

Piccola Biblioteca 361

Elémire Zolla

LE TRE VIE



ADELPHI

Più di ogni altra civiltà, l'India ha posto al vertice di tutto la conoscenza. Con l'aggiunta di una condizione peculiare: che la conoscenza deve portare alla liberazione. Ma che cos'è la liberazione? E quali vie conducono ad essa? Molte le risposte, molte le vie – dalle *Upaniṣad* al Buddha – nella tradizione indiana. Zolla ha voluto delineare alcuni tratti di tre di queste: il Vedānta, forse la più complessa e alta compagine metafisica dell'India; la *bhakti* («devozione»), la via del cuore e dell'abbandono, dell'effusione mistica e lirica; e infine il tantrismo, paradossale, misteriosa e spesso equivocata via dell'oltraggio, dove l'infrazione della regola può diventare elemento intensificante, esaltante – e, da ultimo, liberatorio.

ISBN 88-459-1182-9



L. 14.000

9 788845 911828

Elémire Zolla

LE TRE VIE



ADELPHI EDIZIONI

© 1995 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

ISBN 88-459-1182-9

INDICE

<i>Prefazione</i>	11
Il presupposto	19
Le tre vie	29
La via della conoscenza	39
La via del sentimento	49
<i>Bhakti</i> si muta in Tantra	67
La grande filosofia śívaita tantrica	75
Il Tantra buddhista	95
I legami fra l'India tantrica e altre nazioni	103
Medicina e alchimia	107
Il combattimento meditativo	121

LE TRE VIE

È tempo di inebriarsi! Per non ridurci a martirizzati schiavi del Tempo, ubriacatevi, ubriacatevi costantemente! Col vino, con la poesia o con la virtù, a vostra scelta.

BAUDELAIRE, *Enivrez-vous*,
in *Le Spleen de Paris*

Quest'uomo è il vostro re; quanto a noi (brahmani), il nostro re è Soma.

Śatapathabrāhmaṇa, V, 4, 2, 3

PREFAZIONE

Un giovane inglese barbuto, come uscito da un galeone del Settecento, come irruvidito dagli uragani; a vent'anni si era lanciato a piedi per vie e sentierini dell'India fino all'Assam e mi confidava, con voce inabissata, d'essere allora pervenuto all'intimità più stretta coi cacciatori di teste d'una tribù ancora intatta in quelle foreste. Ora però commentava con rigore ogni variante nelle figurezioni di Viṣṇu succedutesi per due millenni e sperava in una chiamata da un'università tedesca.

Era riuscito a indire un convegno a Lucknow con l'aiuto dei politici locali, che ricevettero entro una tenda di stile moghul Indiani, Americani, Europei. Il convegno trattava di come nasca e come si perpetui il potere politico nelle arti e nel mito, da quali pantheon discenda e si faccia spalleggiare.

Propizia la città! La sua storia terrificante e sontuosa risuona a ogni crocicchio. Ricca d'accademie di danza e di pittura, d'un prezioso museo, offre una struggente bellezza, il Grande Imāmbāra, apice dell'architettura moghul, uno spazio definito, abbracciato, ritmato da quinte su quinte di palazzi rossi merlettati, da successive spianate di roseti e folti di tamerici tagliati da scalee monumentali

variamente angolate. In cima un'abbagliante moschea.

Lo contemplavo nei crepuscoli: la sconfinata conca di meraviglie puntava, verso il cielo turchino, verso nubi di madreperla già arrossate all'orlo, la selva di pinnacoli moreschi e di torri bombate; si stendeva un soave ventaglio di pennacchi in muratura, a corona dell'ingresso chiamato Porta Romana, ovvero bizantina, volto a occidente.

Di rado il potere politico si è espresso con tal fasto, giustificandosi, tramutandosi in purissima bellezza.

L'opera fu decisa dai Moghul perché una carestia affliggeva le masse: le impiegarono e la depressione economica svanì.

« Come fece Roosevelt » dissi a un'amica americana, che mi liquidò di rimando: « Sì. Da noi nella Carolina Settentrionale fece costruire cessi a decine di migliaia ».

Ricordo di quelle giornate dialoghi memorabili. Trovai chi volle seguirmi nell'immaginare che i manichei fossero discesi dai giaina: ne riproducevano l'ascesi inflessibile e la gerarchia culminante nei Perfetti protesi al suicidio. Stranamente ciascuno sembrò aprirsi, raccontare la propria passione più profonda. In particolare entrai in dimestichezza con un anziano brahmano di Benares, Anand Krishna, il cui padre aveva lasciato alla galleria dell'università indù la collezione di Roerich. Anand era d'una compitezza incantevole, av-

volto nei bianchi veli della sua casta. Parlò d'una società segreta che reggeva l'impero del Lorenzo de' Medici indù, Akbar. La setta lo adorava come Dio. Ogni membro riceveva un medaglione che lo raffigurava, da portare avvolto nel turbante, e giurava di evitare, salvo caccia o guerra, la violenza, e di non scordarsi per un istante di Dio, mantenendo la pace perpetua fra ogni religione, onorando le stelle. Prostitute consacrate abitavano a corte, recando l'immagine della dea sul ciuffo in cima al capo, avendo giurato di dedicare tutti i loro atti agli dèi. Anand illustrava a ogni tratto la consapevolezza che asceti ed eros, potere e rinuncia sono avvinti in modo così serrato da fondersi sotto l'occhio sapiente.

Ma anche altri mi attrassero, in quella compagnia impegnata a rievocare i tempi in cui era sovrano chi avesse incontrato e amato la dea delle acque sotterranee, che gli aveva fatto dono delle terre da lei intrise e nutrite. Parlò K. Fischer, dell'Università di Bonn, autore d'un trattato su « Erotismo e asceti nell'arte indù »; mostrò che talvolta la dea elargitrice d'imperio è una centaura, e spesso un divino palafreno è il tramite del potere politico. Nei riti indù per l'accrescimento della potenza regale, la regina simulava l'accoppiamento con il destriero sacrificato, per assorbire nel grembo l'impero. Fischer ricollegò questa mistica equina alla forma retrattile del membro dei cavalli, simbolo d'una simultanea capacità di erotismo e di asceti, che da

sempre è l'ideale mistico indù e si manifesta nella figura di Śiva, così come per i buddhisti si manifesta negli esercizi di meditazione sul pene retrattile del Maestro. A tal punto il cavallo continua a essere il simbolo del potere, che, in luoghi dell'India dove esso è sconosciuto, tuttavia si immagina che il dio difensore del villaggio ne faccia il circuito sul suo corsiero durante la notte, a scongiurare le insidie della tenebra.

F. Baldissera, dell'Università di Milano, illustrò una forma che prende la dea della distruzione, Durgā, come elargitrice della regalità. Durgā è la dea della decapitazione. Finché gli Inglesi non abrogarono la consuetudine, sulle rive del Gange, a Benares, nel tempio della dea, i devoti estatici si rotolavano per terra fino a troncarsi di netto la testa contro una sega, e le acque del fiume accoglievano l'offerta, la quale può propiziare l'impero. Nel Nepal il fondatore d'una dinastia doveva trovare chi consentisse a farsi decollare da lui, possibilmente una donna incinta, ed egli prometteva che la testa mozza sarebbe stata, venerando cimelio, l'oracolo dinastico.

Georges Bataille sostenne che la repubblica francese si reggeva sul rito della decapitazione di Luigi XVI: gli archetipi si camuffano ma non scompaiono. Della decapitazione e della dea parlò anche M. Piantelli, dell'Università di Torino, estendendo la rete delle analogie dall'India a tutta l'Eurasia, richiamando anche il simbolo del corvo nell'alchi-

mia occidentale: decapitato, diventa d'argento. Agli stupiti ascoltatori indiani Piantelli sciorinò una gamma di esaltanti riscontri, che comprendevano l'equazione fra Kṛṣṇa che seduce le bovine col flauto e il pifferaio di Hamelin.

Il potere discende dalla dea delle acque sotterranee, Madre e Amante, fonte dell'eloquenza e del terrore. Ma come avviene il congiungimento d'un popolo con lei? R. Nagaswamy, uno storico di Madras, illustrò i riti che trasformano in Dea Madre una terra selvaggia, preda di spiriti immondi. Prima si definiscono i confini con acqua lustrale e canti vedici, poi si fissa il centro a partire dal quale il territorio si squadra e ripartisce, assegnando ogni fondo a una parte dell'anno, fondendo tempo e spazio. Infine si enuncia: « Possiedo te, Madre, e tu assumi la potenza virile » e si seppellisce una cassa nel centro. In essa si saranno deposti i simboli necessari: figurine di verri, cocchi e scettri se gli abitanti sono guerrieri, di cibi, pesci, aratri se sono lavoratori.

Su quel centro e grembo sorgerà il tabernacolo o il palazzo del sovrano, l'amante della dea; alla periferia si disporranno invece effigi feroci e tutelari. Queste sono fra le prime figurazioni dell'arte: J.S. Maxwell, dell'Università di Reading, ne mostrò alcuni stupendi esempi che costituiscono la più antica testimonianza di culto della dea – pre-islamica, pre-indu –, finora ignota, presente nelle Maldive. Il territorio è concepito come un loto e il

sovrano al suo centro è il dio seduto sul loto, montagna cosmica che largisce le acque: Viṣṇu. La sua iconologia fu esposta da R. Parimoo, dell'Università di Baroda: è dio della pace e anche del combattimento, armato di mazza e disco, sole e luna. Rappresenta l'irresistibilità del tempo e del potere regale: dell'ordine cosmico. Perciò nella poesia tamil, richiamata da R. Champakalakshmi dell'Università Nehru di Delhi, tempio e palazzo si designano con le stesse parole, l'omaggio al sovrano e l'adorazione del dio si confondono, i bardi lodano i re nelle stesse forme con cui esaltano le divinità del suolo. Come mai nel secolo VII i re tamil cominciarono a favorire, invece del culto di Viṣṇu, quello di Śiva, legato alle classi più basse? Forse perché il culto religioso e quello monarchico si erano venuti separando e occorreva un rovesciamento di prospettiva per riconfonderli?

Ma se i re rivendicavano un culto divino, si imponeva dialetticamente l'esigenza che rinunciassero al potere per diventare pura divinità. M.N. Deshpande, dell'Università di Nuova Delhi, illustrò il tema del re che al culmine del potere deve coronare la sua carriera diventando asceta. Il motivo non è soltanto giaina e buddhista, ma intrinseco all'induismo stesso. Il poeta Jñāneśvara del secolo XIII esalta il re ideale che si fa romito, per il quale già nella fase meramente regale la spada simboleggia la concentrazione mistica, l'armatura l'impassibilità, il nemico l'ostacolo

interiore alla liberazione, e il trionfo in battaglia la vittoria su ogni vincolo mondano. In realtà già la cerimonia indù dell'incoronazione comportava che il re diventasse ritualmente il Creatore, l'Embrione dell'universo, e simboleggiasse l'unificazione interiore dello yoga: i suoi paramenti designavano appunto questi fini supremi, come illustrò G. Marchianò.

Nella sensibilità indù intimo è il nesso fra i due opposti, la nudità ascetica e lo sfarzo regale: Churchill non sapeva di aggiungere prestigio a Gandhi quando lo dileggiava chiamandolo « il fachiro nudo ».

Dopo il convegno mia moglie e io si volle raggiungere ancora Anand Krishna a Benares. Un lento velivolo a elica percorse le soavi verdissime campagne luccicanti al sole, sorvolò il biancore del Tāj Mahal, i templi di Khajuraho.

Centro della nostra residenza a Benares fu un ristorante brahmanico. Il suo cortile era avvivato dalle tinte squillanti dell'affresco che copriva uno dei muri: una fila di prue nere sul Gange. Ci si restrinse al cibo rigorosamente castigato, che *generava* quella casta, offrendone la gamma di sapori sfumati e sontuosi. Si usciva esultanti per strade orrendamente ostruite da folle compatte entro le quali avanzavano di volo le vetture. Ci si deve inoltrare sorretti da una calma inespugnabile, trasognati, sempre a un filo dalla torra, dai veicoli dardeggianti, dalle schiene di mucche.

Si perveniva ai templi sulle sponde, alle librerie dove volumi inattesi si offrivano all'occhio desideroso. Accademie squisite si aprivano in vicolacci di sterco e mota, ingombri di bufali nerastri, dove comparivano asceti nudi dagli occhi rossi. Qualche volta in una nicchia si svelava un dio, da una finestra si scorgeva l'interno d'un tempio coi sacerdoti recitanti attorno al fuoco. Si giungeva infine ai vialoni dell'università indù, alla facoltà di Āyurveda, al dipartimento di Alchimia, infine alla facoltà di Filosofia. Annovera due insegnamenti separati, l'Advaita Vedānta e il Tantra. Nell'uno si ragiona, nell'altro il ragionare rinvia a una ginnastica e a un'erotica. Insegnanti distinti impartiscono l'uno o l'altro: il tantrista ha uno sguardo intenso e tumultuoso, l'advaitino un sorriso faceto. Un giovane monaco thai ci fu deputato per la sua erudizione traboccante e ci scortò nei giorni successivi per tutti i monumenti della sua religione sparsi nel contado; la plebe dei senzacasta lo riveriva e così riviveva l'India dell'anno mille.

Nella miriade di pensieri che mi rampollarono in quei giorni per quelle strade e sponde, si trovava quello che ora detta queste paginette consacrate ai tre sentieri che si aprono all'Indù.

Attrasse in Occidente seguaci fedeli via via dalla fine del Settecento la filosofia indù, si può dire dal 1789, quando i *Veda* entrarono fra le opere della British Library. Suo culmine fu la diffusione californiana degli anni Settanta. Ne sprigionò perfino un'utopia, dichiarata nell'ultimo romanzo di Aldous Huxley, assai amabile, perfino prossima a un possibile progetto, ma d'uno stile così sciapo che si tende a dimenticare.

Nell'VIII secolo Gauḍapāda e Śaṅkara e, ancor prima di loro, Nāgārjuna enunciarono la più rigorosa, mi pare, delle filosofie; non ne conosco di altrettanto conseguenti e soddisfacenti, globali e persuasive in Occidente, dalla Grecia a oggi. La informa e regge un indirizzo unitario: non divaga, non pencola e non ondeggia, è protesa a un fine, organizza ogni pensiero intorno a un nucleo che chiama « liberazione », scopo ultimo e massimo dell'esistenza. Così facendo, instaura un ordine inflessibile nel pensare, parte dalla certezza che lo scorrere della vita può acquietare ed esaltare se gira su d'un asse.

« Liberazione » in sanscrito si dice *mokṣa*, che si può tradurre anche « emancipazione »; nelle *Upaniṣad* prese il significato di rilascio dall'esistenza mondana e dall'incessante tra-

smigrare. Passò quindi a denotare il rivelarsi improvviso d'un pianeta eclissato, l'allentarsi d'una chioma raccolta, l'estinzione d'un debito, lo scoppio di lacrime o il getto di sangue, la dispersione, il lancio, l'abbandono. C'è anche il significato di morte sullo sfondo.¹

Prezioso è che *mokṣa* sia un nome dato alla montagna cosmica, il Meru, squisito traslato del significato maggiore. In pāli *mokkha* significa anche « salvezza ».

La parola origina da *mokṣ-*, « desiderare di affrancarsi, disfare, far scorrere, scagliare ». È interessante che in gujarātī questa radice produca il significato di « spazio aperto che consente di liberarsi da una folla », metafora esemplare della liberazione.

In pāli *muñcati* (secondo il vocabolario Rhys Davids - Stede) vuol anche dire « pulire, purificare, togliere il giogo, lasciare ». Andando a ritroso, si giunge all'indoeuropeo *meuk-*, « sdruciolevole », che dà luogo a parole che indicano lo sfuggire; in russo ecclesiastico *m'knuti sja*, « passar via », in anglosassone *smūgan*, « strisciare ».

Si ricostruisce l'origine della « liberazione »: la vita sociale quotidiana appesantisce chi vi sia soggetto, infliggendogli una sequela talvolta disperata di coazioni, ma giunge finalmente l'età in cui l'Indù se ne affranca. Il suo ordine sociale prevede che egli assolva tutti i

1. M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, London, 1979 (1^a ediz., 1899), p. 835, col. 1.

doveri: procrei, lavori, assesti la famiglia, dopo di che può allontanarsi libero nella foresta; spoglio e dimentico potrà finalmente raccogliersi, meditare, offrirsi alla morte imminente: vivrà in pieno, senza ostacoli, esonerato da ogni pendenza, coincidendo interamente con il nucleo di felicità che pure nel corso dell'esistenza affannosa l'ha sorretto, illuminato, consolato, anche se non vi si è mai potuto adagiare. Questa soluzione soddisfa la società e gli dèi, l'uomo martoriato dai doveri finalmente è prosciolto.

Ancora oggi gli Indù osservanti si avviano a una certa età verso la selva ospitale. L'evasione esprime il valore più prezioso e intimo: in vista di questo proscioglimento finale i giorni più luttuosi e tormentosi furono sopportati.

Ma che cos'è che si abbandona? Certo, tutti gli obblighi, ma anche qualcosa di più intrinseco: l'istinto che fa scattare la presa, che annebbia, infervora, accende i tormenti del desiderio. Nella foresta questo cruccio si potrà finalmente dissipare. La *Viṣṇusamhitā* dichiara che, con una soave insistenza nel deviare i sensi dai loro oggetti, gli istinti più radicati (*vāsanā*) si estinguono, e Rūpa Gosvāmin conferma che la devozione estirpa le radici del peccato. Nel buddhismo la cessazione degli istinti fu chiamata *nirvāṇa*.

Tuttavia l'opera da perfezionare è più complessa: si dovrà dimettere anche l'idea di persona. Un'osservazione accurata dovrebbe

aver insegnato che la persona non esiste, è un raggirio della società, che ci vuole addossare i suoi doveri. La continuità nel nostro modo di reagire e atteggiarci è illusoria, esso varia senza tregua, si inverte a ogni sorpresa, mentre il corpo si trasforma incessantemente e l'anima, al trapasso da un'epoca all'altra, appare diversa. Inoltre, come un compagno invisibile, ci scorta l'inconscio, voragine buia, inimmaginabile, nella quale un fatterello da nulla può precipitarci a ogni momento. Fatterello da nulla può anche essere la lacerazione d'una venuzza cerebrale, un'alterazione o infatuazione o ossessione che sovverta interamente ciò che sembriamo essere.

Nel nostro organismo precario sprizza però un attimo di attenzione, che riesce perfino a rendersi indipendente dal programma stampato nelle cellule. È simile al punto inesteso che determina linee, superfici, corpi a tre dimensioni, tutto ciò che occupa lo spazio. Ogni conoscenza coerente del reale esige sempre un salto indietro di questo genere. Dalla manifestazione si deve poter passare al non-manifestato e nelle scienze, per spiegare le leggi della luce e della gravitazione, si prospettano dimensioni ipoteticamente reali, ma impercettibili, accanto a quelle nelle quali viviamo; anzi dal 1984 si parla addirittura di dieci dimensioni del genere, che spiegherebbero unificandole le quattro forze fon-

damentali (elettromagnetica, gravitazionale, nucleare forte e debole).¹

Questo attimo d'attenzione non è un momento della veglia, perché non considera lo spettacolo che si osserva da svegli l'unica realtà, anzi sa che esso è tutto permeato di sogni, illusioni, utopie, i quali presentano, alterandole, le comunicazioni dei sensi, il piccolo frammento a noi dischiuso di ciò che ondeggia nello spazio.

L'attimo d'attenzione non crede al sogno, perché sa che esso è smentito al risveglio.

Non è nemmeno immerso nel sonno, anche se con questo ha qualche tratto in comune: è distaccato, indifferente, remoto, ignora il tempo che avanza, pur essendo pienamente vigile.

Come descriverlo? Nel grande poema filosofico *Yogavāsisṭharāmāyaṇa* si dice che nell'uomo liberato cessano i desideri come nel sonno profondo, egli pensa come se niente esistesse, non aspetta il futuro, non affonda nel presente né ricorda il passato, è desto dormendo e nella veglia dorme. Assorto in se stesso, ha rinunciato a rivendicare le azioni compiute, non si illude d'essere attivo, non prova antipatia o simpatia, dolore o piacere. Si atteggia in modo conforme alla persona con cui tratta, giocherà col bambino, sarà

1. Si vedano A. Goswami *et al.*, *The Self-Aware Universe: How Consciousness Creates the Material World*. New York, 1993, e M. Kaku, *Hyperspace: a Scientific Odyssey through Parallel Universes*, New York, 1994.

serio con l'anziano. Sempre amabile, benché interiormente acquietato, dispiegherà compassione e affetto.

Tutto è definito a partire da un presupposto, l'assorbimento nell'interiorità. La calma attenzione si pone al centro della vita.

Come precisare questo attimo d'attenzione? Non è concesso di determinarlo, misurarlo, pesarlo. Eppure, se non lo attingessimo mai, nemmeno lievemente e distrattamente, non ci sarebbe dato di abbracciare tutte le nostre potenzialità, veglia, sonno e sogno, senza peraltro identificarci in nessuna di esse. Non si è infatti desti nella liberazione, perché non si scambia per vero ciò che si percepisce, ma non si è nemmeno addormentati, perché si rimane vigili, e nemmeno si sogna, essendo presenti al mondo.

La mente si arresta incredula, quasi immobilizzata all'interno di questa limpida specola che somiglia al punto senza spazio da cui parte la geometria (contraddizione in termini, senza la quale però la geometria non si costruisce), tanto che Bharatri, un filosofo di poco posteriore a Śaṅkara, negava che ci si potesse liberare in vita, come certa teologia cattolica nega la visione beatifica prima della morte. La questione è di una portata sconvolgente: la teoria di Bharatri fa vacillare il sistema classico indu introducendovi un prospetto di vita dopo la morte, e chi l'accetti si dannava al delirio.

Secondo i più, sapremo organizzare il mondo soltanto se sapremo concepire quello stesso

punto d'attenzione impersonale, di là da tempo e spazio, dove alla fine dell'esistenza attiva si rifugia per quanto gli è dato l'Indù, e sul quale è fondata la filosofia che gli ordina la realtà in maniera limpida e razionale.

Non si potrà descrivere, questo punto, perché sta al di là di qualsiasi idioma.

Che cos'è mai, infatti, la nostra facoltà di parlare? Con poche decine di migliaia di vocaboli e qualche regola per combinarli non riusciamo a significare interamente, siamo come Achille che non può attingere la tartaruga. Ho sentito dire: senza il linguaggio siamo come cani. Ma la nostra vita e quella del cane si sovrappongono puntualmente per molta parte. Del cane condividiamo corpo, istinti, calcoli, paure, amori, fedeltà, ardimenti, tristezze e perfino in parte la percezione del mondo, anche se quella del cane è più estesa. Tutta questa parte puramente « canina » della vita è sottratta nella sua essenza al linguaggio, che pure ci soccorre, spesso ci esalta con eloquenza e poesia, ma del pari ci inganna, dandoci a credere che sia capace di descrivere punto per punto un'esperienza che lo sovrasta in misura quasi sconfinata. Sarà sempre fuori d'ogni idioma il momento in cui la comunicazione diventa veramente stretta, quando le labbra si serrano e lo sguardo trasmette sull'istante la notizia: gli occhi parlano più della bocca. Diceva il poeta del Cinquecento Dādū: il maestro guarda e, se non lo si intende, si rassegna a

parlare. Infatti c'è una modalità della coscienza che apprende gli oggetti senza classificarli né denominarli (*nirvikalpa* o *nirviśeṣa*) e quindi è di per sé ineffabile: il maestro non pratica oratoria, ma su quella sensibilità egli si fonda e quella desidera trasmettere.

Il punto inesteso d'attenzione si potrà anche designare come l'essere, distinto dal mondo degli enti; l'essere è sottratto a ogni determinatezza misurabile, che ha luogo soltanto rispetto a degli enti. Gli enti non sarebbero peraltro pensabili se non sussistesse l'essere, dal quale ricevono l'esistenza.

L'essere somiglia alla luce (*prakāśa*) che è tutt'uno con l'illuminato; è anche l'atomo di coscienza, poiché senza questo l'essere non è pensabile.

Eliminare l'idea di punto d'attenzione fuori dello spazio e del tempo, inattuabile con la parola, sarebbe come escludere dall'esistenza degli enti proprio l'essere che ne forma il presupposto, infinito rispetto alla loro temporalità e modalità.

Il punto d'attenzione è tuttavia palese, risulta come onda cerebrale e lo si coglie con una intercettazione sottile che superi le tre condizioni di veglia, sogno e sonno, con la comprensione piena che si accende al momento dell'estasi: l'istante in cui ogni traccia di persona scompare, eppure vibra l'attenzione più tersa.

Per spiegare appieno, citerò ancora dallo *Yogavāsiṣṭharāmāyaṇa* il passo rigoroso, sconvolgente, universale che in *Archetipi* già riporta-

vo: « Quando [la liberazione] è turbata e si disperde negli oggetti molteplici, si chiama mente; quando è persuasa d'una sua intuizione, si chiama intelligenza; quando, stoltamente, si identifica con una persona, si chiama io; quando, invece d'indagare in maniera coerente, si frammenta in una miriade di pensieri vaganti, si chiama coscienza individuale; quando il movimento della coscienza, trascurando l'agente, si protende al frutto dell'azione, si chiama fatalità; quando si attiene all'idea "L'ho già visto prima" in rapporto a qualcosa di veduto o non veduto, si chiama memoria; quando gli affetti di cose godute in passato persistono nel campo della coscienza anche se non si scorgono, si chiama latenza inconscia; quando è consapevole che la molteplicità è illusoria, si chiama sapienza; quando, in direzione opposta, si oblia nelle fantasie, si chiama mente impura; quando si trattiene nell'io con le sensazioni, si chiama sensibilità; quando rimane non manifestata entro l'essere cosmico, si chiama natura; quando suscita confusioni fra realtà e apparenza, si chiama illusione; quando si discioglie nell'infinito, si chiama liberazione: pensa "sono legato" e c'è l'asservimento, pensa "sono libero" e c'è la libertà ».

Credo sia il testo più lucido mai scritto, spiega interamente la trama del possibile dall'unica prospettiva che conceda una visione universale.

Dal 1789 va crescendo in Europa lenta lenta la diffusione del pensiero indiano, con retrocessioni periodiche seguite da avanzamenti appena maggiori. La filosofia nata dall'induismo e dal buddhismo dilaga e qualcosa la rende più ammaliante della tradizione d'origine greca. O forse no? Soltanto un'assimilazione almeno parziale potrebbe consentire una risposta, ma come ottenerla?

Credo che si possa procedere, come per ogni impresa, o per uno o per tre.

Per uno: ci si può immergere nello yoga, che quasi tutti credono di conoscere e fors'anche d'aver praticato, ma che in Europa è pressoché ignoto, nonostante l'impeccabile esposizione che Eliade ne fece. Noi si deforma in ginnastica l'arte indiana per eccellenza, sconosciuta altrove. Essa fa accedere al cuore di ogni scuola filosofica non mercé parole, ma attraverso un adattamento sia corporeo che spirituale, integro. Invece che sull'ascolto di frasi gioca su sforzi muscolari, respirazioni, torsioni del corpo, educando inflessibilmente nervi, tendini, carni, fino a regolare in armonia ormoni, sentimenti, meditazioni: fino a liberare, a far raggiungere uno stato in cui ci si distingue dal corpo e dai pensieri, diventando divini (*adhyātmayoga*), con divina

serenità (*ātmaprasāda*). Dall'unico yoga si diparte ogni scuola indù, anche se dovremo aspettarci, conoscendo l'India, di vedere confutata quest'opinione nientemeno che dal metafisico sommo, Śaṅkara. Infatti dello yoga si può anche fare a meno.

Scrisse Pessoa nel poemetto *In un paese d'estate* del volume *Il violinista pazzo*:

Un giorno, quando il tempo sarà cessato,
le nostre vite s'incontreranno ancora, libere da
Luoghi e Nomi.

Non resterà altro di ciascuno di noi che potrà
sembrare naturale in quel Giorno.

Là, a quel giorno, il maestro di yoga desidera trasporci: a un punto non situato però dopo la morte, ma presente, anche se inesteso, esente da luoghi e nomi, fatto di pura attenzione.

Ma esiste un metodo diverso, triadico, che si può anche interpretare come una classificazione di tre tipi umani: il razionale, il sentimentale, e chi è immerso in una vita da cui si sia strappata ogni teodicea.

In tre maniere distinte si accede alla liberazione.

La prima è la quiete assoluta: si oblia interamente la persona alla quale ci illudiamo di appartenere.

Il sentimento esuberante che tocchi il massimo dell'intensità anch'esso ci spinge a liberarci.

E la furia della passione al suo apice offre l'identico affrancamento.

Chi percorre una sola delle tre vie rifiuta di ammettere le altre: chi pensa in modo rigoroso esclude che la piena dei sentimenti porti alla stessa meta e ancor più che la passione scandalosa conduca esattamente, con altrettanta efficacia, dove egli si trova. Ma nell'insieme delle sue filosofie l'India impartisce l'istruzione necessaria per ammettere tutt'e tre le strade alla liberazione; vi si conia la leggenda secondo cui Śaṅkara, per conoscere l'amore, s'incarnò mercé lo yoga nel corpo di Amaruka, il re poeta, e così scrisse poesie dove la non-dualità e l'esperienza d'amore sono tutt'uno:

Sulla terrazza del palazzo [o nel tempio] lei [o la cosa o l'oggettività] e dovunque lei, alle spalle lei,
davanti lei,
sul letto lei e in ogni strada lei; malato di separazione da lei,
anima mia, non c'è altra forma [o natura] per me se non lei, lei,
lei, lei, lei nel mondo intero: questo sarebbe non essere due?

Forse questi versi potranno conciliare almeno la via del conoscere e quella del sentire. La conoscenza intellettuale (*jñāna*) e la fede o follia religiosa (*bhakti*) si distinguono sì nitidamente, tuttavia, disgiunte e divergenti come sono, guidano al medesimo esito, entrambe si protendono ugualmente alla liberazione.

Kakuzo Okakura, un pensatore giapponese in stretto contatto con i condottieri della ri-

nascenza bengalese del primo dopoguerra, desiderava insegnare ad abbracciare in un unico prospetto l'intera storia dell'Oriente; diceva che a Śaṅkara, maestro di ragione e rigore, per forza dovevano seguire Rāmānuja e Caitanya, maestri d'afflato, come in Giappone alle scuole razionali buddhiste non potevano che succedere gli ammaestramenti all'abbandono di fronte alla luce infinita di Amida.

Chi rifletta sulla concordia finale dei due atteggiamenti contrapposti, conoscenza e fede, alla fine li saprà considerare equivalenti.

Ma l'India propone un accordo ancor più penetrante e vertiginoso di questo fra consapevolezza e devozione, l'ulteriore, che li armonizza col Tantra (o *shingon mikkyō* giapponese). Eppure, come potrebbero mai fondersi la meditazione sorretta dalla logica o la dedizione a Dio con gli estremi oltraggi, con la violazione delle leggi più domestiche?

Una noterella da nulla può avviare la riflessione: esistono possibilità efferate che la guerra impone con il crisma dello Stato, allora ogni delitto d'incanto diventa legge. La semplice sicurezza pubblica si mantiene soltanto allenando alla furia e all'inganno, che possono far rabbrivire chi coltivi con amore la pace. Non si può che convivere con la porzione funesta e fatale dell'esistenza; da questa inevitabilità germogliarono le scuole mona-

stiche buddhiste che coltivarono arti marziali spinte alle vette della destrezza.

Si rifletta, che cos'è mai il bene che più ci persuade, al quale ci stringiamo con dedizione, con tenero affetto? È vietato o prescritto il contrario di qua e di là d'una catena di montagne, le leggi all'apparenza più conaturate si svelano per futili all'occhio esperto: pene d'oltretomba si comminavano in Oceania alle donne che scartassero il tatuaggio, ai maschi che rifiutassero di forare l'orecchio per appendervi un ciondolino, a Sparta il biasimo più feroce si abbatteva sul ragazzotto che non volesse aggredire di soppiatto con mano omicida un Meteco, e dall'Egitto alla Somalia maomettani e cristiani credono sia un gran bene l'amputazione cruenta degli organi femminili.

Invero, geografia e storia ribaltano ogni regola intorno al male e al bene.

Per inoltrarci più in là di queste osservazioni banali, può essere d'aiuto il *Bodhisattvācāryāvatāra* di Śāntideva, guida preziosa per intendere che cosa sia la vita di un santo o *bodhisattva*. Śāntideva esamina, fondamento di ogni moralità, il desiderio di perfezionarsi superando le tendenze maligne che fermentano nella coscienza, e osserva: il processo che si promuove per attuarlo genera un divenire non diverso da qualsiasi altro, perché suscita apprensione ostentando i nostri difetti e attaccamento riscontrando le nostre virtù. Occorre viceversa che ci alleniamo a non reprimerci e a non esaltarci, prestando sem-

mai attenzione a ciò che sembriamo essere, senza mai intervenire o compiere sforzi, accettando con impassibilità lo spettacolo della parte misera e riconoscendo senza ombra di soddisfazione le tendenze buone. Si perverrà in tal modo a comprendere che ogni emozione è falsa e turba la retta visione.

Arrivati a questo punto, sarà chiaro che l'atto di emanar norme sta a un grado inferiore rispetto allo studio dell'unità o della liberazione.

Qualunque impegno nella normativa significa scindere certi comportamenti dai loro contrari, imponendo una dualità. Ma per forza connessioni, infiltrazioni, osmosi salderanno gli opposti. Chi viceversa si pone dal punto di vista dell'unità, supera ogni separazione e forse si potrà distanziare da qualsiasi questione morale. Essa non lo concerne, gli è indifferente nella proporzione del suo zelo a ricercare l'unità.

Ci si dovrà spingere infine a immaginarci un peccato capace di calare alla sua scaturigine ultima: al puro scatto d'energia, che si potrà quindi sfruttare per raggiungere l'unificazione liberatrice.

Si sarà infine in grado di individuare nel Tantra un cammino che non si distingue in ultimo dai tragitti compiuti nella quiete virtuosa.

Le tre vie, conoscenza, devozione e tantrismo, possono recare all'identico fine. Dipenderà dal destino, dalla capacità di ciascuno, imboccare l'uno o l'altro dei tre percorsi.

La nostra abitudine a vestire gli abiti del giudice, ad assolvere o condannare tutto ciò che ci cada sott'occhio, forse si potrà abbandonare, quando l'argomento che preme sia la liberazione.

Chi giunga a questa sconfinata apertura sulla vita sarà simile a chi detenga la somma del potere: abbia a disposizione l'intera estensione del lecito e dell'illecito, abbracci con sguardo imperiale la verità documentata e quella, più importante, di cui non resta traccia; conosca la cella monacale come il laboratorio clandestino; sappia adottare, facendoselo proprio, il pensiero di sani e infermi, di placati e bramosi; abbia infine esperienza di suggestionalità e credulità immense, d'eroismi insospettabili e della viltà generale.

A questo grado di maestà dev'essersi sollevato chi davvero sia in grado di comprendere tutt'e tre le vie alla liberazione.

Oppure dovrà cantare come William Blake, colui che in Occidente seppe porsi al di là di bene e male, al modo stesso del poeta bengalese che si vantò di « spezzare le due catene del peccato e della virtù, sicché, scrollando la colonna al comando schioccante del cielo, la mente entri nel *sūtra* del *nirvāṇa* ».¹

Blake in *Jerusalem* denuncia chi

Prendendo i due Contrari che si chiamano Qualità, di cui ogni Sostanza è rivestita, li denomina Bene e Male.

1. Si veda P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*, Bangkok, 1986 (1^a ediz., Oslo, 1977), p. 141.

E ne ricava un Astratto che è una Negazione
non soltanto della Sostanza da cui deriva,
ma è l'assassino del proprio corpo e inoltre l'as-
sassinio
di ogni Membro Divino: questa è la Potenza Ra-
zionale,
un Astratto che oggettiva, Nega ogni cosa,
questo è lo Spettro dell'Uomo, il Santo Potere
Razionale
nel cui *sancta sanctorum* è chiusa l'Abominazione
della Desolazione.

La ragione scinde male da bene, suscita la
dualità che riduce tutto a opposizione e guer-
ra, precipita la caduta che separa l'uomo dal-
l'integrità. Che cosa si può opporre a questo
desolante, spettrale regime?

Devo creare un Sistema o esser schiavo di quello
altrui.
Non ragionerò, non confronterò: mio compito è
Creare.

Ma per avere l'assenso d'un sapiente india-
no, « creare » dovrà svestirsi dei suoi signifi-
cati occidentali così superbi e indeterminati,
restringersi a essere un'impersonalità fuor di
tempo e spazio, affinata a pura attenzione.
Esiste un luogo nel pensiero occidentale do-
ve si sfiori davvero questo atteggiamento?
Forse il centro del *Nietzsche* di Heidegger,
dove si esamina con pazienza sconfinata il
passo nietzscheano sull'eterno ritorno dell'u-
guale osservato « con un occhio asiatico e ol-
treasiatico », per cui il mondo appare « al di
là del bene e del male, e non più, come Bud-
dha e Schopenhauer, sotto l'illusorio incan-

tesimo della morale », ed emerge infine un uomo che « vuole riavere, per tutta l'eternità, tutto questo, *così come esso è stato ed è*, gridando insaziabilmente: *da capo*, non soltanto a se stesso, ma all'intero dramma e spettacolo ... non sarebbe questo il *circulus vitiosus deus?* ». Heidegger definisce questo Dio l'istante che non lascia cadere il passato, ma lo raccoglie e afferma, entrando in un futuro che comprende l'intera realtà, creando così l'anello, il circolo vizioso. Ma è un pensiero, soggiunge Heidegger, che deve diventare costante: è l'eterno meriggio, incontro di mattina e sera; ogni ombra vi è svanita e tutta la storia vi si compendia e « ogni volta è l'ora del meriggio ».

Eppure c'è un dubbio che ancora s'insinua: si è davvero nei termini della liberazione indù? Sempre questa domanda risorge, forse perfino quando leggiamo gli autori più prossimi al *mokṣa* nel romanticismo inglese e tedesco, perfino quando c'incanta Tjutčev; ma certo essa è assente in talune rarissime occasioni, come quando si presta orecchio ai versi di Antonio Machado che oltre alla veglia negano il sogno e il sonno, trasferendoci entro il quarto stato, *turīya*:

*No, mi corazón no duerme.
Está despierto, despierto.
Ni duerme, ni sueña, mira,
los claros ojos abiertos,
señas lejanas y escucha
a orillas del gran silencio.*

Non nutre illusioni, non ha ombra di fede, il puro conoscitore. Si limita a sapere o a non sapere o a sapere dubitando. Non crede a niente.

Lo porta a ciò che sa non un sentimento, ma una semplice valutazione. Conosce perché verifica.

Inoltre riconosce di vivere morendo, di recedere insensibilmente nel nulla a ogni istante. La morte sarà per lui la dilatazione all'infinito di questa esperienza quotidiana. Non concede stilla di fiducia a una vita anteriore alla nascita o posteriore alla morte. Perfino con tutto il sistema cerebrale in azione, la sua persona è uno sfasciarsi e ricomporsi senza tregua. Così essa dà prova di non essere.

La persona è comunque sempre un inganno. Mutevole, insidiata, la capovolge un'inezia: innamoramento, infatuazione, allucinazione. È comunque perennemente erosa dall'oblio, forza che ne sfibra e usura il nucleo più intimo, l'unico possibile avallo: la memoria. Rammentare è una facoltà in frana costante. Si torni a un luogo prediletto dell'infanzia o della giovinezza: tutto il suo sfarzo apparirà assente, dileguato. Chi semplicemente ricordi, scopre così di essere un abissale ciarlatano.

Infine il puro conoscitore non sa che farsene della speranza. Gli basta calcolare le probabilità. Ha piena coscienza di svanire via via che le sue rimembranze si vanno contraffacendo e sfaldando.

In India al puro conoscitore si dischiude una via specifica.

Questa si può illustrare riferendo i ragionamenti inesorabili di Gauḍapāda o di Śaṅkara, i classici più onorati, ma esiste, modesto e facile, l'insegnamento impartito dalle migliaia di sapienti di villaggio. Due maestri di questo tono sono emersi nell'India moderna, amaliando il mondo intero.

Ramana Maharshi ammaestrò ai piedi dell'Annapūrṇa, ripetendo senza tregua che non siamo il nostro corpo, il quale può funzionare da solo e col quale potremmo e dovremmo convivere in un perpetuo sonnambulismo; non siamo nemmeno la nostra persona, che è un infinito rinvio: ce ne accorgiamo e già siamo due. Che cosa rimane? L'attenzione pura, eterna, immutevole, beata, la quale coincide con la nostra identità senza forma, è di tutti e tutti costituisce; essa rende noto ciò che è in quanto è ciò che è, forma lo schermo che permette la sfilata d'immagini cinematografiche che compone l'esistenza, il punto dal quale veglia, sogno, sonno si possono intendere senza parole come un'unica entità.

Basterà ripetersi « chi sono? » eliminando ogni altro pensiero e anche l'interrogazione si estinguerà, come il bastoncino che rimesta

il cadavere bruciante e che poi si butta nel fuoco.¹

Nisargadatta Mahārāj tenne le sue lezioni nell'appartamentino di Bombay dove lo scoprì Maurice Friedman, un ebreo polacco, europeo caratteristico, la cui vita ruotava sull'asse dell'impegno politico. Tutte le sue pie intenzioni dovettero infrangersi sulla razionalità inflessibile di Nisargadatta. Ne risultò un primo, squisito volume di dialoghi, *I Am That*, stampato da Chetana a Bombay. In seguito Dunn e Balsekar fra altri trascrissero nuovi dialoghi.

Nisargadatta non prendeva quasi mai la parola per primo, lasciava che la gente accorsa nella sua stanzuccia gli rivolgesse domande. Le repliche erano sempre le stesse, si limitavano a riportare tutto nei termini della filosofia che incomincia in India attorno al 700 d.C., l'Advaita Vedānta o conoscenza non duale. Basterebbe un solo scambio di battute e tutto sarebbe a rigore esaurito; eppure no, la ripetizione incessante e senza sorprese affascina, esalta, commuove, acquieta più di qualunque animata narrazione. L'assenza totale di pathos fa vibrare più della lirica, la monotonia di fatto sembra una bufera. Perché Nisargadatta sposta, senza esitazione e subito,

1. Si veda H. Zimmer, *Der Weg zum Selbst. Lehre und Lebendes Indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalai*, Zürich, 1944.

nel cuore della filosofia advaita, compie ogni volta che interviene il miracolo di trasferire in un'aria purissima, che pochi sanno respirare, ma che quasi a tutti fa sorgere in cuore una strana nostalgia.

Talvolta opera con una condensazione inesorabile: la luce del sole, osserva, è il sole, tu sei il tuo mondo, tu ne testimoni e gli dai l'essere; e aggiunge: « La testimonianza di questa esistenza, di questa coscienza, è la testimonianza di quell'eterno principio, l'assoluto »: sole e luna esistono perché noi ci siamo; approfondiamo questa osservazione, fino a gioirne.

Consideriamo che cosa siamo quando ci contempliamo: siamo simili « al daino che si riposa all'ombra d'un albero », in un'ombra né chiara né scura, né nera né brillante, simile al turchino di certe nuvole. Qui Nisargadatta si rifà a una metafora diffusa nella poesia: la mente devota è come un daino sempre insidiato dai cacciatori: dalle iatture della vita; sua colpa è la sua stessa carne: le costruzioni mentali con cui suscita l'illusione della realtà. Dal daino-mente ogni cosa fluisce, esso non reclama nulla, non è sconvolto da ciò che emana: è « lo stato più naturale, lo stato più alto ». Si può dire che in questa condizione estatica c'è un'unica conoscenza: *non so che cosa e chi sono, ma so di essere.*

Questa limitazione al puro essere conferisce una beatitudine, una pienezza eccelsa. Ci si

accorge che di qui deriva tutto l'universo che ci circonda, tutto lo stuolo dei fenomeni rispetto ai quali quell'apice è principio e causa. Questa è la prima certezza. Noi però siamo abituati a porci dal punto di vista dei fenomeni molteplici e perciò siamo dilaniati e confusi, crediamo di essere nati e di dover morire, senza renderci conto che questi eventi sono il risultato, la conseguenza di due idee, che abbiamo applicato alla realtà per arbitrio a partire dalla prima infanzia: tempo e spazio. Il tempo non è un'esperienza, non lo è nemmeno lo spazio: sono concetti che imprimiamo su quanto ci appare. Allorché *io sono* senza nessuna qualifica, vivo in un eterno istante.

Si potrebbe osservare che in Kant è riscontrabile la stessa concezione di tempo e spazio, ma egli rimane inerte: non procede risolutamente a trarre deduzioni. Nisargadatta, viceversa, non si accontenta di riportare incessantemente a *io sono*, forza a procedere oltre, alla radice di *io sono*, al non-essere, alla non-identità, poiché, prima di essere, si è nulla o almeno si è senza sapere di essere.

Il passo al di là di *io sono* è terribilmente arduo, occorre sostare finché alla fine sentiremo di sprofondare al di sotto di *io sono*. L'istinto naturale è di uscire verso il mondo, occorre viceversa retrocedere, riflettere sul fatto che pensiamo e abbiamo coscienza soltanto grazie al corpo e il corpo altro non è che cibo trasformato: dobbiamo tornare allo « stato in cui il bambino non conosceva se

stesso », era un assoluto senza coscienza di se stesso. Occorre tornare al momento in cui da bambini si accese in noi il primo indizio di consapevolezza, spogliandoci di ogni concetto, ritraendoci in ciò da cui ogni concetto si proietta. Forse, così ritratti, si comprenderà di essere come un attore che interpreta un ruolo sul palcoscenico che è l'universo. Si torni indietro al punto in cui si entrò nella realtà, si acquisti il volto che si ebbe prima di nascere, dice la tradizione indù.

Si raccolgono bacche, semi, foglie, erbe, carni, e si mangiano. Le tante vivande diventano parte di noi, dominandoci. Uno storico indù di oggi, K.N. Chaudhuri, ha esplorato l'importanza del cibo in *L'Asia prima dell'Europa*, del 1991, mostrando come l'alimentazione sia generata dall'identità religiosa e morale, sia pure inconscia. Il filosofo indù da sempre ripete che siamo cibo. Non fa che ravvivare una verità primordiale, per cui i Maya si sentono granturco, i Giapponesi piante di riso.

Nell'India che permane antica non è soltanto in gioco la bocca; l'intera epidermide si apre ai profumi e agli odori, si fa avvolgere dai venti, assorbe oli, mentre il massaggio quotidiano la tende, la rolla, l'accarezza.

Il corpo, dai piedi alla sommità del cranio, si imbeve di alimenti, pelle e mucosa inghiottono la natura circostante, fino a diventare tutt'uno con essa.

Ciò che plasma e articola il carattere di una casta è l'alimento, principio centrale del sistema indù, come dimostra Malamoud in *Cuocere il mondo*. Soltanto vivande purissime sono destinate al brahmano vegetariano, il quale può cuocere per tutti, dato che lui solo attende con scrupolosa, rituale attenzione al fuoco. Spezie e cibi aggressivi aizzano la furia del guerriero. Cereali, carni e vini ecciteranno laboriosità e voluttà nel contadino.

Nisargadatta Mahārāj ripete che, attraverso i succhi, essenza del cibo, viene in essere la consapevolezza che dice: « io sono ».

E aggiunge: « *L'ātman*, il vero Sé, vede l'*io sono* attraverso i succhi o l'essenza del cibo ». L'essenza nascosta del cibo è l'*io sono*, l'esistenza in quanto tale. Questa si attua nel mondo attraverso l'attività e si inorgoglisce attribuendosi la paternità delle azioni. Tutto questo gioco promana dal cibo, base dell'esistenza.

« A causa del fatto che c'è la conoscenza *io sono*, svolgi ogni attività. Al mattino quando ti svegli ottieni quella prima garanzia, la convinzione dell'*io sono*. Poi, siccome non sei in grado di ottenere o tollerare quell'*io sono*, ti agiti. Ti alzi di nuovo, ti sposti di qua e di là, ti coinvolgi in tutta l'attività, perché vuoi sostenere quell'*io sono*. Più tardi quell'*io sono* dimentica se stesso nel sonno profondo. Solo allora sei in pace ».

Per affrancarsi da questa conseguenza del cibo, occorre non considerarsi l'agente delle proprie azioni. Le azioni si manifestano nostro tramite; una volta che si sia persuasi di

non averne responsabilità, di non esserne i padri, il primo soffio di liberazione ci può investire.

Bisognerà rimuovere ogni nome e ogni forma, ogni parola e ogni immagine e si sarà fuori della stretta.

L'*io sono* o esistenza è il principio del mondo; c'è la possibilità di esserne i testimoni, è come essere testimoni del sonno profondo. Soltanto da questa condizione suprema si saprà capire come il mondo della veglia e i sogni non differiscano se non perché del sogno ho prova che è inesistente non appena mi desto, mentre nella realtà di veglia m'incaponisco a investire la mia capacità di fede.

Finché ci si ritiene degli individui, si è condannati a morire; una volta spersonalizzati, identificati con *io sono*, la morte perde ogni realtà. Ma *io sono* è esso stesso un'illusione, la prima e primaria illusione, che i *Veda* chiamano « uovo cosmico », perché in essa tutto è contenuto; soltanto nel sonno profondo la si dimentica.

L'attenzione è l'ultima illusione, al di là di essa c'è la consapevolezza del sonno profondo: una volta raggiunto questo vertice, si è liberati. Si cessa di ripetere « sono questo » o « sono quello », di farsi coinvolgere dalla coscienza.

Io sono è la puntura di spillo o la stretta di chele dello scorpione da cui tutto nasce, attenzione a quel primario dolore! Che si superi l'*io sono*, e la libertà potrà inondare; è un punto simile al punto geometrico, non occu-

pa spazio, ma determina ogni costruzione spaziale: si disciolga, si cancelli.

Come? Tornando innanzitutto fanciulli: « Prima della comprensione *io sono*, c'è *Bālakṛṣṇa*, l'ignoranza infantile. Più tardi essa comprende se stessa – quella è conoscenza. La conoscenza cancella l'ignoranza, *Bālakṛṣṇa*. In questo stato di *kṛṣṇa*, il Signore Kṛṣṇa espose la conoscenza e dopo si fuse nel suo stato originale, l'Assoluto ».

Nisargadatta parlava quando aveva toccato i settantaquattro anni, diceva di sentirsi infante ed esortava a tornare a quello stato di puro essere, nel quale l'*io sono* è ancora puro, anteriore alla maculazione di *sono questo o sono quello*, e ad abolire in ultimo anche *io sono*.

Alla fine si potrà veramente ripetere con Nisargadatta Mahārāj: « Sto parlando da un punto di vista in cui non conosco me stesso, in cui non so di essere. Non appartengo al regno della veglia e del sonno ».

Da questa condizione egli rammenta senza tregua che ci si identifica con i propri pensieri, ma questi sono generati dal corpo e il corpo è generato dal cibo, è cibo nato dal sole.

La massima parte degli uomini è legata al sentire coltivato nella prima infanzia: l'attaccamento alla madre è la loro sostanza. Il mondo persiste nell'assetto impresso allora, all'inizio della vita cosciente, si sente che ogni forza proviene da Dio o dagli dèi. L'amore è la forza maggiore, decisiva, il nucleo dell'universo.

Nel *R̥gveda* si attribuisce a ogni dio una porzione (*bhakta*) dell'energia cosmica che è largita poi dal dio al devoto e si afferma che l'adoratore (VIII, 48, 14), gli strumenti rituali, le offerte (X, 15, 5; I, 85, 7) divengono cari (*priya*) agli dèi, e così si instaura con loro l'amicizia (*mītra*, « amico », da *mi-*: « fissare, edificare », poi anche « sapere »).

La bevanda inebriante, *soma*, fa gioire l'adoratore che sia caro al dio Soma. Fra gli dèi il più misericordioso verso chi gli si rivolga è Varuṇa, che dimora nelle acque primordiali. Il rapporto con Indra, fonte d'ogni pensiero e azione, che sostituisce col tempo Varuṇa, si tramuta in erotismo: « I miei pensieri ti toccano, Indra possente, come mogli amanti i loro mariti amanti » (*R̥gveda*, I, 62, 11; X, 43, 1).

La parola *bhakti* significa « distribuzione, porzione, suddivisione, serie », ma anche « ap-

partenenza, attaccamento » e infine « devozione » e « fede ». La via della devozione o *bhaktimārga* sorge dall'amorevolezza che pervadeva l'esecutore dei riti vedici. *Bhakti* include la carità libera e devota del fratello, dell'adoratore rapito; il suo beneficiario si denominò *bhagavat* (*bhaga* indica il potere spirituale, *-vat* è il suffisso di possesso). C'è anche una *bhakti* buddhista, puro affetto senza desiderio.

Nel secolo XIX si pretese che questa via fosse originata dal cristianesimo, oggi nessuno oserebbe riproporre la tesi. Grierson attribuì a *bhakti* una genesi tutta particolare: i guerrieri viṣṇuiti, che volevano assimilare il culto dei demoni *yakṣa* e dei *nāga* o uomini-serpente, avrebbero adottato questa tendenza sentimentale. Bhandarkar invece congetturò la nascita d'una religiosità nuova, avviata da Vāsudeva Kṛṣṇa fra il III e il IV secolo, monoteistica (*ekāntika dharma*) ed emotiva.

Nelle *Upaniṣad*, *bhakti* è di norma il contatto con il fondamento impersonale dell'essere, ma anche, certe volte, l'amore di un dio personale. La *Bṛhadāraṇyaka* (I, 4, 8) insegna che tutti gli amori rinviano al desiderio dell'Assoluto, simboleggiato dal tamburo divino che genera col suo rullo ogni realtà. È al tamburo che si dirige il devoto, invece di appuntarsi a una delle mille realtà che ne provengono. Ma chi riflette comprende che l'Assoluto si scopre nell'interiorità e lo smarrisce chi lo

cerchi nel mondo esteriore. A questo processo Śaṅkara dà il nome di meditazione, Rāmānuja quello di *bhakti*. Per Śaṅkara *bhakti* designa invece l'esito del processo: la comunione con il proprio sé più intimo, che coincide con la verità suprema, e che la ragione non può afferrare, perché gioca soltanto con opposti e contrari, allestendo contrapposizioni dispiegate nel tempo e nello spazio; lo rivela invece il lampo che distrugge ogni distinzione fra noi stessi e l'essere, coinvolgendo l'uno nell'altro, tramutandoci nell'essere; questo risultato non segue a un nostro sforzo, ma è l'autorivelarsi dell'essere stesso.

Śaṅkara spiega che a rigore, dal punto di vista dell'Assoluto, l'essere non può che apparire impersonale e tuttavia gli si può conferire un nome e una forma, perciò alcuni inni a Dio furono scritti, secondo la tradizione, da Śaṅkara stesso, che si tramutava a volte in un poeta bhaktico.

La *Munḍaka Upaniṣad* (III, 1, 3) si rivolge all'essere come « supremo », al maschile singolare (*parama*), creatore luminoso, persona cosmica (*puruṣa*, « persona » o *īś* o *īśvara*, « signore »: *īś* deriva dalla stessa radice del tedesco *eigen* o dell'inglese *own*, « proprio »).

L'*Upaniṣad* più bhaktica è la *Śvetāsvatara*, che fornisce questa preghiera: « Io, desideroso di liberazione, mi rifugio nel Signore, nella luce (*prakāśa*) della sua conoscenza di sé » (VI, 18; alcuni editori invece di *prakāśa* leggono *prasāda*: « colui che mercé la sua grazia si rende noto »).

Il *Mahābhārata* per lo più distingue *bhakti* da liberazione e tuttavia al sommo maestro Nārada Nārāyaṇa, la personificazione della creatività, svela che chi lo ama entra in lui e in tal maniera si libera. Così, nella parte del *Mahābhārata* intitolata *Bhagavadgītā*, Dio come Kṛṣṇa esorta: «*bhajasva mām!*» (IX, 33), «partecipa di me, amami!». Bhandarkar spiegò l'esortazione come un tentativo di compromesso fra i primi bhaktici e l'ortodossia.

A questo punto il *bhaktiyoga* diventa il seguito di due momenti: la rinuncia al frutto delle azioni e al carattere di persona responsabile da parte del fedele; la sua dimora in Kṛṣṇa, cui pensa con devozione (*bhajana*) piena e rovente, sicché lui e il dio diventano cari (*prīya*) l'uno all'altro.

Soltanto questa pratica elimina sgomento, illusione, oblio e aiuta a sottomettere definitivamente le percezioni sensibili. All'apogeo della devozione l'occhio del fedele si trasforma, diventa capace di scorgere l'intero universo nel corpo di Kṛṣṇa, visione che dapprima suscita meraviglia, quindi fa rizzare i peli (*hr̥ṣṭaroman*), largendo una gioia sfrenata. Nel *Nāradapañcarātra* Kṛṣṇa è adorato come fanciullo nel mondo delle bovine (*gopī*) innamorate e delle mucche divine; la *bhakti* si sviluppa via via come ricordo del dio, menzione del suo nome, prostrazione ai suoi piedi, culto di lui, ascolto delle sue lodi, senso di servitù nei suoi confronti, e infine associazione a lui (*sakhya*), che conduce alla capitolazione dell'anima.

Il testo canonico della *bhakti*, il *Bhāgavata Purāṇa*, fu scritto forse fra i secoli IX e X, forse in Tamil Nāḍu: vi si narra di Kṛṣṇa, esaltando al di sopra dei sacrifici vedici il culto della sua sembianza. Il devoto è incitato a imitare le bovine folli, che abbandonano la norma sociale (*dharma*) scegliendo esclusivamente l'amore, e non al fine della liberazione. La liberazione è una semplice conseguenza dell'inondazione di beatitudine, della fissità estatica appuntata al Signore.

L'amor di Dio è l'estrema intensificazione del sentire, la *bhakti* sostituisce la liberazione come fine dell'esistenza, in genere a partire dalle grandi ondate di *bhakti* che spazzarono l'India meridionale fra il VI e il X secolo. Esse furono promosse nel Tamil Nāḍu da menestrelli devoti chiamati *ālvār*, i « profondi », gli « immersi », vissuti, secondo la tradizione, dopo la morte di Kṛṣṇa (3102 a.C.), e le cui canzoni formano il Veda tamil. Si offrivano al Signore come donne all'amante; la poetessa nuda, Āṅṅāl, celebrò perfino le nozze con Lui. « Quando è stato frullato il mare? Per quale terra è stata ricevuta l'acqua? Non ne capisco nulla. Ma quello è il mare su cui Tu dormi dopo averlo allora sbarrato con un ponte che poi hai fatto a pezzi! Questa è la terra che Tu hai creata e sollevata e inghiottita e vomitata! » dice Poykaiyālvār, nella versione di Emanuela Panattoni, e conclude: « Hai visto, mio cuore? Māl [Viṣṇu] dai rossi occhi è me-

rito e colpa, entrambi. Egli è ogni apparenza esteriore, è questa terra, è il mare ondoso, è il vento, è il cielo. Capiscilo con sicurezza, indeffettibilmente! ».

Pūtattālvār esprime l'universale gioco emblematico: la conoscenza ha una coppa, l'amore; ha un olio, il desiderio; e infine uno stoppino, « la mente che si consuma di beatitudine ». Di qui procede a cantare la vita di Kṛṣṇa con allegria travolgente.

Tirumalīcaiyālvār adotta un gergo quasi identico a quello della mistica occidentale: « Investighiamo, e la risposta sarà che Dio è uno solo. Nessuno può conoscere la sua grandezza ... Per chi pratica l'ascesi, quale che sia, il frutto è la grazia accanto al Signore armato del disco ». Mercé la grazia divina lo schiavo di Dio si tramuta, come un cibo amarognolo in *curry*.

Kulacēkaraṇ invece fissa lo sguardo sugli innamorati di Dio e ne assorbe lo stato d'incantamento: « I servitori sono storditi d'amore per il Sire di Araṅkam, nostro Signore, e si levano, danzano, cantano, vagano ammalati da Lui, che ha occhi di loto e il petto, enorme come montagna, inghirlandato dal *tulāy* profumato in cui frugano le api ... Della loro beatitudine si è incantato il mio cuore. Schiavi del Sire di Araṅkam, Padre, mio Signore, i devoti si prostrano, cantano, danzano estatici, vengono meno, restano immoti, sono prostrati, languiscono, rabbriviscono, piangono lacrime copiose » e pazzo è chiunque sia diverso da loro.

Tirumaṅkaiyālvār indugia sul motivo della vita trascorsa nella libidine e nella stoltezza e quindi celebra l'incontro redentore: « In questo corpo di carne, fatto di terra, acqua, fuoco, aria e cielo corso da nubi, piangevo, languivo, mi sfinivo. Ma sono venuto a rifugiarmi presso di Te, o Signore del Vēṅkaṭam colmo di profumi, dai picchi così elevati che riempiono il cielo »; Tirumaṅkaiyālvār si china su un insettino: « O minuscolo calabrone striato e maculato, che ad ali spiegate, inseparabile dalla tua compagna, calpesti i fiori e ti cibi del loro nettare quando si schiudono! Di' la mia condizione al Signore armato di arco crudele e di freccia che sta ad Āli, città dei famosi brahmani che coltivano i *Veda* mentre i fuochi sacri divampano! ». Oppure si accosta a uccelli: « Venera, o mente mia, il Maṅimāṭakkōyil di Nāṅkūr, dove sui cornicioni degli splendenti palazzi, dai pinnacoli alti fino al cielo, i colombi dalle robuste zampe simili a colonne di corallo si uniscono alle morbide compagne: è il luogo del Signore che un tempo, perché cessasse la ferocia immane del coccodrillo nel lago delle antiche acque e si salvasse l'elefante dai rossi occhi, raggiunto il luogo dove tremava, gli porse aiuto, liberandolo dalla sofferenza ».

Nammālvār infine è il poeta più speculativo: « Sradicate totalmente da voi i concetti di io e mio, unitevi al Signore. Per lo spirito non c'è soddisfazione paragonabile! ... Esente da attaccamento, il Signore esiste in ogni cosa: sii anche tu libero da attaccamento, sottomettiti

interamente a Lui! ... Pensiero, parola, azione: rifletti su questi tre, annullali e rinchiuditi nel Signore! ». Anche lui cerca insettucci e volatili intermediari: « Il vento freddo mi dilania come se aghi mi trafiggessero le ossa. O pappagallino intento a rosicchiare un osso, rivolgimi una sola schietta parola a Tirumāl ». Se ci si allontana Dio è lontano, se ci si avvicina è vicino, osserva il poeta e lancia il grido finale di ogni *bhakta*: « Lasciate da parte dignità e vergogna, liberatevi dall'ignoranza e parlate come forsennati, saltate su, danzate, col cuore che si strugge, e configgetevi nella mente solo questo: il capo degli dèi, Māl dai rossi occhi, il Signore color zaffiro, causa prima dell'universo, è l'agire e il frutto dell'azione ».

Gli *ālvār* insegnano che, avendo il cuore colmo di *aṅṅpu*, (tamil per *bhakti*, che significa inoltre, secondo il dizionario etimologico dravidico di Burrow ed Emeneau, « amore, attaccamento, amicizia, benevolenza, pietà »), fiottano lacrime dagli occhi, il nome del Signore affiora alle labbra e si giunge alla liberazione: non si agogna più al risultato delle buone azioni e non si freme più per i peccati, tutto dilegua quando si sia sommersi nel Signore.

Tra i sapienti che seguirono gli *ālvār* primeggia Rāmānuja († 1137). Ritene che lo yoga della conoscenza o *jñāna* fosse soltanto un preludio alla *bhakti*, definita come rimem-

branza durevole (*dhruvā smṛti*) che fa vedere il Signore, oceano di tenerezza al di là della liberazione. A Lui si perviene purificando il corpo con la castità, le pratiche assidue, il rito, la virtù, la speranza e l'assenza di esultanze. Distanti da Rāmānuja le frenesie delle bovine invase!

Si presenta così un sentiero nuovo, aperto a tutti, senza sfondi esoterici, *prapatti*, già tema della poesia di Nammālvār e presente nei *sūtra* di Śāṅḍilya e di Nārada attorno al XII secolo; lo si può condensare nel proponimento di capitolare al Signore completamente, senza difesa, confidando nella sua protezione, ignorando le buone azioni e la conoscenza. Nārada considera questa *bhakti* nettare d'immortalità, ambrosia (*amṛta*).

Madhva († 1276) definì invece *bhakti* la consapevolezza ferma del Signore quale grandezza massima, a cui introducono l'attaccamento e l'ammirazione. Il *bhakta* si sente nelle mani del Signore e grazie al suo atto di ossequio può procedere in direzione della conoscenza, premessa logica della *bhakti* stessa e preludio all'estasi nel paradiso *vaikunṭha*, il mondo del Signore in cima alla montagna cosmica o nel fondo dell'oceano, edificato con ori e gemme come la Gerusalemme ebraica ideale. Secondo Madhva, la percezione del Signore si attinge mercé: il disgusto verso tutti i divertimenti; la purificazione di ogni cosa e il dominio di sé; la conoscenza della tradizione bhaktica; la resa totale al Signore; il servizio al maestro e l'abitudine a valutare il suo insegnamento al

di sopra dei libri; la riflessione sul suo insegnamento; la devozione ai maestri; l'amor di Dio.

Dal secolo VII in poi una nuova tendenza di poesia e di commenti filosofici si diffuse in kannāḍa, marāṭhī, gujarātī, hindī, bengālī, assāmī e pañjābī. Nel Bengala si esaltò l'imitazione delle deliranti bovine, che nel secolo XI ispirò il poema d'amore di Jayadeva, *Gītāgovinda* (« Canto del pastore »), sequela di liriche ardenti sull'amore di Kṛṣṇa e Rādhā. Fra i Marāṭhi, Jñāneśvar († 1293) scrisse un commento in versi alla *Bhagavadgītā*.

Al culmine di questa trafila risplende Gorakh Nath, vissuto tra l'VIII e il XIII secolo, che di recente è stato voltato in italiano da Donatella Dolcini:

Nell'orbita celeste la parola s'è fatta luce. Là hai ascoltato la rivelazione della scienza impercettibile.

Attraverso la parola del maestro si può scorgere
l'Inconoscibile.

Il nostro maestro ha proferito il verbo, abbiamo becchettato i rubini.

E nello stesso tempo:

Nell'orbita celeste la parola s'è fatta luce. Là hai ascoltato la scienza impercettibile.

La scienza impercettibile ha formato due luci e queste due luci i tre mondi.

Se si pensa a queste, i tre mondi divengono visibili, si sono cominciati a becchettare rubini e perle.

L'amore fuori dal matrimonio, *adārakrīyartī*, divenne la metafora dell'amor divino, e il poeta Niṃbārka, forse contemporaneo di Madhva, indicò la via delle bovine come quella che conduceva alla visione del Signore (il testo dice: *samakṣāktara*, « mettere sotto gli occhi »).

Madhva sarà la fonte della poesia di Kabīr († 1518), il quale sdegna ogni legame con le istituzioni sociali: soltanto l'amor di Dio e lo yoga violento si salvano nella sua poesia. Tutta la religione sikh o del discepolo è fondata sulla *bhakti* kabīriana di Nānak († 1539).

Allo stesso modo, il culto di Rāma che permea Rāmānanda († 1470) esclude qualsiasi rito, basta da solo a liberare il devoto da ogni pregiudizio di casta e perfino di sesso, facendone un *avadhūta*, uomo sciolto da ogni obbligazione, da ogni distinzione sessuale.

Anche Tulsī Dās († 1623) adottò il culto di Rāma, e scrisse l'epica hindī *Rāmcaritmānas*, sulle azioni dell'eroe ispirato alla devozione e al servizio piuttosto che all'amore. Tulsī Dās seguiva l'Advaita Vedānta, ma era allo stesso tempo innamorato di Rāma, di Kṛṣṇa e di tutti gli altri dèi.

Vidyapāti († 1450), autore della *Padāvalī*, poema che rinarra gli amori di Kṛṣṇa, mette in luce l'intermediaria (*dūtī*) fra Rādhā e Kṛṣṇa, analoga al maestro o alla fede che mediano fra Dio e l'anima.

Vallabha († 1531) invece, che dichiarò di aver avuto l'impulso a rettificare la *bhakti* da una statuina dissepolta di Kṛṣṇa, esortava

all'amore, stato superiore alla verità sociale (*dharmā*); per lui due erano le vie, disciplina e grazia (*margadājīva* e *puṣṭijīva*). Quando grazia soccorre, il devoto mangia e beve, gode liberamente del bello, spingendosi infine a una devozione amorosa (*premabhakti*) che si suddivide in tre fasi: l'amor di Dio, l'attaccamento a Lui, la passione intensa per Lui, e questa sfocia nella beatitudine. Tutta l'arte moghul si può leggere come uno spiegamento di questa devozione sorretta dalla grazia.

Nel Bengala, fin dal X secolo era fiorita una poesia del tutto nuova, fondata sulla spontaneità o *sahaja*, « stato congenito, connaturato » (*jan-*, « essere nati »; *saha*, « insieme »), che culminò nel XIV secolo con Caṇḍidās. L'amor di Dio ora diventa la sostanza primordiale dell'universo; la spontaneità vi-ṣṇuita insegna che il Signore ha la potenza di esistere, di conoscere (*samvid*) e di bearsi (*hlādin*), e quest'ultima s'incarna in Rādhā persa nel gioco (*līlā*) della beatitudine. Della natura di Rādhā partecipa il devoto, condividendone gli strazi d'amore e partecipando al trepido sentire delle sue compagne.

L'amore totale è la spontaneità pura, il mondo ne emerge e vi ritorna. Pratica *sahaja* fu il culto di una fanciulla (*kumarīpūjā*), che perdura oggi in tutto il suo sfarzo a Kathmandu. Con i poeti itineranti bengalesi *baūl* (vocabolo che forse ha origine dal sanscrito *vātu-*

la, « folle »), nell'ultima sua fase la scuola si identificò con la via della conoscenza e con il Tantra. Da questi poemi, induisti e buddhisti in uno, vale la pena di citare:

La mente è un albero i cui rami sono i cinque sensi: le fronde abbondanti sono il desiderio, i frutti l'angoscia.

Con l'ascia, la parola del sommo maestro, lo si taglia e Kāṇha dice: l'albero non ricresce.

L'albero cresce dall'acqua di peccato e di virtù, ma il saggio ligio al maestro lo taglia.

Chi non conosce il segreto del taglio, scivolando e cascando, folle, lo scambia per l'esistenza.

Il vuoto è l'albero, il cielo è l'ascia, abbatti l'albero, non rimarranno né radici né rami.¹

Chi vive nel *sahaja* diventa come un infante, si separa dalle funzioni mentali e si mette nelle mani del maestro: l'arresto della mente accresce per lui la realtà della vita.

Nel XVI secolo Caitanya ripristinò il viṣṇuismo puro, lanciando per il Bengala processioni di suonatori inneggianti a Kṛṣṇa, suscitando uno slancio d'amore in grado di avvicinare Dio. L'amore, fondo oceanico nascosto che inerisce a ogni anima, costituisce l'essenza dell'esultanza (*hlādinīrasa preman*). *Māyā*, come forza di seduzione e magia divina, copre questo fondo, ma il devoto appassionato, che ignora logica e scrittura, riesce a scoper-

1. Si veda P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*, cit., p. 248.

chiarlo nella propria intimità, vivendo l'amore che è la somma di tutti i sentimenti e ne è anche la forza generatrice. Il contatto con esso fa impazzire, si diventa come un canovaccio vuoto, tutti i sentimenti si accendono e ardono a fuoco bianco: è come bere un veleno e insieme un nettare, si attinge coi peli ritti l'oceano immortale della beatitudine (*ānandāmṛtasāgara*). Questa è la condizione grandiosa (*mahābhava*) di intensità smisurata, base e fine dell'esistenza. Così afferma lo *Śrīmad Bhagavatam*, capolavoro della *bhakti* bengalese: « È puro l'amante di Dio, il suo cuore si fonde nella gioia e si eleva alla consapevolezza trascendente mercé l'accendersi delle emozioni, gli si rizzano allora i peli, si scorda di se medesimo e delle circostanze, ride, canta, balla ».

Questo amor di Dio si conclude con lo scatenamento della capacità di sentire.

Caitanya ebbe discepoli che precisarono nei particolari questa condizione suprema. Fu Rūpa Gosvāmin († 1591) che la ricondusse, nel *Bhaktirāsamṛtasindhu* (« Mare di nettare della devozione »), al sentimento sfrenato: per lui la *bhakti* suprema è una beatitudine piena, esente da ogni desiderio, perfino dal desiderio di liberazione, senza cognizioni e senza volontà, che attira come un magnete e avvince Kṛṣṇa stesso, perché *bhakti* comprende ogni sentimento e sapore e Kṛṣṇa è il supremo degustatore. I sentimenti cattivi non sono altro che un amor di Dio male indirizzato; bene diretti sono invece i senti-

menti di servizio, amicizia, affetto familiare e soprattutto l'amore erotico (*śṛṅgāra*) per Dio, quando l'emozione si solleva a un inebriamento come quello che offrono gli stupefacenti, attraversato da pensieri di Kṛṣṇa in tutti i suoi aspetti e sorretto dal ballo, da convulsioni al suolo, dal canto sfrenato, dal pianto ad alta voce, da contorcimenti, ululati, sbadigli, sospiri, si è indifferenti all'opinione altrui, si ha la bava alla bocca, si ride fragorosamente, scossi da vertigini e singhiozzi.

In questo giubilo spiccano i sentimenti e i loro sapori fondamentali, che l'estetica elenca.

I sentimenti sono:

amore
allegria
dolore
ira
energia
terrore
disgusto
ammirazione
serenità

I sapori (*rasa*) sono:

erotico
comico
compassionevole
furibondo
virile
tremendo
sgradevole
meraviglioso
quieto

La quiete sfocia talvolta in una visione, e comunque ricolma e spiana la mente, mentre ogni altro sentire è diversificato da un particolare movimento: affetto, confidenza, familiarità ed erotismo approfondiscono, virilità e meraviglia espandono, pathos e furia distruggono, terribilità e disgusto respingono.

Il trattato *Ujjvalanīlamanī* tratta della partecipazione ai piaceri di Kṛṣṇa e delle bovine, il

cui seme è l'amore e che si sviluppa nell'affetto (*sneha*), nello sciogliersi del cuore, nell'insieme degli atti di ripulsa nati dalla piena delle emozioni il cui esito è la confidenza che comprende amicizia e affabilità, nella trasmutazione erotica del dolore in gioia, nella costanza amorosa.

Tutti i sentimenti sono incoronati dallo stato supremo, che altera il senso del tempo, genera l'oblio di se stessi, fa vorticare in una divina follia.

Nella letteratura marāṭhi tarda, almeno Tukaram († 1649) va menzionato, cui Caitanya apparve in sogno chiamandolo alla *bhakti*: pur seguace dell'Advaita Vedānta, egli si spinse ad accettare perfino la reincarnazione, purché fosse pervasa di *bhakti*, fino a bestemmiare il Signore, tanta fu la veemenza del suo amore.

La reviviscenza bhaktica bengalese moderna fu incentrata su Ramakrishna († 1886), devoto di Kālī, che gli concesse la sua presenza costante. Ma egli seguì tutti i sentieri a lui noti, incluso l'Assoluto impersonale, per cui dovette spezzare l'immagine della Madre così svisceratamente adorata. Ramakrishna raggiunse l'ubiquità in tutte le fedi, alla maniera di Kabīr, ma fu ahimè presentato finora in forma « virtuosa » con reticenze accorte, errori decisivi di traduzione, cruciali omissioni.

Il suo discepolo Vivekānanda, che praticava

il *karmayoga*, l'applicazione rigorosa di ogni dovere, seppe anche scrivere un impeccabile trattato di *bhaktiyoga*.

Si potrebbe asserire che il movimento politico promosso da Aurobindo e proseguito da Ghandi emanasse da un'ispirazione bhaktica: Ghandi spirò invocando Rāma; la rinascita dell'anima indù si appellò a un rinnovamento in seno alla Madre. Una fusione stupenda di Advaita Vedānta come via della conoscenza e di purissima *bhakti* fu offerta infine dalla vita di Ramana Maharshi, il cui influsso perdura.

E proprio le risorse della *bhakti* potrebbero congiungere, oggi come ai tempi di Akbar, indù, giaina, buddhisti e islamici avvinti al sufismo.

Esiste anche una *bhakti śivaīta*. Nei *Veda* la si scorge nei versi dedicati al *kāma*, la spinta del desiderio, dalla cui stessa radice indoeuropea *qā-* derivano il latino *carus* e l'inglese *whore*, « puttana ». L'*Inno della Creazione* (*R̥gveda*, X, 129, 4) pone all'origine o, meglio si direbbe, all'essenza dell'essere (*agre*), un'unità senza attributi o una qualità oggettiva (*ekam* o *tat*): quell'Uno che, dice l'inno, era fondato su se stesso e respirava senza fiato, in quanto puramente potenziale. Fu generato dalla potenza (*śakti*) del *tapas*, che Coomaraswamy traduceva « intensificazione ». L'unità fu il risultato di un'implosione, di uno scatto centripeto, analogo sul piano cosmico all'atto di intensificazione dell'asceta, che può suscitare un calore violento. Secondo Winternitz questo intensificarsi sarebbe doloroso; meglio diceva Bhattacharya, che si dovesse intendere come semplice ideazione.

Eliade mise *tapas* in rapporto col tedesco *Wut*, il latino *furor*, l'antico irlandese *ferg*, il greco *μévog* che Dumézil considerava equivalente al vedico *manyú*, il rapimento supremo, sia psichico che intellettuale, di poeti, maghi, guerrieri, amanti, artefici trascinati dall'ispirazione. *Tapas* è il mezzo per conseguire

il *manyú* e coincide con la padronanza sciamanica del fuoco.

Dice il *R̥gveda* che il *kāma* « coprì l'unità come un flutto » (*sama vartatādhi*: X, 1, 29, 4). L'universo molteplice si manifesta come esplosione centrifuga, opposta all'implosione che aveva generato l'uno con uno scatto centripeto. Ciò che è primo nella cosmologia diventa secondo nell'esperienza umana: l'uomo dapprima avverte i desideri centrifughi e quindi li coarta mediante il *tapas* centripeto.

Il *kāma* cosmogonico produce il mondo che conosciamo, scisso, bisessuale, in cui forze attive e seminali (*retodhā*) s'infrangono su forze passive e alimentanti (*mahimāna*). La coscienza o mente sarebbe dunque un riflesso del *kāma*? Maryla Falk ritiene vero il contrario.

Kāma fu personificato come il dio *Kāma* (*Atharvaveda*, IX, 1-25; *R̥gveda*, X, 1, 29, 4), autogenito (*ātmabhū*), espresso dal proprio grembo (*ātmayoni*), nato dalla coscienza (*manobhū*); è lui che suscita rimembranza (*smara*) ed ebbrezza (*madana*). Monta un pappagallo il cui becco fende i frutti, rendendoli più saporosi. La sua arma è una canna da zucchero attorno a cui si avvolge una corda di api in fila fittissima che scocca cinque fiori, ovvero i cinque sensi. Egli è tutt'uno con il Fuoco. Sorge, secondo il *Viṣṇu Purāṇa*, dal cuore del creatore *Brahmā*, mentre il *Mahābhārata* (I, 2596) lo chiama figlio di Dharma o

Natura e della Fede, Śraddhā. Sposa Prīti, Gioia, ma anche Rati, la ninfa che è il formicolio del desiderio, il rampollare di mille inganni; con questa procrea Sete, Tṛṣṇā. I *Purāṇa* dicono che Kāma fu chiamato a salvare il mondo quando Śiva s'immerse nel *tapas*. Colpito dalla freccia di Kāma, Śiva tornò ad accoppiarsi con Pārvatī, ma il suo terzo occhio incenerì Kāma. Rati calmerà Śiva e Kāma risorgerà come brezza senza corpo o come Pradyumna, incarnazione di Viṣṇu, personificazione della mente.

Fuori di questa mitologia, la filosofia śivaīta dirà che l'impulso del desiderio (*kāmakāra*) prodotto dalla natura suscita una vibrazione che genera un suono (*nāda*), raffigurato nel punto dove Śiva e la sua parte femminile si unificano nella totalità della potenza, dalla quale scatta il triangolo che origina lo spazio (*mūlatrikona*).

Śiva, il Signore, Īśvara, corrisponde allo zero, matrice di positivo e negativo, coincidenza di contrari. È anche una dinamica unità di opposti, un processo di incessante trascendimento di se stesso. Śiva è « Quell'Uno » dell'inno cosmogonico vedico personificato e perciò comprende Kāma, come il Dioniso dei Minoici include il Desiderio.

Le *Śākta Upaniṣad* della fine dell'VIII secolo affermano che, essendone consapevoli, si diventa Śiva.

Śiva è androgino e la parte femminile che lo potenzia è nota come Durgā l'infuocata, propizia agli *yogin*; Pārvatī, figlia dello Himālaya,

essenza della natura; Umā, generatrice della vegetazione alla stagione delle piogge; Kumārī, la Fanciulla; Kālī, da cui ogni vita promana e in cui è quindi riassorbita, che appare nuda perché di qua dalla *māyā*, emaciata perché connessa a tutto ciò che sia funebre, nera perché ogni colore in lei si annulla, e balla eternamente sul cadavere dello Śiva anteriore alla manifestazione; infine Caṇḍī la Furi-bonda. Sono via via l'Inaccessibile, la Montagna, la Propizia, la Vergine, l'Oscura, la Selvaggia. Ma esiste anche Bhavānī, « Colei che largisce la vita ». Il *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, il cui nucleo sembra essere del III secolo, si ostina a ribadire l'ambiguità della Dea che è conoscenza e inganno, memoria sconfinata e confusione assoluta.

Ci fu anche un culto delle sette Madri, le sei spose degli dèi maggiori più Cāmuṇḍā l'Orribile; danzano in tondo attorno a Śiva ed egli ne proietta la furia sui demoni nefasti.

I Tantra śivaiti chiamano la *bhakti* viṣṇuita « il sentiero per anime serve », mentre la via śivaita si addice ad anime eroiche e divine. Sul sentiero śivaita gioia e rinuncia si fondono. Il *Caṇḍamahārosanatantra* spiegherà che soltanto la passione estingue la passione e che non esiste né inferno né paradiso, né vizio né virtù, che servono soltanto a proteggere le menti plebee, mentre nella vita tutto è momentaneo e non può dunque finire in luoghi di pena o compenso.

La *bhakti śivaīta* esalta l'alterità di Śiva liberatore e distruttore, unità di *tapas* centripeto e di *kāma* centrifugo.

Per la *bhakti śivaīta* la distruzione è tutt'uno con la trama della realtà. Essa è esposta, a riscontro della *Bhagavadgītā*, nella *Īśvaragītā* (tradotta da Mario Piantelli) come « conoscenza comprensiva », che si può denominare calma profonda, eternità, coscienza pura, testimonianza, Śiva.

Nel X e XI secolo composizioni śivaīte scritte in kannada, chiamate Upaniṣad del Karnāṭak, celebrano il fondamento senza attributi dell'essere (*nirguṇabhakti*).

La trafila dei poeti śivaīti culmina nel IX secolo con Māṇikka Vācakar, che si raffigura come sperduto, arreso, incapace ormai di distinguere giorno e notte: Śiva l'ha serrato nel suo incanto e l'estasi lo schianta, il Signore entra nel suo corpo addolcendolo, sfi-brandolo, bruciando ogni vincolo.

Nello śivaismo tamīl l'*Anubhāva Sūtra* di Māyideva insegna che potere (*śakti*) e *bhakti* coincidono anche se quello si manifesta come creazione del mondo, questa come ritorno a Dio.

L'acqua assume ogni sapore nella varietà dei frutti, così la *bhakti* prende forme svariate e si potrà distinguere in: Śiva stesso; la beatitudine; la conoscenza diretta della liberazione; l'adorazione; la devozione. Differenze superflue, essendo il *bhakta* sommerso dal tutto.

Definizione di *bhakti*: il momento in cui si scambia il falso per vero, ma la devozione distacca la mente e svela l'unità con Dio.

Lo śivaismo tamil prescrive una *bhakti* fatta di osservanza (*caryā*) e di culto come devozione familiare, servizio, sodalizio, amore che portano infine ad assumere la forma di Śiva (*sarūpa*). I casi di devozione popolare tamil possono turbare: ci si estraggono gli occhi per fermare il dissanguarsi dell'occhio divino; si offre la carne di un figlioletto o il primo pesce di una retata: non conta l'atto, ma lo spirito di resa, non il gesto o il suo oggetto, non il verbo, ma l'avverbio.

Śiva, « Quell'Uno », è esente da forma, ma assume l'aspetto della grazia e del godimento come marito dell'anima in amore che, una volta liberata, giace col capo sui piedi del suo Signore. Il seguace della *bhakti* śivaíta prega di essere raccolto da Śiva come un gattino nella bocca della madre.

Nel popolo il culto di Śiva si risolve in transe, possessione e anestesia. L'accoppiarsi eterno di Śiva e della sua Dea si tramuta in potenza (*śakti*) del devoto, che contemplandoli di colpo si trasforma in Bhairava, lo Spaventoso, il distruttore dell'io, il quale elimina tempo e spazio, ogni linguaggio e ogni costruito concettuale. La devozione bhaktica garantisce che questo invasamento resti innocuo; mentre la grande anima (*mahātman*) divina domina, si è garantiti: si potrà camminare su braci ardenti, cadere su punte aguzze.

Il poeta śivaita bengalese Rāmprasāda Sen († 1775) scrisse inni a Kālī Cuor di Pietra dalla quale sprigionano tutti gli inganni che tramano l'esistenza, mentre nello stesso tempo è la Madre colma d'amore; negli stessi anni Goethe si dedicava con identici principi a precisare l'idea di Natura.

LA GRANDE FILOSOFIA ŚIVAITA TANTRICA

Tra le figure fondamentali dell'uomo ce n'è una che non si sente legata ai miti affetti, ma in sé osserva levarsi ondate furibonde di passione, che travolgono, esaltano, si svelano per le forze fondamentali dell'universo. Lo condurranno all'oltraggio, alla violazione d'ogni norma: soltanto seguendole, stringendo l'anima coi denti, egli si sente vivere. Osserva attorno a sé: non c'è uno Stato che si regga senza l'aiuto di gente come lui, la guerra è intrinseca a ogni convivenza; si sente confortato, si butta entusiasta nell'orrore della vita.

Per lui l'India ha provveduto a stendere una Scrittura, a elaborare la più raffinata filosofia.

La *bhakti śivaïta* porta ai margini di un corpo di Scritture che l'India vittoriana volle proscrivere, il Tantra che Arthur Avalon, pseudonimo di un giudice inglese, Sir John Woodroffe, seppe scoprire e divulgare all'inizio del XX secolo.

Per riacquistare il significato che poté avere al momento in cui si formò il Tantra, giova discernere il mondo indiano come si presentò attorno all'anno mille, quando nel Kashmir Somadeva scrisse il *Kathāsaritsāgara*. Allora induismo e buddhismo si integravano

amabilmente e convivevano le pratiche religiose pie accanto alle cerimonie più sinistre. Si verificavano episodi affini alle consuetudini stregonesche d'Europa: in quest'India medioevale spesso le maghe appaiono legate alle sette macabre Madri, che tali si chiamano perché aiutano il devoto a superare la paura della morte; il loro aspetto terribile sgomina ogni paura, se si impara ad assimilarla. Esigono sacrifici raccapriccianti: la devota traccia un cerchio, si spoglia, quindi armeggia con bastoni, ciuffi di capelli e teschi, disponendo nelle quattro direzioni vasi di sangue, e divora un cadavere mentre arde un fuoco. Il sangue per lei corrisponde ai fiori dei sacrifici ordinari, gli occhi all'incenso, la carne della vittima all'oblazione vegetale. L'azione culmina con l'offerta dei due « loti »: la testa e il cuore spiccati dalla persona immolata. Come effetto del rito la strega si solleva in volo o ne ha l'illusione.

Altri riti assecondano quello centrale, come lo spargere granelli d'orzo per la casa: fatti germogliare con incantesimi, si convertono in un caprone.

Le varietà di culti e costumanze sono innumerevoli: le vie ascetiche del buddhismo sono pienamente accettate; l'alchimia sparge di una polvere il rame fuso, convertendolo in oro; l'ascesi rigorosa può aiutare a rendere un cadavere immarcescibile; frequenti sono gli amori con amanti invisibili: le dee appaiono agli uomini come donne incantevoli: guai a far loro domande, e gli dèi scendono co-

me uomini avvenenti ad amoreggiare, spesso nel sonno, con le donne prescelte. Tutte queste immagini si accavallano via via che si è accarezzati dal ritmico, soave fluire di storie, in cui ogni evento si logora per essere subito incalzato e sospinto dal successivo, con uno svariare di personaggi che trascorrono come i passanti in un vicolo di bazar. Sono brahmani, guerrieri, mercanti, pezzenti, eroi, impostori, uomini, donne, vecchi, giovani.

Si trapassa di continuo da un piano all'altro. Non soltanto dal vicolaccio alla reggia, dalla foresta al campo, dal sogno alla realtà, ma anche da un piano all'altro della coscienza.

Accanto agli uomini scorrono le ninfe acquatiche (*apsaras*) nei fiumi, nelle nubi: sono le vezzose e travianti compagne dei « profumati » (*gandharva*), musicisti, medici, purificatori, regolatori delle costellazioni; aiuta a raffigurarli un destriero bianco come la luna, il suo nitrito melodioso richiama l'oceano di latte che solleva frastagli d'onde. Esistono anche i maghi soprannaturali (*vidyādhara*), festevoli, lieti, cangianti; un sovrano (*cakravartin*) è il loro signore, ed è in loro potere trasmettere magie agli uomini. Esistono poi gli *yakṣa*, spesso benevoli, talvolta causa di malattie e possessioni; le loro donne sono legate alla fioritura. Infine, insediati nei cimiteri, ci sono *bhūta*, *ḍākinī*, *piśāca*, *preta*, orribili mescolanze di paura e voluttà. Possono viceversa aiutare, sollevare l'uomo i *siddha*, i « potenti » o « perfetti », maestri dai poteri magici, e i *nāga*, uomini-serpente che largiscono ai dominatori la legittimazione della loro autorità.

Più in alto si stendono i mondi dei titani (*asura*) e degli dèi. Costoro sono mantenuti in vita dai riti e dalle preghiere dei brahmani, ma il giorno che i titani sconfitti, reincarnandosi come barbari, eliminassero la classe brahmanica, anche gli dèi dell'India sparirebbero.

In un testo capitale del buddhismo Mahāyāna, il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* o *Sūtra del Loto*, l'intero conclave di *nāga*, *yakṣa*, *gandharva*, *garuḍa*, *kiṃnara*, *asura* e *mahoraga* è riunito ad ascoltare l'ultimo sermone del Buddha. Tutta la popolazione di spiriti va interpretata come un quadro trasposto delle possessioni, dei desideri, delle conquiste, delle paure umane.

Proiettati in questa cornice, i Tantra diventano più pienamente leggibili.

La parola significa trama o tessuto (il sole è chiamato *tantrāyin* perché emette raggi come fili un tessuto). *Tantra* denota anche il modello, il sistema, la dottrina o la pratica, in genere ciò che si dispiega. Si associa naturalmente ai sistemi bene intessuti sia di figurazioni (*yantra*) che di suoni (*mantra*). Nell'accezione più stretta il vocabolo designa un insegnamento esoterico non vedico, o legato ai *Veda* da una liberissima interpretazione. Esso ha per tema l'emanazione dell'universo a partire da un suono originario inudibile, che si tramuta prima in un atomo sonoro percepito dai veggenti, poi nel suono potenziale che

infine diviene percettibile a chicchessia; da questi elementi primordiali si dipana il mondo fino all'oggi, l'epoca nostra, retta dai Tantra.

Inoltre implica un culto non vedico che si congiunge a sogni, allucinazioni volontarie, autoipnosi; chi partecipa s'identifica con Dio, Viṣṇu o, più di frequente, Śiva, e dovrebbe ricevere poteri magici (*siddhi*) oltre alla liberazione.

Fra i riti prevale il consumo delle cinque M: vino o Śakti (*madā*), carne o Śiva (*māṃsa*), pesce (*matsya*), cereali o legumi, che taluno interpreta come stupefacenti (*mudrā*), e coito (*maithuna*) in cui il maestro opera con un'adepta e un discepolo o con una cerchia di coppie e tutti giungono all'estasi unendosi all'Androgino divino. Si suol dire che queste pratiche si possano intendere sia alla lettera (via di sinistra) che metaforicamente (via di destra), comunque questi dettami sovvertono il regime alimentare, il sistema delle caste e l'etica vedica oltre a scancellare la moralità patriarcale. I devoti del Tantra usano un idioma segreto (*saṃdhyābhāṣā*) e celebrano con una donna di bassa casta (*dombī*) un congiungimento in cui esistenza, *nirvāṇa*, mente e fiato servono da strumenti, mentre tutt'attorno si allineano in cerchio, presenze terrificanti, le *yoginī*; lo sperma e le correnti di energia nel corpo sono il mosto che fermenta in vino via via che sale su per il corpo fino al cranio, scatenando l'ebbrezza estatica che apre a unità e liberazione. Per accostarsi a questo termine si contempla

il suo simbolo, il centro di una figurazione (*maṇḍala*) appositamente scelta dal maestro per chi la deve adoperare. Tucci osserva che ogni *maṇḍala* mostra lo sviluppo del cosmo, il fedele deve fare a ritroso questo cammino.

Quasi di necessità a questo fine ci si avvale dell'alchimia (*rasaśāstra*), che fornisce preparati di zolfo, mercurio e mica speziati di droghe come la marijuana, che contiene la sostanza di Śiva. Questo aspetto alchemico dei tripudi tantrici è già documentato da testi del IV secolo.

L'origine del tantrismo come complesso di questi aspetti non si può accertare, ma le posizioni di yoga tantrico coi talloni congiunti sotto il perineo nei sigilli di Mohenjo Daro del 3000 a.C. saranno descritte nell'*Ācārāṅga Sūtra* e nel *Kalpa Sūtra* giaina. Il primo testo che si può chiamare di yoga tantrico, ben diverso dalla pratica che espone Patañjali, è la *Haṭhayogapradīpikā* attribuita a Svātmārāma e dedicata al risveglio della Serpe Avvoltolata o Kuṇḍalinī, che rappresenta l'insieme delle energie inconse. La parola è connessa con la radice *kuñc-*, « incurvare ». Dalla stessa origine indoeuropea proviene l'antico irlandese *cuachach*, « arricciolato », ma è singolare e forse può spiegare il senso del termine sanscrito lo hindī *kūṛrā*, « cerchia di dove si lanciano maledizioni ».¹

1. R.L. Turner, *A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages*, London, 1973 (1^a ediz., 1966), p. 168, col. 2.

Per ridestare Kuṇḍalinī è necessaria la « grazia del maestro » e la « rottura dei nodi »: delle girandole di energia disposte a tappe sulla spina. Il tallone sinistro andrà posto sotto l'ano e si dovrà stendere la gamba destra stringendosi l'alluce, in quella che si denomina la grande posizione (*mahāmudrā*). Il trattato impartisce l'arte di assumere un aspetto cadaverico e di tagliare a poco a poco il frenulo sotto la lingua, in modo che questa possa spingersi in alto fino allo spazio tra le sopracciglia (*khecarī mudrā*), e, ritorta indietro, blocchi naso, faringe e trachea (*ākāśakra*): così saranno superati il destino e la temporalità e si riuscirà a rovesciare il getto di sperma nella propria uretra. La lingua, serrando le tre aperture della gola, si dice che « mangi la vacca » e la discesa dall'alto del nettare, che così avviene, si denomina « bevuta di vino ».

Le posizioni di questo yoga sono ottantaquattro. Si può rammentare il *kūrmāsana*, in cui ci si siede sui piedi incrociati, e il *padmāsana*, coi piedi che poggiano sulle cosce mentre le mani stanno abbandonate nel grembo e il mento cade sul petto; così accoccolati si spinge in basso l'aria del petto (*prāṇa*), serrando la gola, mentre si contrae lo sfintere anale spingendo l'aria dell'intestino contro Kuṇḍalinī.

Altra posizione: ci si concentra sull'interno del corpo respirando alternamente attraverso la narice sinistra, che simboleggia luna e sperma, e attraverso la destra, sole e sangue

mestruale, quindi si trattiene il respiro (*kumbhaka*) tremando e sudando finché il fiato (*prāṇa*) giunga al sommo della testa. Si fanno anche roteare le viscere e lo stomaco per forzare i tre nodi del canale al centro della spina dorsale (*suṣumnā*), dopo di che si può eseguire il *layayoga* o yoga del dissolvimento, grazie al quale si dimentica ogni sensazione. A questo punto si è pronti alla *śāmbhavī mudrā*, con cui si raccoglie l'attenzione su ogni *cakra* o centro di rotazione sottile del corpo, fissando intensamente un oggetto sì da agevolare una lieve ipnosi. Allora è giunto il momento di percepire ogni cosa come manifestazione di Śiva al di là del contrasto fra vuoto e pieno, di scorgere la luce primordiale e di ascoltare i suoni segreti del corpo fino a quello finissimo che somiglia al flauto e alla *vīṇā* o liuto.

Il trattato disserta anche di *vajrolī*, lo sviluppo della capacità assorbente dell'uretra, che giunge a ritrarre lo sperma emesso; *sahajolī*, la stessa facoltà, che raccoglie le secrezioni femminili; *amarolī*, l'abitudine di bere la propria urina e di usarla per lavacri nasali. Una decina d'anni fa ci fu una rinascenza di *amarolī* nell'India, con la pubblicazione di trattatelli sulla tecnica e dichiarazioni a suo favore di politici eminenti. Del resto nel buddhismo i monaci si curavano con l'ammoniaca dell'urina di mucca, spiega il *Cattāri Sutta*.

La *Haṭhayogapradīpikā* loda il capo della setta dei « protettori » o *nātha*, che soggiogava i ser-

penti e i cui seguaci ricevevano l'iniziazione da una tigre (nella letteratura, *nāthā* equivale a donna), viaggiando fuor del corpo dopo aver pigiato i talloni sull'ano. Molte scuole bengalesi denominate *nātha* coltivavano l'ideale dello *yogin* che diventa una montagna immutevole e pratica l'alchimia, unendo sole e luna, i due soffi contrari del corpo, il cibo che dal sole proviene e al sole risale dentro al mangiatore, che ne dipende come la luna dal sole: vulva e fallo, Śakti e Śiva.

L'influsso del *nātha* si protrae in sette di fuoricasta del Rājasthan, dove uomini e donne si radunano in cerchio a cospetto d'un diagramma della Dea (*śrīyantra*). Le donne gettano in un bacile di terracotta (*kunḍa*) i loro corsetti e si tira fuori a caso quello della prima che andrà a unirsi con un adepto dietro una cortina. Tanto meglio se la donna ha i mestruai o se capita un incesto. Alla fine la donna riceve in mano il seme (« gioiello »), che va a deporre nel bacile. Così faranno via via le varie coppie. Tutti alla fine mangeranno il classico pasto scandaloso di carne, pesce, fagioli e grano con vino, che finirà con un bollito di miglio dolcificato e intriso di burro depurato, nel quale si mescolerà il contenuto del bacile.¹

Nel II secolo apparve la scuola *pāśupata*, del signore degli animali, che perdura oggi nel

1. Si veda D.-S. Khan, *Deux rites tantriques dans une communauté d'intouchables du Rajasthan*, in « *Revue de l'histoire des religions* », ottobre-dicembre 1994.

Nepal; i seguaci erano śivaiti dediti alla sacra follia, fingevano il sonno profondo, passeggiavano in disordine facendo gesti furiosi o osceni, ballando e ripetendo om̐. Si consacravano al canto, ai *mantra*, al ballo, alla risata, si spargevano di cenere il corpo.

Il Tantra *pāśupata* invita a compiere tutti i peccati per negare la negazione; dice il *Pāśupata Sūtra*, tradotto da Raniero Gnoli: « Immanifesti i contrassegni [dell'asceta], manifesta la sua condotta, disistimato, in mezzo a tutti gli esseri, vilipeso si aggiri, soppressa ogni maculazione. Perché mal considerato dagli altri, dà maculazione a coloro che lo disprezzano e si prende i loro meriti spirituali. Perciò, a mo' di un morto si aggiri; o russi; o si dimeni; o zoppichi; o amoreggi. Agisca, insomma, e parli sconvenientemente di modo che ottenga il disprezzo (voluto). Disprezzato, infatti, il saggio raggiunge la perfezione dell'ascesi » (III, 1-19). Questo comportamento implica che ogni traccia, nonché di orgoglio, di io, sia stata soppressa.

In seguito apparvero i « portatori di teschi » (*kāpālīka*) adoratori di Cāmuṇḍā e i « visi neri » (*kālamukha*) che ritenevano di riconoscere mercé lo yoga l'uguaglianza di tutte le creature e celebravano il coito con una donna capace di identificarsi con Pārvatī, perché nel sesso femminile riconoscevano la sede dell'identità assoluta.

Setta analoga formavano i « non terrificanti » (*aghora*), che sopravvivono tuttora mangiando immondizie e carne umana.

Fra i viṣṇuiti esistettero, nel I secolo, i « seguaci delle cinque notti » (*pañcarātrin*). Tra il IX e il XII secolo il *Lakṣmītantra* disserta sulle lettere dell'alfabeto come archetipi dell'universo, sui riti sessuali e sui *mantra*, formulando una teologia che attribuisce a Lakṣmī il ruolo di creatrice dell'universo.

Il Kashmir attorno all'anno mille fu sede della più alta scuola filosofica indiana. Abhinavagupta, fra il 933 e il 1015, vi insegnò che tutte le costruzioni (*vikalpa*) si lasciano cadere allorché si è travolti dalla liberazione, la quale fa tacere ogni rimembranza: il Signore scende come potenza (*śakti*), risonanza e soffio, illuminandoci. La scuola kashmira in genere scandagliò con attenzione rifinita il concetto fondamentale di vibrazione, inizio e sostanza del mondo: la verità s'intende soltanto scoprendo la vibrazione sottostante. Kṣemarāja, discepolo di Abhinavagupta, individuò tre tipi di vibrazione: la vibrazione della propria specifica natura, quella da cui sorge la conoscenza innata, quella che annuncia i poteri. Chi si concentri su di esse e con esse si identifichi assume l'aspetto di Śiva Creatore ebbro con occhi roteanti. Questa ricerca della vibrazione era stata anche un perno del buddhismo, che suddivideva ogni pensiero cosciente in diciassette istanti, ma sostenendo che esso può restare inconscio, confinarsi a una mera reazione. Anche in questo caso alla sua radice c'è stata una vibrazione, che l'ha

generato; e che rafforzandosi lo fa irrompere nella mente.

La propria specifica natura si attinge per Abhinavagupta destando la serpe avvolta al coccige e facendone scorrere l'empito fino al cervello, provando in successione la beatitudine, un sobbalzo, un tremito, un assopimento e accorgendosi infine della pulsazione primordiale che ci costituisce. Bisogna saper individuare questo fremito dopo aver sperimentato i tanti e vari tremori dell'amore, dell'odio, dell'ira, del piacere, e lo si percepisce quando ci si lasci affondare nel sonno preservando una lucidità sottile, che è dono di Dio.

Una delle opere śivaite tamiḷ, il *Pauṣkarāgama-jñāna*, esamina il rapporto fra Śiva e la creazione, ponendo come trapasso il *bindu*, ovvero il punto presupposto anche dalla geometria, come spesso si è ripetuto, come istante di nascita della linea, il quale non occupa spazio: è la pura potenzialità della manifestazione.

Non sarebbe bastevole questo punto da solo come origine del mondo? Che bisogno c'è di postulare Śiva?

Gli autori kashmiri rispondono che Śiva muove il punto verso l'esistenza spaziale con la sua immaginazione (*saṃkalpa*). La presenza di Śiva sognante è causa strumentale sufficiente alla manifestazione del punto, causa materiale del mondo. Considerato insieme al punto, Śiva si chiama Īśvara, il Signore. Da

queste premesse si comprende la parte più lirica della speculazione di Abhinavagupta, là dove afferma che quando Śiva trapassa dal non-manifestato alla manifestazione mercé il punto (*bindu*), emette un suono, il gioiello (*bīja*) che rappresenta la potenza (*śakti*), lo scatto di manifestazione corrispondente all'uno, all'individuazione, all'ispirazione, alla sillaba HAṂ, mentre l'espirazione ed estinzione si rappresenta nella sillaba SAḤ. La connessione dei due momenti è *hamsaḥ*, che significa l'anatra maschio, capace di levarsi sulle acque e di planare a lungo nei cieli; il suo volo sospeso e quieto simboleggia la vita nella sua essenza.

Śiva e Śakti formano il triangolo dell'essere, al cui vertice sta il sole con il fuoco a sinistra e la luna a destra. Sul lato sole-luna si pongono le sedici vocali e semivocali. Al lato fuoco-luna spettano la vibrazione centripeta e le sedici consonanti da *ka* a *ta*. Sul lato luna-sole si situano la vibrazione centrifuga e le sedici consonanti da *tha* a *sa*. Il triangolo si chiama Desiderio-Tempo, dalla sua osservazione si parte per spiegare la bocca come microcosmo e le lettere come vibrazioni archetipali dell'essere: *a* è la bocca spalancata, meravigliata (*adbhuta*); *i* è l'energia della manifestazione, la volontà (*iccha*); *u* è lo scatto della manifestazione (*unmeṣa*). *A*, *i*, *u* sono i tre fili che tessono la realtà; il bianco *a* crea lo spazio fra sole e stella polare, la religione; il rosso *i*

orbita fra espansione e contrazione, creando dolore, autorità, magia, sangue mestruale, atmosfera ventosa; il nero *u* è centripeto, denota distruzione e produzione, voluttà e terra.

Allungandosi, le tre vocali formano: *ā* la beatitudine (*ānanda*); *ī* l'impero, il potere (*īśāna*); *ū* la deficienza (*ūnatā*). *Ā* si trasforma in *r*, il fuoco; *ī* in *ḷ*, la terra; *u* in *v*, l'acqua; *ū* in *y*, l'aria.

Le consonanti o serpenti o scorpioni sono le madri che raccolgono il seme delle vocali per portare alla luce le realtà, con i suoni celesti gutturali, *k*, *kh*, *g*, *gh*, *ṅ*, guerrieri palatali o dentali, *c*, *ch*, *j*, *jh*, *ñ*, *ṭ*, *ṭh*, *ḍ*, *ḍh*, *ṇ*, *t*, *th*, *d*, *dh*, *n*; infine dalle labbra escono i suoni terrestri: *p*, *ph*, *b*, *bh*, *m*. È quasi fuori del limite labiale che si formano *ś*, *ṣ*, *s*, *h*, le ultime lettere, simboli sibilanti o aspiranti di magia nera.

Così a ogni lettera corrisponde un settore del cosmo, una direzione dello spazio, un genere di piante, un tipo di minerale, un'occupazione umana, un settore delle città, un organo del corpo, un colore. Ogni mattina, quando ci si sveglia, su ogni parte del corpo si impone una lettera, con un gesto chiamato *nyāsa*, e le lettere diventano « un ornamento di gioielli », fanno del corpo l'universo in piccolo.

Questo gioco alfabetico-cosmologico nitidamente formulato da Abhinavagupta fu presente anche nella Qabbālāh. Sanscrito ed ebraico si trasformano così in registri fedeli del cosmo, assurgono a un massimo di sacra-

lità, i loro testi più riveriti si prestano a mille letture, proliferando, scherzando, diventando piste inesplorate, lampeggiamenti d'una miriade di lumi, simili alle volte dell'Alhambra.

Stupirà che ogni singola lettera si carichi di simboli? In realtà questo metodo è diffuso in molte civiltà; oltre che fra gli Ebrei, dimostrava Robert Eisler, fu usato dai Greci, dominò inoltre fra i Germanici come sistema delle rune e fiorì nel sufismo *hurûfî*. A noi sembra una via inaccostabile, siamo fondati sulla linguistica moderna e ogni idioma ci appare come un temporaneo disporsi dei suoni secondo lo sviluppo da un'originaria lingua ipotetica unica, destinata a diramarsi, un 17000 anni fa, tra tante altre famiglie, nel « nostratico », come lo chiamarono i sommi linguisti russi degli anni Sessanta, Illich-Svitych e Dolgopolskij. Questa parlata doveva suddividersi in seguito, diventando protosemitico, cartvelio (da cui emanerà il georgiano), uralico, dravidico, eschimese, tunguso, giapponese e indoeuropeo. Alcune parole mostrano una persistenza strabiliante, come il nostratico *küjna*, che persiste da noi come « cane ». In questo gioco di incessanti mutazioni e di rare persistenze, come isolare una lingua più sacra, come trarre da fonemi il sistema del mondo e dell'oltremondo? Eppure sarebbe forse un errore trincerarsi nella nostra scienza fino a negarci l'accesso al gioco dei sistemi sacrali.

Si sa per certo che i significanti non danno

mai accesso al significato. Basterebbe riflettere sulla povertà, che a volte diventa assenza, di vocaboli a denotare la varietà di odori, sapori, suoni, cenestesi, sensibilità magnetiche o elettriche o d'altro genere, l'impressione cioè delle molteplici onde che attraversano l'universo; sul sesto senso, col quale l'uomo non saprà mai percepire alla maniera del beccafico o del pipistrello, ma pure qualcosa avvertirà; sul fatto che molti nell'orbe disciuso dalle nari, dalla lingua, dalle orecchie, dall'interno del corpo, si espandono, raccogliendo esperienze delicate, sottili, poetiche, imparando che i significanti non potranno mai colmare questi spazi muti, questi significati inappuntabili a parole. Ma in civiltà assestate e approfondite come l'indiana, l'ebraica, l'araba ci si può tuttavia perfino fingere che i suoni inglobino l'universo e designino gli archetipi immaginabili.

Da questa simulazione, che i significanti raccolgano tutta la nostra esperienza di significati, proviene una serie di vantaggi, l'espressività dell'idioma si dilata, sicché la lettura dei testi consacrati diventa misterica. Di qui capolavori come il *Tantrāloka* di Abhinavagupta, dove tutto l'universo si squaderna. Secondo Abhinavagupta ogni manifestazione emerge dal cuore di Dio e l'uomo vi può partecipare grazie al tremito inconsapevole del proprio cuore. Per avvertirlo occorre spingersi al di là del vuoto, fino al punto in

cui si cessa di distinguere il corpo dal mondo esterno. Ci si arriva mediante la forza della negazione, *apohanaśakti*, la quale rallenta la vibrazione della consapevolezza e l'emissione del respiro. Chi giunga a questo stadio di apprendimento vi si potrà anche insediare stabilmente. Potrà poi progredire verso l'indicibilità: non è afferrabile, ma se ne può ottenere coscienza in grazia del Tantra, il quale nulla nega perché si tiene alla vibrazione fondamentale di tutti i soffi in completo abbandono, in una quiete esente da ogni distinzione, al di là di spazio e tempo; in esso si scorda d'essere nati e d'essere esposti al futuro. Per spingersi fin qui è stato necessario generare un turbine cieco e impersonale, facendo combinare e fondere insieme la coagulazione e il discioglimento. A questo punto ci si proietta in uno spazio che sta al centro dell'universo (*kha*), dove ci si integra entro il tutto istantaneo e discontinuo, nel quale si spalanca una breccia sul nulla e sul vuoto. L. Silburn cita il commento di Maheśvarānanda al suo stesso inno *Mahārthamañjarī*: « Quando ti apri il cammino verso il centro di *kha* fino al *bindu* [il punto senza dimensioni, Śiva stesso], ti si conosce col nome di *khecarī* [energia che erra nell'etere della coscienza] ». ¹

Non si tratta di *nirvāṇa*: esiste una forza che porta al di là del *nirvāṇa*, nella pace suprema

1. Maheśvarānanda, *Mahārthamañjarī*, a cura di L. Silburn, Paris, 1968, p. 137.

di Śiva-che-gioca. Non si è neanche riusciti a capire che cosa sia questa pace finché ci si concepisce come separati dagli altri, per un pregiudizio nato dall'immaginazione. L'uomo perfetto e potente (*siddha*) si manifesta nell'unità eseguendo riti sessuali col discepolo e con la compagna: da un tale incontro emerge oceanico e androgino, fremente alla congiunzione dei sessi e dei loro ritmi opposti, nell'intervallo fra due pensieri, stando esattamente tra l'uno e l'altro, nella fusione di Śiva e della sua *śakti*. Ora che sono cessati i pensieri a duplice polarità insieme al respiro in inspirazione ed espirazione, le energie asopite e inconscie si scatenano, Kuṇḍalinī si srotola, cominciando dalle pulsazioni all'ano che generano innanzitutto meraviglia (*ca-matkāra*), quindi un turbine di tremiti che estinguono la coscienza, fino a esplodere nella risata fragorosa di Śiva.

Il maestro partecipa alla trasformazione dei discepoli penetrando nella loro anima in maniera che l'effervescenza sensibile si rifletta nell'intima coscienza di ciascuno di loro come in una molteplicità di specchi. Nell'ultima fase del processo si sarà scossi da brividi d'orrore, da proflui di lacrime, da sbadigli e balbuzie, via via che scattano i nodi nel condotto della spina (*suṣumnā*). Alla fine si perverrà all'identificazione totale con Śiva.

Abhinavagupta si riallaccia al sistema vedico, ma ne fornisce un'interpretazione del tutto esoterica. Dà un'esegesi della *Bhagavadgītā* che capovolge quella di Śaṅkara, riferendo

ogni asserzione del poema alla liberazione come identificazione con Śiva. Ogni rimprovero al desiderio, ogni limite alla podestà di liberarsi dalle caste sono cancellati.

Abhinavagupta invoca l'unificazione di tutte le tradizioni religiose e filosofiche (*śāstrānānam melanam*); presso di noi soltanto il Pico saprà attingere questa radicale, innovativa conflagrazione e trasfigurazione.

Kṣemarāja ribadirà che il nostro sé non è certo il corpo, né il soffio, né l'intelligenza, né il vuoto, bensì la pura coscienza illuminata, fusione d'oggetto e soggetto, vibrazione generata dalla Madre (*mātrkā*): l'insieme delle lettere a partire dalle vocali.

La letteratura tantrica fu esposta da Avalon come culto della Dea che è potere e pura coscienza (*cit*), anteriore alla manifestazione dell'universo, alla dualità di conoscente e conosciuto, abbastanza simile alla coscienza che si può avere risvegliandosi con un vago ricordo della gioia goduta nel sonno, coesistenza del puro essere (*sattva*), della coscienza primordiale e della beatitudine, quando si può dire, secondo il *Viśvasāra Tantra*, « Chi sta qui sta anche altrove. Chi non è qui non è in nessun luogo ». Per arrivarci bisogna aver infranto le restrizioni (*pāśa*): pietà, ignoranza, vergogna, famiglia, moralità, casta, come le elenca il *Kulārṇavatantra*.

Finché Kuṇḍalinī è addormentata avvolta al coccige, si è perfettamente svegli. Quando si

sia ridestata, la nostra coscienza è trasfusa nella luce e di fronte agli inganni, alle illusioni del mondo si resta del tutto assopiti. Mercé i riti si attribuisce alla Dea, all'assoluta potenza, il cuore come seggio, il pensiero come dono, l'inquietudine come danza. Questi riti non sono solamente documentati dai testi, ma anche da certa architettura, come quella dei templi circolari dedicati alle 64 (8×8) *yoginī*, emanazioni di Durgā, le signore della vegetazione e del destino umano, che si possono incarnare nell'adepta dei riti tantrici. In questi templi, sia a Hīrāpur che a Rānīpur-Jharial, nell'Orissa, le 64 statue di *yoginī* sono disposte sul circuito delle pareti in direzione dello Śiva centrale. Secondo Heinrich von Stietenkron esse rappresentano le passioni e il loro intreccio con il calendario lunare, mentre Śiva è l'emblema del sole. Contemplando l'iconologia dell'arte indù, quante volte, via via che se ne svelano gli equilibri interni, ci si trova nel cuore del Tantra!

Fin qui si è presentato il Tantra come eresia induista, terza fra le vie alla liberazione. Il buddhismo lo condannò quanto l'induismo ortodosso ma ne fu altresì compenetrato e lo assunse come dottrina maggiore nella massima sua università a Nālandā, dotata dai Gupta d'una vastissima biblioteca. Si generò così il *vajrayāna*, la via del forte e duro, dello scoppio, che conduce a conoscere la vacuità del reale, rimasta a tutt'oggi intatta in Tibet, nel Nepal e a Bali a fianco dell'induismo. Tre missionari tantrici dall'India raggiunsero il tempio a forma di *maṇḍala* a Famen nello Shaanxi di dove, dopo cent'anni di nascondimento, il Tantra si diffuse nella Cina dei Tang. Ci vissero le scuole tantriche Zhenyanzong, Jushezong, Chengshizong, ma nessuna riuscì a impiantarsi.

La straordinaria civiltà tantrica indiana fu spezzata con stragi e incendi dall'invasione islamica del 1200.

La coppia Śakti-Śiva nel *vajrayāna* è sostituita da quella di *prajñā* e *upāya*: la conoscenza del vuoto, o donna, e il mezzo che consente di raggiungerla, che sarà il linguaggio metaforico, il rito, la finzione: l'uomo. Il sesso fem-

minile è conoscenza, il fallo mezzo di conoscenza. *Upāya*, « mezzo », porta alla luce ciò che nella conoscenza del vuoto è implicito e latente. Dasgupta invita a osservare la parola *bhaga*: significa « fortuna, amore, piacere, sesso femminile », denota il godimento sessuale ma è anche il principio dell'essere verso il quale la conoscenza ci indirizza; mezzo per raggiungerlo è il fallo. L'idea nuova che il buddhismo introduce nel Tantra è *bodhicitta*, il « pensiero dell'illuminazione » o meglio la volontà di raggiungerla. Nāgārjuna lo interpreta come l'affrancamento da qualsiasi determinazione, vuota universalità e Vasubandhu lo paragona all'oceano, da cui ogni gemma è scaturita; si denota come infinito, smisurato, indistruttibile, al di là dell'idea di origine. È rappresentato dal *vajra*, fulmine, diamante, fallo. Fu identificato dalla scuola *sahaja* con lo sperma che sale fino al cranio.

Fra le opere tantriche buddhiste primeggia lo *Hevajratantra* dell'VIII secolo, cui s'aggiunge il commentario del secolo successivo *Yogaratnamālā* o *Hevajrapañjikā*. Snellgrove tradusse il testo. Più tardi si aggiunse una versione dei commenti.

L'inizio è un compendio stringato dell'insieme: « Così ho udito dire: un tempo il Signore [Bhagavat, il seme] sostò nel grembo della Dama Fulmine [Sapienza, vulva], corpo, verbo e mente di tutti i Buddha ».

Il trattato insegna che ogni realtà è creata dalla mente e che si viene a saperlo soltanto al di là del linguaggio e della coscienza di sé,

congiunti a una compagna, avendo unificato i condotti sottili del corpo: fantasia, mente dipendente e mente del tutto manifestata. Ogni forma è un errore della mente che la proietta, nella veglia come nel sogno. Ma che cos'è la mente? Si definisce come la totalità dell'esperienza consapevole, che non è a sua volta una sostanza, ma si prospetta e configura soltanto per ottenere un piano dal quale togliere di mezzo l'attaccamento alle forme: la mente di per sé non esiste, è un mezzo. Chi partorisce l'universo è la Madre, la quale è una danzatrice perché non si riesce in alcun modo a fermarla ed è senza casta perché non rientra fra le cose percettibili. Si chiama « Entrata in un cadavere »: torna in essere così l'antico concetto indù che si esprime nel mito di Prajāpati, il quale incorpora il proprio decesso, come il sacrificatore vedico incorpora il proprio trapasso offrendo in sacrificio i beni, in attesa che altri sacrifici e lo inviti a partecipare, entro un perenne circuito di scambi. Nel Tantra la morte preziosa, che si notò fra le accezioni di *mokṣa*, si ottiene con una bella compagna dai vasti occhi colore del loto azzurro, misericordiosa e consacrata, che porge nel piacere erotico un infinito istante.

Si sia certi di essere liberi da ogni legge, si abbia coscienza di emanare l'universo e di non esistere come persona, intima lo *Hevajra-tantra*.

Nell'VIII secolo un sovrano vide il maestro kashmiro Padmasaṃbhava nell'alto del cielo, circondato da terrificanti *ḍākinī*: il sovrano volle nominarlo erede, ma egli rifiutò il regno, preferendo un cimitero, dove convertì al buddhismo le *ḍākinī* che lo infestavano. S'inoltrò quindi in un boschetto di sandali, la seduzione delle apparenze, e scorse al centro un palazzo di teschi. Era in procinto di entrarvi un'ancella ed egli l'arrestò con la potenza del suo yoga. Lei si voltò e si squarciò il corpo, mostrandogli all'interno tutti gli dèi, i pacifici e gli iracondi.

Questa suddivisione del corpo in divinità corrisponde alla meditazione prescritta dal *Visuddhimagga* (XI, 2): « Come sezionando una mucca questa cessa di esistere, chi desideri sbarazzarsi dei concetti di natura, uomo, individuo, basta che si suddivida nei suoi elementi, terra, acqua, fuoco, aria ».

Padmasaṃbhava entrò nel palazzo e s'imbatté nella suprema *ḍākinī* troneggiante fra sole e luna, che lo trasformò nella formula OM MANI PADME HŪM, gemma-fallo nella vulva-vuoto, e l'ingoiò. Egli le discese dentro, assimilando via via l'impeto di ciascuno dei suoi centri d'energia, fino al mulinello più svelto, che tutto sorregge, all'altezza dell'ano.

Questa narrazione è conforme alla dottrina che fa del *bodhicitta* il fuoco nato da sole e luna, lo sperma prodotto tra fallo e vulva, il germe che sorge dalla mescolanza di seme e sangue mestruale, la sillaba che si forma quando una vocale si unisce a una consonan-

te, la giuntura dei due condotti paralleli che legano il coccige al cranio. *Bodhicitta* è l'essenza dei cinque elementi e dei cinque Buddha:

- 1) Splendente (Vairocana), bianco, centrale, situato nella testa, che diverrà Mahāvairocana, principio e somma del cosmo;
- 2) Incrollabile (Akṣobhya), azzurro, orientale, aria e tatto, cuore;
- 3) Matrice di gioie (Ratnasambhava), giallo, meridionale, fuoco e visione, ombelico;
- 4) Luce sconfinata (Amitābha), rosso, occidentale, acqua e gusto, bocca;
- 5) Perfezione infallibile (Amoghasiddhi), verde, nordico, odorato e terra, gambe.

Il *bodhicitta* in quanto relativo è l'essenza dell'esistente; in quanto assoluto è la beatitudine che si ottiene invertendo il flusso dello sperma e conducendolo al sommo del cranio tramite i vari centri: il trasformativo (*nirmāṇa*) dell'ombelico, l'esistente (*dharma*) del cuore, il gaudioso (*sambhoga*) del collo, per finire alla gran gioia (*mahāsukhā*) della testa.

Questa esultanza finale si tocca nel *kuṇḍalinīyoga* con un calore trabocchevole, accompagnato da sensazioni acuminata e seguito dal rumore di un mare o di un tuono o di una cascata, terminante nell'esile timbro di un flauto. A tal punto si barcolla, il cuore si attenua e sfilano vampate, colori, nubi, i cosiddetti *nimitta*, ai quali succede una luce uniforme costante.

Nāropā, un maestro di Nālandā, nel X secolo fu iniziato da Tilopā, il quale gli insegnò che pensare senza nessun fine è il « gran gesto » (*mahāmudrā*) con cui ci si salva dalla realtà fenomenica, trascendendo ogni pensiero diretto a un fine, portandosi al di là del dualismo e di ogni linguaggio. Il capolavoro di Nāropā, il *Kālacakra*, fu tradotto in italiano nel 1994 da Raniero Gnoli dopo che da vari anni il Dalai Lama aveva proceduto a iniziazioni di folle al rito *kālacakra*, in cui ci si raffigura come bambini appena nati, posti dinanzi a un *maṇḍala* che rappresenta l'universo. Si cresce progressivamente mercé l'aiuto del maestro e della sua compagna, fino al momento supremo in cui i due concedono di partecipare al loro abbraccio e si assaggia il seme in forma di latte cagliato e le secrezioni vaginali in forma di tè. Quindi il maestro porge la compagna e, uniti a lei, si perviene al vuoto, disciolti nel suo grembo come un tozzo di sale nell'acqua.

Il testo di Nāropā fornisce una trattazione integra dei riti e delle loro premesse teoriche, espone la condizione preliminare dell'iniziatore, capace di vista e udito soprannaturali, che gli consentono di penetrare nella mente umana e di rammentare le vite anteriori proprie e altrui, oltre che di volare. La capacità di volo è stata accordata nella premessa all'iniziazione maggiore, quando si è subito l'invasamento dell'ira, frantumando ogni cosa, percuotendo tutti i presenti, sempre ballando e saltando, per culminare in

una fragorosa risata e nell'ululio di HŪM, senza ombra di vergogna, senza traccia di ritegno. Ora ci si inoltra, forse per allucinazione, in volo nelle regioni sotterranee, sviluppando una duttile eloquenza e la penetrazione nelle altrui menti. Dopo questa prova il maestro, acquietato il discepolo, introduce l'adepta, e con lei amoreggerà come le figure terrifiche delle *t'añ ka* tibetane con le dee accoccolate in grembo. Il discepolo parteciperà al loro amore e quindi offrirà una sua fanciulla al maestro. Maestro e discepolo apprenderanno infine a proiettarsi nell'uretra il seme e sapranno trattenerlo mentre con la fantasia concepiranno il Buddha che si estende nei tre mondi e li colma. Segue lo yoga sestuplice, che si suddivide nella ritrazione dal mondo esterno, nella contemplazione di se stessi, nella concentrazione del respiro al di qua di ogni alternità, fatto risalire fino al cranio e qui arrestato, sino all'unificazione totale.

I LEGAMI FRA L'INDIA TANTRICA E ALTRE NAZIONI

È possibile che gli accoppiamenti tantrici derivassero dal taoismo: il *Mahācīnakramācāra* riferisce che Vasiṣṭha, figlio di Brahmā, volle interrogare Viṣṇu-Buddha sui riti della dea Tārā e, mentre nella sua ricerca attraversava la Cina, scoprì il Buddha: era ebbro, circondato da migliaia di amanti, e gli svelò che se voleva attingere Tārā doveva adorare come divinità le donne, ornamento dell'esistenza, adottando i riti cinesi. D'altra parte il *Rudrayāmala* fu forse importato dalla Cina; vi si descrive l'insegnamento di un maestro che va accolto al suono di uno strumento, con una donna sensuale a sinistra e una coppa di vino a destra. Si sa infine che Cinesi emigrati in India insegnavano le loro pratiche sessuali; ancora in tempi moderni certe donne apprendono in postriboli cinesi a reggere pesi sempre maggiori con le labbra del sesso commutate in tenaglia.

Nel 716 un missionario partito da Nālandā si recò alla corte dell'imperatore Xuan Zong e vi tradusse il *Mahāvairocana Sūtra*. Il primo maestro cinese di tantrismo, Huiguo, iniziò a sua volta il giapponese Kūkai, il quale identificò Mahāvairocana con il *bodhicitta*, riflesso del cosmo situato nel corpo. In Giappone

Mahāvairocana fu identificato altresì con la dea shintō del sole.

Invece in Birmania nel XIII secolo il tantrismo attecchì, come testimoniano ancora oggi i templi Payathonzou e Nandamana a Pagan e vi prosperò la setta di monaci tantrici *ari*.

Nel Tibet si formò la setta fondata da Padmasaṃbhava, il « vecchio stile » o *rnying ma pa*, che sopravvive oggigiorno. Dei loro riti ben poco è indigeno; secondo il traduttore francese di Ma gcig Lab sgron, Jérôme Édou, perfino il Gcod ha origine in India, nelle *prajñāpāramitā*; è la « resezione » d'ogni attaccamento, che si svolge in un cimitero con canti, danze e visualizzazioni, calpestando via via i vari desideri e infine amputando pezzo a pezzo il proprio corpo, che si getta alle *dākinī*. Nel secolo XV Tsoṅ k'apa fonderà i « virtuosi », *dge lugs pa*, ai quali appartiene il Dalai Lama, ovvero il maestro di oceanica sapienza, come suona il titolo largito al superiore *dge lugs pa* dai Mongoli nel secolo XVI. I *dge lugs pa* impongono vent'anni di vita intemerata prima dell'accesso al tantrismo, come i fratelli e le sorelle del Libero Spirito in Europa alla fine del Medioevo facevano premettere ai riti sessuali un vasto periodo d'ascesi. Il principio fu statuito nei *Cargātantra* con la spiegazione che il neofita deve disciplinarsi e imparare con l'istinto, mercé un protratto allenamento, il valore simbolico di ogni atto.

Altre sette tantriche tibetane hanno un rapporto mediato con la matrice indiana. Il con-

catenarsi dell'India tantrica al Tibet parte da Nāropā conducendo a Marpa e a Milarepa. I giovani tibetani migravano fino all'Università di Nālandā in India, per cercare chi li volesse introdurre alle dottrine e alle pratiche più alte, portandosi l'oro per pagare l'iniziazione; Marpa il traduttore era uno di loro, vi andò e apprese le dottrine, e giunse al culmine solo incontrando il sommo Nāropā, il quale lo mandò in una spedizione probabilmente immaginativa o, ancor più probabilmente, secondo il testo della *Vita di Marpa*, gli ispirò l'allucinazione di recarsi presso un maestro del Tantra-madre, che attiene alla vacuità essenziale di ogni fenomeno. Tuttavia è in una successiva iniziazione che Marpa attinse la meta suprema, la trasposizione in un cadavere, che è possibile interpretare come metafora dell'impersonalità totale.

Tornerà in seguito da Nāropā, e gli chiederà di continuare l'istruzione. Ormai vede il Buddha come Vajradhara « che brandisce il fulmine » e concepisce la triade suprema come intelligenza immutabile, conoscenza che nasce da se stessa, sintesi delle due; una volta compenetrato di questa triade, si porta nella beatitudine senza speranza e senza timore, senza base e senza radice. Ritorna ancora in Tibet, dove riceve il sogno di tre bellissime *ḍākinī*, fiori dello spazio puro: insegnano che soltanto il soffio nell'orecchio comunica la verità, che soltanto l'inesprimibile, che non si esterna in suoni, che non si può vedere, è la verità e soltanto un bambino la coglie.

Dopo questa illuminazione onirica Marpa deve tornare ancora da Nāropā, a dispetto dell'età ormai avanzata, dei lamenti di moglie e discepoli. Sulla strada incontra il sommo Atīśa, ostile all'uso di inebrianti nella meditazione (ma soltanto per mantenere la disciplina nella comunità, ci informa l'autore della *Vita*). Atīśa l'avverte che Nāropā è morto. Marpa non gli crede e per sei mesi cerca invano il maestro: il settimo mese ha la visione di un uomo che mangia un cadavere e che gli offre una manciata di costole. Gli fanno ribrezzo, si riscuote e vede sulla parete rocciosa davanti a sé una traccia del cadavere divorato: la ingoia ed è pervaso di gioia. Questo il preludio al supremo sogno che arriderà nel nono mese, quando vedrà il *maṇḍala* di Hevajra e finalmente Nāropā stesso gli apparirà, facendosi trascorrere sul volto tutti e nove i sentimenti fondamentali dell'uomo, dichiarando: « Il padre è giunto davanti al figlio ». Marpa è travolto dalla gioia.

Surenranath Dasgupta tratta della medicina o Āyurveda, nella sua storia della filosofia indiana, come esplicitazione delle dottrine e non soltanto delle yogiche. Caraka la considerò il Veda primario, altri la denominò quinto Veda; si comincia a parlarne nel *Mahābhārata*, dove già si elencano i tre elementi dei corpi viventi: vento, bile e muco.

L'Āyurveda fu allineato accanto all'Atharva o quarto Veda, che provvede di riti, amuleti e preghiere la cura della salute, ma per formularlo ci si restrinse alla conoscenza sperimentale, praticando fin dal 1000 a.C. la dissezione dei cadaveri; eppure esso presuppone la purezza che fu Herder a individuare in India: l'astensione dal vino e dalle carni, il clima mite, l'assenza di eccessi vi crearono un popolo tenero e privo di forti passioni, « in contatto con lo spirito sottile degli elementi ».¹

La teoria del corpo sottile è sviluppata fin dai primordi (anche se molte scuole lo negheranno): più piccolo di un pollice, pervade tutto il corpo, come una fiammellina impregna dei suoi raggi una stanza. Sottile è anche

1. J.G. Herder, *Sämmtliche Werke*, 32 voll., Berlin, 1877-1913, vol. XIII, p. 221, vol. XIV, p. 29.

il soffio energetico che trasmette le vibrazioni della mente al corpo.

Le cure sono un tesoro prezioso: fra le più antiche c'è esattamente la terapia cui Gurdjieff voleva sottoporre Katherine Mansfield: la dimora fra le mucche per un anno bevendo soltanto il loro latte. L'Indù soggiunge: meditando la *gāyatrī*, la preghiera « *tāt savitūr vāreṇyam, bhārgo devāsya, dhīmahi dhíyo yó pracodáyāt* »: « Meditiamo la gloria del Sole, splendore divino, per essere illuminati ».

Secondo la disamina di Harish Johari, parte intima, quotidiana, domestica dell'Āyurveda è il massaggio, amorevole cortesia che in India si prodiga senza interruzione già fra madre e figlio: stringe l'uno all'altro i loro organismi ben oltre la nascita in un nesso simbiotico. Vibra costante e lene la frizione prodigata dalla madre e il bambino a sua volta impara naturalmente a massaggiare, le sue prensili manine presto stropicceranno piedi e caviglie ai nonni. Ogni sposina è istruita dalla madre nell'arte di sfregare e stiracchiare lo sposo con i vari oli, specie quello di senape, vezzeggiandogli ventre, regione cardiaca, volto, premendogli con forza il collo, con energia risoluta piedi e cranio, tempestandogli poi coi pollici le vertebre della schiena, dal coccige alla nuca, sui due lati, come accarezzando e sciogliendo un serpente.

Di continuo si picchiettano, impastano, sfregano e spremono i lottatori, i devoti a Hanumat, divino figlio del Vento e di una scimmia, il quale talvolta assume veste e aspetto di dea

tantrica. Fu lui che massaggiò piedi e caviglie a Rāma stremato. In lui s'immedesimò Ramakrishna. I lottatori volano come lui, s'appigliano come scimmie.

Ma tutti in India ricevono il massaggio che raddolcisce e dispone alla transe e tutti ripetono il detto: « La malattia non sfiora colui al quale si massaggiò i piedi prima del sonno, come alle aquile non si accostano i serpenti ». La linfa è risospinta nel sangue dalle frizioni e così nutre e ravviva dopo che il calore uniforme del massaggio l'ha purificata. La purificazione del cuore si raggiunge infine grazie alla magnetica fusione tra i corpi del massaggiatore e del massaggiato.

Costantemente in India ricompare l'immagine dell'essere non manifestato, Viṣṇu assopito sul serpente, cui Lakṣmī massaggia piedi e caviglie. Sempre si ricanta l'episodio dell'esercito sfinito di Bharata, che dopo un bagno nel fiume è massaggiato da gruppi di fanciulle e subito, ringagliardito, si riprende.

Chi potrebbe essere tormentato dall'insonnia, se lo rasserena uno strofinamento alla schiena e al capo seguito da un bagno prima caldo e poi freddo?

Capitolo introduttivo essenziale all'Āyurveda è dunque il massaggio. Ma chi soffra d'indigestione o costipazione, sia febbricitante o senta l'impulso al vomito, per carità, si guardi dal massaggio. L'Āyurveda deve prima riequilibrarlo; lo farà digiunare, individuerà

le medicine opportune, valutando gli elementi. Essi sono:

1) la terra (*pr̥thivī*), che si manifesta nell'odorato, crea peso, solidità, ruvidezza, astringenza;

2) l'acqua (*jala*), che si rivela al gusto e suscita densità, mollezza, fluidità, freddezza, acidità;

3) il fuoco (*agni*), che scaturisce dagli occhi e genera leggerezza, attività, calore, secchezza, sapore piccante;

4) l'aria (*vāyu*), che pervade l'orecchio ed è penetrativa, espansiva, amarognola, astringente;

5) l'etere o spazio puro (*ākāśa*), penetrante, lieve, tenue, insapore, istantaneo come un veleno.

A questi il *Bhagavadabhisamayāna* (del Kan-giur) aggiunge, sesto elemento, la sostanza fisica della mente.

Se nell'uomo prevale la combinazione di terra e acqua (*kapha*), egli sarà simile a un agricoltore: produttivo, fertile, melmoso; malattie *kapha* sono pallore, infreddatura, edema, costipazione, diabete, languore, tumori.

Se invece prevale la combinazione di fuoco e terra, sarà puro (*sattva*), simile a un brahmano, caldo, viscido e amaro.

Se infine lo domineranno aria ed etere associati, avrà un carattere guerriero (*rajas*) e tutti gli elementi saranno in lui sospinti e guidati dall'energia.

Va osservato il gioco corporeo dei cinque elementi. In primo luogo l'aria, a cui è dedi-

cato l'XI, 4 dell'*Atharvaveda*. Spinge verso il basso, fa sputare, starnutire, eruttare, ingoiare l'aria primaria, *prāṇa*, « che soffia innanzi », e risiede in bocca.

Dimora nell'ombelico e sale in gola a far vibrare le corde vocali, rafforza memoria e intelligenza *udāna*, « che soffia verso l'alto ».

È insediato nell'ombelico e fa digerire *samāna*, « che congiunge ».

È insediato nel crasso, espelle feci, urine e sperma, trattiene o caccia fuori *apāna*, « che soffia in basso ».

Nel cuore fa sudare, apre le palpebre e fa sbadigliare *vyāna*, « che soffia separando », e si muove tutt'attorno nel corpo, diffondendo i succhi.

La *Carakasamhitā* informa che l'aria alterata provoca reumi, dislocazioni, tremiti, crampi, rigidità, irregolarità peristaltiche, depressioni, tensioni o rilassamenti, espansioni o contrazioni, malattie addominali, irregolarità mestruali, sterilità, allucinazioni e convulsioni.

La combinazione fuoco-terra è un liquido caldo concentrato nel duodeno e separa le parti del cibo, appare rosso e acre nel fegato e nella milza, mentre nel cuore coopera a ravvivare la memoria e l'intelligenza; splende nelle pupille, effondendosi dalla pelle come un lustro. Si denomina *pitta*, che significa bile, ma comprende tutta la gamma di combinazioni terra-fuoco: ne dipendono l'assi-

milazione del cibo, la capacità di percezione o il suo onnubilarsi, la temperatura, la tensione nervosa, l'ira o la gioia, la confusione o la lucidità; genera infiammazioni, febbri, irritazioni, pus, un irregolare metabolismo. Terra-acqua invece è la schiuma che inumidisce i cibi nello stomaco, regge il torace, umetta la lingua, lega viscosamente le giunture.

Tutto va equilibrato mercé medicine vegetali, minerali, metalliche o vegetominerali. Un vegetominerale composto di *centella asiatica*, *phyllanthus emblica*, *withania somnifera*, *tinospheora cardifolia*, prodotto col nome di *Geri-forte* da Himālaya Drug di Bombay, ha dimostrato la sua efficacia sul sistema enzimatico antiossidante del cervello.¹ Si può anche rammentare l'introduzione della *rauwolfia* nelle nostre terapie.

Spesso ci si avvale di massaggi con oli alla sommità del capo. Mi capitò nella campagna dello Sri Lanka di avvertire una lieve vertigine e fui da un medico āyurvedico. Mi sogguardò e si precipitò a misurarmi la pressione, che apparve straordinariamente alta. Mi porse alcune boccette di un olio sedativo nerastro, *Maha Vata Gaja Vardini*, da sfregare sul cranio, e in quattro giorni la pressione tornò normale. Non riuscii però a incuriosire nessun medico tanto da fargli analizzare

1. « Annals of the New York Academy of Sciences », 717, 1994, pp. 170-73.

quell'olio, quando ne portai qualche barattolo in Italia.

La medicina più efficace, che congiunge l'Āyurveda e lo yoga tantrico, s'è visto, è alchemica. In ogni facoltà di Āyurveda in un'università indù figurano un dipartimento e un laboratorio di *rasaśāstra*, di alchimia o dottrina del succo. Succo (*rasa*) è una parola poliedrica. Denota il chilo del cibo, lo sperma nel corpo, la resina nella pianta, il carattere nella molteplicità degli umori, il mercurio fra i metalli. Questo è liquido a temperatura ambiente, ma ogni metallo diventa liquido a una certa temperatura, sicché si può dire che in ognuno è sempre latente la mercurialità, anche se non appare. Il mercurio è anche denominato *pārada*, perché conduce, fa transitare (*pr-*) all'altra riva dell'esistenza, alla liberazione. Il mercurio è l'essenza di ogni metallo ed è lo sperma di Śiva, sostanza penetrante e incisiva per eccellenza.

Il mondo intero è sostanziato di questo mercurio maschio, che intride la parte femminile, rappresentata dalla mica (*abhra*), la quale significa non soltanto i silicati che si sfaldano e rilucono, ma anche talco, oro, canfora e nube, atmosfera (*imber* latino); si presta a corrispettivo della femminilità tuttavia anche lo zolfo, sangue mestruale di Pārvatī, sposa di Śiva. Lo sperma minerale o mercurio si introduce nel minerale vaginale produ-

cendo la vibrazione che suscita l'esistenza, l'accoppiamento di Śiva con la sua potenza. Ma penetrare il senso di *rasa* è un'opera quasi infinita. Il vocabolo deriva da *ras-*, « gustare, percepire, amare ». Denota il succo delle piante e dei frutti, ma anche la parte scelta di un corpo: midollo, elisir, brodo, siero o sciroppo. Designa il sapore e il piacere dell'amore, indica anche la bellezza che attrae e il processo di percezione della bellezza. Dice Abhinavagupta che *rasa* è la realtà per cui i sentimenti determinati, conseguenti e transitori, dopo aver raggiunto nella mente di uno spettatore un'unione perfetta, una relazione e una confluenza entro la quale verranno a trovarsi in posizione o dominante o subordinata, passano a essere la materia di una degustazione che consiste in una consapevolezza senza ostacoli e diversa dall'ordinaria. Questo *rasa* differisce dai sentimenti ordinari, è una pura degustazione.

Torniamo all'accoppiamento di Śiva e Pārvatī: la vibrazione primaria che ne emana è simboleggiata dal tamburello (*damaru*) che Śiva stringe nella mano o che pende dal suo tridente. Quanto a Pārvatī, è il ruscello o la caverna, la femminilità ristoratrice e nutritiva della montagna.

Non a caso dappertutto in India riappare il fallo di Śiva nella conca o chiostra di Pārvatī. Talvolta esso è variato nella figura di Ardhanārī Śiva, l'Androgino, il mezzo-femmina: mercurio commisto a zolfo. L'opera āyurve-

dica non è che una promozione al congiungimento del virile e del femminile; mi disse un medico tamil: « Noi ci dedichiamo a correggere senza tregua le proporzioni di virilità e di femminilità, come voi fate occasionalmente quando prescrivete morfina o atropina, androgeni o estrogeni ».

Narra Marco Polo nel *Milione* che fra i « brahmani » (i brahmani) ci sono uomini regolati, che vivono fino a duecent'anni sempre in grande astinenza, chiamati « congiugati » ovvero *yogin*: « E' mangiano sempre buone vivande, cioè, lo più, riso e latte; e questi congiugati pigliano ogni mese uno cotale beveraggio: che tolgono ariente vivo e solfo, e mischiallo insieme coll'acqua e beollo » (*Della provincia di Lar*, ovvero il Gujārāt). Bevono cioè l'essenza dell'universo. Ma mercurio e zolfo sono veleni! È chiaro dunque che si svenivano, come ancora oggi è d'uso in un laboratorio āyurvedico. I metalli tossici si uccidono, vale a dire si seppelliscono in recipienti di terraglia e si cuociono durante mesi sottoterra, per essere estratti calcinati (*bhasita*), ridotti a *bhasman*, che in vedico significa innanzitutto ciò che mastica, divora, polverizza e in sanscrito ciò che è polverizzato o calcinato dal fuoco, le ceneri. *Bhasmasūtakarāṇa* è la calcinazione del mercurio (*bhasmāgni* è la malattia che fa digerire in eccesso, calcinando il cibo).

Per lo svenimento del mercurio vige la pra-

tica di introdurlo in un crogiolo di ferro con lattice liquido d'*euphorbia tirucalli* e *calotropis gigantea*, nonché semi di *butea frondosa*. Poi lo si strofina con succhi di *aloe indica* tre o quattro volte e quindi per due o tre volte lo si lava in un caldo preparato di semi di cavolo. Infine lo si tritura dopo averlo mescolato a polvere di curcuma, pelo di pecora ed estratti di varie piante, fra le quali l'*emblica*. Risulta il preparato fondamentale dal quale si ricava una serie di medicamenti.

Una fra le tante ricette per svelenire il mercurio prescrive di sfregarlo su una pelle ovina con curcuma, polvere di mattone, fuliggine e succo di cedro. Quindi, avvolto con certe radici, salgemma e urina di caprone dentro a una pelle, lo si fa bollire sinché non evapora. In una storta quindi si rassoda e questo mercurio solido sarà in grado di penetrare rame, mica, oro e zolfo, metalli o minerali femminei.

Usa inoltre strofinare il mercurio con carbonato di calcio per settantadue ore e poi unirlo all'aglio, che lo annerisce, quindi lo si lava col succo caldo dei semi di cavolfiore. Si tritura infine questa polvere di mercurio con zolfo purificato.

Tuttavia si è sostenuto, osservando topini, che questi medicinali sono pur sempre velenosi.¹ Concludo: la terapia comporterà una pur minima intossicazione.

1. Si veda Misra e Mohanty, *Hazards of Mercury in Ayurvedic Drugs*, Berhampur, 1993.

D'altronde, se in certe proporzioni il mercurio intossica, in minime dosi si è scoperto ora che attiva il sistema immunitario, per la parte che concerne il tipo di linfociti modificati dal timo.²

Osserviamo come si agisce col ferro: si riduce in sottilissime strisce, quindi si arde fino a farlo rosseggiare e si versa infine in un miscuglio vegetale con *amala* o *emblica medicinalis*. A questo punto il ferro è polverizzato e lo si conserva con *amala* e miele in un recipiente di terraglia, sigillato sottoterra per un anno. Così ossidato, il ferro diventa inoffensivo, ben diverso da quello che da noi si somministra.

L'oro si sfrega con estratti vegetali di *emblica* o di *myrobalans* per qualche mese, fino a che il composto diventa un colloide rosso mattone, che si potrà consumare. In genere questo trattamento, chiamato *sodhana*, ovvero purificazione, va applicato a tutti i metalli. Il solfito nero di mercurio si lascia posare con dell'oro per settanta ore, dopo di che lo zolfo risulterà combusto e si raccoglierà ossido rosso di mercurio. Questo, associato a esercizi di respirazione ritmica yogica, produrrà, secondo il *Rasārṇava*, il liberato in vita.

Come comprendere questo genere di uomo? Lo descrive al suo termine la *Haṭhayogapradī-*

2. Si veda G. Moeller, *Mercury as an Activator of the Immune System*, in *European Union Biomedical and Health Research*, a cura di A.E. Dart, Amsterdam, 1995.

pikā: « È libero da ogni stato e da ogni pensiero, simile a un defunto, ma padrone della morte, del destino, dei nemici. I suoi sensi sono estinti, non conosce né se stesso né altri. È libero già in vita, essendo la sua mente né sveglia né assopita, libera dal ricordo e dall'oblio. Non vive e tuttavia non è morto. È immune da calore e freddezza, dolore e gioia, onore e ingiuria. Sembra dormire eppure è desto. Sono cessate in lui inalazione ed esalazione. Non lo offendono le armi, nessun potere umano lo sopravanza. Sta al di là delle maledizioni e degli incantesimi. Ma finché il suo *prāṇa* non entri nel meato centrale della spina dorsale per attingere la corona del cranio, finché l'assoluto non gli si manifesti nell'estasi, ed egli non gli si sia unificato, chi parla di dissolvimento nell'essere è soltanto un chiacchierone e un prevaricatore ».

L'Āyurveda tende a questa suprema condizione, fine proprio e ultimo che lo informa e pervade in ogni suo aspetto.

Nei laboratori āyurvedici indugia l'attenzione sugli operai dai movimenti lievissimi, essi osservano con sguardi accesi le iridescenze delle materie che occhieggiano dalle coppe via via infrante. Sono uomini intrisi di Śiva: di *hascisch* o *carasa* o *bhang* o *ganja*; ne proviene loro grazia e intelligenza. Sono pervasi da un oceano senza opposizioni, ritornano alle origini, oltre a dispiegare un'impeccabi-

le efficienza nella trattazione di oro, argento, stagno, rame, ferro, mercurio e piombo, nonché di mica, arsenico, zolfo fusi con succhi vegetali.

Lo *hascisch* è usato perché aiuta nella meditazione e nel compimento dei riti śivaiti, oltre che di quelli in onore di Hanumat. È distribuito all'intera famiglia alla festa di *holī*, impiegato sempre per alleviare la fatica e la malattia. La conoscenza dei suoi pericoli è antica ed esauriente, ma ci si rimedia trattando la pianta con latte purificato e spalmando di pasta medicata, aspergendo di canfora e acqua fredda chi ne sia rimasto offeso. Il suolo dove lo *hascisch* si coltiva va curato con attenzione rituale.

È del pari sfruttata anche un'altra pianta, la *terminalia chebula*, priva di ogni effetto tossico, equilibrante e rafforzante senza controindicazioni.

Si pratica inoltre una terapia speciale, con piante sottoposte a trattamenti particolari, da eseguire in una casa senza spifferi o correnti, osservando la castità, alimentandosi soltanto di riso e latte.

Scrive Bhagwan Dush dopo la sua esposizione dell'Āyurveda: la pratica meditativa di staccarsi dalle proprie azioni e dall'idea di responsabilità è efficace dopo quattro fasi. Nella prima la mente è ancora avvinta ai sensi e alla volontà di potenza, nella seconda dominano la trivialità e l'ozio, nella terza l'energia e la tendenza alla virtù, sicché ormai

senza indugi si osservano gli oggetti sensibili, e infine, fase ultima, si trattiene giusto l'energia necessaria, si è puri e in grado di indagare con attenzione un oggetto; a questo punto sopravvengono i testi dello yoga e del Tantra a promuovere infine la liberazione.

IL COMBATTIMENTO MEDITATIVO

Fin dal VII secolo si ha testimonianza di *yogin* dediti alla lotta e alla vita militare, i loro luoghi di allenamento e di ascesi erano chiamati *tane*, *ākhara*. La loro trafila si faceva incominciare da Śaṅkara. Spesso si trasformavano nello Śiva furibondo, Bhairava. Su di loro scese inesorabile la repressione inglese.

I lottatori indù sopravvivono oggi in associazioni legate a riti speciali in onore di Hanumat, celebri quelle del Kerala.

La tecnica credo non si sia mantenuta saldamente, forse s'è sfaldata, ma è possibile ricostruirla raccogliendola là dove si diffuse col buddhismo lungo i secoli, prima in Cina, quindi in Giappone.

D'acchito una sorgente delle arti marziali si cercherebbe nella Cina stessa, l'adepto che me le illustrava a Taiwan si richiamava soltanto al taoismo; una fonte potrebbe sembrare Chenjaogou nello Henan, villaggetto di duemila abitanti di cui quasi tutti praticano intensamente il pugilato *taiji*. Il nome stesso *taiji* risale al *Libro dei mutamenti*, ma la tecnica non è di necessità cinese e la trasmissione, a partire da Chen Bu, dura soltanto da trecento anni. Consiste in un sistema di mosse sovrapposte alla lotta popolare *wugong*, prospettate entro un'ideologia perfettamen-

te cinese di mediazione ininterrotta fra atteggiamenti aperti e chiusi, sciolti ed energici, lenti e rapidi, dritti e curvi; ma non è sicuramente e interamente cinese: l'origine mi pare si trovi in India e il tramite che ne permise l'introduzione furono i missionari buddhisti, si dice a principiare da Bodhidharma, nel VI secolo.

Il centro da cui si diffuse questa lotta fu il monastero di Shaolin, ancora oggi pienamente attivo, donde ebbe inizio la tradizione del *gongfu* e soprattutto il *wushu*, il cui fine è, come dice Yu Gongbao, raddolcire ogni movimento con mente sciolta e attenta, respiro lene e profondo.

Ne sorsero truppe di monaci micidiali, che condussero campagne militari facendosi forti di questa loro tradizione. Imparavano e ancora imparano, commisurando la respirazione, a spezzare mattoni, un particolare che spinge a ravvisare nella loro lotta mistica l'origine del *karate*, tecnica adottata dai nobili di Okinawa, assai ligi alla Cina, allorché il loro sovrano vietò di portare armi.

Il primo circolo di *karate* giapponese è addirittura del 1905. L'arte fu vietata dagli alleati, ripresa nel 1955, rifiorì in maniera sorprendente. Insegna colpi col pugno, col palmo, col gomito, con l'avambraccio. L'avambraccio cala fendenti che spezzano mattoni o blocchi di legno. Dice un maestro giapponese: il vero combattente di *karate* si fonde con l'avversario, come in transe: è simile a un folto di alghe in fondo al mare, ogni fremito

d'acque lo piega; sviluppa una sensibilità sottile. Chi risponde ai colpi inferti è sempre in ritardo, occorre avvertire la minaccia prima che si scateni, sviluppando questa trasognatezza sensitiva.

Il pugilato cinese, arma dei patrioti durante l'oppressione mongola e mancese, si fa risalire al monaco buddhista Bodhidharma. Nel VI secolo però lo si insegnava come esercizio di consapevolezza mattutino, per cui si situava l'impulso fondamentale nella pancia per irradiarlo di lì nel palmo delle mani, a imitazione dell'oca selvatica. Fondamentale è mantenere la posa del cavallerizzo, eliminando ogni pensiero vagante, esalando con grande lentezza e ispirando di botto, imitando via via il drago, la tigre, il leopardo, il serpente e la gru. Nella fase serpentina si diventa tutt'insieme un durissimo acciaio e una duttile corda, ma il culmine è l'imitazione delle gru: la forza si aspira dalla pianta dei piedi, le spalle cadono con dolcezza, la mente dardeggia dal cuore tranquillo e l'eccellenza si raggiunge quando le mosse scattino così svelte da non essere viste. La pratica fu importata in Giappone insieme allo Zen, informa Suzuki.

Nell'VIII secolo in Giappone ai banchetti si dispiegavano spettacoli di quello che poi si sarebbe chiamato *jūdō*, in seguito l'arte fu impartita in società segrete.

L'abilità doveva condurre a schivare i colpi

d'offesa sfruttando l'intervallo, che sempre sussiste anche se brevissimo, e dopo ogni schivata si doveva vibrare istantaneamente, di rimando, una percossa.

Il *jūdō* parve estinguersi all'inizio dell'epoca Meiji nel 1868, ma già nel 1882 in un tempio di Tōkyō riprese e in poco tempo si diffuse fino a entrare nel programma scolastico. Come il *karate*, fu vietato dagli alleati, ma riprese anch'esso subito dopo la loro partenza e oggi i praticanti in Giappone raggiungono il milione. Su pochi principi si basa la tecnica: ci si butta, si ghermisce, si percuotono i punti nevralgici; vincerà chi incessantemente avrà spostato il proprio peso fra i due piedi.

In Giappone le arti marziali erano sempre state unite in un fascio: scherma (*kendō*), tiro al bersaglio in cui ci si trasfonde nel bersaglio (*kyūdō*), tiro del pugnale, uso della corda, arte della spia che si eclissa e scatta all'improvviso (*ninjutsu*), sputo di aghetti (*fukumibari*): tutte forme adottate accanto al *jūdō* dai samurai. Il fine di queste forme è unico, di origine buddhista e quindi indiana: ottenere un « cuore di sasso » che sia costantemente in quieta attesa del colpo.

I maestri sentono l'arrivo del nemico anche se immersi nel sonno.

Il lottatore non si preoccupa di vivere, ma di illuminare vita e morte a cospetto del pericolo. La scuola Muto riassumeva il *jūdō* nella parola che echeggia salmodiata nelle aule dei templi zen: nulla (*mu*).

Eppure la presentazione non sarebbe inte-

gra se non si aggiungesse una forma purissima, nota già nel secolo XIV, ma emersa come nuova nel nostro con Ueshiba Morihei (morto nel 1969), seguace della scuola shintō Omoto. L'*aikidō* che egli insegnava educa la fantasia come usa in India, si figura la mano che penetra a distanze irraggiungibili, si immagina l'estensione delle braccia fino ai cieli. L'*aikidō* non coltiva colpi, ma soltanto parate, sicché uno scontro è inimmaginabile: il lottatore sta fermo spostando di continuo l'equilibrio fra i due piedi, ravvisando nell'avversario un essere turbato e compassionevole che occorre attrarre nell'orbita imperniata sulla propria spina dorsale, pacificandolo. Il praticante di *aikidō* dovrà seguire puntualmente il colpo che lo minaccia, ruotando sulla spina, indirizzandolo dolcemente in avanti, provocando la caduta di chi l'ha sferrato. Questo studio attento dell'impeto avversario in Cina fu il metodo della scuola intitolata alla Mante Religiosa.

Credo che l'antichissima lotta indiana, che si propone di sbloccare, come lo yoga, i legamenti del corpo e dell'anima, facendo ispirare a scatti improvvisi per espirare sofficemente, lenti lenti, si possa ricostruire raccogliendone le tracce che monaci buddhisti trasferirono in Cina, in Corea e in Giappone, oltre che indagando in India, come ancora non s'è fatto, tra i *sadhu*, i monaci vaganti, dediti alla lotta.

Nell'India che permeò l'Asia intera, una mezza speranza di questo genere è lecita. Il patrimonio intellettuale indù s'è, negli ultimi tre secoli, giusto sfiorato; danze, dottrine tantriche sono appena appena riemerse. Per ottenebrare ogni cosa hanno svolto la loro parte il regime del silenzio che ha sempre imperato su ogni insegnamento nonché le guerre di sterminio. La storia dell'India infine per tanta parte rimane congettura e le sue date sono supposizioni. Eppure, ramingando per foreste, indagando angoli dimenticati di templi, percorrendo torridi, umidi, tenebrosi vicolacci, raccogliendo confidenze, lì ancora può capitare l'incontro con un qualche barbaglio del passato remoto, che ci tramuta.

