, burro chiarificato o preparati alimentari (di solito dolci) e in deposizione di corone di fiori. Il culto delle immagini divine (quadretti o statue) è molto presente. Vi sono vari tipi di preghiere che vanno recitate a determinate scadenze; la più celebre è la *gāyātrī* ("Questa splendida luce del Dio Savitar, che noi riceviamo, possa vivificare il nostro pensiero")¹; accanto a questa numerose formule o *mantra*. Al di fuori della sua casa, l'induista osservante rende quotidianamente omaggio al più vicino tempio per prestarvi adorazione (*pūjā*) agli Dei e possibilmente visita in pellegrinaggio i grandi santuari dell'India; c'è poi la celebrazione collettive delle grandi feste religiose: il Capodanno (marzo-aprile), la

(1) Cfr. *Bṛhadāraṇyaka Uṇ.*, V, 15.

Śrāvaṇa (viṣṇuita, in luglio-agosto), la Festa della luce (in onore di Lakṣmī, stesso periodo), la festa *Navarātri* per Kālī-Dūrga (durante la stagione dei monsoni), la *Śivarātra* per Śiva e la *Holi* per Kṛṣṇa (entrambe in febbraio-marzo). Annualmente si celebra anche l'immersione collettiva nel sacro fiume Gange (*Sankrānti*), uno dei principali lavacri purificatori che il devoto deve compiere: questo tema delle purificazioni rientra nel sistema delle "difese" contro l'impurità esteriore, fra queste anche numerose prescrizioni e divieti alimentari che servono a distinguere l'induista dal mondo esterno (come per gli ebrei). L'induista infine rispetta nella misura del possibile ma con grande attenzione ogni forma di vita, convinto com'è che il divino sia presente in tutte le cose: di qui in particolare la venerazione per la vacca da latte, molto celebrata nei Veda.

Come abbiamo visto, le pratiche religiose seguite dalla maggior parte della popolazione sono obbligatorie e meritorie solo a un certo livello dell'evoluzione della coscienza: esse possono venir superate e rese inutili dall'asceti del "rinunciante", libero da ogni legame col mondo e quindi anche dalle sue normative religiose. Pare vi siano oggi in India oltre cinque milioni di asceti che vivono singolarmente, viaggiando nel paese come mendicanti, oppure raccolti in confraternite che possono avere una sede stabile. Moltissimi laici praticano comunque il rajayoga; lo hathayoga è piuttosto raro, mentre il karmayoga viene per lo più inteso come servizio sociale e solidarietà.

Per quanto riguarda gli sviluppi recenti della cultura induista, essi ebbero luogo in concomitanza con le trasformazioni e i contrastanti effetti del contatto con la civiltà occidentale, allora al massimo della sua fioritura, durante la dominazione britannica.

In un primo momento, infatti, le classi sociali indiane più elevate (in particolare nel Bengala, dove il contatto durava da più lungo tempo) si resero facilmente conto della superiorità tecnologica, militare ed economica degli inglesi, delle loro straordinarie capacità nella gestione della macchina amministrativa e dei sistemi di produzione e commercializzazione, delle loro mentalità moderna, aperta, e cominciarono ad imitarne o a scimiottarne le idee e i costumi (per lo più nel senso di un generico illuminismo, critico nei confronti delle tradizioni locali); nonostante ciò, tuttavia, gli indiani non si sentivano per nulla ricambiati in considerazione e rispetto dagli inglesi, che a differenza degli antichi romani sono indotti per natura al più profondo disprezzo nei confronti delle popolazioni delle colonie. Così nel corso dell'Ottocento sorsero dei movimenti di reazione che

intendevano ripristinare la cultura indiana nella sua genuinità, contro le tendenze a una modernizzazione devastante e all'integrazione nel sistema ideologico degli europei.

All'inizio dell'Ottocento Ram Moha Roy fondò l'“Associazione del Brahma” (*Brahmosamāj*) che si proponeva bensì di riformare l'induismo eliminandone gli aspetti deteriori (in questo senso appoggiò la legge inglese che vietava il suicidio coatto delle vedove nel 1829), ma al tempo stesso proponeva di rivalutarlo come base per una religione universale, di tipo monoteistico (il Brahman chiaramente visto come divinità personale), e per la promozione di una società più giusta nel paese. Successivamente il *Brahmosamāj* subì varie scissioni al suo interno, a seconda della preminanza dell'uno o dell'altro dei suoi capi spirituali emersi dopo la scomparsa del suo Fondatore. Reshab Chandra Sen fondò l'*Adhibrahmosamāj* che prese un orientamento molto mistico e alla fine si avvicinò moltissimo al cristianesimo. Invece Dainand Sarasvati fondò l'*Aryasamāj* che mirava viceversa a restaurare in tutte le sue forme l'antichissimo ritualismo vedico; esso comunque manteneva un'impostazione monoteistica. Era molto nazionalista e ostile agli inglesi e al mondo occidentale.

Un personaggio eccezionale dell'India recente è Ramakrishna (1836-1886). Dotato fin da bambino, di facoltà paranormali, devotissimo alla Grande Dea, ebbe vivendo nel suo tempio a Calcutta intense esperienze mistiche anche di ambiente musulmano e cristiano (Gesù in persona gli sarebbe apparso!). Sapeva sperimentare la presenza della divinità con una concretezza impressionante. Illetterato, viaggiò molto predicando una religione universale di tipo mistico ma, quando si trovava in India, sottolineava piuttosto la grande tradizione religiosa del suo paese. Vivekananda (1862-1902) proseguì la sua opera costituendo e propagandando la “Missione Ramakrishna” (1897) in Gran Bretagna, in Europa e negli Stati Uniti: suoi elementi basilari sono il Vedānta ādvaita e la pratica del rājayoga. Le cerimonie religiose della Missione prevedono l'impiego di rituali desunti dalle principali religioni storiche

L'Advaita Vedānta per lo più nella forma śāṅkariana è alla base del pensiero delle maggiori personalità culturali indiane del Novecento, come il poeta Aurobindo e il filosofo Servapālli Radhakrishnan, professore a Cambridge e nel 1947 primo Presidente dell'Unione Indiana. Invece il grande poeta Tagore era seguace di una filosofia di tipo dualistico più coerente col culto bhakti da cui praticato.

CAPITOLO IX *LA VITA DEL BUDDHA*

Mentre l'induismo è una religione nazionale, il buddhismo è strettamente legato alla figura del suo fondatore, e sotto questo profilo il *rapporto* fra le due religioni (prescindendo completamente dai contenuti) è analogo a quello che esiste fra l'ebraismo e il cristianesimo. Come tutte le religioni di Fondatore (e anche qui analogamente al cristianesimo), il buddhismo è *universalistico* perché rivolge il suo messaggio di salvezza a tutti gli uomini; è *egualitario* perché non riconosce differenze di razza, di estrazione o collocazione sociale, di lingua; è *missionario* perché tende ad espandersi non con la forza militare e la conquista (come invece fa l'Islam) bensì attraverso la persuasione spontanea che proviene dall'insegnamento, dalla comunicazione del pensiero, dalla bontà degli argomenti e dell'esempio vivente di coloro che si dedicano a trasmetterlo agli altri. Per questo il buddhismo ha preso piede presso altri popoli e contesti culturali, molto diversi da quello in cui era nato.

Un'altra analogia col cristianesimo è da rilevare nel fatto che il Buddha (per riprendere la frase che il teologo Rudolf Bultmann disse a proposito di Gesù), da "annunciatore" è divenuto "l'annunciato", vale a dire che mentre Gesù inizialmente predicava per annunciare l'imminente avvento del Regno di Dio, poi il cristianesimo fin dai primi decenni ha cominciato ad annunciare *lui*, Gesù, sia come maestro di dottrina, sia come immagine di Dio, sia come Messia da venire; allo stesso modo anche nel buddhismo possiamo distinguere una prima fase in cui Buddha stesso annuncia il suo messaggio redentivo, e una seconda nella quale il Buddha viene in un certo senso "divinizzato" ed è perciò lui stesso contenuto della religione.

Ma in che senso parliamo di "divinizzazione"? Nel buddhismo originario, che in ciò porta alle estreme conseguenze un tema di fondo del pensiero indiano di epoca upaniṣadica, gli Dei non hanno alcuna importanza. L'uomo che pratica l'ascesi e la ricerca della liberazione è superiore anche agli Dei, i quali a loro volta debbono cercare di liberarsi dal saṃsāra. La liberazione dell'uomo non dipende affatto dagli Dei (dalla loro benevolenza o dal loro grazioso aiuto), ma dal suo stesso impegno autoreddentivo. Il buddhismo nasce come *soteriologia laica*, non come una religione, e non solo nel nostro senso del termine (dove religione vuol dire, come affermava il teologo Schleiermacher, il "senso di assoluta dipendenza")

da un essere divino, creatore e dominatore del mondo), ma anche in quello indiano (dove anche se gli Dei non ci fossero bisogna comunque praticare i dovuti atti religiosi). Il buddhismo è originariamente *ateo*, sia nel senso che nega l'esistenza di un Essere Supremo (cosa che facevano molte dottrine indiane al suo tempo), e in generale di una realtà assoluta al di là del mondo apparente (in ciò differenziandosi anche dalle Upaniṣad e dal Sāṃkhya), sia altresì in quello che secondo il Buddha è inutile praticare qualsiasi atto rituale prescritto dalla religione (e con ciò esce del tutto dagli schemi dell'induismo). Da questo inizio "laico" e "ateo", tuttavia, è scaturita col tempo una religione esteriormente non molto dissimile dalle altre, per lo meno nelle sue manifestazioni popolari.

La parola "Buddha" (che è un termine onorifico e non un nome proprio, esattamente come *Christós*, traduzione greca dell'ebra. *Mašîah*, non è affatto un secondo nome di Gesù ma il suo appellativo di Re) deriva dalla radice indoeuropea BWDH (gr. *πεύθομαι*, "capisco") che significa "risvegliare", "svegliarsi", e quindi esser in grado di comprendere, di intuire il vero, di diventare sapiente. Nel senso di "uno che ha capito", non tanto per opere del raziocinio ma per avuto una sorta di "illuminazione" della verità delle cose, venne impiegato (ma forse lo si faceva normalmente anche in altri casi) per designare un personaggio sicuramente storico il cui nome era Siddhārta ("Colui che ha compiuto il suo scopo") e il cognome gentilizio Gautama (pron. Gotama). Come sappiamo, nella filosofia Sāṃkhya la *buddhi* designa l'intelletto intuitivo, un termine affine è *bodhi* che significa "illuminazione" o "risveglio" (detto della coscienza).

Siddhārta dovette nascere verso il 560 a.C. a Kapilavastu, nella fascia pedemontana himalayana a nord dell'attuale Benares: le rovine della città si trovano oggi in territorio nepalese poco oltre il confine di stato con l'Unione Indiana. Kapilavastu ("La città di Kapila": sanscrito *vastu* come gr. *ὄστου*) era la capitale di un piccolo stato semindipendente ai margini delle grandi e potenti monarchie indoariane del bacino gangetico, governato da un'aristocrazia *ksatriya* alla quale certamente la sua famiglia apparteneva. Con ogni probabilità riceve un'educazione militare tipica della sua casta, attorno alla ventina si sposa ma solo dopo parecchi anni ha un figlio, Rāhula. Forse la nascita del bambino è un evento in qualche modo traumatico, che innesca in lui un processo di distacco dalla vita "normale", a cui si sentiva probabilmente già da tempo preparato, e matura così la sua scelta di "rinunciante". Purtroppo pochissimo si può sapere sulle circostanze reali della sua biografia, della quale ben presto si è impadronita la

leggenda agiografica arricchendola di particolari fiabeschi e miracolosi (massimo esempio di questa deformazione è la peraltro bellissima *Buddhaçarita* ovvero *Le gesta del Buddha* di Āśvaghòṣa, circa II secolo d.C.).

La tradizione fa perciò di Siddhārta il figlio del re di Kapilavastu (che invece doveva essere una specie di repubblica governata dalla nobiltà, un po' come Venezia) e di sua moglie, la regina Māyā, che lo partorisce in maniera innaturale (dal fianco) morendone poi subito dopo. Siccome il neonato ha sul suo corpo i 32 segni che denotano un individuo d'eccezione (ciuffo fra le sopracciglie, mani e piedi leggermente palmati, nei della pelle a forma di ruota ecc.)¹ i bramani di corte profetizzano che egli diventerà da grande o un magnifico *çakravartin* (il "Giratore della ruota", termine usato per designare un imperatore di tutta o quasi tutta l'India, quale fu ad esempio Āśoka Maurya) oppure un famosissimo asceta. Naturalmente suo padre, il re, preferirebbe di gran lunga la prima alternativa e pertanto, ad evitare che nella mente del figlio insorgessero dei pensieri tristi tali da indurre in lui disprezzo per il mondo, e quindi la scelta ascetica, lo segrega in un palazzo lussuoso fornito di ogni comodità e di uno stuolo di concubine bellissime. Un giorno però il giovane principe pretende a tutti i costi di uscire per visitare la città. Il re è costretto ad acconsentire, ma prima ordina che dalle strade percorse dal figlio vengano eliminati tutti gli aspetti sgradevoli, che i passanti appaiano belli e lieti, che tutto sia pulito e in ordine. Senonché gli Dei fanno in modo che proprio durante la prima passeggiata, e le altre due che seguiranno immediatamente dopo, Siddharta faccia sempre anche degli incontri inquietanti: vede infatti dapprima un vecchio macilento, poi un malato sofferente, poi incrocia addirittura un funerale, cioè un defunto condotto sulla bara dai parenti verso la cremazione. Stupito da questi spettacoli, dei quali non aveva mai visto nulla di simile nel suo palazzo, il principe chiede allo scudiero, che è alla guida del suo cocchio, di che cosa si tratti e apprende con sorpresa che tali eventi accadono inevitabilmente a tutti gli uomini, quindi un giorno accadranno anche a lui. L'ultima uscita (la quarta) incontra un asceta vestito con la classica toga color zafferano intento a chiedere l'elemosina per la strada (secondo la tradizione era il Dio Indra in persona sotto mentite spoglie); lo scudiero gli spiega che quell'uomo ha rinunciato a tutto per liberarsi dalla fatalità di vivere in un mondo in cui c'è il dolore e la morte. Siddhārta decide immediatamente che quella sarà la sua strada.

(1) Elencazione dei segni in *Canone buddhista*, tr.it. (UTET Milano), I, p. 296.

Intanto a palazzo si stanno celebrando grandi festeggiamenti per la nascita di suo figlio Rāhula. Calata la notte, Siddhārta attraversa pensoso e turbato i saloni; la vista dei cortigiani e delle ballerine che giacciono assopiti, in posizioni scomposte, aumenta il suo disgusto per la vita così come finora l'ha condotta. Si reca un'ultima volta nella sua stanza per vedere sua moglie che dorme con accanto il bambino, poi monta a cavallo e fugge approfittando dell'oscurità, accompagnato dal fedele scudiero, mentre gli Dei hanno infranto le porte della reggia sbarrate per ordine del re, e fatto cadere addormentate le sentinelle del corpo di guardia. Giunto a sufficiente distanza, nella foresta, consegna allo scudiero il suo cavallo e le sue vesti principesche, chiede e ottiene da un mendicante il saio e inizia la sua esistenza da "rinunciante".

Il "tirocinio" ascetico di Siddhārta dovette durare una diecina d'anni e lo portò a conoscere e ad attraversare una dopo l'altra le varie tecniche di ricerca dell'Assoluto in quel momento praticate o sperimentate nella civiltà indiana: siamo nell'epoca in cui nasce la letteratura upaniṣadica e si sviluppano le prime forme di speculazione filosofica che puntano alla separazione dello "spirito" dal mondo (Sāṃkhya e Yoga). In un primo momento, infatti, Siddhārta seguì nella "foresta" l'insegnamento di due filosofi imperniato sullo scioglimento dalla fatalità del saṃsāra attraverso lo *jñānayoga*, vale a dire la conoscenza teoretica che eleva l'anima al Principio di tutte le cose e la pone in uno stato intermedio fra essere e non-essere, fra coscienza e inconscio. Questo modo di cercare la verità mediante il pensiero, esercitato con i sottili ragionamenti e le disquisizioni terminologiche spesso capziose, astratte, che si usavano nell'ambiente delle scuole lo lasciò insoddisfatto e anche scettico sulla praticabilità, in generale, di una via filosofica. Abbandonata questa strada decise di tentare quella della pura prassi meditativa e di rinuncia, accompagnato in ciò da altre cinque persone delle quali aveva fatto la conoscenza tra i filosofi. Per 6 anni, con i suoi cinque compagni, condusse un'esistenza da eremita sulle rive del fiume Nerajñāra (oggi Falgu, un affluente di sinistra del Gange) sottoponendosi a privazioni devastanti e macerazioni terribili, sempre allo scopo di raggiungere l'illuminazione della verità. Ma è inutile. Ridotto allo stremo e ormai in fin di vita, viene avvicinato da una giovane contadina del luogo, impietosita per il suo stato, che gli offre una ciotola di riso condito con il burro, il piatto base dell'alimentazione delle classi povere in India (equivalente al mediterraneo pane bagnato d'olio). Siddharta si accorge che nulla avrebbe più risolto morendo semplicemente di inedia, e accetta di nutrirsi. Recupera così le forze ma proprio per questo anche le forze negative si

riaccendono in lui e arriva, quella notte, il momento della *tentazione*, fenomeno classico nella vita di un asceta (non escluderei, sul piano psicologico, che fosse stata la visione della giovane a mettere in moto un processo allucinatorio in una mente tanto indebolita). La tentazione è impersonata dal Dio Māra², il quale cerca di indurlo a smettere la sua ricerca e a tornare agli interessi mondani, facendogli apparire donne bellissime che si danno da fare per sedurlo, nonché la possibilità di vivere fra le ricchezze e gli agi. Ma Siddhārta, che del resto queste cose aveva già avuto e aveva consapevolmente lasciato, non si fa incantare. Allora Māra. scompare le bajadere e i forzieri di gioielli, manda avanti in mezzo a una bufera un esercito di diavoli e mostri con l'intenzione di sconvolgere il suo spirito, di distrarlo con lo spavento. Anche questa volta, però, l'asceta rimane immobile, distaccato, e nessun dardo del nemico riesce a colpirlo. Intanto la tempesta è passata e spuntano i primi chiarori dell'alba. L'esercito diabolico di Māra, sconfitto senza colpo ferire, ripiega in disordine verso l'interno del bosco e Siddhārta, perfettamente sereno, siede nella posizione del loto sulla rive del fiume sotto un albero di *aśvattha* (una *figus religiosa*, albero ad alto fusto e ampio fogliame che ben protegge dalle intemperie)³. E' in questa circostanza che egli si concentra intensamente nella meditazione e finalmente raggiunge il suo scopo, la conoscenza della verità, l'illuminazione (*bodhi*), e diventa un "Risvegliato": il *Buddha*. Così la tradizione agiografica ha rappresentato l'episodio centrale (e per noi ovviamente misterioso nei suoi dettagli storici) che avvenne con ogni probabilità durante una notte d'estate pressapoco nell'anno 520 a.C.

A questo punto, secondo gli agiografi, il Dio in persona gli appare per un terzo e ultimo tentativo: Māra infatti, che secondo questa descrizione della vita del Buddha (ispirata da una forma di culto induista "minore", non quella dei grandi Dei vedici) governa la sfera della natura apparente, dove gli uomini prigionieri dell'illusione nascono, generano e periscono, deve a tutti i costi

(2) E' un personaggio divino minore nominato anche nei Veda; il nome viene dalla radice indoeuropea del lat. *mors*, slavo *smrt*, perciò è il Dio della Morte ma legato anche alla sfera del sesso e della generazione, in quanto solo chi viene generato è esposto alla morte.

(3) La località sul fiume Falgu è tuttora indicata e meta di pellegrinaggi. Vi si trova un antico santuario buddhista, esteriormente simile ai templi induisti del periodo, con ricca decorazione di rilievi, e la cancellata che proteggeva l'albero della *bodhi*; l'albero stesso si era conservato miracolosamente fino al 1876 ma quando stava per seccarsi ne fu tratto un pollone ripiantato nell'isola di Ceylon (quindi in paese buddhista), dove è ricresciuto.

impedire non solo che Buddha giunga all'illuminazione della verità, ma soprattutto che questa verità venga divulgata, altrimenti gli uomini si renderebbero conto dell'illusorietà in cui vivono, smetterebbero di fare sesso, di generare e di morire, impoverendo quindi man mano il novero dei "sudditi" del Dio. Egli quindi si avvicina benevolo, untuoso, a Siddhārta facendogli una proposta seducente: dato che ormai ha trovato quello che cercava e non c'è più nulla che possa interessarlo della vita, dovrebbe farne semplicemente a meno, uccidersi, e procurarsi con ciò la liberazione. Ma il Buddha respinge con vigore tale proposta: egli infatti non vuole conservare gelosamente per sé la liberazione ma farne compartecipi tutti gli uomini, ed offrire a tutti, nella misura in cui vogliono ascoltarlo, uno strumento di salvezza imitando il suo esempio. Questa decisione è di capitale importanza perché è da essa propriamente che nasce il buddhismo come movimento di pensiero, al di là della vicenda personale di Siddhārta Gautama. Certo, non sappiamo se essa fu dovuta a un colloquio col Dio Mara ma l'argomento è senz'altro autentico. Siddhārta, una volta trovata la sua strada, l'unica giusta dopo tanti tentativi inutili o sbagliati, non voleva essere come gli asceti upaniṣadici che se ne stanno per conto loro o tutt'al più scrivono dei trattati e discutono all'interno di scuole elitarie: voleva invece scendere in mezzo al popolo, predicare, convertire, "salvare" quanto più possibile degli esseri dalla maledizione del saṃsāra, dal dominio della morte che si propaga apparentemente attraverso la vita naturale. La sua intenzione era perciò quella di costituire una *comunità* organizzata ed efficiente, veicolo di salvezza *alternativo alla religione istituzionale bramanaica*.

Secondo la tradizione, subito dopo il Risveglio Siddhārta abbandonò il luogo del suo romitaggio insieme agli altri cinque asceti che si erano convertiti alla sua dottrina e si recò nella più importante città della zona, Vārāṇasī (Benares) dove pronunciò una memorabile predica: in essa sarebbe stato esposto per la prima volta il suo messaggio, strutturato intorno alle Quattro Nobili Verità.

La predica di Benares, e poi l'intensa attività missionaria alla quale il Buddha si dedicò interamente per tutto il resto della sua vita gli fruttarono moltissime conversioni e una vasta celebrità in tutta l'India settentrionale. Fra i grandi convertiti della prima ora segnalati nelle Scritture buddhiste ricordiamo suo cugino Ānanda, che gli farà da accompagnatore permanente e segretario, suo figlio Rāhula, l'ex-bramano Kāśyapa, Sāriputta e Mogallāna, i tre suoi collaboratori principali e guide della comunità, e infine il re Bimbisāra, prototipo del sovrano aderente al messaggio buddhista e suo propugnatore. Il Buddha

naturalmente incontrò anche notevoli ostilità soprattutto nell'ambiente dei bramani e dei filosofi, contro i quali dovette condurre lunghe e complicate polemiche. Per quanto riguarda i bramani, il Buddha rileva la totale inutilità delle pratiche sacrificali e religiose in genere agli effetti della salvezza dell'uomo (che si ottiene solo con l'ascesi individuale secondo i suoi criteri, come vedremo), non attribuisce alcuna validità assoluta al sistema sociale delle caste (di cui i bramani occupavano il primo posto), pur non avendo mai detto alcunché in favore di una sua effettiva abolizione, e infine proclama che il vero *brahmàn*, cioè il vero uomo superiore, al servizio della verità, è il monaco buddhista.⁴ Contro i filosofi, il Buddha sosteneva che le loro astratte ricerche di logica, di metafisica ecc., sono assolutamente inutili e inconcludenti se l'uomo deve invece pensare a ben altro, cioè a liberarsi dalla reincarnazione.⁵

Durante la sua attività pubblica, il Buddha fin dal primo momento ebbe l'intenzione di raccogliere attorno a sé una comunità di seguaci, che non solo condividesse le sue idee, ma anche le pratiche autoredditive da lui individuate e inoltre si occupasse di diffondere ulteriormente il suo messaggio, garantendogli una sopravvivenza anche in futuro. Questa comunità si chiama il *Saṅgha* ("adunata", "assemblea"). Esso è costituito da due livelli.

1. Il primo sono i "monaci" (*bikṣu*) che sono tenuti ad osservare povertà e castità, e alla pratica costante e regolare della meditazione. Per un certo periodo, dopo aver aderito al Saṅgha, essi vivono in comune (cioè nella forma del "cenobio", con vocabolo desunta dal monachesimo cristiano) in edifici o alloggi messi a disposizione dai laici "simpatizzanti". La loro giornata è regolata in maniera rigida: la mattina vanno a chiedere l'elemosina con una ciotola che esibiscono, in silenzio, alle porte delle case; ricevuta l'offerta e una volta riempita la ciotola, vanno a consumare il contenuto lontano dai centri abitati o nel loro cenobio, mentre il resto della giornata è dedicato allo studio e alla meditazione. In altri periodi, i monaci possono recarsi lontano a predicare, a due a due, portando con sé soltanto la ciotola e una veste di ricambio. La veste è naturalmente la tunica arancione o rossiccia che in tutta l'India distingueva gli asceti o gli aderenti

(4) Esempi di queste discussioni in *Canone Buddh.*, tr. it., I, p. 707, 717. I temi ricordano vagamente le polemiche attribuite a Gesù contro i "Giudei" o gli "scribi e farisei" nella letteratura neotestamentaria.

(5) Cfr. *Canone buddh.*, tr. it. I, p. 520.

a comunità religiose. Ogni 15 giorni i monaci quando vivono in comune fanno una confessione pubblica delle loro mancanze e ricevono il perdono.

2. Il secondo livello è costituito dai “laici” (*śrāvaka*) che non sono sottoposti alle regole di povertà e di castità né alla vita in comune dei monaci: possono condurre una vita normale, avere una famiglia, dei beni, dei doveri sociali da osservare, oltre a un limitato numero di regole specificamente buddhiste, molto generiche e facili. Essi però hanno il compito di sostenere economicamente i monaci, fornire loro vitto e alloggio nella misura del possibile e partecipare alla diffusione della dottrina. E’ a questo novero dei “laici” che aderirono molti convertiti importanti, soprattutto molti aristocratici colti che trovavano nel buddhismo sia una dottrina profonda e raffinata, sia uno strumento utile nella loro tradizionale ostilità contro la casta bramanaica, senza per questo incorrere nei pericoli di una rivoluzione sociale, avendo comunque riconosciuto il loro potere e la loro autorità.

Verso la fine della sua vita il Buddha aderì dopo molte resistenze e molte incertezze alla richiesta di fondare anche un ordine delle *Monache* oltre a quello dei monaci. Questa apertura al mondo femminile, del resto inevitabile in una religione missionaria e non vincolata in modo supino alle strutture sociali del suo tempo (in ambiente vedico la donna era tenuta ai margini), è un elemento nuovo e importante. Nella letteratura buddhista le monache hanno un posto di rilievo.

Dopo aver registrato molti successi e aver sparso il suo verbo nell’area gangetica, con la prospettiva di estenderlo a tutta l’India e anche altrove, la vecchiaia di Siddhārta fu turbata dalla distruzione della sua città natale di Kapilavastu in seguito a una guerra perduta e dalla morte di molti suoi familiari.⁶ I suoi ultimi mesi di vita sono descritti in un testo molto affascinante sotto il profilo sia della dottrina sia della descrizione letteraria: il *Mahāparinibbānasuttanta* (*Canone buddh.*, tr.it., II, p. 357-443). Il Buddha ormai presago della sua prossima morte si reca a visitare per l’ultima volta la città di Vesālī, che particolarmente gli era cara: qui fa osservare quasi *en passant* ad Ānanda che, eventualmente, il Risvegliato potrebbe restare ancora un poco nel mondo se qualcuno gliene facesse richiesta, ma Ananda (che spesso nelle rievocazioni biografiche fa la figura del compagno affettuoso, buono, ma non molto intelligente, una specie di Sancho Panza del *Don Chisciotte*) non comprende l’allusione e non rivolge al cugino alcuna preghiera di non morire: così Siddharta lascia che si avvii il

(6) *Canone buddh.*, tr. it. I, p. 220 e 240.

processo di distacco. Dopo qualche tempo accetta un invito a pranzo da un fedele laico, il fabbro Ćunda. Questi gli prepara un piatto il cui ingrediente principale non è chiaro: la parola usata nel testo potrebbe designare sia la carne di maiale sia i funghi porcini, ma è probabile si tratti di questi ultimi perché normalmente gli asceti indiani erano vegetariani. Fatto sta che, ovviamente senza intenzione di Ćunda, la pietanza risulta tossica: il Buddha stesso lo sa bene, e pertanto ne prende lui solo, impedendo agli altri commensali di servirsene. In conseguenza del pasto avvelenato si ammala e nel giro di pochi giorni spirava dopo aver chiamato a sé la comunità dei monaci ai quali rivolge le ultime istruzioni e l'invito a celebrare la sua memoria, nonché ad essere sempre grati al buon fabbro Ćunda che senza saperlo gli ha dato l'occasione di estinguersi. La morte del Buddha, avvenuta nel 480 a.C., è chiamata "la completa estinzione" (*parinirvāna*) ossia l'annullamento anche degli ultimi residui karmici che impediscono la liberazione definitiva, quelli sedimentati sotto forma del corpo fisico.

Il suo corpo fu cremato come voleva la tradizione indiana, ma facendo in modo che ne rimanessero delle ossa conservate come "reliquie" in apposite costruzioni chiamate *stupa* (se ne trovano sparsi per tutta l'India e nei paesi adiacenti), meta di devozione e pellegrinaggi da parte dei fedeli

CAPITOLO X

LE QUATTRO NOBILI VERITÀ

Durante la notte dell'illuminazione, mentre meditava sotto l'albero *āśvatthi* insensibile alle seduzioni e alle minacce di Māra, Siddhārta avrebbe anche concepito, secondo la tradizione agiografica, la struttura fondamentale del suo messaggio di salvezza che si denomina "Le Quattro Nobili Verità": questo sarebbe stato altresì il contenuto della sua prima predica pubblica tenuta a Benares.

I. NOBILE VERITÀ: *IL MONDO NON È ALTRO CHE DOLORE*

La prima Nobile Verità afferma che il mondo è dolore perché i suoi eventi principali e ricorrenti per tutti gli uomini sono:

- la nascita, che è dolorosa tant'è vero che il neonato per prima cosa piange
- la malattia, che normalmente produce sofferenza
- la morte, la cui imminenza precipita l'anima e il corpo nella sofferenza
- il fatto di essere vicini a ciò che in fondo non si ama, sia questo una persona, una cosa, una situazione ecc.
- il fatto di essere lontani da ciò o da chi si ama
- il fatto di essere continuamente e per lo più frustrati nella soddisfazione dei propri desideri, perché anche l'eventuale ottenimento dell'oggetto del desiderio lascia poi insoddisfatti e ci spinge alla ricerca di altro.

Tutto questo complesso di dolori, di sofferenze e frustrazioni non cessa con la vita presente ma poi si ripete e si perpetua nelle successive esistenze che (secondo la dottrina indiana del *samsāra*, diffusasi proprio all'epoca del Buddha e da lui condivisa) ogni uomo è necessariamente costretto a vivere in futuro, rendendo perciò la condizione umana insostenibile.

Osserviamo subito, però, che la questione va posta in termini più complessi rispetto a questa formulazione. Dire che la vita, il mondo, la ripetizione della vita in innumerevoli mondi è *in sostanza* dolore e basta, non è una semplice dichiarazione di pessimismo cosmico ma la formulazione in termini psicologici (o in termini morali), di un principio che ha una valenza soprattutto ontologica, o, se si vuole "meontologica", vale a dire: il mondo non ha consistenza d'essere, il mondo è in ultima analisi un "non-essere" (greco μὴ ὄν, [mè ón] "non essente", donde la parola "me-ontologia"): il mondo è *vuoto*. La prima Nobile Verità enuncia dunque il principio fondamentale del buddhismo, rimasto altrettanto

fondamentale in tutte le forme storiche di buddhismo anche in seguito: la **vuotezza** (*śūnya, śūnyatā*, ovvero “dottrina della vuotezza”, *śūnyavāda*).¹

“Vuotezza” del mondo non significa che il mondo non esiste, che quanto sta attorno a noi sia una mera allucinazione (anche se qualche corrente del buddhismo tardo tirerà effettivamente questa conseguenza). Il mondo ovviamente esiste come appunto lo vediamo, però esiste *come vuoto* e precisamente non come vuoto di un contenuto del quale potrebbe eventualmente fare a meno (ad esempio quando un contenitore, che pure esiste realmente, è vuoto per il semplice fatto che abbiamo tolto quello che c’era dentro o non ve lo abbiamo ancora messo dentro), bensì è *vuoto di sé medesimo*, cioè è privo di un *Sé* nel senso ontologico del termine indiano *ātman*: è privo di una identità assoluta e permanente, è privo di essenza, di qualcosa che esso sia in sé stesso o di per sé stesso. Detto in altre parole: il mondo, la realtà, “esiste”, ma è solo un flusso continuo del divenire che distrugge e trasforma, senza che esso sia mai, in nessun momento isolato di questo divenire, veramente e assolutamente “sé stesso”. E’ come se noi guardassimo le numerose fotografie che ci hanno “immortalato” in diversi successivi momenti della nostra vita, e ci chiedessimo: in quale di queste fotografie sono veramente “io”? In tutte certo, ma proprio per questo in nessuna di esse in particolare. Non c’è nessun punto isolabile nell’esistenza di un ente nel quale si possa dire: qui, adesso, questo ente è sé stesso, qui coincide con la sua essenza, e quindi in questo momento si può dire “che cos’è”, ovvero rispondere alla domanda essenziale circa il “che-cos’è?” di tale ente. Non esiste una risposta alla domanda “che-cos’è?”, e quindi non esiste un “in sé” delle cose, un Sé mediante il quale esse siano definibili e riconoscibili in eterno al di là della loro vicenda di trasmutazioni temporali. In *questo* senso l’essere è vuoto di sé (cioè privo di un In- sé o Di-per-sé, di un’ identità assoluta).

Ora, siccome gli esseri non hanno alcuna permanente identità, ossia sono per loro natura - come si dice nel linguaggio del pensiero buddhista - “*impermanent?*”, è evidente che proprio per questo sono fonte di dolore. Ognuno si attacca a delle cose, a delle persone ecc., magari anche alla propria vita, ma tutto ciò a un certo punto viene a mancargli perché era “impermanente”; oppure non cadrà mai in suo possesso, perché le mutevoli vicende del divenire rendono ogni cosa instabile, insicura, imprevedibile e inafferrabile.

Una delle conseguenze che sicuramente il Buddha trasse dalla *śūnyavāda* è il principio dell’inesistenza di un *ātman* anche nell’accezione “psicologica” del

(1) Cfr. *Dhammapada*, 20, 276-279, in *Canone buddh.*, I.

termine, vale a dire l'inesistenza, entro l'uomo, del Sé inteso come la sua cosiddetta "anima", nucleo della sua identità eterna. Egli negava in tal modo uno dei cardini della visione induista come si andava giusto evolvendo all'epoca sua contemporanea (l'epoca delle *Upaniṣad*), cioè la distinzione, nell'uomo, fra identità superficiale e identità profonda, fra io empirico-psicologico e Sé assoluto (*ātman* quale particella del *Brahman*). Come non c'è alcun Assoluto a fondamento del mondo, così non c'è nessun Assoluto neppure dentro di me, che faccia da supporto "permanente" alla mia molteplice apparizione quale essere umano. Io sono solo un insieme di componenti somatiche e psichiche travolte nell'incessante divenire delle cose, e basta.

Questa dottrina del "non-ātman" (*anātman*) emerge in maniera particolarmente significativa in un testo buddhista composto presumibilmente nel II secolo d.C. e reperito solo alla fine del Settecento da studiosi inglesi in un monastero buddhista dell'isola di Ceylon, i *Milindapañha*, "Le questioni" (o "le domande") "di Milinda". Pare accertato che dietro il nome indiano di "Milinda", presentato come un re dei "Greci" (*Yavana*)² ma residente in India, si celi quello di Menandro, sovrano del regno indo-greco di Battriana nel periodo della sua massima espansione (II secolo a.C.), il quale governava su una popolazione in gran parte di religione buddhista, e come molti monarchi ellenistici si interessava molto alle culture dei suoi sudditi indigeni. Il libro racconta infatti che il re Milinda-Menandro si reca a far visita al monaco buddhista Nāgasena del quale ha sentito celebrare la sapienza, e appena giunto gli chiede il suo nome; ma Nāgasena risponde che il proprio è irrilevante, come la sua identità personale, essendo essa tale solo per modo di dire, giacché (secondo la *śūnyavāda* buddhista) non c'è nulla al di sotto dell'apparenza fenomenica. Ognuno di noi, se volessimo sapere veramente *chi* è, non è alla fine null'altro che un signor Nessuno.³ Re

(2) Il sscr. *Yavana* ricalca il termine che in tutte le lingue d'Oriente antico (ebraico, aramaico, persiano, arabo, poi anche turco) designava i "Greci" in quanto derivato dal vocabolo con cui l'Impero persiano indicava i greci posti sotto il suo governo, cioè gli "Ioni" che vivevano sulle coste dell'Asia minore (dalla radice IWN, che si sviluppa o nella forma *ion-*, gr. Ἴωνες, oppure nella forma *iawan-*, come appunto in iranico e in sanscrito). Analogamente in francese si chiamano i tedeschi *allemands* dal nome degli "Alemanni" che erano la popolazione germanica più vicina ai confini dell'antica Gallia.

(3) Potrebbe esserci un nesso con l'episodio dell'*Odissea* in cui Ulisse dichiara al ciclope Polifemo di chiamarsi "Nessuno"; in tal caso i *Milindapañha* presupporrebbero una certa conoscenza dei classici greci. Si è pensato che l'opera fosse stata redatta originariamente

Milinda stupefatto chiede allora come mai possa ritenersi un Nessuno colui al quale sta parlando, colui che è venuto ad incontrare. Nāgasena risponde con un famoso esempio: come al di là del nome “carro” (cioè la carrozza reale su cui Milinda si era recato da lui) non c’è assolutamente niente se non ruote, pavimento, sedili, bordi, briglie, ecc., così al di là del nome “Nāgasena” non c’è nulla se non un insieme di componenti somatiche e psichiche. L’”anima” non esiste, non si vede da nessuna parte.

Ma, se l’anima o l’ātman non esiste, come si spiega il processo della reincarnazione? Il Buddha, infatti, e tutto il buddhismo con lui, conserva la dottrina induista del *karman* e del *saṃsāra*, cioè il trascorrere da un’esistenza terrena ad un’altra, in quanto per lui, esattamente come per l’induismo post-upaniṣadico, la salvezza dell’uomo consiste nel non doversi più reincarnare (e quindi non più soffrire). Ma se non esiste un principio permanente nell’individuo che faccia da *soggetto* della reincarnazione passando da un corpo all’altro, *chi* è che subisce la pena del *saṃsāra* e *chi* è che eventualmente se ne libera?

Il buddhismo ha rielaborato la dottrina della reincarnazione in maniera originale, in modo che potesse conservarsi anche in assenza di un ātman inteso quale suo proprio soggetto e titolare. L’essere umano non possiede infatti un’”anima” che passi da un veicolo corporeo ad un altro dopo la morte pur restando eternamente sé stesso (in tal caso, altrimenti, ci sarebbe qualcosa di “permanente” o di “assoluto”, ciò che il Buddha appunto esclude), ma esso è tuttavia il contenitore di un complesso di “elementi” chiamati *skandha* suddivisi in cinque categorie:

- 1) *rūpa*, la “forma” fisica, cioè l’apparenza corporea della persona in questo mondo,
- 2) *vedānā*, i risultati delle sensazioni che si provano durante la vita e che possono essere: sgradevoli, gradevoli o indifferenti,
- 3) *saṃjñā*, le nozioni derivanti da queste sensazioni, vale a dire il loro risultato cognitivo, non puramente percettivo-affettivo,
- 4) *saṃskāra*, la capacità di formare i costrutti psichici consci o inconsci
- 5) *viññāna*, la coscienza nel suo complesso, che ha sede nel “cuore”.

Le particolarità innumerevoli di questi cinque skandha, dapprima racchiusi in un individuo, alla sua morte si scompongono, rimangono dunque allo stato

in greco da qualche letterato di formazione ellenistica attivo nel regno di Battriana, convertito al buddhismo; successivamente essa sarebbe stata tradotta in sanscrito, lingua nella quale è pervenuta a noi. Il titolo per la verità suona un po’ greco, per esempio potrebbe esser stato Ἀπολαί τῶν Μενδύδρου oppure Ἐρωτήσεις τῶν Μενδύδρου.

libero e possono “fare il salto” (*skandha* sembra che derivi appunto da una radice che vuol dire “saltare”) dall’individuo appena defunto ad uno che già nasce: quest’ultimo verrà di conseguenza ad acquisire almeno alcuni degli *skandha* del primo e potrà essere considerato in tal senso un suo prolungamento o una sua “reincarnazione” nella misura in cui esiste (anche prescindendo da un’”anima”) una *continuità di contenuti* fra di loro due. Naturalmente il “salto” degli *skandha* da una persona ad un’altra è regolato dalla legge del Karman ovvero da un nesso premesse-conseguenze vincolato ad un criterio morale: le premesse poste dagli *skandha* dell’individuo A 1 dovranno realizzarsi (come premio o come punizione) nell’individuo A 2, e poi le premesse di A 2 realizzarsi nell’individuo A 3... A n, ecc. Analogamente succede con gli individui B 1, C 1 ecc., che daranno poi luogo rispettivamente agli individui B 2...B 3...B n, C 2...C 3...C n e così via. Ognuno di questi individui è diverso dagli altri perché non è la stessa *anima* che si reincarna in ognuno di loro, però esiste anche una continuità, perché parte o anche gran parte degli *skandha* di uno è divenuto parte di un altro, e quest’ultimo è dunque un “proseguimento” del primo.

Abbiamo usato per farci capire il numero 1 o 2 ma in realtà non esiste un individuo *primo* dal quale la serie cominci: le reincarnazioni procedono dall’infinito all’infinito, si tratta appunto di una “corrente” del *samsāra* senza principio e senza termine come la pensava anche l’induismo, e tutto questo procede per successivi infiniti cicli cosmici. Il tema era talmente centrale nella civiltà indiana che neppure il Buddha (pur critico su tanti aspetti) poté farne a meno. Difatti la leggenda agiografica gli attribuiva, nella notte del Risveglio, la visione dolorosa di tutte le innumerevoli reincarnazioni da lui subite, anzi di tutte le reincarnazioni dell’intera umanità. Si capisce che Siddhārtha forse si limitò a fornire alcuni spunti, ma la concezione buddhista della reincarnazione, ossia la dottrina degli *skandha* e della loro dinamica trasformazionale fu elaborata nella forma a noi nota solo in tempi posteriori.

II. NOBILE VERITÀ: L’ORIGINE DEL DOLORE.

Nella prima predicazione del Buddha l’origine del dolore veniva probabilmente spiegata ricorrendo al concetto (anche induista) della cosiddetta *sete* di vivere, di esistere, derivante dall’ingannevole illusione del piacere offertoci seppure raramente dalla vita. Tale “sete” è motivata però dall’ “ignoranza”, cioè dal fatto che all’interno del mondo illusorio in cui viviamo e dei suoi valori superficiali noi tendiamo ad attribuire al piacere un valore positivo. A sua volta l’ “ignoranza” è alimentata e rafforzata dalla sete di piacere che illusoriamente si

sperimenta nella vita. In conclusione, la sete rimanda all'ignoranza e l'ignoranza alla sete: questa è la contraddizione in cui ci troviamo.

Le fonti più tarde (per esempio la Vita del Buddha di Aṣṣvaghòṣa e il trattato del *Canone* intitolato *Udāna*, I, tr.it. I, p. 152) attribuiscono invece a Siddhārta medesimo, nella famosa notte dell'Illuminazione sotto l'albero della Bodhi, sulle sponde del fiume Nerajñara, l'elaborazione della dottrina cosiddetta dei Dodici nessi causali, da cui deriva la condizione dell'uomo nel mondo del dolore. Ora, posto che “il dolore” nel linguaggio buddhista viene concentrato nella formula “vecchiaia e morte” (che la vita sia dolore lo si vede meglio di tutto dal fatto che la gente invecchia, quindi si ammala, e muore), la sequenza causale è la seguente:

1. Vecchiaia-e-morte deriva dalla *nascita*
2. La nascita deriva dall'*esistenza* (*bhava*).
3. L'esistenza deriva dall'*attaccamento* (alla vita)
4. L'attaccamento deriva dalla "*sete*" (= desiderio)
5. Il desiderio deriva dalla *sensibilità* (*vedanā*) ovvero dalla facoltà di avere delle *sensazioni*.
6. La sensibilità deriva dal *contatto* (percettivo) con i fenomeni interni e esterni (*phassa*, cfr. il verbo ted. *fassen*, “cogliere”).
7. Il contatto deriva dalla presenza dei 6 *organi di senso* (i cinque sensi e la funzione mentale)
8. Gli organi di senso derivano da nome-e-forma (*nāma i rūpa*, termine tecnico che designa un complesso psicofisico che è la persona)
9. Nome-e-forma deriva dalla coscienza, che si chiama *viññāna*.
10. La coscienza deriva dalla presenza delle strutture karmiche (*saṃskāra*) che hanno portato all'esserci di quel certo individuo.
11. Le strutture karmiche derivano dall'*ignoranza* (*avidyā*)
12. L'ignoranza non ha ulteriore spiegazione.

Nel trattato *Māhā Nidāna Suttānta* (*Canone buddh.*, tr. II, p. 338; cfr. I, p. 152) la serie causale è di 10 e non di 12, vale a dire (1) vecchiaia-e-morte, (2) nascita, (3) esistenza, (4) attaccamento, (5) sete, (6) sensazione, (7) contatto percettivo, (8) nome-e-forma, (9) coscienza, (10) nome-e-forma. Non sono quindi contemplati gli organi di senso (impliciti forse in “sensazione”), le strutture karmiche e l'ignoranza, mentre si osserva un rapporto di circolarità fra “nome-e-forma” e “coscienza”, le quali rimandano l'uno all'altra vicendevolmente.

Gli studiosi spiegano la contraddizione fra le due serie, quella di dieci e quella di dodici cause, supponendo che le prime dieci si riferiscono a un singolo

individuo vivente, mentre le ulteriori due (la 11 e la 12) comprendano questo individuo nell'ambito del processo del Karma che lo collega a più esistenze. Ovvero: i gradi 11 e 12 rappresentano un'esistenza precedente a quella attuale, che per via dell'ignoranza (ignoranza delle nobili verità del buddhismo) ha dato luogo a certe conseguenze negative; tali conseguenze si realizzano nella sequenza 3-10, mentre le cause 1 e 2 riguarderebbero l'esistenza ancora susseguente, la quale paga le conseguenze di tutta la situazione pregressa col suo "dolore" (fermo restando che il "dolore" investiva anche le reincarnazioni precedenti dalle quali è derivata). Ciò sta a significare che una singola vita, una singola esistenza, è involta in una contraddizione irrisolvibile, perché le cause del suo esser così sono state poste *prima*. Dunque il singolo individuo come tale non può far nulla per alleviare la propria situazione di dolore senza intervenire sull'intero meccanismo del Karman, senza uscirne definitivamente.

III. NOBILE VERITÀ: LA SOPPRESSIONE DEL DOLORE.

Quasi sicuramente fu il Buddha stesso ad impiegare per la Terza nobile verità il vocabolo sanscrito *nirvāṇa* (o nella lingua pāli da lui parlata *nibbāna*) che significa "estinzione", nel senso che per liberarsi dal dolore bisogna sopprimere, estinguere, quello che ne era la causa fondamentale: il nesso circolare fra ignoranza e desiderio. Il *nirvāṇa* significa dunque:

a) l'estinzione del desiderio nella misura in cui (grazie all'ascolto del messaggio di salvezza portato dal Risvegliato) mi svincolo dall'ignoranza che mi fa apparire interessanti i suoi oggetti;

b) l'estinzione delle conseguenze del desiderio, cioè il fatto che poi a causa di esso il Karman mi rinserra nella dimensione in cui c'è vecchiaia-e-morte (il dolore).⁴

Bisogna tener ben presente che secondo il buddhismo antico il Nirvana non è uno stato ontologico e tanto meno un luogo metafisico nel quale si possa andare a finire abbandonando questo mondo (paradiso o altro), bensì un puro ideale, la designazione di uno stato che non è né essere né non-essere, ma l'altrimenti inesprimibile al di là rispetto alla vita comune e ai suoi condizionamenti. Il Buddha stesso si è sempre rifiutato di dare, né secondo lui sarebbe stato possibile farlo, indicazioni più precise su ciò che egli intendeva con questo concetto.⁵ Nella letteratura normalmente si trovano solo delle metafore,

(4) Cfr. *Suttanipata*, 1094 e 1109, in *Canone buddh.*, tr. I, p. 554 e 557.

(5) Cfr. *Suttanipata*, 1119, in *Canone buddh.*, tr. I, p. 560; *Mahanidana suttanta*, 32, tr. *ibid.*, I,

come ad esempio “attraversare il fiume del saṃsāra”, “attraversare il regno della morte”, “giungere all’altra riva” ecc. Il Risvegliato (Buddha o altri come lui) ha la certezza di raggiungere il Nirvana eseguendo tutte le tecniche di annullamento delle strutture karmiche le quali, altrimenti, lo obbligherebbero a rinascere. Di fatto, poi, fino a un certo punto rimangono ineliminabili quelle strutture che si sedimentano e prendono forma nel corpo fisico: in questo senso il nirvana compiuto (*parinirvāṇa*) è l’estinzione totale che dissolve anche il corpo dopo il decesso fisico. Non si deve però procurarsi la morte per accelerare l’estinzione (il Buddha stesso non lo fece, benché il malvagio Dio Māra glielo suggerisse), perché anche con questo gesto manifesterebbe un *desiderio* (quello appunto di accelerare il nirvāṇa) che nuovamente lo legherebbe al saṃsāra. Peraltro il Buddha e il buddhismo antico a lui fedele ha sempre evitato descrizioni escatologiche sulla condizione che segue alla morte, per il semplice motivo che speculazioni mistiche di tal genere non hanno alcun rilievo agli effetti della salvezza, che si ottiene mediante l’impegno concreto della disciplina meditativa, anzi sono solo chiacchiere vane, indimostrabili e senza senso. Il buddhismo tardo, invece, sguizzerà volentieri in questi argomenti.

IV. NOBILE VERITA': LA VIA PER LA SOPPRESSIONE DEL DOLORE.

Siddhārta durante il periodo della sua formazione conobbe certamente le pratiche yoga, forse in una forma più arcaica di quella a noi nota dalla Yoga classico e con ogni probabilità fu istruito in una filosofia di tipo Sāṃkhya: infatti anche il Sāṃkhya sostiene che al di fuori dell’esperienza del Puruṣa tutto il resto “non è altro che dolore”. Divenuto il Buddha, egli elaborò una sua tecnica di liberazione, finalizzata alla “soppressione del dolore” e quindi al raggiungimento del nirvāṇa, che come la *mokṣa* del Sāṃkhya e dello Yoga è finalizzata alla “liberazione” dello spirito dalla natura e che prevede analogamente allo jñānayoga otto gradini: si chiama infatti l’ “**ottuplice sentiero**”. Anche qui la prassi vera e propria è preceduta dalle raccomandazioni morali, le astinenze, le tecniche di distacco dall’esperienza sensibile, l’adozione di posture del corpo che sono più o meno le stesse dello yoga tradizionale.

Degli otto passi dell’Ottuplice Sentiero i primi sette hanno un carattere preliminare e propedeutico, e sono i seguenti:

1. fede incrollabile nelle 4 Nobili Verità
2. volontà e risolutezza di abolire la “sete” che ci lega al mondo apparente

3. controllo del linguaggio, che non deve mai incorrere in frivolezze e banalità
4. adeguato comportamento morale
5. esercizio di attività oneste e comunque non incompatibili con l'impegno ascetico, non tali da ostacolarlo
6. massimo sforzo nell'ascesi
7. avere sempre nella memoria l'insegnamento della dottrina
8. concentrazione, che è l'ascesi vera e propria (*dhyāna*).

Questa "concentrazione" riassume il senso proprio dell'ascesi buddhista che si differenzia dal rājayoga della scuola filosofica Yoga e anche dallo jñānayoga delle Upaniṣad e in generale della filosofia induista per il fatto che non punta alla fusione fra l'anima individuale e l'Assoluto, sia esso il Puruṣa del Sāṃkhya, il Brahman del Vedānta o il Dio delle comunità religiose viṣṇuita e śivaīta. Infatti per il Buddha non c'è alcun Assoluto fuori di noi e nessun Assoluto dentro di noi, da ricongiungere l'uno all'altro. Lo scopo è invece qui l'*estinzione*, il distacco totale. Ma un'altra importante differenza ne deriva, ed è questa. Mentre nello Yoga e in altre forme di asceti induista il livello più elevato consiste nel superamento dello schema soggetto-oggetto e quindi in un certo senso nella perdita della coscienza, fino a una sorta di *trance* per cui l'individuo si disperde nel tutto, si fonde con l'Uno, nel buddhismo chi pratica l'Ottuplice Sentiero deve sempre mantenere la lucidità di coscienza, l'attenzione vigile sul suo corpo e sulla mente, su tutto quanto gli "succede" nel mentre esercita la concentrazione.⁶ Tale attenzione e lucidità vanno mantenute non perché si attribuisca alla coscienza quel valore assoluto che si nega all'"anima", ma piuttosto perché in tal mondo (conservando cioè la distinzione soggetto-oggetto, si favorisce un atteggiamento di distacco, di osservazione fredda e disincantata anche dei propri processi interiori (tutto infatti, compresa la prassi ascetica, è vuoto e illusorio). Di qui il carattere se vogliamo più "razionalistico" della concentrazione buddhista rispetto a quello più "mistico" della concentrazione induista.

La Dhyāna prevede poi a sua volta otto passaggi, i cosiddetti "Quattro Raccoglimenti" seguiti dalle cosiddette "Quattro Meditazioni":

Raccoglimenti

1. **Distacco.** Evitare che un qualsiasi pensiero o sensazione (interna o esterna) abbia delle conseguenze su di noi, o, colpendoci anche senza volerlo, si annidi nel

(6) Cfr. *Maha Sattipatana Suttanta* in *Canone buddh.*, tr. II, p. 559; *Pottapada Suttanta*, *ibid.*, II, p. 205.

subconscio ponendo le premesse per qualche processo psichico ostacolante. Ne deriva uno stato di beatitudine.

2. **Concentrazione** assenza di qualsiasi eccitamento. Bisogna placare, fermare i ragionamenti discorsivi (il vagare della mente da un oggetto interno a un altro), raggiungere una serenità uniforme, coerente.

3. **Soppressione** di ogni sentimento dovuto agli stati precedenti.

4. Raggiungere uno stato d'animo **non passibile di piacere e di dolore**.

Meditazioni

5. Meditare sull'infinità dello **spazio**

6. Meditare sull'infinità della **coscienza**

7. Meditare sul **nulla**, come se non esistesse assolutamente niente al di fuori di me.

8. Non percepire niente, non compiere nessuna azione. In questo momento si fa l'esperienza del **Nirvāṇa**.

L'Ottuplice Sentiero, frutto dell'esperienza che Siddhārta personalmente fece mentre andava alla ricerca del Risveglio, vuole essere una via di mezzo tra la vita comune illusa dalle meschine soddisfazioni del mondo e l'ascesi esasperata fatta di macerazioni e di repressioni violente. Il Buddha predica una tecnica di liberazione che ha un carattere intellettuale e non fisico, e perciò non esclude, ma anzi richiede la pulizia, la dignità, il contegno composto, un adeguato grado di nutrizione e anche il mantenimento di un certo rapporto con la società. Inoltre il Buddha sconsiglia vivamente di valorizzare i poteri straordinari, le facoltà paranormali o miracolose che l'ascesi fa conseguire: essi infatti non sono segni sufficienti a produrre la conversione negli altri e inoltre deviano l'asceta dal suo scopo, gli fanno dimenticare il vero senso della sua missione e lo incatenano nuovamente al mondo.⁷

Nella concezione predicata dal Buddha l'Ottuplice Sentiero è una pratica rigorosamente individuale e autoreddentiva: il Nirvana non si ottiene per intercessione altrui (neppure del Buddha medesimo) e neppure per grazia degli Dei. Ognuno deve impegnarsi da sé, e non serve assolutamente a niente dedicarsi a riti religiosi, preghiere o altro per farsi aiutare dagli esseri divini. In ciò il Buddha portava alle estreme conseguenze quella linea che abbiamo definito in un certo senso "ateistica" del pensiero indiano del suo tempo, presente persino nelle correnti sacerdotali (Mīmāṃsā) nonché in molte filosofie, secondo cui gli Dei non svolgono alcun ruolo agli effetti della liberazione. Certo, il buddhismo antico

(7) Cfr. *Kevadda Sutta*, in *Canone buddh.*, tr. II, p. 239.

(come del resto le già nominate correnti induiste) non è ateo nel senso che neghi l'esistenza degli Dei. Abbiamo visto come la stessa letteratura agiografica parli di Dei (le figure mitologiche tradizionali della cultura indiana), i quali intervengono o per favorire (Indra) o per ostacolare (Mara) il cammino di Siddhārta. Però anche l'essere divino, come ogni altro essere nell'universo, è soltanto una delle possibili forme di reincarnazione (un essere che ha moltissimi meriti potrebbe reincarnarsi in un Dio) e pertanto anche gli Dei sono sottoposti al samsara dovranno a un certo punto, sia pure dopo un lunghissimo tempo o comunque alla fine di un ciclo cosmico) reincarnarsi di nuovo, eventualmente anche in uno stato inferiore se - nella loro funzione di Dei - non si fossero "comportati bene". Anche loro sentono l'esigenza di sfuggire alla fatalità della reincarnazione e, per farlo, devono "meritare" di reincarnarsi in un uomo che diventerà monaco buddhista. Solo in questa forma, praticando nelle dovute maniere l'Ottuplice Sentiero, potranno raggiungere il Nirvana e non reincarnarsi più,⁸ Ecco perché gli Dei non possono in alcun modo aiutare l'uomo a liberarsi dal samsara, dato che sono essi per primi a dovercene liberare. S'intende che oltre a questa concezione della divinità come essere mondano soggetto alla reincarnazione, il buddhismo non ammette una concezione di Dio come Essere supremo e trascendente, cioè come Ívara, quale veniva proposta dal culto bhakti.

Neppure Buddha in persona può determinare la salvezza di chicchessia, ma può soltanto indicare ai credenti in lui il cammino da percorrere secondo il metodo da lui teorizzato.

(8) Cfr. *Udana* III, 7 e *Itivuttaka*, III, 4 [4], 83, in *Canone buddh.*, tr. I, p. 183 e 314.

CAPITOLO XI

IL “PICCOLO VEICOLO” E IL CANONE BUDDHISTA

Il Buddha morì nel 483 a.C. presso la località di Kuśināra (India nord-orientale) senza lasciare alcuna indicazione su un eventuale successore, che avrebbe dovuto guidare l'ormai numerosa comunità di seguaci (il *Saṅgha*) presente nelle zone percorse dalla sua predicazione. A suo avviso non era necessario un capo, ma bastava che si seguisse la Regola (il *Dharma*) da lui prescritta.¹ In quel momento la Comunità era ampiamente diffusa in tutto il bacino gangetico, soprattutto nel regno di Magadha, governato dal re buddhista Bimbisāra, contando alcune migliaia di “monaci” e “monache” (*bhikkṣu*) divisi in gruppi regionali. Costoro, come si è detto, conducevano vita rigorosamente ascetica praticando l'Ottuplice Sentiero nella meditazione giornaliera; vivevano di elemosina abitando in comune in locali messi a disposizione dai laici, durante la stagione dei monsoni, mentre nelle altre stagioni (i maschi soltanto) percorrevano il paese predicando. Oltre ai monaci, vi era un numero sicuramente molto più consistente di fedeli laici (*śrāvaka*): a costoro era richiesta soltanto l'osservanza di cinque comandamenti fondamentali (non uccidere qualunque essere vivente, non dire menzogne, non commettere adulterio, non rubare, non bere bevande inebrianti) e il sostegno materiale dell'ordine dei monaci. Per entrare nel buddhismo bastava pronunciare la formula dei “Tre Gioielli”: “*Prendo rifugio nel Buddha, prendo rifugio nel Saṅgha, prendo rifugio nel Dharma*”. Nonostante la sua polemica contro i bramani, in generale contro la tradizione religiosa dell'India, e il suo non sentirsi vincolato dal sistema delle caste, il buddhismo non aveva provocato in realtà nessuna rivoluzione sociale, anzi proprio per via della polemica antibramanica risultava utile agli interessi della casta nobiliare: per questa ragione, fra l'altro, fu da essa protetto e sostenuto.

Per regolare la situazione dopo la morte del Buddha si tenne un concilio di monaci a Rājagṛha nell'odierno Bengala, la capitale del regno di Magadha, che fu presieduto da una delle tre “Colonne” della comunità buddhista del momento, il venerabile Kāśyapa (gli altri due erano Ānanda e Mogallāna). Secondo la tradizione, durante questo Concilio si sarebbe deciso di autorizzare la

(1) Cfr. *Mahāparinibbānasuttānta*, II, 9 e VI, 6, *Canone buddh.*, tr. II, p. 379 e 443.

pubblicazione di una raccolta di testi che avrebbero dovuto costituire la Sacra Scrittura del buddhismo. Ovviamente il concetto buddhista di Scrittura e di Rivelazione è completamente diverso non solo da quello biblico-cristiano, ma anche da quello dell'induismo (cioè dei Veda) del quale era in certo qual modo il contraltare. La Scrittura buddhista non è opera di una Rivelazione da parte di un essere divino (diversamente dalla Bibbia) e non è una Rivelazione che mantiene in quanto tale l'ordine del mondo, della religione, della vita sociale fornendo inoltre le basi per una speculazione filosofica, teologica, soteriologica, ma semplicemente ha lo scopo di conservare la memoria del Fondatore, indicare il corretto stile di vita e il metodo di meditazione ad uso del monaco, affinché chiunque possa, seguendo tale metodo, conseguire il nirvāṇa e perciò la liberazione. Non c'è niente di "divino" in tutto questo. Il Canone buddhista (anche qui con l'evidente intenzione di distinguerlo e contrapporlo ai Veda) venne compilato non in sanscrito, la lingua dei dotti e dell'istituzione religiosa, ma nella lingua popolare che era di fatto parlata (un *prākṛito*, cioè "naturale") nelle zone dell'India nord-orientale percorse dalla meditazione del Buddha e da lui stesso, e si chiamava *pāli*. La lingua *pāli* è derivata dal sanscrito e, per il profano, si caratterizza più vistosamente per il fatto di semplificarne la fonetica, per es. *sūtra* diventa *sutta*, *dharma* diventa *dhamma*, *bhikṣu* diventa *bhikkhu*, *nirvāṇa* diventa *nibbāna*, ecc. Il Canone in *pāli*, che ovviamente non fu composto in occasione del Concilio di Rājagṛha ma ebbe una complicata storia redazionale durata almeno mezzo millennio, ebbe il titolo di *Tripitaka*, i "Tre Canestri" perché era suddiviso in tre parti:

- 1) *Vināya*: testi che concernono le regole di disciplina per i monaci e le monache
- 2) *Sutta*: composizioni letterarie che contengono i discorsi pronunciati dal Buddha o a lui tradizionalmente attribuiti
- 3) *Abidhāmma* (letteralm. "Ciò che è sopra la Dottrina", "Metadottrina", quasi come il greco "meta-fisica"): ricerche filosofiche ispirate dalla dottrina buddhista (chiaramente questo "Cesto" è cronologicamente posteriore).

La mancanza di una autorità centrale e di una struttura gerarchico-organizzativa (cose considerate troppo "mondane" per una comunità che cercava l'estinzione di tutto quanto è terreno, compreso il potere), la stessa genericità dei principi che reggevano la vita monastica e inoltre la trasformazione subita dalla Comunità nei primi secoli di espansione (i monaci ormai non dimoravano più in

rifugi occasionali ma in veri e propri conventi, spesso molto ricchi grazie ai donativi dei nobili e dei fedeli) prepararono il Saṅgha a una serie di dispute interne e di scismi. Dapprima si dovette eliminare la controversia fra due opposte tendenze entro l'ambiente dei monaci, una più rigorista e l'altra più lassista: entrambe furono condannate per scegliere una posizione intermedia, moderata (la condanna implicava solo l'espulsione di certe persone dalla Comunità, non esistevano misure violente). Contemporaneamente si verificò una ben più grave divisione fra due correnti di pensiero, una più "aperta" e l'altra più "conservatrice" ovvero degli "Anziani" (*Sthavira*), dalla quale derivò la divisione in seno al buddhismo dei due grandi ambiti, tuttora esistenti, del "Grande Veicolo" (*Mahāyāna*) e del "Piccolo Veicolo" (*Hīnayāna*). La corrente aperturista fu condannata in un secondo Concilio convocato nel 380 a.C. circa nella città di Vesālī (la città amata dal Buddha, nominata nel trattato che descrive i suoi ultimi giorni). Un secolo dopo ci fu un terzo concilio convocato e presieduto dal grande imperatore Aśoka nella capitale dell'impero maurya, Pataliputra (Patna) che sanzionò in maniera irrevocabile lo scisma

Il gruppo scismatico, dopo la sua espulsione al Concilio di Vesālī, si definì polemicamente quello dei "*Mahāsāṅghika*", ovvero dei "membri della Grande Comunità" (*Mahāsāṅgha*). Esso ebbe il suo principale esponente nel monaco Mahādeva, vissuto all'epoca del Concilio di Pataliputra (III secolo a.C.), il quale si era fatto notare criticando lo stile di vita attribuito al monaco "perfetto" (*arhat*) e affermando che la salvezza non può essere soltanto affare del singolo, prodotta esclusivamente dal suo personale impegno nell'ascesi, ma deve rivolgersi anche al resto dell'umanità "imperfetta", incapace di raggiungere i vertici rappresentati dagli arhat. Mahādeva pare fosse molto caustico e anche malevolo nell'indagare la personalità dei presunti o sedicenti arhat, ne faceva una sistematica denigrazione, radicalizzando di conseguenza l'atteggiamento in qualche modo "sovversivo" che aveva portato alla rottura fra le due correnti contrapposte in occasione del Concilio di Pataliputra. In realtà, Mahādeva aveva un'idea del tutto originale della missione del buddhismo, se vogliamo un buddhismo più aperto alla massa, più "popolare", che per favorire anche la salvezza degli umili, degli ignoranti o dei deboli, fosse in grado di compiere eventualmente qualche compromesso con la mentalità comune. A tale riguardo egli sosteneva la necessità di recuperare il rapporto con la *religione*, adottando quanto meno la struttura della vita religiosa dove l'uomo si rivolge a un Dio, o a qualcosa di simile, allo scopo di ottenere da lui la salvezza quando non è in grado di procurarsela con i propri mezzi. In tale

quadro teorico generale il Mahāsaṅgha sviluppò al massimo una tendenza del resto già presente nel buddhismo di quel tempo, anche ortodosso, ad elaborare la figura di un Buddha trascendente, eterno, del quale Siddhārta Gautama sarebbe stato solo una delle numerose apparizioni terrene, cioè una delle sue incarnazioni o reincarnazioni. Il Fondatore del buddhismo, che si era sempre personalmente concepito e presentato come un maestro di verità, un annunciatore di salvezza, e mai come un Dio, passava in secondo piano rispetto alla “buddhità” personificata in un essere, o in un insieme di esseri superiori, certo non degli Dei nel senso tradizionale (induista), ma con caratteri e funzioni che molto assomigliavano a quelle degli Dei. La salvezza poteva essere ottenuto anche chiedendo attraverso preghiere, riti ecc., l’intercessione di questi esseri superiori (come normalmente si fa con gli esseri divini), il loro aiuto o la loro grazia, ed anche intendendo come derivata dall’alto quella Legge (Dharma) che storicamente in quella determinata epoca il Buddha Siddhārta aveva annunciato. Sono queste le premesse del futuro “Grande Veicolo”

La posizione contraria e cioè quella degli “Anziani” (*Sthavira*), ovvero dei Seguaci della “Dottrina degli Anziani” (*Sthaviravāda*) riconosciuta ortodossa dai risultati dei due concili di Vesālī e di Pataliputra si chiamava così non perché fosse rappresentata esclusivamente da persone di veneranda età ma perché si rifaceva alla tradizione “antica”, e intendeva mantenere il buddhismo nella forma e con i principi che il Buddha gli aveva dato. Era in sostanza una corrente “conservatrice”. Nel corso dei secoli essa si sviluppò in due rami principali che secondo la tradizione si divisero in occasione del Concilio di Pataliputra:

1) i *Theravādin*, presenti nell’India del Sud, nell’isola di Śrī Laṅkā e di qui nella sua espansione missionaria verso la Birmania e il sud-est asiatico. Essi composero la redazione definitiva oggi disponibile del Canone Tripitaka in lingua pāli (II secolo a.C. - II d.C.). Rappresentano il buddhismo nel quale si è conservata meglio la sua forma originaria, anche se naturalmente vi sono state anche importanti alterazioni e trasformazioni. Principale teorico del Theravāda è Buddhaghōṣa (V secolo d.C.)

2) I *Sarvāstivādin* (cioè “Sostenitori della dottrina della onni-esistenza” per le ragioni che vedremo fra breve), presenti nell’India nord-occidentale, nel Kashmir, e di qui lungo la sua espansione missionaria in Asia centrale, verso la Cina. Redassero un altro Canone, in lingua sanscrita², che era diverso da quello in

(2) Il pāli probabilmente già non si parlava più all’inizio dell’età cristiana, sostituito da

lingua pāli, più corto, anche se la dottrina esposta nei testi era comunque genuina. Perduto in conseguenza alla distruzione violenta del buddhismo indiano per opera dei musulmani, ce ne rimangono dei frammenti in traduzione cinese, dai quali possiamo farci un'idea del contenuto.

Nonostante la persistente polemica contro i Mahāsaṅgika, che verteva soprattutto sulla difesa dell'assoluta santità e impeccabilità dell'*ārabat* (mentre gli avversari ne proclamavano la fallibilità), gli Sthaviravādin non mancarono di subirne anche l'influenza sul piano della dottrina. Infatti sia il gruppo theravāda sia probabilmente quello sarvāstivāda cominciarono ad ammettere oltre al Buddha storico Siddhārta (del quale comunque si sottolineava la semplice umanità) anche altri esseri salvifici, i Buddha superiori dei Siddhārta sarebbe stato solo la più recente apparizione terrena. Ciò si basava sul fatto che Siddhārta stesso aveva parlato delle sue precedenti reincarnazioni in diversi antichissimi maestri di dottrina (ovviamente una dottrina del tutto analoga alla sua) che vissero in epoche storiche anteriori a quella attuale.³ Inoltre già nei due gruppi di Sthaviravādin, come poi nel cosiddetto "Piccolo Veicolo" della redazione theravāda, sarà centrale il ruolo del *bodhisattva* (in pali *bodhisatta*), ossia l'uomo che ha l'essenza (*sattva*) del Risvegliato e che in altri tempi porta avanti la missione già svolta dal Buddha Siddhārta di insegnare agli uomini la Regola, le Quattro Nobili Verità ecc., e a differenza di questi non si estingue nel nirvana ma rimane spiritualmente "presente" per assistere i fedeli nel conseguimento della salvezza (*Mahāpadāna suttānta*, I, 17). Egli diventa perciò nella pietà popolare un oggetto di venerazione e di preghiera, come fosse un Santo o una specie di divinità. Questo tema avrà il massimo sviluppo nella trasformazione "religiosa" del buddhismo operata dal Grande Veicolo

Dall'epoca del Concilio di Pataliputra fino al XIII secolo (fine del buddhismo indiano) ci fu in ambito hīnayāna (nonché come vedremo in ambito mahāyāna) tutto un proliferare di scuole teologiche e filosofiche con una vastissima attività di pensiero che diede luogo a una sterminata letteratura filosofica.

altri dialetti: di qui la necessità di tornare al sanscrito che, seppure non più parlato dal popolo anch'esso, era tuttavia la lingua di cultura, come il latino in occidente; i Theravādin del resto usarono il pali come una sorta di latino, perché il pali tanto meno poteva essere lingua viva nell'India del sud.

(3) Cfr. la figura di "Vipassa" cui si allude nel *Mahāpadānasuttānta*.

Nell'ambito del Piccolo Veicolo la scuola filosofica storicamente più importante è appunto quello della *sarvāstivāda*, ovvero la “Dottrina che tutto (*sarvam*) esiste (*asti*)”. Ma come fa a definirsi buddhista una dottrina che, a prima vista, asserisce l'esatto contrario del principio della *vuotezza* universale? I Sarvāstivādin però prendevano le mosse dalla forma originaria in cui il Buddha aveva predicato la vuotezza, e cioè dalla teoria dell'*anātman*, del non-Sé: Essa infatti non nega l'esistenza di fatto delle cose che vediamo bensì la loro essenza, ovvero la loro identità ontologica. Quindi, secondo i Sarvāstivādin, le cose, gli oggetti, i fenomeni (per i quali la terminologia filosofica buddhista impiega il vocabolo *dharma*, in pāli *dhamma*)⁴ esistono bensì, ma sono “vuote” solo perché in realtà non possiedono la natura che la nostra ignoranza attribuisce loro, quella cioè di essere l'evoluzione di un'unica permanente sostanza che nel corso del tempo modifica i suoi attributi pur rimanendo sé stessa. Questa “esistenza” complessiva (*sarvāsti*) è composta invece di una infinità di *dharma* singoli del tutto irrelati fra di loro. L'essere è un insieme di infiniti frammenti, e analogamente anche il tempo è frammentato in una infinità di “istanti” (*ḷṣaṇa*) ognuno dei quali esiste di per sé e non trapassa mai nell'altro. Il divenire non è la trasformazione solo superficiale di una sostanza di per sé permanente e identica, ma è vuoto, e dunque pura apparenza. Come si spiega allora il trasformarsi degli oggetti nel tempo, ad esempio l'invecchiare, ed il processo karmico? I Sarvāstivādin giustificano l'apparenza del divenire ricorrendo a due concetti: quello di *karitra*, “funzione”, e di *bija*, “seme”. Ogni *dharma* esercita la propria funzione (che è di natura causale) in una o in un'altra delle tre dimensioni (apparenti) del tempo: gli elementi o funzionano al presente, oppure hanno già funzionato al passato o non hanno ancora funzionato e quindi funzioneranno in futuro. Inoltre ogni elemento “funziona” in base al proprio “seme” che segna per così dire dei percorsi per le successive apparizioni, ed ecco perché il *dharma* che nell'istante T_1 appare come un albero nell'istante T_2 funzionerà ancora come albero (magari con qualche foglia in meno) e non ad esempio come animale ecc. Però non si tratta dell'evoluzione del medesimo albero (la “sostanza” albero) che prima era più giovane e dopo è diventato più vecchio: sono due *dharma* assolutamente diversi e irrelati, l'albero che appare nello *ḷṣaṇa* T_1 e l'albero che appare nello *ḷṣaṇa* T_2 ,

(4) Il sscr. *dharma* significa qualcosa di determinato, di stabilito, perciò può voler dire sia una determinazione oggettiva (una cosa) sia la Legge che prescrive delle determinazioni, cioè la dogmatica buddhista in generale.

solo che c'è una predisposizione “seminale” di questi due dharma a “funzionare” nel tempo nella stessa forma.

Un altro problema toccato dalla filosofia del Piccolo Veicolo è quello del Sé, l'*ātman* dell'induismo, che il buddhismo notoriamente negava, incontrando però la difficoltà di spiegare come mai, non essendoci l'“anima”, poteva darsi una reincarnazione secondo la legge del karman (cioè le successive esistenze determinate per causalità come conseguenze delle premesse poste dalla medesima anima nelle sue esistenze anteriori). Abbiamo detto come il buddhismo antico cercava di risolvere la questione parlando non di anima bensì degli “*skandha*”, cioè gli elementi dell'individualità che “saltano” (in base alla legge del karman) da un'esistenza a un'altra mantenendo così una certa continuità fra più individui dei quali l'uno è la reincarnazione dell'altro. La scuola di ambiente hinayana fondata da Vatsiputra nel III secolo a.C. sostenne una tesi di tipo “personalistico” che considerava come un ulteriore skandha la persona stessa, la quale proprio come l'*ātman* delle Upaniṣad trasmigra in successivi corpi mantenendo il proprio contenuto ontologico. Era una notevole concessione all'induismo e non a caso Vatsiputra era un ex-bramano.

CAPITOLO XII

IL GRANDE VEICOLO E IL TANTRISMO BUDDHISTA

Benché la posizione sostenuta da Mahādeva fosse stata già condannata da tempo (con il Concilio di Vesāli del 380 a.C.), egli riuscì a radunare intorno a sé un consistente numero di seguaci che si riunirono in polemica alternativa al successivo Concilio di Pataliputra (il quale peraltro riconfermò le decisioni a suo tempo prese a Vesāli) nella cosiddetta “Grande Assemblea” (*Mahāsaṅgha*), che col tempo influenzò in maniera determinante le vicende storiche del buddhismo in India e fuori dall’India. Dagli inizi della nostra era cristiana fino al XII secolo (epoca della distruzione del buddhismo indiano) si sviluppò infatti nel sedicente *Mahāyāna* o “Grande Veicolo”, così chiamato perché i suoi adepti si proponevano di essere per l’umanità un “veicolo” di salvezza assai ampio, capace di trasportare oltre la corrente del saṃsāra un numero notevole di persone, certamente molte di più di quello che sarebbero riusciti a fare - secondo loro - i seguaci del buddhismo tradizionale, emerso vincitore dal Concilio di Vesāli. Questi ultimi quindi (gli Sthaviravādin) venivano etichettati dai loro rivali con la denominazione di “Piccolo Veicolo” - denominazione che ovviamente (dato il suo carattere peggiorativo) nessun Staviravādin usava volentieri per definire sé medesimo.

La differenza fondamentale consiste in ciò che abbiamo appena osservato a proposito del Mahāsaṅgha: il buddhismo tradizionale - a detta dei fautori di Mahādeva - sarebbe stato “egoista” in quanto il suo ideale salvifico è il *singolo* asceta monaco che diventa un arhat praticando indefessamente l’Ottuplice Sentiero ed entra di conseguenza nel Nirvana, lui solo. Siccome i “perfetti” sono per ovvie ragioni pochissimi, è ben *piccolo* il veicolo che il buddhismo mette a disposizione dell’umanità sofferente, e il suo messaggio di salvezza rischia di ridursi a ben poca cosa. Il principio guida del “Grande Veicolo” non è il rigore del cammino ascetico individuale, ma la *compassione* per gli altri uomini prigionieri dell’illusione e del dolore, e perciò anche l’*amore* che induce a salvare a tutti costi il maggior numero di loro, e non soltanto se stessi.

Le due virtù principali del Mahāyāna, cioè la *maytrī* (benevolenza, amore) e la *karuṇā* (compassione) non erano certo ignote al buddhismo più antico. La stessa tradizione agiografica sul Buddha metteva in rilievo l’elemento altruistico

quando il Risvegliato si rifiuta di accedere all'invito del Dio Māra al suicidio, perché prima di estinguersi vuole predicare, convertire, salvare il maggior numero possibile di esseri umani. Il Buddha si addolora per la miseria dell'esistenza umana, ama gli uomini ed è portato proprio dalla compassione ad aiutarli col suo messaggio. Tuttavia, in generale, il buddhismo antico che fu caratterizzato dai suoi critici come "Piccolo Veicolo" ha effettivamente un certo aspetto solipsistico, si basa sull'individuo, sulla sua soggettiva determinazione e sulla sua costante lucidità intellettuale. Nel "Grande Veicolo", invece, l'accento posto sulla salvezza degli altri e non su quella del singolo monaco perfetto è talmente preminente da sviluppare al massimo la figura del *bodhisattva*, il quale in un certo senso fa il contrario di ciò che la soteriologia buddhista prescrive: invece di raggiungere una volta morto il suo scopo entrando direttamente nel parinirvāṇa dopo aver fatto tutto il suo tirocinio ascetico, questo personaggio (in origine sempre un monaco di particolare santità) **rinuncia** al nirvāṇa e indugia in prossimità del mondo (in "cielo" o qualcosa del genere) per dedicarsi prima alla salvezza degli altri uomini, che tale tirocinio non sarebbero mai stati in grado di compiere. Si capisce che tale concezione favoriva la nascita di un vero e proprio culto religioso dei bodhisattva, che dava molto spazio all'immaginazione e al sentimento, in una maniera molto simile alla contemporanea devozione bhakti degli indù.

Il Grande Veicolo ebbe in India uno sviluppo storico di circa un millennio, che sarebbe molto complicato seguire più in dettaglio. Va detto che esso non costituiva una "confessione" nel senso della storia del cristianesimo (confessione cattolica, confessione evangelica ecc.), una comunità o un'istituzione a carattere unitario, bensì un insieme molto composito di scuole teologiche e di usanze culturali legate a certi importanti monasteri e diffuse di qui anche nella popolazione delle zone circoscrisse. Non era neppure raro che nel medesimo monastero vivessero fianco a fianco e in buona armonia gruppi di monaci che seguivano il Grande Veicolo ed altri che seguivano invece il Piccolo Veicolo.

Fra le dottrine fondamentali che ritroviamo generalmente in parecchie forme di buddhismo mahayanico possiamo ricordare le seguenti.

1. In primo luogo il principio della "salvezza per tutti", che non ha la connotazione intellettuale e razionale dell'antico buddhismo ma tiene conto della situazione dell'uomo comune con la sua debolezza e pochezza, la sua incapacità di perseguire in modo determinato la severa strada dell'asceti individuali. Allora bisogna far intervenire un aiuto esterno, fornito da un personaggio in qualche

modo sovrumano, ad esempio un bodhisattva oppure addirittura una figura divina desunta dal pantheon tradizionale del territorio in cui la Dottrina veniva predicata, interpretandola con una funzione preparatoria, ausiliaria, complementare al vero e proprio annuncio del Buddha. Così il Grande Veicolo (cosa che il Piccolo Veicolo non avrebbe fatto mai) era anche disposto a elaborare complicate e per certi aspetti paradossali forme sincretistiche nelle quali si combinava con religioni storiche esistenti: ciò avvenne ad esempio con i culti di Śiva e della Śakti oppure con la religione tibetana. Naturalmente neppure i fautori del Mahāyāna potevano dire che un bodhisattva o tanto meno Śiva può regalare a qualcuno il nirvana senza che movesse un dito: ma il promuovere culti devozionali, anche sincretistici, serviva a tenere la gente legata al messaggio buddhista, a dare loro la sensazione di essere comunque favoriti nella vita quotidiana, e accompagnati verso una salvezza definitiva che magari avrebbero poi potuto ottenere in una prossima reincarnazione come monaci.

2. Appunto allo scopo di chiarire l'ambigua questione dell'aiuto "esterno", indispensabile per "ingrandire" il veicolo salvifico che traghetti più individui possibile oltre il samsara, il Mahāyāna elaborò nel corso dei secoli una sorta di **BUDDHOLOGIA** - se possiamo così chiamarla - come sostituto di quello che nelle religioni "normali" è la mitologia oppure la teologia. Suo motivo ispiratore era la tendenza che abbiamo già notato (in entrambi i Veicoli) a subordinare il Buddha Siddhārta Gautama, a una figura superiore, trascendente rispetto al mondo, di cui egli sarebbe stato la temporanea apparizione terrena. Una concezione buddhologica molto sistematica, che comparve probabilmente abbastanza tardi, aveva la forma di una piramide gerarchica al cui vertice stava l'*Ādibùddha* (cioè il Buddha primigenio, originario), una figura spirituale, trascendente ed eterna, immersa in una sempiterna meditazione. Da questa sua meditazione scaturivano cinque *Dhyānabùddha* (i "Buddha della meditazione") chiamati Vajroçāna, Akṣòbhya, Ratnasambhāva, Amitābha e Amoghasiddhi (o Mañjuśrī). Questi a loro volta emanavano i cinque *Dhyānabodhisattva* (qui rappresentati non come ex-monaci che hanno "sospeso" la loro entrata nel Nirvana ma come figure site già da sempre nell'eternità): i loro nomi sono Samantabhādra, Vajrapāṇi, Ratnapāṇi, Avalokiteśvara e Viśvapāṇi. I cinque *Dhyānabodhisattva* si incarnano in cinque successive epoche del mondo in altrettanti Buddha storici che hanno predicato il Dharma agli uomini del loro tempo: essi sono Krakuçānda, Kanakamūni, Kāśyāpa, Gautama e Maitrèya. Tutti questi nomi sono chiaramente fantastici, l'unico personaggio reale è Gautama

(Siddhārta), il Fondatore del buddhismo, incarnazione del Dhyānabodhisattva Avalokitèsvara emanato dal Dhyānabuddha Amitābha. Il quinto e ultimo Buddha storico, Maitrèya, sarebbe stato annunciato già da Siddhārta come la reincarnazione di un suo collaboratore che avverrà in futuro, ed è una sorta di Messia buddhista atteso per la fine dei tempi.¹

Tutto questo fiorire di speculazioni “buddhologiche”, l’invenzione di tutte queste figure da offrire come oggetto di venerazione e di impetrazione al culto popolare, con funzioni e qualifiche apparentemente abbastanza analoghe a quelle che di solito nelle religioni hanno gli esseri divini, non manca di suscitare di primo acchito una certa perplessità. Il buddhismo, di qualsiasi indirizzo, non è forse la dottrina del Vuoto (in base alla Prima Nobile Verità), in cui non può trovar posto alcuna concezione di “esseri” esistenti e tanto meno eterni? Il buddhismo, poi non è la radicale negazione di ogni forma di atto religioso portatore di salvezza e di ogni Assoluto, rappresentato o meno come un Dio?

Per evitare queste confusioni (che tuttavia a livello di credenze popolari sicuramente si facevano e si fanno tuttora) occorre precisare che pure nel Grande Veicolo il principio della Vuotezza universale è fondamentalmente mantenuto da tutti i suoi esponenti intellettuali, e che mai i vari Buddha eterni, nonché i Buddha storici, vengono presentati come degli “Dei” né sotto il profilo terminologico né sotto quello della dottrina. Per quanto “personalizzati” nella raffigurazione che se ne dà sotto forma di statue, rilievi e mandala, i Buddha eterni non sono degli “enti” esistenti da qualche parte provvisti di una certa sostanzialità ontologica, ma appunto solo delle “figure”, delle “immagini” del Dharma buddhista offerte alla sensibilità del credente che non riuscirebbe ad afferrarne il contenuto espresso in termini soltanto astratti; la loro “eternità” non consiste se non nella perenne

(1) Questa concezione non può essere considerata come effetto di un’influenza giudaico-cristiana. Infatti la figura di Maytreya e la dottrina che lo riguarda nasce nel II secolo d.C., troppo presto per poter immaginare un rapporto sincretistico del buddhismo con il cristianesimo. Invece, poiché le origini della concezione messianica, già nel giudaismo, sono probabilmente nella religione iranica (zoroastriana) dove si parla anche della fine del mondo e di un Giudizio da parte di un essere divino che compare negli ultimi tempi, è più probabile che ciò abbia reagito anche sul buddhismo, a quel tempo prevalente proprio nei territori di confine fra Iran e India. Il manicheismo che arrivò nelle stesse zone e in Asia centrale a partire dal IV secolo identificò il futuro Maitreya preconizzato dal Buddha con Mani.

validità del Dharma stesso e non è quindi l'attributo di un Essere supremo quale ad esempio il Dio biblico. Che poi tali immagini possano essere oggetto di azioni rituali e preghiere è una cosa che il clero buddhista permette o addirittura favorisce nella pietà popolare ravvisando in essa una funzione edificante e di elevazione spirituale.

3. Che le cose in realtà stiano così si vede bene da un'altra importante dottrina del Grande Veicolo, quella dei "Tre Corpi del Buddha" (inteso qui esclusivamente come il Buddha storico, cioè Siddhārta Gautama e i suoi quattro parigrado). Un Buddha possiede anzitutto un corpo visibile (*nirmāṇakāya*), ad esempio quello che Siddhārta stesso ebbe in questo mondo. Poi c'è un "corpo glorioso" (*sambhogakāya*), una specie di teofania, visibile solo ai bodhisattva e non ai comuni mortali. Infine, un "corpo di Dottrina" (*dharmakāya*), che consiste nel suo insegnamento ed è quello di gran lunga più importante. Ora, siccome il Dharma si concentra nella Prima Nobile Verità e dice che il mondo è "vuoto" (*śūnyavāda*) ovvero vuoto di Sé (*anātman*, in lingua pali *anatta*), che non c'è alcuna "permanenza", che non esiste un nucleo di identità assoluta quale risposta alla domanda circa il "che-cos'è" delle cose, il Corpo di Dottrina (come terzo corpo del Buddha) non è altro che la Vuotezza stessa dell'essere.

Ma a questo punto si presenta un singolare capovolgimento. Se infatti ci chiediamo "che cos'è" essenzialmente il mondo dobbiamo rispondere: il mondo è "essenzialmente" vuoto. Il Vuoto è dunque esso stesso l'"essenza propria" (*svabhāva*) del "modo di essere" ovvero dell'"esser-così" (*tathātā*) del mondo e di ogni (apparente) essere.² Ma se il Vuoto è anche il corpo del Buddha (quel

(2) Cfr. *Vajracchedikā*, 17: "Therefore the Tathāgata preaches: 'All things are Buddha-things'. And why? Because what was preached by the Tathāgata as all things, that was preached as no-things; and therefore all things are called Buddha-things". (*Sacred Books of the East*, vol. XLIX: *Buddhist Mahāyāna Texts*, rist. Delhi, Motilal Banarsidass, 1968, p. 134). La parola *tathātā* è composta dal pronome *tat*, "questo", donde l'avverbio *tathā*, "così", con l'aggiunta del suffisso *-tā* che designa il sostantivo astratto (come il latino *-tas* di *felici-tas*, *nobili-tas*, ecc., poi *-tà* in italiano, *-té* in francese, *-ty* in inglese): *tathātā* vuol dire dunque "così-esser" oppure "questi-tà", il connotato essenziale di un'entità determinata. *Tathā* forma anche, insieme a *gata* che è il participio passato del verbo "andare" (radice indoeuropea *ga-* come il ted. *geben*, ingl. *go*) l'epiteto del Buddha *Tathāgata* cioè il "Così (s'intende: così *bene*)-andato", colui che percorso al meglio la strada della vita. Cfr. il friulano *Benandant* che vuol dire "indovino", "veggente".

“corpo” che consiste nella sua Dottrina, nella quale il Buddha annunciatore del messaggio di salvezza per così dire si materializza, si realizza), allora bisogna anche dire che questo corpo del Buddha è al tempo stesso il corpo del mondo, la sua essenza profonda, la sua unica possibile identità.³ La realtà ultima dell’essere è di esser Corpo del Buddha, ovvero il contenuto della sua Dottrina, il Vuoto.⁴ *Il Vuoto in tal modo si capovolge nell’Assoluto*: ciò che l’essere “essenzialmente” è. Si noti come il tardo buddhismo recupera e reinterpreta in una forma tutta sua l’antica concezione upaniṣadica e vedantica del Brahman come “causa materiale” dell’universo (l’essenza, il Sé dell’universo è l’Assoluto). Ma la ripresa di temi vedantici si vede anche dal fatto che, secondo queste dottrine mahayaniche, la “natura di Buddha” o “buddhità” (*buddhagàrbha* o anche *tathāgatagàrbha*) è altresì quello che sta al fondo di ogni essere umano, ciò che ognuno ha di più essenziale ed importante, la sua intima Vuotezza e la facoltà di riconoscerla come tale. Comprendendo che tutto è vuoto, compreso io stesso, io proprio così realizzo il Buddha che è in me, divento un Buddha a mia volta, perché come Siddhārta ha ravvisato la Vuotezza al fondo di tutte le cose, analogamente io ravviso la Vuotezza che sono, mi immedesimo in essa (nel Corpo di Dottrina del Buddha). Come si vede, si arriva paradossalmente molto vicini alla concezione vedantica secondo cui io penetrando nel mio Sé mi immedesimo nel Sé dell’universo, nell’assoluto Brahman.⁵ Quello che nell’induismo era il Sé o il Brahman, qui diventa il Vuoto o il Buddha ovvero la “natura di Buddha” intima ad ognuno (*tathāgatagarbhā*, *Buddhagarbhā*).

4. La figura centrale del Grande Veicolo è senz’altro il bodhisattva. Come nel Mahāsaṅgha il Buddha trasformato in figura “superiore” faceva da intermediario fra l’umanità e la salvezza, così nel Mahāyāna il bodhisattva è intermediario fra i Buddha eterni e gli uomini.

Ancora una volta precisiamo che il bodhisattva *non è un Dio*, ma un uomo che, purificatosi con l’ascesi e la meditazione attraverso una serie innumerevole di

(3) Cfr. *Vimalakīrtiśāstra*, XI, 1 (*T.Buddh.sscr.*, cit., p. 287).

(4) Cfr. *Vimalakīrtiśāstra* III, 35 (*T.buddh.sscr.*, p. 204).

(5) Cfr. *Vimalakīrtiśāstra*, III, 51 (*T.buddh.sscr.*, p. 209): “La *tathātā* di tutti i *dharmā* [nel linguaggio filosofico buddhista *dharmā*, lett. Legge, è usato nel senso di “ente”, “cosa determinata”] è la tua stessa *tathātā*, o Maitreya”, come nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: “Quello [il *Tat*, cioè il Brahman] sei tu, o Śvetaketu”.

successive esistenze, fa voto di non entrare nel Nirvāṇa se prima non ha portato alla salvezza l'intera umanità o la sua maggior parte.

La differenza fra un bodhisattva e un Buddha storico è a rigore questa, che un Buddha storico, dopo esser passato anche lui attraverso innumerevoli esistenze (come Siddhārta stesso ricordava) alla fine sperimenta il parinirvana e in seguito non rimane “in circolo” ma si immerge in una eterna meditazione, non si occupa più degli uomini. In realtà spesso i confini non erano tracciati così netti nella pietà popolare.

Nei testi del Grande Veicolo il bodhisattva emerge come una figura estremamente duttile, se si vuole anche ambivalente o addirittura ambigua. Per recare il suo messaggio di salvezza a tutti gli uomini, e non solo ai “perfetti”, egli predica tenendo conto del grado di comprensione di ognuno dei suoi ascoltatori⁶ e pertanto non distrugge in linea di principio il senso comune, la falsa opinione del sé, l'attaccamento al corpo.⁷ Assume forme differenti nel corso delle sue molteplici reincarnazione allo scopo di essere alla portata di tutti, anche degli esseri inferiori, anche dei peccatori⁸ e si mette in loro balia al punto di lasciarsi colpire e offendere, pur di esser utile alla loro conversione.⁹ In generale il bodhisattva, a differenza dello *arhat* del Piccolo Veicolo, non ha orrore per il mondo illusorio in cui avvengono le reincarnazioni, perché proprio l'esistenza in questo mondo, nella dimensione della corporeità, è la condizione per poter guadagnare agli altri la salvezza: infatti bisogna pur avere un corpo per poter fare del bene agli esseri naturali.¹⁰ Egli quindi si radica talmente nel mondo concreto che è capace di frequentare anche gli esseri inferiori e gli ambienti più spregevoli.¹¹

La concezione così aperta e talvolta spregiudicata del bodhisattva, unita a una tendenza al nichilismo intinsecamente buddhista e soprattutto nel Mahāyāna,

(6) *Vimalakīrtiśāstra*, III, 8 e 22 (*T.buddh.sscr.*, p. 195 e 200); *Bodhiṣāryavatara*, V, 89 (*ib.*, p. 460).

(7) *Vimalakīrtiśāstra*, III, 16 e IV, 10 (*T.buddh.sscr.*, p. 198 e 225).

(8) *Sūramgamasamādhisūtra*, 27-30 (*T.buddh.sscr.*, p. 103); *Vimalakīrtiśāstra*, II, 2 e VII, 1 (*ib.*, p. 119, 187 e 252).

(9) *Bodhiṣāryavatara*, III, 12-16 (*T.buddh.sscr.*, p. 442). Una leggenda raccontava di un bodhisattva che incontra una tigre e il suo piccolo affamato e si lascia mangiare da loro.

(10) *Vimalakīrtiśāstra*, IV, 15-18 (*T.buddh.sscr.*, p. 227).

(11) *Vimalakīrtiśāstra*, II, 4 e III, 11 (*T.buddh.sscr.*, p. 188 e 196).

come vedremo fra poco, determina altresì una estrema relativizzazione della morale. Poiché tutti gli esseri e gli eventi sono in sé vuoti, la valutazione di buono o cattivo è a sua volta illusoria e può essere formulata solo da chi non ha raggiunto la conoscenza perfetta della verità.¹² Da un punto di vista buddhista rigoroso, infatti, non si devono pronunciare giudizi morali.¹³ Il bodhisattva quindi, adattandosi alla condizione di un mondo apparente, parla bensì di buoni e di malvagi come se entrambi costituissero due tipi distinti di esistenze reali, ma in realtà lo fa solo per modo di dire.¹⁴; non approva naturalmente il peccato, ma deve al tempo stesso togliere il rimorso del peccato e convincere della sua fondamentale inconsistenza.¹⁵ Al contrario è necessario passare attraverso la sfera del peccato e mescolarsi al fango delle passioni per poter arrivare all'illuminazione e diventare un buddha.¹⁶

Il Grande Veicolo non ebbe un vero e proprio Canone (che rimase una prerogativa del cosiddetto Piccolo Veicolo), ma produsse una quantità sterminata di scritti religiosi che di solito descrivono in termini fantastici e ingenuamente oleografici la vita e la carriera dei diversi bodhisattva oggetto di venerazione tra i credenti. C'è anche un'opera letteraria di notevole valore, la Vita del Buddha scritta da Aśvaghōṣa. Il documento teorico più importante del Mahāyāna è il *Prajñāpāramitā sūtra*, cioè il "Trattato della perfezione della saggezza", una raccolta di numerosi trattati di filosofia e mistica, di varia estensione e seconda delle diverse redazioni: purtroppo non ne esiste ancora un'edizione critica completa né una traduzione integrale in lingue europee

Nell'ambiente mahayanico, a differenza di quello hinayanico, c'era anche un rituale molto elaborato, eseguito in templi sontuosi, con grandi cerimoniali e in presenza di numerose opere d'arte (si pensi ad esempio alle colossali statue del Buddha scavate nella roccia a Bamiyan in Afghanistan, recentemente purtroppo rovinate dalla guerra), il che esteriormente dava al tardo buddhismo l'aspetto caratteristico di una religione vera e propria. Il culto si praticava di solito per il personaggi buddhologici più legati alla vita umana e alla storia, cioè il Buddha

(12) *Vimalakīrtiśāstra*, I, 16 (*T.buddh.sscr.*, p. 185).

(13) *Sūramgamasamādhisūtra*, 102 (*T.buddh.sscr.*, p. 137).

(14) *Sūramgamasamādhisūtra*, 35 (*T.buddh.sscr.*, p. 108).

(15) *Vimalakīrtiśāstra*, III, 34 (*T.buddh.sscr.*, p. 203).

(16) *Vimalakīrtiśāstra*, VII, 3 (*T.buddh.sscr.i*, p. 255).

storico Gautama e i suoi *alter ego* “eterni”, vale a dire il Dhyānabodisattva Avalokiteśvara e il Dhyānabuddha Amitābha.

La filosofia del Grande Veicolo è rappresentata da numerose scuole attive in epoca tardo-antica e medievale, la più importante delle quali è senz’altro quella fondata dal Nāgārjuna, vissuto nell’India meridionale nel II secolo d.C.

Nāgārjuna definì la propria posizione filosofica come *mādhyamaka*, vale a dire “mediana”, nel senso che a suo avviso bisogna mettersi da un punto di vista che sfugga a entrambe le coppie di opposti fra i quali normalmente si dibatte il pensiero comune, prigioniero dell’apparenza: essere e non-essere, bene e male, divino e umano, perdizione e salvezza, profondo e superficiale, ecc. Non si deve prendere posizione per una delle due alternative contrapposte, bensì stare né da una parte né dall’altra, in “mezzo”, e criticare i punti deboli dell’una e dell’altra con gli strumenti della dialettica. Ma Nāgārjuna è lontanissimo da una posizione filosofica “moderata”, equilibrata, come quella che ad esempio può trovare la sua formula nell’*aurea mediocritas*. Al contrario, Nāgārjuna è un radicale, un fautore di un nichilismo assoluto, perché dichiara e dimostra l’assurdità e l’insostenibilità di qualsiasi tesi filosofica che venga affermata di contro ad un’altra, quindi in pratica di qualsiasi dire che affermando sé stesso neghi logicamente il suo contrario. Nāgārjuna procede con una sorta di criticismo che ricorda vagamente quello kantiano delle antinomie della ragione (il mondo ha avuto un inizio oppure non ha avuto un inizio? ecc.), oppure anche della confutazione delle filosofie “dogmatiche” (stoica, epicurea) ad opera di Carneade, il grande scolarca dell’Accademia platonica nel II secolo a.C.; però va molto più in là anche di questi filosofi occidentali, perché finisce col negare la possibilità di qualsiasi asserzione positiva, tale da dire una cosa invece di un’altra, da sostenere “questo” di contro a “quello”.

Il discorso filosofico di Nāgārjuna fa perno sul concetto della “**co-produzione condizionata**” (*pratītyasamutpāda*). Tutti gli enti di questo mondo (tutti i *dharma*, come si dice nel linguaggio buddhista) trascorrono nel divenire entro il processo karmico di causa-effetto per cui un *dharma* è prodotto da un altro e a sua volta ne produce un altro. Tale processo non ha inizio, non ha fine e non è gestito da alcuna Intelligenza divina. In verità questo processo di co-produzione è in sé stesso solo apparente e vuoto, giacché non esiste un “passaggio” dalla causa all’effetto essendo il processo causativo istantaneo, privo di uno spazio di tempo intermedio attraverso il quale si “passi” da un ente a un

altro; la causa è una cosa e l'effetto è un'altra cosa, nessuno dei due “diventa” l'altro ma rimangono eterogenei, limitandosi ad apparire alternativamente, come i due piatti di una bilancia.¹⁷ Tuttavia una sorta di legame logico esiste, tant'è che nulla può esistere senza una causa precedente, altrimenti sarebbe qualcosa di permanente, se non avesse una causa che lo ha prodotto solo a partire da un certo tempo (quindi *prima* non c'era e per questo appunto non è permanente ovvero eterno). Ora, proprio per questo i *dharma*, quali si manifestano entro il processo (illusorio) di produzione, sono vuoti, ovvero privi di una “natura propria” (*svabhāva*): infatti, considerando la causa A e l'effetto B, è chiaro che la natura di A è definita dal fatto di esser causa di B, e la natura di B è definita dal fatto di essere effetto di A, dunque nessuno dei due è definito *da sé stesso* bensì da *altro*, ognuno è vuoto di “sé” in quanto è solo l'altro che lo definisce come tale. Allora la “produzione” (apparente) dei *dharma* è in realtà una **co-produzione** perché non solo la causa produce l'effetto ma anche l'effetto “produce” la causa nel senso che ne definisce la natura (nessuna causa sarebbe causa se non ci fosse un suo effetto), e inoltre all'interno di questa co-produzione i *dharma* sono **condizionati** l'uno dall'altro.¹⁸

Ecco perché secondo Nāgārjuna, nessuna opinione è logicamente vera in maniera incontrovertibile, nessuna opinione è fonte sicura di conoscenza. Il sostenere delle opinioni ben definite e quindi negatrici del loro contrario (infatti come diceva Spinoza *omnis determinatio est negatio*), l'esser convinti che una cosa sia vera e un'altra sia falsa, il voler a tutti i costi difendere le proprie convinzioni come se fossero una questione di vita o di morte, tutto ciò non è altro che la manifestazione dell'ignoranza in cui l'uomo originariamente si trova: ignoranza in conseguenza della quale noi crediamo che ci sia qualcosa di vero, di stabile, di permanente, di assoluto (ad esempio ciò di cui io in questo momento sono convinto, e che ovviamente nega le analoghe convinzioni di altri). Tale ignoranza che si nutre dell'illusoria credenza in essenze fondate e sicure ci nasconde la verità delle cose: il fatto cioè che alla fine tutto è *vuoto* e in quanto privo di “natura propria” è anche destituito di qualsiasi fondamento, permanenza e certezza. La scuola *mādhyaṃka* di conseguenza nega la validità di entrambe le coppie di opposti della filosofia tradizionale: uno/molti, eternità/tempo, inizio/fine, produzione/cessazione.

(17) Cfr. *Śālistambasūtra*, in *T.buddh.sscr.*, p. 52.

(18) Cfr. Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*, 22 (tr.it. *Lo sterminio degli errori*, Milano, Rizzoli).

L'unica cosa "assoluta" (assolutamente vera) che possiamo dire è, semmai, che tutto è vuoto, ovvero che niente ha delle ragioni assolutamente cogenti per essere sostenuto, perché di ogni cosa si potrebbe dire con altrettante buone ragioni anche il contrario (come del resto si osserva quotidianamente nell'esperienza dei contrasti fra persone o gruppi, dove ognuno dei contendenti ha le sue ragionevoli motivazioni). Si conferma perciò anche in questo settore l'atteggiamento che abbiamo già notato nella visione buddhistica mahayanica: quello cioè che finisce per attribuire una certa absolutezza all'idea della mancanza di assoluto, per cui *il Vuoto stesso si capovolge in unico Assoluto*. Per Nāgārjuna, in effetti, il Vuoto coincide col Nirvāṇa, o in altri termini l'estinzione (*nirvāṇa*) consiste per l'appunto nel fatto che io riconosco la vuotezza essenziale dell'essere.¹⁹

Alla luce di queste considerazioni svanisce ogni possibile dualismo (per questo i seguaci di Nāgārjuna si chiamavano *mādhyāmika*, ovvero "i mediani", che non stanno né con l'una né con l'altra tesi) fra soggetto e oggetto, fra io e non-io, fra Sé e non-Sé. Il Sé è uguale al non-Sé perché anche il Sé, come ogni altra cosa, è vuoto di sostanza: la vuotezza accomuna tutte le cose che noi nella nostra ignoranza reputiamo opposte, contrarie. Per tale motivo, secondo Nāgārjuna, non bisogna andare alla ricerca del Nirvana per avvantaggiare sé stessi (per non dover più soffrire, ecc.); il Nirvāṇa infatti non è una dimensione o una condizione d'essere alternativa rispetto a quella in cui ci si trova in questo mondo: *il Nirvana è il mondo medesimo* pensato nella sua verità, e quindi esso si trova precisamente nel momento in cui ci si è *annullati di sé*, nel momento in cui io non conto più nulla per me stesso, e non ho più nulla da cercare, nulla da sperare, nulla da raggiungere che sia preferibile rispetto a qualcos'altro (per cui ad es. cerco "il nirvana" invece di cercare il successo, il piacere, la vita comoda ecc.). In questo senso, secondo la formula nagarjuniana, il "conseguimento (del nirvana)" equivale al "non-conseguimento". Ciò a sua volta si lega alle tre grandi negazioni che costituirebbero veramente il Nirvāṇa in quanto il Nirvāṇa vuol dire non essere più nessuno, non volere più nulla, non arrivare da nessuna parte:

(19) *Mādhyamakakārikā*, XXV, 19. La tesi che il Nirvāṇa non è un luogo in cui si vada lasciando il samsara, anzi che l'uno e l'altro sono vuoti, e che la salvezza è solo la comprensione della vuotezza come verità del mondo ricorre in molti altri testi mahayanici: *Śālistambasūtra* (T.buddh.sscr., p. 57); *Sūramgamasamādhisūtra*, 70-71 e 112 (*ib.*, p. 124-125 e 141); *Vimalakīrtiśāstra*, III, 38; IV, 12; VI, 9 (*ib.*, p. 205, 226, 247).

- 1) non conseguimento di nessuno scopo
- 2) non asserzione su nessun argomento
- 3) non fare assegnamento su alcunché (perché tutto è vuoto).

Si noti quanto diverso sia il pensiero di Nāgārjuna rispetto ad esempio a quello presupposto dal culto dei bodhisattva che invece promettono conseguimento della felicità, accesso al paradiso in attesa di entrare nel nirvana, certezza delle proprie speranze. Eppure entrambi si muovono all'interno del Grande Veicolo! Da ciò si vede quanto intimamente complesso e variegato era questo movimento, che partendo dalle stesse premesse poteva dar luogo a conseguenze tanto diverse. Lo scopo che si prefiggono i devoti dei bodhisattva è la felicità, quello di Nāgārjuna è l'*onniscienza*, intesa come conoscenza di quello che è fondamentale al fondo dell'essere: la buddhità (ovvero natura di Buddha, Corpo del Buddha, *dharmakāya*), che consiste nella comprensione del Vuoto, dell'identità del Tutto con il Nulla. Una volta compresa la Vuotezza essenziale (= natura buddhica) ho compreso "tutto" (= tutto quello che meriti di essere saputo). Ciò nondimeno Nāgārjuna, come molti altri esponenti del Grande Veicolo, ritiene che alla posizione assoluta e radicale della verità come nichilismo derivante dalla teoria della co-produzione condizionata debba accompagnarsi anche un punto di vista relativo che tiene conto dell'apparenza del mondo e della mentalità comune: è necessario infatti adattarsi ad esso per condurre gli uomini alla maturazione e all'illuminazione.²⁰ A rigore, l'unica corretta espressione della conoscenza della verità (= del Vuoto) sarebbe il *silenzio*, giacché a qualsiasi cosa si dica si tende ad attribuire natura propria e permanenza. Non si dovrebbe nulla predicare e a nulla rispondere. Ma l'esigenza di salvare gli altri, tanto presente nel Grande Veicolo, rende inevitabile una sorta di "compromesso".²¹

Un'altra importante scuola di ambiente mahayanico è lo *Yogācāra* che ha come principale rappresentante Asāṅga (IV secolo d.C.). Asāṅga si contrappone alle prodezze dialettiche con le quali Nāgārjuna e la sua scuola usavano demolire entrambe le tesi contrapposte una all'altra, e pensa invece a rivalutare con

(20) Nāgārjuna, *Mādhyamakakārikā*, XXIV, 8-10; *Vigrahavyavartanī*, 28. Cfr. *Vimalakīrtiśāstra*, III, 8, 16 e 46 (*T.buddh.sscr.*, p. 195, 200, 208), *Bodhiçaryavatara*, V, 89 (*ib.*, p. 460).

(21) Nāgārjuna, *Vigrahavyavartanī*, 29 e 63; *Lode del Senza eguale*, 7. Cfr. *Vimalakīrtiśāstra*, III, 7 e XI, 2 (*T.buddh.sscr.*, p. 195 e 290); *Śālistambasūtra* (*ib.*, p. 59).

funzione soteriologica le tradizionali pratiche yoga (dove il nome). Ma anche per Asaṅga la realtà in cui viviamo è illusoria, priva di sostanzialità, e questo (diversamente da Nāgārjuna) perché essa secondo lui sarebbe solo l'oggettivazione apparente della mente o della coscienza (*citta*). Per la scuola Yogācāra, infatti l'unica realtà è la coscienza, la quale "costruisce" l'apparente oggetto esterno elaborando le mutevole sue sensazioni: la consapevolezza di questo elimina l'attività della coscienza e ci riconduce all'unica verità delle cose, il vuoto, e quindi al nirvāṇa. La scuola prendeva perciò anche il nome di "Dottrina della Coscienza" (*Viññānavāda*), precisando che con questo non intendeva affatto reintrodurre surretiziamente la nozione induista dell'ātman, perché la "coscienza" nel senso buddhista non è centro di identità permanente ma perenne "flusso" di sensazioni e di costruzioni mentali, che cessa al momento dell'illuminazione. Di qui però derivava una sorta di *idealismo* (del tutto differente dal fondamentale *nichilismo* nagarjuniano) che probabilmente è stato influenzato anche dall'esperienza yoghica, in quanto lo yoghin ha effettivamente l'impressione di osservare fenomeni o di sperimentare stati psichici che "non esistono". Così per lo Yogācāra/Viññānavāda tutta la realtà apparente è una sorta di allucinazione, di sogno o di miraggio prodotto dalla coscienza allo stesso modo in cui lo yoghin vive stati allucinatori prodotti dai processi inconsci che avvengono nella sua psiche. Questa accentuazione del carattere illusorio della realtà vissuta porta questa scuola buddhista molto vicina alla concezione induista (vedantica) della maya come opera di "magia" del Brahman o dello Ísvara. Anche lo Yogācāra fa il paragone con l'operazione magica e dice che il mondo esterno è una produzione "magica" della coscienza, ovviamente non della coscienza dell'individuo ma di una Coscienza universale che sarebbe per così dire il magazzino, il deposito di tutte le impressioni, percezioni, ed esperienze provate dalle coscienze individuali via via reincarnantesi nel corso del processo karmico.²² Invece l'uomo comune, il non-risvegliato, ha la falsa credenza di vivere in un mondo reale, e che le cose o le persone di fronte a lui siano qualcosa di sostanzialmente diverso e autonomamente esistente.

(22) Questa dottrina della Coscienza-magazzino è stata sviluppata dal tardo Yogaçara, non da Asaṅga. La concezione dei *dharmas*, cioè degli enti fenomenici, come qualcosa di assimilabile ai prodotti della magia si trova anche in Nāgārjuna (*Madhyamikakārikā*, VII, 34) e in altri testi mahayanici (*Vimalakīrtinśāstra*, III, 19; VI, 1; XI, 2, in *T.buddh.sscr.*, p. 199, 242, 290).

Alle tre “Colonne”, cioè alle tre maggiori personalità che collaborano con il Buddha nella prima organizzazione del Saṅgha, la tradizione fa risalire l’origine dell tre grandi correnti nelle quali successivamente il buddhismo si è suddiviso:

1) A SARIPUṬṬA risale il buddhismo un po’ freddo, razionalista, individualista e antireligioso del Piccolo Veicolo

2) ad ANANDA, cugino di Siddhārta e fra i primi convertiti, risale il buddhismo pieno di bontà, amorevolezza, compassione, semplicità di cuore, tendente alla devozione religiosa, del Grande Veicolo

3) a MOGALLANA il buddhismo esoterico e magico del cosiddetto “Veicolo di Diamante” (*Vajrayāna*).

In realtà gli studiosi ritengono che ci sia stata una continuità storica nel passaggio dall’una all’altra tendenza, perché come il Grande Veicolo si è ricollegato alle tendenze devozionali-popolari del *Mahāsaṅgha* che pure era sorto all’interno del buddhismo antico poi denominato Piccolo Veicolo, così il Veicolo di Diamante nasce sviluppando per un verso le idee della scuola filosofica mahayanica dello Yogācāra e del suo “idealismo magico” con la conseguente attitudine a coltivare le cosiddette scienze occulte, dall’altro le idee della scuola *mādhymaka* di Nāgārjuna, dalle quali ha desunto la tendenza a formare comunità esoteriche. Se infatti l’illusorietà del reale (ammesso da ogni forma di buddhismo) va intesa specificamente nel senso che è un gioco fantasmagorico, un miraggio, allora essa si presta per sua natura all’operazione magica, che è appunto essa stessa di carattere allucinatorio: dunque il buddhista può e deve praticare la magia e le scienze occulte. In secondo luogo, se come diceva Nāgārjuna il Nirvana è al di là di tutte le antinomie del senso comune, esso è qualcosa di misterioso, di segreto, di enigmatico, tale da essere conosciuto e trasmesso solo fra pochi iniziati. Non si può dunque apprendere il Risveglio dallo studio di libri e tanto meno dallo svolgimento di determinate pratiche, ma solo vivendo esperienze straordinarie all’interno di comunità chiuse e sotto la guida di un guru. Come si vede, tali concezioni pur desunte da premesse poste dal Grande Veicolo finivano poi per cozzare non solo contro il principio mahayanico della “salvezza per tutti”, ma anche contro la pratica genericamente buddhista della missione e della predica rivolta al popolo, aperta a chiunque. Il buddhismo del Veicolo di Diamante presenta perciò gli aspetti tipici di un ambiente che in area culturale indiana si definiscono tantrici.

Come sappiamo, nello stesso periodo anche l’induismo andava evolvendosi in senso tantrico, e non a caso proprio là dove il tantrismo induista era

particolarmente diffuso sotto forma del culto śivaita śakti (nel Bengala) sorse a partire dal VII secolo anche un tantrismo buddhista, di regola limitato ai grandi monasteri della regione. I suoi connotati, analoghi a quelli del suo corrispettivo indù, erano i seguenti:

1) pratica dello haṭhayoga

2) esuberante presenza dell'elemento "sensibile" sotto forma di mantra (formule sacre), mandala (immagini allegoriche), mudra (posizioni delle mani durante la meditazione) asana (posizioni del corpo, per es. il "loto" ecc.)

3) acquisizione delle siddhi, cioè dei poteri straordinari che derivano dall'ascesi intensamente praticata ("viaggi" ultraterreni dell'anima, capacità di controllo su fenomeni naturali, introspezione altrui e propria, poteri esorcistici e miracolosi)

4) rituali segreti, compresi quelli della "Mano Sinistra" nei quali erano previste attività sessuali

5) presenza dell'elemento femminile: infatti secondo la "buddhologia" del Vajrayāna i Buddha eterni e i bodhisatta sono accompagnati da unna paredra femminile che rappresenta la loro "potenza", un po' come la Dea era la Śakti di Śiva nella teologia śivaita. Su questa base probabilmente l'unione del Dio e della Dea, ovvero del Buddha e della sua compagna poteva venire "mimata" o comunque rappresentata in cerimonie esoteriche.

6) marcato "antinomismo" per cui l'adepto per giungere al Risveglio doveva scrollarsi di dosso non solo le categorie di pensiero comuni ma anche i sistemi di valori; quindi al limite il suo andare "al di là" poteva esprimersi anche con la trasgressione, o addirittura col commettere un crimine. Questo però avveniva soltanto nei rari gruppi più estremisti; di regola il "crimine" oppure attività sessuali normalmente proibite o deplorate veniva sperimentato solo virtualmente nella meditazione, non di fatto.

7) il tantrismo buddhista punta all'identificazione dell'uomo con il Buddha (o con la sua natura buddhica nascosta, la *tathāgatagarbha*), analogamente a come nello śivaismo si cerca l'immedesimazione con il Dio.

Molte tesi del tantrismo buddhista del Veicolo di Diamante si spiegano con la già ricordata concezione nagarjuniana secondo la quale il Nirvāṇa non è un'altra cosa ma il mondo stesso pensato nella sua verità, nella sua essenziale vuotezza: di conseguenza non occorre pensare che si debba "lasciare" il mondo per arrivare al Nirvana (come fosse una sorta di paradiso), bensì lo gnostico tantrico deve piuttosto sperimentare tragicamente il mondo in tutta la sua

vuotezza liberandosi delle strutture apparenti costituite dal buon senso, dalle regole sociali e morali. Ma per quanto oscuramente affascinanti, queste cose sono anche estremamente delicate e non sempre portano ad esiti costruttivi. Perciò il tantrismo fu in larga misura responsabile della degenerazione del buddhismo negli ultimi secoli, al punto che i conquistatori islamici furono incoraggiati a distruggere i monasteri buddhisti perché la stessa gente li riteneva covi di stregoneria e di pratiche pericolose. In seguito, il tantrismo buddhista si rifugiò fuori dall'India, soprattutto in Tibet e in Cina.

CAPITOLO XIII

L'ESPANSIONE DEL BUDDHISMO

Il buddhismo è un messaggio di salvezza (se non proprio una “religione”) a carattere universale e missionario, non legato a una particolare nazione (a differenza dell'induismo) e quindi per sua natura portato ad espandersi anche al di fuori dei confini dell'India: abbiamo visto che già l'imperatore Aśòka nel III secolo favorì la conversione della popolazione dell'isola di Sri Lāṅka da lui conquistata, e che tuttora rimane in grande prevalenza buddhista. Questo è in realtà l'unico caso di una espansione del buddhismo legata a una conquista militare; altrimenti essa avvenne pacificamente per opera di missionari che seguivano le grandi vie di comunicazione attraverso l'Asia su tre direttrici principali:

- Dall'isola di Śri Lāṅka verso il sud-est asiatico
- dal Bengala verso la Birmania, la Thailandia e l'Indocina
- dal Kashmir verso il Turkestan, il Tibet, la Mongolia, la Cina, la Corea e il Giappone.

ŚRI LĀṅKA

Il buddhismo singalese, come abbiamo detto, appartiene alla corrente *theravāda* e segue perciò il Piccolo Veicolo. E' costituito da comunità monastiche che vivono in conventi stabili, alcuni molto antichi e famosi. Vi si venerano fra l'altro alcune reliquie del Buddha Siddharta Gautama (un suo dente) e l'albero della Bodhi, trapiantato nel XVIII secolo dal luogo in cui avvenne la scena del Risveglio. Le biblioteche dei conventi hanno conservato la redazione definitiva del Canone in lingua pali, come oggi lo leggiamo e altre importanti opere antiche, per esempio il trattato *Milindapañha*, originariamente scritto in sanscrito nell'India del nord-ovest. Rappresenta la forma di buddhismo più vicina alle sue origini, anche se ovviamente nel corso dei millenni non ha mancato di assorbire delle novità.

INDOCINA

La Birmania, la Thailandia, il Laos e la Cambogia erano dapprima sotto l'influenza dell'induismo, specialmente śivaista, data la vicinanza del Bengala dove

fioriva il culto śakti. Il buddhismo vi fece la sua comparsa nel corso del medioevo e vi si impiantò rapidamente. In un primo momento prevaleva il Grande Veicolo che, conformemente alle sue attitudini compromissorie, diede luogo a fenomeni religiosi sincretistici per cui Buddha veniva identificato con Śiva, con tutto ciò che ne consegue (forte mitologizzazione, ampio sviluppo di pratiche rituali, ecc.). Questo sincretismo buddhista-śivaita si propagò inoltre attraverso la penisola di Malacca a Giava, Sumatra e in Malesia, da dove però fu successivamente sradicato quando il paese cadde sotto l'influenza religiosa (non politica) dell'Islam. I musulmani invece non riuscirono mai a penetrare in Indocina e quindi il buddhismo vi rimase presente. Ben presto però l'orientamento mahayanico, rimasto tagliato fuori dai suoi centri propulsivi nel Bengala ormai distrutti dall'invasione turca, fu man mano sostituito da quello hinayanico portato da nuovi missionari che venivano dall'isola di Ceylon. Di conseguenza, il buddhismo di epoca moderna e contemporanea in Birmania, Thailandia, Laos e Cambogia è sostanzialmente di indirizzo theravada, affine a quello singalese. Nelle dottrine si mantiene per lo più fedele alla tradizione antica, usa il Canone in lingua pali e le pratiche di meditazione per i monaci secondo la regola dell'Ottuplice Sentiero, è fatto di piccole comunità monastiche prive di una autorità centrale, più o meno come doveva essere il *Saṅgha* fondato nel V secolo a.C. da Siddhārta.

Tuttavia bisogna anche considerare lo stretto rapporto fra i monaci e la popolazione dei villaggi, dovuta al fatto che i monaci vivono normalmente dell'elemosina degli abitanti, un gesto peraltro concepito come altamente meritorio per chi lo fa in vista di ottenere una futura migliore reincarnazione. Ne deriva che la popolazione non solo sia pronta a sostenere economicamente i monaci (i “bonzi”) ma anche ricorra costantemente ad essi per una quantità di prestazioni per varie necessità: feste, pratiche esorcistiche, attività educative ecc. Il monaco perciò è tutt'altro che isolato ma diventa di fatto una specie di “parroco”, con un'inevitabile tendenza ad assecondare anche le idee religiose o le superstizioni popolari, ad assumere le funzioni di un intermediario fra la popolazione e le forze divine e demoniche nelle quali essa normalmente crede, in breve quelle che di solito riveste un sacerdote. In conclusione, benché si tratti del Piccolo Veicolo, anche qui il buddhismo ha finito per diventare una “religione”, certo non nelle sue affermazioni teoriche ma nel modo in cui viene considerato e vissuto dai fedeli. Le stesse istituzioni politiche del paese hanno contribuito a questa evoluzione favorendo la costruzione di grandi e sontuose

templi (pagode), ove in mezzo a opere d'arte e cerimonie spettacolari si venerano le varie incarnazioni del Buddha come una sorta di esseri divini.

Nel Vietnam il buddhismo si trova nella forma sia del Piccolo che del Grande Veicolo, ma è molto portato al sincretismo con le religioni di origine cinese (confucianesimo e taoismo) presenti nel paese prima del suo arrivo. Di qui una certa decadenza del buddhismo vietnamita, che ha ripreso autorità e prestigio negli ambienti intellettuali solo negli ultimi decenni del secolo scorso anche per le sue prese di posizione politiche in occasione della guerra.

CINA

La penetrazione del buddhismo in Cina cominciò nel I secolo d.C. viaggiando lungo il percorso della “Via della Seta” dal Kashmir attraverso l'Asia centrale. Anche in questo caso prima si diffuse il Piccolo Veicolo, ma ben presto anche il Grande Veicolo e il Veicolo di Diamante (tantrico) fecero la loro comparsa e furono ampiamente rappresentati nell’ “Impero di Mezzo”, come la Cina allora usava definirsi (cioè il centro del mondo, il centro della civiltà).

E' impossibile seguire qui la storia della presenza del buddhismo in Cina perché essa è strettamente intrecciata con le vicende politiche del paese, già di per sé parecchio complicate. In breve, al succedersi delle diverse dinastie e dei ricorrenti periodi di disgregazione o ricomposizione dell'unità nazionale, il buddhismo poteva essere alternativamente protetto, esaltato, o invece impedito o addirittura perseguitato e ferocemente represso, come avvenne ad esempio in maniera particolarmente devastante e cruenta nell’845. In generale, limitiamoci a considerare i seguenti aspetti del problema:

1) In Cina il buddhismo suscitò delle ostilità molto più che altrove a causa della mentalità profondamente nazionalista e sciovinista tipica del paese. Soprattutto esso venne a conflitto con la religione di stato, il confucianesimo, il quale peraltro più che una religione era una morale molto attivistica e un rigoroso stile di gestione della cosa pubblica, basato sui valori della produttività e dell'economia. La classe politica dei “mandarini”, che avevano in mano l'amministrazione imperiale, non potevano non vedere nel buddhismo, nei suoi monaci che passano la giornata a mendicare a a non far niente, un fenomeno parassitario destinato solo a servire da cattivo esempio, uno spreco indecoroso e scandaloso.

2) Ci furono da parte buddhista anche dei tentativi di sintesi sia con il confucianesimo sia con l'altra religione nazionale, il taoismo (col quale potevano

esserci maggiori punti di contatto); inoltre abbiamo notizia anche di altri processi sincretistici che coinvolsero in epoca medievale buddhismo, manicheismo e cristianesimo nestoriano (altre due religioni straniere che avevano vita difficile in Cina). Da tutto ciò è derivato che il buddhismo cinese, costretto per tanto tempo ad adattarsi alle varie situazioni, ha perso molto della sua purezza originaria di dottrina e di pratiche.

3) Per conservare al meglio possibile la propria identità il buddhismo cinese era obbligato a ritornare alle sue fonti, quindi a procurarsi i testi fondamentali della dottrina, nella maggior parte dei casi composti in lingue indiane. Ci fu pertanto una vasta attività di traduzioni e volgarizzazioni, che tra l'altro ha permesso di conoscere attraverso il cinese testi che altrimenti sarebbero andati perduti nelle distruzioni operate dai musulmani (ad esempio parte del Canone sanscrito). Naturalmente il lavoro dei traduttori era reso immensamente difficile dall'enorme differenze fra la lingua cinese e una lingua indoeuropea quale il sanscrito (o il pali), non soltanto a livello di lessico ma soprattutto a livello di concetti nodali. Si ponevano problemi assai complessi che non sempre poterono essere felicemente risolti oppure lo furono ricorrendo a un po' di fantasia. Talvolta ad esempio il "Buddha" venne tradotto con *Tien*, il "cielo", non potendosi usare la parola cinese che indicava "Dio" per non confonderlo con una divinità politeistica. Tra l'altro anche il Padre Ricci impiegò *Tien* per rendere il concetto del Dio biblico.

Tra le numerosissime scuole e comunità buddhiste sorte in Cina ricordiamo le due più importanti, l'una sotto il profilo storico-religioso e l'altra sotto il profilo filosofico. Entrambe appartengono al Grande Veicolo.

L'amidismo. È una vera e propria religione, imperniata sul culto di Amitābha e di Avalokiteśvara, qui considerati però in maniera diversa da come appaiono all'interno della "buddhologia" mahayanica, dove sono rispettivamente un Dhyānabuddha e un Dhyānabodhisattva, entrambi quindi dei "Buddha eterni" e non degli esseri umani. Secondo i testi amidisti, invece, Amitābha sarebbe vissuto in una remotissima imprecisata epoca del mondo al seguito di un altro Buddha di quel tempo, che naturalmente insegnava le stesse cose che nell'epoca attuale ha insegnato il Buddha Siddhārta. Volendo diventare egli stesso un Buddha, Amitābha avrebbe praticato per centinaia di anni la meditazione e compiuto un numero incalcolabile di opere buone, sicché alla fine si trasferì a vivere in una "Terra pura", un paradiso di luce e beatitudine che si chiama *Sukhāvati*, accompagnato da quattro personaggi con funzioni di

bodhisattva, fra i quali appunto Avalokiteśvara. In questo paradiso egli è disposto ad accogliere tutti coloro che credono in lui e lo invocano, ottenendo così la grazia di risorgere dopo morti nella “Terra Pura”. Come si vede, la salvezza viene qui presentata come un'immortalità beata, idea che per la gente comune risultava senza dubbio assai più gradita dell'astratta e difficile nozione del nirvana, di cui peraltro non si parla per nulla. Questa culto di Amitābha (il nome significa “Essenza incommensurabile”, da *a-* privativo + *mita-*, dalla rad. indoeuropea di lat. *mens-ura*, gr. μέτ-ρον, ted. *Maß*, + *bhava* abbreviato *bha*), unito a quello di Avalokiteśvara, dev'essersi formato fra II e III secolo d.C. nelle zone di confine tra India e Iran perché presenta numerosi elementi di cultura iranica: la ricorrente metafora della luce, la resurrezione, il paradiso collocato simbolicamente a “occidente”, tutte cose assenti dalla tradizione indiana. Di qui attraverso la Via della Seta si è sviluppato in Cina e in Giappone col nome di *O-mi-tà* o *A-mi-dà*, e godette di un grande successo soprattutto negli strati popolari. In un certo senso è la soteriologia del Grande Veicolo portata alle sue estreme conseguenze, dove ben poco rimane ancora del messaggio “laico”, autorenditivo del buddhismo antico e si assiste a una decisa trasformazione in fenomeno “religioso”. L'amidismo è caratterizzato da un incredibile ottimismo, dalla prevalenza dei buoni sentimenti, della devozione personale, delle classiche virtù buddhiste come dolcezza e compassione rispetto al pensiero speculativo. Pur dando molto rilievo alle buone azioni, non è particolarmente esigente con i suoi adepti: per risorgere nella Terra Pura il credente non ha altro obbligo se non quello di ripetere più volte al giorno l'invocazione del nome di Amidà.

La scuola Chan o Zen. *Chan* è la corruzione in lingua cinese della parola sanscrita *dhyana*, usata per definire la meditazione buddhista. La scuola, secondo la tradizione, sarebbe stata fondata da un maestro originario dell'India, il principe Bodhidharma, che visse nel VI secolo e giunse per mare nella Cina meridionale. Ebbe molti seguaci fra i quali quell'ambasciatore Hsüen Zang che sotto il re Harṣa visitò l'India lasciandone una accurata descrizione. Come dice il nome, lo Chan è basato sulla *sola* meditazione, non ha tendenze “religiose” al contrario dell'amidismo, e da questo punto di vista sembrerebbe abbastanza vicino al Piccolo Veicolo; del Grande Veicolo però ha il concetto della “buddhità” o “natura buddhica” intesa - secondo la lezione di Nāgārjuna - come quell’“assoluto” presente in tutte le cose che coincide con la loro intima vuotezza, al di là di tutte le antinomie del senso comune e di ogni possibilità di “definizione” unilaterale (infatti definire una cosa implica la distinzione dal suo

contrario, vuol dire isolarla in un nucleo di identità permanente distinto da tutto il resto, mentre la buddhità è coincidenza degli opposti). Per lo Chan agli effetti del Risveglio ovvero dell'Illuminazione non conta nessuna pratica culturale o morale, nessuno studio di Scritture e neppure alcun particolare impegno ascetico, giacché tutte queste cose rimangono comunque dentro l'antinomia, quando per fare qualcosa si deve negarne un'altra. Tutto è vuoto, tutto è solo illusorio e contraddittorio, l'unica cosa che conti è la "buddhità" (= la vuotezza) intima a noi come ad ogni realtà apparente, per cogliere la quale non serve altro che concentrarsi nella meditazione, "svuotandosi" di tutto ciò che normalmente occupa lo spirito. Ma benché lo Chan si sia sviluppato in monasteri dove si seguiva una rigorosa disciplina, secondo i suoi teorici la meditazione può anche non essere condotta secondo le complicate metodiche dell'Ottuplice Sentiero: l'illuminazione che produce il Risveglio è infatti un evento immediato, come un lampo, che può accadere in un qualsiasi momento, magari del tutto insignificante nel suo contesto, in cui io riconosco la fondamentale vuotezza delle cose e di me stesso e posso quindi dire "Io stesso sono il Vuoto, io stesso sono l'assoluto-vuoto, io stesso sono il Buddha nel rendermi conto di questo".

Anche qui si percepisce la forte tendenza nichilistica che caratterizza il tardo buddhismo nelle forme teoreticamente più elevate del Grande Veicolo. Persino la morale concepita nel quadro della legge del Karman, secondo cui uno deve prepararsi un futuro migliore accumulando dei meriti oppure subire la punizione per le colpe delle passate esistenze, non ha più molta importanza per lo Chan, giacché bene e male, virtù e peccato, sono strutture illusorie di un mondo illusorio, come è illusoria pure l'antitesi fra vita in questo mondo e accesso al Nirvana. Ciò nondimeno agli adepti dello Chan è richiesto un certo tipo di atteggiamento "morale" che però non dev'essere dettato dalla paura dell'aldilà o indotto dalla repressione, ma invece esprimere un altro modello di umanità, quella degli illuminati che avendo conosciuto la verità ultima sanno anche muoversi nel mondo con lucidità, fermezza, forza d'animo, dignità, pazienza. L'uomo dello Chan non fa inutili sforzi ascetici o teoretici ma vive tranquillamente la vita di tutti i giorni, perché è nel quotidiano, nel banale, nel "normale" che si sperimenta realmente la vuotezza e *quindi* anche l'assoluto. Accanto a ciò, lo Chan propone anche la contemplazione distaccata e rispettosa della natura, che dato luogo a importanti forme d'arte cinese e giapponese la calligrafia, la pittura, il giardinaggio, nonché il teatro *No* nipponico e persino l'arte di servire il té. Infatti lo Chan (accanto ad altre forme di buddhismo, tra

cui l'amidismo) si è diffuso molto in Giappone, dove ha avuto il nome di *Zen* ed i suoi valori sono stati apprezzati e applicati in maniera caratteristica dalla classe militare dei samurai. Dal Giappone recentemente lo Zen è stato propagandato negli Stati Uniti riscontrando un notevole successo nei critici anni Sessanta e Settanta del secolo scorso. Va ricordato che a cavallo tra le due guerre lo Zen fu fatto conoscere anche da studenti e professori giapponesi che andavano a studiare in Germania: il filosofo Martin Heidegger fu tra coloro che se ne interessarono approfonditamente.

TIBET

Il buddhismo tibetano è una delle forme oggi più note di buddhismo, però è anche la più torbida. Esso è naturalmente di importazione indiana. Vi giunse gradualmente a partire dal VII secolo, anche se la tradizione locale parla di un antichissimo re tibetano incarnazione di Avalokitèsvara, che lo avrebbe imposto in maniera immediata. Verso la fine dell'VIII secolo fu proclamato religione di stato, quale è rimasto sino alla fine dell'indipendenza. In Tibet si presentano problemi analoghi a quelli della Cina: costante rapporto di dipendenza dalle fonti dottrinali indiane, ricerca di testi, traduzioni, raccolte di trattati divulgativi. Si presenta pure il conflitto con la religione indigena, il *Bon Po*, che peraltro col tempo assunse sempre più una coloritura buddhista al punto da confondersi con esso a prima vista. Ugualmente in Tibet ci fu uno stretto rapporto fra le vicende della comunità buddhista e le vicende politiche del paese, con alternanza di successi e di persecuzioni in un contesto di lotte dinastiche e rivolte dell'aristocrazia. In tal caso i nobili di solito erano ostili ai buddhisti perché questi ultimi, protetti dalla monarchia, non pagavano le tasse ai feudatari.

Il tipo di buddhismo che arrivò in Tibet era quello allora predominante in India durante il periodo medievale (secondo la nostra cronologia), e cioè il Grande Veicolo, unito al Veicolo di Diamante (tantrico). Il secondo sembra aver avuto la prevalenza nella fase più antica e non ha mancato di improntare a lungo la religiosità tibetana: si trattava di una versione fortemente permeata di magia, esoterismo, divinazione, necromanzia e superstizioni di ogni genere: tali aspetti deteriori vennero ulteriormente esaltati in seguito a un certo sincretismo con il locale *Bon Po*, religione animistica nella quale la magia aveva parimenti un grandissimo peso. Sorsero grandi edifici conventuali dove risiedevano i monaci e trovavano sede numerose scuole di pensiero, quasi sempre di indirizzo tantrico. Ma alla metà del IX secolo, contemporaneamente alla Cina, anche la

monarchia tibetana intraprese una grande persecuzione che tuttavia non riuscì a sradicare totalmente il buddhismo, ed esso sopravvisse clandestinamente grazie soprattutto agli anacoreti che vivendo nei loro romitaggi fra le montagne risultavano difficilmente individuabili. Così la comunità buddhista poté conservarsi e tornare alla luce in condizioni migliori qualche tempo dopo. Nell'XI secolo fu chiamato nel paese il dotto buddhista Atiśa, proveniente dal Bengala, considerato il secondo portatore del buddhismo in Tibet. Atiśa operò delle riforme importanti purificando l'ambiente dei monaci dagli eccessi del tantrismo (sesso, magia, culto di idoli e superstizione), riedificò i conventi, tradusse molti testi originali e promosse la redazione del Canone buddhista tibetano. Esso è costituito da due parti:

1. il *Kan gyur*: contiene il canone già noto dei *Tre Canestri* (tradotto dai pali in tibetano), con l'aggiunta di numerosi trattati tantrici elaborati dal Grande Veicolo e quindi non considerati canonici dal Piccolo Veicolo. In tutto sono ca. 100 volumi.

2. il *Tan gyur*: contiene una massa di letteratura esegetica, filosofica e filologica. In tutto sono 225 volumi. La redazione di entrambe le sezioni avvenne fra l'XI e il XIII secolo.

Dopo la seconda introduzione, il monachesimo buddhista tibetano divenne la forza culturale dominante del paese e ben presto assunse un ruolo politico, sanzionato dai conquistatori mongoli che, essendo già buddhisti, affidarono al clero la gestione amministrativa del paese. Con il consenso del Grande Khan mongolo nel XIV secolo, e poi in forma indipendente, i monaci buddhisti da allora in avanti governarono il Tibet attraverso due cariche elettive: il Dalai Lama come massima autorità spirituale e il Pancen Lama come suo collaboratore investito di funzioni di governo effettivo.¹ Entrambi vengono scelti fin da bambini fra la popolazione, venendo riconosciuti come reincarnazione di Amitābha e di Avalokiteśvara. Dopo 1950 queste cariche e tutta l'antica organizzazione politica del Tibet vennero abolite in seguito all'invasione cinese che ne incorporò il territorio come provincia nella Repubblica Popolare. L'ultimo Dalai Lama è fuggito in India e attualmente si trova all'estero dove svolge una prestigiosa attività culturale per mantenere

(1) Il vocabolo tibetano “lama”, che vuol dire letteralmente “superiore”, corrisponde al sanscrito *guru*, “maestro”. Può essere sia un monaco consacrato, sia un laico.

l'identità del Tibet e per raccogliere consensi in favore del riconoscimento della sua autonomia da parte cinese.

Per quanto riguarda i contenuti dottrinali e le pratiche, il buddhismo tibetano anche dopo la sua seconda fase storica ha mantenuto forti legami con la tradizione tantrica che caratterizzava i suoi inizi. Su questo punto si profilò una certa contrapposizione fra due indirizzi, la “Scuola antica” e la “Scuola nuova” (detti anche “Berretti rossi” e “Berretti gialli” dal tipo di copricapo dei monaci loro seguaci), che tuttavia erano contemporanee e si distinguevano per il loro diverso atteggiamento nei confronti del buddhismo tibetano primitivo. La Scuola antica mette in secondo piano i *sutra*, ossia le norme fissate dalla trattatistica circa la disciplina monastica e le virtù morali, rispetto alla via esoterica dei *tantra* che può talvolta arrivare alla liberazione anche seguendo pratiche apparentemente illecite e tecniche di tipo magico o parapsicologico. La Scuola nuova condanna invece molti *tantra* perché li giudica ispiratori di azioni immorali e punta piuttosto su uno stile di vita che non contrasti con i valori etici comuni ma esalti piuttosto le classiche virtù della benevolenza e della compassione: già Atiśa, che era su questa linea, contrapponeva in tal senso la figura amabile e retta del bodhisattva a quella oscura del *siddha*, l'adepto delle sette tantriche che aspira al conseguimento di poteri straordinari. Per il resto, la dottrina di entrambe le scuole è largamente eclettica: comprende elementi del *mādhyamika* nagarjuniano, della *vijñānavāda* di Asaṅga e la dottrina dei Tre Corpi del Buddha; la Vuotezza universale è essa stessa l'Assoluto, la realtà vera del mondo a cui conduce l'ascesi (da Nāgārjuna), tutto il resto è solo illusione che lo copre, prodotta dalla coscienza (da Asaṅga), ma questo Assoluto viene spesso rappresentato anche come una dimensione “reale”, una specie di infinita luminosità quasi come la “Terra pura” di Amitābha. In generale i tibetani tendono a fondere insieme tutti i diversi aspetti del buddhismo evolutisi lungo i secoli, invece di segnalare le differenze e le incompatibilità teoretiche.

La prassi di meditazione mostra aspetti molto peculiari, spesso di origine tantrica. Fondamentale è intanto il fatto che l'illuminazione è un'esperienza mistica che non si ottiene attraverso lo studio libresco ma attraverso il rapporto vissuto fra il discepolo e il suo maestro (lama), il quale osservandone in profondità il carattere e le attitudini deve scegliere per lui la via più adatta: un metodo più “oggettivo” che valorizza le preghiere e i riti, anche magici, uno più “soggettivo” che impiega tecniche yoga di tipo psicologico o parapsicologico, ad esempio costruire mentalmente o addirittura “materializzare” oggetti, figure

divine, ecc, che poi vengono riassorbiti nella psiche allo scopo di verificarne la vacuità, infine metodi più complessi che prevedono il superamento dell'antitesi fra l'assoluto e l'illusorio mediante la sublimazione simbolica di atti sessuali. Le eccezionali prestazioni alle quali può arrivare l'asceta tibetano istruito a questo modo si trovano in un testo dell'XI secolo, le *Leggi di Nāroṇpa*: produzione di calore durante la meditazione (ciò che gli indiani chiamavano *tapas*); caduta della distinzione fra stato di veglia e stato di sonno; visualizzazione paranormale di oggetti e loro dissolvimento; capacità di trasferirsi in un defunto provocando così l'animazione del cadavere; capacità di trasferire al momento della morte il proprio io in una divinità alla quale si fa poi assorbire anche il proprio corpo. Esempio vivente di questo stile tantrico-buddhista è la figura del grande mistico Milarèpa, vissuto nel XII secolo. L'iniziazione dei discepoli aveva poi il suo punto culminante in un rituale orrido chiamato *gčod*: il discepolo doveva ritirarsi di notte da solo in un luogo deserto sulla montagna e qui concentrarsi in maniera da far apparire immagini mostruose, orripilanti; superava la prova se non aveva provato spavento, nella convinzione che tutto era vuoto di sostanza, illusione mentale.

Lo stesso principio, derivato dal pensiero della *vijñānavāda* di Asaṅgha, ritorna in uno dei classici del buddhismo tibetano, il cosiddetto “Libro tibetano dei morti” o più esattamente “Libro dell'esistenza intermedia” (*Bar Do Tödöl*, opera del XIV secolo). L’“esistenza intermedia” è un periodo di 40 giorni dopo il decesso fisico, nel quale il principio cosciente dell'individuo defunto rimane in funzione e subisce una serie di esperienze, in particolare delle visioni che sono alcune estremamente gradevoli altre spaventosamente terrificanti; ovviamente tutto questo è solo una conseguenza dei nessi karmici (posti dalla sua esistenza appena trascorsa e da quelle precedenti) i quali impiegano come strumento di produzione la mente umana. Anche qui, come nel caso del rituale *gčod*, l'importante è che l'individuo non si lasci né rallegrare né impressionare, mantenendo salda la convinzione (conforme alla Prima Nobile Verità secondo l'interpretazione della scuola di Asaṅgha) che tutto è solo illusione, essendo solo un prodotto della sua mente. Così facendo potrà entrare dopo i 40 giorni nel Nirvana, altrimenti dovrà tornare a reincarnarsi. Data l'importanza che ha questa prova suprema, è costume in Tibet che un monaco reciti al defunto o sulla sua tomba il Libro dell'esistenza intermedia per tutti i 40 giorni, sperando in tal modo di aiutarlo nel pericoloso viaggio nell'aldilà.