

Ananda K. Coomaraswamy

# INDUISMO E BUDDISMO

Edizione elettronica ad esclusivo uso dei membri della mailing list [Tradizione Iniziatica](#)  
Qualsiasi riproduzione o diffusione di questo testo è vietata in quanto protetto da  
copyright.

Rusconi

Collana Problemi Attuali

Prima edizione gennaio 1973

Seconda edizione gennaio 1987

Titolo originale dell'opera: Hinduism and Buddhism

The Philosophical Library, Inc., 15 East 40th Street, New York, N.Y. (USA)

Traduzione dall'inglese di Ubaldo Zalino

Tutti i diritti riservati

© 1943 The Philosophical Library, Inc.

© 1987 Rusconi Libri S.p.A., via Livraghi 1/b, 20126 Milano

ISBN 88-18-01012-3

## SOMMARIO

---

|                              |    |
|------------------------------|----|
| AVVERTENZA DELL'AUTORE ..... | 4  |
| ABBREVIAZIONI .....          | 5  |
| L'INDUISMO .....             | 7  |
| INTRODUZIONE .....           | 8  |
| IL MITO .....                | 10 |
| TEOLOGIA E AUTOLOGIA .....   | 15 |
| 3. LA VIA DELLE OPERE .....  | 27 |
| 4. L'ORDINE SOCIALE .....    | 35 |
| II. IL BUDDISMO .....        | 42 |
| INTRODUZIONE .....           | 43 |
| IL MITO .....                | 49 |
| 2. LA DOTTRINA .....         | 57 |
| NOTIZIA .....                | 78 |

---

## AVVERTENZA DELL'AUTORE

---

Le note e i riferimenti sono lunghi dall'essere completi. Il loro scopo è di facilitare al lettore la comprensione di numerosi termini di cui non abbiamo potuto dare un'esauriente spiegazione e di permettere allo studioso di attingere di volta in volta alle rispettive fonti. Nel testo, i termini pali figurano nella loro forma sanscrita, nelle note invece sono conservati tali e quali; nelle citazioni abbiamo distinto le fonti buddiste da quelle brahmane: ma forse sarebbe stato preferibile trattare l'argomento nella sua unità, senza fare distinzione tra il buddismo e il brahmanesimo. Sarebbe infatti auspicabile che venisse scritta una *summa* della *philosophia perennis*, fondata imparzialmente su tutte le fonti ortodosse senza esclusione di nessuna.

Abbiamo citato non pochi testi paralleli platonici e cristiani, importanti, a nostro giudizio, per facilitare mediante contesti più familiari l'esposizione di certe dottrine indù e per dimostrare che la *philosophia perennis* (*Sanatana Dharma, Akaliko Dhammo*) è dappertutto e sempre identica a se stessa. Queste citazioni non costituiscono un contributo alla storia della letteratura, né vogliono suggerire che vi siano stati imprestati di dottrine o di simboli in un senso o nell'altro, e neppure che si tratti, d'altra parte, di idee analoghe aventi fonti indipendenti: vogliono bensì far comprendere che ci troviamo di fronte a un patrimonio comune formatosi in un'epoca di molto anteriore a quella dei testi citati, quel patrimonio che sant'Agostino chiama "la saggezza increata, che è ora quella che fu un tempo e che sarà sempre" <sup>1</sup>. Come ha fatto giustamente osservare lord Chalmers a proposito delle analogie esistenti tra il cristianesimo e il buddismo, "non si tratta di individuare i reciproci influssi tra le due fedi: la loro è una parentela di natura ben più profonda" <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Conf.*, IX, 10

<sup>2</sup> *Buddha's Teachings, HOS.*, 37, 1932, p. XX

## ABBREVIAZIONI

RV., *Rig Veda Samhita*.

T.S., *Taittiriya Samhita (Yajur Veda Nero)*.

A.V., *Atharva Veda Samhita*.

TB., PB., SHB., AB., KB., JB., JUB., i *Brahmana*, rispettivamente *Taittiriya*, *Panciavimsha*, *Shatapatha*, *Aitareya*, *Kaushitaki*, *Jaiminiya*, *Jaiminiya Upanishad*.

AA., TA., SHA., gli *Aranyaka*, rispettivamente *Aitareya*, *Taittiriya* e *Shankhayana*.

BU., CU., TU., Ait., KU., MU., Prash., Mund., Isha., le *Upanishad*, rispettivamente *Brihadaranyaka*, *Chandogya*, *Taittiriya*, *Aitareya*, *Katha*, *Atari*, *Prashna*, *Mundaka* e *Ishavasya*.

BD., *Brihad Devata*.

BG., *Bhagavad Gita*.

Vin., *Vinaya Pitaka*.

A., M., S., le *Nikaya*, rispettivamente *Anguthara*, *Majjhima* e *Samyutta*.

Sn., *Sutta Nipata*.

DA., *Sumangala Vilasini*.

Dh., *Dhammapada*.

DhA., *Dhammapada Atthakatha*.

Itiv., *Itiuttaka*.

Vis., *Visuddhi Magga*.

Mil., *Milinda Panho*.

BC., *Buddhacarita*.

HJAS., *Harvard Journal of Asiatic Studies*.

JAOS., *Journal of the American Oriental Society*.

NIA., *New Indian Antiquary*.

IHQ., *Indian Historical Quarterly*.

SBB., *Sacred Books of the Buddhists*.

HOS., *Harvard Oriental Series*.

SBE., *Sacred Books of the East*.

*Uttishthata jagrata prapya varan nibodhata* (KU., III, 14).

*Ye sutta te pabbujjatha* (Itiv., p. 41).

---

## L'INDUISMO

---

*“Diu heilige schrift ruofet alzemâle dar ûf, daz der mensche sin selbes ledic werden sol. Wan als vil dû dînes selbes ledic bist, als vil bist dû dînes selbes gewaltic, und als vil dû dînes selbes gewaltic bist, als vil dû dînes selbes eigen, und als vil dû dîn eigen bist, als vil ist got dîn eigen und allez, daz got ie geschuof”.*

“La Sacra Scrittura insiste continuamente sul fatto che l'uomo deve staccarsi da se stesso. Solo nella misura in cui ti stacchi da te stesso, sei padrone di te stesso. Nella misura in cui sei padrone di te, ti realizzi. Nella misura in cui ti realizzi, realizzi Dio e tutto ciò che ha creato”.

(MEISTER ECKHART, Pfeiffer, p. 598)

## INTRODUZIONE

Il brahmanesimo, o induismo, non è soltanto la più antica delle religioni dei misteri, o piuttosto la più antica delle discipline metafisiche di cui si possenga una conoscenza completa e precisa tratta da fonti scritte e, per quel che riguarda gli ultimi due millenni, da documenti iconografici; ma è anche forse la sola che sopravvive grazie a una tradizione intatta, attualmente vissuta e compresa da milioni di uomini, semplici contadini o persone istruite, tutti perfettamente in grado di esporre la loro fede sia in una lingua europea sia nel loro proprio idioma. Anche se gli antichi testi e altri più recenti, nonché le pratiche rituali dell'induismo, sono stati studiati dagli eruditi europei da più di un secolo, non esagereremo di certo dicendo che una fedele descrizione dell'induismo costituirebbe una categorica smentita a gran parte delle affermazioni di questi studiosi o di quegli indù formati al pensiero moderno, scettico ed evolucionista.

Si scoprirà, così, che la dottrina esposta nei Veda non è né panteista né politeista, e nemmeno una sorta di culto delle potenze della natura, se non nel senso che la "*natura naturans est Deus*", e che queste potenze sono i nomi degli atti divini; che il *karma* non è il "fato" se non nel senso ortodosso di "carattere" e di destino inerenti alle creature, i quali, se intesi correttamente, determinano la loro vocazione; che *maya* non è tanto l'"Illusione" ma piuttosto la "misura" materna e il necessario "mezzo" della manifestazione di un mondo quantitativo, e in questo senso "materiale", di apparenze, da cui possiamo essere illuminati o ingannati secondo il grado della nostra maturità; che la corrente nozione di "reincarnazione", intesa come una rinascita su questa terra da parte di individui defunti, rappresenta un errore di comprensione delle dottrine riguardanti l'eredità degli elementi psichici, la trasmigrazione e la rigenerazione; inoltre, i sei *darshana* della filosofia sanscrita posteriore ai Veda non sono altrettanti "sistemi" che si escludono reciprocamente, ma, come significa il loro stesso nome, un insieme di "punti di vista" che non sono tra loro in contraddizione più di quanto non lo siano, per esempio, la botanica e la matematica. Si constaterà pure l'inesistenza, nell'induismo, di qualcosa di peculiare e di esclusivo, a parte il colore locale e gli adattamenti di ordine sociale che si rendono necessari nella dimensione terrena, dove nulla può essere conosciuto se non nelle forme tipiche del conoscente.

La tradizione indù è una delle forme della *philosophia perennis* e, in quanto tale, comprende verità universali di cui nessun popolo e nessuna epoca possono rivendicare il possesso esclusivo. Per questo motivo un indù desidera senza riserve che le sue Scritture vengano utilizzate da altri a titolo di "prove estrinseche e valide" di verità che anche questi conoscono; inoltre, un indù sosterrà che soltanto a questo livello può essere effettivamente realizzato un accordo tra le diverse forme tradizionali.



Ciò detto, tenteremo di stabilire quali siano i fondamenti della dottrina, non servendoci tuttavia, come avviene di solito, del “metodo storico”, che il più delle volte confonde le idee invece di chiarirle, ma attenendoci alla più stretta ortodossia, sia per quel che concerne i principi sia per le loro applicazioni. Ci imporremo sempre una precisione “matematica” senza ricorrere tuttavia a una terminologia specializzata e senza pronunciare affermazioni a sostegno delle quali non si possa citare l’autorità scritturale con l’esatta indicazione del relativo capitolo e versetto: il nostro modo di procedere sarà, così, tipicamente indù.

Non potremo certamente esaminare tutti i testi sacri, poiché equivarrebbe a scrivere una storia della letteratura indù, a proposito della quale è impossibile stabilire dove termina il sacro e comincia il profano, dal momento che i canti delle baiadere o quelli dei battellieri sono in effetti inni di “Fedeli d’Amore”. La nostra fonte più antica è il *Rig Veda* (del 1200 a.C., o di data ancor più remota) e le più recenti sono i moderni trattati *vaishnava*, *shaiva* e *tantra*. Dovremo citare sovente la *Bhagavad Gita*, che è probabilmente la più importante opera a sé stante che mai sia stata composta in India. Questo libro di diciotto capitoli non è, come si sente talvolta affermare, l’opera di una “setta”; la *Bhagavad Gita* è studiata in ogni parte dell’India e viene quotidianamente recitata a memoria da milioni di indù di ogni culto; può essere giustamente ritenuta un compendio di tutta la dottrina vedica esposta nei primi Veda, nei *Brahmana* e nelle *Upanishad*, ed essendo il fondamento di tutti i loro ulteriori sviluppi, può essere considerata come il fuoco che alimenta l’intera spiritualità indù. È stato detto giustamente, a proposito della *Bhagavad Gita*, che fra tutti i testi sacri dell’umanità non ve n’è probabilmente un altro che sia nello stesso tempo “così grande, così completo e così breve”. Da parte nostra, aggiungeremo solo che i personaggi apparentemente storici di Krishna e Arjuna devono essere identificati ad Agni e Indra della mitologia.

## IL MITO

Come la Rivelazione (*shruti*) stessa, dobbiamo cominciare con il mito (*itihasa*), la verità penultima di cui ogni esperienza è il riflesso temporale. La validità del racconto mitico si situa al di fuori del tempo e dello spazio, essa vale ovunque e sempre. Così, nel cristianesimo, le parole “all’inizio Iddio creò” e “da Lui sono state fatte tutte le cose”, nonostante i millenni che storicamente le separano, contengono entrambe l’affermazione che la creazione avvenne al momento della “nascita eterna” di Cristo. “All’inizio” (*agre*), o piuttosto “alla sommità”, significa “nel principio”, così come, nelle fiabe, “c’era una volta” non vuol dire “quella sola volta” ma “una volta per tutte”. Il mito non è una “invenzione poetica” nel senso attuale dell’espressione. Grazie alla sua universalità, può essere narrato da diversi punti di vista con uguale autorità.

Questo eterno inizio coincide con l’Identità Suprema di “quell’Uno” (*tad ekam*)<sup>3</sup>, in cui non vi è distinzione tra essere o non-essere, tra luce e tenebre, o separazione tra Cielo e Terra. Il Tutto è contenuto nel Principio, il quale viene designato con i termini equivalenti di Personalità, Antenato, Montagna, Drago, Serpente senza fine. Unito a questo principio come figlio o come fratello minore - come un alter ego e non come un principio distinto - appare l’Uccisore del Drago, colui che è nato per sostituirsi al Padre e accedere al possesso del Reame per distribuirne i tesori ai propri seguaci<sup>4</sup>. Se infatti deve esserci un mondo, occorre che la prigione sia distrutta e le sue potenzialità liberate. Ciò può avvenire secondo la volontà del Padre oppure contro la sua volontà. Il Padre può “scegliere la morte a favore dei figli”<sup>5</sup>, oppure gli dèi possono imporgli la passione e farne la loro vittima sacrificale<sup>6</sup>. Non si tratta di dottrine contraddittorie, ma di modi diversi per esporre una sola e medesima vicenda. L’Uccisore del Drago, il sacrificatore e la vittima, considerati al di fuori della scena di questo mondo, là dove non esistono contrari irriducibili, sono in realtà Uno, pur apparendo nemici mortali sulla scena ove si svolge la perpetua guerra tra gli dèi e i titani<sup>7</sup>. Il Padre-Drago, in ogni caso, resta sempre un Pleroma, non soggetto a diminuzione

<sup>3</sup> RV., X, 129, 1-3; TS., VI, 4, 8, 3; JB., III, 359; SHB., X, 5, 3, 1, 2, ecc.

<sup>4</sup> RV., X, 124, 4, ecc.

<sup>5</sup> RV., X, 13, 4: “Hanno fatto di Brihaspati il Sacrificio, Yama ha spartito il suo amato corpo”

<sup>6</sup> RV., X, 90, 6-8: “Hanno fatto del Primogenito la vittima sacrificale”

<sup>7</sup> La parola *deva*, come i suoi equivalenti *θεός* e *deus*, può essere usata al singolare per indicare “Dio”, e al plurale per designare gli “dèi” e, sovente, gli “angeli” o i “semidèi”; analogamente si usa il termine “Spirito” per indicare lo Spirito Santo, anche se ci serviamo della stessa parola, al plurale, parlando di “spiriti” e, più sovente ancora, quando parliamo di “spiriti maligni”. Gli “dèi” di Proclo sono gli “angeli” di san Dionigi l’Areopagita. Si possono chiamare “dèi maggiori” le Persone delle varie triadi, quali Agni, Indra-Vayu, Aditya, o Brahma, Shiva, Vishnu, che sono distinguibili, e non sempre nettamente, solo rispetto alle loro funzioni e sfere d’operazione. Le mixtae persone rappresentate dalle entità duali

per ciò che esala né ad accrescimento per ciò che inala. Egli è la Morte da cui dipende la nostra vita<sup>8</sup>. Alla domanda: “La morte è unica o multipla?”, la risposta è: “Unica in quanto Egli è lassù, e multipla in quanto Egli è nei suoi figli quaggiù”<sup>9</sup>. L’Uccisore del Drago è nostro amico; il Drago deve essere pacificato e reso amico<sup>10</sup>.

La passione è nel contempo un esaurimento e uno smembramento. Il Serpente senza fine, che era invincibile in quanto era l’Abbondanza unica<sup>11</sup>, viene spezzato e smembrato come quando si abbatte un albero e se ne fa legna da ardere<sup>12</sup>. Il Drago è infatti, come vedremo, l’Albero del Mondo, e vi è qui un’allusione al “legno” che il Carpentiere divino utilizza nella costruzione del mondo<sup>13</sup>. Il Fuoco della Vita e l’Acqua della Vita (Agni e Soma, il Secco e l’Umido), gli dèi tutti, tutti gli esseri, le scienze e i beni, sono nella stretta del Pitone, il quale, in quanto “Costruttore”, li libererà solo quando sarà colpito e costretto ad allentarsi e a palpitare<sup>14</sup>. Da questo Grande Essere, come da un fuoco smorzato e fumante, sono esalate le Scritture, il Sacrificio, i mondi e tutti gli esseri<sup>15</sup>, lasciandolo esaurito e simile a una vuota spoglia<sup>16</sup>. Lo stesso ne è dell’Antenato: quando ha emanato i suoi figli ed esaurite le sue possibilità di manifestazione, cade esausto<sup>17</sup>, vinto dalla morte<sup>18</sup>, anche se

---

*Mitravarunau e Agnendrau sono la forma in divinis del Sacerdozio e della Regalità; i loro sudditi sono gli “dèi molteplici”, i Marut o i Venti. I loro equivalenti nell’uomo sono rispettivamente il Soffio immanente e centrale, sovente designato Vamadeva, l’Uomo Interiore, il Sé Immortale, e i Soffi, con i loro derivati, cioè le facoltà visive, auditive, pensanti, eccetera, di cui la nostra “anima” elementare è un composto omogeneo, né più né meno come il nostro corpo, il quale è composto da parti funzionalmente distinte, ma agenti all’unisono; i Marut e i Soffi possono obbedire al principio che li regge, oppure ribellarvisi. Si tratta, naturalmente, di una enunciazione molto semplificata; per maggiori spiegazioni, vedi la nota 35, a p. 47*

<sup>8</sup> SHB., X, 5, 2, 13

<sup>9</sup> SHB., X, 5, 2, 16

<sup>10</sup> A proposito della “auspicabile amicizia” tra Varunya Agni e Soma, il quale altrimenti potrebbe distruggere il sacrificatore, cfr. AB., III, 4 e TS., V, 1, 5, 6 e VI, 1, 11

<sup>11</sup> TA., V, 1, 3; MU., II, 6 (a)

<sup>12</sup> RV., I, 32, ecc.

<sup>13</sup> RV., X, 31, 7; X, 81, 4; TB., II, 8, 9, 6; cfr. RV., X, 89, 7; TS., VI, 4, 7, 3

<sup>14</sup> RV., I, 54, 5: *shvasanasya... shushnasya*; V, 29, 4: *shvasantam danavam*; TS., II, 5, 2, 4: *janjabhyamanad agnishomau nirakramatam*; cfr. SHB., I, 6, 3, 13-15

<sup>15</sup> BU., IV, 5, 11: *mahato bhutasya... etani sarvani nihshvoasitani*; MU., VI, 32, ecc. “Poiché tutte le cose provengono da un solo essere” (Boehme, Sig. Rer., XIV, 74). Cfr. anche RV., X, 90

<sup>16</sup> SHB., I, 6, 3, 15, 16

<sup>17</sup> “Egli è slegato” (*vyasransata*), cioè senza giunture, disarticolato; essendo stato uno, è ora diviso e vinto, come Makha (TA., V, 1, 3) e Vritra (originariamente senza articolazioni: RV., IV, 19, 3; ora disunito: I, 32, 7). Per la “caduta” e la restaurazione di Prajapati, cfr. SHB., I, 6, 3, 35 e passim; PB., IV, 10, 1; TB., I, 2, 6, 1; AA., III, 2, 6, ecc. È in relazione

poi sopravvivrà a tale prova<sup>19</sup>. Le posizioni allora si invertiranno: il Drago di fuoco non sarà distrutto, né mai lo potrà essere; entrerà nell'Eroe, alla cui domanda: "Vuoi forse tu consumarmi?", egli risponderà: "Sono qui per svegliarti e darti forza affinché tu possa mangiare"<sup>20</sup>. L'Antenato, i cui figli sono come pietre inanimate immerse in un sonno profondo, dice a se stesso: "Entriamo in essi per svegliarli"; ma, a causa della sua unità, non lo può fare, perciò egli si scinde nei poteri di percezione e di "consumazione", estendendoli dal punto più segreto della caverna del cuore, attraverso le porte dei sensi, sino ai loro oggetti, pensando: "Mangiamo questi oggetti". In tal modo i "nostri" corpi diventano possesso della coscienza, l'Antenato essendone il motore<sup>21</sup>. E poiché gli dèi molteplici o le misure molteplici, nelle quali egli si è così diviso, costituiscono le "nostre" energie e i "nostri" poteri, si può allora dire che "gli dèi sono entrati nell'uomo e di un mortale hanno fatto la loro dimora"<sup>22</sup>. La natura dell'Antenato è diventata la "nostra"; ed egli è venuto così a trovarsi in uno stato donde non può facilmente ricostituirsi e restaurare la sua piena unità<sup>23</sup>.

Noi siamo quindi la pietra donde può essere tratta una scintilla, la montagna sotto la quale un Dio giace celato, la squamosa pelle del serpente che lo nasconde, l'olio della sua lucerna. Se il suo rifugio è una caverna o una casa, saranno la montagna o i muri a racchiuderlo (*verborgen* e *verbaut*). Il "tu" e l'"io" costituiscono una prigione psico-fisica; il Costruttore o il Principio Primo è stato assorbito affinché "noi" potessimo essere pienamente. Infatti, come ci è costantemente insegnato, l'Uccisore del Drago divora la sua vittima, l'ingoia e ne beve il sangue fino all'ultima goccia. Mediante questo pasto

---

*alla sua "divisione" che, nella KU., V, 4, la deità (dehin) immanente è detta "slegata" (visransamana), poiché egli è uno in se stesso, ma molteplice in quanto è nei suoi figli (SHB., X, 5, 2, 16), dai quali non può facilmente staccarsi (vedi la nota 21, a p. 19)*

<sup>18</sup> SHB., X, 4, 4, 1

<sup>19</sup> PB., VI, 5, 1 (Prajapati); cfr. SHB., IV, 4, 3, 4 (Vritra)

<sup>20</sup> TS., II, 4, 12, 6. Il nutrimento è letteralmente consumato dal Fuoco digestivo. Quando si annuncia l'inizio di un pasto rituale, si dice: "Accendi il fuoco", o "Vieni al festino", a guisa di un benedicite. Possiamo inoltre notare che anche se abitualmente il Sole o Indra sono designati come il "Personaggio che risiede nell'occhio destro", si può anche affermare che Shushna (il Consumatore) viene colpito e, cadendo, entra nell'occhio e ne diviene la pupilla, oppure che Vritra diventa l'occhio destro (SHB., III, 1, 3, 18). Si tratta di una delle numerose modalità in cui "Indra è ora quel che era Vritra"

<sup>21</sup> MU., II, 6; cfr. SHB., III, 9, 1, 2 e JUB., I, 46, 1-2. "Colui che muove", come in Paradiso, I, 116: "Questi ne' cor mortali è permotore". Cfr. Platone, Leggi, 898 C

<sup>22</sup> AV., X, 8, 18; cfr. SHB., II, 3, 2, 3; JUB., I, 14, 2: *mayy etas sarva devatah*; cfr. KB., VII, 4: *ime purushe devatah*; TS., IV, 1, 4, 5: *prana vai deva... teshu paroksham juhoti* ("Gli dèi in questo uomo... essi sono i Soffi... in essi egli sacrifica in modo trascendente")

<sup>23</sup> TS., V, 5, 2, 1: *Prajapatih praja srishtva prenanu pravishat, tabhyam punar sambhavitum nashaknot*; SHB., I, 6, 3, 36: *sa visrastaih parvabhii na shashaka samhatun*

eucaristico, egli entra in possesso dei tesori e dei poteri del Drago e diventa ciò che egli era. Possiamo infatti citare un noto testo in cui la nostra anima composita è chiamata “la montagna di Dio” e in cui si dice che colui che comprenderà tale dottrina potrà assorbire ed eliminare il suo male, il suo odioso avversario <sup>24</sup>. Questo “avversario” è, beninteso, nient’altro che il nostro io. Il significato del testo innanzi citato apparirà ancor più chiaro se si tiene presente che la parola *giri*, “montagna”, deriva dal termine *gir*, che significa “inghiottire”. Così, colui nel quale eravamo prigionieri diventa il nostro prigioniero; egli è l’Uomo Interiore nascosto e sommerso dal nostro Uomo Esteriore. E ora tocca a lui diventare l’Uccisore del Drago. In questa guerra fra la Divinità e il Titano che ormai si svolge in noi, per cui siamo “in guerra con noi stessi” <sup>25</sup>, la sua vittoria e la sua risurrezione saranno ugualmente le nostre, ma a una condizione: se sapremo chi noi siamo. Da quel momento, spetterà a lui berci fino all’ultima goccia, e a noi essere il suo vino.

Si sarà così compreso che la divinità è implicitamente o esplicitamente una vittima volontaria. Di ciò vi è un riflesso nel rito sacrificale, nel quale l’adesione della vittima, che all’origine dovette essere umana, è sempre assicurata da particolari forme rituali. Sia nell’uno che nell’altro caso, la morte della vittima è anche la sua nascita, in conformità alla regola per cui ogni nascita è preceduta da una morte. Nel primo caso si tratta di una nascita multipla della divinità negli esseri viventi; nel secondo, sono gli esseri a rinascere in essa. Tuttavia si riconosce che il sacrificio e lo smembramento della vittima sono atti di crudeltà e persino di perfidia <sup>26</sup>. È questo il peccato originale (*kilbisha*) degli dèi, al quale tutti gli uomini partecipano per il fatto stesso della loro esistenza distintiva e del loro modo di conoscere in termini di soggetto e di oggetto, di bene e di male, e a causa del quale l’Uomo

<sup>24</sup> AA., II, 1, 8. Cfr. Platone, *Fedro*, 250 C; Plotino, *Enneadi*, IV, 8, 3; Meister Eckhart (“*hat gewonet in uns verborgenliche*”), Pfeiffer, p. 593; Henry Constable (“*Enseveli en moi, jusqu’à ce qu’apparaisse mon âme*”). Anche san Bonaventura assimilò *mons a mens* (*De dec. praeceptis*, II: “*Ascendere in montem, id est, in eminentiam mentis*”); questa immagine tradizionale, che come altre risale all’epoca in cui la “caverna” e la “casa” erano una sola e stessa cosa, è sottintesa dai simboli familiari della “miniera” e della “ricerca del tesoro nascosto” (MU., VI, 29, ecc.). I poteri dell’anima (*bhutani*, termine che designa anche gli “gnomi”) operanti nella montagna-spirito, sono i prototipi dei nani minatori che proteggono Biancaneve-Psiche, allorquando, avendo gustato il frutto del bene e del male, cade nel suo sonno di morte nel quale resterà prigioniera fino al momento in cui la desterà l’Eroe divino e il frutto cadrà dalle sue labbra. Chi comprende il mito narrato dalle Scritture, ne scoprirà gli equivalenti in tutte le fiabe e racconti di fate, i quali non sono stati creati dal popolo, ma da questo ereditati e fedelmente trasmessi. Uno dei principali errori dello storicismo e del razionalismo è supporre che la “verità” e la “forma originale” di una leggenda possano essere separate dai suoi elementi miracolosi. La verità risiede proprio nel meraviglioso: τὸ θαυμάζειν, οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ, φιλοσοφίας ἢ αὐτῆ, Platone, *Teeteto*, 155D; similmente si esprime Aristotele, che aggiunge: διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστὶν ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων, “In tal modo l’amante dei miti, i quali sono un insieme di prodigi, è nel contempo un amante della saggezza” (*Metafisica*, 982 B). Il mito è la più perfetta approssimazione della verità assoluta esprimibile con parole

<sup>25</sup> BG., VI, 6; cfr. S., I, 57 = Dh., 66; A., I, 149; Rumi, *Mathnawi*, I, 267 s., ecc.

<sup>26</sup> TS., II, 5, 1, 2; II, 5, 3, 6; cfr. VI, 4, 8, 1; SHB., I, 2, 3, 3; III, 9, 4, 17; XII, 6, 1, 39, 40; PB., XII, 6, 8, 9; Kaush. Up., III, 1, ecc.; cfr. Bloomfield, in *JAOS.*, XV, 161

Esteriore viene escluso da una partecipazione diretta<sup>27</sup> a “ciò che i brahmani chiamano Soma”. Le varie forme della nostra “conoscenza” o piuttosto della nostra “ignoranza” (*avidya*) o della nostra “arte” (*maya*) smembrano la divinità ogni giorno. Una spiegazione di questa *ignorantia divisiva* è fornita dal Sacrificio, per il quale, mediante la rinuncia a se stesso di colui che offre e la ricostituzione della divinità smembrata nella sua integralità originaria, la moltitudine degli “io” è ridotta al suo Principio unico. Vi è così una incessante moltiplicazione dell’Uno inestinguibile e un’incessante unificazione di una indefinita molteplicità. Tale è l’origine e il fine dei mondi e degli individui: prodotti da un punto senza dimensioni situato in nessun luogo e da un presente senza origine né durata, essi compiono il loro destino e, quando giunge la loro ora, ritornano a casa loro, nel Mare o nel Vento ove ebbero origine, liberati da tutte le limitazioni inerenti alla loro individualità temporale<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> TS., II, 4, 12, 1; AB., VII, 28, ecc.

<sup>28</sup> Quanto al simbolismo dei “Fiumi” che si perdono nel “Mare”, cfr. CU., VI, 10, 1; Prash. Up., VI, 5; Mund. Up., III, 2, 8; A., IV, 198; Udana, 55, e anche Lao Tse, Tao Te King, XXXII; Rumi, Mathnawi, VI, 4052; “E ‘n la sua volontade è nostra pace: / ell’è quel mare, al qual tutto si move” (Paradiso, III, 85-86). Quanto al “ritorno”, in Agni, RV., I, 66, 5; V, 2, 6; in Brahma, MU., VI, 22; nel “Mare”, Prash. Up., VI, 5; nel Vento, RV., X, 16, 3; AV., X, 8, 16. Anche Katha Up., IV, 9; BU., I, 5, 23; JUB., III, 1, 1, 2, 3, 12; CU., IV, 3, 1-3; verso il summum bonum (fine ultimo dell’uomo, S., IV, 158; Sn., 1074-1076; Mil., 73; verso nostro Padre, Lc., 15, 11 s.



## TEOLOGIA E AUTOLOGIA

Il Sacrificio di cui abbiamo parlato è una ripetizione mimata e rituale di quanto fecero gli dèi all'inizio: è nel contempo un peccato e una espiatione. Non comprenderemo il mito finché non avremo compiuto il Sacrificio, né il Sacrificio senza aver capito che cosa sia il mito. Ma prima di tentare di comprendere l'operazione, dobbiamo domandarci "che cosa" è Dio e "che cosa" siamo noi.

Dio è un'essenza senza dualità (*advaita*) o, come alcuni sostengono, senza dualità, ma non senza relazioni (*vishishtadvaita*). Non può essere concepito che in quanto essenza (*asti*)<sup>29</sup>, un'essenza che tuttavia sussiste in una natura duale (*dvaitibhava*)<sup>30</sup>, come essere e come divenire. Quindi, ciò che viene chiamato la Pienezza (*kritsnam, purnam, bhuman*) è nello stesso tempo esplicito e implicito (*niruktanirukta*), sonoro e silenzioso (*shabdashabda*), determinato e indeterminato (*saguna, nirguna*), temporaneo e eterno (*kalakala*), diviso e indiviso (*sakalakala*), apparente e nascosto (*murtamurta*), manifestato e non manifestato (*vyaktavyakta*), mortale e immortale (*martyamartya*), e così via di seguito. Chi lo conosce sotto il suo aspetto più immediato (*apara*), immanente, lo conosce anche sotto il suo aspetto ultimo (*para*) e trascendente<sup>31</sup>. Il Personaggio che risiede nel nostro cuore, e che mangia e che beve, è anche il Personaggio che è nel Sole<sup>32</sup>. Questo Sole degli uomini, questa Luce delle luci<sup>33</sup> che "tutti vedono, ma che pochi conoscono in ispirito"<sup>34</sup>, è il Sé Universale (*atman*) di tutte le cose, animate e inanimate<sup>35</sup>. Egli è nel contempo dentro e fuori (*bahir*

<sup>29</sup> KU., V, 13; MU., IV, 4, ecc.

<sup>30</sup> SHB., X, 1, 4, 1; BU., II, 3; MN., VI, 15; VII, 11. Non v'è traccia alcuna di monofisismo o di patripassianismo nel preteso "monismo" del Vedanta, la "non-dualità" essendo propria di due nature coincidenti senza dar luogo a una composizione

<sup>31</sup> MU., VI, 22; cfr. Prash. Up., V, 2; Shvet. Up., V, 1-8; Mund. Up., II, 2, 8

<sup>32</sup> BU., IV, 4, 24; Taitt. Up., III, 10, 4; MU., VI, 1, 2

<sup>33</sup> RV., I, 146, 4; cfr. Gv., 1, 4; RV., I, 113, 1; BU., IV, 16; Mund. Up., II, 2, 9; BG., XIII, 16

<sup>34</sup> AV., X, 8, 14; cfr. Platone, Leggi, 898 D: Ψυκὴ μὲν ἐστὶν ἡ περιάγουσα ἡμῶν πάντα

<sup>35</sup> RV., I, 115, 1; VII, 101, 6; AV., X, 8, 44; AA., III, 2, 4. L'autologia (*atma-jnana*) è il tema fondamentale della Scrittura; ma bisogna comprendere che questa conoscenza del Sé differisce dalla conoscenza empirica di un oggetto per il fatto che il nostro Sé è sempre il soggetto e non può mai diventare oggetto di conoscenza; in altri termini, ogni definizione del Sé ultimo è possibile solo per negazione. *Atman* (dalla radice *an*, respirare, cfr. ἀτμός, ἀντιμή) è in primo luogo lo Spirito, principio luminoso e pneumatico, e in quanto tale sovente assimilato al Vento (*vayu, vata*, dalla radice *va*, soffiare) dello Spirito che "soffia dove vuole" (*yatha vasham ciarati*, RV., X, 168, 4 e Gv., 3, 8). Essendo l'essenza ultima di ogni cosa, *atman* ha pure il senso secondario di "me", a prescindere dal suo piano di riferimento, che può essere corporeo, psichico o spirituale; per cui, di fronte al Sé, allo Spirito che è in noi e in ogni cosa vivente, vi è il nostro "me stesso", di cui parliamo quando diciamo "io" o "tu" per indicare questo o quell'uomo, un tale. In altri termini, l'uno e l'altro sono in noi, l'Uomo

*antash cia bhutanam*), e senza discontinuità (*anantaram*); è dunque una presenza totale, che risiede, indivisa, nelle cose divise<sup>36</sup>. Non viene da nessuna parte, non diventa nessuna cosa<sup>37</sup>: si presta solamente a tutte le possibili modalità di esistenza<sup>38</sup>.

È consuetudine risolvere il problema dei suoi nomi, Agni, Indra, Prajapati, Shiva, Brahma, Mitra, nel modo seguente: “Lo chiamano molteplice, Lui che, in realtà, è uno”<sup>39</sup>; “Così Egli appare, così Egli diviene”<sup>40</sup>; “Egli assume le forme che si immaginano i suoi adoratori”<sup>41</sup>. I nomi formanti le triadi Agni, Vayu, Aditya, e Brahma, Rudra, Vishnu “sono le più alte personificazioni del supremo, dell’immortale, dell’informale Brahma... il loro divenire è un nascere l’uno dall’altro; essi sono partecipazioni a un Sé comune definito dalle sue diverse operazioni... Queste personificazioni sono destinate a essere contemplate, celebrate e infine rigettate. Poiché è per mezzo loro che ci si eleva attraverso i mondi, per giungere là dove tutto finisce e perviene alla semplicità della Persona”<sup>42</sup>. Il più elevato di tutti i nomi e di tutte le forme di Dio è la sillaba monogrammatica *Om*, la quale totalizza ogni suono e la

---

*Esteriore e l’Uomo Interiore, l’individualità psichica e fisica, e la Persona vera. La traduzione di questa parola sarà dunque diversa a seconda del contesto. Atman, impiegata come un riflessivo, può essere resa solo da “se stesso”, e abbiamo sempre distinto questo “sé” dal “Sé”, scrivendo quest’ultimo con la maiuscola, come del resto già fanno altri autori. Ma deve essere ben chiaro che la distinzione viene fatta in realtà tra “Spirito” (πνεῦμα) e “anima” (ψυχή) nel senso paolino. È vero che il “Sé” ultimo, “questo Sé immortale del sé” (MU., III, 2; VI, 2), è identico all’“anima dell’anima” (ψυχή ψυκῆς) di Filone e all’“anima immortale” di Platone, contrapposta all’“anima mortale”, ed è pur vero che molti traduttori rendono atman con “anima”; ma, anche se esistono testi in cui “anima” sta per “spirito” (cfr. Guillaume de Saint-Thierry, Epistola ad Fratres de Monte Dei, c. XV), sarebbe estremamente ingannevole, a causa delle nozioni di psicologia oggi dominanti, parlare del Sé ultimo e universale come di un’“anima”. Sarebbe, per esempio, un errore madornale supporre che, quando un “filosofo”, qual è Jung, parla dell’“uomo alla ricerca di un’anima”, ciò possa avere qualche relazione con la ricerca del Sé o di ciò cui allude l’esortazione Γνωθι σεαυτόν. Del “sé” dell’empirista, come di tutto quanto ci circonda, il metafisico non può che dire: “Non è il mio Sé”. Il primo di questi due “sé” nasce dalla donna, il secondo dal seno divino, dal fuoco sacrificale; e chiunque non sia così “rinato” non possiede effettivamente che questo io mortale nato dalla carne e che con essa ha fine (JB., I, 17; cfr. Gv., 3, 6; Gal., 6, 8; 1 Cor., 15, 50, ecc.). Per cui nelle Upanishad e nel buddismo troviamo le domande essenziali: “Chi sei?” e “Da quale sé” l’immortalità può essere raggiunta? La risposta a quest’ultima è: unicamente dal Sé che è immortale. I testi indù non incorrono mai nell’errore di supporre che un’anima che ha avuto un inizio nel tempo possa essere immortale; e a dire il vero, non ci risulta che nel Vangelo sia mai stata avanzata una dottrina così inaccettabile*

<sup>36</sup> BG., XIII, 15, 16; XVIII, 20

<sup>37</sup> KU., II, 18; cfr. Gv., 3, 18

<sup>38</sup> BU., IV, 4, 5

<sup>39</sup> RV., X, 114, 5; cfr. III, 5, 4; V, 3, 1

<sup>40</sup> RV., V, 44, 6

<sup>41</sup> Kailayamalai (cfr. “Ceylon National Review”, III, 1907, p. 280)

<sup>42</sup> Nirukta, VII, 4; Brihad Devata, I, 70-74; MU., IV, 6



stessa musica delle sfere cantata dal Sole risonante. La validità di questo simbolo sonoro è identica a quella del simbolo plastico dell'icona: entrambi non sono che "supporti" della contemplazione (*dhiyalamba*). La necessità di questi supporti è dovuta al fatto che ciò che non è percepibile ai sensi non può essere, di norma, colto direttamente, ma solo mediante similitudini. Il simbolo, beninteso, deve essere adeguato e non può essere scelto a caso: in tal modo si deduce (*aveshyati, avahayati*) l'invisibile dal visibile, il non-udito dall'udito. Queste forme non sono che mezzi per avvicinarci all'informale, e dovranno essere abbandonate quando ci sarà concesso di trasformarci in esso.

Sia che lo chiamiamo Personalità, Sacerdozio, *Magna Mater*, o con un altro nome grammaticalmente maschile, femminile o neutro, "Quello" (*tat; tad ekam*) di cui le nostre facoltà sono le misure (*tanmatra*), costituisce una sizigia di principi congiunti, in cui non vi è né composizione né dualità. Questi principi congiunti o "sé" molteplici, indistinguibili *ab intra*, sebbene necessari e contingenti *ab extra*, formano un insieme di contrari soltanto quando si considera l'atto di manifestazione del Sé (*svaprakashatvam*), che costituisce la discesa dal silenzio della non-dualità al piano in cui si parla in termini di soggetto e oggetto e in cui si manifesta quella molteplicità di esistenze individuali separate che il Tutto (*sarvam* = τὸ πᾶν) o l'Universo (*vishvam*) fa apparire ai nostri organi di percezione. E dal momento che questa totalità finita può essere separata solo logicamente, ma non realmente, dalla sua sorgente infinita, "Quello" può essere anche chiamato "Molteplicità integrale"<sup>43</sup> o "Luce comprendente ogni forma"<sup>44</sup>. La creazione è esemplare. I principi complementari, il Cielo e la Terra, il Sole e la Luna, l'uomo e la donna, formavano all'origine un'unità. Ontologicamente il loro ricongiungersi (*mithunam, sambhava, eko bhava*) è un'operazione vitale, produttrice di un terzo principio a immagine del primo e avente la natura del secondo. Così come la congiunzione della Mente (*manas* = νοῦς, λόγος, ἀλήθεια) con la Voce (*vac* = διάνοια, φωνή, ἀσθησις, δόξα) genera il concetto, ugualmente la congiunzione del Cielo con la Terra risveglia il Figlio, il Fuoco, la cui nascita porta alla separazione dei genitori e colma di luce lo spazio intermedio (*akasha, antariksha, Midgard*); per analogia egli è, nel microcosmo, la luce e il fuoco che ardono nella cavità del cuore. Il figlio riluce nel ventre della madre<sup>45</sup>, in pieno possesso dei suoi poteri<sup>46</sup>; è appena nato e già attraversa i Sette Mondi<sup>47</sup> e si eleva per passare al di là della Porta del Sole, come il fumo che si

<sup>43</sup> RV., III, 54, 8: *vishvam ekam*

<sup>44</sup> VS., V, 35: *jyotir asi vishvarupam*

<sup>45</sup> RV., VI, 16, 35; cfr. III, 29, 14. Anche il Bodhisattva è visibile nel ventre della madre (M., III, 121). Nell'antico Egitto il nuovo Sole era visto nel seno della dea del Cielo; l'equivalente cristiano (Giovanni il Battista che vede Gesù bambino nel ventre della Vergine) è probabilmente di origine egiziana

<sup>46</sup> RV., III, 3, 10; X, 115, 1, ecc.

<sup>47</sup> RV., X, 8, 4; X, 122, 3

sprigiona dall'altare o dal focolare centrale, sia all'esterno che all'interno di noi, e si innalza per uscire dall'"occhio della cupola" <sup>48</sup>. Questo Agni è dunque il messaggero di Dio, l'ospite di tutte le abitazioni umane, siano esse edifici o siano invece i nostri stessi corpi; egli è il principio luminoso e "pneumatico" della vita, ed è pure il sacerdote che fa salire il profumo dell'offerta fino al mondo che si estende di là dalla volta celeste, attraverso la quale passa la "Via degli dèi" (*devayana*). Questa è la Via che percorrerà, seguendo le impronte di "Colui che precede" - come è suggerito dalla stessa parola "Via" <sup>49</sup> - ogni essere che brama di raggiungere l'"altra riva" di quel fiume della vita <sup>50</sup>, immenso e luminoso, che separa la sponda di quaggiù dalla sponda celeste. Tale Via è indicata dai vari simbolismi del Ponte, del Viaggio, del Pellegrinaggio e della Porta dell'Azione.

Se consideriamo le due parti dell'Unità originariamente indivisa, vediamo che queste possono essere intese in diversi modi: per esempio, dal punto di vista politico, corrispondono al *Sacerdotium* e al *Regnum* (*brahmakshatrau*); sotto l'aspetto psicologico, possono essere considerate come il Sé e il Non-Sé, l'Uomo Interiore e l'individualità esteriore, il Maschio e la Femmina. Queste coppie sono disperate; e anche quando il termine subordinato è stato separato dal termine principale in vista della loro cooperazione produttiva, esso si ritrova in modo eminente in quest'ultimo. Per esempio, il *Sacerdotium* comprende sia l'autorità sacerdotale sia la regalità - condizione che troviamo nella *mixta persona* del sacerdote-re Mitravaranau o in quella di Indraghi - mentre il *Regnum*, considerato in se stesso quale funzione distinta, comprende la sola autorità regale, è relativamente femminile ed è subordinato al *Sacerdotium*, la sua guida (*netri = ἡγεμών*). La distinzione delle funzioni in termini di sesso definisce la gerarchia. Soltanto Dio è maschile rispetto a tutto. Ne consegue che, così come Mitra è maschile rispetto a Varuna e Varuna maschile rispetto alla Terra, analogamente il sacerdote è maschile rispetto al re e il re è maschile rispetto al suo reame. Allo stesso modo l'uomo è soggetto alle autorità congiunte della Chiesa e dello Stato, ma detiene l'autorità nei confronti della propria moglie, la quale a sua volta amministra il suo "stato". In tutti questi rapporti, è il principio noetico a sanzionare o a prescrivere quanto è necessario all'armonia. Il disordine fa la sua comparsa

<sup>48</sup> A proposito della "Porta del Sole" e dell'"ascensione al seguito di Agni" (TS., V, 6-8; AB., IV, 20-22), ecc., cfr. il mio articolo *Svayamatinna: Janua Coeli*, in "Zalmoxis", II, 1939 (1941)

<sup>49</sup> Marga, "Via", da *mrig = ἰχνεύω*. La dottrina delle *vestigia pedis* è comune agli insegnamenti greci, cristiani, indù, buddisti e islamici e costituisce la base della iconografia delle "impronte". Cfr., per esempio, Platone, *Fedro*, 253 A, 266 B; e Rumi, *Mathnawi*, II, 160-161. "Qual è il viatico del Sufi? Sono le impronte. Egli insegue la preda come un cacciatore: scorge le tracce del daino muschiato e ne segue le impronte"; Meister Eckhart parla dell'"anima che caccia con ardore la sua preda, Cristo". I battitori possono essere seguiti, percorrendone le orme, sino alla Porta del Sole, alla Janua Coeli, là dove termina la strada, ma non oltre. Questo simbolismo, come quello dell'"errore" (peccato) inteso come un "mancare il bersaglio", è tra quelli pervenutici dalle più antiche civiltà dei cacciatori

<sup>50</sup> "Lo gran mar dell'essere": *Paradiso*, I, 113. L'"attraversata" è la *διαπορεία* di *Epinomis*, 986 E

quando l'elemento subordinato viene meno alla sua normale funzione, soggiacendo alla tirannia delle proprie passioni, anche se scambia ciò per la libertà <sup>51</sup>.

Quanto abbiamo detto si applica senz'altro all'individuo, sia esso un uomo o una donna: l'individualità esteriore e attiva di un uomo o di una donna è per natura femminile ed è sottomessa al suo proprio Sé interiore essenzialmente contemplativo. La sottomissione dell'Uomo Esteriore all'Uomo Interiore è esattamente ciò che si intende per "padronanza di se stessi" e per "autonomia", il cui contrario è l'arroganza. D'altra parte, è proprio su questo concetto che si fonda la descrizione del ritorno a Dio in termini di simbolismo erotico: "Come un uomo abbracciato dalla sua amata perde la cognizione di un "io" e di un "tu", così l'io, identificato al Sé onnisciente, perde ogni cognizione di un "me stesso" interiore e di un "te stesso" esteriore" <sup>52</sup>, e ciò, come nota Shankara, ha la sua ragione profonda nell'"unità". È questo il Sé che l'uomo, che ama realmente se stesso e il prossimo, ama in se stesso e negli altri: "È solo per l'amore del Sé che tutte le cose ci sono care" <sup>53</sup>. In questo effettivo amore per il Sé, l'egoismo e l'altruismo non hanno più nessun senso. Colui che così ama, vede il Sé, il Signore, in tutti gli esseri e tutti gli esseri nel Sé <sup>54</sup>. "Amando il tuo "Sé", dice Meister Eckhart, "tu ami tutti gli uomini come se fossero te stesso" <sup>55</sup>. Tutte queste dottrine corrispondono esattamente alla seguente riflessione di un Sufi: "Che cos'è mai l'amore? Lo saprai quando sarai Me" <sup>56</sup>.

Questo matrimonio sacro, consumato nel cuore, adombra il più profondo dei misteri <sup>57</sup>: la nostra morte è nello stesso tempo la nostra risurrezione beatifica. L'espressione "prendere in matrimonio" (*eko bhū*, diventare uno) significa anche "morire", proprio come il greco *τελέω*, che vuol dire "perfetto", ma anche "essere sposato" e "morire". Quando "ognuno è entrambi", non sussiste più nessuna relazione: e se non fosse per questa beatitudine

<sup>51</sup> Su questo argomento, cfr. il nostro studio *Spiritual authority and Temporal power in the Indian theory of Government*, "American Oriental Series", XXII, 1942

<sup>52</sup> BU., IV, 3, 21 (tradotto molto liberamente); cfr. I, 4, 3; CU., VII, 25, 2. "Nella stretta di questo sovrano Uno che annienta il sé separato delle cose, l'essere è senza distinzione" (Evans, I, 368). Si dice sovente che la divinità è "nel contempo dentro e fuori", cioè immanente e trascendente; ma, in ultima analisi, tale distinzione teologica crolla, e "chiunque sia unito al Signore forma un solo e unico Spirito" (1 Cor., 6, 17). "Vivo, ma non "io"" (Gal., 2, 20): "Non sono "io" che vivo, e se ho un essere, tuttavia non mio, come posso con le parole definire questo "due in uno" e questo "uno in due"?" (Jacopone da Todi)

<sup>53</sup> BU., II, 4, ecc. Circa l'"amore del Sé", cfr. HJAS., 4, 1939, p. 135

<sup>54</sup> BG., VI, 29; XIII, 27

<sup>55</sup> Meister Eckhart, Evans, I, 139; cfr. Sn., 705

<sup>56</sup> Rumi, *Mathnawi*, vol. II, introduzione

<sup>57</sup> SHB., X, 5, 2, 11, 12; BU., IV, 3, 21, ecc.

(*ananda*), non vi sarebbe né vita, né felicità<sup>58</sup>. Tutto ciò implica che quello che chiamiamo il processo del mondo e una creazione sia soltanto un gioco (*krida, lila, παιδιά*, “dolce gioco”) che lo Spirito gioca con se stesso, come la luce del sole “gioca” con tutto quanto illumina e vivifica senza essere alterata da questi contatti apparenti. Noi che ci impegniamo disperatamente nel gioco della vita per ottenere le “vincite” di questo mondo, potremmo intraprendere il gioco dell’amore con Dio, per una posta molto superiore, cioè il nostro “sé” e il Suo. Ci combattiamo l’un l’altro per il possesso di beni materiali, mentre potremmo giocare con quel re che pone come posta il suo trono e Ciò che egli è, contro la nostra vita e quel che siamo: un gioco in cui, quanto più si perde, tanto più si guadagna<sup>59</sup>.

La separazione tra il Cielo e la Terra ci porta a distinguere un terzo mondo: il Mondo Intermedio (*antariksha*), il quale produce lo spazio etereo (*akasha*) donde procederanno le possibilità della manifestazione formale secondo la molteplicità delle loro nature. Da questa prima sostanza, l’Akasha, derivano successivamente l’aria, il fuoco, l’acqua e la terra: da questi cinque elementi sostanziali (*bhutani*), combinati tra loro in proporzioni diverse, sono formati i corpi inanimati delle creature<sup>60</sup>, in cui la divinità penetra per risvegliarli, essendosi essa stessa divisa per riempire i vari mondi e diventare la “Moltitudine degli dèi”, i suoi figli<sup>61</sup>. Queste Intelligenze (*jnanam* o espirazioni, *pranah*)<sup>62</sup> sono gli ospiti degli “esseri” (*bhuta-gana*); esse operano in noi a titolo di “anima elementare” (*bhutatman*) o di io cosciente<sup>63</sup>. Si tratta in effetti del nostro “io”, di un “sé” contingente e non-spirituale (*anatmya, anatmana*), che ignora il Sé immortale (*atmanam ananuvaidya*,

<sup>58</sup> TU., II, 7

<sup>59</sup> *Vedere il mio studio Lila, in JAOS., 61, 1940: “Tu inventasti questo “io” e questo “noi” / per giocare con Te stesso il sacro gioco / dell’adorazione, affinché tutti / questi “io” e “tu” divengano unica vita” (Rumi, Mathnawi, I, 1787). “Per sua difalta in pianto ed in affanno / cambiò onesto riso e dolce gioco” (Purgatorio, XXVIII, 95-96)*

<sup>60</sup> CU., I, 9, 1; VII, 12, 1; TU., II, 1, 1. *L’etere è l’origine e la fine del “nome e della forma”, cioè dell’esistenza; gli altri quattro elementi sono originati da esso e in esso saranno riassorbiti. Quando si tien conto soltanto di quattro elementi, come succede frequentemente nel buddismo, ci si suole riferire ai fondamenti concreti delle cose materiali (cfr. san Bonaventura, De red. artium ad theol., 3: “Quinque sunt corpora mundi simplicia, scilicet quatuor elementa et quinta essentia”). Anche nell’antica filosofia greca, l’etere non è compreso fra le quattro “radici” o “elementi” (il fuoco, l’aria, la terra e l’acqua di Empedocle); però Platone menziona cinque elementi (Epinomide, 981 C) ed Ermete fa notare che “l’esistenza delle cose non sarebbe stata possibile se lo spazio non fosse preesistito come condizione preliminare” (Ascl., II, 15). Sarebbe assurdo supporre che; coloro che menzionano soltanto quattro elementi non avessero presente questa nozione piuttosto evidente*

<sup>61</sup> MU., II, 6; VI, 26; cioè apparentemente (iva) diviso nella molteplicità delle cose, ma in realtà non-diviso (BG., XIII, 16; XVIII, 20); cfr. Ermete, Lib., X, 7, ove è detto che “le anime provengono per così dire (ὡσπερ) dallo spezzettamento di un’unica Anima Totale”

<sup>62</sup> *Jnanani, prajna-matra, ecc.; KU., VI, 10; MU., VI, 30; Kaush. Up., III, 8*

<sup>63</sup> MU., III, 2s

*anatmajna*)<sup>64</sup>, e che non è da confondersi con le Divinità Immortali, chiamate “Arhat” (= le “Dignità”), diventate tali per il loro “merito” (*arhana*)<sup>65</sup>. È così che, per mezzo di divinità terrestri e perfettibili - come un re che riceve un tributo (*balim ahri*) dai suoi sudditi<sup>66</sup> - il Personaggio che risiede nel cuore, l’Uomo Interiore, che è anche il Personaggio nel Sole, ottiene il nutrimento (*anna, ahara*), sia corporeo sia mentale, necessario al suo viaggio divino. A causa della simultaneità di tale sua presenza dinamica in tutte le esistenze passate e future<sup>67</sup>, i poteri operanti nella nostra coscienza possono essere considerati come il supporto temporale della provvidenza (*prajnana*) e dell’onniscienza (*sarvajnana*) dello Spirito solare. Ciò non è tuttavia da intendersi nel senso che il mondo sensibile, con il succedersi dei suoi avvenimenti determinati da cause mediate (*karma, adrishta, apurva*), sia per Lui una fonte di conoscenza, ma piuttosto nel senso che il mondo è la conseguenza della conoscenza che lo Spirito ha di “quel caleidoscopico quadro dipinto da lui stesso sull’immensa tela di se stesso”<sup>68</sup>. Non è per mezzo della Totalità che Egli si conosce: è mediante la conoscenza di se stesso che Egli diventa la Totalità<sup>69</sup>; poterlo conoscere per mezzo di questa Totalità, è soltanto una pretesa del nostro metodo induttivo.

Abbiamo così potuto renderci conto che la teologia e l’autologia sono una sola e unica scienza e che la sola possibile risposta alla domanda: “Chi sono?” è: “Tu sei Quello”<sup>70</sup>. Infatti, come vi sono due in Lui, che è Amore e Morte, così, conformemente alla

<sup>64</sup> SHB., II, 2, 2, 8; XI, 2, 3, 6, ecc. Vedi le note 5 e 10, a p. 88

<sup>65</sup> RV., V, 86, 5; X, 63, 4, ecc.

<sup>66</sup> AV., X, 7, 39; XI, 4, 19; JUB., IV, 23, 7; BU., IV, 3, 37, 38, ecc.

<sup>67</sup> RV., X, 90, 2; AV., X, VIII, 1; KU., IV, 13; Shvet. Up., III, 15, ecc.

<sup>68</sup> Shankaraciarya, *Svatmanirupana*, 95. L’“immagine del mondo” (*jagaccitra* = κοσμὸς νοητός) può essere denominata la forma dell’onniscienza divina, ed è un paradigma al di fuori del tempo, la “creazione” essendo “esemplare”; cfr. il mio studio *Vedic Exemplarism*, in HJAS., I, 1936. “Un concreto corrispondente dell’arta indo-iraniano e della stessa Idea platonica si trova nel termine sumerico *gish-ghar*, il tracciato o il modello delle cose che dovranno essere, stabilito dagli dèi all’atto della creazione del mondo e collocato nel cielo al fine di determinare l’immutabilità delle singole creazioni” (Albright, in JAOS., 54, 1934, p. 130; cfr. p. 99, nota 48). L’“immagine del mondo” è la *παράδειγμα αἰῶνα* di Platone (*Timeo*, 29 A, 37 C), τὸ ἀρχέτυπον εἶδος di Ermete (*Lib.*, I, 8) e “l’eterno specchio che, meglio di ogni altra cosa, conduce gli spiriti che vi si rispecchiano verso la conoscenza di tutte le creature”, di cui parla sant’Agostino (cfr. Bissen, *L’exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, 1929, p. 39, nota 5); cfr. san Tommaso, *Summa theol.*, I, 12, 9 e 10: “Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili... non successive, sed simul”. “Quando l’abitante del corpo controlla le facoltà dell’anima che colgono quel che vi è di loro nei suoni, eccetera, e si illumina e vede lo Spirito (*atman*) nel mondo e il mondo nello Spirito” (*Mahabharata*, III, 210). “Il mondo mi appare come un’immagine, lo Spirito” (*Siddhantamuktawali*, p. 181)

<sup>69</sup> BU., I, 4, 10; Prash. Up., IV, 10. L’onniscienza presuppone l’onnipresenza e inversamente. Cfr. il mio studio *Recollection, Indian and Platonic*, JAOS., Supplemento, 3, 1945

<sup>70</sup> SHA., XIII; CU., VI, 8, 7, ecc.

testimonianza unanime di tutte le tradizioni, anche in noi vi sono due; non tuttavia due di Lui e due di noi, e nemmeno uno di Lui e uno di noi, ma uno che appartiene a entrambi. Nella posizione in cui ci troviamo, tra i due estremi della manifestazione, siamo in lotta con noi stessi, la nostra essenza opponendosi alla nostra natura, per cui anche Lui ci appare in lotta con se stesso e separato da noi. Possiamo descrivere tale situazione con due differenti immagini.

La prima è quella dei due uccelli, l'Uccello-Sole e l'Uccello-Anima, appollaiati sull'Albero della Vita; uno è immobile e osserva ogni cosa, l'altro è tutto occupato a mangiare i frutti dell'albero<sup>71</sup>. Per chi comprende questo simbolo, i due uccelli sono in realtà uno solo<sup>72</sup>; infatti l'iconografia li rappresenta con la forma di un uccello a due teste, oppure con quella di due uccelli dai colli tra loro intrecciati. Sennonché, dal nostro punto di vista, vi è una grande diversità tra la vita di quello che osserva e di quello che è impegnato nell'azione. Il primo non è toccato da nulla; il secondo, occupato a costruirsi un nido e a nutrirsi, soffrirà della sua mancanza di signoria (*anisha*) finché non intravedrà il suo Signore (*isha*) e riconoscerà in Lui e nella sua maestà il suo proprio "Sé", le cui ali non sono mai state tarpate<sup>73</sup>.

Nella seconda immagine, la costituzione dei mondi e degli individui è paragonata a una ruota (*ciakra*) il cui mozzo è il cuore, i raggi le nostre facoltà, e i punti di contatto con il suolo, situati sul cerchione, sono i nostri organi di percezione<sup>74</sup>. I "poli" che rappresentano rispettivamente il nostro "sé" profondo e il nostro "sé" superficiale, sono l'asse immobile attorno al quale gira la ruota - lo "stelo / a cui la prima ruota va dintorno"<sup>75</sup> - e il cerchione che rotola sul terreno. Questa è "la ruota del divenire o delle nascite" (*bhavaciakra* = *ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως*)<sup>76</sup>. Il movimento complessivo di tutte queste ruote interiori le une alle altre, ruotanti intorno a uno stesso punto non spaziale e raffiguranti ognuna un mondo o un individuo, viene chiamato "confluenza" (*samsara*). È in questo "tempestoso mare del mondo" che il nostro "sé elementare" (*bhutatman*) viene fatalmente gettato: diciamo fatalmente, perché il destino che ci attende in questo mondo è la conseguenza ineluttabile dell'opera continua, sebbene invisibile, delle cause mediate (*karma*, *adrishta*), dalle quali soltanto il summenzionato "punto" centrale è indipendente: questo si trova senza dubbio nella ruota, ma non ne è affatto una "parte". Non è solamente la nostra natura transeunte a

<sup>71</sup> RV., I, 164, 20

<sup>72</sup> RV., X, 114, 5

<sup>73</sup> Mund. Up., III, 1, 1-3

<sup>74</sup> BU., II, 5, 15; IV, 4, 22; Kaush. Up., III, 8, ecc. Cfr. anche Plotino, *Enneadi*, VI, 5, 5

<sup>75</sup> Paradiso, XIII, 11, 12

<sup>76</sup> Giac., 3, 6. Cfr. Filone, *De somniis*, II, 44. Si tratta qui di una concezione di origine orfica



essere impegnata, ma anche la Sua. Grazie a questa compatibilità di natura, Egli simpatizza con le nostre gioie e con le nostre sofferenze, e come “noi” è sottomesso alle conseguenze delle azioni. Egli non sceglie il ventre in cui nascerà, accedendo a nascite elevate o mediocri (*sadasat*)<sup>77</sup>, dove la sua natura mortale gusterà il frutto (*bhoktri*) sia del bene che del male, della verità come dell'errore<sup>78</sup>. Affermare che: “In verità, Egli è l'unico che vede, pensa, conosce e fruttifica”<sup>79</sup> in noi, affermare che: “Chiunque vede, vede grazie alla Sua luce”<sup>80</sup> (dacché Egli è in tutti gli esseri colui che osserva) equivale a dire che: “Il Signore è il solo che trasmigra”<sup>81</sup>. Ne consegue inevitabilmente che nel momento stesso che ci dota di una coscienza, “imprigiona se stesso come un uccello nella rete” e si assoggetta al male e alla morte<sup>82</sup>, o, almeno, sembra imprigionarsi e assoggettarvisi.

In questo modo è sottomesso alla nostra ignoranza e soffre a causa dei nostri peccati. Ma, allora, chi può essere liberato, da chi e da che cosa? Di fronte a questo atto di assoluta libertà, sarebbe meglio domandarsi: chi è da sempre libero dalle limitazioni che la nozione stessa di individualità implica (*aham cia mama cia*, “io e il mio”; *karta'ham iti*, “io sono un essere agente”<sup>83</sup>)? La libertà consiste nell'affrancarsi dall'“io” e dai suoi attaccamenti.

<sup>77</sup> MU., III, 2; BG., XIII, 21. *Paradiso*, VIII, 129: “Ma non distingue l'un dall'altro ostello”

<sup>78</sup> MU., II, 6; VII, 11, 8, ecc.

<sup>79</sup> AA., III, 2, 4; BU., III, 8, 11; IV, 5, 15, ecc.

<sup>80</sup> JUB., I, 28, 8 circa le altre facoltà dell'anima

<sup>81</sup> Shankaraciarya, *Brahma Sutra*, I, 1, 5: “*Satyam, neshvarad anyah samsari*”: questa importantissima affermazione ha il suo fondamento nei testi più antichi (RV., VIII, 43, 9; X, 72, 9; AV., X, 8, 13; BU., III, 7, 23; III, 8, 11; IV, 3, 37, 38; Shvet. Up., II, 16; IV, 11; MU., V, 2, ecc.). Non è l'individualità che trasmigra. Cfr. Gv., 3, 13: “Nessuno è asceso al cielo, se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo, che è in cielo”. Il simbolismo del bruco nella BU, IV, 4, 3 (“Così come un bruco giunto alla fine di un filo d'erba si raccoglie per passare su di un altro stelo, ugualmente questo otman, deposto il corpo, spogliatosi dell'ignoranza, si raccoglie in se stesso per procedere oltre”), non implica passaggio da un corpo all'altro di una vita individuale distinta da quella dello Spirito universale, ma solo di una parte, per così dire, di questo Spirito, quella avvolta nelle attività che occasionano il prolungarsi del divenire (Shankaraciarya *Brahma Sutra*, II, 3, 43; III, 1, 1). In altre parole, la vita è rinnovata dallo Spirito vivente di cui il seme è il veicolo, mentre la sua natura è determinata dalle proprietà dello stesso seme (BU., III, 9, 28; Kaus. Up., III, 3, e anche san Tommaso, *Summa theol.*, III, 32, 11). Ugualmente afferma Blake: “L'uomo, quando nasce, è come un giardino in cui siano già stati gettati i semi di tutti i suoi fiori e frutti”. La sola cosa che ereditiamo dai nostri antenati è il carattere: il nostro vero padre è il Sole. Cfr. JUB., III, 14, 10; M., I, 265/6 e Aristotele, *Fisica*, 2: ἀνθρωπος γὰρ ἀνθρωπον γεννᾷ ἥλιος, come ben compresero san Tommaso, *Summa theol.*, I, 115, 3 e 2, e Dante, *De Monarchia*, IX. Cfr. anche san Bonaventura, *De red. artium ad theologiam*, 20. (Le osservazioni di Wicksteed e Cornford in *Physics*, Loeb Library, p. 126, dimostrano che non hanno compreso tale dottrina)

<sup>82</sup> SHB., X, 4, 4, 1

<sup>83</sup> BG., III, 27; XVIII, 17; cfr. JUB., I, 5, 2; BU., III, 7, 23; MU., VI, 30, ecc.; S., II, 252; *Udana*, 70, ecc. All'“io sono” (*asmi-mana*) e all'“io faccio” (*karta'ham iti*) corrisponde il greco οἴησις = δόξα (Fedro, 92 A, 244 C). Per Filone, οἴησις è “legata all'ignoranza” (I, 93); un pensiero quale: “Sono io che pianto” è empio (I, 53); “Non v'è nulla di più vergognoso

Solamente chi non è mai diventato qualcuno, è libero dai vizi e dalle virtù e da tutte le loro fatali conseguenze; e può essere libero soltanto chi non è più qualcuno: non ci si libera da noi stessi continuando a essere noi stessi. Quella liberazione dal bene e dal male, che sembra impossibile e che in effetti è irraggiungibile per l'uomo in quanto essere agente e pensante - cioè l'uomo che alla domanda: "Che cosa è quello?" risponde: "Sono io" - è invece possibile a chi, pervenuto alla Porta del Sole, alla domanda: "Chi sei?", può rispondere: "Te stesso"<sup>84</sup>. Colui che si è imprigionato da sé, da se stesso deve liberarsi, e ciò può avvenire unicamente realizzando l'affermazione: "Tu sei Quello". A noi tocca liberarlo mediante la conoscenza di Chi noi siamo, e a lui liberarsi mediante la conoscenza di Chi è lui; per questo motivo, nel Sacrificio, il sacrificatore si identifica con la sua vittima.

Si comprenderà allora il senso della preghiera: "Possa essere io Ciò che tu sei"<sup>85</sup> e quello, eterno, della domanda: "Chi, al momento della partenza da questo mondo, se ne andrà?"<sup>86</sup>. Io o il "Sé immortale", "la Guida"<sup>87</sup>? Se si sono potute effettivamente dare le giuste risposte, se il Sé è stato trovato e se è stato fatto tutto quanto v'era da fare (*kritakritya*), senza lasciare nessun residuo potenziale (*kriya*), il fine ultimo della nostra vita è allora raggiunto<sup>88</sup>. Non si insisterà mai troppo sul fatto che la liberazione e l'immortalità<sup>89</sup> possono essere

---

*che supporre che sia io a far funzionare la mia mente o i miei sensi" (I, 78). Plutarco a sua volta assimila οἴημα a τῶφος. Ponendosi dallo stesso angolo visuale, san Tommaso dice che "nella misura in cui gli uomini sono peccatori, essi non esistono" (Summa theol., I, 20, 2 e 4). Notiamo pure che, in accordo con l'assioma "Ens et bonum convertuntur", sat e asat non sono soltanto l'"essere" e il "non essere", ma anche il "bene" e il "male" (cfr., per esempio, MU., III, 1 e BG., XIII, 21). Tutto ciò che facciamo in più o in meno è un errore e dovremmo considerarlo come non avvenuto. Per esempio: "Se omettiamo qualcosa in una lode, non abbiamo più una lode; se vi aggiungiamo qualcosa lodiamo male; se ci atteniamo alle sue esatte parole, avremo veramente lodato" (JB., I, 356). Quel che non è stato fatto "secondo la regola" è come non fosse mai stato fatto e, strettamente parlando, non è un atto (*akritam*, "non-atto"); è questo il motivo dell'estrema importanza che vien data al compimento "corretto" dei riti e di non importa quale atto. Valga il seguente esempio, tratto dall'esperienza comune: se costruisco una tavola che non sta in piedi, dimostro di non essere un falegname e la mia tavola non è veramente una tavola, mentre se costruisco una vera tavola, essa è stata fatta, non da me in quanto uomo, ma "dall'arte", essendo "io" soltanto una causa efficiente. Analogamente, l'Uomo Interiore si distingue dal "sé" elementare come "colui che fa agire" (*karayitri*) si distingue dall'"agente" (*kartri*, MU., III, 3, ecc.). L'azione che ne risulta è meccanica e servile; l'agente è pienamente libero soltanto se la sua volontà si identifica a tal punto con quella del suo "padrone" da diventare egli stesso il suo proprio "datore di lavoro" (*karayitri*): "La mia servitù è Perfetta libertà"*

<sup>84</sup> JUB., III, 14, ecc. Cfr. il mio studio *The "E" at Delphi*, in "Review of Religion", novembre 1941

<sup>85</sup> TS., I, 5, 7, 6

<sup>86</sup> Prash. Up., VI, 3; cfr. le risposte in CU., III, 14, 4 e Kaush. Up. II, 14

<sup>87</sup> CU., VIII, 12, 1; MU., III, 2; VI, 7. Per ἡγεμῶν, cfr. AA., II, 6, e RV., V, 50, 1

<sup>88</sup> AA., II, 5; SHA., II, 4; MU., VI, 30; cfr. TS., I, 8, 3, 1. *Kritakritya* "tutto attualizzato", corrisponde al termine pali *katamkaraniyam* nella nota "formula Arhat"

<sup>89</sup> *Amritatva*, anche se letteralmente significa "immortalità", riferito a esseri che hanno avuto una nascita, siano essi uomini o dèi, non indica affatto durata senza fine, ma la "durata intera della vita", cioè una garanzia dalla morte



raggiunte non solo nell'aldilà, ma anche quaggiù e ora. Colui che "è un liberato in vita" (*jivan mukta*) "più non muore" (*na punar mriyate*)<sup>90</sup>. "Non teme più la morte colui che ha realizzato il Sé, lo Spettatore di ogni cosa, l'Immortale, il Perfetto, l'Autosufficiente"<sup>91</sup>. Un tale uomo, essendo già praticamente morto, è, come il Sufi, "un morto che cammina"<sup>92</sup>; non ama più né se stesso, né gli altri: egli è il Sé di se stesso e degli altri; se può sembrare egoista, non lo è di certo per un motivo egoista, perché è letteralmente un "senza ego". Liberato dall'io e da ogni altro condizionamento, da tutti i doveri e da tutti i diritti, egli è diventato Colui che si muove a suo piacimento (*kamacari*)<sup>93</sup>, come lo Spirito (*Vayu, atma devanam*) che "va dove vuole" (*yatha vasham ciarati*)<sup>94</sup>, non essendo più, come dice san Paolo, "sottomesso alla legge".

Si spiega così il disinteresse sovrumano di coloro che hanno realizzato il Sé: "Io sono lo stesso in tutti gli esseri e non ve n'è nessuno che io ami, nessuno che io odii"<sup>95</sup>. Questa è la libertà di coloro che hanno ottemperato alle condizioni poste da Cristo ai suoi discepoli,

---

*prematura (SHB., V, 4, 1, 1; IX, 5, 1, 10; PB., XXII, 12, 2, ecc.). L'intera durata della vita dell'uomo (ayus = eone) è di cento anni (RV., I, 89, 9; II, 27, 10, ecc.); quella degli dèi è di mille anni (RV., XI, 1, 6, 15) o della durata rappresentata da questa cifra intera (SHB., VIII, 7, 4, 9; X, 2, 1-11, ecc.). Il fatto che gli dèi, che all'origine erano "mortalì", ottengano la loro "immortalità" (RV., V, 3, 4; X, 63, 4; SHB., XI, 2, 3, 6, ecc.) deve intendersi in senso relativo e significa soltanto che la loro vita, paragonata a quella degli uomini, è più lunga (SHB., VII, 3, 1, 10; Shankara sulle Brahma Sutra, I, 2, 17 e II, 3, 7, ecc.). Solo Dio, in quanto "non-nato" o "nato soltanto in apparenza", è assolutamente immortale; Agni, vishvayus = πῦρ αἰώνιος, il solo "immortale tra i mortali, il solo Dio tra gli dèi" (RV., IV, 2, 1; SHB., II, 2, 2, 8, ecc.). La sua natura intemporale (akala) è quella di un "adesso" senza durata, di cui noi, che possiamo pensare soltanto in termini di passato e di futuro (bhutam bhavyam), non abbiamo e né potremmo avere l'esperienza. Da Lui procedono tutte le cose e in Lui tutte si unificano (eko bhavanti) alla fine (AA., II, 3, 8, ecc.). Vi sono cioè tre ordini di "immortalità": la longevità umana, l'"eviternità" degli dèi, e l'immortalità "senza durata" di Dio (per l'"eviternità", cfr. san Tommaso, Summa theol., I, 10, 5). I testi indù sono estremamente chiari in proposito: tutto quanto è sotto il Sole soggiace al potere della Morte (SHB., II, 3, 3, 7; X, 5, 1, 4). Nella misura in cui la Divinità entra nel mondo, è essa stessa un "Dio che muore"; non vi è nella carne la possibilità di sfuggire alla morte (SHB., II, 2, 2, 14; X, 4, 3, 9; JUB., III, 38, 10, ecc.); nascita e morte sono indissolubilmente legate (BG., II, 27; A., IV, 137; Sn., 742). Si può notare che il termine greco ἀθανασία ha significati analoghi; circa l'"immortalità mortale", cfr. Platone, Convivio, 207 D, 208 B; Ermete, Lib., XI, 4 a; e Ascl., III, 40b*

<sup>90</sup> SHB., II, 3, 3, 9; BU., I, 5, 2, ecc. Cfr. Lc., 20, 36; Gv., 2, 26

<sup>91</sup> AV., X, 8, 44; cfr. AA., III, 2, 4

<sup>92</sup> Mathnawi, VI, 723 s. Il detto: "Morite prima che vi colga la Morte" è attribuito a Maometto. Cfr. lo Stirb ehe du stirbst di Angelus Silesius

<sup>93</sup> RV., IX, 113, 9; JUB., III, 28, 3; SHA., VII, 22; BU., II, 1, 17, 18; CU. VIII, 5, 4; VIII, 1, 6 (cfr. D., I, 72); Taitt. Up., III, 10, 5 (anche Gv., 10, 9)

<sup>94</sup> RV., IX, 88, 3; X, 168, 4; cfr. Gv., 3, 8 e Gylfiginning, 18

<sup>95</sup> BG., IX, 29

quando chiese loro di odiare i propri genitori e la loro stessa "vita" terrestre<sup>96</sup>. Non si può dire quello che è un uomo "liberato", ma solo ciò che egli non è: "Trasumanar significar per verba / non si poria"<sup>97</sup>. Si può tuttavia dire che coloro che non si sono conosciuti, non saranno liberati, né ora, né mai, e che "grande è la rovina" di quanti sono vittime delle loro proprie sensazioni<sup>98</sup>. L'autologia insegnata dai brahmani non è né ottimista, né pessimista; si può soltanto dire che è più autorevole di qualsiasi altra scienza la cui verità non dipenda dai nostri desideri. Non vuol dire essere pessimisti riconoscere che tutto quanto è estraneo al Sé è causa di sofferenza, così come non vuol dire essere ottimisti riconoscere che allorquando non vi è "un altro" non vi è assolutamente nulla da temere<sup>99</sup>. Che il nostro Uomo Esteriore sia "un altro" appare evidente dall'impiego corrente dell'espressione "non posso contare su di me". Quel che è stato chiamato l'"ottimismo naturale" delle *Upanishad* risulta dall'affermazione, ivi contenuta, che la nostra coscienza d'essere, anche se priva di valore in quanto coscienza di essere "un tale", è tuttavia valida in assoluto, e si fonda sulla dottrina della possibilità attuale di realizzare la conoscenza della Divinità Immanente, cioè il nostro Uomo Interiore: "Tu sei Quello"; o, usando le parole di san Paolo: "*Vivo autem iam non ego*".

Che sia così, o semplicemente, che "Egli è" non è qualcosa di cui si può dare una dimostrazione in un'aula universitaria, come avviene per le cose tangibili e quantitative. Ma non sarebbe neppure "scientifico" scartare a priori un'ipotesi della cui validità è possibile fornire una prova sperimentale. Nel presente caso viene infatti proposta una Via a coloro che acconsentiranno a percorrerla. Giunti a questo punto, dobbiamo passare dall'esposizione dei principi all'esame delle operazioni attraverso le quali, piuttosto che mediante le quali, questi possono essere verificati. In altre parole, non si tratterà più della vita contemplativa, ma della vita attiva e sacrificale.

---

<sup>96</sup> *Lc.*, 14, 26; *cfr.* *MU.*, VI, 28: "Non vi sarà mai nulla per un uomo che sia attaccato al proprio figlio, a sua moglie, alla sua famiglia"; *Sn.*, 60. Lo stesso afferma Meister Eckhart: "Fin quando sai che vi fu un tempo in cui erano tuo padre e tua madre, non sarai morto della vera morte". Vedi la nota 17, a p. 86

<sup>97</sup> *Paradiso*, I, 70-71

<sup>98</sup> *BU.*, IV, 4, 14; *CU.*, VII, 1, 6; VII, 8, 4, *ecc.*

<sup>99</sup> *BU.*, I, 4, 2

## 3. LA VIA DELLE OPERE

Il sacrificio “riflette” il mito, pertanto l’immagine che se ne avrà apparirà invertita. Quel che era un processo di generazione e divisione, diventa ora un processo di rigenerazione e di unificazione. Dei due “sé” che coabitano nel corpo - e che insieme lo lasceranno - uno è nato dalla donna, l’altro dal Fuoco sacrificale, la matrice divina in cui il seme dell’uomo deve rinascere diverso da quello che era. Finché non sia rinato, l’uomo non possiede che un “sé”, quello mortale<sup>100</sup>. Offrire un sacrificio è nascere, e si può ben dire che “in verità, non è ancora nato chi non ha offerto; un sacrificio”<sup>101</sup>. L’Antenato, nostro Padre, che “ha generato i suoi figli e dimora teneramente (*prena, snehavashena*) in essi, e vede che non può più riunirsi in Se stesso (*punar sambhu*)”<sup>102</sup>, esclama: “Rifioriranno quanti, quaggiù, mi avranno ricostruito (*punar ci*)”: gli dèi l’hanno ricostruito ed essi sono rifioriti; per cui è detto: “Chi offre il sacrificio, fiorisce oggi stesso in questo e nell’altro mondo”<sup>103</sup>. “Colui che offre il sacrificio, edificando l’altare del Fuoco (con tutto il suo spirito e con tutta la sua anima”<sup>104</sup> - “questo Fuoco sa che egli è venuto per darsi a me”<sup>105</sup> - “riunisce” (*samdha, samskri*) nel contempo la divinità smembrata e la sua propria natura separata. E sarebbe vittima di un grosso inganno se dicesse: “Egli è diverso da me”<sup>106</sup>.

Il sacrificio ha un carattere di obbligatorietà: “Noi dobbiamo fare ciò che già fecero gli dèi”<sup>107</sup>. Se ne parla sovente come di un “lavoro” (*karma*). Così, come per i latini *operare* corrispondeva a *sacra facere* = *ἱεροποιεῖν*, nell’India, ove si insiste molto sull’azione, ben operare significa propriamente compiere atti sacri. Solo fare nulla - se fare male qualcosa equivale a non farla del tutto - è vano e profano. Si comprenderà che questo atto sacrificale è analogo a qualsiasi altro atto professionale, se si tiene presente che i sacerdoti vengono

<sup>100</sup> JB., I, 17; SHB., VII, 2, 1, 6; VII, 3, 1, 12; BU., II, 1, 11; Sn., 160 e altri innumerevoli testi in cui vien fatta la distinzione tra i due “sé”. La dottrina per cui duo sunt in homine è universale, essa è indù, islamica, platonica, cinese e cristiana. Cfr. *On being in one’s right mind*, in “Rev. of Religion”, VII, 32 s

<sup>101</sup> SHB., I, 6, 4, 21; III, 9, 4, 23; KB., XV, 3; JUB., III, 14, 8. Cfr. 3, 3-7

<sup>102</sup> TS., V, 5, 2, 1; cfr. SHB., I, 6, 3, 35, 36; Shankaraciarya, *Brahma sutra*, II, 3, 46

<sup>103</sup> TS., V, 5, 2, 1. Non soltanto gli officianti, ma la creazione intera partecipa ai benefici del sacrificio (SHB., I, 5, 2, 4; CU., V, 24, 3)

<sup>104</sup> SHB., III, 8, 1, 2, ecc.

<sup>105</sup> SHB., II, 4, 1, 11; IX, 5, 1, 53

<sup>106</sup> BU., I, 4, 10; IV, 5, 7; cfr. Meister Eckhart: “Wer got minnet für sinen got unde got an betet für sinen got und im da mite lazet genüegen daz ist nur als, ein angeloubic mensche” (Pfeiffer, p. 496)

<sup>107</sup> SHB., VII, 2, 1, 4, ecc.

remunerati solo quando sacrificano per i fedeli e che non è loro lecito ricevere regali nel caso che più uomini sacrificino insieme per proprio conto<sup>108</sup>. Il re, nella sua qualità di supremo patrono del sacrificio per il suo reame, rappresenta il sacrificatore *in divinis* ed è il modello di tutti gli altri sacrificatori.

Una delle più strane controversie sorte tra gli orientalisti è quella riguardante l'“origine della *bhakti*”, la devozione, la quale secondo loro sarebbe a parsa a una certa epoca come una specie di innovazione o di moda. *Bhaj*, la radice di *bhakti* e del ben noto termine *bhikshu* (religioso mendicante), esprime l'idea di servire, aver cura di quanto è meritevole di rispetto, sia esso qualcosa di umano o di divino. Nei testi più antichi, la divinità dispensatrice di doni, come la vita o la luce, viene infatti chiamata *Bhaga* o *Bhagavat*, cioè “il Dispensatore”, il suo dono essendo una “partecipazione” o una “dispensazione” (*bhagam*); già Rig Veda (VIII, 100, 1), Indra figura come il *bhakta* di Agni, essendo questo il rapporto normale tra il potere regale e l'autorità spirituale; e, ancora nel Rig Veda (X, 51, 8), è detto che i *bhakta* di Agni sono coloro cui egli si rivolge quando esclama: “Datemi la parte!” (*datta bhagam*). Ogni sacrificio comporta l'offerta del dovuto (*bhagam*) ed è perciò un atto di devozione da parte del sacrificatore. La devozione implica l'amore, poiché i doni sono sempre ispirati dall'amore; ciò nondimeno la traduzione letterale di *bhakti* sarà “partecipazione” in certi casi e, in altri, “devozione”, e non “amore”, il quale corrisponde al termine *prema*.

È stato sovente fatto osservare che il sacrificio viene talvolta concepito come una specie di commercio tra gli dèi e gli uomini<sup>109</sup>; ma ci si è raramente resi conto che l'aver voluto giudicare la concezione tradizionale del commercio con la mentalità che domina le nostre feroci transazioni commerciali ha impedito la comprensione del significato che aveva originariamente il commercio: esso era propriamente un commercio di tipo *potlatsh*, cioè molto più simile a una gara a dare che a una gara ad avere, come avviene invece nel commercio comunemente inteso. Chi offre il sacrificio, qualunque sia il motivo per cui vi si disponga, sa che in cambio riceverà una misura piena, o piuttosto una misura superiore, perché anche se i suoi beni sono limitati, quelli di chi riceve il sacrificio sono inesauribili:

<sup>108</sup> TS., VII, 2, 10, 2. In una “riunione rituale” (*sattra*) del genere, il Sé (*Atman*, lo Spirito) è la retribuzione (*dakshina*) e, nella misura in cui i sacrificatori ottengono il Sé come ricompensa, essi si guadagnano veramente il Cielo (*atmadakshinam vai sattram, atmanam eva nitva suvargam lokam yanti*: TS., VII, 4, 9, 1; cfr. PB., IV, 9, 19). “In una riunione rituale, il Sé è il salario... Che possa io qui ricevere il mio Sé quale retribuzione, per la mia gloria, per il mondo celeste, per l'immortalità!” (KB., XV, 1). Nel caso di sacrifici compiuti per conto di altri, com'è nel caso di una messa celebrata per i fedeli, è invece dovuta una ricompensa ai sacerdoti, i quali, in quanto padri spirituali, permettono a colui che offre il sacrificio di rinascere dal Fuoco sacrificale, dal seno di Dio (SHB., IV, 3, 4, 5; AB., III, 19, ecc.). Ma, nell'interpretazione sacrificale della “totalità della vita”, l'ardore, la generosità, l'innocenza e la veridicità sono “il salario dei sacerdoti” (CU., III, 17,4)

<sup>109</sup> TS., I, 8, 4, 1; AV., III, 15, 5, 6. Cfr. Rumi, *Mathnawi*, VI 885; e, Mt., 5, 12: “La vostra ricompensa è grande nei cieli”

“Egli è l'imperitura <sup>110</sup>, poiché colma di doni tutti questi esseri, e non v'è nessun altro che lo possa fare” <sup>111</sup>. Le seguenti espressioni, tratte dagli inni vedici, fanno pensare piuttosto alla fedeltà di vassalli che alla mentalità di affaristi: “Tu sei nostro e noi a Te apparteniamo”, “Oh, Varuna, possiamo noi essere i tuoi prediletti!”, “Possiamo essere tuoi, affinché tu ci dia un tesoro!” <sup>112</sup>. Sono questi i rapporti che intercorrono tra un barone e un conte, tra un vassallo e il suo sovrano, e non quelli in uso tra cambiavalute. Una sorta di linguaggio commerciale affiora tuttavia in inni tardivi e devozionali, come il seguente di Mira Bai:

“Il Gran Khan ho comperato.

Il prezzo che chiedeva l'ho pagato.

Alcuni, ecco, già esclamano: “E molto!”.

Altri, da parte, mormorano: “È poco!”.

Tutto io ho dato, tutto, fino all'ultima

briciola, il mio amore, la mia vita,

la mia anima, ho dato, tutto il mio”.

Abbiamo già visto che la vita sacrificale e la vita attiva coincidono: è quindi facile accorgersi che la connessione tra azione e devozione è implicita nella concezione stessa del retto operare inteso come aspirazione alla perfezione; inoltre è evidente che ogni azione perfetta viene necessariamente compiuta con amore, e ogni azione mal fatta, senza cura alcuna, senza “diligenza”, cioè senza amore. Se si vuole che il sacrificio sia pienamente efficace, esso deve essere compreso e lo devono pure essere le parole liturgiche che lo rendono valido. La sua ininterrotta celebrazione mantiene intatto il “flusso della prosperità” (*vasor dhara*) che discende dal cielo sotto forma di pioggia portatrice di vita: quest'ultima viene assorbita dalle piante e dagli animali, per diventare il nostro nutrimento e poi risalire al cielo portata dal fumo che si eleva dalle offerte consumate dal fuoco del sacrificio. Questa pioggia e questo fumo sono i regali di nozze di quel sacro matrimonio fra

---

<sup>110</sup> sillaba *Om*

<sup>111</sup> AA., II, 2, 2. Cioè il Soffio (*prana*) immanente, *πνεῦμα*. V'è da notare che la sillaba trascendente (*akshara* = *Om*) è la fonte di tutti i suoni profetici (cfr. CU., II, 23, 24), inesauribile (*akshara*), diffondente ogni suono, ma non diffusa

<sup>112</sup> RV., VIII, 92, 32 (cfr. Platone, *Fedone*, 62 B, D); V, 85, 8 (anche VII, 19,7: *Indra*) e II, 11, 1; cfr. II, 5, 7; X, 12, 1, 10

il Cielo e la Terra, fra il *Sacerdotium* e il *Regnum*, che tale operazione, appunto, comporta <sup>113</sup>. Ma si richiede qualcosa di più dei puri e semplici atti che compongono il sacrificio, se si vuoi realizzare lo scopo finale di cui tali atti sono soltanto il simbolo. È detto espressamente che “Colui la cui conoscenza costituisce il nostro bene supremo <sup>114</sup> non può essere raggiunto con l’azione, né con i sacrifici” (*nakishtam karmana nashad... na yajnaih*) <sup>115</sup>. Viene pure continuamente affermato che il sacrificio non si attua solamente compiendo i gesti prescritti e pronunciando le giuste parole, ma anche in modo “intellettuale” (*manasa*) <sup>116</sup>, cioè silenzioso e invisibile, dentro di noi: la pratica è solo il supporto esteriore e la dimostrazione della teoria. Bisogna dunque fare una netta distinzione tra colui che sacrifica veramente se stesso (*sadyaji satishad, atmayaji*) e colui che si accontenta semplicemente di presiedere al sacrificio (*sattrasad*) aspettando che la divinità compia per lui il lavoro reale (*devayaji*) <sup>117</sup>. Troviamo perfino l’affermazione che “chiunque comprende queste cose ed esegue i relativi gesti rituali, o anche se comprende soltanto (senza compiere materialmente il rito), ricostituisce la divinità smembrata nella sua totale integralità” <sup>118</sup>, poiché è mediante la conoscenza e non con le opere, che questa realtà può essere raggiunta <sup>119</sup>. Non si deve d’altra parte trascurare che il rito, il quale è una prefigurazione del fine ultimo del sacrificatore, è un esercizio che, in fondo, procura la morte, ed è quindi qualcosa di pericoloso in cui si può perdere prematuramente la vita. Ma “chi veramente comprende i riti, passa da un dovere rituale a un altro, da un rifugio a un altro, per ottenere il suo scopo finale, il mondo celeste” <sup>120</sup>.

Non possiamo qui descrivere in tutti i particolari “deserti e i reami” del sacrificio. Prenderemo soltanto in esame il momento più significativo dell’offerta (*agnihotra*), allorquando il Soma, offerto in oblazione, viene sparso sul Fuoco come nella bocca del Dio. Che cos’è il Soma? Essotericamente, è una bevanda inebriante ottenuta dal succo di varie piante, mescolato a miele e latte, e quindi filtrato: corrisponde all’idromele, al vino o al

<sup>113</sup> *Vasor dhara*, TS., V, 4, 8, 1; V, 7, 3, 2; SHB., IX, 3, 2-3; AA., II, 1, 2; III, 1, 2; MU., VI, 37; BG., III, 10 s. Per i “regali di nozze”, cfr. PB., VII, 10; AB., IV, 27; JB., 1, 145; SHB., I, 8, 3, 12, ecc.

<sup>114</sup> AA., II, 2, 3; *Kaush. Up.*, III, 1

<sup>115</sup> RV., VIII, 70, 3

<sup>116</sup> RV., *passim*; cfr. TS., II, 5, 11, 4, 5; BU., IV, 4, 19

<sup>117</sup> SHB., XI, 2, 6, 13, 14; cfr. VIII, 6, 1, 10; MU., VI, 9. Cfr. anche il mio studio *Atmayajna* in HJAS., 6, 1942. Il “sé” viene sacrificato al Sé. L’*atmayajna* può essere paragonato alla εὐχή μεγάλη nell’interpretazione di Filone, *De spec. leg.*, I, 248 s., *Fug.*, 115, LA., II, 56

<sup>118</sup> SHB., X, 4, 3, 24, ecc.

<sup>119</sup> SHB., X, 5, 4, 16. Cfr. RV., VIII, 70, 3; e AA., III, 2, 6

<sup>120</sup> SHB., XII, 2, 3, 12



sangue in altre tradizioni. Questa sostanza liquida, tuttavia, non è il Soma se non quando sia stata transustanzialmente <sup>121</sup> mutata dall'“azione del sacerdote, dal rito iniziatico, dalle formule e dalla fede”; e, “sebbene gli uomini, pressando la pianta, si immaginano di poter bere il vero Soma, nessuno di essi gusta ciò che i brahmani intendono per Soma” <sup>122</sup>. Le specie vegetali utilizzate nella preparazione non sono la pianta del Soma, la quale si forma nelle rocce e nelle montagne (*giri, ashman, adri*), in cui si trova, in certo modo, incorporata <sup>123</sup>. Il vero Soma può essere bevuto soltanto nel regno di Yama, nel terzo Cielo. Tuttavia, ritualmente e analogicamente, il sacrificatore “beve il Soma nel banchetto degli dèi\*” e può esclamare: “Abbiamo bevuto il Soma, siamo diventati immortali, abbiamo visto la Luce, abbiamo trovato gli dèi! Che possono ormai su di noi l’inimicizia di un mortale o di un immortale?” <sup>124</sup>. La “pacificazione” o l’uccisione del re Soma, il Dio, è chiamata, a ragione, l’Oblazione Suprema. In effetti, non è il Soma a essere ucciso, “ma solamente il suo male” <sup>125</sup>: è per propiziare la sua intronizzazione e la sua sovranità che Soma viene purificato <sup>126</sup>. Si tratta di un “modello esemplare”, seguito nei riti dell’incoronazione (*rajasuya*) e nel rito di “preparazione dell’anima” per attuare la sua autonomia (*svaraj*). Non si deve infatti dimenticare che “il Soma era il Drago” e che esso viene sacrificabilmente estratto dal Drago, come linfa vivente (*rasa*) da un albero decorticato; questo processo viene descritto con espressioni del genere: “I Soli sono Serpenti” che hanno depresso le loro pelli morte di rettili; “Come il serpente dalla sua pelle, lo zampillo d’oro del Soma scaturisce dai germogli schiacciati” <sup>127</sup>, “simile a un destriero lanciato” <sup>128</sup>. Analogamente, il processo di liberazione del nostro Sé immortale dagli involucri psico-fisici (*kosha*) equivale a un denudarsi <sup>129</sup>, simile a quello di una canna decorticata, di una freccia da estrarsi dalla faretra per essere

<sup>121</sup> AB., VII, 31; SHB., III, 4, 3, 13; XII, 73, 11

<sup>122</sup> RV., X, 8, 34

<sup>123</sup> RV., V, 43, 4; SHB., III, 4, 3, 13. Nelle rocce, e non sulle rocce, come sovente viene erroneamente tradotto

<sup>124</sup> RV., X, 113; VIII, 48, 3; TS., 5, 5, 5; III, 2, 5, ecc. Il carattere eucaristico del rito è evidente. Cfr: AB., I, 22: “Potessimo mangiare te, oh dio Dharma!”, e Mt., 26, 26: “Prendete e mangiate: questo è il mio corpo”

<sup>125</sup> SHB., III, 9, 4, 17, 18

<sup>126</sup> SHB., III, 3, 2, 6

<sup>127</sup> PB., XXV, 15, 4

<sup>128</sup> RV., IX, 86, 44

<sup>129</sup> TS., VII, 4, 9; PB., IV, 9, 19-22; JUB., I, 15, 3 s.; III, 30, 2; CU., VIII, 13; cfr. BU., III, 7, 3 s.; CU., VIII, 12, 1. La conquista dell’immortalità nel corpo è impossibile (SHB., X, 4, 3, 9, ecc.; JUB., III, 38, 10, ecc.). Cfr. Fedone, 67 C: “La catarsi (= *shuddha karana*) è la separazione dell’anima dal corpo nella misura in cui ciò è possibile”

incoccata e lanciata contro il bersaglio, di un serpente che striscia fuori dalla vecchia pelle: “Come un serpente che si spoglia della sua pelle, spogliamoci noi di tutti i nostri mali” <sup>130</sup>.

Si comprenderà meglio, ora, l’identificazione del Soma con l’Acqua della Vita, e quella della nostra anima elementare e composita (*bhutatman*) con le piante del Soma donde dev’essere estratto l’elisir regale <sup>131</sup>; e si comprenderà come e da chi “ciò che i brahmani intendono per Soma” è consumato nei nostri cuori (*hritsu*) <sup>132</sup>. È il sangue vitale dell’anima draconiana che offre i suoi poteri al suo sovrano <sup>133</sup>. Il sacrificatore immerge nella fiamma l’offerta di ciò che gli appartiene e di ciò che egli è: svuotato così di se stesso <sup>134</sup>, diventa un Dio <sup>135</sup>. Quando il rito è terminato, ritorna in sé, dal reale all’irreale. Sebbene egli dica allora: “Ora sono di nuovo quel che ero”, tale affermazione dimostra che si tratta invero di una apparenza, avente una realtà soltanto temporanea: è rinato dal sacrificio, ed è sfuggito all’inganno. “Avendo ucciso il suo proprio Drago” <sup>136</sup>, non è più realmente qualcuno. L’opera è stata compiuta una volta per tutte. Egli è arrivato al termine della Via e al termine del mondo, “là dove il Cielo e la Terra si tengono abbracciati”, e può quindi “lavorare” o “giocare” a suo piacimento. È a lui che si rivolgono le seguenti parole: “Lo tuo piacere ormai prendi per duce... per ch’io te sovra te corono e mitrio” <sup>137</sup>. Noi che eravamo in guerra con noi stessi, siamo ora reintegrati e in pace; il ribelle è stato domato (*danta*) e pacificato

<sup>130</sup> SHB., II, 5, 2, 47; BU., IV, 7 e passim

<sup>131</sup> MU., III, 3 s

<sup>132</sup> RV., I, 168, 3; I, 179, 5; cfr. X, 107, 9 (*antahpeyam*)

<sup>133</sup> Cfr. Filone, LA., I, 76: “Con la libagione si sparge il sangue dell’anima e con l’incenso si offre tutto il nostro spirito a Dio, nostro salvatore e benefattore”

<sup>134</sup> SHB., III, 8, 1, 2; TS., I, 7, 5, 2. Come era in principio, RV., X, 90, 5; SHB., III, 9, 1, 2

<sup>135</sup> Gli dèi sono veritieri e reali (*satyam*), gli uomini falsi e irreali (*anritam*): AB., I, 6; SHB., I, 1, 1, 4; III, 9, 4, 1, ecc. (Gli universali sono reali, gli accidenti sono irreali). L’iniziato che compie il sacrificio esce da questo mondo ed è temporaneamente un Dio, Agni o Indra (SHB., III, 3, 3, 10, ecc. Cfr. Filone, *Quis rer. div. heres sit*, 84: “Non è più un uomo, quando è nel Santo dei Santi”). Se non prendesse gli opportuni accorgimenti per ritornare nel mondo degli uomini, correrebbe il rischio di morire prematuramente (TS., I, 7, 6, ecc.); egli è dunque pronto a ridiscendere (TS., VII, 3, 10, 4; PB., XVIII, 10, 10; AB., IV, 21); ritornando al mondo umano, al mondo della irrealtà e della menzogna, ritornando a essere questo uomo, “un tale”, ancora una volta, Egli dice: “Sono ancora quello che ero” (*aham ya evasmi so’smi*, SHB., I, 9, 3, 23; AB., VII, 24); tragica confessione d’essere “ancora una volta cosciente di questa vita limitata, corporea e terrestre” (MacDonald, *Phantastes*, 1858, p. 317). Poiché non vi può essere dolore più grande di quello di accorgersi che siamo ancora quel che siamo (*The Cloud of Unknowing*, c. XLIV)

<sup>136</sup> TS., II, 5, 4, 5

<sup>137</sup> *Purgatorio*, XXVII, 131, 142



(*shanta*) e, là dove le volontà si combattevano, regna ormai l'unanimità<sup>138</sup>. Non ci resta ora che fare un rapido accenno a un altro aspetto, assai significativo del sacrificio: la riconciliazione che il Serpente stabilisce tra i poteri in conflitto comporta anche il loro matrimonio. V'è più di un modo per uccidere il Drago. La freccia dell'Uccisore del Drago (il *vajra*), che è in realtà un lampo di luce (e il potere generatore è "luce"), possiede un significato non solo guerriero, ma anche fallico<sup>139</sup>. Quando il Drago "spira", è stata vinta una battaglia d'amore. In quanto Drago, il Soma è identificato con la Luna; in quanto elisir, la Luna diventa il nutrimento del Sole, che l'ingoaia durante le notti della loro coabitazione (*amavasya*). "Ciò che è stato mangiato viene indicato con il nome del mangiatore e non più con il suo proprio nome"<sup>140</sup>; in altri termini, ingerire equivale ad assimilare. Usando le parole di Meister Eckhart: "Là, l'anima si assimila a Dio, come il cibo all'uomo, diventando occhio nell'occhio, orecchio nell'orecchio; così, in Dio, l'anima diventa Dio", poiché "io sono, invero, ciò che mi assorbe"<sup>141</sup>. Come, nel mondo visibile, il sole ogni giorno ingoaia l'alba e ogni mese divora la luna, così in noi viene consumato il matrimonio divino quando le entità rispettivamente solare e lunare dell'occhio destro e dell'occhio sinistro, Eros e Psiche, la Morte e la Matrona, entrano nella caverna del cuore, si uniscono come l'uomo e la donna si congiungono nel matrimonio umano realizzando la loro "suprema beatitudine"<sup>142</sup>. In questa sintesi estatica (*samadhi*), il Sé ritrova la sua condizione primordiale, "quella di un uomo e di una donna teneramente abbracciati"<sup>143</sup>, al di là della coscienza di una distinzione tra qualcosa d'interiore e qualcosa d'esteriore<sup>144</sup>. "Tu sei Quello".

<sup>138</sup> BG., VI, 7: *Jitmanah prashantasya paramatma samahitah*, "Il Supremo Sé del "sé" individuale è "placato" (*samahitah* = "in *samadhi*") quando quest'ultimo è stato conquistato e pacificato". V'è da notare che "pacificare" significa letteralmente procurare il riposo. *Shanti*, la "pace", non è per un "sé" che non voglia morire. La radice *sham* si trova anche in *shamayitri*, il "sacrificatore" che "abbatte" la vittima nel rituale esteriore (RV., V, 43, 3; SHB., III, 8, 3, 44 ecc.); il sacrificatore "placa" (*shamayati*) il fuoco della collera di *Varuna* (Ts., V, 1, 6; SHB., IX, 1, 2, 1); in noi, è il Sé superiore che "appacifica" il "sé" individuale, che placa il suo fuoco. Chiunque desidera essere "in pace con se stesso" deve essere morto a se stesso. Cfr. *Repubblica*, 556 E; *Gorgia*, 482 C; *Timeo*, 47 D; e *HJAS.*, VI, 389, 1942

<sup>139</sup> Cfr. RV., I, 32, 5: *vajrena* = II, 11, 5: *virya* come in *Manu*, I, 8: *viryam avasrijat*, e nel senso di RV., X, 95, 4: *snathita vaitasena*. Circa il fier baiser il "bacio disincantatore", cfr. W.H. Schofield, *Studies on the Libeaus Desconus*, 1895, pp. 199 ss.

<sup>140</sup> SHB., X, 6, 2, 1

<sup>141</sup> Meister Eckhart, *Evans*, I, 287, 380. Il nostro bene supremo è di essere divorati dal "Noster Deus ignis consumans". Cfr. *Speculum*, XI, 1936, pp. 332-333, e anche *Paradiso*, XXVI, 51: "con quanti denti questo amor ti morde". Il suo bacio, che è nel contempo un bacio di amore e di morte, ci sveglia quaggiù nel divenire, e il suo morso d'amore ci sveglia al nostro vero essere. Cfr. il mio articolo *Sun-kiss* in *JAOS.*, 60, 1940

<sup>142</sup> SHB., X, 5, 2, 11, 12

<sup>143</sup> BU., I, 4, 3

<sup>144</sup> BU., IV, 3, 21

Non dovrà quindi sorprenderci se è detto che “se qualcuno sacrifica ignorando questa offerta interiore, è come se gettasse via il tizzone e ponesse l’oblazione nella cenere”<sup>145</sup>; né ci stupirà l’affermazione che il rito non sia da compiersi soltanto in determinati giorni dell’anno, bensì “tutti i trentaseimila giorni di una vita di cento anni”<sup>146</sup>, e che venga pure affermato che, per chi l’abbia compreso, tutti i poteri dell’anima provvederanno ad alimentare il suo fuoco sacrificale anche quando dorme<sup>147</sup>.

La concezione del sacrificio come operazione incessante e come compendio dei doveri dell’uomo, trova la sua espressione più perfetta in una serie di testi che danno l’interpretazione sacrale di ogni funzione della vita attiva: la respirazione, il modo di mangiare di bere e di divertirsi, la stessa morte intesa come catarsi finale. È questa, in definitiva, la famosa “Via delle opere” (*karma marga*) della Bhagavad Gita, secondo cui la perfezione (*siddhi*) si ottiene seguendo la propria vocazione, l’essenza stessa della propria natura (*svakarma, svabhavata* = τὸ ἑαυτοῦ πράττειν, κατὰ φύσιν), sottraendosi nel contempo a ogni suggestione d’ordine individuale.

Siamo così giunti alla conclusione, non di un “pensiero in evoluzione”, ma della nostra propria comprensione: partiti dalla constatazione che il principale dovere è la perfetta celebrazione dei riti, sia giunti a dedurre che il perfetto compimento dei doveri, quali che siano, è in se stesso la celebrazione di un rito. Per cui il sacrificio non consisterà soltanto nel compiere, in date circostanze, atti specificamente sacri, ma nel “sacrificare” (cioè a rendere sacro) tutto quel che facciamo e tutto quel che siamo, nel santificare ogni atto naturale mediante un ricollegamento di tutte le attività al loro principio. Abbiamo detto “naturale” intenzionalmente, per far comprendere che tutto quanto è compiuto naturalmente può essere sacro o profano secondo il nostro grado di conoscenza, mentre tutto quanto è compiuto in modo innaturale, è essenzialmente e irrimediabilmente profano.

---

<sup>145</sup> SHA., X; cfr. SHB., II, 2, 4, 7, 8; M., I, 77

<sup>146</sup> SHB., X, 5, 3, 3; AA., II, 3, 8

<sup>147</sup> SHB., X, 5, 3, 12

## 4. L'ORDINE SOCIALE

L'etica, in quanto "prudenza" o in quanto arte, non è altro che l'applicazione scientifica di principi dottrinali ai problemi contingenti. L'agire rettamente non è tanto questione di ripetuti sforzi, bensì di coscienza, di lucidità, non essendovi in fondo che la scelta tra l'obbedienza e la ribellione. In altre parole, le azioni sono conformi all'ordine o contro di esso, esattamente come l'iconografia può essere corretta o no, cioè più o meno aderente al suo modello<sup>148</sup>. L'errare è mancare il bersaglio; e ciò succede a coloro che agiscono istintivamente e per ricercare una forma di compiacimento. L'abilità (*kaushalya* = σοφία) è la virtù resa manifesta dalle azioni e dalle opere: è necessario insistervi, perché comunemente si perde di vista che oltre al peccato in senso morale esiste il peccato "artistico", quello con cui si infrangono le regole dell'arte. "Lo yoga è abilità nelle opere"<sup>149</sup>.

<sup>148</sup> In particolare negli *Shilpashastra* sono contenute le norme riguardanti la forma delle immagini, mentre nel *Dharma-shastra* vi sono quelle riguardanti gli atti. L'arte e la "prudenza" sono entrambe scienze che si distinguono dalla metafisica pura soltanto perché trovano la loro applicazione nelle *factibilia* e nelle *agibilia*. Trattandosi di applicazioni a problemi contingenti, un elemento di contingenza viene introdotto nelle leggi stesse, le quali non sono le medesime per tutte le caste, né per tutte le epoche. La tradizione è dunque suscettibile di adattamenti in funzione delle contingenze, a condizione che le varie soluzioni derivino sempre dai principi, i quali soli sono immutabili. In altre parole, anche se le leggi sono modificabili, possono essere ancora considerate tali soltanto quelle che, sono riducibili alla legge eterna. Similmente, la verità delle religioni è un'applicazione regolare dei puri principi metafisici necessitata dalla varietà dei bisogni umani, e ognuna di esse può essere detta la "vera religione" nella misura in cui riflette i principi eterni. Occorre tuttavia fare una netta distinzione tra la metafisica e la filosofia, non potendo mai qualsiasi filosofia sistematica o naturalistica, pretendere di possedere la validità della teologia, che Aristotele pone al di sopra di tutte le altre scienze (*Metafisica*, I, 2, 12 s.; VI, 1, 10 s.)

<sup>149</sup> BG., II, 50; lo yoga è anche la "rinuncia (*sannyasa*) alle opere" (BG., VI, 2). In altri termini, mirare allo yoga non significa affatto fare di più o di meno di quel che è necessario, né fare niente, bensì agire senza provare attaccamento ai frutti delle azioni, senza pensare al domani. "È nella verità colui che vede l'azione nell'inazione e l'inazione nell'azione" (BG., IV, 18 e passim). È la dottrina cinese del *wu wei*. Yoga significa letteralmente ed etimologicamente il "giogo" che si impone ai cavalli; a questo proposito, bisogna tener presente che per gli indiani, come per gli psicologi della Grecia antica, i "cavalli" legati al "carro corporeo" sono le facoltà sensitive che lo spingono nell'una o nell'altra direzione, verso il bene o verso il male, o verso il fine ultimo stesso, se i cavalli sono ben controllati dall'auriga che li tiene alle redini. L'individualità è la cavalcatura da domare, il Conduttore o l'Uomo Interiore è l'auriga. L'uomo, quindi, deve "aggiungere se stesso come un cavallo disposto a obbedire" (RV., V, 46, 1). In quanto disciplina fisica e mentale, lo yoga è contemplazione, *dharana*, *dhyana* e *samadhi*, che corrispondono alla *consideratio*, *contemplatio* ed *excessus* o *raptus* dei cristiani. Una volta attuato, e inteso quindi nel suo significato più completo, lo yoga implica la riduzione delle cose separate al loro principio di unità e comporta di conseguenza ciò che viene talvolta chiamato "unione mistica"; ma deve essere ben chiaro che lo yoga differisce dall'"esperienza mistica", perché non è affatto un metodo passivo, bensì attivo e "controllato". Lo yogi perfetto può passare a piacimento da uno stato all'altro: il Buddha ne è un esempio (M., I, 249). Ogni indù è in certa misura un praticante dello yoga, e lo è con uno spirito che è quello stupendamente descritto da Platone, *Repubblica*, 571 D, s.: εἰς σύννοταν ἀντὸς αὐτῶ ἄφικόμενος. Ma quando si tratta di ardui esercizi di contemplazione compiuti con l'intenzione di ascendere alle più alte vette, il discepolo deve prepararsi con appropriati esercizi fisici; in particolare, prima di dedicarsi a un qualsiasi esercizio di concentrazione mentale, deve avere acquisito un

Là dove ogni cosa è ordinata al fine ultimo della natura umana e dove l'operazione sacrificale costituisce la Via di realizzazione dei fini attuali e ultimi della vita, la forma della società sarà evidentemente determinata dalle esigenze del sacrificio; e il senso di questo ordine (*yatharthata*) e di questa "imparzialità" (*samadrishti*) sarà di far sì che ogni uomo possa diventare ciò che è in potenza, mettendolo al riparo da ogni tendenza dispersiva. Abbiamo già visto che a coloro che sono costanti nell'osservanza del sacrificio è stato promesso che "prospereranno". Il sacrificio compiuto *in divinis* dall'Architetto universale (*Vishvakarma*) richiede dunque, per essere imitato quaggiù, la cooperazione di tutte le arti (*vishva karmani*)<sup>150</sup>, l'arte dei musicisti, dei carpentieri, degli architetti, degli agricoltori e, per assicurare la protezione del loro operare, l'arte stessa della guerra.

La "politica" delle comunità celesti, sociali e individuali è regolata da una sola e medesima legge. Il modello della politica celeste è rivelato dalle Scritture sacre e si riflette nella costituzione dello Stato e in quella dell'uomo che è legge a se stesso.

In quest'uomo dalla vita sacrale completa, vi è una gerarchia di poteri, sacerdotale, regale e amministrativo; egli possiede inoltre una quarta classe di poteri formata dagli organi fisici di sensazione e di azione, che preparano le materie prime o il "nutrimento" destinato all'intero organismo. Ed è evidente che, se questo organismo vorrà prosperare - e a tal fine non dovrà anzitutto essere diviso in se stesso - i poteri sacerdotale, regale e amministrativo, ciascuno nel suo dominio, dovranno essere i "maestri", e coloro che lavorano le materie prime, i loro "servitori". Esattamente nello stesso modo, le esigenze del sacrificio, dal quale dipende la prosperità del regno, determinano la gerarchia delle funzioni sociali. Le caste sono letteralmente "nate dal sacrificio"<sup>151</sup>. In tale ordine sociale, si rende necessario ed è garantito il lavoro di tutti uomini. Non vi è conseguenza più significativa del principio che "lavoro è sacrificio" del fatto, per quanto lontano dal nostro modo di pensare profano, che ogni funzione, da quella del sacerdote e del re a quella del vasaio e dello spazzino, è propriamente un sacerdozio e ogni azione un rito; e ognuna di queste sfere ha una sua "etica professionale". L'istituzione delle caste differisce dalla "suddivisione del lavoro" propria dell'industria moderna, caratterizzata dal frazionamento delle capacità umane, perché quest'ultima comporta sì una differenziazione delle modalità di lavoro, ma non quella dei gradi di responsabilità. Proprio perché l'organizzazione tradizionale delle funzioni sociali, basata sulla lealtà e sui doveri reciproci, è assolutamente incompatibile con

---

*perfetto controllo e una sicura conoscenza delle modalità della respirazione. Nessuno di questi esercizi deve essere, del resto, tentato senza la direzione di un maestro. Si avrà un'idea del primo ostacolo da superare, il quale consiste nell'arrestare il pensiero fluttuante e nel ridurlo sotto il proprio controllo, se si prova a pensare a una cosa determinata, non importa quale, anche solo per una decina di secondi; si scoprirà, non senza sorpresa e forse con un po' di imbarazzo, che ciò non può essere ottenuto senza una lunga pratica*

<sup>150</sup> SHB., IX, 5, 1, 42. Analogamente al sacrificio cristiano, richiede la collaborazione di tutte le arti

<sup>151</sup> Si troverà la migliore esposizione di questo argomento in *Les Castes* di A.M. Hocart, Parigi 1939

il carattere competitivo del nostro industrialismo, qualsiasi sistema di governo fondato sulla monarchia, sul feudalesimo e sulle caste è stato sempre dipinto con tinte così nere dai vari cultori di sociologia, le cui opinioni sono ovviamente il frutto dei pregiudizi di un ambiente che di norma rifiuta ogni riferimento ai veri principi.

La nozione del carattere ereditario delle capacità individuali e delle corrispondenti vocazioni è una necessaria conseguenza della dottrina della filiazione ancestrale: un figlio è quantificato e predestinato sin dalla nascita ad assumere il “marchio distintivo” del padre, per poi prendere il suo posto nel mondo; per questo motivo egli viene iniziato alla professione paterna, nella quale verrà confermato definitivamente mediante i riti di trasmissione compiuti al capezzale del padre morente, in virtù dei quali, anche se il padre non dovesse poi morire, egli diverrà il capofamiglia. Sostituendosi al genitore, il figlio lo libera dalla responsabilità della funzione di cui era incaricato e gli assicura la continuazione del rito sacrificale <sup>152</sup>. Perciò una famiglia si estingue, non quando è priva di discendenti (l'adozione vi potrebbe del resto supplire), ma quando la vocazione e la tradizione sono abbandonate. È dunque la totale confusione delle caste a segnare la morte di una società, la quale verrà ridotta a una massa informe dove l'uomo potrà cambiare di professione a comando, come se essa fosse qualcosa di indipendente dalla sua natura. Ed è questo, in effetti, il modo in cui le società tradizionali vengono uccise e la loro cultura distrutta allorché entrano in contatto con le civiltà industriali e proletarie. Il giudizio dell'Oriente tradizionale sulla civiltà occidentale era già stato espresso dalle seguenti illuminate parole di Ma-culay:

“L'Oriente si inchinò all'Occidente  
con un paziente, ma profondo sdegno”.

Si deve tuttavia notare che tale opposizione esiste unicamente tra l'Oriente che è ancora tale e l'Occidente moderno: nel secolo XIII, non avrebbe avuto senso alcuno.

<sup>152</sup> AA., II, 4, 5 (Ait. Up., IV, 4): “Ciò per la perpetuazione di questo mondo; perché così i mondi vengono perpetuati. Tale è la seconda nascita. Una parte di se stesso assicura la continuazione del lavoro sacrale, l'altro Sé, avendo presieduto a quel che vi era da compiere entra nel Vento e prende il volo. Tale è la terza nascita”. Cfr. JUB., III, 9, 6; MU., VI, 30. La trasmissione ereditaria delle vocazioni assicura la continuità del servizio divino. La stessa concezione si trova in Platone, Leggi, 773 E e s.: “Per quel che riguarda il matrimonio, è decretato che ci conformeremo alla natura incessantemente produttiva fornendo a Dio altri servitori pronti a sostituirci, lasciando dietro di noi i figli e i figli dei nostri figli”. Ugualmente in SHB., I, 8, 1, 31: *tasmat prajottara devayajya*; AB., VII, 13; BU., I, 5, 17; RV., IX, 97, 30

Grazie alla summenzionata integrazione delle funzioni, l'ordine sociale è destinato ad assicurare la prosperità comune e, nel contempo, a rendere possibile a ogni membro della società la realizzazione del proprio perfezionamento spirituale.

Nel senso in cui la religione può identificarsi con la "legge" e in un certo modo distinguersi dallo spirito, la religione indù è, strettamente parlando, un fatto di "obbedienza". Prova ne è che un uomo è giudicato un buon indù non per ciò in cui crede, ma per come agisce o, in altre parole, per la sua "abilità" ad agire in conformità alla legge sacra.

D'altra parte, poiché la liberazione non è data dalle azioni, è evidente che l'osservanza della legislazione sacra regolante l'ordine sociale, come del resto ogni osservanza rituale o la stessa teologia affermativa, non possono essere ritenute nient'altro che mezzi in vista di un fine che le supera. Rimane sempre da salire un ultimo gradino, dove il rituale viene abbandonato e dove vengono negate le verità relative della teologia. L'uomo è decaduto dal suo stato di perfezione originaria a causa della conoscenza del bene e del male, ed è proprio da questa stessa conoscenza, rappresentata dalla legge morale, che dovrà infine liberarsi. Per lontano che egli sia pervenuto, gli rimarrà sempre un ultimo passo da compiere, quello che comporta la dissoluzione di tutti i precedenti valori. Una chiesa o una società - un indù non fa distinzione tra le due - che non fornisca i mezzi per svincolarsi dalle sue proprie istituzioni, che impedisca ai suoi membri di liberarsi da essa, riduce a nulla la sua suprema ragione d'essere<sup>153</sup>. Proprio a questo passo conduce l'ultimo dei "quattro stadi" (*ashrama*)<sup>154</sup> della vita. La stessa parola *ashrama* suggerisce che ogni uomo è un pellegrino (*shramana*) il cui motto è: "Va' avanti!". Il primo di questi stadi è quello di "formazione" e di studio; il secondo è quello dell'uomo sposato, che esercita una professione, con le sue responsabilità e i suoi diritti; il terzo è quello del ritiro dal mondo e di una relativa povertà; il quarto stadio è quello della rinuncia totale (*sannyasa*). Mentre in una società profana l'uomo aspira a una vecchiaia agiata, nell'ordine sacrale egli aspira invece a rendersi indipendente da preoccupazioni economiche e a diventare indifferente sia alle comodità sia alle scomodità. Di uno di questi uomini degni di ammirazione possediamo un nostro personale ricordo: colui che era stato un tempo il capo di una famiglia favolosamente ricca, si trovava, quando l'incontrai, nel terzo stadio. All'età di

<sup>153</sup> Per la legge e la libertà, cfr. sant'Agostino, *De spirito et littera*. È dal potere spirituale che il potere temporale è liberato dal suo asservimento (*brahmanaivenam damno' pombhanam munciati: TS., II, 4, 13*)

<sup>154</sup> MU., IV, 4. Cfr. anche Shankaraciarya, *Brahma Sutra, SBE., vol. XXXVIII, Indice, alla voce "Gli stadi della vita (ashrama)"*. I primi tre conducono agli stati celesti dell'essere; solo il quarto, che può essere integrato in qualsiasi momento, conduce alla immortalità assoluta in Dio. Al riguardo del quarto stadio (*ashrama*), cfr. Platone: "Ma con l'avanzare degli anni, quando l'anima comincia a raggiungere la sua maturità... essi devono ridurre la loro attività a quasi nulla, se vogliono condurre una santa vita e coronare la loro esistenza con un destino corrispondente nell'aldilà e attuare già qui la vita nella quale rinasceranno" (*Repubblica, 498 C, D, e 486 A*). La vera filosofia è una *ars moriendi* (*Fedone, 61, 64, 67*)



settantotto anni, viveva solitario in una capanna di legno, preparava, da solo i suoi pasti e provvedeva con le proprie mani a rattoppare e a lavare i due soli vestiti che possedeva. Due anni dopo, avrebbe abbandonato anche la capanna per diventare un mendicante religioso, ridotto sue proprietà a un pezzo di stoffa con cui cingersi le reni e a una scodella in cui ricevere gli avanzi di cibo che coloro che si trovavano al secondo stadio avrebbero offerto gratuitamente.

Si può accedere al quarto stadio in qualsiasi momento, purché si sia maturi e il richiamo sia irresistibile. Coloro che abbandonano la vita di capofamiglia per vivere un'esistenza al di fuori del focolare domestico sono conosciuti sotto diversi nomi: i "distaccati", gli erranti, i saggi (*sannyasi*, *pravrajaka*, *sadhu*) e gli yogi. Ancora adesso in India, uomini che un tempo conobbero i più grandi onori e possedettero le più vaste fortune, dall'oggi al domani cambiano radicalmente il loro modo di vivere. Si tratta di una vera e propria morte; come abbandonano le famiglie, vengono infatti celebrati i loro riti funebri. Ci si ingannerebbe se si attribuisse a questa loro scelta un sia pur minimo carattere di penitenza; essa è da intendersi piuttosto come il risultato di un cambiamento di prospettiva. La loro vita era stata fino allora un'imitazione della divinità "agente": ora viene integrata in una imitazione del *Deus absconditus*.

La pura e semplice presenza di tali uomini in seno a una società cui non appartengono più, ne influenza tutti gli aspetti mediante la loro affermazione dei valori supremi. Non neghiamo che vi possano essere individui che, cedendo a una forma di presunzione, scelgono questo tipo di vita per vari inadeguati motivi; rimane il fatto che la vita soprasociale e anonima di coloro che hanno consapevolmente rinunciato ai loro obblighi e ai loro diritti costituisce invero la quintessenza delle quattro caste su cui si fonda la società indù; essi hanno rinunciato a se stessi e hanno abbandonato tutto a causa del "Seguimi!". Questa superiore elezione è offerta a tutti, qualunque sia la loro condizione sociale. In questo ordine composto di "nessuno", non verrà mai chiesto: "Chi sei? Chi eri tu nel mondo?". Un indù di qualsiasi casta, o anche un "barbaro", può diventare uno di coloro che non sono più nessuno. Benedetto è l'uomo sulla cui tomba si potrà scolpire: "*Hic jacet nemo*"<sup>155</sup>.

Costoro si sono liberati dalle catene del fato, alle quali rimane legato ormai soltanto il loro veicolo psico-fisico. La morte in stato di *samadhi* non cambierà nulla di essenziale. Parlando di loro, non si può dire: "sono". Essi non sono annientati, non soltanto perché l'annientamento di qualcosa di reale è una impossibilità metafisica, ma perché è espressamente affermato: "Non vi fu tempo in cui io non fui e tu non fosti, e non vi sarà

<sup>155</sup> "Benedetto è il reame ove dimora uno di costoro; in un solo istante possono fare un bene maggiore e più duraturo di quello che si può ottenere con le azioni esteriori" (Meister Eckhart, *Evans*, I, 102). È sempre Eckhart ad affermare che "mentre gli altri sono immersi nel sonno, essi vegliano". Cfr. *BG.*, II, 69. Poiché coloro che noi chiamiamo "inutili" sono le "vere guide" (Platone, *Repubblica*, 489 s.)

tempo in cui non saremo”<sup>156</sup>. Si dice che il sé, diventato perfetto, è un raggio di sole spirituale e che spazia a suo piacimento attraverso i mondi assumendo le forme che desidera, come l’eletto che, secondo san Giovanni, “entrerà e uscirà e troverà pascoli”<sup>157</sup>. Queste espressioni sono in relazione con la dottrina della “distinzione senza differenza” (*bhedabheda*), una dottrina che è ritenuta peculiare del “teismo” indù, mentre invece è contenuta nella dottrina dell’unica essenza e della duplice natura e anche in molti testi vedici, compresi i *Brahma Sutra*, che lo stesso Shankara non ha rifiutato<sup>158</sup>. Tale dottrina corrisponde esattamente a quanto Meister Eckhart intendeva con l’espressione “fuso, ma non confuso”.

Per comprendere tutto ciò non v’è di meglio che l’analogia del raggio di luce considerato nella sua relazione con la sua sorgente, o quella intercorrente tra il raggio di un cerchio e il suo centro. Se concepiamo tale raggio al di là del centro nell’infinito extracosmico e senza dimensioni, non possiamo dirne niente; se lo consideriamo nel centro, si identifica con esso e ne è indistinguibile; solo quando ne esce, assume un’apparenza di posizione e di esistenza propria. Si produce allora una “discesa” (*avatarana*)<sup>159</sup> *solo chi abbia cambiato nomi e forme sin dall’inizio del mondo e sia riapparso più volte nel mondo*] della “Luce delle luci” come una luce, ma non come un’altra luce. Una “discesa” come quella di Krishna o di Rama si differenzia essenzialmente dalle incarnazioni fatalmente determinate dei comuni mortali, di coloro che hanno dimenticato Chi sono; ed è invero il loro stato di indigenza spirituale a determinare questa “discesa” e non certamente qualche imperfezione da parte dell’“inviato”. Tale “discesa” è propria di un essere “che solo esso a sé piace”<sup>160</sup>, un essere che non è “sul serio” coinvolto nelle forme che assume, né vi si trova per una sorta di

<sup>156</sup> BG., II, 12

<sup>157</sup> RV., IX, 113, 9; JUB., III, 28, 3; SHA., VII, 22; BU., II, 1, 18; CU., VII, 25, 2; VIII, 1, 5, 6; Mund. Up., III, 1, 4; Taitt. Up., III, 10, 5; Pistis Sophia; II, 191 b; Gv., 10, 9

<sup>158</sup> *Brahma Sutra*, II, 3, 43 s. Das Gupta, *Indian Philosophy*, II, 42 s.

<sup>159</sup> *Avatarana* = κατὰβασις; cfr. *Repubblica*, 519 D e anche Gv., 3, 13. Il “ritorno nella caverna” di coloro che hanno compiuto l’“ascensione verticale” corrisponde alla ridiscesa del Sacrificatore. Vedi la nota 35, a p. 47. Avatri comporta vari significati che vanno da “sopraggiungere” a “sottomettere”; con quest’ultimo significato ricorre nei testi più antichi. L’idea di “discesa” è sovente espressa con altri verbi, quali *avakram*, *avastha*, *prati-i*, (*praty-*) *avaruh*. Il più antico riferimento alla “discesa” di Vishnu si trova forse in TS, I, 7, 6, 1, 2, ecc.: *punar imam lokam... pratyavaroha*; cfr. SHB., XI, 2, 3, 3, ove *Brahma iman lokan-... pratyavait*. Per quel che riguarda il riconoscimento ulteriore del Buddha come *avatara*, cfr. J., I, 50, dove il Buddha è detto essere disceso (*oruyha* = *avaroha*) dal cielo di Tusita per nascere in questo mondo, e questa nascita avviene a Bharhut (*bhagavo okanti* = *avakramati*). Cfr. anche DhA., III, 226, secondo cui egli discende (*otaritva* = *avatirtva*) dal cielo a Sankassa. Per altre espressioni dell’idea di “discesa”, cfr. JUB., III, 28, 4; SHB., XI, 2, 3, 3, e BG., IV, 5. Cfr. *Le Omelie di san Clemente*, III, 20: “Lo possiede [lo spirito di Cristo

<sup>160</sup> *Purgatorio*, XXVIII, 91



coercizione: egli vi è “per gioco” (*krida, lila*)<sup>161</sup>. Il nostro Sé immortale è “come la rugiada su una foglia di loto”<sup>162</sup>, che vi si posa senza aderirvi. Supremo, non-udibile, inafferrabile, impensabile, indistinto, altero e indicibile, anche se egli è colui che ascolta, pensa, vede, parla, discrimina e prevede: tale è questa Persona Interiore che è in tutti gli esseri e di cui dobbiamo dire: “Quello è il mio Sé”<sup>163</sup>, “Tu sei Quello”<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> Vedi la nota 31, a p. 30, e cfr. il nostro articolo *Play and Seriousness (Gioco e serietà)*, in “*Journal of Philosophy*”, XXXIX, 550-552 (una traduzione è stata pubblicata nel n. 36, gennaio-giugno 1972, della “*Rivista di Studi Tradizionali*”, N.d.T.). *Nitya* e *lila* sono il duraturo e il mutevole, l’essere e il divenire, rispettivamente nell’eternità e nel tempo

<sup>162</sup> CU., IV, 14, 3; MU., III, 2; Sn., 71, 213, 547 (come in KU., V, 11), 812, 845; A., II, 39

<sup>163</sup> AA., III, 2, 4; cfr. AV., X, 8, 44; JUB., III, 14, 3; CU., IV, 11, 1; VI, 8, 7 s.; Kaush. Up., 1-2, I, 5, 6, ecc.

<sup>164</sup> SHA., XIII, e nota precedente. “Tutto ciò che siete stati, avete visto, fatto e pensato, / non eravate voi, ma Io, a vedere, fare e pensare... / Il Pellegrino, il Pellegrinaggio e la Via / non sono che Io che vado verso Me stesso; e il vostro / arrivo... Io che busso alla mia propria porta... / Venite, atomi dispersi, attirati dal vostro Centro... / Raggi erranti in un’immensa oscurità, / venite a reintegrarvi nel Sole” (*Mantiqu’t-Tair*)

---

## II. IL BUDDISMO

---

*“Was danket dich, daz dich aller meist gefûeget have zuo der ewigen wârheit? - Daz ist, daz ich mich gelâzen hân wâ ich mich vant...”. “Das der ungetribenen menschen ist ein griuse, daz ist dem getribenen ein herzenfröide. Ez is nieman gotes rîche wan der ze grunde tôt ist”.*

*“Secondo te, che cosa ti ha permesso di raggiungere la verità eterna? - L’aver abbandonato la mia individualità là dove l’ho trovata...”. “Gli uomini non liberati hanno orrore di ciò che costituisce la gioia profonda degli uomini liberati. Nessuno è ricco di Dio, se non è interamente morto a se stesso”.*

(MEISTER ECKHART, Pfeiffer, pp. 467, 600)

## INTRODUZIONE

Il buddismo, se lo si studia superficialmente, sembra differire dal brahmanesimo da cui deriva; ma se se ne approfondisce lo studio, diventa difficile distinguerli e stabilire per quali aspetti il buddismo non sia ortodosso. La differenza più notevole è dovuta al fatto che la dottrina buddista fu esposta da un fondatore “storico” che visse e insegnò nel secolo VI a. C. A parte ciò, il buddismo si distingue dal brahmanesimo soltanto per il differente rilievo che viene dato ad alcuni aspetti del suo insegnamento. Per esempio, nel buddismo, è dato generalmente per scontato che occorre abbandonare il mondo per poter seguire la Via e comprendere la dottrina. L’insegnamento si rivolge sia ai brahmani che vi si vogliono convertire, sia all’ordine dei monaci erranti (*pravrajaka*) già entrati nel Sentiero, tra i quali alcuni sono già Arhat perfetti, a loro volta maestri di altri discepoli. Vi è pure un insegnamento “etico” per i laici, con i relativi divieti e norme<sup>165</sup>, ma non vi è nulla che possa essere descritto come una “riforma sociale” o una protesta contro il sistema delle caste. La distinzione che sovente vien fatta tra il “vero brahmano” e il semplice brahmano di nascita era già stata ripetutamente proclamata nei libri sacri del brahmanesimo.

Se in un certo modo si può dire che il Buddha fu un riformatore, egli lo fu solo nel senso etimologico della parola: il Buddha è disceso dal Cielo non per portare un nuovo ordine, ma per restaurare l’ordine antico. Se il suo insegnamento è “perfetto e infallibile”<sup>166</sup>, è perché ha penetrato completamente la Legge Eterna (*akalika dharma*)<sup>167</sup> e ha verificato egli

<sup>165</sup> *Vinaya*, I, 235 e *passim*; *D.*, I, 52, 68 s.; *S.*, III, 208; *A.*, I, 62 (*Gradual Sayings*, p. 57, dove la nota 2 di Woodward è completamente sbagliata). Il Buddha insegna che vi sono “cose che si devono fare” (*kiriya*) e “cose che non si devono fare” (*akiriya*); questi due termini non si riferiscono mai alla dottrina del Karma (retribuzione) (cfr. *HJAS.*, IV, 1939, p. 119). D’accordo che il fine ultimo (come nella dottrina brahmanica) sia liberarsi dal bene e dal male (vedi le note 54 e 55, a p. 102), ma questo è tutto un altro problema: al Viaggiatore è indispensabile fare il bene ed evitare il male. L’idea che non esistano doveri (*akiriya*), anche se è stata talvolta sostenuta, è eretica: non si può sfuggire alla responsabilità né con l’argomentazione di un determinismo fatale fondato sull’efficacia causale degli atti, né imputando questa responsabilità a Dio (*issaro*), né negando la causalità, né postulando il caso. L’ignoranza è la radice di ogni male, ed è da ciò che facciamo attimo per attimo che dipende la “fortuna” del nostro viaggio (*A.*, I, 173 s.). L’uomo è impotente nella misura in cui vede il Sé in ciò che non è il Sé. Nella misura in cui si libera dall’idea del “questo sono io”, le sue azioni diventano buone e non cattive; sino a quando continuerà a identificarsi con l’anima e il corpo (*savinnana-kaya*) le sue azioni saranno sempre ego-iste

<sup>166</sup> *D.*, III, 135: *tath’eva hoti no annatha*; *A.*, II, 23; *D.*, III, 133; *Sn.*, 357: *yatha vadi tatha kari* (cfr. *RV.*, IV, 33, 6: *satyam uciur nora eva hi ciakruh*); quindi, *Sn.*, 430; *Itiv.*, 122: *tathavadin*. In questo senso, *tathagato* conviene dunque al Buddha, e anche al Dhamma e al Sangha: *Sn.*, 236-238

<sup>167</sup> I Dhamma insegnato dal Buddha, di una bellezza perfetta dall’inizio alla fine, trova la sua applicazione sia nel presente (*samditthiko*) sia al di fuori del tempo (*akaliko*). Questa osservazione vale anche per il Buddha, dacché egli si identifica con il Dhamma

stesso ogni cosa in Cielo e in Terra <sup>168</sup>. Il Buddha denuncia come una vile eresia l'affermazione che egli insegna una sua filosofia" <sup>169</sup>. Non vi sono mai stati veri saggi che siano venuti per distruggere; sono sempre venuti per compiere la Legge. "Io ho visto", dice il Buddha, "l'Antica Via, l'Antico Sentiero percorso dai perfetti Risvegliati di un tempo: questa è la mia via" <sup>170</sup>. Avendo egli elogiato i brahmani di un tempo, che si ricordavano dell'Antica Via che conduce a Brahma <sup>171</sup>, non si può dubitare che il Buddha volle proprio alludere a quello "stretto Sentiero che conduce molto lontano, percorrendo il quale i contemplativi, i conoscitori di Brahma, si elevano e sono liberati (*vimuktah*): quel Sentiero menzionato in versi che erano già antichi quando Yajnavalkya li citò nella prima *Upanishad* <sup>172</sup>.

D'altra parte, si afferma che i brahmani contemporanei del Buddha - con alcune eccezioni - avessero perduto i favori spirituali che erano l'appannaggio dei loro antenati puri e senza ego <sup>173</sup>. Tenendo conto di queste osservazioni e del fatto che il Buddha nacque in un'epoca

<sup>168</sup> D., I, 150: *sayam abhinna sacchikatva*; D., III, 135: *sabbam... abhisambuddham*; M., I, 171; Dh., 353; *sabbavidu'ham asmi*

<sup>169</sup> M., I, 68 s.: il Buddha "ruggì come un leone". Dopo aver descritto i suoi poteri soprannaturali, aggiunse: "Ora, se qualcuno parlando di me, il Pellegrino Gautama, conoscente e veggente così come v'ho spiegato, sostiene che mia conoscenza ariana e la mia visione interiore non sono di natura sopra-umana, che io insegno una Legge frutto del ragionamento (*takkapariyahatam*) e dell'esperienza, una sorta di mia espressione personale (*sayam-patibhanam*), se costui non ritratta quanto ha detto, non si pente (*cittam pajahati* = μετανοεῖν) e non si libera da questo pensiero, precipiterà nell'inferno". "Le profonde verità (*ye dhamma gambhira*) insegnate dal Buddha sono inaccessibili al ragionamento (*atakkavaciara*); egli le ha verificate con la sua conoscenza superiore" (D., I, 22). Cfr. KU., II, 9: "Non è con la ragione che questa idea può essere afferrata" (*naisha tarkena matir apaneya*). In Mil., 217 s. è detto che "la via riaperta dal Buddha è un'antica Via che era andata perduta". Ciò si riferisce al brahmaciariya, al "catmminare con Dio" (=θεῶ συνοπαδεῖν, Fedro, 248 C) di RV., X, 109, di AV., dei Brabhmama, delle *Upanishad* e dei testi pali, e passim. "Il ruggito del leone" è quello di Brihaspati (RV., X, 67, 9), cioè di Agni

<sup>170</sup> S., II, 106

<sup>171</sup> S., IV, 117. Nell'*Ittiyuttaka*, 28, 29, coloro che seguono questa (antica) Via insegnata dai Buddha sono chiamati Mahatma. Tuttavia, in Sn., 284-315 è detto che "adesso che i brahmani hanno da tempo trascurato la loro antica Legge, il Buddha la insegna nuovamente"

<sup>172</sup> BU., IV, 4, 8. Come ha anche notato Rhys Davids, il Buddha critica il brahmanesimo solo quando ne considera certi aspetti esteriori, mentre approva il suo sistema interiore di valori spirituali (*Relations between Early Buddhism and Brahmanism*, IHQ., X, 1934, p. 282). Quanto all'opinione secondo cui il Buddha sarebbe venuto per distruggere un'antica Legge, abbiamo più volte dimostrato l'ininterrotta continuità esistente tra le dottrine brahmaniche e quelle buddiste (vedi la nota 107, a p. 115). La dottrina buddista è indubbiamente originale (*yoniso manasikaro*), ma non è di certo nuova. Il Buddha non fu un riformatore delle istituzioni sociali, bensì di stati d'animo. È l'oblio della Legge eterna che produce le lotte di classe e i conflitti familiari. Le "quattro caste" sono naturalmente "protette" mediante la conservazione dei caratteri ereditari, e si vede screditare la dottrina delle caste solo quando gli uomini sono dominati dalla cupidigia (Sn., 314, 315)

<sup>173</sup> Sn., 284 s. (cfr. RV., X, 71, 9); D., III, 81, 82 e 94 s.; per le eccezioni, S., 11, 13; Sn., 1082

in cui la casta regale era tenuta più in onore di quella sacerdotale, si comprenderà perché le *Upanishad* e la dottrina buddista apparvero nella stessa epoca: questi due corpi dottrinali, intimamente connessi e concordanti, entrambi di origine "silvestre", non si oppongono tra loro, bensì a un avversario comune. Il loro scopo era quello di riproporre la verità di un'antica dottrina, non perché si fosse interrotta la trasmissione dell'insegnamento - assicurata da gruppi di eremiti viventi nelle foreste - ma perché i brahmani legati alla vita di corte o immersi nella vita mondana, interessati ormai soltanto alle forme esteriori del rituale e forse troppo attratti dagli emolumenti, erano allora: diventati piuttosto "brahmani di nascita" (*brahmabandhu*) che brahmani nel senso che tale termine ha nelle *Upanishad* o nel buddismo, cioè di "conoscitori di Brahma" (*brahmavit*). Indubbiamente, la dottrina profonda del Sé aveva continuato a essere insegnata mediante una trasmissione da maestro spirituale (*guruparampara*) a discepoli qualificati: ciò è comprovato; dalle *Upanishad*<sup>174</sup> (il nome stesso *Upanishad* significa letteralmente "sedersi ai piedi di un maestro"), e dal fatto che il Buddha afferma più volte di non "trattare per sé" nulla della dottrina. Per cui, quando Buddha si riferisce all'"incolta moltitudine", vuole soltanto alludere a coloro che coltivavano quella "falsa teoria dell'anima" o quella credenza in una reincarnazione personale, che egli combatte incessantemente;

È anche possibile che gli stessi re, ergendo la loro arrogante potenza contro l'autorità sacerdotale, avessero cessato di scegliere con la dovuta saggezza i loro ministri brahmani<sup>175</sup>. L'archetipo *in divinis* di questa particolare situazione è lo stesso Indra, re degli dèi, che, "accecato dal potere", viene ingannato dagli Asura<sup>176</sup>. D'altro canto, sempre in Indra troviamo la prefigurazione del "risveglio" della qualità regale nel Buddha: esortato dal consigliere spirituale cui deve il suo omaggio, Indra "si risveglia" (*buddhva ciatmanam*)<sup>177</sup> e celebra se stesso, il Sé risvegliato, con lodi in cui si trovano parole che avrebbe potuto usare il Buddha: "Mai più sarò io soggetto alla morte!" (*mrityu = mara*)<sup>178</sup>. Ricorderemo anche che più di una volta ci si riferisce all'Indra vedico come a un Arhat. E se può apparire strano che la vera dottrina sia stata insegnata a un membro della casta regale, si tratta di uno stato

<sup>174</sup> Per es., MU., VI, 29: "Questo profondissimo mistero..."; BU., VI, 3, 12; BG., IV, 3; XVIII, 67. Tuttavia le *Upanishad* erano a quell'epoca ben conosciute; come il Buddha "non nasconde nulla", così vien detto che "nulla è stato omissso in ciò che fu detto a Satyakama, un uomo che non può provare il suo lignaggio, ma che è chiamato brahmano per la veridicità delle sue parole" (CU., IV, 4, 9). "Non vi sono più segreti: adesso chiunque comprenda la dottrina può essere chiamato un brahmano" (SHB., XII, 6, 1, 41)

<sup>175</sup> Cfr. SHB., IV, 1, 4, 5

<sup>176</sup> BD., VII, 54

<sup>177</sup> BD., VII, 57

<sup>178</sup> RV., X, 48, 5

di fatto che non è raro riscontrare nelle *Upanishad* <sup>179</sup>. Lo stesso Krishna, anch'egli di sangue regale, non fu forse un maestro spirituale? Si può dunque ben dire che quando il "sale" di una "Chiesa costituita" ha perso il suo sapore, la sua vita sarà rinnovata dall'esterno piuttosto che dall'interno.

Le Scritture in cui sono conservate le tradizioni sulla vita e gli insegnamenti del Buddha possono dividersi in due gruppi: le Scritture della Via Stretta (*Hinayana*) e quelle della Via Larga (*Mahayana*). Noi ci occuperemo principalmente dei testi più antichi dell'*Hinayana*, scritti in pali (un dialetto letterario strettamente apparentato al sanscrito), tra il secolo III a.C. e il secolo IV d.C. Il canone dell'*Hinayana* è costituito dalle cosiddette "Tre Ceste", designanti rispettivamente la Regola monastica (*Vinaya*), i Discorsi (*Sutra*) e la Dottrina Astratta (*Abhidhamma*). Ci occuperemo soprattutto delle cinque classi dei "Discorsi", in cui si ritiene che siano conservate le autentiche parole del Buddha. Degli scritti extracanonici, i più importanti sono i *Milinda Panho* e il *Visuddhi Magga*. Libro di *Jataka*, comprendente antichi miti riproposti in un linguaggio popolare e sotto forma di racconti vite anteriori, è relativamente tardivo, ma molto istruttivo, sia come esposizione della dottrina buddista, sia come quadro dell'India antica. Di tutti questi libri esistono commentari che chiameremmo oggi di tipo "scolastico". Questi testi verranno citati così come ci sono pervenuti, perché non ci fidiamo affatto delle correzioni loro apportate dagli eruditi moderni, i cui metodi critici sono largamente condizionati dalla loro avversione per le istituzioni monastiche e dalle loro personali opinioni su quanto fu detto dal Buddha. È infatti sorprendente che una dottrina come il buddismo, dichiaratamente atemporale, per certi aspetti persino antisociale, e, secondo le parole del Buddha stesso, "difficile da comprendere per voi che avete una mentalità diversa, che avete altre capacità di comprensione, altri gusti, un altro tipo di fedeltà e un altro tipo di formazione" <sup>180</sup>, abbia potuto diventare così "popolare" nel mondo occidentale moderno. Si poteva supporre che alcuni spiriti moderni avessero trovato una saggezza più conforme alla loro natura nel brahmanesimo, il quale concepisce la vita come un tutto; per cui pensiamo che il buddismo sia stato tanto ammirato soprattutto per quello che non è. Un noto scrittore ha osservato che "il buddismo primitivo ignorava l'esistenza di Dio; negava l'esistenza dell'anima; era più un sistema etico che una religione" <sup>181</sup>. Questo giudizio ci pare dettato, da un lato, dal

<sup>179</sup> BU., VI, 2, 8; CU., V, 3, 11; Kaush. Up., IV, 9 (dove la situazione è chiamata "anormale": *pratiloma*)

<sup>180</sup> D., III, 40; cfr. S., 1, 136; D., 1, 12

<sup>181</sup> Winifred Stephens, *Legends of Indian Buddhism*, 1911, p. 7. Nel 1925, uno studioso del buddismo scriveva: "L'anima..., nelle *Upanishad*, è descritta come una piccola creatura di forma umana... Il buddismo ha rigettato tutte le teorie di questo genere" (PTS., *Dizionario*, alla voce: *attan*). Il che equivarrebbe a dire che il cristianesimo è materialista perché parla di un "uomo interiore". Pochi studiosi, oggi, si esprimerebbero così; ma per quanto ridicoli possano apparire tali giudizi (che implicano, fra l'altro, un'ignoranza completa della dottrina cristiana e di quella brahmanica), essi sopravvivono ancora in tutte le opere divulgative riguardanti il buddismo. Naturalmente, è senz'altro vero che il Buddha negava l'esistenza dell'anima o dell'"io" (in accordo, potremmo dire, con il *deneget semetipsum* di Mc., 8, 34). Ma non

razionalismo e, dall'altro, dal sentimentalismo. Senonché, le suddette tre affermazioni sono false, almeno nel senso in cui vengono comunemente intese. È a un altro buddismo che vanno la nostra simpatia e la nostra adesione intellettuale: quello che risulta dai testi così come essi sono.

Tra le Scritture della Via Larga, tutte composte in sanscrito, ve ne sono poche, per non dire nessuna, che siano anteriori all'inizio dell'era cristiana. Le più importanti sono il *Mahāvastu*, il *Lalita Vistara*, il *Divyavadana* e il *Saddharma Pundarika*. Le due principali forme di buddismo, già menzionate, vengono spesso chiamate - anche se la classificazione è un po' vaga - buddismo del Nord e buddismo del Sud. La scuola del Sud sopravvive attualmente a Ceylon, in Birmania e nel Siam. Originariamente le due scuole fiorivano insieme in Birmania, nel Siam, nella Cambogia, a Giava e a Bali, a fianco a fianco dell'induismo con cui sovente si fondevano. Il buddismo della scuola del Nord raggiunse il Tibet, la Cina e il Giappone, per tramite di maestri indù e discepoli autoctoni che provvidero a tradurre i testi sanscriti. A quell'epoca non si riteneva che la pura e semplice conoscenza delle lingue fosse sufficiente perché qualcuno potesse diventare un "traduttore" nel vero senso della parola; nessuno avrebbe intrapreso la traduzione di un testo senza averlo studiato per lunghi anni ai piedi di un maestro profondo conoscitore della materia; ancor meno si sarebbe ritenuto adatto a tradurre un'opera chi non avesse creduto negli insegnamenti in essa contenuti. Veramente rare sono le traduzioni di testi indù in lingue europee che possiedano quel grado di perfezione che i buddisti tibetani e cinesi esigevano da loro stessi <sup>182</sup>.

Si può osservare che il brahmanesimo, in una certa epoca, si diffuse nelle propaggini del mondo indù esistenti nel Sud-Est asiatico, mentre non varcò mai le frontiere settentrionali dell'India propriamente detta; il brahmanesimo, infatti, non è, come il buddismo, una fede caratterizzata dallo spirito missionario. La cultura indù ha nondimeno raggiunto e influenzato profondamente l'Estremo Oriente con il buddismo, il quale, secondo i casi, si è fuso o coesiste con il taoismo, il confucianesimo e lo scintoismo. A esercitare un più

---

*è questo che intendono i suddetti scrittori né ciò che comprendono i loro lettori: essi intendono invece affermare che il Buddha negò l'esistenza del Sé immortale, senza-nascita e supremo delle Upanishad. E questo è un errore madornale. Il Buddha parla infatti sovente di questo Sé o Spirito, e in nessuna parte in modo così esplicito come nella formula ricorrente na me so atta ("questo non è il mio Sé"), dove la negazione riguarda il corpo e gli elementi della coscienza empirica; verità alla quale possono ben applicarsi queste parole di Shankara: "Quando neghiamo qualcosa di irreali, lo facciamo riferendoci a qualcosa di reale" (Brahma Sutra, III, 2, 22). Come fa notare Rhys Davids, "so", cioè "questo", viene impiegato nelle Sutta per mettere in risalto il problema della "personalità" (Minor Anthologies, I, p. 7, nota 2). Na me so atta non implica affatto una negazione del Sé, proprio come il τὸ σῶμα... οὐκ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος di Socrate (Axioco, 365) non è una negazione dell'Uomo. Negare il Sé non si addice al Buddha, bensì a un natthika. Quanto all'"ignorare Dio" (si pretende infatti sovente che il buddismo sia "ateo"), equivarrebbe a sostenere che Meister Eckhart negasse Dio quando diceva: "Niht, daz ist gote gelîch, wande beide niht sind" (Pfeiffer, p. 506)*

<sup>182</sup> Cfr. Marcos Pallis, *Peaks and Lamas*, 1939, pp. 79-81



marcato influsso furono le forme contemplative del buddismo. Quel che fu chiamato *Dhyana* (in pali, *jhana*) nell'India, divenne *Cha'n* in Cina e *Zen* in Giappone<sup>183</sup>. Non possiamo qui occuparci di queste particolari forme di buddismo; ma dobbiamo affermare che, sebbene differiscano molto dalla Via Stretta per la loro particolare prospettiva, esse non rappresentano affatto una degenerazione del buddismo. Il buddismo tibetano e quello estremo-orientale sono tali da suscitare la nostra più viva simpatia per la profondità delle loro dottrine e per la toccante bellezza delle opere letterarie e artistiche in cui sono espressi i loro insegnamenti. V'è ormai soltanto da aggiungere che il buddismo scomparve dall'India propriamente detta verso la fine del secolo XII.

Shankara, il più eminente interprete dottrinale del *Vedanta*, è stato sovente presentato come un "indù travestito da buddista". Dobbiamo anche notare che il termine *Vedanta* (la "fine del *Veda*", nel senso in cui il Nuovo Testamento può essere chiamato la conclusione e il compimento dell'Antico Testamento) si incontra già nelle *Upanishad*. Molti punti delle dottrine del *Vedanta* e del buddismo, sin dalle origini, possono spiegarsi vicendevolmente. Per questa ragione è stata possibile una fusione tra induismo e buddismo nel medioevo indù, e per questa stessa ragione il buddismo, nell'India, ha cessato di esistere come una dottrina distinta. Se il buddismo, e non l'induismo, ha potuto varcare i confini dell'India e sopravvivere, ciò è dovuto principalmente al seguente motivo: mentre l'induismo trova la sua attuazione nella vita attiva e in quella contemplativa, il buddismo si fonda essenzialmente sulla vita contemplativa e può essere quindi più facilmente insegnato, trattandosi peraltro di una via che non tiene conto dei vincoli formali di un determinato ordine sociale.

---

<sup>183</sup> Cfr. le diverse opere di T. Suzuki

## IL MITO

Che cos'è il buddismo? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo nuovamente cominciare con il mito, poiché esso fa tutt'uno con la vita stessa del suo fondatore (il quale visse circa ottant'anni), una vita che riassume l'intera epopea della vittoria sulla morte. Diremo subito che se dalla narrazione pseudo-storica di questa vita volessimo scartare tutto quel che è leggenda o miracolo, di fatti storici accertabili ne resterebbero ben pochi. Si può pertanto dire che è possibile che sia esistito un maestro il quale diede all'antica saggezza la sua particolare "colorazione buddica" e la cui individualità fu completamente velata - come egli dovette di certo desiderare<sup>184</sup> - dalla sostanza eterna (*akalika dharma*) alla quale si identificava. In altre parole, "il Buddha, dell'uomo ha solo la forma; egli, in verità, non è un uomo"<sup>185</sup>. È vero che la maggior parte degli eruditi moderni, evemeristi per inclinazione e formazione, afferma che egli non era l'Uomo, bensì un uomo che venne deificato col passar del tempo. Noi adottiamo l'opinione contraria, quella suggeritaci dai testi, donde risulta che il Buddha è una deità solare scesa dal Cielo per salvare gli uomini e gli dèi da tutto il male che comporta il concetto di "mortalità"; e, in questa prospettiva, la sua nascita e il suo risveglio sono di sempre<sup>186</sup>.

Prima di iniziare la narrazione, dobbiamo spiegare perché viene fatta una distinzione tra i due epiteti di Bodhisattva e di Buddha. Il Bodhisattva è un "essere che si risveglia" o una "natura vigilante"; Buddha significa "risvegliato" e anche "il Risveglio". Il Bodhisattva è dogmaticamente un essere originariamente mortale, qualificato per la messa in opera delle virtù e delle conoscenze trascendenti di un Buddha. Gautama Siddhartha, il "Buddha storico", è quindi egli stesso un Bodhisattva sino al momento del suo "risveglio totale". Inoltre, è detto che un Buddha nasce in ogni eone successivo, che Gautama Siddhartha occupava il settimo posto in questa serie di incarnazioni profetiche e che egli sarà seguito da Maitreya, attualmente Bodhisattva nel Cielo. Vi sono altri Bodhisattva, per esempio Avalokiteshvara, i quali entreranno nel loro stato di Buddha solo quando "l'ultimo filo d'erba sarà falciato".

<sup>184</sup> Dh., 74: *mam'eva kata... iti balassa sankappo* ("Sono stato io a fare questo: idea puerile"). Vedi la nota 5, a p. 66

<sup>185</sup> Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 65. Cfr. A., II, 38, 39, dove il Buddha afferma di aver distrutto tutte le cause che l'avrebbero fatto diventare un dio o un uomo; egli dice pure di non essere contaminato dal mondo: "Perché sono Buddha" (*tasma buddho'smi*): Sn., 558

<sup>186</sup> *Saddharma Pundarika*, XV, 1, ciò in risposta ai mormorii di coloro che non comprendevano che il Buddha potesse pretendere d'essere stato, in passato il maestro di innumerevoli Bodhisattva. Similmente Arjuna era sconcertato dall'idea della nascita eterna di Krishna, e gli Ebrei, dal canto loro, non potevano comprendere le parole di Cristo: "Prima che Abramo fosse, io ero". "Il Figlio di Dio è più antico dell'intera sua creazione" (II pastore di Erma, IX, 12, 1)

Prima della sua nascita in terra, il Bodhisattva risiede nel Cielo di Tusita. Spinto dagli dèi a liberare l'universo dalle sue pene, stabilisce il tempo e il luogo della sua nascita, sceglie la famiglia e la madre dalla quale nascerà. Un Buddha deve nascere dalla casta sacerdotale o da quella regale, e precisamente da quella che predomina in una certa epoca. Predominando a quel tempo la casta regale, egli decise di nascere dalla regina Maha Maya, sposa del re Suddhodana della stirpe dei Shakya, nella sua capitale Kapilavastu, nel "Paese di Mezzo" - cioè, a prescindere da altri suoi significati, nel paese posto al centro della valle del Gange. L'annuncio avviene sotto forma di un sogno di Maha Maya, in cui ella vede un elefante bianco scendere dai cieli per entrare nel suo ventre; gli interpreti dei sogni al servizio del re ne deducono che la regina ha concepito un figlio che sarà o un Imperatore Universale, o un Buddha. Le due possibilità ebbero in effetti la loro realizzazione in senso spirituale. Il regno del Buddha non è certamente di questo mondo, ma è lui a "far girare la ruota del mondo" in quanto Maestro spirituale e Signore dell'Universo.

Il bambino è visibile nel ventre della madre. Giunto il momento della nascita, Maha Maya si reca in visita dai suoi genitori a Devahrada; lungo il cammino, si ferma al Parco di Lumbini e, accorgendosi che è prossima a partorire, tende la mano a un ramo per sostenersi. L'albero si piega verso di lei. Ella vi si appoggia e, restando in piedi, dà alla luce il bambino senza provare alcun dolore. Il bambino nasce da un suo fianco. Sebbene non sia esplicitamente affermato, si può supporre che si trattò di una nascita verginale; in ogni caso, è interessante notare che il fatto era noto a san Gerolamo, il quale lo menziona in un suo scritto sulla verginità, mettendolo in relazione con le nascite miracolose di Platone e di Cristo<sup>187</sup>. Il bambino viene accolto dalle divinità tutelatrici delle Quattro Regioni. Come tocca la terra compie sette passi e si proclama "il primo in questo mondo". L'universo intero ne è trasfigurato e si illumina di gioia. Lo stesso giorno nascono i "sette connaturali", tra i quali la sua futura sposa, il suo cavallo e il suo discepolo Ananda. Non si tratta di avvenimenti singolari legati alla sua persona, ma di avvenimenti in certo modo "normali" perché si verificano sempre ogni volta che nasce un Bodhisattva.

Una settimana dopo la nascita del bambino, Maha Maya si addormenta per sempre e sua sorella Praiapati, anch'essa moglie di Suddhodana, prende il suo posto. Il bambino viene portato a Kapilavastu e mostrato al padre. È riconosciuto e adorato dagli indovini brahmani, i quali annunciano che sarà o imperatore o Buddha all'età di trentacinque anni; presentato al Tempio, la divinità tutelare degli Shakya si inchina davanti a lui. Suddhodana, desiderando che il figlio diventi imperatore e non un Buddha, e avendo appreso che abbandonerà il mondo solo quando avrà visto un vecchio, un malato, un cadavere e un monaco, la fa allevare in un lussuoso palazzo affinché non conosca l'esistenza della sofferenza e della morte. Il primo miracolo si produce quando, un giorno, secondo la consuetudine, il re partecipa al "primo lavoro dell'anno": il fanciullo siede

<sup>187</sup> *Libri adv. Jovinianum, I, 42*

all'ombra di un albero e questa rimane immobile, mentre quella degli altri alberi si allunga a mano a mano che il sole compie il percorso pomeridiano. A scuola il fanciullo apprende con una facilità soprannaturale. All'età di sedici anni, quale premio per una sua vittoria in una gara di tiro all'arco durante la quale la sua freccia trapassa sette alberi, egli ottiene in isposa sua cugina Yasodhara, che gli darà un figlio: Rahula.

Trascorsi questi avvenimenti, mentre guida il suo carro attraverso la città per recarsi al parco delle feste, gli appaiono successivamente, uno per giorno, i "quattro segni". Gli dèi hanno infatti assunto la forma di un vecchio, di un malato, di un cadavere e di un monaco, la cui presenza, per editto reale, era stata bandita dalla città. Da quel momento, il principe sa; dell'esistenza della vecchiaia, della malattia, della morte e della serenità di cui gode l'uomo che si è affrancato dalle vicissitudini dell'esistenza. Si reca dal padre e gli annuncia la sua decisione di abbandonare il mondo e diventare monaco onde trovare la via che conduce alla liberazione dalla morte. Il padre non riesce a dissuaderlo, e fa sprangare le porte del palazzo. Nella notte, il Bodhisattva prende silenziosamente congedo dalla moglie e dal suo bambino. Chiamato il suo cavallo, accompagnato solo dal suo scudiero, esce dalla porta principale del palazzo, miracolosamente aperta dagli dèi.

Allora Mara - la Morte, il Male - gli offre l'impero del mondo, a condizione che ritorni sui suoi passi. Non essendo riuscito a sedurlo, l'avversario segue le mosse del Bodhisattva in attesa di un'altra occasione. Avendo raggiunto il folto della foresta, il Bodhisattva si sbarazza del suo turbante regale e taglia i lunghi capelli, che non si addicono a un pellegrino; essi vengono portati via dagli dèi e incastonati in cielo. Gli dèi gli procurano un abito da pellegrino. Egli rimanda indietro lo scudiero con il suo cavallo che morrà di crepacuore.

Il Bodhisattva studia con maestri brahmani e si sottopone alle più dure mortificazioni. Cinque sono i suoi discepoli, che però lo abbandonano il giorno in cui decide di non digiunare più, ritenendo tale pratica inefficace. Proprio quel giorno, la figlia di un contadino, Sujata, che soleva recare offerte allo spirito di un albero di fico, porta la sua offerta di riso al latte in cui gli dèi avevano mescolato dell'ambrosia. La giovane trova il Bodhisattva seduto ai piedi dell'albero, gli offre il riso in una scodella d'oro e dell'acqua in un acquamanile d'oro e riceve le sue benedizioni. Il Bodhisattva scende alla riva di un fiume per compiere le sue abluzioni; quindi mangia il cibo offertogli: gli basterà per sette settimane. Getta la scodella nel fiume: essa galleggia e risale la corrente. Da questo fatto significativo egli comprende che il suo scopo verrà raggiunto quello stesso giorno. Ritorna all'Albero del Risveglio.

Allora, Indra (l'uccisore del Drago - così come lo è Agni nel nostro precedente studio - e il sacrificatore *in divinis*) assume le sembianze di un raccoglitore di erba e offre al Bodhisattva i cinque mazzi di erbe utilizzate nel sacrificio rituale. Il Bodhisattva compie delle circumambulazioni attorno all'albero, terminate le quali si arresta volgendo verso

Oriente: scopre che i “cerchi del mondo” stanno immobili attorno a lui. Cosparge sul terreno i mazzi di erbe e prende posto sul trono, o altare, che si trova ai piedi dell’albero, deciso ad alzarsi solo quando avrà conosciuto la causa del male, della morte, e il loro rimedio. Là, ai piedi dell’Albero della Vita, sull’ombelico della terra, tutti i precedenti Buddha si “risvegliarono”.

Appare nuovamente Mara, che reclama il trono occupato dal Bodhisattva; questi tocca la Terra affinché testimoni che le sue virtù gli conferiscono il diritto di prenderne possesso. La Terra appare e testimonia a suo favore. Mara, assistito da un esercito di dèmoni, si scatena contro il Bodhisattva con il fuoco e le tenebre, con piogge di sabbia rovente e cenere. Ma tutte queste armi si dimostrano inefficienti: il Bodhisattva rimane incolume. Quando era apparso Mara, gli dèi erano fuggiti, lasciando il Bodhisattva solo con le potenze dell’anima. Quando Mara rinuncia alla lotta, gli dèi ritornano.

Cala la notte. Prima dell’alba il Bodhisattva ha oltrepassato tutti i gradi di realizzazione. Avendo pienamente compreso il ciclo dell’“origine causale” (*pratitya samutpada*), perviene al risveglio totale: è un Buddha. L’intero universo è trasfigurato dalla gioia. Allora il Buddha intona il suo famoso canto di vittoria:

“Cercando il costruttore della casa  
 passai attraverso il vortice  
 delle nascite innumeri, che mai,  
 mai sfuggiranno al laccio della morte.  
 Il mal, nascendo, sempre si rinnova.  
 Padrone della casa, ora ti vedo!  
 Ormai non mi fabbricherai la casa,  
 l’impalcatura tutta si è spezzata,  
 la sommità del tetto è via volata <sup>188</sup>:  
 la costruzione è già tutta crollata;  
 il mio spirito ha distrutto i desideri”.

<sup>188</sup> Si confrontino i miei studi *Symbolism of the Dome*, parte III, in *IHQ*, XIV, 1938, e *Svayamatinna: Janua Coeli*, cit., in “*Zalmoxis*”, II, 1939

Il Buddha resta sette settimane presso l'Albero del Risveglio, gustando la felicità della liberazione. Tra gli eventi che si susseguono durante queste settimane, ve ne sono due significativi: la tentazione da parte delle figlie di Mara che cercano di ottenere con le loro grazie quel che il padre non aveva potuto avere con il suo potere, e l'esitazione del Buddha, di fronte all'insegnamento; egli esita a mettere in moto la Ruota della Legge, temendo che non verrà compresa e che sarà per lui motivo d'inutile angoscia. Allora gli dèi gridano: "Il mondo è perduto!". Guidati da brahmani, vanno dal Buddha per persuaderlo che esistono uomini sufficientemente maturi per comprendere la Legge. Allora il Buddha si reca a Benares, dove con il suo primo sermone mette in movimento la Ruota della Legge e, con un secondo sermone, proclama che nessuna costante individuale sta alla base delle forme della nostra coscienza: è la dottrina del non-Sé (*anatmya*), che bandisce da tutte le operazioni fisiche e mentali il nostro *cogito ergo sum*, quale grossolana illusione e origine di ogni male. I cinque discepoli che l'avevano abbandonato si convertono; essi sono adesso cinque Arhat, cioè cinque esseri "estinti" (*nirvata*) rispetto al mondo.

Lasciata Benares, il Buddha si dirige verso Uruvela, non lontana dall'odierna Bodhgaya, e lungo il cammino incontra un gruppo di una trentina di uomini con le mogli, seduti a mangiare sull'erba. Uno di essi non era sposato e aveva condotto con sé una donna che si era poi allontanata portando via i loro vestiti. Agli uomini che gli chiedono se l'ha vista, il Buddha risponde: "Oh uomini, pensate che sia meglio per voi inseguire quella donna o il Sé" (*atm anam gavish*)<sup>189</sup>. Essi rispondono che è meglio seguire il Sé e si convertono. Troviamo qui enunciata per la prima volta dottrina del Buddha riguardante il Sé. A Uruvela, si reca nell'eremitaggio di una comunità di brahmani adoratori del Fuoco ed esprime il desiderio di poter trascorrere la notte nel loro tempio. I brahmani lo avvertono che il tempio è il rifugio di un ferocissimo drago. Il Buddha, per nulla intimorito, decide di trascorrervi la notte in meditazione. Improvvisamente appare il drago infuriato. Il Buddha non lo uccide: lo doma. Infatti, assunta la sua forma ignea ed essendo diventato un "drago umano", combatte la bestia con il fuoco, cioè con le sue stesse armi. Il mattino seguente, si presenta ai brahmani con il drago ammansito, e accucciato nella sua ciotola delle elemosine<sup>190</sup>. Qualche giorno dopo, questi adoratori del Fuoco potranno tagliare la legna, accendere o spegnere il fuoco solo quando il Buddha lo permetterà. I brahmani abbandonano il culto del Fuoco (*agnihotra*) e diventano suoi discepoli. In relazione a questo episodio, dobbiamo riportare ciò che disse il Buddha a un altro brahmano adoratore del Fuoco:

<sup>189</sup> Vin., I, 23 (*Mahavagga, I, 14*). Cfr. Vis., 393: *rajanam gavesitum udahu attanam?*; CU., VIII, 7, 1: *atma... anvashatvayah*

<sup>190</sup> Vin., I, 25 (*Mahavagga, I, 15*). Cfr. *l'analogo racconto dei combattimenti di Mogallana con il drago Rashtrapala*: Vis., 399 s.

“Non accatasto legna a sacrifici;  
 È nel mio interno che accendo la fiamma...  
 Il mio cuore è l’ardente focolare,  
 l’io che ho domato è la bruciante fiamma”<sup>191</sup>.

Il Buddha non fa quindi che attenersi all’insegnamento dell’*Aranyaka* brahmanico, dove, come rileva Keit, “l’*agnihotra* interiore viene esattamente descritto come un sostituto del sacrificio”<sup>192</sup>.

Non è il caso di riportare in modo particolareggiato gli altri episodi della vita del Buddha. Egli costituisce a poco a poco una comunità di monaci erranti e, sebbene non del tutto convinto, autorizza le donne a essere ordinate monache; verso la fine della vita arriva a organizzare comunità di monaci e monache, di cui alcuni vivevano in monasteri costruiti con le offerte dei laici. Il Buddha divide il suo tempo tra le cure della comunità monacale e la predicazione, riuscendo sempre vincitore in tutte le più accese controversie. Compie anche numerosi miracoli.

Infine, dà l’annuncio della sua morte imminente. Ad Ananda che prorompe in lamenti, il Buddha fa osservare che, a differenza di coloro i quali ragionano secondo la mentalità mondana e piangono e si rotolano per terra in preda alla disperazione gridando: “È troppo presto perché scompaia l’occhio del mondo!”, ve ne sono altri che, calmi e padroni di se stessi, riflettono su quanto siano effimere tutte le cose “composte” e come sia fatale la loro dissoluzione: “Coloro che avranno vissuto conformandosi alla Via che ho insegnato, onoreranno veramente la mia memoria”. A un discepolo che si reca a trovarlo in punto di morte dice: “Quale bene può arrearvi la vista di questo corpo impuro? Colui che vede la Legge mi vede, colui che mi vede, vede la Legge (*dharma*)”<sup>193</sup>. Il Buddha lascia quest’ultimo

<sup>191</sup> S., I, 169. Cfr. anche il mio articolo *Atmayajna, Selsacrifice*, in *HJAS.*, VI, 1942

<sup>192</sup> Cfr. Keith, *Aitareya Aranyaka*, 1908, p. XI. È solo per ignoranza dei testi brahmanici che Rhys Davids scopre qualcosa di nuovo nell’*agnihotra* interiore del Buddha (*Gotama the Man*, p. 97). Un altro erudito pensa invece di poter risolvere il problema dell’origine e del significato della parola *arahat* senza menzionare RV., X, 63, 4, dove è detto che gli dèi (i quali, in quanto molteplici, non sono mai stati considerati originariamente immortali) “hanno conquistato l’immortalità per il loro merito (*arhana*)”. Per il PTS., *Pali Dictionary*, la parola *arahat* “prima del buddismo era soltanto un titolo onorifico portato da alti dignitari”: l’esegesi buddista da parte di eruditi che non conoscono i Veda non è mai perfettamente sicura

<sup>193</sup> S., III, 120



messaggio: “Prendete il Sé (*atman*) come vostro lume; sia il Sé l’unico vostro rifugio; sia la Legge il vostro lume e unico rifugio”<sup>194</sup>.

Egli spiega che questa via comporta in pratica una vita di costante attenzione (*smriti*)<sup>195</sup>. Non si esagererà mai troppo sull’importanza che il buddismo dà alla presenza di spirito: non si deve mai agire distrattamente, non si deve mai fare nulla di cui si possa dire: “Non ne avevo l’intenzione”; perché un peccato commesso per disattenzione è più grave di un peccato premeditato. Il che vuol dire che non ci si deve semplicemente comportare in modo istintivo. Come dice Platone: “Non far niente che non sia conforme alla norma del Principio immanente, che sia contro le leggi che regolano il consorzio umano, e non cedere mai ai richiami affettivi, sia nel bene che nel male; in ciò consiste la padronanza di se stessi”<sup>196</sup>. Nello stesso tempo, non si deve dimenticare che questa applicazione etica dell’attenzione si fonda su una dottrina metafisica; il buddismo, infatti - come del resto la dottrina delle *Upanishad* -, considera ogni conoscenza non come l’acquisizione di fatti nuovi, bensì come la riscoperta di una latente onniscienza. Anche nella dottrina platonica, ogni insegnamento ed esperienza devono essere riguardati semplicemente come il ricordarsi di qualcosa che era stato conosciuto e poi dimenticato<sup>197</sup>.

Lo stesso Platone, inoltre, ci rammenta incessantemente che in noi ci sono due anime o due “sé”, e che il Sé immortale è il “sé reale”. La distinzione tra Spirito immortale e anima

<sup>194</sup> D., II, 101: *atta-dīpa viharatha atta-sarana... dhamma-dīpa dhammasarana*. Cfr. Sn., 501, *ye atta-dīpa viciaranti loka akimciana sabbadhi vippannutta*; Dh., 146, 232: *andhakarena onaddha padipam na gavassatha... so karohi dipam attano*. L’ammonimento “Prendi il Sé come tuo rifugio” (*kareyya saranattano*, S., III, 143) suggerisce quel che ha fatto lo stesso Buddha: “Ho preso il Sé come mio rifugio” (*katam mesaranam attano*, D., II, 120); infatti, “ciò che insegna, egli lo fa” (*yatha vadi, tatha kari*: A., II, 23; III, 135; Sn., 357). Il termine *tatha* si ritrova nell’epiteto *Tathagata*. I testi buddisti riguardanti il “lume” corrispondono a *Shvet. Up.*, II, 15: “Quando l’uomo che è padrone di sé percepisce, grazie alla “quiddità” del proprio Sé, come al chiarore di un lume (*atma-tatvena... dipopamena*) la “Quiddità” di Brahma, non generata, inalterata, pura da tutte le altre “quiddità”, allora egli conosce Dio ed è liberato da tutti i mali”. Lo Spirito (*atman*) è la nostra luce quando tutte le altre luci ci hanno abbandonato (BU., IV, 3, 6)

<sup>195</sup> Circa *sati* (*smriti*) nel senso di “stare attenti ai propri passi”, cfr. 1 Cor., 10, 31; D., I, 70; SBB., III, 233, ecc. Un peccato compiuto per inavvertenza è quindi più grave di un peccato commesso deliberatamente. Ma, come la *smriti brahmanica*, la *sati buddista* ha un significato più vasto di quello di “vigilanza”, il *padasannam* di J., VI, 252. La reminiscenza è praticata in vista dell’onniscienza o gnosi superiore (*abhinna, pajanana, panna, προμείθεια, πρόνοια*). Per un’esposizione più completa, cfr. Vis., 407 s. In Mil., 77-79, viene fatta una distinzione tra gnosi intuitiva, spontanea, diretta e prodotta (*katumika = kritrima*); in quest’ultimo caso i segni esteriori sono lì per ricordarci ciò di cui abbiamo già una conoscenza potenziale. Se si confronta tutto ciò con Prash. Up., IV, 5; CU., VII, 13; VII, 26, 1 e MU., VI, 7 (“il Sé conosce ogni cosa”) e se si tiene conto dell’epiteto *Jatavedas = jatissaro* in pali, apparirà evidente che la dottrina indù del Ricordo coincide con quella di Platone, Menone, 81 (μάθησις = ἀνάμνησις). Cfr. il mio studio *Recollection, Indian and Platonic*, in JAOS., 3, 1944

<sup>196</sup> Leggi, 644, 645

<sup>197</sup> Menone, 81, 82; Repubblica, 431, A, B; 604 B; Leggi, 959 B; Fedone, 83 B, ecc.

mortale, già incontrata nel brahmanesimo, è infatti la dottrina fondamentale della *philosophia perennis*. Lo spirito che Dio ci ha dato ritorna a Lui quando la polvere ritorna alla polvere. *Γνωθι σεαυτόν; Si ignoras te, egredere; “Là dove vado, voi non potete ancora seguirmi... Chi mi vuole seguire, deve negare se stesso”* <sup>198</sup>. Non dobbiamo però illuderci supponendo che l'espressione *deneget semetipsum* debba essere intesa solo eticamente: sarebbe confondere il mezzo con il fine. Essa significa ciò che intende san Bernardo quando dice che bisogna “*deficere a se tota, a semetipsa liquescere*”, e Meister Eckhart quando afferma che “Regno di Dio è soltanto per chi è morto completamente”. “La parola di Dio ha come effetto di separare l'anima dallo spirito” <sup>199</sup>. E il “Risvegliato” avrebbe anche potuto dire che “nessuno può essere mio discepolo se non odia la propria anima” (*Καὶ οὐ μισεῖ... τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν*) <sup>200</sup>. “L'anima deve condannarsi a morte da se stessa”. “Nel timore che il giorno del Giudizio Universale arrivi e mi trovi non annientato e che io venga afferrato e messo in balia della mia individualità” <sup>201</sup>.

<sup>198</sup> *Gv.*, 13, 36; *Mc.*, 8, 34. *Coloro che lo seguono “hanno abbandonato tutto”, e in questo “tutto” sono compresi, naturalmente, essi stessi*

<sup>199</sup> *Ebr.*, 4, 12

<sup>200</sup> *Lc.*, 14, 26: “*Chi non odia suo padre, sua madre, sua moglie, i suoi figli, i suoi fratelli, le sue sorelle...*”; *cfr.* *MU.*, VI, 28: “*Ciò non sarà mai per un uomo legato alla sua donna e alla sua famiglia...*”, e *Sn.*, 60: “*Solo me ne vado, avendo abbandonato moglie e figli, padre e madre*”. Vedi la nota 68, a p. 38

<sup>201</sup> Meister Eckhart e William Blake. *Cfr.* Boehme, *Sex Puncta Theosophica*, VII, 10: “*Ecco come si perde una vita... quando essa vuole essere padrona di se stessa... Se non si offre essa stessa alla morte, non potrà raggiungere un altro mondo*”; *Mathnawi*, XV, 25; *Fedone*, 67, 68. “*Nessuna creatura può salire a un grado più elevato di natura senza cessare di esistere*” (*San Tommaso, Summa theol.*, I, 63, 3). *Cfr.* Schiller: “*Soltanto nell'errore vi è vita, e la conoscenza è necessariamente una morte*”. *Cfr.* anche quanto è stato detto prima sul nirvana, cioè che si tratta di un “*concludersi*” dell'essere. *Chi si trova al di là di tutte le morti non può essere definito in termini propri alla nostra modalità di esistenza*

## 2. LA DOTTRINA

Nella domanda innanzi citata: “Non sarebbe forse meglio per voi, che inseguiste il Sé?”, vi è una precisa opposizione tra il plurale del verbo e il singolare dell’oggetto: cioè tra la moltitudine e l’Uno che essa deve cercare. Consideriamo ora alcuni dei numerosi altri testi buddisti nei quali sono messi in opposizione i nostri “sé”, composti e mortali, con il Sé unico e immortale. La questione viene introdotta come nei libri brahmanici: “Con quale sé (*kena atmana*)<sup>202</sup> si perviene al mondo di Brahma?”. La risposta la troviamo in un altro passo, quello in cui viene descritta la realizzazione dello stato di Arhat: “Con il Sé che è identico a Brahma” (*brahma-bhutena atmana*). Altrettanto si dice nelle *Upanishad*, dove si afferma che: “È in quanto Brahma, che ritorna a Brahma”<sup>203</sup>: a un mondo dal quale non vi è alcun ritorno (*punar avartana*) per necessità di rinascita<sup>204</sup>. Altri passi mettono in evidenza la distinzione fra il grande Sé (*mahatman*) e il piccolo sé (*alpatman*), o tra il Sé luminoso (*kalyanatman*) e il sé impuro (*papatman*), essendo il primo giudice del secondo<sup>205</sup>. “Il Sé è il Signore del sé ed è il suo fine”<sup>206</sup>. Nella frase: “Nulla è più caro del Sé per chi l’ha raggiunto”<sup>207</sup>, si ritrovano la dottrina delle *Upanishad* secondo cui “solo il Sé è veramente

<sup>202</sup> Sn., 508: *Ko sujghati muciciati bajjhati cia? ken’attana gacciati brahmalokam?* Tradurre ken’attana solo con “da che cosa?” è un tipico esempio delle semplificazioni di lord Chalmers. Analogamente, il dizionario PTS omette accuratamente le referenze positive concernenti *atta* e ignora il termine *mahatta*. Rhys Davids ha rilevato il rapporto tra *mahatta* e *mahatma* (cfr. “Review. of Religion”, VI, 22 s.), ma sembra ignorare il termine *mahiman* (“maestà”) da cui deriva il primo epiteto

<sup>203</sup> A., II, 211: *brahma-bhutena attana viharati*; come in BU., IV, 4, 6: *brahmaiva san brahmapyeti*. Cfr. Sn., 508: *bhagava hi me sakkhi brahma’jja dittho* (*sakkhi*, come in BU., 111, 4, 2: *sakshad-aparokshad-brahma*)

<sup>204</sup> DA., I, 313: *tato brahma-loka patisandhi-vasena na avattana-dhammo, che è uno sviluppo di BU., VI, 2, 15: te teshu brahma-lokeshu... vasanti, tesham na punaravrittih*; CU., IV, 15, 6: *imam manavam-avartam navartante*; CU., VIII, 15. L’unica condizione superiore a quella descritta nel testo, è quella di chi raggiunge questo fine supremo qui e ora, piuttosto che nel post mortem (M., II, 195-196; D., I, 156; A., IV, 76. Cfr. BU., IV, 3,33, dove Janaka, informato delle beatitudini che lo attendono nel mondo di Brahma, esclama: “Ben oltre, si situa la mia liberazione!”)

<sup>205</sup> A., I, 57, 58, 87 (*atta pi attanam upavadati*), 149, 249; V, 88; Sn., 778, 913; cfr. Manu, XI, 230; Repubblica, 440 B; 1 Cor., 4, 4. È l’“Ayenbyte of Inwyt”

<sup>206</sup> Dh., 160: *atta hi attano natho*; 380: *atta hi attano gati* (cfr. BU., IV, 3, 32; KU., III, 11; MU., VI, 7: *atmano’tma neta amritakhyah*; RV., V, 50, 1; *vishvo devasya netuh, viz. Savitri*). Cfr. S., III, 82, 83: *yad anatta... na me so atta*, “Quel che è non-Sé, non è il mio Sé”; il Sé (*atman*) è senza ego (*anatmya*): cfr. TU., II, 7

<sup>207</sup> S., I, 75: *n’ev’ajjhaga piyataram attana kvaci... attakamo*; Udana, 47; A., 12, 91 (cfr. II, 21): *attakamena mahattam abhikkhankata*. S., I, 71, 72, come in BG., VI, 5-7, dove si dice in quali circostanze il Sé è caro (*piyo*) o non è caro (*appiyo*) all’ego. In A., IV, 97, d’altra parte, *atta hi paramo piyo*, l’uomo “troppo preso da se stesso”, corrisponde a quel che si intende comunemente per “egoista”

caro”<sup>208</sup>, l’enigmatico “ama te stesso”<sup>209</sup> degli ermetisti e la dottrina cristiana secondo cui “un uomo, pur essendo caritatevole, deve amare se stesso più di qualunque altro”<sup>210</sup>: cioè il Sé, per amore del quale deve negare se stesso.

Nella dottrina brahmanica, il nostro Sé o la nostra Personalità interiore, immortale, imperturbabile e beata, l’unica per tutti gli esseri, è Brahma immanente, Dio in noi<sup>211</sup>, che è senza origine e che non diventa nessuno<sup>212</sup>. “Questo” è; è la sola cosa vera che sia possibile affermare: “Tu non puoi conoscere Colui che rende conoscibile ciò che è conosciuto e che è il tuo Sé in tutte le cose”<sup>213</sup>. Proprio come Dio, che non conosce “che cosa Egli è, poiché Egli non è nessuna cosa”<sup>214</sup>. Anche la dottrina buddista procede per eliminazioni. La nostra costituzione e quella del mondo sono analizzate a più riprese; la descrizione delle cinque facoltà fisiche e mentali dell’individualità transitoria con cui l’“incolta moltitudine” si identifica, è ogni volta seguita dalla dichiarazione: “Questo non è il mio Sé” (*na me so atma*). Si può affermare che tra le mentalità ingenuie che si identificano con i loro “accidenti”, il Buddha avrebbe incluso Cartesio con il suo *cogito ergo sum*.

Infatti l’individualità non esiste veramente, così come non esiste un’anima del mondo<sup>215</sup>. Quel che noi chiamiamo la nostra “coscienza” non è altro che un processo mentale; il suo contenuto cambia di giorno in giorno ed è sottomesso, né più né meno come la realtà

<sup>208</sup> BU., I, 4, 8; II, 4; IV, 5

<sup>209</sup> Ermete, Lib., IV, 6 B

<sup>210</sup> San Tommaso, *Summa theol.*, II-II, 26, 4; cfr. Dh., 166 (il primo dovere dell’uomo è di pensare alla propria salvezza)

<sup>211</sup> RV., I, 115, 1: *atma jagatash tasthushash cia*; SHB., X, 4, 2, 27: *sarvesham bhutanam atma*; BU., II, 5, 15: *sarvesham... adhipatih*; III, 5: *brahma ya atma sarvantarah*; MU., V, 1: *vishvatma*; BG., VI, 29: *sarvabhutastham atmanam*; VII, 9: *jivanam sarvabhuteshu*; Manu, I, 54: *sarvabhutatma*, ecc. Questa dottrina di una sola “anima” o “Sé” che sta dietro a ciò che appare come diversi ego o anime, si ritrova in Platone (Menone, 81, ove viene descritta la nascita universale e la conseguente onniscienza dell’Anima Immortale); anche in Plotino (Enneadi, IV, 9 e passim a proposito della “riduzione di tutte le anime a una sola”; ma avente una moltitudine di corpi, o piuttosto, presente in tutti i corpi); cfr. KU., II, 22: *ashariram sharireshu*; e X, 2: “l’essenza di tutti gli esseri”; cfr. pure san Dionigi l’Areopagita: “L’essere che pervade tutte le cose, senza essere alterato da esse” (De div. nom., II, 10)

<sup>212</sup> KU., II, 18: *nayam kutashcin na babhuva kashcit*; II, 25: *ka ittha veda yatra sah?*; VI, 13: *asti*. Cfr. Mil., 73: *bhagava atthi... na sakka nidassetum idha va idha*; e Shankara (a proposito di BU., III, 3): *muktasya cia na gatih kvacit*

<sup>213</sup> BU., III, 4, 2; cfr. II, 4, 14; IV, 5, 15; AA., III, 2, 4

<sup>214</sup> Erigene

<sup>215</sup> A., II, 177: “Io non sono nessuno e non vi è niente di me da nessuna parte”. Analogamente in M., II, 263, 264; Sn., 950, 951. Plotino, Enneadi, VI, 9, 10: “Ma quest’uomo è diventato un altro; non è più lui, non si appartiene più”. Cfr. il mio studio *Akimcianna: Self-naughting*, in NIA., III, 1940, e *The Cloud of Unknowing*, c. LXVIII

corporea<sup>216</sup>, al determinismo causale; la nostra individualità è costantemente in via di distruzione e di rinnovamento<sup>217</sup>; non c'è un "dio" permanente, né qualcos'altro di simile, e ciò vale per ogni essere, o, piuttosto, per ogni divenire, si tratti di uomini oppure di dèi, in questo mondo o nell'aldilà. Come afferma Plutarco, "nessuno continua a essere una persona, nessuno è una determinata persona... I sensi, a motivo della nostra ignoranza, ci fanno credere che ciò che appare è"<sup>218</sup>. È questo il significato dell'antico simbolo brahmanico (e platonico) del cocchio: il cocchio, con tutte le sue parti, corrisponde alla nostra dualità. Non esisteva un cocchio prima che tutte le sue parti fossero montate e non esisterà più quando queste andranno a pezzi; senza gli elementi che lo compongono esso non esiste; il cocchio, in effetti, è soltanto il nome che, per convenzione, viene dato a un certo oggetto della percezione, e non può essere considerato un'entità (*sattva*). Lo stesso può dirsi di noi che siamo, come il cocchio, "aggregati". Chi l'ha compreso, vede "come si sono prodotte" (*yatha bhutam*) le cose a partire dal loro principio per poi scomparirvi, e può così creare una distinzione tra se stesso e tutte le cose. Non sarà lui, ma l'ignorante, a porsi domande come: "Esisto io?", "Che cosa ero prima?", "Dove vengo?", "Dove vado?"<sup>219</sup>. Se è ancora espressamente permesso a un Arhat di dire "io", lo è solo per comodità, poiché egli ha già da tempo superato la convinzione di possedere una sua propria personalità<sup>220</sup>. Ma ciò non significa affatto - e non è detto da nessuna parte - che "non esiste un Sé". Al contrario: vi sono dei passi dove, dopo l'elencazione dei cinque elementi di cui è intessuta la nostra "esistenza" evanescente e irreali, troviamo non l'abituale formula di negazione: "Questo non è il mio Sé", bensì l'ingiunzione: "Rifugiatevi nel Sé"<sup>221</sup>, così come il Buddha dice di aver fatto egli stesso<sup>222</sup>.

Essendo l'individualità empirica un semplice "processo", non sarà la mia coscienza o la mia dualità a poter superare la morte e rinascere<sup>223</sup>. È improprio domandarsi: "Di chi è la coscienza?". Basterebbe domandarsi soltanto: "Com'è che nasce questa coscienza?"<sup>224</sup>. Ed

<sup>216</sup> S., II, 13; III, 165, ecc. Come dice sant'Agostino, il corpo e l'anima sono entrambi mutevoli, e coloro che se ne sono accorti si sono messi alla ricerca di Ciò che è immutabile (Sermo, CCXXI, 2, 2)

<sup>217</sup> S., II, 95: *vinnanam... rattiya cia divassassa cia annad eva upajjati annam nirujjhati*

<sup>218</sup> *Moralia*, 392 D, basandosi su Platone, *Convivio*, 207 D, E; Fedone, 78 C. Vedi anche la nota precedente

<sup>219</sup> S., II, 26, 27. Il discepolo non deve pensare di essere lui (la sua individualità) a trasmigrare; deve solo riconoscere l'operazione incessante delle cause mediate che regolano l'apparizione e la sparizione delle individualità contingenti

<sup>220</sup> S., I, 14; D., I, 202: il Buddha parla sempre di se stesso in modo convenzionale; non si tratta cioè del suo vero pensiero

<sup>221</sup> S., III, 143. Vedi la nota 11, a p. 84

<sup>222</sup> D., II, 120. Vedi la nota 11, a p. 84

<sup>223</sup> M., I, 256 (eresia concernente Sati)

<sup>224</sup> S., II, 13; II, 61, ecc.

ecco l'antica risposta <sup>225</sup>: "Questo corpo non è mio, ma il risultato di azioni passate" <sup>226</sup>. Non vi è una "essenza" che passa da un'abitazione a un'altra; la vita si trasmette come un lume che si accende con un altro lume, ma non si tratta di una vita, né della mia vita <sup>227</sup>. Gli esseri sono gli eredi dei loro atti <sup>228</sup>; ma non sarebbe esatto dire che "io" ricevo qui la retribuzione di quel che feci nell'"abitazione" precedente. Vi è una continuità causale, ma non vi è una coscienza (*vijnana*) o un'essenza (*sattva*) che gusti i frutti delle sue buone o cattive azioni passate o che debba poi ritornare e reincarnarsi (*sandhavati samsarati*) senza alterità (*ananyam*), per subire in futuro le conseguenze di ciò che avviene attualmente <sup>229</sup>. La coscienza, in verità, non è mai la stessa da un giorno all'altro <sup>230</sup>; come potrebbe sopravvivere e passare da una vita all'altra? Il Vedanta e il buddismo sono quindi pienamente d'accordo nell'affermare che, pur essendovi trasmigrazione, non è l'individuo a trasmigrare. Tutto quel che vediamo è un'operazione delle cause; peggio per noi se, in questo "nodo" fatale, vediamo il nostro Sé. Troviamo la stessa concezione nel cristianesimo, dove alla domanda: "Chi ha peccato, lui o i suoi genitori, per esser nato cieco?", la risposta, stupenda, è: "Né lui, né i suoi genitori hanno peccato; così è affinché le opere di Dio si manifestino in lui" <sup>231</sup>. In altre parole, la cecità si è prodotta per opera di

<sup>225</sup> AA., II, 1, 3: "L'uomo è un risultato di azioni" (*karma-kritam ayam purushah*), cioè delle cose che sono successe fino all'istante in cui parliamo. Cfr. S., I, 38 e le note 53 a p. 34, 17 a p. 90, 31 a p. 92

<sup>226</sup> S., II, 64; A., V, 88

<sup>227</sup> Mil., 71-72. L'espressione per cui viene trasmesso solo il "fuoco" della vita è in perfetto accordo con il detto vedantico: "Solo il Signore trasmigra", e con il pensiero di Eraclito, per il quale non vi è altro fluire che quello del fuoco che scorre in noi,  $\pi\upsilon\rho\ \alpha\acute{\iota}\omega\nu\nu\omicron\varsigma$  = Agni, *vishvayus*. Non v'è dunque contraddizione con il pensiero di Platone, che non nega affatto il "fluire", ma postula un Essere dal quale procede ogni divenire, un Essere che non è esso stesso una "cosa", bensì ciò da cui tutte le cose incessantemente fluiscono

<sup>228</sup> M., I, 390; S., II, 64; A., V, 88: "La mia natura è fatta di azioni (*kammassako'mhi*), io eredito le azioni, io nasco dalle azioni, io sono il progenitore delle azioni, io sono uno al quale le azioni ritornano; io eredito ogni azione, buona o cattiva, che faccio". L'espressione, beninteso, non deve essere riferita a un "io" incarnato. Essa vuol solo significare: un "io" futuro erediterà e proverà, proprio come succede a me ora, quella sua natura, causalmente determinata

<sup>229</sup> M., I, 256 s.; Mil., 72: *n'atthi koci satto yo imamha kaya annam kayam sankamati*. "Va da sé che il pensiero buddista rifiuta la nozione di un ego che passa da un'incarnazione all'altra" (B.C. Law, *Concepts of Buddhism*, 1937, p. 45). "...non è che l'anima continui a vivere dopo la morte del corpo e si incarni in un altro corpo. Samsara significa "la manifestazione di una nuova esistenza sotto l'influsso del precedente essere vivente"" (J. Takakusu, in *Philosophy, East and West*, 1944, pp. 78-79)

<sup>230</sup> S., II, 95. Vedi le note 16 e 17, alle pp. 89 e 90

<sup>231</sup> Gv., 9, 2



quelle cause mediate di cui Dio è la Causa Prima, e senza le quali il mondo sarebbe stato privato della perfezione della causalità <sup>232</sup>.

Il fine che si pone il Buddha è di salvarci dalla nostra individualità e dal destino mortale. Egli avrebbe potuto dire che l'essere soggetti ad "accidenti" fatali, come la cecità, è parte integrante della nostra identificazione della "coscienza" con l'"individualità". Noi, infatti, ci inganniamo della coscienza: "Questo non è il mio Sé". La parabola della zattera ha sì un suo significato etico, ma può anche applicarsi alla coscienza: come la zattera, la coscienza è un mezzo prezioso, utilissimo; ma, come la zattera, la si deve abbandonare quando ormai si è giunti là dove essa doveva condurre <sup>233</sup>. Se ciò ci spaventa - come Arishtha era terrorizzato all'idea che la pace del *nirvana* implicasse la distruzione di qualcosa di reale in lui <sup>234</sup> -, non dobbiamo dimenticare che quel che ci è chiesto di sostituire alla nostra coscienza di cose piacevoli o spiacevoli - o meglio, al nostro assoggettarci a sentimenti di piacere o di pena - non è una in-coscienza, bensì una super-coscienza, la quale non è meno reale e beatifica per il fatto di non poter essere analizzata in termini di coscienza mentale. Dobbiamo pure chiarire che questa super-coscienza - che la teologia cristiana chiama "il modo divino di

<sup>232</sup> Il fatto non è nient'altro che il susseguirsi di eventi determinati da "cause seconde"; è contenuto in queste cause e non in Dio (tranne che provvidenzialmente, cioè nel modo stesso in cui il Buddha "conosce tutto quello che v'è da conoscere, quel che fu e quel che sarà": Sn., 558, ecc.; cfr. Prash. Up., .. IV, 5). Dio non governa direttamente, ma per tramite di queste cause nelle quali non interferisce mai (San Tommaso, Summa theol., I, 22, 3; I, 103, 7 ad 2; I, 116, 2, 4, ecc.). "Niente succede per caso" (Sant'Agostino, Quaest. Quodl., LXXXIII, q. 24). "Come una madre è gravida della sua progenitura, così il mondo è gravido delle cause delle cose non ancora nate" (De Trin., III, 9: è un'affermazione che san Tommaso riporta approvandola). "Perché allora questi miserabili uomini si permettono di vantarsi del loro libero arbitrio prima di essere diventati liberi?" (Sant'Agostino, De spir. et litt., 52). Il Buddha dimostra chiaramente che non possiamo essere ciò che vogliamo, né quando lo vogliamo, e che non siamo quindi liberi (S., II, 66, 67), anche se "vi è una via" per diventare liberi (D., I, 156). Ci vuol far così comprendere che noi siamo dei meccanismi, casualmente determinati (come afferma la ricorrente formula *betuwada, αἰτιατός*: "Stando così le cose, si avrà un certo risultato; non stando così le cose, non lo si avrà più"; S., II, 28, ecc.; anche in Aristotele, Met., VI, 3, 1: *πότερον γὰρ ἔστα τοδὶ ἢ οὐ; ἐὰν γε τοδὶ γένηται εἰδέμη οὐ*) - che è una vera premessa del "materialismo scientifico" - e nello stesso tempo si indica la Via per sottrarvisi. Tutti i nostri guai dipendono dal fatto che, ripetendo le parole di Boezio, "abbiamo dimenticato chi siamo" e che, per ignoranza, vediamo il nostro Sé in ciò che non è il Sé (*anattani attanam*), bensì in un semplice "processo". "La volontà è libera nella misura in cui obbedisce alla ragione, e non quando facciamo quel che ci piace" (San Tommaso, Summa theol., I, 26, 1): quella Ragione (*λόγος*) "al cui servizio siamo perfettamente liberi"

<sup>233</sup> M., I, 261: *nittharanatthaya na gahanatthaya*. Vedi la nota 55, a p. 102

<sup>234</sup> M., I, 137, 140: "È per cattiveria, per vanità, e contro l'evidenza stessa, che sono stato accusato di essere colui che distoglie dalla retta via, che insegna il rifiuto, la distruzione e la non-esistenza di ciò che realmente è" (*sato satassa = τὸ ὄντως ὄν*); la frase cela un doppio senso, avendo il termine *venayika* due significati: 1) colui che svia, distruttore (dell'eresia dell'ego, ma non di "ciò che realmente è"); 2) conduttore, guida, come in M., I, 386 e in S., III, 110 s. Cfr. BU., IV, 5, 1 (a proposito del timore di Maitreyi); KU., I, 20, 22 (gli dèi stessi, al momento del trapasso, avevano dei dubbi: "Sarà ancora?"); CU., VIII, 5, 3; VIII, 9, 1. "Sarebbe improprio, parlando di un Buddha, dire che dopo la morte "non vede, non ha la conoscenza"" (D., II, 68). La sua natura non può essere descritta da nessuna antitesi, né da una proposizione negativa o positiva. Si può dire che egli "è", ma in nessun "luogo" (Mil., 73)



conoscere senza il tramite di oggetti esteriori al cosciente" - non può in nessun modo essere assimilata al sub-conscio della psicologia moderna, a proposito del quale è stato detto molto giustamente: "Mentre il materialismo del secolo XIX ha chiuso lo spirito dell'uomo a ciò che gli è superiore, la psicologia del secolo XX lo ha aperto verso ciò che gli è inferiore" <sup>235</sup>.

La nostra vita cosciente non è che un processo soggetto alla corruzione e alla morte. E questa vita che dobbiamo "arrestare", se vogliamo la vita immortale. Sarebbe vano curare i sintomi: si deve ricercare la causa o il soggetto (*hetu, nidana*) se si vuole scoprire la "medicina" che il Buddha ha cercato e trovato. L'uomo si libera della sua individualità quando comprende che "tutto è un divenire" (*yatha bhutam*) e si accorge che la sua "individualità" (*atmabhava*) fa parte di questo divenire. L'essenza del vangelo buddista si trova in queste parole così sovente e trionfalmente. ripetute:

"A tutte le cose aventi una causa  
causa Egli diede con il "così sia";  
e persino la loro soppressione  
ha rivelato il Grande Pellegrino".

Per far comprendere chi, in questo concatenamento di cause, è chiamato al Risveglio, vien messo bene in evidenza che nulla succede per caso, ma solo per una puntuale conseguenza: "Ferme restando certe condizioni, si avrà un certo risultato; venendo esse a mancare, non lo si avrà più" <sup>236</sup>. L'averlo verificato, è aver trovato la Via. Infatti, in "tutte le cose aventi una causa" sono comprese "la vecchiaia, la malattia e la morte". E quando conosciamo la causa, possiamo cercare il rimedio. È questa un'applicazione della legge dell'"origine causale" di cui il Buddha si rese padrone nella notte del Grande Risveglio. Tutti i mali ereditati dalla carne sono inseparabili dal fluire dell'esistenza e sono essenziali al suo svolgimento: nessun individuo li può evitare. L'individualità è connessa alla coscienza e la coscienza non è un'essenza, ma passione; non è attività, ma un susseguirsi di reazioni in cui noi - che non abbiamo il potere di essere ciò che vogliamo e quando lo vogliamo - siamo fatalmente implicati. L'individualità è stimolata e perpetuata dal desiderio, e la causa di tutto questo è l'"ignoranza" (*avidya*). Noi "ignoriamo", infatti, che gli oggetti dei nostri desideri non

<sup>235</sup> René Guénon, *L'erreur du psychologisme*, in "Études Traditionnelles", 43, 1938. "La peggior sorta di uomini sono coloro che presentano allo stato di veglia le caratteristiche proprie dello stato di sogno" (Platone, *Repubblica*, 567 B)

<sup>236</sup> *M.*, II, 32; *S.*, II, 28 e *passim*

possono mai essere posseduti nel vero senso della parola; ignoriamo, inoltre, che quando abbiamo afferrato ciò che desideriamo, “desideriamo” conservarlo e siamo così ancora “in preda al desiderio”. Questa ignoranza è ignorare le cose quali esse sono in realtà (*yathabhutam*), è attribuire una sostanzialità a quel che è puramente fenomenico, è pretendere di vedere il Sé nel non-Sé <sup>237</sup>.

Il buddismo, ponendo l'ignoranza alla radice di ogni male, è in perfetto accordo con tutte le dottrine tradizionali <sup>238</sup>. Non si deve tuttavia pensare che si tratti qui dell'ignoranza di “questa o quella cosa”, e ancor meno si deve scambiare l'“ignoranza” con il fatto di essere “incolti”; al contrario, proprio la nostra conoscenza empirica di tanti particolari costituisce un elemento essenziale di quella ignoranza che ci fa desiderare qualcosa. D'altra parte, deve pure essere evitato un altro errore: quello di pensare che la saggezza tradizionale si opponga alla conoscenza di genere utilitaristico dei fatti positivi; si richiede solo che nei cosiddetti “fatti” o “leggi scientifiche” non si vedano verità assolute, bensì dati statistici e gradi di probabilità. La ricerca della conoscenza scientifica non implica necessariamente l'“ignoranza”: ci si comporta da “ignoranti” soltanto quando tale ricerca è motivata dalla curiosità e quando la scienza e l'arte sono coltivate di per se stesse. Per esprimerci in termini brahmanici, si è “ignoranti” quando si ignora *Chi* siamo; e se vogliamo usare termini buddisti, *ciò* che non siamo. Si tratta semplicemente di due modi di dire la stessa cosa: ciò che veramente siamo può definirsi soltanto per mezzo di quello che non siamo.

Solo attraverso la morte della nostra individualità arriveremo a comprendere che non c'è assolutamente nulla con cui possiamo identificare il nostro Sé, e potremo così diventare quel che siamo. Di qui l'accento che il buddismo pone su quella “negazione di se stessi” implicita nell'evangelico *deneget semetipsum*. “Considera la beatitudine degli Arhat. In essi non v'è più desiderio alcuno. Avendo estirpato il pensiero *io sono*, essi sono diventati i senza nascita, gli immutabili, i puri, le vere Persone, i trasformati in Dio (*brahma-bhuta*), i grandi eroi, i figli del Risveglio; imperturbabili in ogni circostanza, liberati da ogni divenire (*punar bhava*), essi si ergono sulla loro individualità domata; hanno vinto quaggiù la loro battaglia; ruggiscono con “il ruggito del Leone”; incomparabili sono questi Risvegliati

<sup>237</sup> S., III, 162, 164, ecc. L'“ignoranza” è il non saper distinguere il corpo-e-coscienza dal Sé

<sup>238</sup> A., IV, 195; Dh., 243: *avidya param malam*; cfr. M., I, 263. A proposito delle inevitabili conseguenze dell'indulgere al piacere dei sensi, cfr. Platone, Protagora, 365 D: “È proprio la potenza delle apparenze (τὸ φαivόμενον = in pali, *rupa*) a sviarci”; 357 E: “L'essere dominati dai piaceri costituisce il sommo grado dell'ignoranza”; 358 C: “Questo abbandonarsi a se stessi è l'“ignoranza”, mentre la padronanza di sé è certamente la “saggezza”” (σοφία = in pali, *kusalata*). Cfr. Leggi, 389. Cfr. anche Ermete, Lib., X, 8, 9: “Il vizio dell'anima è l'ignoranza, la conoscenza ne è la virtù”; Lib., XIII, 7 B, dove l'“ignoranza” è il primo dei dodici tormenti della materia (come, per il buddismo, nella “Catena delle Cause”; cfr. Hartmann, in JAOS., 60, 1940, 356-360); anche Lib., I, 18: “La causa della morte è il desiderio”; Cicerone, Acad., II, 29: “Nessun uomo poteva essere un saggio (*sapiens*) se ignorava l'inizio della conoscenza, cioè la fine del desiderio, e se, in seguito, non sapeva da che punto partire e a che cosa doveva mirare”

(*buddhah*)”<sup>239</sup>. Non si tratta di una liberazione *post mortem*, bensì di “Persone”, che colgono il loro trionfo quaggiù e ora. Nel passo citato, l’epiteto buddha è usato al plurale: esso viene applicato a tutti coloro che hanno realizzato il fine ultimo. Questi esseri vengono sovente chiamati *nirvata* (“estinti”). La parola *nirvana* (“estinzione”) che ha una parte così importante nella nostra concezione del buddismo, essendo uno dei principali termini indicanti il fine supremo dell’uomo, richiede qualche spiegazione supplementare. Il verbo *nirva* significa letteralmente “spegnersi”, come di un fuoco che smette di “respirare”<sup>240</sup>. Alcuni testi più antichi impiegano il verbo *udva*, che significa “spegnersi” o “andarsene”<sup>241</sup>. “Quando il fuoco si spegne (*udvayati*), esso espira nel vento”<sup>242</sup>; privato del combustibile, il fuoco della vita è “pacificato”, cioè spento<sup>243</sup>. Quando la mente è stata dominata, si raggiunge la “pace del *nirvana*”, l’“estinzione in Dio”<sup>244</sup>. Anche il buddismo insiste sullo spegnersi del fuoco o della luce per mancanza di combustibile<sup>245</sup>; smettendo di alimentare il nostro fuoco, si perviene a quella pace che, in un’altra tradizione, è detta “al di là d’ogni intendimento”. La nostra vita è un continuo andare e venire di esistenze e immediate rinascite, paragonabile a una fiamma che arde e che non è più quella che era prima, senza essere ancora un’altra. Analogamente avviene per la rinascita dopo la morte: essa è come un lume che si accende con un altro lume; nulla di concreto passa oltre, v’è continuità, ma non identità<sup>246</sup>. Ma “i contemplativi se ne vanno come questo lume” che, una volta spento, “non può più trasmettere la sua fiamma”<sup>247</sup>.

<sup>239</sup> S., III, 83, 84

<sup>240</sup> In AB., III, 4, Agni, quando “si infiamma” (*pravan dahati*), è identificato a Vayu. In KB., VII, 9, i Soffi spirano (*vanti*) nelle varie direzioni, ma “non si spengono” (*na nirvanti*). In JUB., IV, 12, 6: “Agni, diventato il Soffio, risplende” (*prano bhutva agnir dipyate*). In RV., X, 129, 2, *anid avatam*, “che non soffia”, ha un significato molto simile a quello di *nirvatam*. Cfr. BU., III, 8, 8: *avayu... aprana*. Il termine *nirvana* non figura in testi brahmanici anteriori alla *Bhagavad Gita*

<sup>241</sup> TS., II, 2, 4, 7: *udvayet*, “se il fuoco si spegne”; KB., VII, 2: *udvate ‘nagnau*, “in ciò che non è fuoco, in ciò che è spento”

<sup>242</sup> CU., IV, 3, 1: *yada agnir udvayati vayum apyeti*. Essendosi “perso nel vento”, il fuoco è “ritornato nella sua dimora” (JUB., III, 1, 1-7): cfr. la nota 112, a p. 117

<sup>243</sup> Prash. Up., III, 9; MU., VI, 34

<sup>244</sup> BG., VI, 15; BG., II, 72: *brahma-nirvanam ricciati*

<sup>245</sup> M., I, 487, ecc. e MU., VI, 34, 1; cfr. Rumi, *Mathnawi*, I, 3705

<sup>246</sup> Mil., 40, 47, 71, 72

<sup>247</sup> Sn., 135: *nibhanti dhira yathayam padipo*; Sn., 19: *vivata kuti, nibbuto gini*. “L’uomo, come un lume nella notte, viene acceso e poi spento” (Eraclito, Fr., LXXVII)

Il *nirvana* è una specie di morte, senonché, come ogni morte, è una rinascita a qualcosa d'altro. *Pari*, nel termine *parinirvana*, aggiunge solo un carattere definitivo alla nozione di estinzione.

Abbiamo detto “una specie di morte”, perché la parola *nirvana* può applicarsi a cose ancora viventi. Il Bodhisattva è un “estinto” quando diventa Buddha. A questo riguardo, riferiamo un particolare molto significativo: ogni grado raggiunto da un corsiero regale, nel corso del suo allenamento, viene chiamato un *paranirvana* <sup>248</sup>. Il Buddha si serve principalmente di questo termine per esprimere l'idea dell'“estinzione” dei “fuochi” della passione, dell'errore e dell'illusione (*raga*, *dosha* e *moha*). Occorre tuttavia fare una distinzione: l'estinzione è una esperienza attuale (*samdrishtikam*) che si può compiere in due modi: eticamente, quando implica l'estirpazione della passione e dell'errore; metafisicamente, quando comporta la liberazione definitiva dall'illusione e dall'ignoranza (*avidya*). Le due prospettive indicano entrambe un rifiuto dell'individualità: in un caso teoricamente, nell'altro praticamente <sup>249</sup>. Mentre il significato di *nirvana* è simile a quello del greco ἀποσβέννυμι (essere calmo, acquietato, estinto, riferiti al vento, al fuoco e alla passione), una sua connotazione è quella espressa dai termini greci τελέω e τελευτάω (essere perfetto, morire). Questi significati sono contenuti nella parola inglese *finish*; un prodotto “finito” (*finished*) non è più in corso di fabbricazione, non sta più *diventando* quel che deve essere. Analogamente, l'essere “compiuto”, l'uomo perfetto, non è più soggetto al divenire; la dissoluzione finale del suo corpo non può toccarlo, anche se continua a preoccupare gli altri uomini, ancora imperfetti, non finiti. Il *nirvana* è il termine finale e, come Brahma, è un argomento intorno al quale coloro che sono ancora “nel fuoco” non possono porre domande <sup>250</sup>.

In altri termini, la Via implica da una parte una disciplina pratica, e dall'altra una disciplina contemplativa. Il contemplativo è paragonabile a un atleta che per partecipare a una gara deve essersi in precedenza allenato. Quando gli indù parlano di chi ha compreso (*evamvit*) una determinata dottrina, non intendono semplicemente colui che ha colto il suo significato logico, ma colui che l'ha “verificata” in se stesso ed è così ciò che conosce. Finché abbiamo solo una conoscenza teorica del nostro Sé immortale, siamo sempre nel dominio dell'ignoranza; lo conosciamo realmente quando diventiamo Lui: non possiamo conoscerlo

<sup>248</sup> M., I, 446

<sup>249</sup> A., I, 156. Se nell'elencazione *rago*, *doso* e *moho*, si sostituisce *moho* (illusione) con il suo equivalente *avidya* (ignoranza) - come avviene in *Itivuttaka*, 57 - appare evidente che l'affrancamento da *rago* e da *doso* costituisce propriamente una virtù morale, mentre la liberazione da *moho* = *avidya* rappresenta una virtù intellettuale. Un'analoga distinzione vien fatta, in *Itivuttaka*, 38, 39, tra i due Nibbana: un Nibbana con ancora qualche residuo dei fattori che hanno causato l'esistenza (condizionata), e un Nibbana finale, senza alcun residuo. Tale è anche la distinzione esistente tra Nibbana e Paranibbana, sempre che essa si possa realmente fare

<sup>250</sup> M., I, 304; S., III, 188. Cfr. BU., III, 6 (Brahma); Giac., 3, 6

senza diventare Lui. Vi sono modi di vivere che predispongono a una tale realizzazione e ve ne sono altri che la impediscono. Esaminiamo dunque la natura della mera morale, o, come si dice oggi, dell'“etica”, senza la quale la vita contemplativa sarebbe impossibile. Questa “santità pratica” è chiamata, sia negli antichi testi indù che in quelli buddisti, l'“attuale ed eterno camminare con Dio” (*brahmachariya*)<sup>251</sup>. Ma occorre fare una netta distinzione tra la dottrina (*dharma*) e il suo significato pratico (*artha*) di cui ora passiamo a parlare.

Vi è un racconto, ispirato alla teoria indù sui rapporti tra il *Regnum* e il *Sacerdotium*, dove si parla di un re buddista che chiede a un Bodhisattva di istruirlo sull'etica (*artha*) e sulla dottrina (*dharma*)<sup>252</sup>. Apprendiamo così che l'etica comporta l'esercizio della liberalità (*dana*) e l'osservanza di un certo numero di comandamenti (*shila*). In particolare, un re deve provvedere ai bisogni di tutti i suoi sudditi e assicurare il sostentamento a quegli esseri, animali compresi, che con l'avanzare degli anni non sono più in grado di svolgere il lavoro di un tempo. La dottrina, invece, è enunciata per mezzo della “parabola del cocchio”; ma di questa parleremo in seguito.

Il termine “comandamenti” richiede qualche precisazione. Le norme della “mera” morale, così come vengono spesso chiamate - “mera” perché, sebbene sia indispensabile al raggiungimento del fine supremo dell'uomo, non è in se stessa un fine, ma soltanto un mezzo - queste norme, dicevamo, non sono rigorosamente fissate, anche se possono ricondursi alle cinque o alle dieci “abitudini virtuose”. Le cinque “abitudini virtuose” sono: 1) non uccidere, 2) non rubare, 3) non cedere alle concupiscenze carnali, 4) sfuggire la menzogna, 5) astenersi dall'uso di bevande e sostanze inebrianti. Sono queste le condizioni preliminari indispensabili a ogni sviluppo spirituale; alla loro osservanza sono tenuti tutti i laici. Le dieci “abitudini virtuose” comprendono le prime quattro delle cinque norme già elencate, e inoltre impongono: astenersi 5) dalla calunnia, 6) dalle parole oltraggiose, 7) dalla conversazione frivola, 8) dal bramare le cose altrui, 9) non nutrire intenzioni malevole, 10) non dare ascolto a false opinioni. L'ultima norma si riferisce in particolare all'obbligo di guardarsi da eresie, quali credere all'“anima”, ritenere che la determinazione causale abolisca la responsabilità morale, pensare che non esista un “altro mondo”, che il Buddha abbia insegnato una nuova dottrina, che abbia predicato l'annientamento o la soppressione di ogni cosa, tranne il dolore. Non bisogna confondere le norme fin qui elencate con i cinque o i dieci “fondamenti dell'asceti” facenti parte della regola monastica. Questi ultimi, oltre alle cinque “abitudini virtuose”, comprendono le seguenti norme: 6) non mangiare a intervalli irregolari, 7) non frequentare le manifestazioni musicali o teatrali,

<sup>251</sup> *Sn.*, 567: *brahmachariyam samditthikam akalikam*. Cfr. *AV.*, XI, 5; *CU.*, VIII, 5

<sup>252</sup> *J.*, VI, 251-252

8) astenersi dall'uso di unguenti o di ornamenti, 9) non dormire su letti lussuosi, 10) non accettare offerte in oro e in argento<sup>253</sup>.

Dobbiamo tuttavia ben guardarci dal pensare che il Buddha attribuisca un valore assoluto alla condotta morale. Non si deve per esempio supporre che, siccome i mezzi di realizzazione sono in parte di ordine etico, il *nirvana* sia uno stato etico. Anzi, l'“essere disinteressati”, dal punto di vista indù, è uno stato “amorale” nel quale non è questione di “altruismo”, il fine essendo quello di una liberazione, non solo dalla nozione dell'“io”<sup>254</sup>, ma anche da quella degli “altri”. Non si tratta di uno stato psicologico, bensì di una liberazione da tutto quanto è compreso nella psiche. “Io chiamo un brahmano”, dice il Buddha, “colui che è passato al di là dell'attaccamento al bene e al male, che è puro, che è uno sul quale la polvere non aderisce, che è apatico”<sup>255</sup>. Nella ben nota parabola della zattera su cui si attraversa il fiume della vita, viene domandato: “Quando si è raggiunta l'altra sponda, che se ne fa dell'imbarcazione? La si porta sulle spalle, o la si abbandona sulla riva?”<sup>256</sup>. La perfezione è qualcosa di più dell'innocenza dei fanciulli; occorre sapere che cosa sono la follia e la saggezza, il bene e il male, e sapere poi anche come disfarsi di queste due nozioni: essere “retti senza essere virtuosi”, essere cioè “amoralmente morali” (*shilavat no cia shilamayah*)<sup>257</sup>. Per l'Arhat, che ha “fatto quel che doveva esser fatto” (*krita-karaniyam*), non resta più nulla da fare; non vi sono quindi più per lui possibilità di meriti o demeriti, dal momento che i precetti e le proibizioni non hanno più senso quando non v'è più nulla che deve o non deve essere fatto. Così è, perché, a questo “stato”, come dice Meister Eckhart parlando del Regno di Dio, “non hanno accesso né il vizio, né la virtù”. Analogamente, nelle *Upanishad*, è detto che il vizio e la virtù non possono

<sup>253</sup> PTS., *Dizionario Pali*, *shila*. Cfr. anche M., I, 179, 180

<sup>254</sup> *Udana*, 70

<sup>255</sup> Dh., 412; cfr. Sn., 363; Mil., 383 e la nota seguente. “Apatico” significa non essere in uno “stato patologico”, nel quale si trovano, invece, coloro che sono dominati dalle proprie passioni o “simpatizzano” con quelle degli altri

<sup>256</sup> M., I, 135; la zattera “deve essere abbandonata”. “Non ho più bisogno di altre zattere” (Sn., 21); cfr. Dh., 39, 267, 412; Sn., 4, 547; M., II, 26, 27; TB., III, 12, 9, 8; Kaush. Up., III, 8; KU., II, 14; Mund. Up., III, 1, 3; MU., VI, 18, ecc.; Meister Eckhart, *passim*. Similmente si esprime sant'Agostino, in *De spir. et litt.*, 16: “Che più non si serve della Legge come di un mezzo per arrivare, quando ormai sia arrivato”; e anche Meister Eckhart: “Se intendo attraversare il mare mi occorre un'imbarcazione: essa è un elemento essenziale per l'attuazione di tale desiderio; ma una volta raggiunta l'altra sponda, non mi serve più” (Evans, II, 194). Analogamente, la coscienza discriminante (*vinnanam* = *sanna*: S., III, 140, 142 = *samjna*: BU., 4, 12 = *αἰσθησις*: Axioco, 365, e inferiore a *panna*, *prajna*) è un utilissimo mezzo per andar oltre, ma poi bisogna disfarsene (M., I, 260; vedi la nota 32, a p. 93). La “coscienza” è una specie di “ignoranza” che cessa con la nostra morte (BU., IV, 4, 3)

<sup>257</sup> M., II, 27. Cfr. Sn., 790; Dh., 271: “Non con un giudizio d'ordine morale”. Cfr. Meister Eckhart: “Non si tratterà solamente di mettere in pratica le virtù, ma sarà la virtù a essere tutta la sua vita”



attraversare il Ponte dell'Immortalità<sup>258</sup>. L'Arhat non è più "soggetto alla Legge"<sup>259</sup>, è "colui che si muove come vuole" e "colui che fa quel che vuole". Se noi pensiamo che agisce altruisticamente, nel nostro senso etico della parola, gli attribuiamo un sentimento che gli è completamente estraneo. Unicamente i Patripassianisti o i Monofisiti potrebbero sollevare qualche obiezione a questa interpretazione.

E a questo punto che dobbiamo farci la domanda: "Chi è il Risvegliato?"<sup>260</sup>. La risposta ci dirà tutto quel che può esser detto di coloro che hanno seguito le sue tracce fino alla fine e che possono essere chiamati "coloro che mettono fine al mondo". Chi è la Grande Persona, il Consanguineo del Sole, l'Occhio nel Mondo<sup>261</sup>, il discendente di Angira, il Dio degli dèi, colui che dichiara che non è né un Dio, né un genio, né un uomo, bensì un Buddha, un essere nel quale tutte le condizioni sono state distrutte<sup>262</sup>? Chi sono questi Arhat che, come gli Immortali vedici, hanno meritato, con la loro "dignità", di essere quello che sono?

La questione può essere studiata ponendoci da diversi punti di vista. Notiamo anzitutto che i nomi e gli epiteti del Buddha sono estremamente suggestivi. Nei Veda, per esempio, i primi e i più grandi degli Angirasa sono Agni e Indra<sup>263</sup>, e anch'essi sono stati chiamati spesso Arhat. Agni, come il Buddha, "si risveglia all'alba" (*usharbudh*); Indra viene spronato a stare "con lo spirito vigilante" (*bodhin-manas*)<sup>264</sup>, ma si lascia dominare dall'orgoglio suscitato dalla propria forza, e si "risveglia" solo quando viene rimproverato dal suo alter ego spirituale<sup>265</sup>. Che il Buddha sia chiamato la "Grande Persona" e l'"Uomo per eccellenza" (*maha purusha, nritama*) non significa affatto che sia un uomo, dal momento

<sup>258</sup> CU., VIII, 4, 1, ecc.; Meister Eckhart: "Qui non entreranno mai né il vizio né la virtù"

<sup>259</sup> Gal., 5, 18

<sup>260</sup> Vedremo che, strettamente parlando, la domanda è impropria: un Buddha non è più "qualcuno"

<sup>261</sup> Cfr. TS., II, 9, 3; II, 3, 8, 1, 2; II, 5, 8, 2. L'espressione "Occhio nel Mondo" implica un'identificazione del Buddha con Agni e il Sole

<sup>262</sup> A., II, 37

<sup>263</sup> RV., I, 31 (Agni); I, 130, 3 (Indra)

<sup>264</sup> RV., V, 75, 5 (affinché possa dominare Vritra). *Bodhin-manas* fa pensare alla *bodhi-citta* buddista. Mil., 75 lo assimila a *buddhi*, Buddha. In RV., V, 30, 2: *naro bubudhanah*, e in III, 2, 14, ecc.: *usharbudh* sono entrambi anticipazioni dei termini *buddhi*, *budhimat*, *buddha*

<sup>265</sup> BD., VII, 57: *sa (Indra) buddhva atmanam*. I racconti di Jataka menzionano molte nascite anteriori del Buddha in quanto Sakka (Indra). Nei Nikaya, Sakka è il protettore del Buddha, così come lo è Indra nei confronti di Agni; ma è il Buddha stesso a sconfiggere Mara. Il Buddha è cioè paragonabile ad Agni, che è "nel contempo Agni e Indra, brahma e kshatra". In M., I, 386, sembra che ci si rivolga al Buddha in quanto Indra (*purindado sakko*). Ma in altri testi, come in Sn., 1069, dove i suoi discepoli sono chiamati "i figli del Sakyan", ci si vuole riferire alla stirpe dei Sakya, il cui nome, come quello di Indra, significa "esser capace"



che questi epiteti, nei più antichi testi brahmanici, vengono dati ai sommi dèi. Maya non è il nome di una donna, ma quello della *Natura naturans*, di “nostra Madre Natura”<sup>266</sup>. Se consideriamo la vita miracolosa del Buddha, vediamo che quasi tutti i suoi episodi, dalla scelta dell’ora e del luogo della nascita<sup>267</sup> alla nascita dal fianco della madre<sup>268</sup> e ai Sette Passi<sup>269</sup>, dall’abbandono della reggia sino al Grande Risveglio sull’altare infiorato, ai piedi dell’Albero del Mondo, sull’Ombelico della Terra, dalla sconfitta dei Draghi fino all’accensione miracolosa della legna per il sacrificio<sup>270</sup>, possono essere puntualmente confrontati con il mito vedico di Agni e Indra, il sacerdote e il re in divinis. Basti il seguente esempio: il Drago vedico combatte emettendo fiamme e fumo<sup>271</sup> e servendosi di donne come armi<sup>272</sup>: così fa anche Mara, la Morte, che nei testi buddisti viene pure chiamato il “Costrittore”, il Male e il Serpente. L’uccisore vedico del Drago viene abbandonato dagli dèi e deve contare sulle sue sole risorse: anche il Bodhisattva è lasciato solo e deve fare

<sup>266</sup> *Maya*, il “mezzo” di ogni creazione, divina o umana, o l’“arte” materna con cui vien fatta ogni cosa, può dirsi “magica” solamente nel senso in cui l’intende Boehme nei *Sex Puncta Mystica*, V, 1 s. (“La Madre dell’eternità; lo stato originale della Natura; il potere formativo nell’eterna Sagghezza, il potere d’immaginazione, la Madre nei tre mondi; utile ai fanciulli per realizzare il Regno di Dio, agli stregoni per realizzare il Regno del Maligno, poiché l’intelligenza può fare d’essa quel che vuole”). *Maya*, in altre parole, è la Theotokos e la madre di tutti gli esseri viventi; Metis (la madre di Atena); Kaushalya (la madre di Rama); Maia (la madre di Ermete) (Esiodo, *Teogonia*, 938); *Maya* (la madre del Buddha). E da chi poteva nascere il Buddha, se non da lei? Che le madri dei Bodhisattva muoiano giovani si spiega con il fatto che, come dice Eraclito (Frammenti, X), “la Natura ama nascondersi”. *Maya* “si dilegua”, così come si dileguò Uroashi, la madre di Ayus (Agni) per l’intervento dei Pururava e Saranyu una volta lontana da Vivasvan; Prajapati (svamurti di *Maya*) prende il suo posto (BC., I, 18; II, 19, 20), così come la savarna di Saranyu si sostituisce a quest’ultima. L’Avatara eterno ha, in verità, sempre “due madri”, una eterna e l’altra temporale, una sacerdotale e l’altra regale. Cfr. anche il mio studio *Nirmanakaya*, JRS., 1938. Essendo *Maya* l’“arte” con la quale sono state fatte tutte le cose (nirmita = misurate) ed essendo stata l’“arte” originariamente una scienza misteriosa e magica, essa può assumere un altro significato, un significato peggiorativo (per esempio in MU., IV, 2) così come certe altre parole, come “invenzione”, “mestiere”, “destrezza”, le quali possono significare non soltanto le virtù essenziali dell’artifex, ma anche “artificio”, “astuzia” e “inganno”. È in un senso negativo, per esempio, che si dice che “la coscienza è un miraggio” (*maya viya vinmanam*: Vis., 479; S., III, 142) mentre, d’altro canto, Wycliffe poté tradurre “prudenti come serpenti” (Mt., 10, 16; cfr. RV., VI, 52, 15: *ahimayah*) con “sornioni come serpenti”

<sup>267</sup> Cfr. JUB., III, 28, 4: *yadi brahmana-kule yadi raja-kule* come in J., I, 49: *khattiya-kule va brahmana-kule*

<sup>268</sup> RV., IV, 18, 2 (Indra): *parshvat nirgamani*; BC., I, 25 (Buddha): *parshvat sutah*. Anche Agni (RV., VI, 16, 35: *garbhe metuh... vididyutanah*) e il Buddha (D., II, 13: *kuchi-gatam passati*) sono visibili nel ventre della madre. Si potrebbero fare ancora altri esempi

<sup>269</sup> RV., X, 8, 4 (Agni): *sapta dadhishe padani*; X, 122, 3 (Agni): *sapta dhamani pariyan*; J., I, 53 (Bodhisattva): *satta-padaavitiharena agamasi*

<sup>270</sup> TS., II, 5, 8, 3. Cfr. 1 Re, 18, 38

<sup>271</sup> RV., I, 32, 13

<sup>272</sup> RV., V, 30, 9; X, 27, 10

ricorso a tutte le sue facoltà<sup>273</sup>. Dicendo ciò, non vogliamo negare che la sconfitta di Mara sia un simbolo della conquista del Sé, ma dimostrare che si tratta di una vicenda molto antica, raccontata ovunque e da sempre, che, nella sua forma buddista, non è qualcosa di nuovo, poiché deriva direttamente dalla tradizione vedica dove la si ritrova identica e con lo stesso significato<sup>274</sup>.

Il fatto che l'“uomo perfetto” possieda eccezionali poteri è familiare all'insegnamento cristiano, che ci dice che “...entrerà e uscirà e troverà pascoli”<sup>275</sup>; questi poteri appartengono naturalmente a coloro che, “uniti al Signore, formano un solo e unico spirito”<sup>276</sup>. La stessa cosa è affermata a più riprese nelle scritture brahmaniche, e sovente con termini quasi identici. In un contesto che ricorre frequentemente, il Buddha descrive i quattro gradi della contemplazione (*dhyana*) come sentieri di potenza (*riddhipada*) che sono gli equivalenti del “Sentiero Ariano” e i mezzi per il raggiungimento dell'Onniscienza, del Risveglio totale e del *nirvana*<sup>277</sup>. Quando il discepolo si è reso padrone di tutti questi gradi di contemplazione al punto da poter passare a piacimento dall'uno all'altro e padroneggiare quella pace o sintesi (*samadhi*) cui essi conducono, allora, in questo stato di unificazione (*eko'vadhi-bhava*), l'Arhat “liberato” diventa immediatamente onnisciente e onnipotente. Il Buddha, descrivendo la propria conquista, può così evocare le sue “precedenti abitazioni” (*purva-nivasa*), o, come alcuni sarebbero portati a dire, le sue “passate nascite”, in tutti i loro particolari; e descrivendo i suoi poteri (*riddhi*) egli dice: “Fratelli, io posso manifestare (*pratyanubhu*) innumerevoli poteri; essendo molti, io divento uno, ed essendo stato molti, divento pure uno; visibile o invisibile, posso passare attraverso un muro o una montagna come se fossero d'aria; posso tuffarmi nella terra e riemergere, come se questa fosse acqua; posso camminare sulle acque, come se queste fossero solida

<sup>273</sup> RV., VIII, 96, 7; AB., III, 20, ecc.

<sup>274</sup> Cfr. RV., III, 51, 3, dove Indra è chiamato *abhimati-han* (altrove, *vitra-han*); così pure in IX, 65,15 e passim. *Abhimati* (= *abhimana*: MU., VI, 28, cioè *asmi-mana*), la coscienza dell'ego appare già come il Nemico, il Drago da sconfiggere

<sup>275</sup> Gv., 10, 9, 14; Purgatorio, XXVII, 131. Cfr. SHA., VII, 22; Taitt. Up., III, 10, 5

<sup>276</sup> 1 Cor., 6, 17

<sup>277</sup> S., II, 212 s.; V., 254 s.; A., I, 170; I, 254 s., ecc. *Iddhi* (in sanscrito, *riddhi*, da *riddh*, prosperare; in tedesco, *emporwachsen*) è la virtù, la forza (nel senso di *δύναμις*, in Mc., 5, 30), l'arte (riferita, per esempio, alla destrezza del cacciatore, in M., I, 152), il talento o il “dono di natura”. Gli *iddhi* dell'*Iddhipada*, i “Passi di Potenza”, sono soprannaturali, ma non abnormi. Non possiamo qui risolvere esaurientemente l'apparente contraddizione dovuta al fatto che gli *iddhi* sono attribuiti anche all'avversario del Buddha (Mara, Namuci, Ahi-Naga); diremo soltanto che anche la Morte è un essere spirituale (nello stesso senso in cui Satana resta pur sempre un “angelo”), e che i “poteri” non sono in se stessi qualcosa di “morale”, bensì il segno di virtù intellettuali. I poteri del Buddha sono maggiori di quelli dell'Avversario perché il suo rango è più elevato; il Buddha conosce il *Brahmaloka* e i mondi che si estendono fino al *Brahmaloka* (cioè “sotto il Sole”), mentre il potere della Morte si estende fino al *Brahmaloka* e non oltre il Sole

terra<sup>278</sup>; posso spostarmi nell'aria come un uccello; posso toccare con le mani il sole e la luna; c'è nel mio corpo un potere, che si estende sino al mondo di Brahma<sup>279</sup>. Gli stessi poteri sono esercitati dagli altri adepti secondo il loro grado di perfezione in queste discipline e secondo la misura in cui sono padroni del *samadhi*; il potere di potersi liberamente spostare attraverso gli elementi si perde solo quando viene meno la contemplazione (*dhyana*)<sup>280</sup>. E un'antica formula brahmanica<sup>281</sup> quella che il Buddha impiega dicendo che ha insegnato ai suoi discepoli a estrarre da questo corpo materiale un altro corpo di sostanza intellettuale, così come si estrae una freccia dalla faretra, una spada dal fodero, un serpente dalla sua vecchia pelle; è con questo corpo intellettuale che si gusta l'onniscienza e ci si sposta a piacimento sino al Brahmaloaka<sup>282</sup>.

<sup>278</sup> Per una storia di questi poteri, cfr. W.N. Brown, *Walking on the Water*, Chicago 1928. Si tratta anzitutto del potere dello Spirito (Gen., 1, 2). In particolare, il potere di spostarsi istantaneamente là dove si vuole è attribuito a Vayu, il Vento invisibile dello Spirito (RV., X, 168, 4: *atma devanam yatha vasham ciarati... na rupam tasmai*). In AV., X, 7, 38, lo Yaksha primordiale (Brahma) balza sulla superficie del mare. Similmente può fare, quindi, il brahmaciari, *ibid.*, XI, 5, 26, poiché "come Brahma può mutare di forma e raggiungere istantaneamente ogni luogo, così, fra tutti gli esseri, colui che ha la conoscenza può cambiare di forma e spostarsi a suo piacimento in un istante" (SHA., VII, 22); "il Dio Unico (Indra) si erge a suo piacimento sulla corrente delle acque" (AV., III, 3, 4; TS., V, 6, 1, 3). "Il movimento spontaneo (τὸ αὐτὸ κινεῖν) designa l'essenza stessa dell'anima" (Fedro, 245 C s.). Come in tutte le altre forme di levitazione, è questione di leggerezza e di luminosità (che sono, d'altra parte, le due accezioni della parola inglese *lightness*). Per cui, in S., I, 1, il Buddha dice: "Non attraverserei i flutti se non fossi io stesso a sostenermi e senza fare sforzo alcuno" (*appatittham anayuham ogham atari*). Cioè: senza peso posso sfiorare la superficie delle acque. Cfr. sant'Agostino, Conf., XIII, 4: "superferebatur super aquas, non ferebatur ab eis, tamquam in eis requiesceret". Mil., 84, 85 descrive il potere della levitazione e dello spostarsi attraverso l'aria, "fino al cielo di Brahma", come il potere che avrebbe chi saltasse (*langhayati*) altissimo pensando semplicemente (*cittam uppadeti*): "È là che voglio arrivare", essendo sufficiente questa sua intenzione perché "il suo corpo diventi leggero" (*kayo me lahuko hoti*). La leggerezza (*laghutva*) è frutto della contemplazione (*Shvet. Up., II, 13*). Tutti i poteri (*iddhi*) sono risultati della contemplazione (*jhana*: vedi la nota seguente) e da essa dipendono. Per cui alla domanda: "Chi in mancanza di sostegni o di appoggi non cola a fondo delle acque del golfo?", la risposta è: "Colui che ha la prescienza, che è pienamente integrato (*susamahito*), lui solo può attraversare questa minacciosa corrente" (*ogham tarati duttaram*: S., I, 53, dove l'istanza è d'ordine morale). Notiamo che la nozione di leggerezza è implicita nel simbolismo universale degli "uccelli" e delle "ali" (RV., VI, 9, 5; PB., V., 3, 5; XIV, 1, 13; XXV, 3, 4, ecc.). Per raggiungere il mondo informale, ci si deve dunque liberare dal "pesante carico del corpo" (*rupa-garu-bharam*, *Sdhp.*, 494). Cfr. Fedra, 246 B, 248 D, dove è "il peso dell'oblio e del male" a frenare il "volo dell'anima"; sant'Agostino, Conf., XIII, 7: "Quomodo dicam de pondere cupiditatis in abruptam abyssum et de sublevatione caritatis per spiritum tuum qui superferebatur super aquas"; Paradiso, XXVII, 64: "mortal pondo" e X, 74: "chi non s'impenna sì che là su voli". È anche detto che il potere di levitazione si esercita "avvolgendo il corpo nel mantello della meditazione" (*jhana-vethanena sariram vethetva*: J., V, 126), dove tale potere coincide con quello dell'invisibilità

<sup>279</sup> S., V, 25 s.; A., I, 254; S., II, 212; M., I, 34 e *passim*; Vis., 393 s.

<sup>280</sup> L'insuccesso proviene dalla mancanza di "fede", o da ogni forma di distrazione durante la contemplazione, come è spiegato in J., V, 125-127

<sup>281</sup> RV., IX, 86, 44; JB., II, 34; SHB., IV, 3, 4, 5; AB., II, 39-41; VI, 27-31; KU., VI, 17, ecc.

<sup>282</sup> Come spiega Shankara riferendosi a Prash. Up., IV, 5, è il *manomaya atman* che gusta l'onniscienza e può essere dove e come vuole. Il Buddha ha insegnato ai suoi discepoli come estrarre dal corpo fisico questo "sé o corpo intellettuale" (anno

Prima di domandarci che cosa significhi tutto ciò, facciamo notare che soprannaturale non vuol dire non-naturale, che sopraessenziale non vuol dire non-essenziale e che non è “scientifico” affermare che simili risultati siano impossibili, sempre che ne sia stata fatta l’esperienza in accordo con le prescritte discipline, perfettamente intelligibili. Dire che queste cose sono miracolose, non è dire che sono impossibili, ma solamente che sono meravigliose e, come abbiamo già innanzi detto citando Platone, “la saggezza ha inizio con il meravigliarsi”. Inoltre, deve essere ben chiaro che il Buddha, come gli altri maestri ortodossi, non attribuisce una grande importanza a questi poteri e si oppone energicamente a che siano coltivati di per se stessi; e, in ogni caso, proibisce ai monaci che li posseggono di esibirli pubblicamente. “In verità”, egli dice, “io possiedo i tre poteri (*riddhi*) della levitazione, della lettura del pensiero e dell’insegnamento; ma non si può fare un paragone tra queste due prime meraviglie (*pratiharya*) e quell’altra meraviglia, così difficilmente ottenibile e estremamente feconda, che è il mio insegnamento”<sup>283</sup>. È molto più utile domandarci che cosa implicino questi prodigi, o quelli di Cristo, che domandarci se si sono “realmente” prodotti in quella o quell’altra circostanza; così come, nell’esegesi delle favole, è molto più utile domandarci che cosa significano gli “stivali delle sette leghe” e i “tricorni magici” che fare notare che essi non si trovano in vendita nei grandi magazzini.

Per prima cosa notiamo che, nei testi brahmanici, l’onniscienza e in particolare la “scienza delle nascite” sono attribuite a Agni (*jatavedas*), l’“Occhio nel Mondo”, l’“Occhio dell’onniveggente Sole” e l’“Occhio degli dèi”; e ciò per la validissima ragione che questi principi consustanziali sono i poteri catalizzatori senza i quali le nascite non sarebbero possibili. V’è inoltre da notare che il potere di spostarsi a piacimento ovunque, o quello del “movimento senza locomozione”, è attribuito sia allo Spirito o Sé Universale (*atman*), sia ai “liberati”, ai conoscitori del Sé, coloro che a esso si sono assimilati. Se si è compreso che lo

---

*atta dibbo rupi manomayo: D., I, 34; cfr. I, 77; M., II, 17); ed è in questo “corpo intellettuale e divino”, e non nella sua determinazione umana - legata a un certo momento o condizione, “sia in movimento o in riposo, sia in uno stato di sonno o di veglia (ciarato cia me titthato cia suttassa cia jagarassa cia) - ma “quando gli piace” (yavade akankhami, come nei testi relativi agli iddhi) che lo stesso Buddha può ricordare (anussarami) le vite precedenti, che può, senza limiti, con l’“occhio divino, andando oltre alla visione umana”, considerare le nascite e le morti degli altri esseri in questo e negli altri mondi, dei quali egli ha già verificato qui e ora la duplice liberazione (M., I, 482). L’espressione “di sonno o di veglia” richiederebbe una lunga spiegazione. Possiamo solo notare che l’ordine di successione delle regole collega il movimento al sonno e l’immobilità alla veglia. Ciò significa - come appare evidente da molti testi delle Upanishad - che il sonno di cui si tratta, un sonno nel quale si “penetra in se stessi” (svapiti = svam apita: CU., VI, 8, 1; SHB., X, 5, 2, 14), non è il sonno provocato dalla spossatezza, bensì il “sonno della contemplazione” (dhyana); è precisamente in questo stato di sonno, in cui i sensi sono spenti, che si trova la possibilità di spostarsi istantaneamente in ogni luogo (supto... pranam grihitva sve sharire yatha-kamam parivartate: BU., II, 1, 17); è questo “sonno di contemplazione” che, “eliminando tutto ciò che è fisico, l’Uccello-Sole, l’Immortale, va dove vuole” (dhyayativa... svapno bhutva... shariram abhipratayata... iyate’ mrito yatra kamam: BU., IV, 3, 7, 11, 12)*

<sup>283</sup> A., I, 171-172. Dei tre poteri: il ricordo delle vite precedenti, la lettura del pensiero e l’insegnamento (*adesa-patihariyam*), l’ultimo è il più importante e il più fecondo (*abhikkankataram* *cia panitaram* *cia*)

Spirito, il Sé solare universale, la Personalità, è una onnipresenza intemporale, apparirà chiaro che lo Spirito è naturalmente dotato di tutti i poteri qui descritti; lo Spirito “conosce tutte le nascite” *in saecula saeculorum*, proprio perché egli è “in tutti i tempi e in tutti i luoghi della loro manifestazione” e perché egli è presente in modo indiviso sia nel divenire del passato che in quello del futuro <sup>284</sup>. Esso viene pure designato con il nome di “Provvidenza” (*prajna*) o di “Sintesi di Provvidenza” (*prajnana-ghana*), perché la sua conoscenza degli avvenimenti non deriva dagli avvenimenti; sono invece questi a procedere dalla conoscenza che lo Spirito ha di se stesso. In tutti i testi brahmanici, i poteri sono sempre descritti come quelli del Signore: se colui che ha realizzato la conoscenza può mutare di forma e spostarsi ovunque, è perché “come Brahma, muta di forma e si muove a piacimento” <sup>285</sup>; “lo Spirito, il Sé solare, sebbene immobile, va oltre ogni altra cosa” <sup>286</sup>. Sono questi i poteri dello Spirito e di coloro che sono “nello Spirito”. E se di tutti questi miracoli il più meraviglioso è quello dell’insegnamento, è semplicemente perché, come dice sant’Ambrogio, “ogni verità, da chiunque sia stata detta, proviene dallo Spirito Santo” <sup>287</sup>. Se i “segni e i prodigi” vengono dimenticati, non è perché siano irreali, ma perché li ha chiesti una generazione perversa e adultera.

Il Buddha si proclama inconoscibile (*ananuvedya*), qui e ora. Né gli dèi, né gli uomini possono vederlo <sup>288</sup>. Quelli che lo vedono con una forma o pensano a lui con delle parole, non lo conoscono affatto. “Io non sono né un sacerdote, né un principe, né un contadino, né chiunque altro; vado per il mondo come chi sa d’essere nessuno, incontaminato dalle qualità umane (*alipymana... manavebhyah*); vano è domandarsi il nome della mia casata (*gotra*)” <sup>289</sup>. Egli non lascia nessuna traccia che permetta di seguirlo calcandone le impronte <sup>290</sup>. Qui e ora, il Buddha manifestato non può essere afferrato, né si può dire che questa Persona trascendente (*parama-purusha*), dopo la dissoluzione del suo aggregato psico-fisico, divenga o non divenga qualcosa; né, del resto, nel suo caso, nessuna di queste due possibilità potrebbe venir affermata o negata. Tutto quel che si può dire è che “egli è”.

<sup>284</sup> AV., X, 8, 1, 12; KU., IV, 13; Prash. Up., IV, 5, ecc.

<sup>285</sup> SHA., VII, 22

<sup>286</sup> BU., IV, 3, 12; Jsha Up., 4; MU., II, 2

<sup>287</sup> Sant’Ambrogio, commento su 1 Cor., 12, 3

<sup>288</sup> M., I, 140, 141. Il Buddha è *ananuvejjo*, “inafferrabile”; anche gli altri Arhat non lasciano tracce (*vattam tesham n’atthi pannapanaya*); S., I, 23; Vajracchedika Sutra; cfr. S., III, 3 s.; e Ermete, Lib., XIII, 3

<sup>289</sup> Sn., 455, 456, 648

<sup>290</sup> Db., 179: *tam buddham anantagociraram apadam, kena padena nessatha*; come Brahma, BU., III, 8, 8; Mund. Up., I, 2, 6; Deva, JUB., III, 35, 7: *na... padam asti, padena ha vai punar mrityur anveti*; Gayatri, BU., V, 14, 7: *apad asi, na hi padyase, Sayana netinety-atmatvat*. Tutto ciò si riferisce alla natura originariamente priva di piedi (propria degli ofidi) della Divinità, le cui vestigia pedis indicano la via solo fino alla Janua Coeli, alla Porta del Sole



Domandarci chi è, dove è, è alquanto futile <sup>291</sup>. “Colui che vede la Legge (*dharma*), mi vede” <sup>292</sup>, egli disse. Per questo motivo l’iconografia primitiva non lo rappresenta con una forma umana, ma con simboli, come quello della “Ruota della Legge”, di cui egli è il motore immanente. E ciò è del resto simile a quel che affermano i libri brahmanici dove Brahma, che non ha un proprio nome <sup>293</sup> e non può essere seguito ricalcandone le impronte, è lo Spirito (*atman*) che non diventa mai qualcuno - chi sa dove si trova <sup>294</sup>? -, è il Sé interiore incontaminato <sup>295</sup>, il Sé supremo di cui nulla si può dire di vero (*neti, neti*) e che nessun pensiero - tranne l’affermazione “Egli è” - può afferrare. Certamente, riferendosi a questo Principio ineffabile il Buddha disse: “Vi è un non-nato, un non-diventato, un non-creato, un non-composto; e se non fosse per questo non-nato, non-diventato, non-creato, non-composto, non potrebbe venir indicata una via che ci sottragga alla nascita, al divenire, alla creazione e alla composizione” <sup>296</sup>. Non vediamo che cos’altro potrebbe essere questo “non-nato”, se non “Quello”, lo Spirito (*atman*) senza anima (*anatmya*), senza la cui invisibile presenza non sarebbe possibile alcuna esistenza <sup>297</sup>. Il Buddha nega decisamente di aver insegnato la dottrina della cessazione o dell’annientamento di un’essenza: egli insegnò solamente a porre un termine alla sofferenza <sup>298</sup>.

In un famoso passo delle *Domande di Milinda*, Nagasena, per convincere il re a non credere nella realtà della propria individualità <sup>299</sup>, si servì dell’antico simbolo del cocchio. Occorre appena ricordare che in tutti gli scritti brahmanici e buddisti (e anche in Filone e Platone) <sup>300</sup> il cocchio rappresenta il veicolo psicofisico, secondo il quale o nel quale <sup>301</sup> - nella misura in cui veramente sappiamo “chi siamo” - viviamo e ci muoviamo. I cavalli sono i sensi, le

<sup>291</sup> S., III, 118: *tathagato anupalabbhiyamano*

<sup>292</sup> S., III, 120: *yo kho dhammam passati mam passati*

<sup>293</sup> BU., III, 8, 8; *Mund. Up.*, I, 1, 6; JUB., III, 14, 1; *Rumi, Mathnawi*, I, 3055-3065

<sup>294</sup> KU., II, 18, 25; cfr. *Mil.*, 73: il Buddha “è”, ma non è “né qui, né là”; può essere designato soltanto nel corpo del *Dhamma*

<sup>295</sup> BU., IV, 4, 23; KU., V, 11; MU., III, 2, ecc.

<sup>296</sup> *Udana*, 80; CU., VIII, 13

<sup>297</sup> *Taitt. Up.*, II, 7; vedi la nota 3, a p. 87

<sup>298</sup> M., I, 137-140; cfr. D., II, 68 e passim

<sup>299</sup> *Mil.*, 26-28; S., I, 135; *Vis.*, 593, 594

<sup>300</sup> Per esempio, *Leggi*, 898 D s.; *Fedro*, 246 E, 256 D; vedi la nota 101

<sup>301</sup> “Secondo il quale”, se ci identifichiamo con la nostra individualità; “nel quale”, se riconosciamo il nostro Sé come la *Personalità Interiore*



redini i loro organi di controllo, la mente è il cocchiere, lo Spirito o il Sé reale (*atman*) è il padrone del cocchio (*rathi*)<sup>302</sup>, cioè il passeggero e il proprietario allo stesso tempo: lui solo conosce la destinazione del veicolo. Se i cavalli sfuggono al controllo del cocchiere, il veicolo sbanderà; ma se sono trattenuti e guidati dalla mente secondo la sua conoscenza del Sé, quest'ultimo raggiungerà la sua dimora. Il testo buddista insiste sul fatto che il cocchio e il tiro di cavalli - cioè il corpo e l'anima - sono privi di realtà essenziali; "cocchio" e "sé" sono soltanto nomi convenzionali che si danno a degli "aggregati", e non implicano per questi ultimi un'esistenza indipendente o distinta dagli elementi che li compongono. E così come si è convenuto di chiamare "cocchio" una certa opera di artigianato, allo stesso modo l'individualità umana viene designata con un "sé" solamente per convenzione. Dobbiamo pure constatare che la ricorrente espressione: "Quello non è il mio Sé" è stata molto spesso erroneamente tradotta con: "Non vi è un Sé", e che l'analisi distruttiva dell'individualità-veicolo è stata anch'essa interpretata nel senso che la Personalità non esiste. E quindi il caso di dire che "il padrone del cocchio è stato dimenticato"<sup>303</sup>.

Nel testo suddetto, tuttavia, non è detto nulla pro o contro l'impercettibile presenza, nell'"aggregato" umano, di una sostanza eterna distinta da esso e identica per tutti gli aggregati. Nagasena, che rifiuta di essere considerato "qualcuno" e che sostiene che "Nagasena" non è che un nome dato a un certo mutevole "aggregato" psico-fisico, avrebbe certamente potuto dire: "Vivo, tuttavia non io, ma la Legge in me". E se prendiamo in considerazione altri testi pali, vediamo che essi danno per scontata la presenza del padrone del cocchio e ciò che questi sta a indicare, cioè colui che "non è mai diventato qualcuno". La Legge eterna (*dharma*) è infatti il padrone del cocchio<sup>304</sup>. E mentre "i cocchi del re vanno in rovina e anche il corpo invecchia, la Legge eterna che governa le esistenze non invecchia mai"<sup>305</sup>. Il Buddha identifica Se stesso - quel Sé che egli chiama il suo rifugio<sup>306</sup> - con questa

<sup>302</sup> Il padrone del cocchio è sia Agni (RV., X, 51, 6), sia il Soffio (*prana* = *Brahma*, *Atman*, il Sole), cioè il Soffio al quale "non può essere dato nessun nome" (AA., II, 3, 8), sia il Sé Spirituale (*Atman*: KU., III, 3; J., V, 252), sia il Dhamma (S., I, 33). Un abile cocchiere dirige i suoi cavalli là dove vuole (RV., VI, 75, 6). Così Boezio, in *De consol.*, IV, I: "Hic regum sceptrum dominus tenet / orbisque habenas temperat / et volucrem currum stabilis regit / rerum coruscus arbiter". Cfr. il contrasto tra i docili cavalli e i cavalli imbizzarriti (i sensi) in KU., III, 6; Dh., 94 e *Shvet. Up.*, II, 9; cfr. RV., X, 44, 7, che è da confrontare con Fedro, 248 E

<sup>303</sup> Rhys Davids, *Milinda Questions*, 1930, p. 33. Si deve tener presente che la Rhys Davids era una "spiritualista". In risposta a quanto scrisse parlando di Sakyā, possiamo citare il seguente passo, tratto da *Vis.*, 594: "Vi sono degli dèi e degli uomini che si compiacciono del divenire. Quando viene loro insegnata la Legge della cessazione del divenire, non sanno più che cosa obiettare"

<sup>304</sup> S., I, 33: *dhammaham sarathim brumi*; cfr. *Jataka*, n. 457: *dhammo na jaram upeti*; Sn., 1139: *dhammam... sanditthikam akalikam*

<sup>305</sup> D., II, 120: *katam me saranam attano*

<sup>306</sup> D., II, 101, 120 e S., III, 143

Legge<sup>307</sup>, e si proclama “il migliore dei padroni del cocchio”<sup>308</sup>, colui che doma gli uomini come se fossero cavalli<sup>309</sup>. Abbiamo cosa trovato un’analisi del cocchio e delle sue componenti - espressa in termini quasi identici a quelli delle *Upanishad*<sup>310</sup> - che si conclude con l’affermazione che il passeggero è il Sé (*atman*). L’asserzione di un commentatore buddista che il Buddha è il Sé spirituale, corrisponde quindi alla verità<sup>311</sup>: questa “Grande Persona” (*maha-purusha*) è in effetti il padrone del cocchio di tutti gli esseri.

Riteniamo che non sussistano più dubbi sul fatto che il Buddha, la “Grande Persona”, l’Arhat, il “Diventato Brahma”, il “Dio degli dèi” dei testi pali, è proprio lo Spirito (*atman*) e l’Uomo Interiore di tutti gli esseri; che egli è “Quell’Uno” che si fa molteplice e nel quale tutti gli esseri “ridiventano uno”; che il Buddha è Brahma, Prajapati, la luce delle luci, il Fuoco o il Sole, il Principio Primo o qualsiasi altro epiteto con cui lo designano gli antichi testi. Né si potrà più dubitare che ogni descrizione della vita e delle imprese del Buddha non sia che una nuova narrazione delle gesta di Brahma in quanto Agni o Indra. Agni e Indra, come abbiamo visto, sono il Sacerdote e il Re *in divinis*: sono proprio queste le due possibilità che realizzerà il Buddha; e sebbene in un certo senso il suo regno non sia di questo mondo, non vi sono dubbi che, in quanto Ciakravartin, egli è nel contempo sacerdote e re nello stesso senso in cui Cristo è “prete e re”. La logica stessa delle Scritture ci fa dire che Agnendrau, Buddha, Krishna, Mosè e Cristo sono i nomi di una medesima e unica “discesa” di natura eterna; inoltre ci fa riconoscere che tutte le Scritture, senza eccezione, esigono da noi la conoscenza del nostro Sé e nello stesso tempo la conoscenza di ciò che non è il nostro Sé, chiamato un “sé” solo per errore; ci indica anche che la Via per

<sup>307</sup> S., III, 120: *Yo kho dhammam passati so mam passati, yo mam passati so dhammam passati. Lo stesso, in D., II, 84: Bhagavato'mhi... dhammajo... Dhammakayo iti pi brahmakayo it pi, dhammabhuto iti pi; S., II, 221: Bhagavato'mbi putto... dhammajo; S., IV, 94: dhammabhuto brahmabhuto... dhammasami tathagato; A., II, 11: brahmabhutena attana; S., III, 83: brahmabhuta... buddha. Non vi può essere nessun dubbio sulle corrispondenze: dhamma = brahma = buddha = atta: come in BU., II, 5, 11: ayam dharmah... ayam atma idam amritam idam brahma idam sarvam. In Dh., 169, 364 (II, 25, 2) dhamma è chiaramente l'equivalente di brahma, atman. Un Buddha è ciò che tutti questi epiteti designano; non è “qualcuno” (akimcano, Dh., 421; Sn., 1063); ed è “senza analogia” (yassa n'atthi upama kvaci, Sn., 1139). “Il Buddha predicò il Dhamma (κατ' ἐξοχήν), l'immanente, eterna, incerta Legge dell'universo, non la sua interpretazione, e ancor meno qualcosa di sua invenzione” (PTS., Dizionario Pali, alla voce Dhamma)*

<sup>308</sup> Sn., 83: *buddham dhammasaminam vitatanham dipaduttamam sarathinam paravam. Dhammasami = RV., X, 129, 3: satyadharmendra; RV., X, 129, 3, 8, 9: “l'unico Re del Mondo, il Dio degli dèi, Satyadharma”; cfr. I, 12, 7; X, 34, 8; e il dharmastejomayo'mritah purushah... atma... brahma di BU., II, 5, 11. Il Dhamma buddista (νόμος, λόγος, ratio) è il Dharma eterno di BU., I, 5, 23 (“di Lui, Vayu, Prana, gli dèi hanno fatto la loro Legge”); BU., I, 4, 14: “Non c'è niente al di là di questa Legge, di questa Verità”; Sn., 884: “La Verità è una; non ve n'è un'altra”*

<sup>309</sup> Vin., I, 35, ecc.

<sup>310</sup> J., VI, 252: *kayo te ratha... atta va sarathi, come in KU., III, 3: atmanam rathinam viddhi, shariram ratham. Cfr. Platone, Leggi, 898 C*

<sup>311</sup> Udana, 67, commento

diventare “quel che siamo” richiede che dalla nostra propria coscienza venga estirpata ogni falsa identificazione con “ciò che non siamo” ma che pensiamo di essere quando diciamo: “Io penso. Io faccio”. Essere diventato “puro” (*shuddha*) significa essere riuscito a distinguere il nostro Sé da tutti i suoi “accidenti” fisici e psichici. L’identificazione del nostro Sé con questo o quell’accidente è invero la peggiore di tutte le possibili forme dell’illusione, l’unica causa delle “nostre” sofferenze e della “nostra” natura mortale, dalla quale non possono di certo affrancarsi coloro che sono ancora “qualcuno”. Si racconta che un confuciano, il quale supplicava Bodhidharma, il ventottesimo patriarca buddista, di “pacificare la sua anima”, ricevette la seguente risposta: “Mostramela, e io la pacificherò”. Il confuciano disse: “Ma è proprio questo il mio male: non so dove trovarla!”. Bodhidharma gli rispose: “Il tuo desiderio è allora esaudito”. Il confuciano comprese e se ne andò via in pace<sup>312</sup>.

È tuttavia contrario allo spirito del buddismo, e anche all’insegnamento del *Vedanta*, ritenerci degli esseri vaganti nel fatale fluire dei mondi (*samsara*). “Il nostro Sé immortale” è tutto tranne un’“individualità che sopravvive”. A ritornare alla sua dimora<sup>313</sup>, non è il tal dei tali, ma il prodigo Sé che si ricorda di se stesso e che, dopo essere stato molteplice, è nuovamente unico e inscrutabile, *Deus absconditus*. “Può ascendere al Cielo solo chi ne sia disceso”. Perciò: “Se qualcuno vuole seguirmi, rinneghi se stesso”<sup>314</sup>. “Il Regno di Dio è solo per chi sia completamente morto”<sup>315</sup>. La realizzazione del *nirvana* è il “Volo del Solitario verso il Solitario”<sup>316</sup>.

<sup>312</sup> Suzuki, in JPTS., 1906-1907, p. 13

<sup>313</sup> Sn., 1074-1076: *namakaya vimutto, attham paleti, na upeti sankham... attham gatassa na pamanam atthi. Mund. Up., III, 2, 8, 9: namarupad vimuktah... ahrito bhavati; BG., XV, 5: dvandvair vimuktah*

<sup>314</sup> Gv., 13, 36; Mc., 8, 34. Chi vuole seguirlo, deve poter dire con san Paolo: “Vivo, tuttavia non io, ma Cristo in me” (Gal., 2, 20). Non può esserci ritorno in Dio che come “da Se stesso a Se stesso”; e questa identità, secondo le parole di Nicola Cusano, implica una *ablatis omnibus alteritatis et diversitatis*, cioè la soppressione di ogni alterità e diversità

<sup>315</sup> Meister Eckhart

<sup>316</sup> *Enneadi*, VI, 9, 11

## NOTIZIA

Figlio di un giurista di origine indiana e di un'inglese, Ananda K. Coomaraswamy nacque a Colombo, il 22 agosto 1877. Compì gli studi in Inghilterra, dedicandosi dapprima alle discipline scientifiche. Nel 1903 fu nominato direttore delle ricerche mineralogiche nell'isola di Ceylon. Ben presto tese i suoi sforzi a creare un movimento per la costituzione in India di un insegnamento nazionale. Deluso in questa iniziativa, si dedicò allo studio dell'arte indiana. Nel 1911 divenne direttore della sezione artistica degli United Provinces Exhibits ad Allahabad. Durante la prima guerra mondiale fu chiamato al Museum of Fine Arts di Boston, dove rimase fino all'ultimo occupandosi della sezione di arte islamica e medio-orientale. Si preparava a rientrare in India quando la morte lo colse improvvisamente, il 9 settembre 1947.

Ananda K. Coomaraswamy conosceva una decina di lingue, se non di più; uno dei suoi primi lavori, merita menzionarlo, fu la traduzione in inglese della *Völuspa* dal testo islandese della più antica versione dell'*Edda*. La sua vastissima produzione comprende una quarantina di libri e parecchie centinaia di articoli pubblicati su riviste americane, indiane ed europee, e si rivolge soprattutto all'arte indiana. In questo campo, la sua opera principale è rappresentata dagli *Elements of Buddhist Iconography* (1935), basata sull'interpretazione simbolica dell'arte buddista. Non è possibile, infatti, occuparsi di arte orientale senza porsi il problema del "senso" delle sue forme; e per risolverlo occorre conoscere i miti e le Scritture. L'interpretazione diretta dei testi vedici e buddisti, a partire dall'opera *A New Approach to the Vedas* (1933), divenne il principale argomento di studio del Coomaraswamy. Conoscitore del pensiero di René Guénon, egli sostenne la convinzione di una verità tradizionale unica, confortato dai risultati stessi delle proprie ricerche. Tra i molti argomenti trattati nella sua opera rivestono una particolare importanza quello della lotta fra dèi e titani, dell'Albero rovesciato (al quale dedicò un eccellente studio) e quello del Sé e della trasmigrazione. Quest'ultimo argomento gli fornì lo spunto per riproporre il vero, originario insegnamento del buddismo, che era stato snaturato dagli orientalisti stessi.

Una bibliografia completa di Ananda K. Coomaraswamy, stesa in occasione del suo sessantesimo compleanno da colleghi e amici di ogni nazionalità, si trova in *Art and Thought* (1948), opera che riunisce circa quaranta saggi di studiosi della Tradizione, sotto il profilo artistico e speculativo, dell'Oriente e dell'Occidente.

2°- 3° di copertina

Spesso in questi ultimi tempi, l'induismo e il buddismo sono stati presentati in modo illegittimo da molti "orientalisti" che ne hanno deformato i lineamenti. Questo libro di Ananda K. Coomaraswamy restaura la verità su tali argomenti ed è un'introduzione indispensabile allo studio corretto delle religioni indiani.