

Collana SAPERE

a cura di Giorgio Abraham, Gian Luigi Beccaria,
Filippo Bogetto, Alberto Giovannini, Gianluca Soffaroli Camillocci

*Helmuth
Von Glasenapp*

FILOSOFIA DELL'INDIA

Introduzione alla storia e allo sviluppo
del pensiero filosofico indiano

© Alfred Kröner Verlag — Stuttgart W.
Titolo originale dell'opera:
Philosophie der Inder

Traduzione italiana di Barbarina Fracca e Giulio Gatti

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - TORINO

Prefazione
all'edizione italiana

M. BERGONZI

© by SEI • Società Editrice Internazionale
Torino 1988
Stampa Lito Velox - Trento

Aprile 1988

ISBN 88.05.05017.2

precedenti e potendo nel contempo contare su un diretto e facile accesso alle fonti originali grazie ad una solida preparazione indologica, Helmut von Glasenapp — insigne esponente della grande scuola storico-filologica tedesca — pubblicò a Stoccarda nel 1949 *Philosophie der Inder*, dove i pregi di una trattazione rigorosamente scientifica e di nuova concezione si conciliano mirabilmente con i vantaggi di un'impostazione sintetica e divulgativa.

Già in precedenza von Glasenapp aveva pubblicato sullo stesso argomento un'opera più breve e specialistica (*Entwicklungsstufen des indischen Denkens. Untersuchungen über die Philologie der Brahmanen und Buddhisten*, Halle, 1940), ma con *Die Philosophie der Inder* riuscì a creare un affidabile e solido punto di riferimento sia per gli studiosi che in futuro si sarebbero occupati di una trattazione complessiva delle filosofie indiane, sia, più in generale, per tutti coloro che volessero accostarsi alla conoscenza di quest'ardua disciplina senza l'ausilio di una preparazione indologica.

Oltre al miracoloso equilibrio fra approfondimento specialistico e taglio divulgativo — che rende questo volume prezioso sia come esauriente manuale di studio per il non addetto ai lavori sia come testo di consultazione per lo studioso — l'opera di von Glasenapp possiede altri pregi fondamentali. Primo fra tutti, una preziosa capacità di sintesi, illuminata da un'esplicita chiarezza espositiva. È sorprendente constatare la quantità di dati, la vastità di argomenti e la profondità di analisi che l'autore riesce a concentrare in poco più di 400 pagine, senza mai perdere di vista l'organicità dell'insieme, grazie a cui un materiale di studio eterogeneo e vastissimo viene saldamente padroneggiato e messo in prospettiva mediante un'equilibrata calibratura gerarchica degli spazi dedicati ai temi principali e a quelli secondari: questa capacità di sintesi si apprezza particolarmente, per esempio, nella lucidissima analisi delle *Upaniṣad*, testi notoriamente eterogenei ed asistematici per eccellenza.

Inoltre l'autore non si limita soltanto ad esporre esaurientemente i principi dei vari sistemi filosofici indiani, la loro evoluzione storica attraverso una razionale periodizzazione, la biografia dei pensatori più illustri, le differenti prospettive con cui vengono affrontati i grandi temi filosofici universali (gnoseologia, teologia, cosmologia, psicologia, etica, soteriologia, ecc.) e i rapporti con il mondo occidentale — il che è già rarissimo da trovarsi concentrato tutto in un solo testo, proposto per di più come un semplice manuale divulgativo —, ma si addentra talora anche a dibattere certe ipotesi e problematiche storico-filologiche sollevate dagli studiosi a proposito dell'origine e dell'evoluzione di alcuni sistemi filosofici: esemplari sono, per limitarci a pochi esempi, le pagine dedicate al *sāṃkhya* e allo *yoga* pre-classici o ai problemi filologici connessi con la stratificata redazione della *Bhagavad-Gītā*.

Certamente sono stati molti gli studiosi che, dagli anni '50 ad oggi, hanno pubblicato trattati generali sulla filosofia indiana con impostazioni diverse e più aggiornate rispetto a quella di von Glasenapp: citiamo, fra i tanti, J. Sinha, W. Ruben, E. Frauwallner, H. Zimmer, U. Mishra, Ch. Sar-

Chunque si accosti anche solo superficialmente alla conoscenza delle filosofie indiane non potrà fare a meno di notare quanto sia difficile tracciare un quadro organico ed articolato secondo una chiara prospettiva storica. Ciò è dovuto a molteplici fattori che rendono particolarmente arduo il lavoro dello studioso in questo campo: la grande mole di fonti originali non ancora editate o tradotte (per non parlare dei testi irrimediabilmente perduti); la peculiare indifferenza della civiltà indiana verso ogni reale definizione storico-cronologica di opere ed autori, la cui realtà viene spesso proiettata in dimensioni mitiche del tutto inaffidabili ai fini di una datazione verosimile; il linguaggio criptico o iper-tecnicistico che rende molti testi filosofici incomprensibili senza adeguati commentari; la plurisecolare gestazione di alcune opere, le cui molteplici stratificazioni ed interpolazioni si succedono senza soluzione di continuità; l'intima connessione del pensiero filosofico indiano con stati mistici e meditativi difficilmente comprensibili senza una qualche verifica sperimentale; il legame di molte fonti con tradizioni esoteriche orali ormai estinte; il carattere esoterico ed iniziatico di parecchi movimenti speculativi indiani; la ricchezza polimorfa di scuole e dottrine diverse dovuta al carattere 'decentrato' delle religioni indiane, alle quali il pensiero filosofico risulta quasi sempre strettamente ancorato.

È facile dunque immaginare quale arduo sforzo dovettero compiere i primi studiosi che si proposero di sistematizzare la storia del pensiero filosofico indiano in un quadro organico e sintetico, partendo da una miriade di dati frammentari, indefiniti e disarticolati. Già nel secolo scorso avevano aperto la via gli studi pionieristici di H. T. Colebrooke, R. Garbe, M. Müller, ed altri ancora. Grazie al loro contributo e alla preziosa opera di P. Deussen — che fa da spartiacque fra l'800 e il '900 —, nelle prime tre decadi del nostro secolo diversi studiosi cominciarono a pubblicare trattazioni generali sulle filosofie dell'India, da O. Strauss a H. Gompertz, da L. A. Back a S. A. Desai, da S. Iyengar a S. Radhakrishnan, da P. Masson-Oursel a L. Renou e J. Filliozat, da R. Grousset a L. Suali, da F. Belloni-Filippi a C. Formichi. Su tutti torreggia la monumentale opera in cinque volumi di S. N. Dasgupta iniziata nel 1922 e terminata nel 1955.

Muovendosi dunque su un terreno già ampiamente dissodato dagli studi

man, B.G. Gokhale, M. Biardeau, J. Filiozat, A.K. Warder e, per quanto riguarda gli autori italiani, G. Tucci, R. Gnoli, P. Filippini-Ronconi, I. Vecchiotti e G. Scalabrino Borsani.

Che senso ha, dunque, riproporre oggi *Die Philosophie der Inder* a trentotto anni dalla prima edizione e a 25 dalla prima traduzione italiana? Il fatto è che, sebbene qua e là alcuni singoli punti appaiano necessariamente un po' datati (per limitarci solo a qualche esempio, gli accenni alla supposta *forma mentis* 'primitiva' della speculazione vedica peccano di una certa schematica genericità alla luce delle più recenti indagini storico-religiose, mentre la pur limpida comparazione fra spiritualità indiana e cristianesimo non tiene conto delle interessanti convergenze fra l'apofatismo vedantico-buddhista e la teologia negativa della mistica cristiana), tuttavia, presa nel suo insieme, l'opera di von Glasenapp resta forse ancor oggi il manuale di filosofia indiana più chiaro, completo ed accessibile, offrendo così un prezioso contributo all'eliminazione di quel funesto etnocentrismo filosofico che tuttora alligna in gran parte della cultura occidentale.

Vorrei infine sottolineare l'altissimo livello qualitativo della traduzione italiana di quest'opera. Fra gli ultimi anni '60 e i primi anni '70, ebbi la fortuna di conoscere personalmente la professoressa Barbarina Fracca (traduttrice, insieme con Giulio Gatti, del presente volume), la quale mi iniziò con affettuosa solerzia allo studio della lingua tedesca. Persona di grande intelletto, bilingue, saldamente ferrata negli studi filologici, intimamente radicata nella grande cultura tedesca, aveva affrontato la traduzione di quest'opera con una scrupolosità quasi ossessiva, cercando di chiarire anzitutto a se stessa ogni minima implicazione dei pensieri che doveva rendere in italiano. Non potendo contare su una specifica preparazione indologica (anche se l'assisteva una parziale conoscenza del sanscrito), ogni volta che le si era affacciato qualche dubbio sull'interpretazione di certi concetti o termini tecnici, non aveva esitato ad entrare in diretto contatto epistolare con von Glasenapp per ricevere lumi in proposito.

Ricordo ancora la commozione venata di orgoglio con cui mi parlava di questo carteggio.

Roma, 1987

Prefazione alla prima edizione

Sono centocinquanti anni che la cultura occidentale va compiendo studi sulla filosofia indiana: tuttavia, finora, solo pochi tra i nostri uomini di pensiero hanno concesso ai sistemi filosofici, sorti in riva al Gange, tutta quell'attenzione che essi meritavano. Due sono i motivi di quest'atteggiamento: il primo va ricercato nel fatto che molti, senza rendersene conto, soggiacciono ancora all'influsso di quella concezione medievale che presantava la cultura del bacino mediterraneo come l'unità di misura delle cose, considerando perciò la vita spirituale dell'Asia sud-orientale come un elemento di minor valore e d'un interesse soprattutto etnografico. Quanto al secondo, bisogna anche pensare che le migliori opere di filosofia indiana da noi possedute nella nostra lingua,¹ presuppongono nel lettore una o più meno vasta conoscenza d'indologia: perciò non hanno ottenuto, fra coloro che s'interessano di filosofia, quella diffusione che si sarebbe dovuta augurare, data l'importanza del loro contenuto. Io credo dunque di rispondere a una precisa necessità nel conferire a questo volume il tono d'una semplice opera introduttiva, tale da mettere chiunque abbia cognizioni filosofiche in condizione di formarsi un'idea degli sviluppi e dell'essenza del pensiero induista, jaina e buddhista, dandogli al contempo quelle informazioni necessarie per poter approfondire l'argomento su opere specifiche o su traduzioni di testi indiani. Per questo motivo, sia nell'introduzione che nei capitoli conclusivi, ho creduto opportuno dare una traccia dei rapporti tra filosofia occidentale e indiana, secondo i più diversi punti di vista, considerando che la via migliore è sempre quella di cominciare da ciò che si conosce e di là muovere verso ciò che è nuovo e sconosciuto.

Il lavoro si divide in tre parti principali. Nella prima ho inteso dare un panorama generale del trimillenario sviluppo storico del pensiero filosofico indiano; nella seconda ne ho delineati i grandi sistemi metafisici d'epoca classica e post-classica e, nella terza, ho esposto, in un prospetto generale, i vari tentativi di soluzione trovati per i grandi problemi della concezione del mondo. Questo metodo ha il vantaggio di dibattere in diversi rapporti e sotto diversi aspetti le medesime questioni e i medesimi fatti, dandone una più larga spiegazione e chiarificazione. Mediante un quadro sinottico delle dottrine fondamentali dei grandi sistemi, una tabella cronologica

comparativa della storia della filosofia indiana e occidentale e un indice alfabetico che comprende tutti i termini sancriti di maggior importanza spero di aver reso più agevole, in quanto m'era possibile, l'accesso al difficile intendimento della saggezza indiana.

Per quanto riguarda il contenuto, la presente opera coincide in molti punti col mio volume: I gradi di sviluppo del pensiero indiano. *Tuttavia, mentre là mi rivolgevo in primo luogo ai miei colleghi di specializzazione, per esporre loro dei nuovi risultati di ricerca, qui io tento di mettere quei risultati stessi alla portata d'una cerchia molto più vasta. A tale scopo, ho approfittato con animo grato dei consigli e dei suggerimenti datimi da E. Abegg, F. Edgerton, F. O. Schrader e P. Tuxen in occasione delle loro recensioni di questo volume,² rettificando il mio modo di vedere in alcuni punti e sottoponendoli a nuovo esame.*

In India, religione e filosofia appaiono strettissimamente collegate una all'altra, fin dall'antichità: per una soddisfacente esposizione della filosofia indiana è perciò indispensabile un'ampia conoscenza dello sviluppo storico della religione. Ma io credo di potermi astenere dall'esporsi particolarmente in questo libro, dato che ho già detto quanto era necessario dire al riguardo nella mia opera: Le religioni dell'India, pubblicata in questa stessa collana e a cui rimando il lettore.

Tübinga, inizio del 1948.

H. v. G.

Prefazione alla seconda edizione

Per la nuova edizione ho riveduto l'intero libro, in modo da introdurre tutte quelle ulteriori nozioni che sono state ottenute nel frattempo col lavoro di altri studiosi e mio personale. Mi sono sforzato, innanzi tutto, di tener conto delle più importanti opere letterarie di recente pubblicazione e di valorizzare le cognizioni da me acquisite durante i miei recenti viaggi nell'India e nell'Estremo Oriente.

H. v. G.

Tübinga, autunno 1958.

1. L'A. si riferisce alla lingua tedesca (N. d. T.)
2. E. Abegg nella *Deutsche Lit. Ztg.*, 64 (1943), Col. 3-8; F. Edgerton, *J.A.O. S.*, 61, pag. 291; F. O. Schrader, *ZDMG*, 96, (1942), pag. 369-378; P. Tuxen, *Or. Lit. Ztg.*, 46, (1943), col. 241-244.

Trascrizione e pronuncia delle parole sanscrite ed indiane

Vocali

â, î, û, nonché *e*, *o*, *ai*, *au* sempre lunghe.

Consonanti

c sempre come in cena (Candra *pronuncia* Ciandra)
g sempre come in gatto (Gîtâ *pronuncia* Ghita)
j come in giardino (Jaina *pronuncia* Giaina)
s sempre come in esso (Sansâra *pronuncia* ssanssara)
sh sempre come in scena (Shiva *pronuncia* Sciva)
h sempre aspirata. Nei composti *bh*, *dh*, *kh*, *ph*, ecc. si devono pronunciare due suoni distinti (Buddha = Budd + ha).

Accento

è regolato dalla quantità delle vocali. Cade sulla terz'ultima sillaba se la penultima è breve. (Vruna, Sarsvati). Cade sulla penultima sillaba se questa è lunga, o per sua natura o perché seguita da doppia consonante. (Mâhâvra, Govînda).

Introduzione

1. Contatti storico culturali fra i due mondi

In Occidente i primi ad avere cognizione della filosofia indiana furono i greci.¹ È naturale che le notizie secondo cui Licurgo, Pitagora, Democrito, Fedone e Aristotele avrebbero fatto dei viaggi in India, apprendendo dagli indiani, sono di valore dubbio: resta anche da domandarsi se abbia o no fondamento storico l'aneddoto tramandatoci dal musico Aristosseno (fiorito intorno al 300 a. C.), secondo il quale Socrate si sarebbe incontrato ad Atene con un indiano. È anche poco attendibile la notizia che Platone avesse progettato di andare fino in India, restando poi ostacolato nell'attuazione del suo piano da eventi bellici: è invece sicuro che alcuni filosofi greci sono entrati con dei saggi indiani durante la spedizione di Alessandro il Grande. Onesicrito, ufficiale del Macedone e discepolo di Diogene il Cinioco, ci informa di essersi incontrato personalmente con degli asceti indu: uno d'essi, *Kalanos*, si unì all'esercito reale e più tardi, in Persia, si fece bruciare vivo su di un rogo fra grandi pompe e dinanzi all'intero esercito. Questa sua morte tra le fiamme fu poi oggetto di numerosi commenti.²

Al seguito di Alessandro si trovarono pure Anassarco democriteo, col suo amico *Pirrone* dell'Elide. Secondo Diogene Laterzio (9, 63), Pirrone si sarebbe ritirato in solitudine qualche tempo dopo: doveva essere stato toccato nel vivo quando aveva sentito un indiano biasimare Anassarco perché serviva alla corte del re, invece di migliorare gli altri attraverso l'insegnamento. E poiché Pirrone diede prova della sua severità di scettico anche nella vita pratica, prefiggendo al saggio una meta d'indifferenza alla vita stessa e d'imperturbabilità, si è pensato da molte parti che certi incitamenti rinvenuti in India fossero stati determinati nello sviluppo della sua dottrina. In questo caso, però, non si dovrebbe pensare tanto a degli influssi buddhistici, quanto all'influenza di una forma più antica di scetticismo indiano, di cui ci dà notizia lo stesso canone buddhista.³

La fonte principale da cui l'antichità atinse le proprie nozioni sull'India fu un libro di *Megastene*, giunto fino a noi solo frammentariamente. Lo scrittore aveva soggiornato tra il 302 e il 291 a. C. alla corte del re indiano Candragupta (Sandrokottos), in qualità di ambasciatore di Seleuco Nicato-

re, e parla di due tipi di saggi indiani: i brahmani e i sarmani. Fra questi ultimi, però, non si devono annoverare, come si è creduto, soltanto i monaci buddhisti, bensì vari tipi di asceti, dato che anche nel canone pāli il termine samanabrāhmaṇa⁴ è adoperato per adepti di sette non buddhiste. Megastene dà alcune informazioni sulle dottrine dei filosofi indiani, ma è difficile rapportarle a dei sistemi ben definiti.

Egesandro⁵ riferisce che il figlio di Candragupta, Amitroate (Amitrabhāta, meglio conosciuto come Bindusāra) aveva pregato Antioco Sotèr di mandargli vino dolce, fichi secchi e un sofista greco. Pare tuttavia che Antioco gli rispondesse che avrebbe dovuto rinunciare a quest'ultimo perché, secondo la legge greca, non era permesso vendere sofisti. Anche se in questa notizia ci fosse soltanto un fondo di verità, ne deriverebbe comunque che in India si aveva qualche nozione di filosofia greca.

Il figlio di questo sovrano, Ashoka (273-232 a. C.), nel suo tredicesimo editto su pietra, si vanta di aver mandato missionari del buddismo ad Antioco Theòs dell'Asia Minore, a Tolomeo Filadelfo dell'Egitto, ad Antigono Gonata di Macedonia, a Maga di Cirene e ad Alessandro d'Epiro: non si hanno però ulteriori notizie sulla sorte toccata a queste missioni. Più tardi abbiamo cognizioni di re greco-indiani che governavano nei territori di confine nord-occidentale e che adoravano divinità indiane. Il più importante fra loro, Menandro, re di Cabul intorno al 150 a. C., appare nell'opera pāli: *I questiti di Milinda*, nei colloqui col monaco buddhista Nāgasena.

Nell'epoca imperiale di Roma le relazioni dell'India con l'Occidente furono molto intense, com'è dimostrato dalle monete romane trovate nel sud della penisola indostana. Durante l'impero di Augusto venne in Europa, insieme ad una ambasceria indiana, un asceta a nome Zarmanochegas (Shramanācārya, «Maestro dei monaci mendicanti»), che si fece bruciare vivo ad Atene: la sua tomba veniva ancora mostrata molto tempo dopo. Sembra che il neo-pitagorico Apollonio di Tyana (in Cappadocia), vissuto sotto Nerone, avesse avuto delle conversazioni filosofiche in India con dei brahmani, come viene riferito in una sua biografia, piuttosto romanizzata,⁶ scritta da Flavio Filostrato (III secolo d. C.). Lo gnostico Bardesane (154-222 d. C.) riuscì ad avere una serie d'informazioni sulle religioni indiane da un'ambasceria inviata dall'India all'imperatore Antonino Pio, informazioni che potrebbero avere avuto influenza sulla formulazione del suo pensiero. A quei tempi la conoscenza occidentale delle dottrine indiane doveva essere considerevole e infatti Clemente Alessandrino (morto nel 215 d. C. circa) fa menzione del Buddha «che gli indiani venerano come un dio» e descrive uno stupa per la conservazione delle reliquie. San Girolamo (+ 420) sa dirci che Buddha, secondo l'opinione dei ginnosofisti, sarebbe nato dal fianco di una vergine. E troviamo parecchie altre volte, nella letteratura, una serie d'informazioni sulle concezioni religiose dell'India. Anche Plotino sembra aver tenuto gran conto della sapienza indiana e si narra che nel 243 d. C. si sarebbe unito all'esercito dell'imperatore Gordiano III, in marcia contro i persiani, proprio allo scopo di poter studiare alle fonti

la sapienza persiana e indiana. Lo sfortunato andamento della spedizione ebbe come ovvia conseguenza che Plotino non poté raggiungere l'India.

Le relazioni fra i filosofi antichi e i brahmani possono essere seguite fino ad epoca piuttosto tarda. «Un cinico, a nome Sallustio, che era in grado di rendersi insensibile all'azione delle fiamme come un fachiò, ancora nella metà del V secolo d. C. osò far parte di un circolo di cospiratori pagani, attraverso cui poté stringere amicizia con dei brahmani. Il loro nutrimento consisteva unicamente in riso, datteri ed acqua ed era ancora più semplice del suo, cosa che gli diede motivo di meraviglia».⁷

Così, mentre noi abbiamo una serie di notizie più o meno attendibili da parte di antichi scrittori, dai quali risulta che greci e romani erano venuti a contatto con la saggezza indiana, non possediamo invece alcun genere di tradizione da parte indiana da cui appaia che i loro antichi avessero cognizioni di filosofia occidentale. Ciò potrebbe avere la sua spiegazione nell'abitudine indiana di non trattare affatto le concezioni dei popoli stranieri nei propri scritti: anche nei testi filosofici del XVI secolo, infatti, non è mai menzionato l'islamismo, nonostante che questo si fosse ormai acclimatato da gran tempo in vasti territori della penisola indostana. Il fatto stesso che la spedizione di Alessandro e i viaggi degli stessi indiani nell'impero romano non abbiano trovato menzione in alcun testo indiano insegna che, in ogni caso, l'*argumentum e silentio* non può essere adottato come prova contro la possibilità d'un determinato influsso. Che in altri campi abbia avuto effettivamente luogo una certa influenza è dimostrato dalla astrologia indiana che adopera termini tecnici greci.

Durante il Medioevo le relazioni fra l'India e l'Occidente cessarono quasi del tutto. E poiché la teologia cristiana si era attribuita il possesso di tutta la verità, era naturale che non potesse avere alcun interesse nella filosofia indiana. Significativa, per le concezioni dell'epoca, la questione dibattuta da Dante (*Paradiso*, XIX, 7) sul come si possa conciliare con la bontà e la giustizia di Dio il fatto che un indiano virtuoso, il quale non ha mai sentito parlare di Cristo, né ha ricevuto il battesimo, debba avere in sorte la dannazione. Anche Marco Polo, il grande esploratore dell'Asia, descrivendo il Buddha non tralascia di far risaltare che egli avrebbe potuto essere un gran santo «dinanzi a nostro Signor Gesù Cristo», se fosse stato cristiano.⁸

La scoperta della via marittima per le Indie orientali, fatta da Vasco de Gama (1498), riannodò più saldamente i legami, rilassati già da mille anni, fra India e Occidente: da allora in poi l'Europa ricevette notizie in misura sempre crescente sulle religioni indiane attraverso viaggiatori e missionari. Nella maggior parte dei casi, però, ci si limitò a delle descrizioni di pratiche popolari dell'induismo, mentre i sistemi filosofici restavano, com'è ovvio, completamente trascurati: è all'epoca dell'illuminismo che ci s'incomincia ad interessare per la prima volta anche di loro. Notevole, a questo riguardo, la lettera di padre Pons da Careical, datata il 23 novembre 1740 e pubblicata nelle «Lettres édifiantes»;⁹ in essa sono menzionati i jainā e i buddhisti e vi si trattano abbastanza diffusamente «le principali teorie dei

nyāya, del vedānta e del sâṅkya». «Vi è riportato perfino l'esempio scolastico del funo e del fuoco, a proposito del sillogismo e, nella esposizione del principio della māyā, il concetto d'illusione è esemplificato attraverso il famoso paragone della corda distesa per terra, che viene presa per un serpente».¹⁰ Un'idea delle nozioni che si avevano in Europa sulla filosofia indiana, intorno al 1750, la possono dare alcuni passi ad essa inerenti nella *Historia Critica Philosophiae* di Jakob Brucker (I, pag. 190; IV, pag. 812; VI, pag. 89).¹¹

Più tardi, la traduzione delle *Upanishad* di Anquetil Duperron segnò un progresso sostanziale. Fu così che i più antichi trattati filosofici dell'India apparvero in versione latina a Strasburgo, tra il 1801 e il 1802, sotto il titolo: *Oupnekhat, i. e. secretum tegendum*. E questa l'opera che esercitò una tale attrazione su Schopenhauer da fargliela definire come «la consolatrice della sua vita e della sua morte». Anquetil Duperron non conosceva il sanscrito: per la sua versione egli si fondò invece su una traduzione persiana, compilata nel 1656 da alcuni dotti indiani, per ordine dell'infelice principe Mogol Mobammed Darasheko. La prima opera filosofica tradotta direttamente dal sanscrito in una lingua europea fu la *Bhagavadgītā* apparsa nel 1785 nella versione inglese di Charles Wilkins. Questo testo, il cui valore è ancora oggi altissimo per gli indiani, fu definito da Wilhelm von Humboldt, che gli dedicò un saggio, «quanto di più profondo e sublime possa offrire il mondo».¹² All'importanza di questa prima traduzione fa riscontro la prefazione, scritta nientemeno che da Warren Hastings, il fondatore del dominio britannico in India; in essa egli afferma che la Gītā sarebbe stata ancora viva «when the British Dominion in India shall have long ceased to exist and when the sources which it once yielded to wealth and power are lost to remembrance». La prima ampia trattazione dei sistemi filosofici indiani la formulò H. T. Colebrooke, a partire dall'anno 1824, nei suoi *Essays on the Philosophy of the Hindus*. In Germania, l'interesse verso il mondo spirituale dell'India fu risvegliato per la prima volta da Herder e dal libro di Federico Schlegel *Sulla lingua e la sapienza degli indiani* (Ueber die Sprache und Weisheit der Inder) (1808). E dopo che l'indologia, con la nomina di W. A. Schlegel alla cattedra di Bonn (1818), era divenuta materia d'insegnamento normale nelle università tedesche, negli anni successivi la filosofia indiana trovò i suoi primi studiosi in Otfried Frank, L. Polak, K. J. H. e F. Windischmann. Quale grande interesse abbia suscitato cent'anni fa ce lo dimostrano i numerosi riferimenti che s'incontrano nelle opere di Schelling, di Hegel e, soprattutto, di Schopenhauer. Dopo la seconda metà del secolo scorso, la nostra conoscenza dei sistemi filosofici indiani progredì su larga scala attraverso le opere di studiosi di tutte le nazioni: innanzi a tutte, però, meritano speciale rilievo le compendiose trattazioni di Max Müller e di Paul Deussen. Tuttavia, data la grandissima copia dei testi e la difficoltà della materia, ci vorrà ancora molto tempo prima che la storia della filosofia indiana, almeno nelle sue linee fondamentali, divenga tanto accessibile quanto quella greca o quella medioevale.

La conoscenza più precisa della filosofia occidentale in India cominciò

solo nel secolo scorso, visto che perfino la cognizione di Aristotile, giunta fino al Gange per mezzo della teologia islamica, non aveva avuto alcuna influenza sul pensiero induista. Dopo che gli inglesi ebbero organizzata l'intera istruzione superiore sul modello britannico, solo allora la filosofia occidentale venne studiata anche in India. Essa è divenuta materia universitaria e la letteratura indiana è testimone di quanto sia intenso lo studio delle dottrine dei grandi filosofi dell'Occidente da parte degli uomini di pensiero dell'India. L'approfondimento dei metodi di ricerca occidentali è arrivato a un punto tale che oggi i dotti indiani studiano la storia della filosofia del loro popolo secondo i moderni principi scientifici.

2. Analogie e antitesi

Fin dall'antichità classica, si è fatto molto spesso il paragone tra filosofia indiana e filosofia occidentale. Per lo più ci si è accontentati di constatarne gli atteggiamenti paralleli, per mettere in evidenza il fatto che l'umanità, partendo dalle stesse esigenze, giungeva a considerazioni analoghe nelle epoche e nei luoghi più diversi. Così pensò scherzosamente Goethe¹³ il 17 febbraio del 1829, quando disse: «Se le notizie che ne dà l'inglese¹⁴ sono esatte, questa filosofia non contiene assolutamente novità alcuna, anzi in essa si ripetono quelle epoche che tutti noi attraversiamo durante la vita. Finché siamo bambini, viviamo coi sensi: diveniamo idealisti con l'amore, collocando nell'oggetto amato delle qualità realmente inesistenti. Poi l'amore vacilla, vengono i dubbi sulla fedeltà e diventiamo scettici, senza accorgercene. Il resto della vita è indifferente, la lasciamo andare come vuole, finendo col quietismo, proprio come i filosofi indiani». Alla base di questo giudizio goethiano sta il fatto che nella storia della filosofia indiana emergono, più o meno, tutte le tendenze che ci sono già note dalla filosofia europea: realismo e idealismo nella gnoseologia; materialismo, spiritualismo, dualismo e monismo, ateismo, panteismo, teismo, determinismo e indeterminismo in campo metafisico. D'altra parte è naturale che non ci si debba aspettare di ritrovare in India ognuna delle concezioni occidentali e viceversa. Ha già incontrato notevoli difficoltà il tentativo d'applicare all'India i tre prototipi della concezione del mondo, enunciati da Guglielmo Dilthey: il buddhismo arcaico (o primitivo) non si lascia definire né come naturalismo sensualistico,¹⁵ né come idealismo della libertà, ovvero come idealismo oggettivo, rappresentando, invece, uno schema a sé.

Agli indiani manca un vocabolario che corrisponda precisamente a «filosofia», termine divenuto per noi storico ma spesso fluttuante nella sua definizione concettuale. Ciò che più s'avvicina a quello che noi oggi intendiamo per «filosofia» è l'espressione «ānvīkshikī vidyā», ossia la «scienza della revisione»: questo termine già si trova nel trattato di politica di Kautilya (III secolo a. C.), dove serve per definire quella ricerca che persegue il suo obiettivo sulla via del pensiero logico. Più tardi, l'espressione divenne sinonimo di «tarka-shāstra», ossia la «dottrina fondata sul ragionamento», che

allora designò soltanto il sistema *nyāya*, che tratta la logica e la dialettica. Anche il termine «*ātma-vidyā*» o «scienza dell'io» abbraccia solo una parte di quello che noi intendiamo per filosofia. Un singolo sistema filosofico si chiamò in sanscrito «*darśana*», ossia «punto di vista, modo di vedere». Manca tuttavia quel termine generale che abbracci tutti i sistemi della concezione del mondo: come sostituì, oggi, viene molto adoperata l'espressione «*tattva-vidyā-sbāstra*», cioè la «dottrina della scienza della verità».

Anche in India un sistema filosofico completamente sviluppato comprende, più o meno, le stesse discipline di quelli occidentali e perciò gnosologia, logica, metafisica, cosmologia, psicologia, etica e soteriologia. L'estetica e la politica, invece, non vengono trattate nell'ambito della loro sistematica dai filosofi indiani, ma si considerano piuttosto scienze particolari. Gli indiani non poterono neppure sviluppare una filosofia della storia nel senso di un Agostino o d'un Hegel poiché fu loro estranea, proprio come ai pensatori dell'antichità, quella rappresentazione trasmessa all'Occidente dal Cristianesimo di un mondo che percorre una sola linea di sviluppo fra creazione e compimento: in India, infatti, il divenire del mondo si è sempre considerato *sub specie aeternitatis*, vale a dire come un processo ininterrottamente continuo, impossibile a ricondursi a un fine ultimo.

Si è spesso affermato che la filosofia indiana non meritava d'esser messa alla pari con quella occidentale, dato che s'innalzava solo raramente «alla formulazione scientifica dei concetti», oppure che «in essa era scarsamente sviluppata l'esigenza di garantire la conoscenza mediante la dimostrazione»: ciò è indubbiamente inesatto e si fonda solo sull'ignoranza. Basterebbe la lettura delle opere esistenti in traduzione tedesca, come i commenti ai *Vedānta-sūtrā* di Shankara e Rāmānuja o quelli ai trattati *sāṅkhya* di Vācaspati-mishra e di Viṣṇu-bhikṣu, nonché la *Nyāya-siddhānta-muktāvalī* di Viśvanātha Pañcāna, per convincere facilmente chiunque dell'infondatezza di tale opinione. Il giudizio si fonda su una falsa generalizzazione: nei riguardi della filosofia europea esso potrebbe venir pronunciato con ugual diritto da un indiano che avesse letto soltanto le massime e le poesie dei presocratici e i trattati dei filosofi cristiani. È altrettanto arduo stabilire una differenza qualitativa tra filosofia indiana e occidentale, sostenendo che la prima è una speculazione religiosa e mistica e la seconda è il risultato d'una ricerca scientifica libera da presupposizione. Se si parte da un punto di vista positivisticco, secondo il quale l'oggetto della filosofia sarebbe formato soltanto dalla scienza dei principi gnoseologici mentre tutto il resto esulerebbe dal suo campo, allora si dovrebbe eliminare come non appartenente alla filosofia la più grande parte di ciò che i pensatori dell'Occidente hanno professato riguardo a questo mondo e all'aldilà. Il concetto di filosofia, in tale caso, viene ad assumere un significato che non corrisponde più, in nessun modo, a quello che è stato legato a questo nome, fin dall'antichità.

Quando, al contrario, s'intenda per filosofia il tentativo d'arrivare ad una concezione compiuta del mondo e a delle regole di vita pratica attraverso un'osservazione ragionata sulle cose, ecco che questa più vasta defi-

nizione del concetto risulta applicabile tanto all'India quanto all'Occidente. È comunque vero che essendo gli indiani la parte d'umanità più dotata di senso religioso, nella maggioranza dei loro sistemi è stato dato risalto a concezioni religiose: in Europa, invece, soprattutto dall'illuminismo in poi, hanno avuto maggior spicco quei sistemi che mancavano d'un obiettivo in tale senso. Tenendo tuttavia presente che gli ultimi grandi esponenti della filosofia indiana hanno vissuto nel XVII secolo e che fino a quell'epoca anche il pensiero metafisico europeo era volto verso la religione, nella maggior parte dei suoi rappresentanti, si può ben dire che, nonostante alcune differenze nei particolari, l'indirizzo filosofico sia indiano che occidentale ha avuto un analogo atteggiamento fino all'epoca della guerra dei trent'anni. Poiché le scoperte nel campo delle scienze naturali e le invenzioni in campo tecnico, che hanno così profondamente trasformato il mondo occidentale negli ultimi secoli, non hanno avuto nessun riscontro nella terra del Gange, non vi si è potuto sviluppare spontaneamente un illuminismo in senso nostro ed è venuta a mancare quella fase contraddistinta in Europa dall'empirismo inglese, dal materialismo francese e dal razionalismo tedesco. Soltanto dall'inizio del XIX secolo si sono cominciate a manifestare delle tendenze che studiavano di utilizzare le acquisizioni scientifiche venute dall'Europa per dare un'interpretazione del mondo.

Pertanto, un paragone tra gli sviluppi storici della filosofia indiana e della filosofia occidentale può avere senso solo quando se ne venga a istituire un parallelo nel periodo che va dal sorgere della filosofia nel primo millennio avanti Cristo sino alla fine del Medioevo. Non può sussistere dubbio sul fatto che in Europa, durante quel periodo, l'elemento religioso e mistico ebbe un'importanza che corrisponde in molti lati a quella avuta in India. Anche qui tutti i sistemi, ad eccezione di quelli dei materialisti (*cārvākā*), degli scettici e di alcuni agnostici, volevano tracciare una via verso la salvezza nello stesso modo in cui, nell'Occidente, le dottrine di Pitagora e di Empedocle, di Platone e di Plotino e di tutti i filosofi cristiani sono state determinate da impulsi mistici. Nell'Occidente, poi, fin dall'antichità, ebbe maggior sviluppo che nell'India sia l'osservazione del mondo dal punto di vista naturalistico e scientifico, sia l'insegnamento della morale fatto soprattutto in vista della vita terrena: sono queste, appunto, le caratteristiche che differenziano le due correnti spirituali.

Una diversità veramente radicale tra la filosofia indiana e quella occidentale sta invece in questo: la prima, dall'epoca delle Upanishad fino ad oggi (a prescindere dagli scettici e dai materialisti) poggia sul piano d'una concezione unitaria fondamentale di carattere metafisico-morale. L'altra no. Tutti i pensatori indiani credono che l'ordinamento naturale del mondo sia al tempo stesso anche morale e che ciò si manifesti nel fatto che ciascuna azione, parola o pensiero deve incontrare una retribuzione corrispondente alla connessa qualità morale. Come ogni seme viene a maturare nel frutto corrispettivo, non appena gli vengano offerte circostanze favorevoli, così ogni atto crea di necessità, oltre al proprio momentaneo e visibile effetto esteriore, anche un altro effetto invisibile, che potrà manifestarsi già in

questa vita o invece, come avviene più spesso, solo in un'esistenza futura. L'indiano suppone quindi una causalità morale che funziona di per sé con la stessa regolarità della legge naturale di causa ed effetto ed è pure strettamente intrecciata ad essa in modo che ogni atto, positivo o negativo che sia, in senso morale, porta con sé un insieme di circostanze che verranno alla luce nel mondo naturale in un avvenire più o meno lontano. La conseguenza di questa inerente a un'azione non è affatto legata al tempo ed allo spazio. Nella più gran parte dei casi *non* si manifesta nel corso della vita di colui che l'ha compiuta bensì in una nuova esistenza susseguente. Vi è di più: la somma delle azioni effettuate in un ciclo vitale diviene la causa che produce una nuova vita ove quelle azioni incontreranno la ricompensa o la punizione. Il rigore contenuto nella dottrina del potere trascendente dell'azione (karma) implica necessariamente l'assegnazione a ciascun individuo di una retribuzione nella misura esattamente corrispondente alle azioni da lui commesse, escludendo in tal modo a priori che egli debba espiare per il modo di agire d'un altro o che gli tocchi una ricompensa cui non avrebbe diritto per merito delle azioni altrui. L'applicazione universale della legge del karma comporta inoltre il postulato che nel mondo *ogni* forma individuale d'esistenza viene suscitata dagli atti compiuti in una vita anteriore e pertanto non fa alcuna differenza tra uomini e animali, dèi e demoni, sottomettendo invece tutte le forme di vita cosciente ad un unico e identico ordinamento eterno. Poiché ogni esistenza ne presuppone una precedente come causa prima del suo divenire, la catena delle reincarnazioni è senza principio: inoltre, poiché ogni esistenza, in condizioni normali, è causa del divenire di quella susseguente, la catena delle reincarnazioni, nel corso abituale delle cose è senza fine. La teoria del karma, quindi, comporta di per sé il postulato dell'eternità del processo cosmico e induce anche a pensare che vi siano numerosi altri mondi, oltre al nostro, nei quali un karma, che non potesse trovare un'adeguata misura di corrispondenza nello stato delle cose attuale del nostro mondo, potrebbe trovare la propria ricompensa o la propria punizione. La dottrina dell'eterna legge cosmica del karma ha avuto in India una diversa elaborazione nei particolari e ha ricevuto da ciascuna delle varie scuole una diversa sovrastruttura metafisica. Mentre i buddhisti, i jainâ, i seguaci della mîmânsâ e del sâṅkhya classico concepivano questa legge universale come immanente al cosmo per natura, i teisti ritenevano che dio, persona unica ed eterna, ne fosse anche l'autore, così com'era l'autore del mondo. Per i seguaci della teoria dell'uno-tutto acosmico, essa aveva una realtà condizionata come quella della molteplicità del mondo, dato che l'essere vero e proprio può appartenere soltanto all'assoluto, eterno ed immutabile. Ma queste divergenze nei particolari non cambiano nulla al fatto essenziale, che tutte le scuole metafisiche dell'India hanno egualmente creduto nella causalità retributiva karmica dell'azione, in una più o meno fondamentale eguaglianza fra tutti gli esseri viventi, nell'eternità senza principio né fine del processo evolutivo del mondo e in una molteplicità di mondi.

L'Occidente non ha sviluppato alcuna teoria metafisica che abbia ricevuto

to un riconoscimento quasi indiscusso nell'antichità e per tutto il Medioevo, fino ai nostri giorni. I filosofi antichi e moderni che hanno creduto in un ordinamento morale del mondo danno all'etica fondamenti assai differenti e i loro punti di vista vengono a divergere fortemente soprattutto nella discussione sul se e sul come sussista un «io» dopo la morte: soltanto i pensatori *cristiani* poggiano sulla base d'un'unica concezione fondamentale. La differenza più sensibile fra loro e i pensatori indiani sta in questi punti principali: per il cristiano, l'ordinamento morale del mondo dipende in tutto e per tutto dalla volontà di Dio. Non esiste alcuna misura automatica di retribuzione, ma è Dio che assegna, secondo il suo giudizio, il premio o il castigo. A un determinato momento, Dio ha creato il mondo dal nulla: è un calcolo¹⁸ che oscilla fra gli anni 6984 e 3483 a. C. Si è anche cercato di stabilire il giorno della creazione: ancora nel XVIII secolo un certo rettore Hogel, a Gera, si occupava di questo problema e credeva di aver scoperto che si trattava del 26 ottobre. Il processo evolutivo mondiale non ha che una durata naturale, ossia nell'incendio universale dopo il quale la potenza divina farà sorgere una nuova «terra», libera dalla maledizione del peccato. Questa fine del mondo attuale coinciderà col ritorno di Cristo, la resurrezione dei morti e il Giudizio Universale: segnerà anche l'inizio d'un'eterno compimento di tutte le cose. Alla concezione antistorica del mondo degli indiani se ne viene dunque a contrapporre una storica, che considera l'intero divenire mondiale come un dramma unico e irrevocabile. Perciò la vita di ciascun uomo non viene concepita come l'anello d'una infinita catena di esistenze, ma come quella che decide, una volta per tutte, o l'eternità beatitudine o la condanna alle pene dell'inferno. Sempre in antitesi con gli indiani, il cristianesimo professa una colpa collettiva dell'umanità attraverso il peccato originale di Adamo e una redenzione collettiva attraverso la passione e la morte di Gesù Cristo. Il fatto che un essere umano abbia nella vita un destino felice o infelice viene spiegato dagli indiani con l'aiuto della dottrina del karma, quale conseguenza delle buone o cattive azioni compiute in un'esistenza precedente: nel cristianesimo, invece, esso non trova una spiegazione immediata e la coscienza religiosa s'accontenta piuttosto di credere che Dio abbia deciso così nella sua imperscrutabile volontà nel quadro dell'ordinamento universale. Mentre l'indiano vede in ogni essere vivente «dal filo d'erba fino al dio Brahmâ» (questo demiurgo dalla lunga esistenza ma non eterno), un graduale susseguirsi di esseri singoli tutti egualmente soggetti alla metempsicosi e tutti partecipi della liberazione finale, per il cristiano le piante e gli animali non posseggono un'anima immortale e perciò non sono inclusi nel processo della redenzione. La tesi indiana fa rientrare anche gli dèi e i demoni nel cerchio delle rinascite, mentre, secondo la concezione dei cristiani, angeli e diavoli sono spiriti «finiti», creati da Dio, appartenenti a dei regni speciali e in grado di esercitare un'influenza sul destino degli esseri umani; nessuno di loro, però, è stato mai uomo, né lo sarà mai. Anche qui il cristianesimo traccia dei confini precisissimi, laddove la religione indiana ammette delle transizioni. Dato

che per il cristiano la terra è l'unico teatro del divenire del mondo e della redenzione, essa acquista per lui tutto un altro significato da quello che la terra ha nella concezione d'un indiano, per il quale essa non è che un minuscolo punto nel «tutto». Queste considerazioni fanno risaltare con chiarezza che gli indiani non attribuiscono alcun valore filosofico alla storia, mentre questa sta al centro della speculazione cristiana ed è un dato di fatto che continua ad agire anche nella filosofia non cristiana da Hegel fino a Marx.

La coscienza della caducità di tutte le cose porta logicamente l'indiano a considerare tutto ciò che è nel mondo come puro fenomeno transitorio e a stimare la liberazione finale da questo continuo tumulto di divenire e decadere come la più alta fra tutte le aspirazioni. Questo è il punto di vista riscontrabile anche in parecchi filosofi antichi e moderni, ma divenuto motivo dominante solo nel cristianesimo. Tuttavia, anche in questo caso, si manifestano delle differenze sostanziali. Per gli indiani, l'esistenza non ha valore, in quanto è caduca; per i cristiani, invece, non ne ha in quanto è piena di peccato e la morte è lo scotto al peccato stesso. Ma una vita senza peccato appare cosa auspicabile al cristiano e perciò viene dato valore totalmente positivo tanto alla vita di Adamo, prima del peccato originale, quanto all'esistenza dopo il rinnovamento del mondo o alla vita celeste. L'indiano, invece, non scorge nulla di desiderabile né in un'esistenza prolungata nei mondi celesti, né in una vita vissuta sulla terra durante un'era felice del mondo. L'ideale di molte scuole è nel raggiungimento d'uno stato in cui venga ad estinguersi per sempre l'individualità, o in cui, per lo meno, non resti traccia di coscienza; uno stato, dunque, che rassomiglia a quello d'un sonno profondo o a quello di profonda concentrazione e di astrazione dal mondo; stato sempre tanto apprezzato in India. Comunque non bisogna generalizzare: infatti, le interpretazioni della liberazione sono straordinariamente varie. Accanto a quelle negative ne esistono altre che possono essere paragonate alle visioni più spiritualizzate dei mistici del cristianesimo o alle speranze di certi fedeli cristiani in un paradiso dipinto a colori terreni.

Come i filosofi europei antichi e medioevali, anche quelli indiani non fanno consistere la loro missione soltanto nell'indagare ed enunciare delle nozioni sull'essenza della realtà, ma perseguono innanzi tutto degli scopi pratici: il conoscimento della vera natura delle cose deve conferire a colui che se l'è conquistato una imperturbabile serenità di spirito, superiore al timore e alla concupiscenza, già in questa vita. Per un indiano, la pietra di paragone per comprovare la validità d'un sistema è la vita stessa del filosofo che lo fa suo. Egli esige perciò dal saggio, che lo ha formulato e trasmesso agli altri, una stretta coerenza coi suoi stessi principi ed una loro applicazione pratica. Un uomo come Rousseau, che sviluppava le più splendide teorie sull'educazione affidando poi i propri figli ad un asilo per trovatelli, un pensatore come Schopenhauer, strenuo assertore d'una ascesi che non sapeva esercitare su se stesso, non avrebbero trovato neppure un

seguace in India perché sia induisti che jainā e buddhisti pensano che filosofia e vita non sono distinte ma intimamente connesse fra di loro.

La filosofia indiana e quella occidentale hanno un punto in comune: son dovute entrambe a popolazioni originariamente congiunte da legami di sangue e dispongono entrambe di opere fondamentali redatte in lingue indo-europee.

La loro diversità, invece, si spiega con la crescente differenziazione razionale dei rispettivi filosofi, nonché con gli influssi di carattere geografico, climatico, culturale ed economico a cui soggiacquero. A ciò si deve aggiungere che le due filosofie hanno reagito diversamente all'azione diarchie culturali provenienti da paesi o popolazioni stranieri. Sulla formazione della metafisica indiana non sono state affatto determinanti le concezioni delle popolazioni del vicino Oriente (egizi, babilonesi, assiri, israeliti, persiani) mentre, per l'Occidente, non ha avuto alcuna importanza il mondo spirituale dei dravidā e degli altri popoli non ario-indiani nel paese del Gange.

Considerando la storia della filosofia indiana e quella della filosofia occidentale ci colpisce subito una notevole differenza tra di loro. Nel pensiero occidentale si susseguono tre periodi chiaramente delimitati uno rispetto all'altro: in quello indiano abbiamo invece una corrente continua di sviluppo che scorre ininterrottamente dalla più remota antichità fino al giorno d'oggi. In Europa la filosofia antica è seguita da quella cristiano-medioevale e questa, a sua volta, da quella cosiddetta «moderna». Ma tale avvicendamento non avviene né recisamente né in un preciso momento. Prova ne è che la filosofia antica si esaurisce soltanto con la chiusura della scuola di Atene (529 d. C.) mentre già dal II secolo aveva esordito la filosofia cristiana con Giustino martire e con altri apologeti. Allo stesso modo, il pensiero medioevale continua ancora oggi, mentre il moderno ha avuto i suoi precursori nel Rinascimento e i suoi primi rappresentanti più significativi in Cartesio e negli empiristi inglesi. La caratteristica della filosofia occidentale, però, è che nessun periodo successivo continua semplicemente l'opera di quello precedente ma asserisce, invece, di aver prodotto qualcosa di completamente nuovo: perciò, non appena è affermato, combatte le realizzazioni della fase precedente. Per il cristianesimo, l'antico paganesimo è una «superstizione», mentre per i moderni è la scolastica ad essere «una pseudoscienza». In India, invece, i Veda e le Upanishad sono ancor oggi delle scritture sacre piene d'autorità e gli assiomi delle filosofie antiche sono ancora dei testi fondamentali e normativi per lo studio e il commento. Così la filosofia indiana assomiglia a un tempio maestoso dove vengano lasciati in piedi i vecchi santuari, anche se con qualche modifica dovuta a dei mutamenti di particolari e all'edificazione di nuove cappelle. In Europa, invece, i vecchi edifici sono continuamente demoliti e le loro pietre adoperate per l'erezione dei nuovi. Per capire quanto sia profondo il conservatorismo nella natura degli indiani, basta il comportamento dei buddhisti e dei jainā. Furono tutti e due avversari del Veda e dei suoi insegnamenti, ma continuarono ad elaborarli anche dopo aver fissato i propri dogmi, cercan-

do però sempre di far risalire queste teorie di nuova formazione al Buddha o al Jaina. Il legame indiano con la tradizione si manifesta pure nella totale scomparsa della personalità dei filosofi rispetto ai sistemi. Non si sa quasi nulla della storia della loro vita e ciò che si racconta intorno a loro, in genere, non ha alcuna importanza storica e si perde in nebbie di leggenda. Per un indiano, in realtà, non c'è che un numero limitato di soluzioni all'enigma dell'universo e tutti i tentativi per risolverlo sono destinati a rinnovarsi in epoche diverse, attraverso sempre nuove persone, modificandosi in questa o in quella direzione. In Occidente, invece, sono i diversi pensatori che stanno alla ribalta e ognuno crede di aver trovato la verità da solo. Soltanto lo storico della metafisica constata, in seguito, che tutti i sistemi possono venire approssimativamente ridotti a un certo numero di tipi.

Ecco perché la storia della filosofia indiana non può venir suddivisa in periodi precisi, come si fa per la filosofia occidentale, ed ogni tentativo di graduarne cronologicamente il corso non risulta mai veramente soddisfacente. La divisione fatta dal Deussen in filosofia «paleo-vedica (1500-1000 a. C.), neo-vedica (1000-500 a. C.) e post-vedica (dal 500 a. C.)» conferisce un valore troppo grande alle dottrine più antiche che, per molte ragioni, possono essere valutate solo come preludio alla filosofia vera e propria: inoltre si vengono a trascurare completamente i mutamenti intercorsi dal 500 a. C. fino ad oggi. Sarebbe più ragionevole suddividerla in questi tre periodi:

- 1) l'età vedica (dai primi inizi della speculazione filosofica fino al 550 a. C. circa, epoca in cui compaiono il Buddha e Mahāvīra);
- 2) l'età contraddistinta dal sorgere e fiorire dei grandi sistemi brahmanici e buddhisti (dal 550 a. C. fino a circa il 1000 d. C.);

3) l'epoca post-classica o induista, in cui i sistemi antichi passano in secondo piano e acquistano risalto, in vece loro, le metafisiche dell'illusionistico vedānta e delle sette vishnuite e shivaite. Neanche questa divisione, però, è troppo soddisfacente: primo, perché insieme alle dottrine vediche antiche ve ne sono state evidentemente delle altre, di cui non ci sono pervenuti documenti di sorta, e perché la stessa filosofia vedica ha trovato una propria espressione anche dopo il 550 a. C., nella redazione di numerose Upanishad; secondo, perché assai prima del 1000 d. C., la filosofia delle sette aveva già ricevuto una formulazione sistematica, che non può venir trascurata come qualcosa di insignificante. Comunque, questa suddivisione si può anche giustificare per vari motivi: il primo periodo deve il suo nome al fatto che gli scritti vedici sono l'unica fonte da cui attingere notizie. Il secondo è caratterizzato dalla lotta fra le scuole brahmaniche e buddhiste. Il terzo, dal fatto che dopo lo spegnersi del buddhismo nel subcontinente indiano, i riti dell'induismo divennero le norme della fede di quasi tutti gli indiani non convertiti all'islamismo.

Il sanscrito è la lingua della letteratura filosofica di tutti e tre i periodi, anche se con qualche differenza: nel periodo vedico era ancora una lingua

viva; in epoca classica, invece, le lingue parlate erano i dialetti dell'India centrale, vicini al sanscrito come l'italiano al latino, ma che venivano raramente usati in campo letterario. Nell'ultimo periodo, accanto al sanscrito, tuttora coltivato dai dotti, si svilupparono le letterature delle lingue neoiriane, che mostrano chiari influssi non-ariani tanto nel lessico quanto nella sintassi del periodo. Così anche in India si manifestò una trasformazione linguistica, che però non corrisponde a quella avvenuta in Occidente dove vennero preferite, come mezzo di espressione e comunicazione, la lingua greca per la filosofia antica, la latina per quella medioevale e le lingue parlate al giorno d'oggi per la filosofia moderna.

1. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen I*. Introduzione; Wecker, articolo «India», in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der klass. Altertums-wissenschaft* (1916). I testi relativi sono stati raccolti da B. Breloer e F. Böhmer, *Fontes Historiae Religionum Indicarum* (Bonn 1909) e sono facili a riscontrarsi nell'indice, specialmente a pag. 227 a. Confr. anche Th. Hopfer, *Orient. und griech. Phil.* (Lp 1925).
2. R. Fick, *Die indische Weise Kalanos und sein Flammentod*, NGGW (Göttingen 1938).
3. *Digānikāya*, I, 2, 24 e segg.; 2, 31 e seg.
4. *Ibid.*, I, 1, 29 e seg.
5. Atene, XIV, 67; (*Fragm. Historicorum Graecorum*, ed. C. Mueller, IV, pag. 421).
6. Apollonius, tedesco: trad. Baltzer (Rudolstadt 1883).
7. J. Bidez, *Julian der Abtrünnige*, ediz. tedesca (Mch 1940), pag. 261. Trattano dei rapporti tra l'India e il mondo greco-romano: E. Lamotte, *Les premières relations entre l'Inde et l'Occident* in «Nouvelle Clio», 5 (1953), pag. 83-118 e *Alexandre et le Bouddhisme*, BEFEO 44 (1951), pag. 147 e seg., J. Filiozat, *Les relations extérieures de l'Inde*, Publ. de l'Institut Français, Pondichéry 1956, E. Benz, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*, Akademie Mainz 1951, Wiesbaden 1951.
8. Il testo francese originale è stato stampato da A. Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und in der Mongolei*, Lp. 1900, pag. 3.
9. Edizione nuova *Memorie degli Indiani*, Par. 1781, XIV, pag. 65-90.
10. E. Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie*, Strasburgo, 1917, I, pag. 7.
11. Per quanto riguarda la conoscenza di Kant della religione e la filosofia dell'India, cfr. H. v. Glasenapp, *Kant und die Religionen des Ostens*, Würzburg 1954, pag. 18-45.
12. Lettera di Humboldt a Fr. v. Gentz (1827): Fr. v. Gentz, «Schriften», Mannheim 1840, vol. 5, pag. 300.
13. Flodoard, *Erh. v. Biedermann, Goethes Gespräche*, Lp 1909 seg., IV, pag. 71 e seg.
14. *Essays of Colebrooke*, pubblicati per la prima volta in «Transactions of the Asiatic Society» 1824-27; Abel Remusat ne ha pubblicato degli estratti nel «Journal des Savants», dicembre 1825, aprile 1826, marzo-luglio 1828.
15. E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (1927), pag. 44.
16. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I ed. Tübingen 1913, vol. 5, colonna 2192 e seg.

parte prima

Lo sviluppo storico

Note preliminari

La storia della filosofia indiana ha su quella occidentale due vantaggi: il primo sta nel fatto che i suoi inizi si possono far risalire a periodi del passato in cui in Europa non è possibile riscontrare alcun documento letterario. Il secondo è nel carattere d'impersonalità e d'obiettività, dovuto al suo manifestarsi come storia di idee e sistemi filosofici paralleli o derivanti uno dall'altro, che lascia in secondo piano le figure individuali dei vari pensatori. Essa, perciò, può venir riassunta facilmente in poco spazio e in forma ben ordinata: tutto il contrario di ciò che avviene con la sua sorella europea, il cui destino è stato quello d'una via tortuosa e difficile. D'altro canto, però, la mancanza di dati cronologici precisi, impedisce una datazione esatta al punto di non poter determinare con sicurezza l'epoca di redazione di molte delle opere più importanti, neppure al riguardo del secolo. Ciò premesso, all'attuale stato della ricerca, non è ancora possibile dividerne lo sviluppo in periodi di minor respiro e perciò dovremo contentarci di prendere, come misura di suddivisione, un periodo di almeno duecentocinquanti anni. Questo intervallo, misurato con metro europeo, potrà sembrare eccezionalmente lungo: esso però, almeno per quanto concerne l'inquadramento delle opere, la cui presumibile impostazione cronologica oscilla tuttora di secoli, ha il vantaggio di non incappare in troppi errori, che dovrebbero poi essere rettificati da una più precisa determinazione cronologica futura.

La nostra esposizione cerca di presentare, con la maggiore brevità possibile, le idee fondamentali nella successione storica della loro formulazione: tutti i particolari sopra le varie dottrine si troveranno invece meglio solo nella seconda parte, in una trattazione più minuziosa. Nella sezione che comprende le grandi formulazioni dottrinarie non potevano trovare posto, ragionevolmente, né la filosofia precedente ai sistemi, né quella d'influenza islamica e occidentale; i due periodi, quello che precede il 750 a. C. e quello che segue il 1600 d. C., si sono quindi trattati abbastanza diffusamente soltanto in questa prima parte.

1 Il periodo vedico

1. L'epoca degli inni alle divinità (fino al 1000 a. C. circa)

I documenti più antichi del pensiero filosofico degli indo-ari si trovano nel *Rig-Veda* e nell'*Atharva-Veda*, due raccolte di inni religiosi e di canti magici redatte in sanscrito arcaico e destinate al culto. Entrambi i testi, nella forma in cui ci sono pervenuti, contengono brani di epoche assai diverse: le opinioni circa la loro datazione sono largamente discordi. La datazione più verosimile fa risalire la più gran parte di essi intorno al 1000 a. C.: non si può tuttavia stabilire se gli inni più antichi sono stati composti nel 1250, nel 1500, nel 2000 a. C., o ancora prima.

La concezione del mondo, così come essi la esprimono, ha le esatte caratteristiche della *forma mentis* mitico-magica, tuttora rintracciabile nelle cosiddette popolazioni primitive. Ciò che rende unica l'importanza del *Veda*, nella storia dello spirito umano, è che in esso hanno trovato espressione letteraria delle concezioni che presso altri popoli sono andate perdute, in quanto non furono mai fissate e quindi non entrarono mai a far parte della tradizione. In questa forma di pensiero è tipica la mancanza d'un criterio di differenziazione (così ovvio per noi moderni) fra ciò che è animato e inanimato, fra la persona e la cosa, la sostanza e la qualità, lo spirituale e il materiale, l'astratto e il concreto: è tipico altresì il modo in cui viene concepito il susseguirsi degli eventi e il loro nesso, tanto che in molti casi è impossibile fare un paragone col nostro modo di pensare.¹

È semplicemente un fatto naturale che questo sia stato il primo stadio iniziale dell'intera evoluzione filosofica: quando l'uomo, nel suo lungo percorso storico, giunse a riflettere sull'essenza del mondo, fu spontaneamente portato a interpretare la realtà da lui sperimentata in analogia con se stesso. Tutto ciò che esercitava un'azione su di lui veniva appunto considerato come qualcosa di concreto. Le facoltà e le passioni che risiedevano in lui, ma che avevano pure la possibilità d'abbandonarlo, divennero delle sostanze capaci di compenetrarlo o sfuggirgli di nuovo: i punti cardinali e le stagioni, i canti e le cerimonie sacrificali, la vita e la morte, avevano tutti una esistenza autonoma, fuori di lui, essendo realtà a se stanti, tali e quali

a lui stesso. Come i bambini, nei primi anni di vita, non hanno idea precisa di ciò che possiede o no una volontà propria, intorno a loro, così in quel periodo sono ancora confuse le concezioni su ciò che è animato e ciò che non lo è: la casa, le armi, il tamburo di guerra vengono quindi concepiti come degli esseri «personali», i quali possono essere influenzati dalle parole, proprio come gli uomini con cui si conversa. E poiché tutto ciò che esiste veniva ancora concepito come sostanza, le uniche categorie ivi applicabili furono quelle di: «grossolano», ossia visibile, e «sotile», ossia abitualmente impercettibile per i nostri sensi. Tutte le cose spirituali e astratte, dunque, avevano un'esistenza altrettanto oggettiva quanto ciò che noi chiamiamo materiale o concreto: solo che essa si manifestava appunto in altra forma, come un fluido sottile.

Essendo obbligato ad asservire il mondo attorno a sé per potersi affermare nella lotta per l'esistenza e a compiere in tempo delle azioni che — in previsione dei loro effetti nel futuro — gli avrebbero giovato o lo avrebbero preservato dai pericoli, l'uomo fu costretto a dirigere la sua attenzione sul rapporto di causa e d'effetto. Partendo da un punto di vista primitivo, egli riusciva a vedere nei processi per lui incomprensibili del divenire cosmico e della vita umana solo gli effetti dell'azione di potenze ultraterrene e si sforzava quindi di dirigerne la volontà secondo il proprio interesse attraverso preghiere, esorcismi, offerte e sacrifici. Così la sua concezione del rapporto di causalità venne ad essere totalmente dominata da fantasie magiche, che gli offrivano una spiegazione tanto per i semplici fatti naturali quanto per l'incomprensibile potenza del destino e di tutti gli avvenimenti di cui non riusciva a darsi ragione.

Tutto il pensiero filosofico iniziò con lo sforzo di ridurre l'infinita schiera dei fenomeni ad un numero limitato di cose. Fenomeni somiglianti fra di loro o fra i quali si era creduto trovare analogia, vennero perciò considerati come singole manifestazioni di un'unica e stessa entità. Ogni fuoco era una manifestazione parziale del dio Agni, ogni febbre una manifestazione particolare di un demone febbrile. Questa tendenza a ridurre sintetizzando fenomeni simili si spinse tuttavia più oltre. Si credette di poter unificare delle cose completamente differenti tra loro anche alla nostra sensibilità; e così l'occhio che vede il sole, divenne egli stesso una parte dell'astro. Il respiro vitale una parte del vento divino che attraversa il mondo. La parola, prodotta dalla lingua, una parte del fuoco, che si manifesta in lingue di fiamma. Anche se il numero delle entità di cui si assumeva l'esistenza veniva ad essere ancora ridotto attraverso queste identificazioni (che però non sono sempre le stesse nei diversi periodi di tempo e nei diversi inni), la concezione dominante restò tuttavia pluralistica: esiste una moltitudine di sostanze viventi, con azioni a volta a volta concordi e contrarie fra loro, le cui parti si compenetrano o si distaccano una dall'altra. Il pensiero non era ancora giunto al punto di assumere soltanto poche entità ultime ed eterne, quali le anime spirituali o gli atomi materiali, dalla cui unione o separazione veniva a determinarsi il processo del divenire cosmico: si immaginò, invece, solo una quantità incalcolabile di esseri, che esercitavano una reci-

proca influenza gli uni sugli altri. Quando uno d'essi veniva a possedere una determinata proprietà, ciò era in quanto un altro aderiva a lui con una sua parziale manifestazione. Mal di capo e tosse penetravano nell'annata, e la sterilità da cui era colpita una donna poteva venire allontanata da lei con un esorcismo. Si poteva far entrare in una persona la concordia o la discordia attraverso pratiche magiche e le si potevano pure togliere la fama o la colpa e così via. Comunque, all'epoca vedica non era ancora sentita la necessità di fissare in forma sistematica la propria concezione del mondo: noi possiamo solo ricostruirla attraverso delle osservazioni sparse qua e là negli inni religiosi e che sono un «precipitato» delle concezioni di poeti, divisi fra loro da secoli. Non ci si deve attendere quindi un'esposizione completa e coerente delle nozioni abbozzate. Molte delle domande che noi oggi vorremmo porre ai pensatori di quell'epoca non erano evidentemente ancora entrate a far parte del loro orizzonte logico e alcune antinomie della loro visione cosmologica che colpiscono noi non erano sentite da loro come tali.

L'uomo era concepito come un essere immerso in questa molteplicità di sostanze viventi e penetrato, finché vive, dalle manifestazioni parziali delle varie divinità (il sole, il fuoco ecc.). Alla sua morte, esse lo abbandonavano per riunirsi alla propria forma originaria (dio del sole, dio del fuoco ecc.). Persisteva, tuttavia, l'essenza propria del trapassato, una copia della sua forma corporea, composta di materia sottile, come un'ombra. Quest'*alter ego* non era che un'immagine, ormai senza forza, del vivente: però, dato che non esiste una sostanza completamente inanimata, quest'ombra è da immaginarsi dotata d'una certa quale capacità di pensare, sentire, volere e agire. Col possesso di queste funzioni ridotte, essa poteva aggirarsi per il mondo in qualità di spettro (specialmente nei dintorni della sua antica dimora), oppure poteva venire messa in condizione di entrare nel mondo celeste mediante appositi sacrifici. Ma lassù, per poter godere pienamente della vita aveva bisogno che le venissero reintegrate le facoltà spirituali e corporee che l'avevano abbandonata; ciò poteva essere ottenuto attraverso la potenza degli esseri ultraterreni o attraverso l'esecuzione dei riti sacrali da parte di coloro che le erano sopravvissuti.

Per forte che sia la differenza tra la concezione del mondo del Veda e quella dei sistemi filosofici, vi è un punto in cui si ha piena concordanza, ed è nell'ammissione d'una legge cosmica rivelantesi nella natura, nell'etica e nel culto, con potere illimitato. Questo *rita* (letter. disposizione, decreto) è ciò che induce le molte potenze dell'esistenza ad armonica cooperazione e rende possibile la conservazione del sacro ordinamento morale e rituale. Come accade per tutte le concezioni di questo periodo, il *rita* appare ora come potenza impersonale ora come un essere fornito di caratteri personali. In molti inni viene celebrato quale supremo principio cosmico, da cui dipendono anche le divinità: in altri è indicato come il mezzo ausiliario di cui si servono gli dèi Mitra e Varuna per mantenere l'ordine nel mondo. Ed ecco che qui già appaiono, in germe, le due concezioni che lotteranno una contro l'altra in tutta la filosofia posteriore: l'idea che il mondo sia ret-

to da una legge impersonale cui obbediscono le stesse divinità (buddhismo, jainismo, *mīmāṃsā*, *sāṅkhya* classico), contro la concezione di un'entità personale che governa il divenire cosmico mediante una legge da lei stessa emanata.

L'unità del processo del divenire cosmico, espresso dalla inviolabilità della legge che lo ordina, fece sì che molti pensatori si chiedessero se non ci fosse stata un'unica causa originaria al mondo: tra le contraddizioni speculative sulla nascita di esso si distinguono quelle che ne ascrivono la formazione ad un unico principio ultimo. Il più grandioso, fra tutti quelli che trattano della genesi cosmica, è il celebre inno 10, 129 del *Rig-Veda* che è sicuramente l'opera matura di qualche grande poeta d'epoca tarda. In esso si dice che ancora prima dell'essere e del non-essere esisteva soltanto l'«uno» che in mezzo al vuoto indefinito da cui era avvolto respirava per propria forza e senza alito. In quest'«uno» sorse il desiderio d'amare (*kāma*) attraverso un riscaldamento interiore (*tapas*, ossia l'«incubazione»), come si dirà in epoca più recente dell'asceta sprofondato in meditazione; codesto desiderio ebbe come conseguenza lo scindersi dell'«uno» in principio maschile e femminile, dalla cui unione si generò il mondo della molteplicità. Nelle strofe finali, il poeta esprime l'opinione che nessuno è in grado di dire qualcosa sulla creazione degli esseri individuali (*visrīṣhti*), neppure gli stessi dèi, perché anch'essi apparvero solo insieme alla creazione: forse il guardiano (*adhyakṣha*) del più alto dei cieli potrebbe essere l'unico a saperne qualcosa ma potrebbe darsi che anche egli ignori tutto. In un altro inno d'epoca posteriore (R. V. 10, 90) viene trattato, in relazione al sacrificio, il mito di Ymir, il gigante primigenio dalle cui membra provengono le parti componenti il mondo, gli animali, gli uomini e gli dèi. Mentre tre quarti del *puruṣa* (letter. uomo primigenio) rimangono in cielo, immortali, un quarto si trasforma nel mondo. È in modo contraddittorio per le nostre concezioni, viene poi narrato come gli dèi immolino il *puruṣa* in olocausto al *puruṣa* e come da costui, così sacrificato come vittima, abbiano origine gli inni e le sentenze del Veda, gli animali, le caste umane e gli dèi dell'universo, come pure lo spazio aereo, il cielo, la terra e le parti del mondo. L'idea fondamentale di quest'inno anticipa una questione logica di cui i metafisici indiani d'epoca posteriore tornarono sempre ad occuparsi: l'«uno-tutto», vero ente divino, è al tempo stesso trascendente e immanente al cosmo. Questo, a sua volta, con tutto ciò che in esso è contenuto, è però una metamorfosi dell'«uno eterno».

Se in quest'inno e in altri ha predominanza l'idea della molteplicità derivante da un'unità iniziale, in altri inni ancora viene espressa l'opinione che essa sia tuttora un'unità, in quanto alla base sta un solo essere divino. Nel R. V. (1, 164) si parla dell'«uno» come dell'asse del mondo, padre e principe dell'universo, mentre altri inni di analoga ispirazione glorificano il signore del mondo che viene identificato, in forma enoteistica, ora con l'«uno» ora con l'«altro degli dèi».

Così, già nel *Rig-Veda*, accanto alla concezione pluralistica del mondo, appare quella monistica che crede di scorgere sotto la molteplicità una sola unità ultima.

2. L'epoca della mistica del sacrificio

(1000-750 a. C. circa)

Mentre la maggior parte del *Rig-Veda* sembra ancora appartenere all'epoca in cui gli arii, penetrati in massa nell'India dai paesi montani nord-occidentali, si stabilirono nel bacino dell'Indo, gli inni dell'ultimo dei dieci libri del *Rig-Veda* stesso, quasi tutti i canti magici dell'*Atharva-Veda* e le formule sacrificali dello *Yajur-Veda* già ci introducono nel periodo in cui questo popolo estese più in là il proprio dominio, verso Oriente, stabilendosi come classe dominante in mezzo a popolazioni d'altra razza, a lui asservite. Nell'epoca dei testi brahmanici (dal 1000 a. C. in poi, circa) la sede principale delle stirpi arie fu la fertile e calda pianura del Gange, dove si sviluppò quel particolare sistema religioso-sociale, caratterizzato dall'esistenza delle caste, su cui si fondava la preminenza dell'ordine sacerdotale, ereditario e privilegiato dei brahmani. Nella letteratura di quell'epoca, si esprime nella forma più viva la posizione di privilegio esclusivo che in quel vendicavano a sé nella vita religiosa, sia nella parte cerimoniale che in quella spirituale. Si tratta infatti di opere a carattere esclusivamente rituale, con dei testi che si occupano della sacra conoscenza (brahman) delle pratiche del sacrificio, com'è dimostrato dal loro stesso titolo: *Brāhmanā*. In essi si trova una precisa e minuziosa descrizione del premio celeste che ne poteva attendere chi li avesse compiuti. Infatti, il punto focale del pensiero religioso di quest'epoca non è più costituito dagli dèi, bensì dai sacrifici. Da mezzo per il raggiungimento di un fine, il sacrificio divenne fine a se stesso, superando il suo scopo originario in modo tale da divenire il centro di tutta la speculazione e di tutta l'attività religiosa e degradando gli dèi a forze ultraterrene di cui il sacerdote, possessore assoluto della scienza sacrificale, poteva servirsi per raggiungere i più svariati scopi. La fede nella potenza del sacrificio giunse a tal punto che il *Brāhmanā dei cento sentieri* afferma addirittura (2, 3, 1, 5): «il sole non sorgerebbe se il sacerdote, all'alba, non offrissi il sacrificio del fuoco».

È chiaro che degli scritti aventi il rito come interesse precipuo hanno ben poco a che fare con la filosofia, come tale. Ciò nonostante, i *Brāhmanā* rappresentano una fonte preziosa per la preistoria del pensiero metafisico indiano: è in essi, infatti, che la concezione del mondo dell'epoca degli inni trova il suo logico sviluppo ulteriore, nel senso di una maggior astrazione e maggior sintesi. Certamente non si può ancora parlare d'una vera e propria sistematica e i veri gruppi di pensiero stanno uno accanto all'altro senza un visibile filo di coesione: comunque, in queste vaste opere di prosa sulla più complicata mistica del sacrificio si avverte già una certa qual rudimentale abilità nel definire e nel coordinare dei concetti, che può venir considerata come un primo stadio remoto delle composizioni logicamente pensate e sistematicamente costruite delle epoche posteriori.

La concezione che si aveva al tempo degli inni vedici, secondo la quale nel mondo agisce di concerto una pluralità di sostanze viventi e non ulteriormente analizzabili, forma pure il fondamento della visione cosmica dei

Brāhmanā. Tuttavia il numero delle sostanze identificate con un nome è assai maggiore che nell'epoca precedente perché il rituale, divenuto ormai infinitamente più complesso, aveva aggiunto numerose ipóstasi, tolte dalla sfera del sacro: strumenti di sacrificio, metri di versificazione e cerimonie, che avevano un'importanza nel quadro del culto, appaiono come delle potenze cosmiche di per sé esistenti, spesso in forme personificate. Secondo il *Jaiminīya-brāhmanā* (1, 182), è così che gli dèi scoprono una determinata maniera di cantare: questa si trasforma in destriero e li porta su in cielo. Degni di nota sono i tentativi di raccogliere in tanti gruppi questi innumerevoli elementi dell'essere, anche se spesso ciò avviene più per estro momentaneo che in forza di una considerazione logica. Altrettanto si dica delle identificazioni fantastiche, che pongono su uno stesso piano i più diversi fenomeni, sia cosmici che umani, con le varie parti della liturgia sacrificale o cose del genere. Sulla scia delle precedenti concezioni, anche i *Brāhmanā* cercano di classificare chiaramente le parti che compongono l'uomo. La formula appropriata per distinguere in lui ciò che è visibile dall'invisibile fu trovata nei termini *rūpa* (figura) e *nāma* (nome): con «nome» s'intendeva specificare, secondo un'antica credenza magica, la denominazione originariamente legata all'individuo in modo indissolubile e, più tardi, in senso più ampio, quanto vi è nell'uomo che non è percettibile ai sensi. Spesso si elencano 5 fattori, condizionanti il processo vitale, fintanto che restano uniti al corpo: pensiero (manas), parola, respiro (prāna), vista e udito. Il respiro, anzi, è spesso concepito come il centro del potere vitale, che impone addirittura il proprio nome agli altri elementi. I cinque prāna sono concepiti come i componenti immortali dell'uomo perché, al contrario delle cinque parti mortali (capelli, pelle, carne, ossa, midollo), non restano col cadavere dopo la morte: essi hanno perciò valore di «divinità» penetrate nell'uomo e che, alla sua morte, tornano alle loro forme originarie (luna, fuoco, vento, sole, punti cardinali) per essere eventualmente restituiti a colui che risusciterà nel mondo celeste. Le concezioni di questo luogo celestiale che s'apre ai buoni, in premio dei sacrifici e delle pie offerte, e agli eroi caduti sul campo di battaglia, subirono una profonda trasformazione in quanto si andava facendo strada l'opinione che le opere pie potessero esaurire il loro effetto e che fosse possibile morire anche nell'aldilà. Questo secondo trapasso, però, non sarebbe stato un annientamento definitivo ma avrebbe avuto come conseguenza una resurrezione nell'aldilà stesso: da alcune allusioni occasionali sembra che si ritenesse possibile, in determinate condizioni, anche una rinascita sulla terra, pensiero questo che apriva la via alla futura dottrina della trasmigrazione delle anime. Anche le concezioni intorno al destino del malvagi subirono ulteriore sviluppo nei *Brāhmanā*. Mentre negli inni non si era mai presentata alcuna occasione per trattare più estesamente questi problemi, accontentandosi di relegare i cattivi nelle tenebre più profonde o in un carcere sotterraneo, nei *Brāhmanā* si descrivono invece i castighi inflitti ai colpevoli in luoghi di pena sotterranei.³ Tuttavia questo tema non occupò ancora tanto la fantasia degli indiani, come avverrà più tardi.

Per una dottrina che ammette una pluralità di sostanze è necessario che essa definisca con chiarezza in quale relazione esse si trovano rispettivamente. Infatti incontriamo nei Brāhmanā numerosi passi in cui viene dibattuto tale quesito. Come già negli inni, anche qui si dimostra che molti fattori dell'esistenza sono parti d'un tutto unico maggiore: la morte, che appare ripartita fra innumerevoli esseri, è in realtà una sola. Essa è un'unica divinità, ultraterrena e imperitura, che si moltiplica e compare dovunque ci sia qualcuno che debba morire.

Il numero delle entità esistenti in forme primordiali e trascendenti risulta molto ristretto, per il fatto che molte divinità vengono ad essere simultaneamente partecipi di molti fenomeni terrestri. Le potenze dell'esistenza che esistono indipendentemente una dall'altra si sostengono a vicenda, come cielo e terra, oppure s'avvicinano, come il giorno e la notte. L'unione di due fattori produce qualcosa di nuovo: dal cielo e dalla terra si genera la pioggia. Si può dire che qui troviamo dei lontani precursori delle teorie per cui l'azione combinata di due oggetti genera qualcosa di nuovo: altrove incontriamo pure quella che più tardi sarà la «teoria dell'emanazione», secondo la quale ciò che è più «grossolano» proviene da ciò che è più «sottile» per via di condensazione (ad esempio, nella serie: acqua, schiuma, argilla, sabbia, ciottolo, pietra, minerale, oro). E viene pure ammessa l'insorgenza di nuovi fattori, in determinate condizioni regolate da leggi, quando si dice: «la primavera accende le stagioni, che fanno germinare le piante con tutte le altre conseguenze». Qui viene quindi messo in evidenza, quale fattore di maggiore importanza, la causa agente (hetu), come farà più tardi il buddhismo.

Di fronte a questa concezione radicale pluralistica, ve n'è un'altra monistica che, partendo dalla prima e costruendo su essa, cerca di pervenire ad una sola causa ultima del cosmo. In numerosi miti, assai diversi fra loro, si narra come Prajāpati, il «signore delle creature» abbia «emanato» l'universo da se stesso. Il termine usato per l'atto creativo (dalla radice sarj), infatti, significa propriamente «proiettare, sprigionare, emettere». Generalmente, a questo punto, si legge che Prajāpati, esercitato in sé il *tapas*, ossia riscaldandosi nella meditazione (facendo penitenza), emanò poi da se stesso il cosmo, ovvero «se ne privò», in quanto lo pose fuori da sé (nirmā). La concezione dominante è dunque quella di una emanazione cosmica dalla divinità stessa e non di una creazione dal nulla o da una materia primordiale, coesistente al creatore. A questo proposito si dice che il creatore si stancò a tal punto durante la sua azione creativa da sentirsi come svuotato e aver bisogno, innanzi tutto, di riprendere forza. La funzione di Prajāpati è assai diversa, secondo i vari passi dei testi. Qui è soltanto il creatore, nel senso deistico della parola, e sembra non preoccuparsi oltre della sua opera.⁴ Altrove gli viene attribuito anche l'ordinamento delle forme di vita delle varie creature⁵ e finalmente lo si presenta pure come un padre caritatevole che consiglia e sostiene gli esseri creati in ogni frangente.⁶ La figura di Prajāpati ha infatti affascinato intensamente e a più riprese il pensiero dei sacerdoti, senza tuttavia giungere mai a una valida forma di mo-

noteismo, evidentemente perché troppo astratta per sostenere il confronto con le figure di Vishnu, Shiva ecc., sorte più tardi.

Anche se in numerosi miti Prajāpati appare in veste di creatore del cosmo e dio supremo, in molti altri invece si parla di lui come d'una entità nata solo al principio del cosmo e, come causa prima d'ogni esistenza, vengono citati altri esseri divini: le acque primigenie o delle potenze astratte come il non-essere, l'essere o il pensiero.⁷

Queste cosmogonie hanno per lo più un tratto comune: esse fanno sorgere successivamente i principali elementi dell'essere uno dall'altro, l'anno e i punti cardinali (come dire: tempo e spazio), i cinque fattori della vita, l'aire e molti altri.

La ricerca d'un unico ed ultimo principio cosmico trovò col tempo in misura crescente il proprio compimento in due concetti, venuti in luce già in epoche anteriori ma che ebbero via via sempre maggiore importanza fino a divenire, nel periodo successivo a quello dei Brāhmanā, l'alfa e l'omega di ogni speculazione: i concetti del «brahma» (forma neutra dalla radice brahman) e dell'«âtman». Il termine «brahma» designa il sacro verbo del Veda, l'efficacia della formula magica, la forza che si manifesta in lei e finalmente, la potenza sovrasensibile, che è il fondamento di tutto il sacrificio e rappresenta la sostanza prima di tutto l'essere. L'«âtman», etimologicamente affine al termine tedesco «Atem» (respiro), è il nucleo più interiore d'ogni personalità, ciò che rimane di lei, una volta eliminato tutto ciò che è accidentale, il suo «vero Se (stesso)». Questi due concetti, provenienti da diverse forme di pensiero, vengono già a identificarsi in alcuni testi dei Brāhmanā. Coll'avvento di questa equazione: «il brahma è l'âtman» venne quindi raggiunta quella forma logica fondamentale che costituirà poi il *leitmotiv* delle *Upanishad*, attraverso sempre nuove variazioni.

3. L'epoca delle Upanishad

(750-550 a. C. circa)

Le *Upanishad* (dottrine segrete) sono dei trattati filosofici che, similmente ai Brāhmanā, vogliono essere considerati delle appendici esplicative ai quattro *Veda* e sono pertanto annoverati, come i *Veda* stessi, fra i testi della rivelazione sacra (shruti). Il loro numero è vastissimo poiché la loro composizione arrivò fino al Medioevo. Tra le numerose *Upanishad* pervenute, noi qui ci occuperemo soltanto delle più antiche, che si riallacciano direttamente ai testi *Brāhmanā* e risalgono alla prima metà del primo millennio a. C. Sono opere in prosa, intercalate da rare composizioni in versi: vi sono dibattuti i problemi più vari che talvolta vengono direttamente affrontati, talvolta discussi in forme dialettiche o dialettiche tra i vari personaggi, per poterli meglio chiarire. Fra i personaggi della discussione, accanto ai saggi brahmani, appaiono parimenti dei re, dei membri della nobiltà guerriera e perfino degli «shûdrâ» (servi) o delle donne. Vario è l'oggetto di questi dibattiti. Vi sono dei passi dove il sacrificio viene riallacciato, a

mezzo di strane identificazioni ed etimologie, ai fenomeni e agli eventi del cosmo, seguendo ancora i Brāhmaṇa: ve ne sono altri in cui si subordina qualsiasi rituale sacrificale, definito «scienza secondaria», alla conoscenza filosofica. Gli studi speculativi sulle varie potenze dell'esistenza e dei fattori di vita occupano largo spazio: come già si era fatto nei Brāhmaṇa, tali fattori vengono posti in reciproca relazione.

Tuttavia, la preoccupazione precipua dei testi più significativi raccolti in una *Upanishad* è un'altra: è la formulazione d'una dottrina del «tutto» in cui il brahman o l'ātman sono l'essenza ultima dell'universo e d'ogni essere individuale. E su questi passi, dove trova espressione viva ed elevata una profonda esigenza mistica, talvolta a mezzo di allegorie piene di significato, è proprio qui che si fonda la gloria delle *Upanishad* e, al contempo, la loro grandissima importanza nella storia dello spirito umano. Esse sono le opere basilari su cui vengono costruiti, fino ad oggi, tutti i sistemi che si fanno chiamare «vedānta» e che con tale denominazione vogliono appunto dichiarare di considerare le *Upanishad* (collocate alla fine dei Vedā, di cui formano al tempo stesso il compimento) come l'autorevole fondamento dei loro sistemi metafisici. E poiché dovrò parlare più diffusamente del vedānta, nel corso di questo libro, per ora non trovo necessario occuparmi oltre della teosofia monistica delle *Upanishad*.

In esse però ci imbattiamo anche in un tema nuovo, che diverrà poi di decisiva importanza in tutta l'evoluzione posteriore del pensiero indiano: vi appare infatti per la prima volta quella dottrina che fa rinascere dopo la morte l'uomo sulla terra, sotto una nuova forma determinata dalle azioni da lui compiute nella vita precedente (karma). La concezione che l'operato di un essere umano potesse determinare il suo destino dopo la morte era familiare sia agli arii che ad altri popoli antichi e non era neppure estranea alla credenza che, all'occasione, un morto potesse riapparire sulla terra sotto forma d'uccello oppure in forma umana. Credere però che le azioni compiute durante una esistenza dovessero condizionare obbligatoriamente una nuova vita successiva costituiva veramente una novità le cui cause profonde sono tuttora sconosciute. Sono stati gli antichi saggi ad arrivarci spontaneamente o si tratta di un'idea ripresa dalla civiltà precedente a quella ariana? Non vi sono prove a favore di nessuna delle due ipotesi. Infatti, la dottrina della reincarnazione non ha precedenti diretti nella letteratura vedica arcaica; noi conosciamo soltanto dei pensieri frammentari che, ulteriormente sviluppati e collegati uno all'altro, potrebbero forse portarci fino ad essa. D'altra parte non sappiamo assolutamente nulla delle concezioni dell'immortalità presso le popolazioni pre-arie dell'India e perciò voler far derivare da esse la teoria della reincarnazione è per ora una semplice ipotesi. Nella storia dello spirito nell'India antica vi è una lacuna essenziale: tutte le fonti letterarie, che sono state finora a nostra disposizione, sono state redatte dagli arii. Degli altri componenti la civiltà classica del continente indiano non esiste alcun documento scritto.

L'apparire della dottrina della reincarnazione provocò un profondo mutamento nel pensiero filosofico. Anzitutto venne a cadere l'antica conce-

zione del defunto sopravvive alla propria morte come essere di materia sottile, nella stessa forma corporea da lui avuta nella vita. Adesso si doveva piuttosto ammettere che la sua parte immortale era in grado di assumere una forma del tutto diversa (un uomo, ad esempio, poteva prendere quella di una donna o d'un animale): la parte che, secondo il Veda, sarebbe rimasta (dopo che il corpo era tornato alla terra, la vista al sole e il pensiero alla luna) era proprio quella che non poteva più venir considerata come qualcosa di costante. Questo *quid* del trapassato, destinato a rinascere in una nuova forma d'esistenza, venne descritto in modi differenti. Ci fu la teoria per cui, venendo a sparire la figura corporea, nella qualità di substrato della individualità — nella quale fino allora erano entrati tutti gli elementi vitali — non si poteva più parlare di un qualunque residuo personale, capace di reincarnarsi. Secondo un tale punto di vista, ciò che restava era soltanto le azioni del defunto, che rimanevano pure la causa esclusiva del ricomporsi dei fattori vitali in un nuovo essere personale. Si disse anche, accreditando l'opinione che del morto — una volta scomparsa la sua forma corporea e abbandonato dagli elementi vitali — rimanesse ancora qualcosa d'individualmente imperituro, quindi un'anima, che questa avrebbe servito da nucleo al nuovo essere individuale.

La prima delle due teorie, che vede solo nel karma un anello di congiunzione fra il morto e il nuovo-nato, s'incontra una sola volta nelle *Upanishad*, in un passo oscuro e discusso.⁸ Secondo quanto vi è detto, a morte avvenuta, i singoli elementi costitutivi del trapassato ritornano a far parte dei rispettivi elementi universali (il respiro al vento, il pensiero alla luna, il se stesso alla spazio ecc.) mentre il suo operato (karma) fa sì che egli rinasca sotto forma d'un altro essere, buono o cattivo. Abbiamo dunque qui una concezione che, filosoficamente approfondita e sviluppata, giungerà più tardi a grande importanza nella dottrina buddhistica del karma.

Pure la dottrina di Yājñavalkya (*Bṛihadāraṇyaka*, Up. 4, 3, 1 e segg. e 4, 4, 1 e segg.) le si avvicina, poiché anche questo pensatore non ammette nessuna semplice anima individuale permanente che trasmigri, immutata, d'esistenza in esistenza. Egli vede invece il nucleo essenziale dell'essere individuale nel suo vero «Se stesso» (ātman), identico al «Se stesso» universale. Il karma di un morente è la causa per cui il «Sé» di un individuo, entrando nel «Sé» cosmico, non ha possibilità di rimanervi ma deve invece sempre assumere nuove forme individuali particolari.

La concezione dell'*alter ego*, avente la forma corporea del morto, viene a trasformarsi in quella di un'entità concepita come un'anima composta di materia sottile: questa trasformazione la incontriamo nella «dottrina dei cinque fuochi»⁹ che si sforza in tutti i modi di armonizzare la nuova teoria della reincarnazione con le concezioni espresse nei Brāhmaṇa intorno all'ascensione al cielo di un defunto. Secondo questa teoria, tutti coloro che saranno destinati a rinascere, sulla base del loro karma, raggiungono la luna, dopo essere passati attraverso numerosi stati di transizione: la godono il premio delle loro buone opere, per un periodo di tempo limitato e riprendono quindi il cammino inverso, per vari stadi intermedi, ritornan-

do alla terra. Qui penetrano nei vegetali, sotto forma di pioggia, e pervengono così fino al germe dell'essere, che li farà penetrare nella matrice loro destinata.

Queste teorie dell'âtman e dei cinque fuochi, così differenti in se stesse, verranno poi fuse insieme, in vari modi, dai sistemi vedântici posteriori. I più antichi testi delle *Upanishad* non fanno ancora nessuna distinzione di principio fra ciò che noi chiameremmo animato e inanimato. Nella *Chândogya* (6, 2, 3) è detto, perfettamente nello stile dei Brâhmanâ: «L'E-sistente decise: voglio essere molte cose, voglio moltiplicarmi». E sprigionò da sé il calore. Il calore ebbe la medesima idea e creò le acque da sé» e così via. Di conseguenza, gli elementi primordiali così prodotti vennero indicati come divinità (devatâ): ciò è conforme a quanto hanno constatato gli psicologi nei bambini, e cioè che questi, nei primi anni di vita, considerano tutte le cose come animate. E come i bambini, via via che crescono, cominciano a tracciare una linea di separazione fra ciò che è vivo e ciò che è inerte, così pure i pensatori più antichi, a poco a poco e a tappe, arrivarono alla conoscenza delle due differenti categorie della realtà cui appartengono ciò che è organico e ciò che è inorganico. Anche la forma più antica della teoria dell'anima, così come essa ci è nota dalla «dottrina dei cinque fuochi», non vede ancora nelle anime erranti, composte di materia sottile, nulla che abbia un principio diverso dagli elementi cosmici attraverso cui esse penetrano nel loro viaggio. Si dice, infatti, nella *Bṛihadâraṇyaka* (6, 2, 16): «Quando le anime giungono alla luna diventano nutrimento e come tale sono consumate dagli dèi ecc.». Infine, l'ulteriore evoluzione di quest'idea, per cui le monadi individuali potevano prendere temporanea dimora negli elementi della natura, aprì però gradatamente la strada alla concezione che entità dotate di volontà autonoma siano qualcosa di diverso dalle cose dotate di moto in cui esse penetrano.

La concezione, così corrente per la filosofia accademica europea, del cosiddetto dualismo antropologico per cui il corpo è materia inerte, mentre le anime sono delle monadi spirituali, semplici e immateriali, è completamente estranea a quest'epoca. È ben vero che chi sostiene la personalità di un essere individuale, cioè il purusha, «l'uomo dentro l'uomo» grande non più di un pollice e dimorante nel cuore, è concepito come qualcosa di più sottile del corpo, ma è sempre visto come sostanza sottile. Ciò vale anche per le facoltà di vedere, di udire e di pensare; anch'esse sono di «materia sottile», poiché si uniscono all'anima per servire da organi di conoscenza. Dato che si uniscono, è chiaro che questi elementi non sono così radicalmente differenti tra loro da non poter derivare da un unico fondamento comune (brahma). Le *Upanishad* più antiche, dunque, non conoscono ancora alcuna antitesi di principio fra spirito e materia. Anche se nella dottrina dell'âtman di Yâjnavalkya la coscienza viene concepita come ciò che è veramente «Se stesso», il nucleo spirituale dell'essere umano, essa tuttavia non è qualcosa di completamente scisso, a se stante, ma solo un *quid* maggiormente sottile e interiore, da cui si è appunto formato ciò che è materiale per via di condensazione. Partendo dalla concezione che esisteva un sub-

strato ultimo e imperituro della personalità, ossia un'anima individuale la cui essenza suprema è qualcosa di spirituale, si andò formando solo a poco a poco l'idea che l'essere umano era composto da due parti distinte una dall'altra, sia per qualità che per modo di agire. Ma i sistemi dualistici d'epoca posteriore lasciano ancora riconoscere distintamente quanto fossero fluttuanti all'origine i confini tra ciò che veniva considerato come spirituale e no. Per certi le anime erano delle entità capaci di pensare, sentire, volere e agire: per altri erano per natura, soltanto «pura conoscenza», mentre pensiero, sentimento e volontà, come pure ogni attività, rimanevano estranei a ciò che era spirituale e dovevano quindi essere ascritti, per la loro natura stessa, esclusivamente a quelle sostanze-forze non intellettive (jada).

Visto che sviluppando l'antica concezione dell'immagine esatta del corpo fisico d'un defunto sopravvivate alla morte, si giungeva a riconoscere una monade spirituale, separabile dal corpo stesso, si ammise che negli esseri umani e negli animali risiedeva un essere individuale indipendente. A questo punto non fu più tanto difficile l'applicazione dell'idea su un piano generale. Se prima si era scorta una divinità, o per lo meno la sua manifestazione parziale, nel sole, nel fuoco ecc., ora invece si incominciava a considerare il sole fisico come il corpo d'una essenza personale residente in lui, mentre ogni fiammella veniva ad essere concepita come la manifestazione visibile del dio fuoco, dimorante in remote ed ultraterrene distanze. Questo processo di separazione del dio dal substrato naturale, originariamente identificato con lui, finì per ridurre gli dèi alla semplice funzione di patroni, sovrintendenti ai vari fenomeni del processo cosmico ma completamente distinti da essi. Questa «spogliazione del mondo dalla sua veste divina» si effettuò con ritmo molto diverso nelle varie scuole filosofiche. Mentre l'induismo ha conservato fino al giorno d'oggi la fede in uno stretto legame tra i fenomeni naturali e l'attività degli esseri divini, i buddhisti del periodo più antico e i jainâ non si sono preoccupati che in strettissima misura di sapere se e come gli dèi intervenissero negli eventi naturali: per loro, le divinità trascorrevano in cielo un'esistenza lunga ma non eterna, piena di delizie, mentre il divenire cosmico, sia della natura che degli uomini, procedeva da solo, secondo leggi eterne e impersonali. Tale sviluppo teorico venne favorito soprattutto dal fatto che gli stessi dèi erano stati inclusi nella trasmutazione delle anime. Nella «dottrina dei cinque fuochi» il principio retributivo, secondo il karma, non sembra ancora applicarsi agli esseri divini che troneggiano nei mondi ultraterreni. È soltanto a poco a poco che si fece strada la credenza che anche gli dèi, in base al loro karma, entravano nel giro delle esistenze e, al termine d'una lunga vita gioiosa, dovevano eventualmente passare a nuova reincarnazione. Si cercò di venire incontro all'antica concezione che divinità come Indra, Agni ecc. erano indispensabili a mantenere l'ordine del mondo, formulando la teoria che la posizione di questi dèi rappresentava una funzione costantemente sussistente, anche se i titolari di quest'ufficio erano in costante mutamento.

Originariamente si era partiti dalla supposizione che tutti gli esseri avevano avuto un inizio nel tempo: l'uomo appariva con la nascita, ma continua-

va a vivere dopo la morte. L'incoerenza insita nell'attribuire una durata eterna a qualcosa che esisteva in quanto era nata, non fu notata in India. Con l'affermarsi della teoria della reincarnazione venne ad imporsi da solo anche il credo in una preesistenza dell'anima. I sistemi classici ammisero infatti che la monade spirituale, senza aver mai cominciato ad esistere, andasse errando nel sansâra: cioè in quanto ogni esistenza aveva appunto come presupposto le azioni compiute in quella precedente, e quindi nessuna poteva mai essere la prima. È da domandarsi se questa conseguenza inevitabile era già stata tratta ovunque, quando l'idea della reincarnazione cominciò a diffondersi. Probabilmente in alcuni circoli era già esistita una qualche concezione simile a quella d'Empedocle, secondo cui gli uomini, all'origine sarebbero stati delle divinità sempterne le quali, in seguito ad una specie di peccato originale (cioè, più precisamente, a causa di certe trasgressioni commesse), sarebbero dovute entrare in corpi terrestri e soggiacere alla trasmigrazione delle anime. C'è forse un eco di queste concezioni nel mito buddhista della discesa degli uomini dal cielo.¹⁰ Più tardi, però tali concezioni hanno ceduto il posto, in linea generale, al credo nell'eternità senza principio del sansâra.

Se la catena delle rinascite non aveva mai avuto inizio, anche il processo del divenire cosmico doveva esserne privo. Da questo conseguivano due possibilità: la prima, che il mondo, quanto a durata, era eterno e imperituro, nonostante la mutevolezza dei suoi vari stati. Opinione, questa, sostenuta più tardi dai rappresentanti ortodossi della scienza del sacrificio (mânâsâ) e accettata tutt'oggi dai jainâ. Per la seconda alternativa il mondo sorgeva e scompariva, con alterna vicenda: teoria che divenne propria a tutti gli altri sistemi brahmanici e al buddhismo. Mentre i seguaci dell'eternità del mondo rigettavano in blocco il complesso dei numerosi miti cosmogonici, coloro che avevano accettato l'idea di un periodico sorgere e sorgere del mondo poterono conservarli tutti, interpretandoli come l'incessante ripetersi d'una creazione cosmica.

Così, la dottrina della reincarnazione condusse all'accettazione dell'eternità senza principio del processo cosmico, da un lato, originando, dall'altro, la credenza in una pluralità di mondi: il numero delle buone o cattive azioni che dovevano trovare in qualche modo la ricompensa o il castigo divenne così grande che il solo mondo terrestre non poteva offrire sufficienti possibilità per l'applicazione. Dalle primitive rappresentazioni di un mondo superiore (cielo), un mondo intermedio (terra) e un mondo inferiore (inferno), si sviluppò quindi una cosmologia sempre più complessa che abbracciava non soltanto una grande quantità di cieli e d'inferni ma ammetteva altresì, accanto al continente in cui noi abitiamo altri continenti dove il karma potesse maturare la propria azione. Ciò apparve tanto più necessario, in una applicazione logica della dottrina della causalità retributiva delle azioni, in quanto le anime dovevano pur aver un luogo in cui soggiornare, al momento in cui il mondo che esse abitavano scompariva. Tutte queste concezioni, qui appena schizzate, si trovano soltanto in germe nelle

Upanishad più antiche: però nelle loro linee essenziali, esse vennero a costituire il fondamento delle concezioni cosmologiche al principio del periodo susseguente.

Ma il mutamento più significativo, compiutosi durante il periodo delle *Upanishad*, riguarda la valutazione dell'esistenza. All'epoca degli inni si era considerata la vita, con una certa ingenuità infantile, come il massimo dei beni: e il problema del suo significato non si era ancora posto. Solo occasionalmente ci si era occupati del problema dell'avvenire dell'uomo dopo la morte, dando adito alla speranza che i defunti avrebbero potuto continuare a vivere la loro esistenza terrena, in una forma idealizzata, in un mondo celeste. All'età dei Brâhmanâ questa concezione d'uno stato di beatitudine nell'aldilà venne già alquanto turbata dall'idea della possibilità d'una seconda morte: si credeva tuttavia di poter sfuggire a questo pericolo grazie ai sacrifici. Però, non appena la dottrina della reincarnazione, condissonata dal karma, si fu impossessata degli spiriti, subito s'impose la domanda circa la finalità di questo perpetuo alternarsi di nascita e di morte. Se questo mondo era «totalmente prigioniero della morte», se era «pasto della morte»,¹¹ allora non ne poteva più avere alcun valore assoluto per colui che se ne fosse reso conto. La coscienza della caducità di ogni vita fece sì che manrasse la speranza in uno stato che fosse sempternamente sottratto a ogni legge del divenire e ad ogni annientamento.

D'altronde, dato che l'agire produce il karma il quale, a sua volta, conduce di per sé a una nuova esistenza, le opere buone non potevano mettere fine alla catena delle nascite. Solo l'astensione da ogni attività, la rinuncia ad ogni desiderio poteva garantire il raggiungimento di questa mèta suprema. L'asceti, ecco il mezzo per porre questo fine al circolo delle esistenze. È questa l'epoca, quindi, in cui comincia ad apparire quel tipo di eremitismo, nella rinunzia al mondo, attraverso le penitenze impostesi in questa vita, mirava ad ottenere un bene di valore incommensurabilmente più alto: tuttavia, la negazione della volontà di vivere doveva andare di pari passo con una conoscenza positiva di ciò che si sperava di conseguire. Soltanto chi fosse conscio di ciò che è imperituro avrebbe potuto divenire partecipe della perfezione: senza quella conoscenza, anche mille anni di macerazione non avrebbero mai potuto assicurare più che una ricompensa transitoria.¹² Dunque la conoscenza è la grande forza liberatrice, la via d'uscita da ciò che finisce. L'idea che il conoscere possedesse una forza magica tale, da conferire a colui che se l'era appropriato il dominio sull'«essere» a lui cognito, era già familiare ai Brâhmanâ, in cui s'affermava sempre, a proposito di questo o quel sacrificio: colui che sa tali cose consegue la felicità in questa esistenza, o il mondo celeste, oppure altri vantaggi. Attribuendo alla conoscenza anche il potere di liberare dai legami del sansâra non si faceva che dare maggiore forza a questa credenza. Ma non era tutto qui: essendo il brahma un *quid* di natura spirituale, era esso stesso conoscenza. Chi possedeva la sapienza suprema, diveniva perciò brahma. Ma questo «conoscere il brahma», a sua volta, veniva anche a coincidere con l'estinguersi di ogni desiderio: infatti, come avrebbe potuto anelare ancora a cose

finite, transitorie, colui che fosse conscio d'essere l'infinito, eterno, beato brahma?

Le concezioni della natura di questa liberazione variano di parecchio, a seconda dei numerosi e diversi punti di vista espressi nelle *Upanishad*. Per Yājñavalkya, la salvezza sta nell'unione indissolubile con l'âtman; per i seguaci della dottrina dei cinque fuochi, nella continuazione eterna dell'esistenza delle anime nei mondi del brahma. Altri ancora hanno dipinto tale stato in forme sensibili, con maggiore o minore dose di fantasia. Anche se molte delle concezioni sviluppatesi sulla liberazione dal sâra fanno apparire questa liberazione solo come un potenziamento della credenza anteriore in una perenne dimora dell'essere pio in un beato mondo celeste, ve ne sono altre, tuttavia, specie la dottrina di Yājñavalkya, in cui appare chiaramente l'idea che la salvezza non possa consistere in una trasfigurazione dell'esistenza terrena, ma in qualcosa di totalmente differente, puramente spirituale, sottratto per sempre a ogni cambiamento e a ogni dolore.

Le *Upanishad* antiche sono gli unici documenti a noi rimasti che segnano il passaggio dell'interpretazione del mondo dalla forma mitica a quella filosofica. E, nonostante l'abbondanza delle concezioni in esse contenute, non possono che fornirci uno scorcio parziale dell'attività del pensiero del loro tempo. Infatti, esse rispecchiano soltanto l'opinione di quei pensatori che il brahmanesimo, in epoca più recente giudicò degni d'essere tramandati alla posterità. Ma è fuori d'ogni dubbio che in questo periodo, così spiritualmente agitato, si sia prodotto ancora molto, di cui non possediamo alcun documento. Bisogna pensare, infatti, che gli insegnamenti dei jainâ, dei buddhisti e delle altre scuole che incontreremo nel periodo seguente in forma di sistemi relativamente molto evoluti, dovevano avere già avuto dei precursori, all'epoca delle *Upanishad*: e se di loro non c'è stato tramandato nulla, ciò è dovuto al fatto che la maggior fondatezza dell'esposizione e le sistematiche più complete e meglio costruite di un Mahāvīra e d'un Buddha, le avevano rese delle forme superate. Io penso, quindi, che non vi sia alcuna necessità di far derivare in modo più o meno artificioso tutte le dottrine posteriori da quelle contenute nelle *Upanishad*: mi sembra assai più logico credere che accanto ai pensatori, di cui ci è pervenuta la dottrina nelle *Upanishad*, ve ne fossero altri che avevano sviluppato e trasformato in modo proprio e originale le stesse concezioni dei Veda, giunte fino a noi.

1. Numerosi esempi in *Entwicklungsstufen des indischen Denkens* di von Glasenapp, pag. 9 e seg.

2. von Glasenapp, *Die Religionen Indiens*, pag. 73.

3. *Shatapatha-Brahmanâ*, 11, 6, 11; *Jaiminîya-Br. I*, 42; Geldner, *Vedismus und Brahmanismus*, pag. 78.

4. *Shatapatha-Brahmanâ*, 9, 5, 12.

5. *Ibid.*, 2, 4, 2, 1-6.

6. *Ibid.*, 8, 4, 1, 4.

Il periodo delle *Upanishad* somiglia a quello della filosofia presocratica perché i testi, allora redatti, ci danno idea del sorprendente affinamento raggiunto dal pensiero nello spazio di due secoli: ma la tradizione purtroppo è ugualmente frammentaria in tutte e due le epoche. Perciò la storia dello sviluppo spirituale allora compiutosi, può venir ricostruita solo in forma incompleta.

7. *Ibid.*, 10, 5, 3, 1 e seg.

8. *Bṛihadâraṇyaka*, 3, 2, 13 («Religionen Indiens», pag. 106). Contro la concezione qui espressa, propugnata anche da Deussen, *Sechzig Upanishad*, pag. 443 e da H. Jacobi, *Entwicklung der Gottesidee*, pag. 9; F. O. Schrader *ZDMG* 96 (1942), pag. 373 e seg.

9. *Chândogya*, 5, 3-10; *Bṛihadâraṇyaka*, 6, 2.

10. *Dîghanikâya*, 1, 2, 7, 27, 10.

11. *Bṛihadâraṇyaka*, 3, 1, 3; 3, 2, 10.

12. *Bṛihadâraṇyaka*, 3, 8, 10.

2 Il periodo classico o brahmanico-buddhista

1. L'epoca di Mahāvīra e del Buddha (circa tra il 550 e il 326 a. C.)

Con l'apparire di Mahāvīra e del Buddha comincia a dissiparsi l'oscurità che ancora avvolge la storia dell'India antica. Mentre le figure dei pensatori dell'epoca anteriore sono di difficile inquadramento storico e collocazione cronologica, adesso incontriamo delle personalità di cui ci sono noti in gran parte i tempi e l'ambiente. La scena dove questi due grandi contemporanei, svolsero di preferenza la loro attività fu il territorio di Magadha (oggi Bihâr). Il punto focale della vita spirituale che dall'epoca degli Īnmi era andato spostandosi sempre più verso est, abbracciando — all'epoca delle *Upanishad* — Benares e Mithilâ, venne adesso a trovarsi completamente nella parte orientale del continente. Qui esistevano regni e repubbliche governate da aristocratici, con città stupende, dove si svolgeva una brillantissima vita culturale. Se ai tempi delle *Upanishad* era stato il villaggio a costituire lo sfondo sul quale si svolgevano quelle discussioni in sanscrito con cui i brahmani allevatori di bovini e guerrieri avevano cercato di risolvere i problemi più eccelsi, ora era la città, con la sua lussuosa corte reale, coi suoi commerci e le sue produzioni artigiane ad alto sviluppo. Se fino a quel momento la filosofia aveva costituito una scienza segreta, comunicata dai sacerdoti ai loro discepoli, oppure la sapienza di piccoli gruppi di guerrieri e donne eminenti, adesso diveniva, in misura sempre crescente, un interesse delle persone intellettualmente più attive, di ogni stato sociale. La conseguenza fu che venne ad essere impiegata anche la lingua del popolo per poter propagare su vaste cerchie sociali i frutti del pensiero. In corrispondenza con le tendenze della nuova dottrina della liberazione di ottenere effetti su larga scala, si creò una solida organizzazione, sotto forma di ordini monastici maschili e femminili, in grado di offrire un fermo sostegno alle comunità laiche dei fedeli. Questo mutamento di condizioni si rispecchiò anche nelle forme letterarie dell'epoca: accanto al dialogo, alla breve esposizione in prosa e all'epigramma, sorse il ridondante discorso dottrinario, pieno d'ornamenti, che attraverso numerose ripetizioni si sforzava d'inculcare nel modo più energico possibile determinati concetti nell'ascoltatore.

In senso storico il progresso compiuto dal pensiero, rispetto all'età delle *Upanishad*, trova anzitutto espressione in questo: i vari concetti di cui ci si serve vengono a perdere quel che di vago e indefinito, loro proprio fino a quel momento, per assumere contorni più definiti. Là dove regnava una fantasia sbrigliata, nell'interpretazione delle connessioni del divenire, compare adesso il tentativo coerente di distinguere ciò che è omogeneo e ciò che è eterogeneo e di dedurre sistematicamente determinati effetti da determinate cause. La distinzione fra animato, individuale, ed inanimato è ormai formulata in gran parte ed è divenuta, in una enunciazione o nell'altra, la base di tutta la concezione del mondo dei nuovi filosofi di quest'epoca. Lo spiritualizzarsi del senso della vita trova la sua espressione più caratteristica nello sforzo di analizzare il mondo interiore dell'uomo e di dominarlo attraverso determinati metodi di contemplazione (*Yoga*).

Ma la cosa più significativa di questo periodo è il fatto che i problemi cosmologici e ritualistici perdono della loro importanza di fronte alle grandi questioni dell'etica e che l'interesse principale dei grandi pensatori si svolge a raggiungere e fondare una dottrina morale della vita.

Per i brahmani, tutta la letteratura dell'epoca vedica era d'autorità fondamentale, anche se essa già conteneva parecchie espressioni di critica sulle forme tradizionali della pratica religiosa. Ma i sacerdoti avevano saputo incorporare nel loro sistema universale della scienza sacra tutto quello che poteva contrastare con le loro convinzioni canoniche, sia che provenisse dalle loro stesse fila, sia dai circoli dell'aristocrazia guerriera o da altre caste. Ciò divenne impossibile col sorgere dei nuovi movimenti. La critica che si andò esercitando sulle concezioni, tramandate da epoche remote, divenne troppo corrosiva per poter essere messa a tacere: l'eco da lei suscitato era troppo forte perché il suo effetto restasse senza conseguenze. Dal VI secolo a. C. vediamo quindi apparire una serie di uomini che dichiarano coscientemente la loro opposizione alle dottrine e ai precetti dei brahmani, fondando scuole di grandissima influenza, in aperta opposizione alle pretese totalitarie della casta bramina. Da un lato si trattava di filosofi, come per esempio i materialisti, che contestavano per principio l'esistenza di un ordinamento morale del mondo (v. pag. 100); altri, come gli scettici e gli agnostici (v. pag. 99), negavano categoricamente la possibilità di giungere a una conoscenza dell'essenza del mondo. Dall'altro lato i fondatori delle comunità religiose rigettavano le dottrine e i culti brahmanici per instaurare al loro posto una nuova sistematica di concezioni cosmologiche e di regole di vita pratica: tra loro gli ājīvika (v. pag. 103), i jaina e i buddhisti. Mentre la maggior parte di queste tendenze non guadagnò a sé che un ristretto numero di seguaci, queste ultime due scuole acquistarono in breve tempo una tale importanza da poter entrare in competizione col brahmanesimo. Tutto il periodo classico della filosofia indiana è caratterizzato dal fatto che lo sfondo dell'intero pensiero metafisico, di cui possediamo documenti, non è costituito da una sola religione — il brahmanesimo — ma da tre dottrine differenti, una accanto all'altra, che hanno elaborato un particolare sistema filosofico, ciascuna per conto suo.

vo quadro metafisico, rigettava le antiche concezioni: ma, naturalmente, queste non scomparvero. Le vecchie ideologie, anche se sorpassate dall'evoluzione del pensiero di un'epoca, persistono ancora a lungo presso i seguaci della tradizione. Era naturale perciò che la credenza nella pluralità delle potenze personificate, che era stata chiaramente formulata negli Inni e nei Brāhmanā, continuasse a sopravvivere anche nei secoli successivi, parte nella sua forma originale e parte in una nuova interpretazione, adattandosi alla dottrina delle anime individuali e della loro migrazione attraverso sempre nuove esistenze, condizionate dal karma. Accanto a questa concezione pluralistica del mondo che più tardi avrebbe trovato la sua formulazione sistematica nella mīmāṃsā (questo nome appare già nei Brāhmanā ma venne usato solo molto più tardi per designare un sistema filosofico-rituale), il monismo delle *Upanishad* più antiche conservò le proprie posizioni. Nelle cosiddette *Upanishad* del periodo medio, esso continuò a svilupparsi nel senso della distinzione tra ciò che è animato e inanimato. Si ammise, allora, che l'essere primordiale, l'«uno-tutto», si manifesta sotto duplice forma: prima come spirito, come coscienza che rappresenta il nucleo più intimo di ogni essere vivente, poi come natura primordiale, o materia primordiale, che è il substrato non soltanto del grossolano mondo materiale ma anche di tutte le facoltà e organi psichici, pur essendo di per sé sprovvista di coscienza.

Dapprima si mantenne ancora la concezione primitiva per cui ciò che è spirituale rappresenta la manifestazione più sottile dell'Assoluto, mentre ciò che è materiale ne rende manifeste le forme più grossolane, nel senso che si fa derivare il grossolano dal sottile. Più tardi si fece strada l'idea che spirito e materia hanno entrambi la loro origine prima nel brahma, pur essendo assolutamente differenti uno dall'altra: perciò dovevano essere considerati come forme distinte, anche se in certo qual modo parallele, del brahma stesso. Il metodo, che («enumera» i principi cosmici e ne stabilisce una scala evolutiva, prendendo inizio dallo spirito assoluto e scendendo per i sottili substrati dell'attività intellettuale fino agli elementi grossolani di cui sono composti i corpi e gli oggetti materiali del mondo esterno, è il metodo «sāṅkhya» (da saṅkhyā, numero). Alle origini fu una forma di indagine applicata dal vedānta alla dottrina dell'«uno-tutto» delle *Upanishad*: solo più tardi il termine venne usato per indicare un sistema filosofico a se stante. Esso non appare negli antichi testi canonici del buddhismo redatti in pāli: alla luce delle indagini più recenti, l'opinione diffusasi a suo tempo che fosse stato un sistema sāṅkhya a fornire i fondamenti metafisici al buddhismo non ha trovato, a mio parere, conferma alcuna. Secondo le più antiche concezioni, al brahma erano stati conferiti sia gli attributi di un dio personale che quelli d'una forza primordiale impersonale, di una sostanza di forza. Dal nostro punto di vista, esso viene così ad avere un carattere di contraddizione, analogo a quello del Tao dei cinesi, inteso da alcuni come un dio personale o come una dea madre, da altri come sostanza vitale celeste, legge cosmica e così via. All'epoca di Mahāvīra, s'incominciò a fare la distinzione fra personale e impersonale e quindi alcuni posero lo spirito

Dei due movimenti religiosi anti-brahmanici, il buddhismo è quello che resta più vicino all'antica concezione vedica col suo ammettere una illimitata pluralità di fattori d'esistenza. Codesti «dhammà» (così li chiamarono i buddhisti) hanno però tutt'altro carattere di quelle delle sostanze vive d'epoca vedica, poiché conformemente alla distinzione, sempre più consolidata col tempo, tra «animato» e «inanimato», un dharma, essendo soltanto un elemento, doveva essere inanimato. Tutti gli esseri viventi, fino agli stessi dèi, sono delle combinazioni di dhammà: la vita è un fenomeno composto di elementi, doveva essere inanimato, ma non vi è un fenomeno composto. Tuttavia, l'analisi di ciò che è inanimato viene portata fino agli ultimi e irriducibili componenti di tutto ciò che esiste. Non vi è materia persistente dotata di qualità: vi sono soltanto delle qualità singole, separate e indipendenti una dall'altra, che si vengono a riunire in un'unità fenomenica transitoria. Così, non vi sono delle anime semplici, immutabili e durevoli nel loro essere che formano il substrato della vita spirituale: vi sono invece soltanto sensazioni, pensieri, atti di volontà ecc. singoli, che agiscono di concerto. Secondo questo modo di vedere, nel mondo empirico non esiste alcun essere durevole ma solo un continuo divenire: questo, però, avviene secondo un rigido ordinamento. Al posto delle vaghe concezioni di causalità di epoca arcaica, subentra una teoria ben sviluppata dell'originarsi in interdipendenza funzionale. Tale scissione dell'Io e del Mondo in tanti fattori cooperanti per breve tempo, che ha l'aria di una specie di positivismo *antelitteram*, viene ora preso a fondamento d'una dottrina soteriologica: questa, a sua volta, profondamente penetrata dalla convinzione che l'ordinazione naturale del mondo ha pure carattere morale, sostiene una forma di redistribuzione karmica per ogni azione e insegna la vita di un progresso graduale verso una liberazione, consistente nella soppressione completa dell'errore dell'esistenza di un «se stesso» eterno.

L'insegnamento di Mahāvīra distingue, contrariamente a quello di Gautama il Buddha, fra le anime spirituali ed eterne (jīvā) e materie di per sé inanimate, eppure eterne. La linea di separazione tra le due è tracciata in un modo tale da poter ammettere — per esempio — che negli agglomerati di terra, acqua, fuoco ed aria risiedano innumerevoli anime di cui questi elementi sono i corpi. Continua a persistere la concezione vedica per cui le qualità di un essere rappresentavano le sue passioni e le sostanze da esso inerenti il suo destino: tuttavia, alla luce delle nuove ideologie, si volle intendere nel senso che queste potenze erano delle particelle materiali sottili le quali s'introducevano nell'anima, provocandovi determinati effetti. Il compito di colui che cercava la liberazione non poteva quindi consistere che nell'impedire al materiale karmico deterioro di insinuarsi in lui e nell'eliminare quanto vi fosse già entrato mediante l'acquisizione del giusto discernimento e della disciplina su di se stesso, la repressione delle passioni e l'ascesi. La salvezza viene conquistata quando l'anima, liberata dalla materia, sale al vertice del mondo per dimorarvi sempiternamente come inalterabile, trascendente, inalterabile tranquillità e spiritualità pura.

Così il pluralismo vedico, elevandosi su un piano filosofico superiore, in dividuo trasfigurato, in materia bene tranquilla e spaziosa. È una forma rinnovata secondo lo spirito dei tempi, e collocandosi in un nuo-

assoluto al di sopra del signore del cosmo mentre altri invece considerarono il dio personale superiore all'assoluto impersonale.

Le *Upanishad* del periodo medio si occuparono di preferenza di problemi teosofici e cosmologici alla stessa maniera di quelle del periodo arcaico. In esse non hanno alcuna parte preponderante le discussioni sui doveri dei padri di famiglia e degli asceti, che occupano tanto spazio nei testi jainâ e buddhisti. Ciò non vuole affatto significare che i brahmani avevano dedicato minore attenzione ai problemi morali rispetto ai seguaci dei movimenti di riforma: si deve dire, piuttosto, che le questioni etiche vennero da loro trattate in maniera esauriente, in rapporto ai precetti di vita sociale del sistema delle caste ecc. nei *Dharma-sûtra* (Codici del diritto), di cui alcuni sono d'origine assai antica (l'*Âpastamba-Dharmashâstra* va datato nel V o IV secolo a. C., al più tardi).

2. I Mauryâ e gli Shungâ (326-1 a. C.)

Nell'anno 326 a. C., Alessandro il Grande invase il nord-ovest dell'India, annettendo al suo impero greco-persiano le province di frontiera. La sua morte (323 a. C.) e lo smembrarsi dello stato misero fine al suo progetto di collegare politicamente e culturalmente l'India all'Occidente, ma lasciarono in piedi degli stati indo-greci: così l'arte, l'astrologia e verosimilmente la scienza medica della Grecia vennero ad influenzare la vita spirituale indiana. È invece oggetto di discussione se i greci esercitarono o meno anche un influsso sulla filosofia dell'India. Non se ne può escludere la possibilità: tuttavia, in ogni caso, deve essersi trattato soltanto dell'adozione di alcuni spunti, sviluppati in seguito dagli indiani in modo originale e secondo le proprie tendenze spirituali, ragione per cui non si può affermare con sicurezza.

Alcuni anni dopo la spedizione d'Alessandro, probabilmente nel 322 a. C., Candragupta fondò la dinastia dei Mauryâ che da Pataliputra (oggi Patna) signoreggiò su tutto il nord dell'India e l'Afghanistan. Questo primo imperatore d'epoca storica d'un grande stato indiano aveva come cancelliere il brahmano Kautilya, considerato autore d'una celebre opera politica, che non solo dà una particolareggiata esposizione di tutta la vita dello stato, ma raccomanda pure a viso aperto e sangue freddo un impiego spregiudicato di mezzi, anche moralmente dubbi, per conservare e accrescere il potere del sovrano. Come il Machiavelli nel *Principe* (1532), anche l'Indiano si appoggia allo spirito più ortodosso del proprio tempo e considera l'ordinamento sanzionato dal Veda come il fondamento immutabile della società. Per quanto riguarda la storia della filosofia indiana, quest'opera (sulla cui effettiva data di stesura esistono molte divergenze d'opinione) è importante perché vi sono menzionati i sâṅkhya, lo yoga e il lokâyata come metodi di ricerca e perché vi sono pure enumerati i punti di vista secondo i quali deve orientarsi una dissertazione scientifica (come verrà più tardi sviluppata nel Nyâya-sûtra).¹

Si dice che Candragupta rinunziasse poi al trono, divenendo un asceta yaina, e si lasciasse volontariamente morire d'inedia a Shravana Belgola. Gli succedette il figlio Bindusâra (298-273), cui seguì il più grande sovrano della dinastia, suo figlio Ashoka (273-232). Questo re, protettore del buddhismo, non soltanto lo fece propagare per il suo vasto impero ma cercò pure di farlo estendere fuori dei confini dell'India con l'aiuto di missionari. Dopo la sua morte, l'impero finì col frantumarsi e il potere dei Mauryâ si dissolse rapidamente. Nel 185 a. C. apparve la dinastia degli Shungâ sul trono di Magadha, nella persona di Pushyamitra. Questo casato pare aver dato impulso a una forte reazione del brahmanesimo: venne rovesciato nel 73 a. C. dalla casa reale dei Kânva, che regnò fino all'anno 28 a. C.

In questo periodo jainismo e buddhismo considerarono loro compito principale l'ordinare le tradizioni orali dei loro fondatori in raccolte scritte, dando così forma stabile alle proprie dottrine. Ciò non fu alieno da conseguenze. Da un lato, vennero aggiunte alle idee dei maestri molte idee nuove, che erano loro estranee almeno in quelle forme d'espressione: dall'altro, sorsero divergenze d'opinione nelle comunità circa l'autenticità delle tradizioni, provocando delle scissioni. Presso i jainâ nacquerono molto presto delle controversie su punti singoli dogmatici, controversie che però non ebbero veramente importanza. Si rivelò invece ricca di conseguenze la scissione della dottrina jaina in due confessioni, quella dei digambarâ e quella degli shvetâmbârâ, tutt'oggi esistenti. La divisione dovrebbe risalire all'epoca di Candragupta quando numerosi monaci, in seguito a una persistente carestia, passarono dal Magadha (Bihâr) nel Mysore (a sud della penisola). Quelli che erano rimasti in sede avrebbero indetto un concilio a Pataliputra, redigendo un canone che non incontrò poi l'approvazione degli emigrati. Oltre a ciò, i monaci del Magadha abbandonarono il precetto di Mahâvra, secondo il quale gli asceti dovevano andare svestiti, dichiarando universalmente obbligatoria la consuetudine di Pârshva, predecessore di Mahâvra, che era di portare vesti bianche: i monaci del Mysore conservarono invece l'uso d'andare ignudi come condizione inderogabile per un'autentica rinuncia al mondo. Tuttavia, la separazione definitiva fra la corrente di tradizione più rigida e quella di tendenza più mite sembra non essere avvenuta che verso l'anno 80 d. C. E anche se le sue ripercussioni sulla politica ecclesiastica e sulla storia della letteratura sono state grandi, la cosa in sé risulta invece trascurabile dal punto di vista della storia della filosofia, dato che le dottrine delle due confessioni si scostano l'una dall'altra di poco.

Presso i buddhisti, invece, dovrebbero essere esistite due tendenze già cent'anni dopo la morte del Buddha: gli sthâviravâdin, che si attenevano «agli insegnamenti dei monaci più antichi», e i mahâsâṅghikâ, «i membri della grande comunità», che ammettevano anche l'autorità di altre formulazioni. Dai due gruppi, in seguito, sarebbero uscite parecchie altre scuole, divergenti fra loro sia per quanto riguardava i testi canonici d'uso, sia per il modo di considerare determinate dottrine. In un concilio indetto da Ashoka in Pataliputra, verso il 240 a. C., tali divergenze dovevano essere

già notevolmente marcate. Col tempo lo divennero ancora di più, via via che le varie scuole andarono raccogliendo i loro insegnamenti in particolari opere di dogmatica (Abhidharma). La tendenza — che si andò rafforzando sempre più presso i Mahāsāṅghika — d'innalzare il Buddha ad una sfera trascendente, attribuendo soltanto un valore relativo a tutto ciò che è empirico, preparò la formazione del «grande veicolo», i cui testi più antichi, forse, risalgono già alla fine di quest'epoca.

Nel brahmanesimo continuava bensì a mantenersi la pratica vedica del sacrificio, anche se la religiosità viva si andava volgendo sempre verso il culto così differente di Shiva, di Vishnu e di altri dèi, che erano o derivati direttamente dalle credenze delle popolazioni pre-ariane o ne avevano assimilati i tratti spirituali essenziali. Quelle concezioni che si erano andate evolvendo nelle *Upanishad*, partendo dalla dottrina dell'unità assoluta, trovarono nuovo sviluppo in *Upanishad* più recenti, in libri di leggi e, soprattutto, nei passi filosofici dell'epopea del Mahābhārata: tra questi è aspramente noto fino ad oggi alla più grande importanza la *Bhagavadgītā* (dottrina segreta rivelata dal beato, vale a dire Krishna), in quanto vi sono espresse tre concezioni principali, eccezionalmente feconde nel futuro e cioè:

1. La liberazione non è più un retaggio esclusivo di coloro che riconoscono come unica causa primordiale, l'«uno-tutto», in cui ogni cosa ha la sua radice e da cui tutto promana: essa appartiene pure a coloro che l'adorano con pio abbandono (bhakti), come un Signore personale, dispensatore di grazie, che sta dinanzi all'uomo nel rapporto dell'«io» al «tu»;
2. Dio supremo è Vishnu, che si manifesta sulla terra nella forma umana di Krishna;
3. La rinuncia al mondo non è la sola via di salvezza: il disinteressato adempimento del proprio dovere e un nobile modo di pensare, non legato al mondo e tale da mantenere un'equanimità inattaccabile delle passioni, garantiscono ugualmente la liberazione delle catene del sansāra.

Così le esigenze della vita d'ogni giorno, che la morale ascetica aveva messo in secondo piano, riprendono pienamente i loro diritti: a fianco dell'ideale unilateralmente quietistico viene a collocarsi un ideale d'azione. Tale notevole mutamento lo incontreremo anche nel mahāyāna, come vedremo nel capitolo seguente.

Nell'intero sviluppo ulteriore del pensiero filosofico fu di grandissima importanza una scienza le cui opere fondamentali cominciarono ad apparire appunto in questo periodo: la grammatica. L'interesse con cui si erano occupati dei testi sacri del *Veda* aveva ben presto indotto gli indiani ad analizzare la lingua e a riflettere sul rapporto tra una cosa e il suo nome. Da questo profondo interessamento per la parola sorse una vera e propria scienza, che trovò la sua esposizione classica nel celebre trattato di Pāṇini (IV secolo a. C.) e nel commento esplicativo di Kātyāyana, nonché nel «Grande commento» (Mahābhāṣya) di Patanjali (II secolo a. C.). Gli

«otto libri di regole grammaticali» di Pāṇini sono riassunti in brevi sentenze che hanno quasi l'aspetto delle formule algebriche: il commento di Patanjali è redatto in una prosa dallo stile erudito che tradisce la sua origine dalla pratica delle discussioni scientifiche. Il metodo di riassumere il contenuto globale di un sistema scientifico nella forma più succinta, in brevi frasi mnemo-tecniche, e di spiegarle poi con l'ausilio di un esauriente commento divenne un modello per le scienze più diverse, a cominciare dalla filosofia: lo dimostra il fatto che tutte le dottrine metafisiche posteriori vennero esposte in sūtrā e bhāṣyā. I grammatici esercitarono una profonda influenza, non solo formale, ma anche sul contenuto della filosofia. Infatti furono loro a dare inizio a problemi che in seguito tornarono sempre nelle opere di filosofia. Fu Kātyāyana ad insegnare la connessione che esiste all'origine fra una parola e il suo significato, stabilendo che la parola indica la specie (ākṛiti) e non l'oggetto particolare e affermando che la parola è eterna, vale a dire è ovunque allo stato potenziale: di conseguenza, quando la si pronuncia, essa non nasce ma si manifesta soltanto. Questi principi dottrinali formano il fondamento metafisico della mīmāṃsā, filosofia del culto vedico del sacrificio, che trovò la sua formulazione classica nei sūtrā di Jaimini. Bisogna ammettere, con H. Jacobi,² che quest'antichissima forma d'esposizione d'un sistema filosofico in sūtrā va fatta risalire allo stesso periodo in cui i grammatici si occuparono più intensamente dell'essenza della parola. In favore di quest'argomento sta inoltre il fatto che la mīmāṃsā, anche dal punto di vista formale, ha un legame più profondo con la grammatica di qualsiasi altro ramo della letteratura antica, poiché è soltanto in queste due discipline che venne sviluppata e continuamente applicata, come metodo di dimostrazione, una argomentazione rigorosa, corredata di motivi pro e contro, per la precisa determinazione dei principi dottrinali. Ecco perché bisogna ammettere che i mīmāṃsā-sūtrā devono essere apparsi nella seconda metà di questo periodo.

I grammatici, inoltre, diedero vita a una nozione che ebbe importanza fondamentale per il successivo sviluppo. Patanjali classificò le parole con nomi, *aggettivi* e *verbi*, aprendo così il cammino a una distribuzione ontologica delle cose, qualità e azioni, ancora estranea all'epoca anteriore. Vennero così a porsi le premesse per la costruzione d'una dottrina delle categorie, costruzione poi condotta a compimento dal vaisheshika, un sistema che si può anche ammettere nato alla fine di quest'epoca, ma che ad ogni modo non ebbe effetto che nel periodo susseguente. Perciò tratterò di esso nei prossimi capitoli.

3. L'ascesa del «gran veicolo» (I-250 d. C. circa)

Nei primi secoli della nostra era, in seno al buddhismo si compì una profonda trasformazione che acquistò un significato di grande portata non soltanto per la storia spirituale dell'India ma anche per quella di tutto l'E-

stremo Oriente. Fino allora la sua dottrina era stata soteriologica: lasciava l'individuo completamente abbandonato a se stesso e gli prometteva l'accesso finale al *nirvāna* come meta dei suoi sforzi, attraverso un autoperfezionamento. Ora essa divenne, a poco a poco ma in proporzione sempre crescente, una religione che mirava a fare un bodhisattva di ciascuno dei suoi adepti, ossia un candidato alla condizione di buddha, futura luce del mondo, accordandogli, per conseguire questo scopo, un aiuto ultraterreno di santi. All'idea di pochi buddha, perduti per l'eternità nel nirvāna, senza più dover essere trascinati nel processo cosmico del divenire, sottentrò la credenza in un numero incalcolabile di buddha, troneggianti nelle sfere celesti e disposti ad accordare il loro aiuto misericordioso sulla via della liberazione agli esseri erranti nel sansāra. Questa nuova tendenza, che voleva essere un «grande veicolo» (*mahāyāna*) verso la liberazione, per la verità non soppiantò le scuole anteriori, da essa chiamate, in senso negativo, «piccolo veicolo» (vale a dire minuscolo, insignificante) (*hīnāyāna*): tuttavia le superò ben presto, perché le sue tendenze universalistiche e il suo venire incontro ai bisogni del cuore umano trovarono una eco entusiasta in un'epoca che si era creato un nuovo ideale nella «bhakti» verso un essere supremo e buono e nell'azione disinteressata per il bene del prossimo. È chiaro che i principi religiosi del mahāyāna potevano conciliarsi molto bene con gli insegnamenti del buddhismo antico sulla pluralità dei fattori d'esistenza del mondo empirico, promananti uno dall'altro per interdipendenza funzionale. Ma quella filosofia che aveva insegnato come gli individui non posseggono un vero essere, assegnando invece ai numerosi dharma una realtà oggettiva, non era più sufficiente a soddisfare la sete di conoscenza di un'epoca profondamente influenzata dalla dottrina dell'unità assoluta delle *Upanishad* e dall'epopea. Così il pensiero speculativo del mahāyāna passò risolutamente dal pluralismo al monismo, anche se si trattò d'un monismo tutto particolare che prese posizione decisa contro la teoria realistica del brahma, concepito quale sostanza spirituale originaria, da cui tutto ha tratto sviluppo. Infatti, la nuova dottrina contesta a tutti i dharma, in quanto condizionantisi a vicenda, qualsiasi vera realtà: pertanto l'«Assoluto», vale a dire ciò che rimane di tutti i fenomeni effimeri, è una specie di «vuoto» privo di sostanza, tale da poter essere determinato solo per via negativa, dato che qualunque tentativo per esprimerlo verbalmente dovrebbe arrestarsi al relativo e al limitato. Considerate dal punto di vista di questa forma di conoscenza, sia l'interpretazione cosmologica che la dottrina soteriologica del buddhismo hanno puramente il valore d'una verità (velata) incompleta e sussidiaria, che porta alla perfetta conoscenza dello *shūnya* («vuoto»). È chiaro che così venne a stabilirsi il principio del doppio grado della verità, che acquistò in seguito tanta importanza nella filosofia indiana. Gli sviluppi del pensiero fin qui abbozzati, appaiono per la prima volta nei *sūtrā della perfetta conoscenza*, trovando poi la loro sistematica enunciazione nella «dottrina del giusto mezzo» di Nāgārjuna (II secolo d. C.).

Così mentre in seno al buddhismo andava sorgendo una filosofia diretta su vie del tutto nuove, i rappresentanti dello hīnāyāna, dal canto loro, non

rimanevano inattivi ma elaboravano ulteriormente i propri sistemi fissandone le formulazioni parte in dotti commenti e parte in opere di sintesi. Il progresso del pensiero fu caratterizzato dalla tendenza, manifestatasi specialmente presso i *sautrāntikā*, che consisteva nel superare, almeno in parte, l'antico concetto concreto dei dharma, dichiarando una serie di essi come valori di puro scarto.

Sembra che il buddhismo beneficiasse d'un notevole impulso, soprattutto alla corte dell'imperatore dei Kushanā, Kanishka (II secolo d. C.), risiedente a Peshāvar, sull'odierno confine con l'Afghanistan.

Contro i buddhisti lottarono, con molta acutezza d'intelletto, i difensori dell'ortodossia vedica, come è dimostrato dalle affermazioni di un vecchio commentatore dei *mīmāṃsāsūtrā*, nott soltanto in forma di citazioni.

La riforma più significativa, nel senso della filosofia brahmanica dell'epoca, sta nella comparsa di due nuovi sistemi coi loro *sūtrā*: il *vaisheshika* di Kanāda e il *nyāya* di Gotama. Il primo è soprattutto una filosofia della natura su base atomistica, mentre il secondo si occupa prevalentemente di problemi di logica: tuttavia, avendo accettato gli insegnamenti del *vaisheshika* è strettamente legato ad esso fin dall'inizio. Il *vaisheshika* si differenzia da tutti gli altri sistemi apparsi fino allora in quanto considera le sostanze, le qualità e i movimenti (attività) come appartenenti a categorie ontologiche completamente diverse: oltre a ciò, riconduce la totalità delle esperienze possibili, in seno a ciascuno di questi gruppi, ad un esiguo numero di realtà, ordinate appunto secondo queste tre classi. Le relazioni in cui possono venire a trovarsi fra loro queste realtà vengono raggruppate in altre tre categorie: *generalità* (concetto d'universalità), *particolarità* e *inerenza*, concepite non come pure astrazioni ma riconosciute anche come oggettivamente reali. Venne così a costituirsi un pluralismo che era diverso tanto da quello vedico quanto da quello buddhista e cercava di spiegare il processo del divenire cosmico nel senso d'una molteplicità di realtà: queste, poi, non erano né ulteriormente riducibili, né risalivano ad un'unica causa ultima, primigenia e universale. Tanto la dottrina delle categorie, quanto le concezioni cosmologiche del *vaisheshika* influenzarono in maniera determinante lo sviluppo del pensiero filosofico. Così avvenne, ad esempio, con Kanāda, quando provò la natura fisica del suono deducendone l'impossibilità che fosse eterno. Dimostrando poi che la relazione fra una parola e il suo significato poggiava su una convenzione, concorse in maniera essenziale a far cadere nel discredito generale, fuori della loro cerchia, le astruse teorie dei grammatici e dei *mīmāṃsākā*. Tuttavia, la concezione, sacra per ogni brahmano ortodosso, dell'eternità e dell'origine sovrumana del *Veda*, cui le teorie avversate dal *vaisheshika* servivano appunto di fondamento, non venne affatto messa in pericolo: infatti, Kanāda insegnò che all'inizio di ciascuna era cosmica un essere sovranaturale rivelava di nuovo il *Veda* nell'identica forma con cui esso era già esistito in un kalpa anteriore.

Il *nyāya*, nei suoi *sūtrā*, pose l'accento sul problema della conoscenza e su questioni logiche e dialettiche, cui diede formulazione sistematica, specie per ciò che riguardava il loro impiego come dialettica oratoria. Anche

se questo primo tentativo di sottoporre a un'osservazione teoretica le strade del pensiero verso la verità e verso l'errore fu ancora imperfetto, esso restò pur sempre degno di nota: inoltre, servì come punto di partenza per le molte indagini in campo logico intraprese più tardi anche da altre scuole.

4. I Gupta

(dal 250 al 500 d. C. circa)

Poco dopo l'anno 300 della nostra era, un re chiamato Candragupta fondò una dinastia che dominò su gran parte dell'India settentrionale fino al 500 d. C., continuando a regnare anche dopo, anche se con minor potenza. Siccome tutti i re portarono nomi di divinità induiste col suffisso *gupta* (per esempio Candragupta, il protetto del dio lunare, «candra»), la dinastia è nota col nome di Gupta. I secoli del loro dominio vengono considerati l'età d'oro dell'India, poiché sotto questi coltissimi sovrani il popolo godette di grande benessere e la vita intellettuale toccò il vertice massimo della fioritura, tant'è vero che il più grande dei poeti indiani, Kālidāsa, appartiene a questo periodo. Anche la filosofia ne trasse beneficio, soprattutto in quanto i Gupta, pur essendo induisti, furono larghi di favori anche verso i buddhisti e i jainā.

È in quest'epoca che operarono Buddhaghosa, autore del grande commento ai testi pāli, e Vasubhandhu, uno dei più versatili fra i massimi pensatori del buddhismo. Egli scrisse l'*Abhidharma-kosha*, che tutt'oggi è considerato in Asia orientale e nel Tibet come il fondamento dogmatico del piccolo veicolo. Negli ultimi anni della sua vita, passò al mahāvāna e fu paladino e precursore della «dottrina della sola coscienza», propugnata da suo fratello Asanga. Si tratta di una forma di idealismo soggettivo che contesta con grande acume la realtà del mondo esteriore, considerando tutte le esperienze degli individui come lampi di coscienza, susseguentisi in catena ininterrotta. Questo «vijñāna-vāda» della scuola degli yogācārya insegnò al pari della «dottrina del giusto mezzo», che vi sono due forme della verità: una di tipo inferiore, pratico, e una superiore, monistica, che deve realizzarsi nello yoga. Tuttavia essi riconobbero l'Assoluto come «realtà in-sé», l'essere spirituale puro, unico e indifferenziato.

Insieme ai problemi metafisici, i pensatori buddhisti dovettero ora occuparsi sempre di più di questioni di logica. Dignāga, che si suppone discipolo di Vasubhandhu, impegnandosi nella confutazione del nyāya, nel frattempo ulteriormente sviluppato da Vātsyāyana col suo commento ai *Nyāyasūtrā*, divenne il fondatore di una logica buddhista, sì da essere denominato «l'Aristotele del mondo buddhistico».

Sul modello dei buddhisti, dei mīmāṃsaka e del nyāyavaisheshika, che avevano tutti esposto le loro idee sotto forma d'atorismi, accompagnati da commenti eruditi che ne davano la più esauriente spiegazione, anche le altre scuole cominciarono a dare stesura scientifica ai propri sistemi. Presso i jainā questo avvenne per la prima volta ad opera di Umāsvāti con la sua succinta ma esauriente dogmatica.

Gli insegnamenti delle *Upanishad*, così diversi uno dall'altro, erano stati mischiati, raggruppati nuovamente e ulteriormente elaborati nel *Mahābhārata*, nei *Purāṇa* e in altre opere popolari. In tal modo si era venuto a creare un gran numero di scuole che, in quest'epoca — vera e propria era dei trattati — dovevano sforzarsi di dare esposizione sistematica alle loro ideologie. Con tale procedimento vennero focalizzate e al contempo accentuate ed ampliate, le divergenze tra i vari punti di vista, che per noi restano difficilmente afferrabili nella confusione e nella similarità di questi testi. Tutto questo portò, alla fine, al sorgere di nuovi sistemi che si resero indipendenti dal vedānta, imponendosi fin d'allora come autonomi.

L'antico sâṅkhya era stato una forma di vedānta: in fin dei conti, per esso, le anime individuali, al pari della natura primordiale, non erano altro che manifestazioni differenti dell'unico *ens realissimum*. In questo periodo si venne a formare il nuovo sâṅkhya, da noi definito come «classico», che vide un così profondo contrasto fra ciò che è spirituale (vale a dire la coscienza) e ciò che non lo è (ossia la natura primordiale agente e le sue emanazioni), da non poterli far più derivare da un comune essere primo: si stabilì invece un dualismo composto da una molteplicità di monadi spirituali e da una materia primordiale (o più precisamente una sostanza-forza), contestando ogni legame reale fra questa e le anime. D'accordo con le costruzioni ad alto sviluppo astratto del pensiero del tempo, la connessione fra le due forme d'essere fu considerata soltanto apparente, come quella che esiste fra la luna e l'acqua, nella quale l'astro si rispecchia. Con questa nuova formulazione del sâṅkhya, veniva a scomparire l'«uno-tutto», quale base comune dei due componenti, completamente eterogenei, del mondo empirico: d'altronde per spiegare tutto il processo del divenire cosmico e della fatalità della retribuzione era pienamente sufficiente l'ipotesi di un ordine morale immanente al cosmo: di conseguenza questa scuola abbandonò il campo delle concezioni pantheistiche per difendere, come i buddhisti e i jainā, un ateismo a base etica. Il principale testo normativo del «sâṅkhya classico» è la *Sâṅkhya-kārikā* di Ishvarakrishna; in seguito la dottrina contenuta in quest'opera fu ulteriormente spiegata e sviluppata da numerosi commentatori. Il grande successo avuto da questa nuova struttura del sâṅkhya è dimostrato chiaramente dal fatto che da allora in poi per sâṅkhya si intese soprattutto il sistema classico, considerandolo alla fine un'antica dottrina pre-buddhista.

La nuova base scientifica data dal sâṅkhya alla dottrina delle anime interressò anche gli psicologi yogā, che cercarono di utilizzarla ai propri fini. Lo *Yoga-sūtra* di Patanjali — probabile rimaneggiamento dei testi d'una antica prassi di meditazione — poggia l'edificio della sua dottrina su una base che corrisponde essenzialmente a quella della *Kārikā*. Dato però che lo yoga brahmanico aveva visto da lungo tempo nella concentrazione in un dio supremo il mezzo essenziale per guadagnare la pace dell'anima, ecco che lo yoga «classico» non poteva più rinnegare il concetto della divinità. In un insegnamento, che negava ogni facoltà di agire a coloro che avevano raggiunto la liberazione, riconducendo tutti i muramenti del cosmo e della

in quest'epoca è il fatto che anche la filosofia del rituale vedico, la *mīmāṃsā*, si accinse ad una riformulazione delle proprie dottrine, adattandole ai risultati del pensiero contemporaneo e mantenendosi in perenne polemica con esso. Prabhākara (VII secolo d. C.) fondò una scuola di *mīmāṃsā* che riprendeva, con opportune modificazioni, la dottrina delle categorie del *nyāya-vaisheshika*, ed assegnava un posto nel suo sistema anche all'idea della liberazione.

Gli altri sistemi ortodossi continuarono a sviluppare ulteriormente il patrimonio del pensiero tradizionale attraverso il patrimonio del pensiero tradizionale attraverso commenti, mentre una ricca letteratura popolare in sanscrito e nelle lingue dravidiche dell'India meridionale si adoperava a diffondere il vedānta e la pratica delle concezioni delle scuole vishnuite e shivaite.

La vita spirituale dell'epoca, però, ebbe la sua impronta particolare dal sorgere del tantrismo e dello shaktismo. Il primo è una scienza occulta del rituale che vuol raggiungere effetti magici e stabilire un contatto con il trascendente, mediante cerimonie e atti sacrali particolari e specialmente con l'uso di sillabe, parole e versetti (mantrā) mistici: in certo qual modo, dunque, esso rappresentò, su un piano più elevato, un rinnovarsi della concezione magica del mondo del periodo brahmanico. Lo shaktismo è invece una dottrina che nel processo cosmico e soteriologico dà principale importanza a delle forze (shakti), rappresentate come dēe. Si tratta evidentemente d'un credo arcaico, diffuso tra le popolazioni pre-arie da tempo immemorabile, che ora andava acquistando importanza anche nelle sfere più colte della società, per effetto dell'amalgamarsi razziale e dell'evoluzione sociale che si andavano operando nei ceti intellettuali diretti. A poco a poco tutti e due i movimenti si fecero sentire, anche se in misura diversa, nelle più svariate cerchie intellettuali: l'influsso più forte fu risentito dallo shivaismo, dal vishnuismo e dal buddhismo del mahāvāna. Le loro ricerche vennero distillate in un gran numero di scritti, cui venne rivendicata l'origine sovranaturale (āgamā, sanhitā, tantrā), nonché in una letteratura consacrata alla loro interpretazione e divenuta il fondamento d'una schiera di sistemi elaborati ed esposti in forma scolastica, i quali influenzarono in modo decisivo la filosofia dei secoli susseguenti.

6. La controriforma brahmanica (dal 750 al 1000 d. C. circa)

Nonostante la grande diffusione avuta dal buddhismo in Indocina, in Indonesia e nei regni dell'Estremo Oriente, nonostante l'altezza delle creazioni spirituali da esso prodotte nell'India stessa, anche nei secoli iniziali della seconda metà del I millennio della nostra era, nel continente del Gange tuttavia il buddhismo venne a trovarsi in posizione di regresso. Sia la gran massa che i capi spirituali dell'India se ne staccavano sempre più, nonostante che il buddhismo cercasse d'andare incontro il più largamente possi-

vita umana ad una sostanza primordiale che operava inconsciamente secondo leggi eterne ad essa immanenti, non c'era posto per un creatore, regolatore e giudice del mondo: dio poteva venir concepito soltanto come un'anima distinta dal mondo, liberata *ab-aeternitate*, modello per coloro che cercavano la salvezza.

La dottrina dell'unità assoluta del vedānta, così come la incontriamo nelle *Upanishad*, nel *Mahābhārata*, nei *Purāṇa* e in altre opere, sembra già essere stata sistematicamente riassunta ed elaborata in epoca molto antica da vari maestri di cui tuttavia non ci sono pervenuti gli scritti. Il libro fondamentale del vedānta è il *Brahma-sūtra* di Bādarāyana, testo basilare sia per l'epoca arcaica che per quella susseguente: da quanto si può arguire dai suoi enigmatici aforismi, dovrebbe essere stato composto, o almeno redatto in forma definitiva, in un'epoca in cui erano già sorti il *sāṅkhya* classico e la dottrina buddhistica della «sola coscienza», visto che ne fa la confutazione. Fondendo insieme le varie teorie delle sacre scritture, il *Brahma-sūtra* afferma che dio si dispiega tutto nel cosmo e che le singole anime conservano la loro individualità anche nella liberazione.

5. L'epoca della massima diffusione culturale (500-750 d. C. circa)

Dopo la caduta dell'impero Gupta, si verificò un sola volta ancora che un imperatore induista, Harsha (606-647), governasse una grande porzione del continente del Gange. Tuttavia, anche frazionata in numerosi stati, l'India dimostrò egualmente una grande forza d'espansione su vasto raggio. Vennero fondate colonie indiane nell'Indocina e nell'Indonesia, dove furono erette costruzioni brahmaniche e buddhiste fra le più grandiose del mondo: numerosi missionari indiani si diressero verso la Cina, diffondendovi la dottrina del Perfetto e numerosi pellegrini cinesi, pieni di pietà, si recarono in India per sedere ai piedi di famosi maestri delle università buddhistiche. Era l'epoca in cui il mahāvāna aveva messo radici così tenaci nel Celeste Impero da ricevere un ulteriore sviluppo filosofico ad opera di maestri cinesi. Nella sua marcia trionfale attraverso l'Estremo Oriente esso conquistò alla fine anche il Giappone nel 552 e il Tibet verso il 650.

Anche in questo periodo la filosofia continuò il suo alto volo. Tra i buddhisti, vi fu Dharmakīrti, originario dell'India del sud e continuatore delle indagini in campo logico di Dignāga; questo pensatore enunciò una forma di critica che, in certa misura, richiama quella di Kant, in quanto fa distinzione tra la pura percezione sensoriale — che rivela solo la presenza di qualcosa che esiste — e le costruzioni dell'intelletto, che deducono delle concezioni soggettive da quel lato oggettivo.

Anche tra i jainā troviamo una serie di autori importanti, che esposero in forma di trattati sistematici gli insegnamenti metafisici della loro religione, occupandosi pure di problemi di logica.

Significativo del processo di rafforzamento dell'ortodossia brahmanica

bile alle esigenze spirituali dell'epoca, con l'aiuto delle dottrine tantriche e shaktistiche, nonché attraverso il vajrayāna «veicolo adamantino». La credenza in un Signore dell'universo, personale ed eterno, che aveva attirato così potentemente una gran parte dei filosofi fin dal tempo delle *Upaniṣad* e della *Gītā* ed era stato così veementemente combattuto dai seguaci della *mīmāṃsā*, del *sāṅkhya* classico, del jainismo e del buddhismo, divenne sempre più grande nella maggior parte di coloro che commentavano gli antichi sistemi metafisici o ne formulavano dei nuovi. Questa tendenza teistica dell'epoca si mostra pure nello sviluppo teorico che l'idea di dio andò prendendo nel *nyāyavaisheshika* e nello *yoga* classico: anche i sistemi idealistici dei brahmani di recente formulazione le fecero posto, contrariamente a quanto avevano fatto i loro modelli buddhistici.

Come la *mīmāṃsā* e il *sāṅkhya*, lo *yoga*, il *nyāya* e il *vaisheshika*, anche il vedānta, fino allora, s'era mantenuto sulla posizione d'un realismo gnosologico. A dire il vero, contrariamente agli altri sistemi, esso si era avvicinato a correnti idealistiche in quanto aveva insegnato che il mondo non possedeva che una realtà di scarso valore dinanzi al signore del cosmo «uno-tutto» e che la forza magica (*māyā*) di dio trasformava in realtà cosmica una parte della divinità, impedendo all'uomo, cieco per ignoranza, di rendersi conto della identità della propria essenza con quella divina. La profonda influenza della «dottrina del giusto mezzo» dei buddisti, che negava qualsiasi autentica realtà al mondo effimero e mutevole, e della teoria dei *vijñāna-vādin*, che riconoscevano vero essere soltanto alla «pura coscienza», fece sì che dei filosofi del vedānta interpretassero la dottrina dell'ātman assoluto come l'unica realtà immutabile, mentre l'intera molteplicità non era che una apparenza fallace ad esso attribuita. Cionondimeno l'autorità del *Veda*, il credo in un signore del mondo, nelle anime trasmigranti, in una materia primordiale e in tutti i precetti rituali e sociali dei brahmani continuarono ad avere pieno vigore: vennero considerati validi come «verità inferiore», che conduce al raggiungimento del conoscimento superiore, al brahma cosmico, e perdonò la loro importanza solo quando questo traguardo sia raggiunto. Il primo maestro che formulò in forma succinta questo vedānta così modificato fu Guadapāda. L'allievo del suo discepolo Govinda, il grande Shankara (presumibilmente 788-820), cercò di dimostrare, nel suo commento ai *Brahma-sūtra* e in molte altre opere, che questo nuovo vedānta era in armonia con le scritture. In tal modo Shankara divenne il fondatore di quella scuola vedānta che ha influenzato il pensiero indiano con maggior profondità fino ai nostri giorni.

Guadapāda e Shankara non furono gli unici pensatori che cercarono di utilizzare i risultati della gnoseologia buddhista a favore della metafisica dell'induismo. Nel Kashmir, Vasugupta (IX secolo) fondò un sistema shivaita, detto della «dottrina del riconoscimento in Shiva», che considerava il processo del divenire cosmico come l'oggettivazione del pensiero dell'unico assoluto universale, il dio Shiva. Quasi contemporaneamente apparve anche lo *Yoga-vāsishṭa*, opera d'autore sconosciuto formata da 24.000 strofe (è forse frutto di parecchie mani), nelle quali l'illusorio divenire cosmico è spiegato come un movimento che prende origine dall'assoluto.³

La vasta schiera di pensatori d'alta dottrina, prodotti dall'epoca classica, è chiusa da una notevole figura, le cui opere hanno conservato la loro importanza fino ad oggi, anche se non conosciamo nulla di preciso sulla persona dell'autore: si tratta del brahmano Vacāspatimishra di Mithilā (odierna Tirhut), vissuto nella fine del IX secolo. Egli scrisse il commento alle principali opere del *nyāya*, del *sāṅkhya*, dello *yoga*, della *mīmāṃsā* e del vedānta (di Shankara), in modo tale da sottoporre ogni sistema ad un essenziale processo di chiarificazione e da contribuire al suo sviluppo successivo. Nella sua originale ed imparziale presa di posizione di fronte alle numerose dottrine filosofiche, così come viene espressa dal suo atteggiamento, risultava chiaro che egli aveva compreso come tutti gli edifici dottrinari non erano che delle impalcature, tutte della stessa forza e tutte egualmente valide, erette da pensatori di differente capacità per poter giungere a un quadro d'insieme della realtà empirica e superarla, ognuno secondo le proprie attitudini.

1. W. Ruben nella *Festschrift für H. Jacobi* (Bonn 1926), pag. 351 e seg.

2. H. Jacobi, *Mīmāṃsā und Vaiśeṣhika* in «Indic Studies in Honor of Ch. R. Lanman» (Cambridge, Mass. 1929) pag. 145 e seg.

3. B. L. Atreya, *The Philosophy of Yogavāsiṣṭha* (Adyar Madras 1936), H. v. Glasenapp, *Zwei philosophische Rāmānyas*, Dissert. dell'Accademia di Mainz 1931, n. 6, Wiesbaden 1931, pag. 5-72.

3 Il periodo post-classico o induista

1. La scolastica delle sette (1000-1200 d. C. circa)

Agli albori del secondo millennio ha inizio una nuova epoca della storia dell'India. Fino a quel momento la cultura indo-ariana — con la sua sorprendente forza vitale — era stata capace non solo di assimilare i più diversi elementi, originariamente estranei ad essa, assoggettando i popoli più differenti, ma aveva anche espletato un'azione estremamente fruttuosa pure al di là delle montagne e dei mari che circondano il continente indiano. Ora aveva iniziato un cambiamento assoluto. Col regredire del buddhismo nella sua stessa terra di origine, venne a mancare quel contatto vivo che era stato mantenuto dai missionari indiani e dai pellegrini cinesi fra l'India e l'Estremo Oriente, mentre a poco a poco andavano pure perdendosi le relazioni con le colonie indù dell'Indocina e dell'Indonesia. L'idea di un'espansione andò affievolendosi sempre più tanto che, alla fine, fu considerata azione peccaminosa perfino la traversata «dell'acqua nera», ossia dell'oceano. Ma l'antica cultura non era nemmeno più in grado di conservare a lungo la propria esistenza nel suo stesso territorio. La rinascente potenza della fede musulmana s'infiltrò dapprima con delle puntate isolate nei territori settentrionali, dilagando poi con sempre maggior forza per l'intero continente, sottomettendo gran parte dei suoi abitanti alla propria religione e al proprio ordinamento politico. Anche se questo processo, durato per secoli, non ha mai potuto condurre le dottrine di Maometto ad una esclusiva dominazione spirituale, esso ha tuttavia ristretto in modo considerevole la portata delle idee religiose e culturali d'origine autoctona, togliendo loro molte possibilità di sviluppo. Il diminuire della forza produttiva, che trasparsa da questa incapacità di affermarsi di fronte all'invasione politica e culturale d'origine straniera, dovette essere sentito per forza anche nel campo della filosofia. Quanto più tempo passava, tanto più si faceva palese il declinare della qualità. Nonostante alcune buone prove, su argomenti particolari, la filosofia dell'epoca post-classica non può assolutamente reggere il paragone con il periodo di fioritura precedente. Infatti il patrimonio di pensiero, messo in luce da tutto lo sviluppo filosofico anteriore, conti-

nuò bensì ad essere oggetto di acuti ed eruditissimi studi, sia di commento che di critica, ma la quantità delle idee nuove e veramente originali restò esigua. E finalmente dal XVII secolo in poi, la produzione filosofica vera e propria venne quasi totalmente a cessare e la metafisica (quando non fosse fecondata da concezioni venute da fuori), s'adagiò quietisticamente in un infruttuoso scolasticismo o in un eclettismo senza alcuna originalità.

Il pensiero del periodo post-classico differisce da quello classico non soltanto per la minore profondità spirituale e la minore originalità, ma anche per il contenuto. Tra il 500 a. C. e il 1000 d. C. circa, tre grandi religioni erano venute in lotta per la supremazia, mentre in seno al brahmanesimo avevano potuto coesistere, con pari diritto, sistemi teisti ed atei. Adesso il quadro mutava radicalmente. Il declino e la finale estinzione del buddhismo liberò la speculazione brahmanica dal suo avversario più temibile: ma anche il jainismo abbandonò ben presto il campo della vera e propria dialettica filosofica, non essendo più in grado di fornire nuove idee, e si chiuse nel guscio delle sue tradizioni, precludendosi ogni possibilità di esercitare qualsiasi influsso sullo sviluppo filosofico ulteriore. Il brahmanesimo, quindi, o meglio l'induismo (così si suole chiamare questa sua fase), rimase l'unico rappresentante del pensiero indiano. Ma in questo modo veniva eliminato un fattore essenziale ad ogni progresso di vita spirituale: la lotta fra opinioni diametralmente opposte. L'unità che era stata raggiunta si manifestò, necessariamente, in un aumento dell'influenza dei brahmani, delle loro concezioni sociali e delle loro pretese. Ciò appare non soltanto nell'irrigidimento del sistema delle caste ma pure nello sforzo di dimostrare la propria ortodossia compiuto dalle numerose sette shivaite e vishnuite, commentando quei testi che i brahmani avevano riconosciuto come sacri.

Il primo quarto di secolo del nuovo periodo si svolse nettamente sotto il segno della transizione, perché le forze antiche vi erano ancora presenti, quelle nuove cominciavano a far sentire gli effetti della loro azione.

Di fatto, il sultano Mahmud di Ghazni (998-1030) aveva già compiuto parecchie scorrerie in India, incorporando il Panjâb al suo regno: tuttavia si arrivò a una durevole dominazione maomettana sulla più gran parte del settentrione dell'India soltanto con Mohammed Ghori (1175-1206) che si impadronì di Delhi, Kanauj e Benares nel 1193, mentre i suoi generali conquistavano anche il Bihâr e il Bengala. La vita culturale dei jainâ, dei buddhisti e degli induisti poté continuare il suo corso per quasi due secoli ancora nella maggior parte del continente, senza essere troppo disturbata e senza essere influenzata dalla religione e dalla civiltà dell'islam. Nel frattempo, invece, si vide chiaro in campo filosofico, a chi fosse andato il potere fra le tre forme religiose.

Il buddhismo aveva perduto la sua importanza nella maggior parte della penisola: si trovavano ancora dei monasteri in numerose località del sud e del nord, ma era solo nel Bihâr che continuava una comunità numerosa. Era là che il re Dharmapâla aveva fondato, alla fine dell'VIII secolo, l'università di Vikramashilâ, famoso centro di dottrina buddhista, dove venivano coltivate la logica e la metafisica del mahâyâna e le dottrine del «veicolo

adamantino». Tuttavia si trovavano scuole e istituti anche in altre località. Quando il Bihâr venne conquistato da Mohammed Khilji, figlio di Bakh-târ, la «dottrina del Perfetto» perdette anche il suo ultimo rifugio: i capi spirituali delle comunità, che riuscirono a scappare al massacro, emigrarono nel Tibet, nel Nepal o in altre parti dell'India, mentre quei laici che, col la perdita delle loro guide, non si erano convertiti all'islamismo, finirono col passare del tempo per essere assorbiti dall'induismo.

In questa stessa epoca, intanto, il jainismo era ancora fiorente nell'ovest e nel sud dell'India anche se, in molti luoghi, aveva già dovuto cedere il campo al movimento delle sette vishnuite e shivaite: produsse ancora una quantità di scrittori importanti, che ne commentarono i testi sacri e ne esposero gli insegnamenti in sanscrito, in pracrito e nei dialetti popolari. È a quest'epoca che appartiene il famoso Hemacandra (1089-1172), considerato dagli svetâmbara come il massimo esponente della loro dottrina e che pare abbia esercitato una importante influenza sulla politica interna del re Kumârapala del Gujârât.

I sei sistemi brahmanici (darshanâ) — a giudicare dalla letteratura pervenuta — furono oggetto, in quest'epoca, della speculazione filosofica in gradi assai diversi. Mentre la mîmânsâ, il sâkhya e lo yoga continuano ad essere coltivati nella forma tradizionale, il nyâya fu invece soggetto ad una intensa e molteplice attività. Si compì anzitutto la sua fusione col vaisheshika con la conseguente formazione di un unico sistema metafisico: ciò avvenne attraverso delle opere come la *Saptapadârthî* di Shîvâditya. Quindi Gangesha fondò in Navadvîpa (Bengala), alla fine del XII secolo, la scuola del «nuovo nyâya» (navanyâya) che si occupò dell'esame dei mezzi di conoscenza e dei problemi di logica in maniera assai acuta ma sottilmente scolastica.

Tuttavia non vi è dubbio che il sistema dominante, in quest'epoca, fosse il vedânta «non-dualista» (advaita) di Shankara. Dal tempo del maestro i suoi numerosi discepoli e seguaci ne avevano spiegate le opere, sviluppando in tal modo le sue idee in varie direzioni. Erano sorte delle interpretazioni diverse sopra i singoli punti dei suoi insegnamenti, così che questo ramo isolato della filosofia indiana era cresciuto fino a divenire un albero posente. Non deve destare alcuna meraviglia la posizione dominante goduta in quest'epoca dal sistema di Shankara tra le altre costruzioni filosofiche, dato che il vedânta aveva continuato ad esercitare un fascino pieno d'attrazione su molti indù, fin dai tempi delle *Upanishad*. Però ciò che conferiva particolare importanza agli insegnamenti di Shankara era che la dottrina dell'unità assoluta non veniva soltanto formulata e dimostrata con l'aiuto delle sacre scritture ma era pure comprovata da tutta un'architettura costruita su una teoria altamente sviluppata della conoscenza, su una logica e una dialettica. Questo spiega l'importanza di questa dottrina nelle discussioni filosofiche dell'epoca, mentre il vedânta anteriore a Shankara aveva trovato scarsa considerazione negli scritti dei naiyâyikâ, dei buddhisti e dei jainâ, che pure avevano studiato a fondo e preso posizione di fronte ai vari sistemi brahmanici. A tutto questo s'aggiunge un altro fattore e cioè

che l'epoca stessa era particolarmente sensibile al problema dell'essenza di dio e aveva perciò focalizzato ogni discussione su dei quesiti che prima non erano stati mai trattati, almeno in quella forma e con quella intensità.

Ma ecco che in quel periodo s'andò formando un'opposizione sempre più violenta al vedânta acosmico di Shankara in mezzo a quei circoli che si tenevano ancorati al vedânta tradizionale con più tenacia e che non riuscivano a decidersi ad accettare la teoria dei due gradi della verità. Ad essi non bastava che Shankara ammettesse la molteplicità delle anime individuali e la venerazione per Vishnu o per Shiva, quali signori eterni del mondo, dal punto di vista della conoscenza inferiore, dato che egli ne dimostrava subito dopo l'illusorietà sul piano superiore. Questi pensatori, sostenevano piuttosto che il brahma s'era sviluppato in cosmo e che le monadi spirituali, anche in istato di liberazione, conservavano un'esistenza separata e individuale. Tali riflessioni filosofiche guadagnarono largamente in forza di penetrazione a quell'epoca grazie ad un fattore proveniente da tutt'altre sfere. A pagina 64 avevamo visto come la credenza in un dio eterno e personale, creatore e reggitore del mondo, andava trovando sempre più seguaci dalla metà del primo millennio in poi: logicamente quelle sette che onoravano quale Ishvara Vishnu o Shiva avevano ingrossato i loro ranghi. È comprensibile che questi settari considerassero come una grave offesa ai propri sacrosanti sentimenti una teoria che metteva sullo stesso piano il dio da loro adorato come unico signore dell'universo (ad esempio Vishnu) con altri dèi (ad esempio Shiva o Skanda) considerati da essi semplici servi del loro Ishvara. Costoro certo non potevano, né volevano ammettere che la propria divinità, come tutte le altre, fosse tutt'al più un riflesso irreali, inteso nel senso più alto della parola, dell'assoluto neutrale, trascendente e impersonale: avevano invece tutto l'interesse che il loro dio venisse riconosciuto e dimostrato come l'effettivo signore dell'universo, così com'era glorificato dal loro mito sacro. La lotta contro il relativismo religioso di Shankara e dei suoi discepoli li obbligò a forgiarsi delle armi filosofiche, con cui affrontare con successo l'avversario. L'impostazione di carattere scientifico data da molte delle sette allora esistenti ai propri sistemi, unitamente al sorgere di nuove scuole che propagavano determinate concezioni filosofiche, collegandole alla fede in Vishnu o in Shiva, sono in un certo senso un effetto indiretto dell'azione infinitamente feconda esercitata da Shankara sul rinnovamento dell'induismo.

Tuttavia, non poteva essere sufficiente opporre alle teorie di questo filosofo un'altra dottrina che cercava di dare la dimostrazione di certe concezioni teologiche oppure metafisiche in base a dati di fatto desunti dall'esperienza, o con l'ausilio di argomentazioni logiche, o anche con riferimenti a scritti non universalmente riconosciuti e d'origine settaria come i purânâ, gli âgamâ ecc.; per i brahmani, legati alle tradizioni, una dottrina non era considerata realmente convincente se non si rifaceva a questi testi che il vedânta riteneva regole immutabili di ogni verità religiosa. Râmânûja (1050-1137 circa) sembra fosse il primo a contrapporre al commento di Shankara ai *Brahma-sûtrâ* ed alla *Gîtâ* dei commenti propri, che insegnavano

no un tipo di vedānta a carattere realistico e vishnuitico. Il suo esempio servì di modello ai teologi delle altre sette: così venne a formarsi una vasta scolastica settaria che vide il coronamento della propria attività letteraria nell'esegesi delle *Upanishad*, della *Gītā* e dei *Brahma-sūtrā*, trovando inoltre la propria espressione in numerosi trattati, scritti polemici, commenti e super-commenti ai commenti.

2. Il predominio dell'Islam (1206-1526 d. C.)

Nell'anno 1206 Kutub-ud-din-Aibak, governatore sotto Mohammed Ghori, dopo la morte del suo signore si proclamò sultano indipendente di Delhi e iniziò in tal modo la lunga serie dei sovrani maomettani che risiedettero nell'antica e famosa città regale dell'India. Col tempo si vennero formando, nei diversi territori della penisola, degli stati islamici che riconoscevano sporadicamente la supremazia di Delhi: ma in quest'epoca, non era ancora sorto un grande stato unitario musulmano. Accanto a quelli maomettani esistevano numerosi regni indù dove, malgrado l'incessante flusso immigratorio di musulmani e la crescente pressione da loro esercitata, l'indùismo conservava la sua autonomia e poteva continuare indisturbato a sviluppare la propria vita culturale. Una delle colonne fondamentali del brahmanesimo fu specialmente il grande regno di Vijayanagara, fondato nel 1336, che oppose un freno agli attacchi dei musulmani fino all'anno 1565, quando la sua capitale fu distrutta dalle fondamenta per mano dei sultani confederati del Dekkan. I suoi re furono mecenati della poesia sanscrita e della fiorente letteratura indigena in lingue dravidiche, specie in telugu. Sāyana, il grande commentatore del Veda (morto nel 1387) era ministro del re Harihara II: Mādhava, suo fratello, divenne superiore nel famoso monastero di Shringeri, fondato da Shankara, e fu autore di numerose opere vedāntiche.

Tra i sistemi filosofici fu quello di Shankara che continuò a tenere il primo posto. Tuttavia, anche durante questo periodo nacque tutta una serie di scuole vedāntiche, vishnuite e shivaite, che accanto alla già citata scuola di Rāmānuja e accanto a sette d'ogni specie cercarono di trovare un'adeguata interpretazione della relazione Dio-cosmo-anima. Tra gli altri «darshanā» ortodossi fu specialmente il «nuovo nyāya» che acquistò largo sviluppo.

La caratteristica di quest'epoca fu che, verso la fine, le relazioni fra gli indù e i conquistatori musulmani, fin da principio assai naturalmente tese, migliorarono al punto che fra gli adepti delle due religioni non solo si era venuto a creare un *modus vivendi* in parecchi luoghi, ma si era pure manifestato il bisogno di confrontare le due fedi religiose, considerandole come forme diverse di uno stesso monoteismo mistico. Il principale rappresentante di questo movimento, che tendeva a fondere in un'unità superiore le

Due religioni, fu il tessitore Kabīr (1440-1518) che unì le ideologie di un vishnismo volgarizzato a degli insegnamenti sūfici nelle sue strofe composte in hindi popolare. Un suo più giovane contemporaneo fu Nānak (1469-1538), il fondatore della setta dei Sikh, tuttora assai prospera nel Panjāb.

3. La dominazione dei Gran Mogol (1526-1761 circa)

Nel 1526, Baber, re di Kabul, penetrò nel nord dell'India con un esercito di soli 12.000 uomini, vinse il sultano di Delhi e fondò una dinastia che occupò, nominalmente, il trono dell'Indostan fino al 1857, anche se esercitò la sua sovranità di fatto solo fino al 1761 circa. I grandi sovrani di questa dinastia riuscirono gradualmente a riunire sotto il loro scettro quasi l'intera penisola tanto che nel 1691, quando anche Tanjore e Trichinopoly pagavano tributo, l'impero comprendeva anche la maggior parte dei territori del sud. Alla morte di Aurangzeb (1707) lo stato cominciò a decadere e al Gran Mogol, che per due secoli era stato uno dei più potenti principi della terra, non rimase, alla fine, che un'ombra di potenza. Al tempo del loro apogeo, la cultura islamica raggiunse in India il suo massimo splendore creando dei capolavori immortali. La politica di pace religiosa, promossa specialmente da Akbar (1556-1605) favorì i tentativi per unificare indù e musulmani sulla base d'un culto divino senza idoli, facendo sorgere, accanto alle sette già menzionate dei kabīrpanthī e dei sikh, tutta una serie di altre comunità che perseguivano scopi analoghi. Ma tutti questi tentativi, come pure quelli effettuati da uomini isolati (come dal principe Mogol Dārāshkōh, che fu giustiziato), ebbero soltanto un successo limitato e di breve durata, perché il fanatismo sempre rinascente rendeva impossibile un durevole superamento delle due posizioni contrastanti. E, alla fin fine, il pensiero dell'islam non esercitò alcun influsso sull'induismo (che aveva schiacciante maggioranza), la cui filosofia, pertanto, non fu condotta su vie nuove, ma proseguì imperturbata le strade già battute.

Anche in questi secoli il vedānta di Shankara mantenne la preminenza su tutti i sistemi ortodossi. L'ultimo suo grande rappresentante, Appayadīkshita (1600), fornì una sinossi delle numerose soluzioni contrastanti, apparse in seno alla scuola di Shankara intorno ai problemi del brahma e della mâyā, nel suo *Siddhāntalesha*.

La lotta delle sette per la supremazia di Vishnu o di Shiva a dio supremo ed eterno, come pure i loro tentativi per comprovare le proprie convinzioni sui testi sacri come il vedānta autentico, continuarono con immutato ardore. Alle filosofie settaristiche già esistenti se ne aggiunsero altre nuove: come ultime notevoli prove di questo genere sono da citare le opere dei seguaci bengalesi del santo Caitanya (che non aveva lasciato nulla di scritto). La

tavola seguente può fornire uno sguardo d'insieme dei più importanti commenti ai *Brahmasūtrā* scritti dall'XI secolo in poi:

<i>Setta</i>	<i>Fondatore</i>	<i>Commento</i>	<i>Principio</i>
1. Shrivaiṣṇava	Rāmānuja (1050-1137)	Shrī-bhāṣhya	vishishtā-dvaita
2. Mādhva	Mādhva (1119-1278)	Sūtra-bhāṣhya	dvaita
3. Nimbārka	Nimbārka (XIII secolo)	Vedānta-parījā- tasaarabha	dvaitā-dvaita
4. Vallabhācārya	Vallabha (1479-1531)	Anu-bhāṣhya	shuddhā-dvaita
5. Caitanya	Caitanya (1485-1533)	Govinda-bhāṣhya di Baladeva (1700 ca.)	acintya-bhedā bheda
6. Shaiva	—	Shaiva-bhāṣhya di Śhrīkānta (1150 o più tardi)	vishishtā-dvaita
7. Vīrashaiva (Lingāyat)	Basava (XII sec.)	Śhrīkara-bhāṣhya di Śhrīpati (1400?)	visheshā-dvaita

Tutte queste scuole, in opposizione a Shankara, affermano la realtà del mondo e insegnano che l'anima individuale si conserva tale anche nello stato di liberazione. Le scuole da 1 a 5 considerano Vishnu come eterno signore del mondo, le scuole 6 e 7, invece hanno Shiva: ma attribuiscono tutte particolare autorità a quei testi settaristici che s'accordano con ciascuna di loro. Ad eccezione di Mādhva, per cui dio è l'onnipotente reggitore di una materia e di anime da lui distinte, eterne ed esistenti di per sé, le altre scuole insegnano che tutto ciò che è spirituale e tutto ciò che non lo è promana egualmente da dio, pur tuttavia avendo una certa quale esistenza particolare, limitata. Esamineremo più avanti e più esaurientemente i principi da cui sono partiti i vari maestri, quando tratteremo in particolare dei loro sistemi.

Anche se la letteratura vedāntica degli «advaita vādin» ortodossi rappresentava, con quella delle scuole vishnuite e shivaite, la maggior parte degli scritti filosofici dell'epoca, tuttavia la mīmāṃsā, il sāṅkhya classico, lo yoga, il nyāyavaisheshika e le dottrine jainā continuarono ancora a produrre opere tutt'altro che trascurabili fino al XVII secolo.

Più volte si è tentato di interpretare i sei sistemi ortodossi come membra di un'unica dottrina, procedente per gradi. Così espresse la sua opinione Vijñānabhikṣu (metà del XVI secolo) nei suoi scritti dedicati ai *Brahma-sūtrā*, ai *Sāṅkhya-sūtrā* e agli *Yoga-sūtrā*: la verità assoluta è fornita dal

vedānta «originale», proclamato dalle *Upanishad*, dalla *Gīta* e dai *Brahma-sūtrā*, quella che dimostra un dio personale, una pluralità di anime e la realtà della materia. La teoria dell'illusione di Shankara è da rigettare: la parola «mâyâ» viene usata nelle sacre scritture soltanto per indicare la reale materia primordiale, dato che questa soggiace e perpetuo mutamento. Il nyāyavaisheshika insegna una forma di verità inferiore, dimostrando che l'anima è distinta dal corpo ecc. pur rimanendo attiva e in grado di provare gioia, dolore ecc.: dinanzi a questo punto di vista, adatto a quegli uomini che ancora si attengono a ciò che è empirico, il sāṅkhya classico rappresenta un progresso sostanziale, colla sua dimostrazione che l'anima non è che una quieta luce della coscienza e che le qualità attribuitele non le appartengono, in realtà, in quanto devono essere ascritte alla sola natura primordiale. Per indurre coloro che cercano la liberazione ad approfondire con tutte le loro forze la conoscenza della diversità fra anima e materia, il sāṅkhya lascia del tutto da parte l'idea di dio: ecco perché il suo ateismo è solo una iperbole unilaterale, che deve essere completata e corretta dalla concezione vedāntica di un dio uno ed eterno, che periodicamente crea il mondo e lo riassorbe in sé.

I sistemi del periodo post-classico presentano dei paralleli a quelli del nostro Medioevo, dato che la loro preoccupazione principale consiste nel comprendere l'essenza di Dio e nel trovare delle formule fisse per definire la relazione fra Dio, il mondo e gli esseri individuali: il tutto mediante l'interpretazione dei testi sacri, poiché sono solo quelli e non la ragione umana la suprema istanza cui appellarsi. La scolastica indiana, peraltro, si differenzia da quella occidentale in alcuni punti sostanziali: nessuno dei sistemi indiani poté mai incontrare un così generale riconoscimento come quello di San Tommaso d'Aquino e di altri dottori della chiesa. In India, l'esistenza di altre tendenze filosofiche ha sempre circoscritto la sfera d'azione anche delle idee più influenti. All'induismo è estraneo il pensiero che tutti i propri seguaci debbano avere obbligatoriamente una sola e stessa fede: in esso non è mai esistita né un'autorità ecclesiastica universalmente riconosciuta e addetta a vegliare sull'unità e sull'integrità del proprio insegnamento, né fu mai raggiunta o sentita come esigenza della coscienza popolare l'uniformità del pensiero metafisico. La fede indiana in una rivelazione differisce sostanzialmente da quella dei cristiani anche per il fatto che le sacre scritture, cui fare riferimento, sono — al contrario della Bibbia — talmente numerose e formate da concezioni così contraddittorie da lasciare vasto campo all'interpretazione. Sarebbe perciò un'esagerazione non corrispondente al vero se si volesse sottolineare unilateralmente l'importanza attribuita alla rivelazione dai sistemi dell'epoca post-classica. Si giungerebbe, in tal caso, a far supporre che i filosofi del periodo classico avevano compiuto ricerche senza pregiudizi, mentre invece quelli del periodo post-classico erano soltanto dei teologi, impegnati ad esporre in forma riassuntiva un dogma bell'e pronto, difendendolo da ogni attacco. In effetti, invece, anche i metafisici d'epoca classica avevano cercato di fondare le loro dimostrazioni su citazioni tolte dalla shruti e dalla smṛiti, oppure dalle pa-

role del Buddha e di Mahāvīra, mentre i pensatori d'epoca post-classica spesso hanno fatto ricorso alle sacre scritture solo per dare il necessario sfondo alle idee proprie. Dunque, l'incontestabile preminenza goduta dal concetto che una rivelazione contenesse la chiave di volta per la conoscenza del cosmo non dev'essere considerata come un totale rinnegamento delle concezioni precedenti, bensì solo come una più rigorosa precisazione ed elaborazione di concetti esistenti già da tempo nel brahmanesimo.

La fine dell'epoca dei Mogol segna un momentaneo punto d'arresto nello sviluppo del pensiero indiano, fino allora continuo. Infatti, da quel momento, lentamente e irresistibilmente, si fecero sentire nel paese del Gange quegli influssi che nell'Occidente avevano segnato la fine del pensiero medievale, provocando una rivoluzione nella visione ed interpretazione del mondo.

4. L'afflusso di idee dall'Occidente (dal 1757 ad oggi)

Alla metà del XVIII secolo, quando l'impero del Gran Mogol cominciò a decadere, la Compagnia Inglese delle Indie Orientali riuscì a far passare sotto la propria amministrazione dei territori sempre più vasti, assoggettando infine tutta l'India in forma diretta o indiretta. Dopo l'insurrezione del 1857, l'amministrazione della Compagnia venne sostituita dalla corona britannica, ed il 28 aprile 1876 la regina Vittoria assumeva il titolo d'imperatrice delle Indie. In quasi due secoli di dominio inglese, si compì nel continente del Gange una grande trasformazione grazie all'impiego dei metodi economici e delle conquiste tecniche europee: l'introduzione della lingua inglese come «mezzo d'espressione» nell'istruzione superiore (1835), portò a una diffusione sempre crescente delle idee occidentali e delle scoperte scientifiche. Se, nonostante tutto questo, il processo d'occidentalizzazione progredì in India meno che in molti altri paesi asiatici, ciò fu dovuto alla sua grande estensione, alla mentalità conservatrice dei suoi abitanti, come pure alla politica del governo inglese, che ovviamente non poteva avere particolare interesse in un rapido processo di modernizzazione. E veniamo ora a chiederci quale fu l'azione esercitata dall'influenza occidentale sulla filosofia indiana. Non è domanda cui possa rispondere in poche parole, dato che, come in altri casi analoghi, fattori positivi e negativi si equilibrano.

Senza dubbio la conoscenza della filosofia indiana guadagnò molto in estensione perché attraverso edizioni stampate a buon prezzo divennero accessibili, a tutte le persone desiderose di cultura, testi che prima erano disponibili soltanto in un piccolo gruppo di manoscritti. Attraverso le ricerche degli indologi europei e degli eruditi indiani, loro emuli, vennero messi in chiaro i problemi e le relazioni storiche dei sistemi, mentre le traduzioni in inglese, nelle lingue volgari indiane e nelle lingue europee aprivano loro una vasta cerchia d'interessati sia in India che nel mondo intero.

All'incontro, la forma e il modo d'insegnamento della filosofia, usati

per millenni, venivano a decadere progressivamente dalla pratica corrente. Fin dall'epoca vedica, il sanscrito era stato il mezzo linguistico attraverso il quale erano state formulate e tramandate le idee filosofiche dell'India. Col formarsi delle lingue indiane moderne e col loro impiego nella letteratura, il sanscrito venne ad essere sempre meno usato, specialmente dopo che l'islamizzazione di tanti stati gli aveva tolti numerosi centri di cultura. Gli avvenimenti moderni contribuirono ancora di più a restringere il suo impiego quale mezzo di comunicazione. È vero che esso viene usato tuttora per il culto ed è insegnato nelle scuole: tuttavia il numero di coloro che sono in grado di usarlo sia come lingua parlata che scritta va continuamente regredendo. Ci sono ancora oggi dei *pandit* che l'hanno appreso secondo gli antichi metodi, come discepoli nella casa del maestro, e studiano e interpretano i testi antichi nella maniera tradizionale. Occasionalmente hanno ancora luogo delle discussioni filosofiche in sanscrito (io stesso presi parte ad una nel Mysore, nel 1927) ma oggi giorno il posto di questa lingua nell'effettivo, produttivo sviluppo del patrimonio del pensiero tradizionale è assai ridotto. Inoltre, dato che la maggior parte dei *pandit* d'antico costume vive ancora in completa balia delle concezioni del passato, senza essere affatto toccata dalla cultura moderna, le loro discussioni non possono più dare alcun fruttuoso contributo a uno sviluppo futuro.

Molti indù credenti, nella convinzione che i valori più durevoli della filosofia indiana potranno essere mantenuti in futuro, solo accordandosi in qualche modo con le mutate concezioni che si sono venute formando sotto l'influsso delle idee occidentali, cercano di dimostrare, attraverso una nuova via interpretativa, che la metafisica indù non contrasta affatto coi risultati ottenuti dalla scienza moderna e con le esigenze sociali d'una comunità nazionale. Allo stesso tempo, però, le opinioni dei singoli interpreti su ciò che debba essere considerato come verità incrollabile e immutabile, sono assai divergenti. Per molti ortodossi, l'autorità delle sacre scritture, l'ordinamento in caste, l'esistenza di molte divinità, divenute tali attraverso il karma e poste al servizio dell'unico eterno dio come degli angeli, nonché la forza magica di certi riti sono dati di fatto solitamente accettati che, bene interpretati, non contrastano con le conquiste scientifiche, dato che hanno il loro fondamento su un piano trascendente, completamente al di là d'ogni forma empirica. A loro volta, i propugnatori delle riforme religiose ritengono dogmi incrollabili solo l'esistenza di un dio eterno, la causalità retroattiva delle azioni, la trasmigrazione delle anime e la liberazione finale, considerando il politeismo, le caste e il ritualismo come delle aberrazioni dalla pura religiosità primitiva, che essi si sforzano di ristabilire. La situazione indiana ricorda largamente quella creatasi in Europa dalla fine del Medioevo in poi, quando i filosofi cristiani si sforzavano di considerare intatte parti più o meno grandi degli insegnamenti della Chiesa. Ma c'è una differenza ed è che in India il contrasto fra lo studio della natura e la fede religiosa si è venuto a creare soltanto da un secolo, mentre in Occidente esso va occupando le menti dei pensatori da un periodo di tempo quattro volte maggiore.

In epoca più recente, sono apparsi nell'India anche dei filosofi che mirano ad edificare dei nuovi sistemi sul modello europeo con opere scritte in lingua inglese e più o meno aderenti alla tradizione indiana, ma in compenso fortemente influenzate da Kant, da Hegel e soprattutto da S. Alexander, B. Bosanquet, F. H. Bradley, E. Caird, McTaggart, B. Russel, Carlo Marx ed altri. In contrasto con alcuni filosofi moderni, nei quali gli elementi essenzialmente indiani sono molto scarsi, ve ne sono altri che cercano di collegare le antiche tradizioni con le esigenze dei nostri tempi: è ovvio che le due componenti sono variamente dosate, secondo i vari autori. Aurolindo Gosh (1872-1950), che svolse la sua attività a Pondichery, mirava a raggiungere nella sua *Life Divine* una sintesi in cui le concezioni indiane della trasmigrazione delle anime, degli avatarâ e dell'ascesa spirituale progressiva mediante la pratica d'un nuovo «yoga integrale», si combinavano con le idee occidentali del superuomo, della redenzione cosmica e della realizzazione di un futuro «paradiso in terra», che avrebbe dovuto realizzarsi nella forma di uno stato universale. Sarvapalli Radhakrishnan (nato nel 1888) svolse un'attività che rientra maggiormente nel quadro delle tradizioni del suo paese. Partendo dal vedânta di Shankara, egli cerca di creare nella mistica un equilibrio tra fede e saggezza orientale e occidentale² che trascenda ogni carattere particolare d'indole nazionalistica e confessionale.

Il 15 agosto 1947, l'Inghilterra rinunciò alla sovranità sull'India e la penisola fu divisa nello stato islamico del Pākistân e nel «Bhârât», induista al 90%, ma concepito come democrazia laica. La libertà nazionale ha dato nuovi impulsi alla filosofia nel Bhârât, aprendo nuove possibilità verso lo studio dell'antico pensiero indiano, pur tenendo conto, al contempo, dell'universalismo tollerante dell'induismo. Significativa, a questo proposito, la *History of Philosophy, Eastern and Western* (Londra, 1952), raccomandata dal Ministero Indiano per la Pubblica Istruzione, che per il suo interesse universale dovrebbe essere presa a modello anche per la nostra ricerca filosofica.

1. E. Frauwallner, *Der arische Anteil an der indischen Philosophie*, WZKM 46, pag. 269.
2. Vi sono esempi nell'opera *Contemporary Indian Philosophy*, pubbl. da S. Radhakrishnan e J. H. Muirhead, 2° ediz. Lo 1952. Su Aurolindo confr. la scelta di traduzioni *Der integrale Yoga*, Rowohlt's Klassiker 1957. L'opera principale di Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought* è stata trad. in ted. da F. Thierfelder col titolo *Die Gemeinschaft des Geistes*, Darmstadt e Ginevra 1952. La *Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan* è dibattuta dettagliatamente nel volume VIII della «Library of Living Philosophers» edito da P. A. Schilpp, New York 1952. Una scelta di traduzioni da opere di pensatori moderni dell'India si trova in H. v. Glasenapp, *Indische Geisteswelt*, I vol. Baden-Baden 1958, pag. 263-299.

Appendice

Profili biografici di filosofi indiani

Note preliminari

Uno stesso paesaggio, ritratto da vari pittori, risulta ogni volta diverso non soltanto perché dipinto secondo angoli di visuali ed ore differenti del giorno e della notte, ma soprattutto perché ciascun artista, in quanto uomo, differisce sostanzialmente da ogni altro. Questo accade pur con qualunque dottrina filosofica che cerchi di spiegare l'essenza del mondo. Oltre al punto di vista del filosofo, oltre all'influsso esercitato dalla propria epoca su ogni coscienza, la personalità umana del singolo pensatore resta sempre un fattore determinante. Quest'elemento individuale è veramente il più significativo: è appunto in grazia al suo essere una personalità diversa dalle altre che il filosofo, all'opposto di molti suoi contemporanei, si occupa degli enigmi dell'esistenza e trova i motivi fondamentali della sua ricerca in una fra tutte le possibili concezioni del mondo, prendendo così posizione in senso positivo o negativo rispetto alle teorie predominanti nel suo tempo. In considerazione di questo fatto, la maggior parte degli storici della filosofia, sia occidentale che cinese, nel descrivere un determinato sistema, hanno preso l'abitudine di far precedere la loro esposizione da un profilo biografico del pensatore, sì da chiarire meglio la dottrina con una analisi della personalità. Ma per quanto riguarda l'India, abbiamo già fatto rilevare che questa formula non può essere adottata: infatti, della maggioranza dei filosofi della terra del Gange non sappiamo quasi nulla. Questa è la ragione per cui la più gran parte delle opere dedicate alla storia del pensiero indiano si contenta di citare i nomi degli autori di opere filosofiche, senza occuparsi più a fondo delle circostanze della loro vita. Se io, staccandomi dall'uso corrente, in questa breve appendice alla parte storica del libro, mi accingo a tracciare anche i profili biografici di alcuni pensatori, ciò non avviene perché io creda di poter ottenere un sostanziale arricchimento della nostra conoscenza delle varie dottrine e della loro genesi, specialmente con l'attuale stato della ricerca: penso solo che il lettore possa giustamente attendersi che gli vengano posti dinanzi alcuni esempi del modo con cui gli indiani stessi immaginavano gli uomini che avevano creata la loro filosofia. Non sappiamo nulla di certo intorno ai poeti che composero gli inni filo-

Agni o di Vishnu. Gli si attribuiscono miracoli d'ogni sorta, come l'aver incenerito i figli del re Sagara, che l'avevano offeso.

È certo che il nome del saggio Kapila venne messo in relazione col sâṅkha in epoca molto antica; ad ogni modo, già nel *Mahâbhârata*. Tuttavia vi è divergenza d'opinioni quando si tratta di stabilire se Kapila fu il fondatore storico del sâṅkha (come metodo, non come sistema) e venne più tardi divinizzato, o se invece si deve dire di lui, con Colebrooke, che fu «un personaggio del tutto mitico, a cui il vero autore della dottrina (oppure la tradizione più tarda) giudicò opportuno attribuirlo». Anche i fondatori degli altri sistemi brahmanici ortodossi, Jaimini, Patanjali, Kanâda e Akṣhâpâda si perdono tutti nell'oscurità della leggenda. Né sappiamo veramente nulla di concreto di quasi tutti i filosofi che hanno spiegato e ulteriormente sviluppato, attraverso dei commenti, le loro dottrine. I campioni della riforma contro il buddhismo, Kumârila e Shankara sono, in fondo, i primi personaggi storici nella storia della filosofia brahmanica dei quali ci siano pervenuti dei dati biografici abbastanza dettagliati, anche se assai commisti alla leggenda.

Kumârila, fondatore di un sistema di mîmâṃsâ, è per gli indù un'incarnazione del dio della guerra Kumâra, sceso sulla terra dietro preghiera degli dèi per estirpare la dottrina del Buddha. Si narrano ogni sorta di episodi leggendari sulle lotte contro i buddhisti. Si dice infatti che in gioventù egli avesse studiato, sotto travestimento, presso un famoso maestro del buddhismo per imparare a battere i buddhisti con le loro stesse armi.² Un giorno che l'insegnante aveva attaccato la divinità del *Veda* con particolare violenza, Kumârila versò lacrime: i condiscipoli, a quella vista, dedussero che si trattava d'un eretico e decisero d'ucciderlo. Una notte, mentre sedeva con loro sul tetto della casa a chiacchiere, lo spinsero giù. Cadendo, Kumârila gridò: «Se è vero che i *Veda* sono la vera rivelazione, che essi mi proteggano dal male!». Toccò terra incolume, ma siccome aveva implicitamente ammesso, con le parole che aveva pronunciate, la possibilità che i *Veda* potessero anche non essere la rivelazione, perdette un occhio. Se ne andò di città in città, avversario irrinconciliabile dei buddhisti. Si racconta della sua grande vittoria sui seguaci del Buddha in una importante discussione che ebbe luogo nella capitale del re Sudhanvan. In tal modo egli persuase il re della verità della sua dottrina, ma lo conquistò completamente mostrando gli il dio Vishnu addormentato sopra un serpente, dentro un'anfora. Perciò Sudhanvan, divenuto un incommutabile seguace della fede nella rivelazione, avrebbe impartito l'ordine di sterminare tutti i buddhisti del suo regno.

La storia mitica della vita di Shankara e del suo grande avversario Râmânua verrà trattata più ampiamente in seguito. È sempre su questo tono che si sono venute costruendo le leggende edificanti sulla vita della maggior parte dei saggi: questi hanno trovato adepti in India fino ai nostri giorni, sia che si tratti di âcârî, che hanno formulato il loro insegnamento in sanscrito, nello spirito tradizionale della metafisica scolastica, sia che si tratti di riformatori moderni, che cercano di fondere insieme induismo e islamismo o di conciliare i dogmi della rivelazione vedica coi risultati della scienza occidentale.

sofici del *Rig-veda* e dell'*Atharvaveda*, anche se sono citati i nomi dei «veggenti», che avrebbero avuto la «visione» di questi inni. Alcune opere di composizione più tarda tramandano delle leggende sul conto di alcuni di questi veggenti, leggendo evidentemente composte *ad hoc*. Così Dirghata-mas (lunghe tenebre), autore dell'oscuro inno del *Rig-Veda* (I, 164) sull'unità, sarebbe nato cieco e avrebbe potuto riavere la vista solo dopo lunghi anni.¹ Troviamo dei personaggi meglio delineati, cui probabilmente non manca un fondamento storico, in parecchie figure di teorici della mistica sacrificale dei *Brâhmanâ* e soprattutto in alcuni maestri menzionati nelle *Upanishad*. Parleremo in seguito di uno di loro, il grande Yâjnvalkya, che sarà il primo della nostra serie.

Il santo Krishna Dvaipâyana o Vyâsa (ordinatore) è considerato l'ordinatore dei *Veda*, redattore del *Mahâbhârata*, dei *Purânâ* e dei *Brahma-sûtra*, nonché il formulatore del vedânta. Secondo la rappresentazione indiana, egli era un'incarnazione del dio Vishnu, contemporaneo dell'uomodiana, e sarebbe morto intorno all'anno 3102 a. C., al principio della presente «era tenebrosa» (Kali-yuga). La leggenda narra che i genitori di Vyâsa sarebbero stati il veggente Parâshara e la figlia d'un pescatore, Satyavati, di cui il rishi si sarebbe innamorato, dimenticando il proprio stato di santità. Vyâsa, che aveva la pelle scura, venne perciò chiamato Krishna (il nero): siccome aveva visto la luce in un'isola (dvîpa) del fiume Yamunâ, Dvaipâyana. Divenne asceta giovanissimo: dovette tuttavia rompere il voto di castità perché sua madre, cui Parâshara aveva ridato la verginità per virtù magica, aveva sposato Shântanu re dei Kuru e gli aveva imposto, alla morte di Shântanu e dei suoi due figli, di generare dei figliuoli con le vedove del figlio minore, Ambikâ e Ambâlikâ, secondo la legge del levirato: ciò per assicurare una discendenza al trono dei Kuru. Le due cognate furono assai poco entusiaste dell'amore di quell'anacoreta, brutto e maleodorante, dai capelli arruffati e gli occhi sinistri: di conseguenza i figliuoli che egli ne ebbe furono pieni di difetti fisici. Infatti Ambikâ, che al contatto con Vyâsa aveva chiuso gli occhi, generò il cieco Dhritarâshtra ed Ambâlikâ, che vedendolo avvicinarsi aveva impallidito, il pallido Pându. Fu così che Vyâsa divenne il padre dei due fratelli dai quali discendero i cento Kuruidi e i cinque Pânduidi, di cui egli stesso cantò la lotta mortale, nelle centomila strofe del *Mahâbhârata* (dettatogli, come si narra, dal dio Ganesha). Vyâsa dovrebbe essere ancora vivo, al giorno d'oggi, nel romitaggio di Bâdârî: si dice pure che il filosofo Madhva gli avrebbe fatto visita colà, e che avrebbe ricevuto da lui gli insegnamenti. È fuori dubbio che Vyâsa sia una figura prettamente mitica e che gli sia stata attribuita la compilazione dei *Vedânta-sûtra* appunto per il fatto che il loro autore si chiamava Bâdârâya-na e per il fatto che più tardi si sarebbe confuso e messo in relazione questo nome con il romitaggio situato sull'Himâlaya, presso le sorgenti del Gange.

Fra gli altri sistemi classici dei brahmani c'è soltanto il sâṅkha che attribuisce la sua fondazione a una figura di veggente altrettanto leggendaria, Kapila, uno dei figli di Brahmâ, nati dalla stessa mente del dio. Si dice che egli ha cooperato alla creazione del mondo e passa come incarnazione di

1. Yājñavalkya

Nelle antiche *Upanishad* incontriamo tutta una schiera di pensatori delle specie più diverse. Troviamo dei brahmani, occupati con gli enigmi del simbolismo sacrificale e soddisfatti quando riuscivano a trovar loro delle formule fisse. Altri brahmani che cercavano di penetrare con la forza dell'intuizione fino nelle cause ultime dell'essere; dei sovrani che organizzavano tornei di dialettica,⁶ mettendo in ombra perfino i sacerdoti con la propria sapienza. Abbiamo delle donne impegnate nei problemi più alti e perfino degli shūdrā (servitori), come quel Raikva che sedeva sotto il suo carrettino a mano, grattandosi la lebbra e raccogliendo ricche ricompense per la sapienza che andava rivelando. Questi personaggi, spesso, non vengono affatto descritti come figure ideali, bensì come degli uomini con umane debolezze che si rallegravano quando riuscivano ad impressionare i loro interlocutori con le loro pratiche esoteriche, oppure quando riuscivano a mettere nell'imbarazzo i loro avversari nelle gare dialettiche o a dare scacco matto, al punto da far scoppiare loro il cervello: alla fine, ricevevano con evidente soddisfazione le vacche dalle corna dorate, gli schiavi, le donne e i villaggi che spettavano al vincitore. Ma d'altro canto, in molti testi appare quale profonda serietà, quale fervido desiderio di suprema conoscenza e quali serietà ultraterrene animassero con forza travolgente molti di questi ricercatori di cose eterne. Allora, tutte quelle manifestazioni d'esteriorità impallidiscono di fronte all'immagine di saggi i quali, come è detto nelle *Upanishad*, «hanno contemplato ciò che è più sublime e più profondo».

Caratteristica di tutto quanto il *Veda* è che in esso il veggente non si presenta mai isolato, non sta mai in primo piano da solo, non è mai solo a praticare la contemplazione, né si vede mai in lui il creatore di tutta quella conoscenza, né l'insuperabile modello di ogni attività morale: questo sarà fatto più tardi dal jainismo e dal buddhismo, che crearono nelle figure dei loro fondatori dei grandi e incomparabili prototipi ideali, sovrastanti tutti i loro contemporanei come delle statue monumentali di colossali dimensioni. In quell'epoca più remota predominava ancora un'idea pluralistica dei dispensatori del più alto sapere: in accordo con quello che è il dato di fatto storico, il possesso di tutta la sapienza non veniva attribuito a un uomo solo, ma si mettevano insieme una quantità di propagatori del vero. Tuttavia, in una delle *Upanishad* antiche — ma è caratteristico soltanto di questa, mentre nelle altre il silenzio è assoluto — viene già tratteggiata la figura di un pensatore quale scopritore e annunziatore di altissime verità, dinanzi al quale tutti gli altri restano grandemente distanziati. Questi è il grande veggente Yājñavalkya.

Yājñavalkya (il discendente di colui che porta una veste sacrificale di corteccia d'albero) appare nel *Brāhmaṇa dei cento sentieri* come un eminentemente conoscitore di tutto il culto sacrificale. Nella *Bṛihadāraṇyaka Upanishad*, invece, egli è il massimo rappresentante della dottrina dell'ātman. Nella tarda letteratura upanishadica, nel *Mahābhārata* (12, 310 e segg.) e nei *Purāṇa*, egli riappare occasionalmente ma come annunziatore di

Sono i testi canonici dei jainā e dei buddhisti che contengono le più antiche notizie sui filosofi che si levarono contro le dottrine brahmaniche. Non sappiamo nulla intorno ai fatti salienti della vita dell'agnostico Sanjaya e dei maestri negatori dell'ordine morale cosmico, Pūrāna, Ajita e Pakudha: non possediamo del resto neppure alcun materiale biografico sugli scettici e sui materialisti indiani. Ci sono invece state tramandate le più svariate informazioni sul conto del fatalista Goshāla, in grazia delle quali A.F. R. Hoernle ha potuto tracciare un sintetico profilo di quell'uomo singolarissimo.³

I jainā sanno raccontare sui loro filosofi molte cose, che, a dire il vero rientrano più o meno tutte quante nel campo leggendario. Per essi, il prototipo ideale del perfetto saggio è il loro tīrthankara (colui che prepara il guaio, ossia il fondatore d'una chiesa), Mahāvīra. I testi ce lo dipingono come una personalità eclettica, aperta a tutti i problemi del suo tempo, profondo pensatore teso a classificare tutta la realtà secondo i principi d'un sistema organizzato fin nei minimi dettagli. La sua fulgida eloquenza e il suo eminente talento organizzativo lo misero in grado di radunare intorno a sé una vasta comunità, nonostante fosse uso a estrema riservatezza nelle sue relazioni con gli uomini e non uscisse mai dalla sua aristocratica impassibilità. Il rigore ascetico della sua condotta trovò un adeguato coronamento nel modo in cui egli mise fine alla propria esistenza, lasciandosi morire d'inedia. Ma ritengo inutile dilungarmi più a lungo sull'argomento, dato che ho già parlato dettagliatamente di Mahāvīra e d'altri pensatori jainā in altro luogo.⁴

Il Buddha è considerato giustamente come uno dei più grandi luminari del mondo: come pochi altri, egli non appartiene soltanto alla sua comunità e al suo popolo, ma a tutto il genere umano. A buon diritto i giapponesi lo venerano nel tempio dei quattro saggi del mondo, a Tokyo, accanto a Confucio, Socrate e Kant, come uno dei più grandi pensatori di tutti i tempi,⁵ anche se la formulazione del suo sistema filosofico non costituisce che una parte delle sue molteplici attività. Il grande successo che arrise a tutta l'opera della sua vita va ascritto innanzi tutto alla sua eminente personalità che, dall'alta specola della sua sapienza liberatrice, guardava con serenità ultraterrena sugli oggetti dell'affannato sansāra senza quiete, cercando di far migliorare eticamente il suo prossimo, anche il più umile, con la più amorevole comprensione dei suoi bisogni. La santa leggenda del pellegrinaggio terrestre del Buddha è stata da me raccontata nel volume *Le religioni dell'India* (pp. 206-212) e credo inutile tornarci su.

Sono poche le informazioni pervenute sulla vita dei dogmatici del buddhismo in lingua pāli, tant'è vero che non abbiamo che scarsi dati anche del più grande fra di essi, Buddhaghosha. Invece i grandi filosofi del mahāyāna sono stati trattati biograficamente più volte: il che si spiega col fatto che cinesi e tibetani, col loro grandissimo interesse per le cose storiche, raccolsero molti dettagli preziosi. Le note biografiche che ora seguono, si fondano appunto su di essi e si riferiscono a Nāgārjuna, Vasubandhu e Dharmakīrti.

concezioni manifestamente appartenenti ad epoca molto più tarda. E anche se viene additato come l'autore d'un famoso libro di leggi, apparso non prima del IV secolo, nonché di altre opere, ciò è dovuto soltanto all'usanza indiana di attribuire ad un uomo famoso gli scritti d'un'epoca posteriore, allo scopo di conferir loro maggior autorità. Non sappiamo niente di sicuro circa il luogo di nascita di Yājñavalkya. Il suo presunto maestro, Uddālaka Āruṇi, viveva nelle terre dei Kurūdi, cioè nei paraggi di Delhi. Il suo grande menecenate Janaka era re di Videha, nell'India orientale. Non sappiamo nulla di preciso sull'epoca in cui visse questo saggio: si può collocarlo, con ogni probabilità, uno o due secoli prima del Buddha.

Yājñavalkya condusse la vita d'un agiato padre di famiglia brāhmanica ed ebbe due mogli, Maitreyī e Kātīyāni: di esse, solo la prima era di levatura tale da poter seguire l'alto volo del suo spirito, mentre l'altra «sapeva solo quello che sanno le femmine». I testi ce lo dipingono come una persona d'aspetto venerabile, ben conscia del proprio valore. Quando il re Janaka, dopo la celebrazione d'un sacrificio, ebbe messo in palio mille vacche dalle corna ornate d'oro come premio al più grande dei brāhmani, mentre gli altri sacerdoti se ne stavano seduti, incerti, egli fece semplicemente condurre via le bestie dal suo discepolo.

Le dottrine formulate da Yājñavalkya nel *Brāhmana dei cento sentieri* e nella corrispondente *Upaniṣad* sono di vario genere. Cionondimeno nulla osta all'ipotesi che debbano essere attribuite ad un solo e medesimo uomo, se si tiene conto che Yājñavalkya è passato attraverso un'importante evoluzione durante la sua lunga vita. Dapprima egli fu ritualista e si occupò del rituale del sacrificio e dei suoi significati simbolici. Per lui, come per la più grande parte dei pensatori dell'epoca vedica, il mondo era un giuoco d'insiemme di molte divinità, di sostanze e di potenze. Fece sua la dottrina, allora sortegente, della reincarnazione dando al suo insegnamento questo senso: la po-tenza del karma dell'individuo defunto ricomponeva nuovi elementi esisten-ziali, in modo da produrre un nuovo essere individuale. In seguito, egli fu sempre più attratto dal fascino della dottrina assoluta e cercò di ricondurre tutte le forze dell'esistenza ad una forma divina ultima, sforzandosi di spiegarne l'essenza in sempre nuove forme: finalmente la definì come lo spirito che è la luce interiore dell'uomo. Fondandosi sulla teoria che definiva lo spi-rito assoluto come il nucleo più intimo di tutto ciò che esiste, sviluppò poi il suo penetrante sistema dei gradi di manifestazione dell'āman, dando nuo-va interpretazione alla propria dottrina della reincarnazione. Nel colloquio con la sposa Maitreyī, prima di ritirarsi nella solitudine dei boschi, fuori del-la vita sociale, il suo pensiero raggiunge l'apogeo e la conclusione logica. I vari stadi della sua evoluzione filosofica appaiono nel capitolo «Yājñaval-kya» della *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad* (3-4), riuniti sotto forma di pochi dialoghi. E non si tratta soltanto d'una finzione letteraria: tutto ha pure un senso profondo. Infatti, le concezioni esposte in questi dialoghi non sono contraddittorie ma rappresentano i vari gradi percorsi dal cercatore della ve-rità, dalle concezioni pluralistiche del cosmo, proprie del ritualismo, fino al supremo concetto dell'assoluto trascendente.

2. Nāgārjuna

Nāgārjuna, il famoso autore delle massime della «dottrina del giusto mez-zo» è una delle figure più enigmatiche della storia del buddhismo. Numerose le leggende che corrono su di lui: possediamo due narrazioni della sua vita che differiscono fortemente una dall'altra. Una cinese di Kumārajīva (405 d. C.) e due tibetane di Bu-ston (1290-1364) e di Tāranātha (1608). Pare che le differenze esistenti fra le due tradizioni, quella cinese più antica e quella tibetana più recente, possano spiegarsi col fatto che i tibetani fusero in una medesima persona il filosofo e un mago tantrico, vissuto probabilmente ver-so il VII secolo d. C.: per appianare le difficoltà cronologiche che questo fa-ceva sorgere, attribuirono al maestro un'esistenza di 600 anni.⁷ Le informa-zioni che qui seguono sono tolte da una redazione della versione cinese di W. Wassiljew,⁸ dove si legge: «Nāgārjuna nacque nel sud dell'India, da fami-glia brāhmana. Era dotato di facoltà sovranaturali e, fin dall'infanzia, si dedicò allo studio dei quattro Veda... intraprese parecchi viaggi in vari regni e apprese tutte le scienze del mondo, come l'astronomia, la geografia, le arti mistiche e magiche. In seguito si legò d'amicizia con tre uomini egualmente straordinari e, dopo aver scoperto il mezzo per rendersi invisibile, s'intro-dusse furtivamente nel palazzo reale insieme a loro, cominciando a diso-nare le donne. La loro presenza venne scoperta a causa delle orme dei piedi e i tre compagni di Nāgārjuna vennero fatti a pezzi a sciabolate. Lui solo po-tè salvarsi, dopo aver fatto voto d'abbracciare lo stato religioso (buddhisti-co); infatti, salì su una montagna fino a una piramide (stūpa) del Buddha, pronunciò i voti, studiò i tre Pitakā in novanta giorni, afferrandone il senso profondo. Quindi si mise alla ricerca degli altri stūtrā, senza trovarli in alcun luogo. Fu solo nell'interno di montagne nevose che un vecchissimo bhikṣu (monaco) gli diede il stūtra del mahāyāna. Egli ne penetrò il significato pro-fondo ma non ne poté trovare alcun commento dettagliato: tutte le opinioni dei tīrthikā (non buddhisti) e degli shramanā (monaci buddhisti) gli apparve-ro di scarso valore. Nel suo orgoglio egli immaginò di diventare il fondatore d'una nuova religione, inventò nuovi voti ed una nuova veste per i suoi disce-poli. Allora il Nāgārāja (re dei serpenti) ebbe pietà di lui, lo accolse nel suo palazzo in fondo al mare e là gli mostrò sette scritti preziosi che conteneva-no i libri del vaipulya (scritti del mahāyāna) e i rimanenti stūtrā dal senso oc-culto e profondo. Nāgārjuna li lesse tutti in novanta giorni, tornando sulla terra con una cassetta». Qui egli propagò la sua dottrina per 300 anni, redas-se numerose opere e compì dei miracoli. «Alla fine, quando un maestro dell'hīnayāna esprime il desiderio che egli morisse, Nāgārjuna si chiuse in una camera solitaria e scomparve. Cent'anni più tardi, in tutti i regni dell'India del sud, si elevarono dei templi in suo onore e si cominciò a venerarlo come un buddha. Dato che sua madre l'aveva partorito sotto un albero di arjuna, egli ricevette questo nome: dato poi che un nāga (serpente) aveva avuto parte nella sua conversione, al primo nome s'unì quello di nāga».

Sfrondando questa narrazione da tutto l'apparato mitico, risulta che Nāgārjuna nacque nell'India meridionale (per i tibetani è di Viḍarbha, l'odierna Berār), ricevette un'educazione di tipo brahmanico, si convertì poi al buddhismo e cominciò ad insegnarlo; egli gli diede tuttavia una forma nuova in quanto si appellò a testi reputati antichissimi e tenuti nascosti fino allora. Questo corrisponde anche alla realtà storica, dato che Nāgārjuna rivela nelle sue opere una profonda conoscenza delle scienze brahmaniche ed è considerato «colui che mise in moto per la seconda volta la ruota della dottrina buddhista», l'uomo, cioè, che aveva iniziato una nuova fase nello sviluppo dottrinale del buddhismo.

A questo proposito Nāgārjuna procedette in modo tale da lasciare intatti tutti gli insegnamenti e tutti i precetti dei tempi antichi, presentandoli tuttavia in una luce nuova, che veniva loro dalla rinnovata struttura ideologica. Nella sua *Lettera ad un amico* (suhṛillekhā), molto letta, diretta al re Udayana Sātavāhana (probabilmente della dinastia degli Āndhrā, sovrani dell'India meridionale fin verso il principio del III secolo d. C.), egli dà un'esposizione generale della metafisica e dell'etica buddhista, basandosi in tutto e per tutto su testi canonici e senza mai abbandonarsi a speculazioni di sorta fuori di quell'ambito. Al contrario, nelle sue opere filosofiche egli combatte ogni pluralità di sostanze spingendosi fino ad una posizione che si trova al di là del condizionamento e della relatività di qualunque opinione.

3. Asanga e Vasubandhu

I due fratelli Asanga e Vasubandhu stanno ugualmente al centro e al vertice della storia del buddhismo in India. Infatti il periodo della loro vita, comunque si voglia datarlo (i vari termini oscillano fra il 280 e il 500 d. C.), coincide press'a poco con il punto mediano del processo storico che s'era iniziato con l'illuminazione del Perfetto per finire col graduale estinguersi della «buona religione» nel paese del Gange. Ma questi due pensatori rappresentano allo stesso tempo il momento aureo della speculazione buddhista non solo perché appartennero tanto al piccolo quanto al grande veicolo ma anche perché, dando «il terzo giro di ruota alla dottrina», spinsero l'evoluzione dei dogmi buddhisti verso la conclusione.

Secondo la tradizione cinese, un brahmano della stirpe dei Kaushikā, vissuto in Puruṣhapura, l'odierna Peshāvar, al confine tra Pākistan e Afghanistan, aveva tre figli denominati col nome collettivo di Vasubandhu, «Parenti dei Vasu» (una determinata categoria di divinità). Il maggiore di essi ricevette anche il nome di Asanga (colui che non sente attaccamento per il mondo), perché conduceva vita ascetica. Il minore, che non ebbe alcuna produzione letteraria, fu chiamato Virincivatsa (figlio di Virinci, probabile nome di sua madre). Il nome di Vasubandhu restò al secondo ed è il nome con cui è conosciuto il più grande sapiente tra i buddhisti. Tutti e tre i figli

appartenero dapprima alla scuola sarvāstivāda. Ma questa dottrina non soddisfaceva Asanga e così egli si elevò (in contemplazione) fino al cielo «tushita» dove ricevette l'insegnamento dal futuro buddha Maitreya, di cui egli espose poi gli ammaestramenti nei suoi scritti, dedicati alla «dottrina della sola coscienza».

Vasubandhu, invece, rimase prima fedele al sarvāstivāda e ne studiò parte dei testi nel Kashmir. Quindi scrisse il suo famoso *Tesoro della dogmatica* in 600 versi mnemonici, corredandolo più tardi con un esauriente commento (opera tradotta in cinese da Paramārtha nel 536-567 e da Hsüan-tsang nel 651-654). In un primo tempo, egli tenne un atteggiamento ostile al mahāyāna. «Asanga nel timore che suo fratello Vasubandhu scrivesse una confutazione del grande veicolo, lo chiamò a Puruṣhapura, dove egli viveva, convertendolo al mahāyāna. Vasubandhu, allora, pentito del suo biasimo d'un tempo, voleva tagliarsi la lingua ma il fratello lo distolse dal proposito, persuadendolo a scrivere piuttosto una esegesi del mahāyāna, cosa che Vasubandhu effettuò dopo la morte di Asanga». Nel secondo periodo della sua attività letteraria, Vasubandhu commentò i sūtrā del grande veicolo e scrisse i trattati filosofici nei quali combatté l'accettazione della realtà obiettiva del mondo esterno, esponendo l'idealismo individualistico di Asanga. Negli ultimi anni della sua vita sembra si fosse volto al culto di Amithāba, al fine di rinascere nel paradiso di quel buddha. Morì in Ayodhyā ad ottanta anni. La biografia cinese dice di lui: «Tutto ciò che fu scritto dal maestro si distingue per la perfezione dello stile e delle idee. È per questo che sia i seguaci dello hinayāna che del mahāyāna, fossero essi indiani o d'altri paesi, hanno tutti egualmente adottato come fondamento le sue opere... Per quanto egli abbia condotto vita mondana, il suo vero essere resta difficile da intendere». ¹⁰

4. Dharmakīrti

Dharmakīrti (quello il cui vanto è la religione) viene considerato come il più importante fra i logici e gli gnoseologi buddhisti, nonché come l'ultimo dei grandi maestri religiosi del mahāyāna, indicati dai tibetani come «i sei ornamenti della dottrina» (Nāgārjuna, Āryadeva, Asanga, Vasubandhu, Dignāga, Dharmakīrti). L'epoca in cui visse cade nel VII secolo d. C.: venne al mondo in Trimalaya (Tirumalla), nell'India meridionale e, al pari di altri famosi maestri del buddhismo, appartenne per nascita alla casta brahmana, crescendo nella fede ortodossa. Ricevette un'ottima educazione, tanto che a diciotto anni era versatissimo nei Veda, in grammatica, arte medica e scienze dei brahmani e i sacerdoti guardavano a lui con ammirazione, aspettandone grandi cose nel loro campo religioso. Fu allora che cominciò a conoscere l'insegnamento del Buddha e ne restò talmente affascinato da unirsi come adepto laico (upāsaka) alla comunità buddhista, con grande scandalo dei suoi parenti. Ripudiato dai suoi, se ne andò nell'India

settertrionale, dove fu accolto in istato religioso dal maestro Dharmapāla di Nālanda. Dopo aver studiato una serie di testi con lui, si recò da Īshvarasena, discepolo di Dignāga, superandolo ben presto quanto a profondità di conoscenza delle opere di logica del loro maestro. Fu lo stesso Īshvarasena ad invitarlo a commentare le opere di Dignāga. Da allora in poi Dharmakīrti considerò compito della sua vita l'esegesi e l'ulteriore sviluppo del sistema di quell'Aristotele buddhista che, come «elefante del cielo» (tale significato del nome Dignāga), riempiva gli otto punti cardinali del mondo con lo splendore del suo nome, conducendo alla vittoria le proprie teorie in tutta l'India, attraverso delle feconde discussioni. Oltre alle numerose opere di logica e di critica gnoseologica, sembra che Dharmakīrti abbia pure commentato sia il *Vinaya-sūtra*, sia la mirabile narrazione del poeta Shūra di racconti sulle esistenze anteriori del Buddha, componendo egli stesso degli inni e occupandosi delle mistiche dottrine dei tantrā. Interrompeva quest'attività letteraria con lunghi viaggi a carattere missionario, durante i quali vinceva i filosofi del brahmanesimo nelle gare dialettiche, convertendo al buddhismo intere moltitudini. Dopo aver percorso tutta l'India in lungo e in largo, morì a Kalinga (Orissa), nella parte più orientale della penisola.

Dharmakīrti visse in un'epoca in cui il buddhismo cominciava a perdere il suo potere sullo spirito indiano, mentre dotti e ignoranti si volgevano verso l'ortodossia vedica e la fede vishnuita o shivaista. Sembra che il maestro non ignorasse che la «buona religione» era in declino. L'addolorava anche il fatto che le sue difficili speculazioni non trovassero riconoscimento dappertutto e il non avere alcun discepolo capace di continuare congenialmente l'opera sua. In una serie di strofe di stile classico diede sfogo a questa sua tristezza, dicendo in un passo:

«Credono al poeta Vālmīki, quando descrive il ponte di sassi costruito dalle scimmie attraverso l'oceano, e trovano da ridire meschinamente sulla mia opera, dove pensiero ed espressione sono equilibrati come per mezzo di una bilancia».¹²

E in altro luogo scrive:

«La mia sapienza, in cui non osa tuffarsi nemmeno uno spirito possente, il cui tesoro più veramente mio resta inafferrabile alle menti più infaticabili, proprio questo sapere non trova persona al mondo atta a riceverlo ed invocherà in se stesso come l'acqua d'un fiume».¹³

5. Shankara

Shankara, esponente del vedānta illusionistico e propugnatore della ortodossia brahmanica, è considerato come il più grande filosofo dell'India dalla maggioranza degli indù moderni, che lo ritengono un'incarnazione del dio Shiva, di cui egli celebrò la gloria in numerosi inni: il più delle volte, infatti, esso viene rappresentato nelle vesti d'un asceta shivaista. La storia

mitica della sua vita è così popolare che recentemente fu scelta a soggetto di un film. Nel febbraio del 1928, a Calcutta, in occasione della festa di Shivarātri, ho assistito io stesso ad una rappresentazione cinematografica durata tutta la notte, che svolgeva sullo schermo le varie scene della sua leggendaria esistenza.

Le notizie sulla vita di Shankara sono disseminate in una schiera di opere. Le due più note biografie del riformatore sono dovute a due membri dell'ordine monastico da lui fondato e cioè a Mādhava e ad Ānandagiri. Entrambe le biografie però, differiscono sensibilmente in parecchi punti e sono talmente intessute di notizie leggendarie da poter essere considerate come fonti storiche solo con molte riserve. Si può ritenere cosa certa la discendenza di Shankara da una famiglia brahmina Nambūdiri del Malabar. Vi sono delle divergenze sulla datazione dell'epoca in cui visse: la tradizione più diffusa assegna la nascita al 788 d. C. e la morte all'820 d. C., attribuendo a Shankara solo trentadue anni di vita, fatto poco credibile data la mole di lavoro da lui effettuato. J. Burgess e G. Bühler hanno perciò avanzato l'ipotesi che per anno di nascita dovrebbe essere inteso quello della nascita spirituale, ossia della sua consacrazione alla vita ascetica.

Secondo Mādhava, Shankara era nato nel villaggio di Kālati ed era figlio di Shivaguru. I suoi genitori erano stati molti anni senza figli e perciò avevano implorato con gran fervore dal dio Shiva un rampollo. Commosso da tanta pietà il dio apparve loro in sogno, domandando se preferivano avere molti figli sciocchi e grossolani ma destinati a godere d'una lunga vita, oppure un solo figlio, che riempisse il mondo con la fama della sua saggezza, ma votato a morte prematura. I genitori scelsero la seconda alternativa e così nacque il celebre Shankara (l'apportatore di salute, appellativo del dio Shiva). Ānandagiri invece indica Cidambaram come luogo di nascita del filosofo. Secondo la sua versione, la madre di Shankara, da lui chiamata Vishishtā, sarebbe rimasta incinta per opera sovranaturale dopo una visita al tempio di Shiva, quando il marito Vishvajit s'era ritirato nella foresta per esercitarsi nelle pratiche ascetiche.

Anche la giovinezza di questo grande uomo è ricca di motivi leggendarii, come quella della sua nascita. Si narra che ad otto anni era già in possesso d'una sorprendente conoscenza delle sacre scritture e andava compiendo dei miracoli. Mortogli prematuramente il padre, venne educato principalmente dalla madre, di cui ricambiò le cure con il più tenero affetto. Ci fu un'unica ragione di dissenso fra loro: la madre, secondo il costume indiano, avrebbe voluto far sposare il figliuolo al più presto possibile mentre il giovinetto, il cui spirito s'era già distaccato dalla vita terrena, voleva rinunciare al mondo per diventare un sannyāsī, un asceta. Fu uno strano avvenimento a procurargli finalmente il consenso materno. Difatti un giorno, mentre prendeva il bagno in un fiume, venne afferrato al piede da un codrillo. Vedendo avvicinarsi la morte sconsigliò la madre, che stava sulla riva, d'acconsentire all'ardente voto del suo cuore sì da farlo morire in pace. Date le circostanze, era naturale che ella non potesse opporre un dinie-

go a quella preghiera: quando poi il coccodrillo, contro ogni aspettativa, lasciò la presa, non fu più in grado di ritirare ciò che aveva accordato.

Shankara mise in atto il suo proposito senza altri indugi. Raccomandò la madre alla protezione dei parenti e, dopo aver fatto donazione dei propri averi, partì in pellegrinaggio alla ricerca di qualche sapiente maestro che potesse accoglierlo in un ordine ascetico. Sulla riva del fiume Narmadā, s'incontrò col venerando Govinda, discepolo del celebre filosofo del vedānta Gaudapāda, che lo accolse, lo istruì e lo consacrò monaco. Terminati gli studi, Shankara, si recò a Benares, la roccaforte della cultura brahmanica, dove redasse la sua opera più importante, il grande commento ai *Brahma-sūtra*, raccogliendo intorno a sé una schiera di discepoli. Dopo un soggiorno piuttosto lungo nella città santa, riprese la peregrinazione e giunse a Prayāga (Allahābād): là avrebbe voluto disputare col filosofo Kumāri-la, ma lo trovò moribondo.

Non essendo stato possibile misurarsi in una gara dialettica con Kumāri-la in persona, Shankara volle vincere con la forza delle sue argomentazioni almeno il migliore fra i discepoli del morente, Mandanamishra. Si recò quindi a Mahishmati dove egli viveva in qualità di *paṇḍit* alla corte del re, insieme alla sua sposa Bhārati, tra le pompe più principesche. L'accordo fu che il vinto avrebbe dovuto accettare il modo di vivere del proprio avversario: in caso di sconfitta, Shankara avrebbe contratto matrimonio e messo su famiglia (grave peccato per un asceta) e Mandana, invece, avrebbe rinunciato alla sua sposa e alle sue ricchezze per indossare la veste del pellegrino. Dopo un dibattito durato parecchi giorni, Mandana venne battuto e già si stava preparando a divenire un *sannyāsi*, quando Bhārati dichiarò che Shankara aveva vinto solo una metà di Mandana e doveva perciò misurarsi prima con la seconda metà, ossia con la moglie: quindi con lei stessa. Shankara accettò e Bhārati discusse con lui per diciassette giorni, passando una scienza all'altra senza poterlo mai far cadere. Alla fine si rivolse all'arte dell'amore e cominciò a disputare col saggio intorno alle dottrine degli erotici. Nella sua qualità di asceta, Shankara non aveva alcuna conoscenza dell'amore: chiese perciò un'interruzione di alcune settimane nella discussione, in modo da potersi mettere in condizione di studiare in teoria e in pratica il *Kāmaśāstra*. Questo gli fu accordato ed egli si recò sulla sponda della Narmadā, immergendosi nella più intensa meditazione. Per effetto delle forze da lui acquisite con lo yoga, riuscì a separare l'anima dal corpo: mentre quest'ultimo restava immobile a giacere, affidato alla custodia di un discepolo, lo spirito penetrava nel cadavere del re Amaru che stava per essere arso sulla pira. Il corpo esanime, così ravvivato, venne ricondotto in trionfo a palazzo dai sudditi di Amaru, tutti felici e convinti che il loro sovrano fosse risuscitato da morte apparente. Nel corpo di Amaru, Shankara godette delle sue cento donne ed acquistò una vastissima conoscenza dell'amore, fissata poi nella raccolta poetica intitolata *La centuria di Amaru*.¹⁴ Dopo qualche tempo, rientrò nel suo vero corpo e continuò la disputa con Bhārati, cui non fallì d'una sola risposta. Mandana, allora, si dichiarò definitivamente battuto. Diede tutti i suoi averi ai poveri e di-

venne discepolo di Shankara, col nome di Sureshvara. Bhārati, invece, che era in realtà la dea Bhārati (Sarasvatī), patrona della sapienza, obbligata a scendere sulla terra in seguito a una maledizione, riprese allora il proprio posto fra gli dèi.

Dopo la conversazione di Mandana, Shankara percorse tutta l'India, diffondendovi le sue dottrine. Vinse i capi delle sette antagoniste e rese inutili tutti i tentativi dei suoi nemici per sbarazzarsi di lui con mezzi violenti. A Shringeri (Rishyashringa-giri), nell'odierno stato del Mysore, fece erigere un tempio a Sarasvatī e un monastero (*matha*), che affidò alla direzione di Mandana. Dopo avervi esercitata la sua attività per qualche tempo, s'affrettò a tornare dov'era nato, a Kālāṭi, per vedere sua madre moribonda. La confortò promettendole di eseguire i funerali con le sue stesse mani, secondo i riti sacri. Ora è ben noto che per gli indù un asceta è considerato così distaccato dal mondo da non dover più compiere tali azioni: d'altra parte, nessun'altra persona, all'infuori d'un figlio naturale o adottivo, è in grado di compiere una cerimonia funebre con eguale efficacia, perché solo l'opera filiale rende più facile all'anima il passaggio verso l'esistenza seguente, preservandola dal vagare qua e là senza pace. Shankara, dunque, venne a trovarsi in grave conflitto tra la pietà filiale e il suo dovere d'asceta. Per lui era chiaro che doveva fare tutto quanto era necessario per esaudire il desiderio della defunta: i suoi parenti, invece, i brahmani Nambūṭiri di Kālāṭi, dichiararono che qualora Shankara avesse effettuato il suo proposito, avrebbe commesso un grave peccato, data la sua qualità di *sannyāsi*, e si rifiutarono perciò di partecipare ai funerali. A Shankara non restò altra via che quella di rendere le ultime onoranze a sua madre da solo, contro ogni usanza tradizionale. Eresse una catasta di tronchi d'albero in un cortile, sul retro della casa ov'ella era morta, ma quando volle portarvi il cadavere, s'accorse che era troppo pesante e dovette tagliarlo in vari pezzi che trasportò uno dopo l'altro fin sopra la pira. Col suo potere magico fece sprigionare il fuoco, che consumò la spoglia, e svolse tutte le cerimonie prescritte dai libri sacri. Pieno d'ira per il comportamento dei parenti, si dice che ottenesse dal sovrano del luogo l'emanazione d'un decreto per cui, da allora in poi, si faceva divieto alle famiglie che gli erano state ostili di recitare i Veda, imponendo loro di bruciare i propri corpi morti nel cortile sul retro delle loro case, dopo aver tagliato i cadaveri a pezzi. Sembra che questa strana usanza regni ancora oggi presso alcune famiglie Nambūṭiri e risalga alla collera provata da Shankara. È tuttavia assai dubbio che derivi effettivamente da quell'avvenimento: si tratta probabilmente d'una storia interamente inventata in tempi posteriori per poter spiegare questo uso così particolare.

Dopo essere tornato a Shringeri, Shankara intraprese un grande viaggio missionario fino alla costa orientale dell'India, combattendo i seguaci dei culti eretici e convertendo alla sua dottrina re e sacerdoti: a Purī (Orissa) fondò il monastero di Govardhana, che esiste ancora oggi. Alla fine tornò ancora una volta verso Occidente: a Dvārakā (Gujarāt) fece edificare un'altra importantissima sede del suo ordine e, dopo aver seguito la riva

del Gange, giunse finalmente nel Kashmir, dove prese a combattere i budhisti. Di là si diresse verso Prāgjotishpur (Gauhati) nell'Assam, dove sconfisse clamorosamente il filosofo Abhinavagupta¹⁵ in una disputa dialettica. Costui, allora, meditò una vendetta e chiamò in suo aiuto la magia nera, facendo sì che Shankara venisse assalito da una terribile malattia contro cui risultarono inefficaci le armi della medicina e che si andava sempre più aggravando. Alla fine un messaggero di Shiva rivelò la causa del male all'asceta Padmapāda che, con l'uso di pratiche magiche, ridiede la salute al maestro. Shankara, allora, peregrinò nel territorio dell'Himālaya: a Badrināth fece erigere un tempio a Vishnu ed un convento. Il suo ricordo è vivo a tutt'oggi in entrambe le località, ed i riti religiosi, nei due luoghi santi, di Badrināth e di Kedārīnāth sono officiati tuttora da brahmani Nambūtiri, emigrati fin lassù dall'India meridionale.

6. Rāmānuja

Fra i grandi maestri di religione, che difesero un tipo di vedānta realistico e le credenze in un dio personale di carattere settaristico contro il «monismo assoluto» di Shankara, Rāmānuja è quello che ha influenzato maggiormente la vita spirituale dell'India con la propria dottrina. Difatti, il suo celebre commento al *Brahma-sūtrā* non è soltanto «una delle più poderose opere dello spirito, prodotte dall'India»,¹⁶ secondo il giudizio di Rudolf Otto: esso è pure divenuto uno dei testi modello per i filosofi di altre scuole.

Rāmānuja¹⁷ discendeva da una pia famiglia di brahmani vishnuiti del Tamil, come è dimostrato dal suo nome che significa «il fratello minore di Rāma». L'appellativo sta per Lakshmana, che nell'epopea del Rāmāyana, è autore di eroiche gesta insieme a Rāma, incarnazione di Vishnu. In lingua tamil, Rāmānuja aveva nome Ilaya Perumal ed era nato a Shrirperumbūdūr, non lontano da Madras.

La tradizione pone la sua vita fra gli anni 1017 e 1137, ma, essendo poco verosimile che egli abbia raggiunto l'età di centoventi anni, molti studiosi pensano che sia venuto al mondo solo intorno al 1050. Fu presto orfano del padre Keshava: fattosi adulto studiò il Veda presso il celebre vedāntin del padre Keshava: fattosi adulto studiò il Veda presso il celebre vedāntin Yādavaprakāsha a Kāncī (Conjeevaram). Il maestro era seguace di Shankara e fra lui e il suo discepolo, fedele di Vishnu, si accese un conflitto che portò il giovane Rāmānuja ad abbandonarlo e a servire come sacerdote nel tempio di questo dio. Lā visse da uomo sposato e a capo d'una famiglia, ma il suo matrimonio fu tanto poco sereno che si divise dalla moglie, facendosi asceta. Come tale, raccolse intorno a sé una schiera di discepoli e venne poi chiamato a Shriranga per sostituire il suo bisnonno di parte materna, il maestro (ācārya) Yāmuna (in tamil: Ālavandār), nella direzione spirituale della comunità vishnuita. Qui egli scrisse il suo famoso *Shrībhāṣya* (commento al *Brahma-sūtrā*) ed altre opere. In lunghi viaggi a scopo missionario difese il suo «monismo qualificato» contro tutti gli avversari, ac-

quistando numerosi adepti alla sua dottrina, ivi compreso, stando alla tradizione, il suo ex maestro Yādavaprakāsha.

L'attività di Rāmānuja a Shriranga fu stroncata prematuramente dalle persecuzioni contro i vishnuiti da parte del re della dinastia dei Cola, salito di recente al trono. Pare che costui, fanatico shivaita, avesse richiesto da tutti i brahmani del suo regno la firma d'una dichiarazione che Shiva era il dio supremo. Rāmānuja si sottrasse a quest'imposizione con la fuga e si rifugiò nel reame del jaina Bittideva del Mysore, appartenente alla dinastia degli Hoysalā. Avendo liberato la figlia di questo re da uno spirito maligno salì in alto favore presso il sovrano al punto di averlo totalmente sotto la sua influenza e farlo convertire al vishnuismo col nome di Vishnuvardhana. Dopo la morte del re Cola, Rāmānuja, già carico di anni, tornò a Shriranga dove svolse la sua opera fino alla morte.

La storia della vita di questo grande, qui brevemente riassunta, è adorna di numerose storie di prodigi secondo lo stile dell'agiografia indiana. Vi si narra come gli avversari tentassero ripetutamente di uccidere il maestro e come questi fosse sempre miracolosamente salvato: si narrano le sue scoperte di sacre immagini di divinità in luoghi nascosti, la sua riconquista dei templi presi ai vishnuiti dagli shivaiti ed altre simili imprese. Si deve a questo pio modo di considerare questo grande uomo ciò che di lui raccontano i suoi biografi, e cioè che egli avrebbe ricevuto conferma dell'esattezza delle concezioni fondamentali della sua dottrina dallo stesso dio Vishnu, che a Kāncī gli avrebbe dichiarato per bocca d'un sacerdote: «Io sono la verità suprema. Secondo la vera dottrina esiste una differenza (bedha) fra dio e le anime individuali. Abbandonarsi alla fede, è il mezzo per conquistare la liberazione».

1. Maedonell-Keith, *Vedic Index* (Lo 1921). I, pag. 366.

2. È un tema che ritorna anche nelle biografie di Vasubandhu, Dharmakīrti, Haribhadra e qualche altro. Si spiega date le circostanze dell'epoca. Essendo ristretto il numero dei manoscritti in circolazione, ed essendo molte dottrine trasmesse unicamente a voce, dal maestro al discepolo, questa era l'unica maniera offerta a coloro che desideravano acquistare la conoscenza di un sistema degli avversari per familiarizzarsi con tutte le particolarità dei sistemi dottrinali altrui.

3. E. R.E. I, pag. 259-266.

4. H. v. Glasenapp, *Religionen Indiens*, pag. 185 e seg.; *Jainismus*, pag. 23 e seg.; 105 e seg. 5. Nel marzo 1858 Schopenhauer ebbe a dire a Ferdinand Morin: «Che al mondo non erano mai esistiti che tre filosofi i quali meritassero quel nome: il Buddha, Platone e Kant». Artur Hübner, *Shopenhauers Gespräche*, 20. Jahrbuch der Shopenhauer Gesellschaft, 1933, pag. 312.

6. W. Ruben tratta dei dibattiti nelle Upanishad antiche, *ZDMG*, (1929), pag. 238 e seg. 7. H. v. Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, pag. 51.

8. W. Wassiljew, *Der Buddhismus*, trad. ted. dal russo, S. Pietroburgo 1860, pag. 232.

9. W. Wassiljew, *Der Buddhismus*, pag. 243.
10. *Ibid.*, pag. 243. J. Takakusu, *The life of Vasubandhu by Paramārtha*, in «*Toung-Pao*», 1904, pag. 27; E. Frauwallner, *On the date of Vasubandhu* (Serie Orientale Roma III, Roma 1951) annette due Vasubandhu: 1) il fratello di Asanga, Vijñānavādin 320-380 d. C. c 2) l'autore del Kōsha, 400-480 d. C.
11. Tāranātha, *Geschichte des Buddhismus*, trad. ted. di F. A. Schiefner, S. Pietroburgo 1869, pag. 175 e seg.
12. Th. Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*, pag. 256. Questo si riferisce ad una scena dell'epopea del Rāmāyana (*Religionen Indiens*, pag. 139).
13. Questa poesia si trova nel *Dharmapāṭha* di Anandavardhana, II 41 strofa, 54 tradotta da H. Jacobi, *ZMDG* 57 (1903), pag. 319. Jacobi traduce «come una marcia», tuttavia si pensa piuttosto all'acqua di un fiume che si prosciuga nel suo stesso letto; cfr. Stcherbatsky, *Buddhis Logis*, I, pag. 36.
14. La celebre raccolta di Amaru, composta di 100 brevi poesie d'amore è stata tradotta in strofe tedesche da Federico Rückert e ripubblicata da H. v. Glasenapp, *Indische Liebestyrik in Übersetzungen von Friedrich Rückert*, Baden-Baden, 1948.
15. Qui non si tratta del grande precursore dello shivaismo kashmīri, ma dell'autore di un commento shaktistico, v. K. C. Pandey, *Abhinavagupta*. Chowkhamba Sanskrit Series, Studies, vol. I, pag. 3.
16. Rudolf Otto, *Stadhānta des Rāmānuja*, 2° ediz., Tübingen 1923.
17. Lo *Yatirājanavāhava* di Andhraprūma espone in breve la vita di Rāmānuja. Sanscrito ed inglese: S. K. Aiyangar, *Indian Antiquary*, 38 (1909), pag. 129 e segg.; una biografia dettagliata in inglese, che si basa su testi tamili e sanscriti, è stata composta da A. Govindacharya, *The Life of Rāmānujācārya*, Madras, 1906.

parte seconda

I grandi sistemi

Note preliminari

Per Kant,¹ un sistema è una totalità gnoseologica ordinata secondo dei principi. Perciò un sistema filosofico è un'architettura dottrina che cerca di dare un'interpretazione al mondo dal punto di vista unitario, per il quale ogni conoscenza particolare sta in un ben articolato rapporto di coerenza e in dipendenza da determinate idee fondamentali. Come ogni altro, anche il concetto d'un sistema filosofico può venir preso in senso stretto o in senso lato: per cui si può essere di diversa opinione sul quando un seguito organico d'idee si debba o no considerare «sistema». Nel senso più lato del termine, si potrebbe già parlare di un «sistema della concezione vedica del mondo» o di un «sistema delle *Upanishad*». Adottando invece il senso più comunemente e generalmente adoperato, potremmo discorrere di sistemi veri e propri soltanto a proposito di quelli dell'epoca detta classica nella storia dello spirito indiano. Infatti soltanto in questo periodo incontriamo un susseguirsi di concezioni, coordinate una all'altra in un tutto unico, che tentano di fornire una più o meno esauriente spiegazione dell'esistenza del mondo fisico o metafisico, secondo determinati principi fondamentali. Solo in quell'epoca c'imbatiamo in dottrine riferibili alla persona d'un determinato pensatore e che espongono una concezione cosmica complessiva. In questo capitolo possiamo quindi limitarci a trattare le interpretazioni più o meno universali del mondo che in India lottarono per un'affermazione fin dal tempo di Mahāvīra e del Buddha: per far ciò, sarà bene esporre di volta in volta i diversi sistemi nella loro forma più completa e matura, quale si ritrova nei testi classici, descrivendo pure, al contempo, le fasi di sviluppo che in certo senso precedettero il raggiungimento di quell'aspetto definitivo, mettendo pure in evidenza le posizioni primitive da cui il sistema stesso ha preso le mosse per il proprio futuro sviluppo.

I sistemi filosofici indiani si dividono in due grandi gruppi. Il primo è formato da quelli che accettano una responsabilità morale da parte dell'uomo ed una retribuzione alle sue azioni attraverso una reincarnazione condizionata dal karma: essi riconoscono, quindi, secondo la tradizione indiana, un ordinamento etico del mondo. Il secondo gruppo è formato da quelli

che non ammettono tutto questo. I difensori della «dottrina dell'azione» sono definiti nel canone dei jainâ e dei buddhisti col termine di «kriyâ-vâdin»: i loro avversari come «akriyâ-vâdin». Appartengono alla prima categoria tutti i seguaci di quelle dottrine il cui credo è che l'uomo (o, più precisamente, ogni essere vivente), in virtù delle azioni compiute in questa esistenza, secondo il proprio libero arbitrio morale, s'acquista una novella vita sulla terra, nel cielo o nell'inferno: in essa riceverà la retribuzione del suo operato. Nel numero degli «akriyâ-vâdin» sono annoverati invece tutti coloro che negano il libero arbitrio agli esseri viventi, facendo dipendere le loro azioni dalle tendenze naturali, dal destino, da un onnipotente signore del mondo o da altri principi.

A questi bisogna aggiungere anche quelli che nel mondo non riescono a scorgere alcuna specie di principio organizzatore, considerando invece ogni avvenimento come prodotto unicamente dal cieco caso.

Un'altra classificazione distingue fra gli «âstikâ» e i «nâstikâ». I primi insegnano che vi è (asti) qualcosa di trascendente: il «giusto» e «l'ingiusto» sono dei valori oggettivi e dopo la morte d'un individuo viene ad essere retribuito tutto il bene e tutto il male. I nâstikâ (na asti = non vi è) negano tutto questo. «Nâstikâ», però, non ha soltanto un significato. Infatti alcuni, come il filosofo jaina Haribhadra,² intendono per nâstikâ solo coloro che negano l'esistenza di qualcosa di ultraterreno e il perdurare della vita oltre la morte, come fanno per esempio i materialisti: non pochi scrittori brahmanici, invece, chiamano nâstikâ tutti i filosofi che rigettano l'autorità del Veda, come appunto i jainâ e i buddhisti. Altri, infine, restringendo ancora di più il concetto dei nâstikâ, annoverano tra di essi anche gli esponenti di quelle dottrine brahmaniche, loro poco gradite, come il sâṅkhya e la mîmāṃsâ atei, il vedânta acosmico e così via.³

Con tutto ciò, pur dovendosi aspettare dai diversi autori indiani numerose divergenze di particolari sulla classificazione dei sistemi filosofici, si vedrà che essi concordano unanimemente su un punto e cioè: le dottrine degli agnostici, dei fatalisti e dei materialisti sono in contrasto con quel principio fondamentale, comune a tutte le altre scuole, che è la teoria del karma e devono perciò essere considerate come un gruppo sostanzialmente diverso da loro.

Tra i sistemi che riconoscono al mondo un ordinamento etico e quelli che glielo negano esiste una profonda differenza per questo fatto: a noi sono pervenute soltanto le opere letterarie composte dagli assertori. Non possediamo invece alcuno scritto completo che provenga direttamente dagli agnostici, dai materialisti o dai fatalisti, ma li conosciamo solo attraverso le esposizioni dei loro avversari che, occasionalmente, ci hanno pure trasmesso dei frammenti della loro letteratura sotto forma di citazioni. Le cause di questo fatto sono varie. Anzitutto le diverse religioni erano tutte egualmente interessate a combattere le opinioni che minacciavano i loro sforzi: d'altro canto le correnti «negativistiche» non crearono mai delle scuole che si preoccupassero di copiare sempre e nuovamente i propri testi per trasmetterli. Di conseguenza, tutto ciò che sappiamo oggi intorno a

quei sistemi ha un carattere di frammentarietà. Questo porterebbe facilmente a credere che non si sia trattato di sistemi veri e propri, ma solo di pensieri isolati, espressi e tramandati singolarmente. Se in questo volume ho fatto ugualmente posto alle concezioni dei negatori dell'ordinamento etico del mondo, ciò è stato anzitutto per non dare l'impressione che in India non siano esistite che delle dottrine a carattere etico-religioso, con assoluta mancanza di voci contrastanti. La grande varietà dei punti di vista filosofici venuti alla luce nel paese del Gange può essere afferrata in tutta la sua ricchezza solo attraverso un'adeguata esposizione anche di quelle opinioni che furono contrarie alle idee predominanti, senza badare se quella che ce ne è pervenuta è una parte esigua il cui valore intrinseco è inferiore a quanto ci è stato tramandato dai grandi sistemi classici.

A) Le dottrine che negano l'ordinamento etico del mondo

1. L'AGNOSTICISMO DEGLI AINÂNĪKĀ

Secondo il *Dīghanikāya* (2, 31) all'epoca del Buddha viveva in Magadha un filosofo chiamato Sanjayin Vairatiputra (in pâli: Sanjaya Belatthiputta), che si rifiutava in modo sistematico di rispondere a qualsiasi domanda di carattere metafisico. Quando il re Ajâtasharu gli chiedeva: «Esiste un aldilà? Vi sono degli esseri sovranaturali? C'è una retribuzione delle buone e delle cattive azioni? Esiste uno stato di perfezione dopo la morte?», egli replicava, ogni volta, di non poter dire:

<i>primo:</i>	se effettivamente era così
<i>secondo:</i>	se non era così
<i>terzo:</i>	se lo era e non lo era allo stesso tempo
<i>o, quarto:</i>	se non era così e nemmeno così

Con l'aiuto di questo schema, articolato su quattro punti, veniva ad essere costantemente elusa qualsiasi enunciazione su ciò che sta al di là della nostra esperienza. Sembra che fossero seguaci di Sanjayin quegli shramanâ e quei brahmani citati nel medesimo testo (1, 2, 23), «difficili ad afferrare, come le anguille», che eludevano di rispondere a qualsiasi problema di metafisica, dichiarando: «non sono assolutamente in grado di sapere se una cosa è buona o cattiva. Se perciò dichiarassi che qualcosa è buona o cattiva, il mio giudizio verrebbe ad essere turbato dalla mia preferenza o dalla mia avversione e sarebbe quindi inesatto. Un giudizio non esatto, però, mi renderebbe malcontento e inibirebbe il mio spirito».

Pare che questi «ajânâikâ», ossia rappresentanti dello agnosticismo (ajânâ-vâda = dottrina dell'ignoranza), abbiano pensato, come Pirrone d'Elide, che tutte le opinioni umane sono soggettivamente condizionate e che la incrollabile imperturbabilità cui aspira il saggio può essere raggiunta solo attraverso «l'epoché» (ἐποχή), l'astensione da ogni affermazione assoluta. Poiché qualunque discussione su questi di metafisica suscita sentimenti d'ogni specie (ostilità, orgoglio ecc.) che turbano lo spirito.

Un ulteriore sviluppo dei quattro principi degli agnostici, citati dal canone buddhista, sembra sia stata la dottrina dei sette tropi, enunciata dagli ajnânikâ in epoca più tarda e fatta propria dagli jainâ che l'incorporarono nel loro a (vedi più avanti).

2. IL MATERIALISMO DEI CĀRVĀKĀ

Per materialismo s'intende quella concezione filosofica secondo cui la sola materia costruisce la realtà e per cui, di conseguenza, anche tutto quello che ha attinenza con lo spirito va riferito al corpo, come una funzione. Per il suo senso stesso, quest'espressione non poteva essere usata se non quando ciò che è spirituale e ciò che è materiale non fossero stati riconosciuti come qualcosa di diverso. Negli stadi iniziali del pensiero filosofico, in cui non si dava ancora questa differenziazione, non si può quindi parlare di materialismo vero e proprio. La dottrina dei tre elementi primordiali da cui tutto è emanato (Chândogya-Up., 6, 2, 3, e segg.) non si può dunque definire, al modo di H. Jacobi,⁴ come «teoria materialistica», in quanto gli elementi vi sono rappresentati come divinità pensanti: non si può nemmeno come P. Deussen⁵ considerare «materialistica» la concezione dei demoni (c. s. 8, 1 e segg.), poiché essa si basa sulla credenza, diffusa presso molti popoli primitivi, che l'immagine riflessa d'un uomo sia il suo sosia immortale, la psiche o l'anima che è nel suo corpo e che sopravvive a questo dopo la morte. Un materialismo vero e proprio, che facesse consistere l'uomo in elementi destinati a scomporsi dopo la morte e che perciò negasse una forma di sopravvivenza in una nuova maniera d'esistere, può essere rintracciato solo in epoca più tarda. Nel canone dei buddhisti e dei jainâ,⁶ si narra di un tal principe Pâyâsi (Peesi) che negava una retribuzione karmica, una rinascita e un aldilà. Attraverso degli esperimenti fatti su dei giustiziati (come si dice abbia fatto anche l'imperatore Federico II) cercò di dimostrare la propria tesi e cioè che dell'uomo, dopo la morte, non resta che un corpo destinato allo sfacelo. Il Dîgha (2, 23) cita l'opinione di un certo maestro Ajita Kesakambalî, secondo cui il corpo dell'uomo doveva scomporsi nei quattro elementi terra, acqua, fuoco ed aria, mentre la sua facoltà intellettuale si sarebbe dispersa nello spazio (ākâsha). Una dottrina consimile è citata nel *Sûyagada* (II, 1, 15)⁷ in questi termini: «delimitata dalla pelle l'anima si estende dalla pianta dei piedi alla punta dei capelli: finché esiste il corpo esiste anch'essa: sparendo il corpo, sparisce anche lei. Corpo ed anima non possono essere separati uno dall'altro come se si trattasse della spada e del fodero o del succo e della canna da zucchero». I testi dei buddhisti e dei jainâ sono già pienamente al corrente di tutte le variazioni delle dottrine materialistiche: quelle che ammettevano quattro, cinque o sei elementi (la parte spirituale veniva considerata come il sesto elemento, destinato però anch'esso a non sopravvivere individualmente alla morte dell'essere vivente, esattamente come gli altri componenti). Quanto abbia preoccupato i pensatori il problema se l'uomo è soltanto una

temporanea combinazione di sostanze cosmiche o se ne sopravvive un quid dopo la morte, è rivelato anche dalla domanda del giovane Naciketas (*Kaith. Up.*, 1, 20), che implorava il dio della morte di fargli luce su cosa avvenga dell'uomo alla sua fine, poiché: «Vi è un dubbio sull'uomo che si separa dalla vita. Alcuni dicono: «Egli è (asti) », altri invece: «Non è (nâsti)». Nel *Mahâbhârata* le dottrine materialistiche sono menzionate in modi diversi: nel *Mokshadharma* (XII, 218, 8) si legge così: «I nâstikâ affermano che l'anima non è altro che il corpo stesso, poiché tutti i fenomeni della natura sono spiegabili senza dover ammettere delle forze spirituali e immateriali: la crescita delle piante, la nascita degli animali, l'attrazione esercitata dal magnete, l'evaporazione dell'acqua e anche il ricordo degli stessi fenomeni materiali. Siccome la percezione empirica sta alla radice della deduzione e della tradizione non si dovrebbe enunciare alcuna teoria contraria con l'esperienza sensibile». Anche la *Gîtâ* (4, 40, 16, 8 e segg.; forse anche 18, 22) combatte il materialismo. Nel *Râmâyana* (2, 108 e segg.), Râma confuta le vedute a carattere materialistico espresse da Jâbâlî. Nei *Purâna*, nei testi giuridici e in molte altre opere della tradizione sacra si trovano pure numerosi accenni a dottrine materialistiche: la maggioranza delle opere filosofiche vi si sofferma brevemente per confutarle.⁸ L'essenza del materialismo indiano ha la sua espressione più precisa nel termine «bhûtavâda» (dottrina degli elementi cosmici), poiché non insegna che vi è un'unica materia da cui tutto proviene, ma ammette invece una pluralità di elementi esistenti *ex-aeternitate* (bhûtâ), dalla cui combinazione nasce ogni cosa.

Spesso gli indiani definiscono il materialismo anche come «lokâyata», parola che non ha un significato unico⁹ in quanto sta ad indicare ogni dottrina che si occupi esclusivamente del mondo terreno, sia che si tratti di scienze naturali che d'economia o scienze politiche. I materialisti vengono pure chiamati cārvākâ, nominativo d'origine incerta. C'è chi lo fa derivare dalla radice «carv» (masticare), per cui i cārvākâ sarebbero gente che mangia con piacere: c'è invece chi lo spiega come una falsa derivazione di «cāru-vāka» (che parla piacevolmente), dato che questi filosofi enunciavano una dottrina che avrebbe risuonato piacevolmente alle orecchie delle moltitudini. Secondo un'altra spiegazione, Cārvākâ sarebbe stato il fondatore oppure il principale discepolo del fondatore della dottrina. In epoca classica si considerò Brihaspati come fondatore del materialismo, identificandolo col dio vedico dallo stesso nome: egli avrebbe compilato un manuale dal quale vengono citate occasionalmente delle parole. Fra le opere di questa scuola viene pure menzionata la *Bhâgûrî*. Dato che a noi non è pervenuto alcuno scritto dei cārvākâ, l'esposizione del materialismo indiano classico, che qui segue, si fonda sulle informazioni sparse qua e là nei più svariati testi.¹⁰

I più rigidi fra i materialisti dell'India partono dal principio gnoseologico fondamentale che sia soltanto la percezione sensoriale a dare delle vere cognizioni e non la deduzione logica, né tantomeno una qualsiasi tradizione. Questa alta valutazione dell'esperienza empirica rispetto alla specula-

zione, trova, per la verità, una sua certa giustificazione nella reazione alle elucubrazioni spesso troppo fantastiche dei metafisici indiani: essa però cade nell'eccesso opposto cercando chiaramente d'attribuire alla percezione diretta i risultati ottenuti dal pensiero con la riflessione. A buon diritto un avversario¹¹ osserva ironicamente che allora i materialisti avrebbero dovuto riconoscere mediante la percezione sensoriale anche l'errore dei loro oppositori. Al pari dei materialisti occidentali, neppure quelli indiani avevano capito con chiarezza che la loro concezione cosmica si fondava sull'interpretazione ragionata di determinati fenomeni, proprio come quella dei metafisici idealisti, senza dunque affatto essere una severa, obiettiva e scientifica interpretazione di fatti in sé.

Le realtà (tattvā = *quidditates*), di cui consta tutto ciò che esiste e che formano il fondamento di tutto ciò che è percettibile, sono i quattro elementi: terra, acqua, fuoco, aria. Anche il corpo di tutti gli esseri viventi deriva da una combinazione di questi quattro bhūtā eterni. Il se-stesso (ātman) non è altri che il corpo. La parte spirituale d'un individuo deriva egualmente da un combinarsi d'elementi, allo stesso modo che il color rosso della saliva del masticatore di betel deriva dagli ingredienti mischiati fra loro e la forza inebbrante dell'alcool viene dalla mescolanza delle sostanze fermentative. Non vi è, quindi, un'anima differenziata dal corpo e tale da esistere separatamente da questo, prima della nascita o dopo la decomposizione.

Altrettanto infondata è l'ipotesi dell'esistenza di alcunché di sovrannaturale, di un reggitore del mondo, d'un aldilà o d'un influsso come «forza convenzionale» di azioni, sia buone che cattive. La diversità fra gli esseri viventi e la molteplicità dei loro destini non traggono origine né da una legge morale né da un «primo motore» razionale. «Chi fece i pavoni così sgargianti e chi conferì al cuculo la sua dolce voce? Non vi è altra causa che le loro disposizioni naturali (svabhāva)». Per conseguenza si deve respingere ogni fede in qualcosa di trascendente. «Tutta la teologia non è che un inganno per colui che conosce il mondo». ¹² I sacrifici del fuoco, le offerte agli antenati e altri riti sono stati inventati da sacerdoti avidi di lucro per assicurarsi il proprio sostentamento. Se è vero che un animale immolato nel sacrificio ha ingresso in cielo, perché non uccidere il proprio padre, in modo da farcelo ascendere?

Dato che non esiste alcun ordinamento morale nel mondo, né vi sono ricompense o castighi dopo la morte, ogni sforzo verso la virtù (dharma) è cosa vana ed è altrettanto senza senso il far penitenza in questa vita per conquistare la liberazione. Una liberazione da ogni sofferenza giunge ugualmente, per buoni e malvagi, con la morte. L'unica mèta ragionevole della vita umana non può essere perciò che il godimento dei sensi. Il cielo non sta nell'aldilà ma su questa terra e consiste nel gustare delle vivande prelibate, nel possedere dei begli abiti, nell'usare profumi e nell'amare delle belle donne. Il fatto che il piacere, in questo mondo, appare commisto al dolore non deve distogliere nessuno dal tendere verso di lui: la vera arte del vivere consiste appunto nel fare in modo di partecipare soltanto a ciò

che è piacevole, lasciando da parte la sofferenza, così come si lascia da parte il baccello che racchiude il riso.

Accanto alla scuola che ammetteva quattro elementi ne esistette anche un'altra, che aggiungeva ancora lo spazio (ākāśha) come quinta realtà (tattva). Secondo questa teoria, le cinque facoltà sensoriali e gli oggetti del senso loro corrispondenti (colore, odore ecc.) si erano sviluppati da quei cinque bhūtā, mentre il pensiero, la sensazione ecc. avevano tratto origine dalla loro combinazione. Contro questa scuola, i seguaci della dottrina dei quattro elementi obiettavano che l'etere-spazio non veniva percepito sensorialmente, ma era stato scoperto solo per inferenza e pertanto non era conforme alla dottrina d'un solo mezzo di conoscimento.

Oltre a questo tipo di materialismo grossolano (dhūrta), la tradizione ne conosce ancora un'altro, più raffinato (sushikshita), che non considerava ciò che è spirituale come funzione del corpo ma lo riconosceva come un fattore speciale, sui generis. Quest'elemento psichico, tuttavia, non aveva neppure esso l'immortalità individuale, dopo la fine della vita dell'individuo stesso, esattamente come gli altri elementi materiali di cui è composto il corpo. Già nel canone jaina e in quello buddhista vengono nominate delle scuole che ammettevano un elemento, concepito come particolarmente sottile, quale substrato dell'individualità d'un essere vivente: anche degli scritti vedāntici d'epoca tarda sembrano ancora accennarvi.¹³ Non abbiamo informazioni sulle vedute specifiche di queste tendenze, fortemente divergenti le une dalle altre: è probabile che esse abbiano insegnato che il principio della vita o del pensiero, da esse ammesso, fosse un elemento cosmico come terra, fuoco, aria ed etere, il quale cooperava alla formazione di un essere individuale, tornando però alla sua forma primitiva dopo il decesso.

3. IL FATALISMO DEGLI AJĪVIKĀ

Per fatalismo s'intende il credo in un potere assoluto del destino (fatalism). Per l'inesplicabile e ineluttabile forza del fato onnipotente quello che avviene, avviene per necessità, e tutto quello che dovrà avvenire, è determinato in modo tale per cui nessuno sarà in grado di mutarvi alcunché, qualunque cosa faccia o si astenga dal fare. Molti filosofi e poeti hanno espresso attraverso aforismi l'opinione che o un destino insondabile (daiva, di shī, vidhi), o niyati, «la necessità», oppure kāla, «il tempo», abbia tutto in suo potere, quale supremo principio cosmico, distribuendo, senza diritto né equità, felicità e sventura: essi, tuttavia, non hanno mai dato formulazione sistematica alle loro concezioni. L'unico sistema, grandiosamente eretto dal fatalismo, di cui abbiamo una certa, anche se insufficiente, conoscenza è quello degli ājīvikā, la setta fondata da Goshāla Maskariputra, contemporaneo di Mahāvīra e del Buddha: di lui si è trattato alla pag. 134 e seg. del volume *Religioni dell'India*.

Secondo la dottrina di Goshāla (che dev'essere stata codificata per iscritto più tardi, in un gruppo di opere chiamate *I nove raggi di luce*), vi sono

cinque entità e precisamente: gli atomi eterni della terra, dell'acqua, del fuoco, dell'aria e della vita (jīvā = anime). Tutto il processo cosmico si svolge sotto l'azione combinata degli atomi elementari e degli atomi spirituali. Tuttavia, secondo la dottrina jaina (che del resto sembra aver avuto molti punti in comune con quella degli ājīvika), tutto ciò che si produce nel cosmo è condizionato dalla forza delle buone o cattive azioni delle monadi spirituali e l'incarnazione delle anime procede in conformità all'eterna legge cosmica ed etica del karma: per Goshāla invece, tutto il *sansāra* è esclusivamente sotto l'imperio del destino. Un testo buddhista¹⁴ espone così la dottrina di questo filosofo:

«Non esiste né ragione né causa di colpevolezza o di purezza morale negli individui; essi sono peccatori o innocenti senza causa né ragione. Non vi è né attività propria, né attività estranea, né attività umana, non vi è né forza, né energia, né potere umano, né sforzo umano. Tutti, individui, creature, esseri, ogni specie d'essere vivente, hanno la loro forma di esistenza non in virtù del loro proprio libero arbitrio o d'una forza o energia propria, ma solamente in seguito alla determinazione del destino, delle circostanze, delle qualità innate: essi fanno pure esperienza della felicità o delle sofferenze in quanto appartengono alle sei classi di esseri. Si contano 1.400.000 tipi di nascite principali e altri 6000 e ancora altri 600; 500 specie di karma e ancora 5 e 3 e 1 e metà. Vi sono 62 modi di comportarsi, 62 sottokalpā (età del mondo), 6 classi di esseri umani (secondo la loro condotta morale), 8 stadi di vita umana (fino alla santità ed oltre), 4900 specie di mezzi di sostentamento, 4900 tipi di asceti pellegrini, 4900 dimore dove abitano i Nāgā (spiriti in forma di serpenti), 2000 facoltà del corpo e dell'anima... 8.400.000 grandi ere cosmiche, durante le quali saggi e sciocchi, compiendo il cerchio della tras migrazione delle anime, fanno sì che ogni sofferenza giunga alla fine. Non si deve pensare: "Attraverso questa disciplina morale, queste regole d'osservanza, questa ascesi, questa santa condotta di vita, io riuscirò a portare a piena maturità la retribuzione delle azioni che non è ancora maturata o riuscirò ad estinguere la retribuzione delle azioni, già maturate, sopportandola in una serie di esistenze". Non è così. Gioia e dolore sono misurati a stia e la durata della tras migrazione delle anime ha il suo termine prestabilito: non ci sono né accorciamenti, né prolungamenti, né aumenti, né diminuzioni. Così come un gomitolo di filo, lanciato a terra, rotola dipanandosi, allo stesso modo sia gli stolti che i saggi metteranno fine alla sofferenza solo quando avranno compiuto l'intero ciclo della tras migrazione delle anime».

Secondo Goshāla, la migrazione cosmica di tutti gli esseri è prestabilita fin nei minimi particolari da una potenza fatale, da lui concepita come impersonale. Questa teoria non ci è nota nelle sue particolarità. Secondo la testimonianza della *Nīlakeshī*, Goshāla avrebbe costruito la singolare teoria che tutto si manifesta senza causalità, cioè a dire, che tutto è possibile al potere del fato. Come ad esempio egli proponeva l'apparizione improvvisa d'un arcobaleno.¹⁵ Il suo principio fondamentale era che non esiste veramente un'insorgenza ma unicamente una manifestazione: se il sole si

leva, le stelle spariscono, pur continuando in realtà ad esistere. Questa dottrina per cui tutte le cose sono «avicalita-nitya», cioè posseggono «un'eternità statica», ha valore anche per colui che si è liberato; anche nella liberazione, il sansāra non viene ad essere eliminato, esso cessa soltanto di manifestarsi. Di conseguenza, le anime che hanno raggiunto la liberazione possono più tardi rientrare nel sansāra: ciò è provato dal fatto che, senza questa possibilità, il mondo finirebbe per essere privato di esseri viventi. Non vi è quindi che un «mandala-moksha», liberazione a circolo che, in se stessa, non è altro che le è predestinato, invece, diviene attuale per un istante per poi ridiventare nuovamente invisibile.

È comprensibile che questa dottrina doveva essere un orrore per quei filosofi che credevano in un ordinamento morale del mondo e questa è la ragione per la quale il Buddha diceva che era la peggiore delle dottrine, paragonabile a una veste di crine, la peggiore fra le vesti, perché tiene freddo quando fa freddo e caldo quando fa caldo e per giunta è brutta, maleodorante e sgradevole al tatto.¹⁶

La credenza nell'onnipotenza del destino non ha tuttavia trattenuto Goshāla dall'insegnare ai suoi discepoli¹⁷ l'osservanza d'una serie di regole precise. Questa particolarità e il fatto che i suoi seguaci lo onorino¹⁸ come un adepto onnisciente (āpta), conferiscono alla dottrina degli ājīvika il carattere d'una comunità di fede religiosa, assegnandole una posizione intermedia fra le scuole filosofiche negativistiche e i sistemi etico-religiosi, di cui si parlerà più avanti.

B) I sistemi a base etico-religiosa

1. I SISTEMI BRAHMANICI

I sistemi brahmanici concordano con quelli jainā e buddhistici nell'acettare sia la dottrina del karma che quella della reincarnazione: se ne distaccano invece nel riconoscere il *Veda* come guida sovrumana di tutte le cose, temporali ed eterne, attenendosi al fondamento dell'ordine sociale costruito su di esso, che assicurava eccezionali diritti alla casta sacerdotale entro la società. Questi sistemi si dividono in due gruppi: i sei «darshanā», pienamente formulati nel periodo classico; le dogmatiche delle grandi sette, fondate in parte sopra antiche dottrine e in parte su teorie d'epoca classica, che raggiunsero il massimo splendore soltanto all'epoca dell'induismo.

Il termine «darshana», dalla radice «drish = vedere», significa «opinione», «modo di vedere» e ciascun darshana, quindi, è — in certa maniera — un tentativo di dimostrare come potrebbe essere «osservato» il mondo da un determinato punto di vista. In occidente, dopo che si venne a conoscenza dei darshanā, li si paragonò ai sistemi filosofici europei, cosa parzialmente giusta in quanto, al giorno d'oggi, ogni darshana rappresenta un tutto unico in cui vengono a raggrupparsi sistematicamente determinate concezioni.

È tuttavia chiaro che essi non possono venire senz'altro equiparati a dei sistemi come quelli di Platone, Aristotele, Hegel, Schopenhauer ecc.; infatti, anche ammettendo di poterli attribuire ad un unico autore, rappresentano pur sempre qualcosa di più durevole dei sistemi della maggior parte dei filosofi europei. Non si tratta d'immaginose costruzioni di pensiero o di concettose composizioni poetiche di qualche saggio, le quali, dopo aver avuto risonanza per un certo periodo di tempo, vengono rapidamente superate e sopravvivono soltanto nella storia della filosofia: i darshanā sono degli indirizzi di pensiero mantenuti fino ai nostri giorni da due millenni, attraverso formulazioni e sviluppi sempre nuovi. Invero, solo uno dei darshanā, la mīmāṃsā, ha per dottrina una concezione unitaria del mondo che si è veramente trasformata e differenziata dalle varie scuole con l'andare del tempo: il vedānta, il sâṅkhya, lo yoga hanno invece prodotto una quantità di «sistemi», le cui rispettive soluzioni di problemi fondamentali, come quello della realtà del mondo, dell'esistenza di dio e dell'essenza dell'anima individuale, sono del tutto opposte. Soltanto il nyāya e il vaisheshika sono così concordi nelle loro concezioni da poter essere considerati come un sistema unico. La caratteristica d'un darshana, dunque, non sta nel rispondere in questo o quel senso a determinati problemi metafisici, ma sta invece nel metodo usato per giungere alla conoscenza della realtà. Ciò risulta già dalle denominazioni dei darshanā stessi che, infatti, non vengono contraddistinti col nome del loro primo ideatore o dell'assunto dottrinario in essi contenuto (come spesso avviene nei sistemi filosofici), bensì con quello del loro metodo di ricerca. Mīmāṃsā significa «spiegazione» del significato del sacro verbo vedico: è dunque una disciplina che cerca di spiegare il *Veda*, riguardato come principio d'incontestabile autorità. La letteratura del *Veda*, nella sua parte anteriore, ossia più antica (pūrva), concerne i rituali d'uso dei saṁhitā e dei brāhmani, mentre nella sua parte posteriore, o più recente (uttara), le *Upanishad*, ha un contenuto speculativo riguardante il supremo principio cosmico: pertanto si distinguono una «pūrva-mīmāṃsā», concernente gli atti di culto (karma) e una «uttara-mīmāṃsā» che analizza i testi intorno al brahma. La prima prende anche il nome di «karma-mīmāṃsā», la seconda di «brahma-mīmāṃsā» o «shāstraka-mīmāṃsā», che vuol dire spiegazione del problema dello spirito incarnato. E poiché la spiegazione al problema del brahma prende le mosse dai testi delle *Upanishad*, che si trovano alla fine (*anta*) del *Veda*, rappresentandone al contempo il perfezionamento filosofico, la brahma-mīmāṃsā venne anche chiamata «vedānta», mentre il nome di mīmāṃsā fu riservato solo alla «spiegazione degli atti di culto», ovvero al sistema da essi derivato. La definizione «sâṅkhya» viene da saṅkhyā = numero, probabilmente perché il sâṅkhya è quel metodo d'indagine che enumera i principi cosmici derivati uno dall'altro. «Yoga» sta a significare l'esercizio pratico della meditazione, della concentrazione e dell'allenamento del pensiero. Nyāya è il ramo della scienza che determina le regole della giusta maniera di pensare, mentre il vaisheshika è quello che stabilisce la differenza (vishesha) specifica tra le varie categorie della realtà e le loro suddivisioni.

Ciascun darshana non si è sviluppato che coll'andare del tempo. La mīmāṃsā, dappprincipio, formava un corpo unico finché le divergenze dottrinali fra ritualisti e mistici divennero così forti da far dividere la «karma-mīmāṃsā» e la «brahma-mīmāṃsā» in due discipline ben distinte. Alla sua origine il sâṅkhya era solo una determinata interpretazione dell'emanazione del mondo multiforme dall'uno-tutto. Nelle *Upanishad* del periodo medio, nel *Mahābhārata* e nei *Purāṇa* non si faceva ancora alcuna distinzione fra le teorie del vedānta e del sâṅkhya. Solo dopo che si fu sviluppata una nuova dottrina pluralistica che poneva la teoria delle anime individuali eterne al posto della concezione monistica del fondamento primordiale assoluto prakṛiti (materia primordiale) e del puruṣha (spirito), mettendo in ombra le concezioni più antiche colla sottigliezza delle dimostrazioni eseguite, allora questa spiegazione pluralistica ed atea del cosmo diede origine a un sistema specifico, che si distinse dal vedānta colla denominazione di sâṅkhya «classico». Lo yoga, poi, quale dottrina della meditazione rappresentava, ai suoi inizi, il completamento pratico di ogni dottrina sotterologica e quindi, in special modo, anche della dottrina dell'uno-tutto del vedānta. Nella prima metà del millennio, quando Patanjali ebbe posto a fondamento della sua teoria della concentrazione delle concezioni molto simili a quelle del sâṅkhya «classico», adattandole ai suoi fini con l'aggiunta del concetto di dio, nacque uno speciale «sistema yoga». Mentre i primi quattro darshanā stanno in stretta correlazione fra di loro, gli ultimi due, pur essendo a loro volta reciprocamente connessi nel modo più intimo, si contrappongono ai primi quattro come creazioni d'uno stadio di pensiero più evoluto, come qualcosa di nuovo e di diverso: tuttavia, nel corso del loro sviluppo, vennero a legarsi agli altri darshanā con tali e tanti fili da risultarne in seguito indissolubilmente congiunti.

Già questa breve considerazione dimostra come i concetti che per due millenni furono legati ai nomi di mīmāṃsā, vedānta, sâṅkhya e yoga ebbero a subire continui mutamenti. Il cerchio della connotazione di questi termini si venne a definire in modo diverso, secondo diverse epoche. Perciò, contrariamente a quanto si è fatto generalmente fino ad ora, non si può giungere alla conclusione che i sistemi d'epoca posteriore esistevano già fino dal tempo in cui vennero composti testi come il *Mahābhārata* o le *Upanishad*, solo perché vi compaiono i termini di sâṅkhya e yoga: altrettanto si può dire per le espressioni: sâṅkhya, yoga e lokāyata, usate nel trattato politico di Kautilya, ove risulta, sulla base del testo stesso, che queste definizioni non indicano il «sistema» ma solo il metodo di ricerca.¹⁹

Da lungo tempo si usa parlare dei sei darshanā dei brahmani, definendo perciò mīmāṃsā, vedānta, sâṅkhya, yoga, nyāya e vaisheshika come i vari sistemi caratteristici della più ortodossa tradizione vedica. È difficile stabilire quando si sia cominciata ad affermare la teoria che queste sei dottrine non erano che delle espressioni equivalenti della saggezza fondata sulla rivelazione vedica. L'espressione «darshana-shakta» si trova per la prima volta nelle scritture brahmaniche solo in opere piuttosto tarde;²⁰ tuttavia, siccome Vācaspatiṁishra fece il commento delle opere principali di tutti i

sistemi (eccettuato quello dei vaisheshika), nell'850 d. C. circa, l'idea che essi formavano un tutto omogeneo ebbe allora un primo fautore. Anche nel dramma: *Il sorgere della luna della conoscenza* (Prabodhacandrodaya) di Krishnamisra (XI secolo) risulta già chiara l'opinione che i sei darshanā, in ultima analisi, avevano una base comune.

Che i darsanā fossero proprio in numero di sei pare motivato dall'importanza legata a questo numero nell'elencazione dei sistemi metafisici, fin dai tempi più antichi. Il canone buddhista parla già dei sei maestri dell'errore combattuti dal Buddha: i materialisti Ajita, Pakhuda e Pūrana, lo scettico Sanjayin, il fatalista Goshāla e il jaina Mahāvīra. I buddhisti e i jainā d'epoca classica citano pure sempre sei sistemi; però viene a cambiare il senso di ciò che essi intendono sotto questo numero. Nel poema romantico *Manimekalai*, composto probabilmente prima del V secolo d. C. in lingua tamil e attribuito al buddhista Shīlālai Shāttan di Madurā, vengono trattati sei sistemi: materialismo (lokāyata), buddhismo, sāṅkhya, nyāya, vaisheshika e mīmāṃsā. Sei sono pure le dottrine citate nel poema tamil *Nīlakeshi*, redatto con ogni probabilità nello stesso periodo da un ignoto autore jaina: il buddhismo, la dottrina degli ajīvika, il sāṅkhya, il vaisheshika, il veda-vāda e il bhūta-vāda (materialismo). In realtà, il numero dei sistemi discussi è maggiore, dato che il buddhismo è trattato per vari capitoli in cui vengono esaminate le dottrine di scuole diverse, mentre sotto la definizione veda-vāda non viene trattata solo la «karma-mīmāṃsā», bensì tutti i sistemi dottrinali fondati sopra il *Veda* e cioè: śrīstivāda (teoria della creazione), brahmavāda (dottrina del «dio-tutto»), più tutti i sistemi dei vaiśnavā, māheśvarā, pāshupatā, pāncarātrā e parivrājakā, senza contare i capitoli a parte che dissertano sulle dottrine del sāṅkhya e del vaisheshika, cui deve aggiungersi anche il sistema jainā sostenuto dallo stesso Nīlakeshi. Il jaina Haribhadra nel suo *Shad-darshana-samuccaya* elenca buddhismo, nyāya, sāṅkhya, jaina, vaisheshika, mīmāṃsā: aggiunge pure il materialismo come settimo, facendo però notare che si possono anche contare semplicemente sei sistemi, qualora si considerino nyāya e vaisheshika come una unica dottrina. Anche il jaina Siddharshi, nella sua *Upamitibhavaṇapāṇca-kathā* (pag. 661), composta nel 906 d. C., giunge al numero di sei, tralasciando il sāṅkhya. Nel *Sarvamatasaṅgraha*, opera della prima metà del nostro millennio, l'ignoto scrittore distingue sei matā (concezioni), tre non vediche: materialismo, jainismo, buddhismo, e tre vediche: tarka, sāṅkhya e mīmāṃsā. Tuttavia, calcolando singolarmente le quattro scuole buddhiste trattate, si hanno sei sistemi non vedici, mentre considerando che il tarka comprende nyāya e vaisheshika, il sāṅkhya le due formulazioni atea e teista di questo nome e la mīmāṃsā la karma e la brahma-mīmāṃsā, anche i sistemi vedici vengono ad ascendere a sei. I documenti citati provano dunque che la teoria dei sei sistemi filosofici risale ad epoca molto antica e che questo numero-cornice è stato poi riempito nei modi più disparati.

Mentre i sei «darsanā» ortodossi da un lato non presentano sistemi metafisici che si escludano reciprocamente e dall'altro abbracciano una pluralità di sistemi, le dottrine delle scuole vishnuite e shivaite d'epoca post-

classica hanno tutte un carattere decisamente dogmatico. Esse possono tuttavia venire anche considerate come dei sottogruppi dei sei darshanā, dato che i sistemi dei pāshupatā e degli alchimisti hanno stretti rapporti col nyāya-vaisheshika e lo yoga, mentre gli altri sistemi vishnuiti e shivaite possono essere raggruppati sotto la definizione di scuole settarie del vedānta.

C) I sei «Darshanā»

1. LA MĪMĀNSĀ

Gli insegnamenti dei sauhitā vedici e dei brāhmani non sono mai stati presentati sotto forma di sistemi compiuti. A parte il fatto che nei tempi antichi non era ancora sentita la necessità d'una sintesi letteraria in un tutto organico, sarebbe stato comunque impossibile organizzare in un solo sistema delle concezioni così intimamente diverse delle singole forze dell'esistenza nel loro rapporto reciproco, ciascuna concepita ora come essere vivente, ora come sostanza impersonale. Ben presto, invece, nacque la necessità di stabilire delle regole fondamentali per l'esatta esecuzione dei riti sacrali: così si formò, a poco a poco, tutto un sistema di norme (nyāya) per l'esposizione delle sacre scritture, che si sforzava di armonizzare una coll'altra le indicazioni sulle cerimonie da compiere, disseminate nei numerosi testi e spesso fra loro contrastanti. Dalla raccolta di queste regole è nata la *Guida della spiegazione* (del sacrificio), il (karma) *Mīmāṃsā-sūtra* di Jaimini che, per H. Jacobi,²¹ va collocato nel periodo fra il 300 e il 200 a. C., mentre per gli altri autori va posto appena ai primi secoli dopo Cristo. Upavarsba vi aggiunse un commento che non ci è pervenuto, su cui si basò a sua volta il più antico dei commenti oggi in nostro possesso, quello scritto da Shabarasvāmin (V secolo d. C.?).

La mīmāṃsā è essenzialmente una scienza del rito:²² tutto il *Veda* (ad eccezione delle *Upanishad*) secondo i mīmāṃsakā (maestri della mīmāṃsā), tratta dei doveri religiosi e vi s'ispira in ogni passo. Ciò non vale soltanto per le prescrizioni (vidhi) e i divieti (niśbeda), ma anche per le formule (mantra), i nomi (nāmadheya) e le spiegazioni di significato (arthavāda) in esso contenuti. Per la ricerca del significato di ciascun passo del testo, la mīmāṃsā sviluppò un metodo che servì di modello a tutti i sistemi filosofici e secondo il quale, ogni spiegazione deve svolgersi su cinque gradi: nel primo si enuncia l'oggetto (vishaya) di un'asserzione, di cui si vuol trattare; nel secondo si espone un dubbio (samshaya) in contrario; nel terzo si esprime un'opinione contraria (pūrvapakṣa); nel quarto si introduce, rispetto a quest'ultima, l'opinione definitiva (uttara-pakṣa, siddhānta); nel quinto si stabilisce la relazione del risultato in tal modo accertato, ad altri passi del testo (sangati).

L'importanza della mīmāṃsā nella storia della filosofia indiana sta innanzitutto nell'aver elaborato un metodo d'indagine e d'insegnamento tale da servire come base ai più diversi tipi di ricerca scientifica. Quanto al con-

tenuto, la maggior parte di ciò che è esposto nei *Mīmāṃsā-sūtrā* e nelle loro norme interpretative ha ben poco in comune con la filosofia, poiché serviva soltanto a determinare i precisi doveri (dharma) religiosi imposti dai precetti rituali (codanā) del *Veda*. La necessità di difendere dagli attacchi degli avversari la fede nell'eternità del valore del *Veda* e nella sua natura ultraterrena, sulla quale è fondato tutto il sistema, unita a quella di confutare le altre dottrine diverse, fece sì che, col passare del tempo, i *mīmāṃsākā* si dovessero occupare d'una serie di questioni filosofiche e dovessero raggiungere essi stessi una posizione filosofica ben precisa. È comprensibile che innanzi tutto essi rivolgessero il loro maggior interesse ai problemi religioso-dogmatici e linguistici. Dato che l'autorità del *Veda* costituiva la base teoretica di tutte le ipotesi e le discussioni della scuola, questa considerò il suo compito precipuo dimostrare che esso era appunto una sostanza sé, esistente d'eternità in eternità, non derivata da mente umana e pertanto tale da conferire un sapere ben più alto e sicuro di tutti i mezzi di conoscenza terreni (come percezione, deduzione, argomentazione analogica, ipotesi assiomatica e osservazione negativa, vale a dire sapere circa la non-esistenza di qualcosa).

L'affermazione che al *Veda* spettava un'autorità eterna ed assoluta veniva «dimostrata», provando che non si era mai conosciuto alcun autore dei suoi testi, umano o divino che fosse, e quindi non poteva esserci autore. La teoria dell'eternità del *Veda* s'appoggiò inoltre sui seguenti tre principi:

Primo: la parola, anzi, ogni suono è eterno. Ciò significa che la parola è presente, sempre e ovunque, in forma latente: quando viene pronunciata non è creata *ex novo* ma semplicemente trasferita da uno stato potenziale a uno stato attuale di manifestazione.

Secondo: fra la parola e ciò che essa significa esiste un legame eterno, d'una eternità senza principio. Il sorgere delle parole non è dovuto a una convenzione umana, sviluppatasi coll'andar del tempo e neppure ad un'opera di creazione divina avvenuta *una tantum*: esse hanno invece un essere proprio ed eterno.

Terzo: le parole, di per sé, non definiscono alcuna cosa, alcun individuo particolare, ma designano la specie (ākṛiti). Questa è pertanto qualcosa di trascendente, che sta accanto e al di sopra agli esseri individuali e alle singole cose manifestandosi in essi.

Per i *mīmāṃsākā* anche i concetti generali, le parole che servono a definirli e il *Veda*, che è composto di parole, hanno una realtà autosufficiente, oggettiva. Si tratta di punti di vista già formulati in gran parte dal pensiero dei grammatici e che alla fin fine, si fondavano sulle concezioni sostanzialistiche dell'epoca vedica, per le quali tutto ciò che esiste possiede un'esistenza concreta.

La *mīmāṃsā*, come la più gran parte dei testi *śāhīṭā* e *brāhmaṇā*, si fonda su una base pluralistica, senza tuttavia meglio precisarla. Seguendo in-

vece lo sviluppo generale, fece sua la dottrina dell'esistenza di anime individuali eterne da cui *Shabarasvāmin* operò una spiritosa difesa contro i *budhisti*.²³ Naturalmente, per la *mīmāṃsā*, anche la teoria del karma è un dogma inattuabile: l'adempimento delle opere comandate dal *Veda* genera una forza, prima inesistente (*apūrva*) che eserciterà la sua azione in questo mondo o in un mondo dell'aldilà. La retribuzione si compie automaticamente, secondo la legge cosmica incorporata nel *Veda*, senza che vi sia bisogno d'un dio personale, signore del mondo. L'idea della liberazione è di per sé estranea al sistema antico: per chiunque esaurisca praticamente tutta l'etica nell'adempimento dei doveri rituali, la mèta suprema non può che consistere nell'ottenere la beatitudine celeste.

L'ulteriore sviluppo della *mīmāṃsā* avvenne per opera di due commentatori dell'opera di *Shabarasvāmin*: uno fu *Prabhākara* (VII secolo) e l'altro *Kumārila* (VIII secolo). Entrambi furono fondatori di scuole che si differenziano una dall'altra in molti dettagli. Negli scritti del «Guru» (il «maestro», ossia *Prabhākara*), del «Bhatta» (il «Dottore», ossia *Kumārila*) e nella vasta letteratura ad essi collegata, venne compiuta la formulazione e il perfezionamento della *Mīmāṃsā* nella forma di un «*darshana*» filosofico, tale da poter stare alla pari con gli altri sistemi, in quanto si occupava anche di altri problemi oltre a quelli esclusivamente connessi alla pura tecnica del rito. In questo modo vennero esaminati a fondo non solo i mezzi della conoscenza, ma si ordinarono pure le forme molteplici del reale sotto precise categorie, secondo il modello del *nyāya-vaisheshika*. Allora trovò posto nel sistema perfino la dottrina della liberazione. Sempre però in corrispondenza del carattere ritualistico della *mīmāṃsā*, la condizione per il raggiungimento della salvezza non venne intesa nella rinuncia a ogni opera: s'insegnò, invece, che chiunque si sforzasse di raggiungere la liberazione dal samsāra doveva desistere da ogni opera vietata (*pratishiddha*) e da ogni opera intrapresa a scopo egoistico (*kāmya*), come, per esempio, quello di guadagnarsi una ricompensa ultraterrena. Al contrario, doveva adempiere fedelmente le pratiche obbligatorie e continue (*nitya*) prescritte dal *Veda*, sotto pena di rendersi colpevole di disobbedienza alle prescrizioni della scrittura sacra. Come per il sistema *nyāya-vaisheshika*, la liberazione consisteva nel raggiungimento di quello stato di spiritualità astratta, che è proprio dell'anima quando, in seguito al suo sciogliersi dal legame col corpo e con l'intelletto ecc., conoscenza, piacere, dolore e così via non sono più in grado di manifestarsi.

L'importanza della *mīmāṃsā* va molto al di là della cerchia dei suoi adepti, perché i *vedāntin* la consideravano come un primo stadio della loro dottrina. Essi fanno però questa riserva: la *mīmāṃsā* è pienamente valida come scienza per disciplinare la tecnica sacrificale dei sacerdoti, ma le sue teorie cosmologiche trovano il loro superamento e la loro rettifica nella saggezza superiore delle verità rivelate nella «parte della conoscenza» del *Veda*, vale a dire nelle *Upanishad*.

2. IL VEDĀNTA

L'espressione vedānta (fine del *Veda*) per designare le *Upanishad*, che si trovano appunto alla fine dei testi vedici, ricorre già nella *Mundaka Upanishad* (3, 2, 6), nella *Shvetāshvatara Upanishad* (6, 22), come pure nella *Gītā* (15, 15). Originariamente usata per indicare tutte le dottrine esposte nelle *Upanishad* stesse, divenne poi la denominazione specifica di quei sistemi che ammettevano un principio cosmico supremo come causa prima di ogni essere o (come Madhva) di ogni accadimento: questo, in opposizione ai sistemi sorti anch'essi dalla comune cerchia speculativa della letteratura vedica, quali la mīmāṃsā, il sāṅkhya (classico) e lo yoga (di Patanjali). L'espressione, dunque, ha assunto il suo significato attuale solo attraverso una evoluzione, probabilmente lenta e non senza contrasti, dal 500 d. C. È invalso tuttavia l'uso di chiamare vedānta, *tout-court*, la teoria vedāntica di Shankara dato che supera di gran lunga per importanza e diffusione tutti gli altri sistemi vedāntici: quest'uso, però, è stato sempre combattuto come illegittimo dalle altre scuole concorrenti del vedānta.

Tutta la filosofia procede più o meno dalla concezione che il mondo rappresenta un ordinato «tutto» unico. Mentre però i sistemi a base pluralistica si limitano ad accettare una concatenazione di leggi fra un numero più grande e uno più piccolo di sostanze eterne e diverse ab origine, i seguaci del vedānta cercano di arrivare fino ad un *ens realissimum*, da cui tutto dipende. Il che può ottenersi in vari modi: o si ammette che il processo cosmico è sì prodotto dal giuoco congiunto d'una pluralità di sostanze, distinte *ab origine*, ma che una divinità loro superiore, abbraccia tutto ciò che esiste, compenetrandolo e dirigendolo in modo che in ogni esistenza si manifesti l'azione d'un unico essere divino; ovvero si può sostenere che tutti gli esseri e tutte le cose rappresentano solo delle manifestazioni, vuoti eterne, vuoti temporanei, di una divinità unica che si estrinseca in una molteplicità; o, finalmente, che tutta la molteplicità può essere spiegata come una semplice apparenza che dissimula, a mo' di velo, il solo reale assoluto, fisso in eterna ed immobile quiete. Fra queste tre concezioni fondamentali se ne trovano molte altre che cercano una via di conciliazione fra di loro. Così il vedānta non rappresenta un sistema unitario e circoscritto ma abbraccia, invece, una quantità di opinioni dottrinali, tutte però concordi nell'accettare un supremo principio cosmico unitario e nel richiamarsi ai testi delle *Upanishad*, come autorità.

a) *Le Upanishad antiche.* Le *Upanishad* più antiche — classificate secondo la loro probabile età — sono cinque testi composti in prosa (con dei versi occasionali, sparsi qua e là): la *Bṛihadāraṇyaka*, la *Chândogya*, la *Taittirīya*, l'*Aitareya* e la *Kaushîtaki*. Tutte ancora in stretto rapporto, quanto al contenuto, col pensiero dei testi brahmanici e quindi da collocarsi nella prima metà del primo millennio avanti Cristo. Esse contengono una quantità di speculazioni d'ogni genere; ma noi, qui, dobbiamo occuparci solo di quelle che sono in stretta relazione con la formazione di una dottri-

na dell'«uno-tutto». L'idea dell'«uno», origine e fondamento comune del molteplice, era stata già espressa in modi differenti in alcuni inni del *Rigveda* e dell'*Atharvaveda*, come pure nei numerosi miti sulla creazione dei *Brahmanâ*. I pensatori delle *Upanishad* cercarono di determinare con maggior precisione quel *quid* sconosciuto da cui è promanato il «tutto» e che è la forza agente nel «tutto». Fra la moltitudine di nomi con cui si designò l'«uno-tutto» eterno, ne spiccano due d'origine completamente differente ma che rendono già palese, nella loro concordanza di significato, la fondamentale tendenza al monismo degli indiani. L'«uno-tutto» è, in primissimo luogo, il «brahma», ossia la «potenza sacra» che conferisce al sacrificio la sua forza, la forza, insomma, che sostiene tutto: in secondo luogo è l'«âtman» = «ciò che è veramente se stesso», l'interiorità più profonda, sia dell'essere individuale che della totalità cosmica. Nelle discussioni e nelle battaglie dialettiche tra filosofi, di cui le *Upanishad* ci danno notizia, si era cercato in maniere diversissime di giungere ad una più precisa definizione di quanto costituiva il contenuto di questi concetti di per sé così astratti ed imprecisi.

Alcuni pensatori ancora credevano di poter caratterizzare il brahma come il dio agente (purusha, letteralmente: uomo) nel sole, nella luna, nella terra, nella parola, nella volontà e nell'amore; altri lo concepivano come lo spazio (ākāśhā), inteso in modo sostanziale, oppure come il soffio vitale (prāna, che tutto pervade: altri, invece, pervennero a dare delle definizioni atte ad esprimere — attraverso un linguaggio immaginoso, denso di altissima forza, poetica — questa loro esperienza d'intuizione mistica dell'«uno». Tale era, infatti, la sola possibilità di descriverla.

Vediamo così come Sanatkumâra (*Chând.* 7, 1-26) fa per il suo discepolo Nârada un lungo elenco dei gradi delle grandi forze dell'esistenza che reggono il mondo: nome, parola, mente, decisione, pensiero, concentrazione, coscienza, forza, nutrimento, acqua, ardore, spazio, memoria, speranza, alito vitale, verità ecc. Tutto per insegnargli che soltanto ciò che è illimitato (bhûman), e non fondato su nient'altro, è immortale. Il «tutto» è appunto questo e questo è appunto l'âtman. Perciò colui che lo avrà compreso, potrà dire di sé: «Io sono in alto e in basso, ad occidente e ad oriente, a nord e a sud; io sono questo tutto».

Anche Shândilya insegna (*Chând.* 3, 14): «Il brahma è il «tutto» e, nello stesso tempo, il «se stesso» nell'interno del cuore. Ma questo «se stesso» è più piccolo del granellino di miglio, più piccolo dell'embrione dentro quel granellino, eppure è più grande della terra, più grande dell'atmosfera, più grande del cielo, più grande di questi mondi. Quello che è onnipotente, che tutto desidera, che è l'odore e il sapore, questa totalità che tutto abbraccia, che è mura ed impassibile è il mio «se stesso», nell'interiorità del cuore. Questo è il brahma. Quando sarò morto entrerà in esso».

Un sistema metafisico completo della dottrina dell'âtman venne sviluppato da Uddâlaka Ârûni, nell'esposizione fatta per suo figlio Shvetaketu (*Chând.* 6). Alla base di tutto ciò che è sta una realtà ultima; tutta la mol-

placità è solo una trasformazione di questo elemento fondamentale, allo stesso modo per cui ogni pezzo di argilla è argilla che ha assunto una forma ben definita. Al principio non c'era che questo unico «essere», che prese la determinazione di moltiplicarsi e sprigionò l'ardore da sé stesso. L'ardore ebbe la medesima idea e sprigionò da sé le acque, che fecero la stessa cosa, emanando il nutrimento. Creati in tal modo i tre divini elementi primordiali, l'«essere» vi penetrò dentro con il suo Sé stesso dispensatore di vita (jiva ātman), e dispiegò nomi e forme (ossia tanto le particelle sottili e invisibili quanto quelle visibili e corporee). Il fuoco, il sole, la luna, il lampo e tutto il resto non sono che una miscela dei tre elementi primordiali. Lo stesso vale anche per l'uomo, in quanto gli elementi si trovano in esso in forma grossolana, media e sottile: il nutrimento come escrementi, carne e pensiero; l'acqua come urina, sangue e alito; l'ardore come ossa, midollo, parola. In tal modo ogni cosa ha la sua unica ed ultima radice nell'«essere», che è la sostanza sottile e impercettibile contenuta, per esempio, nel germe che dà vita all'albero del fico. Anche il corpo umano ha in sé questo «essere» come un grano di sale che si sia disciolto nell'acqua, divenendo perciò invisibile. Questo «reale» ultimo è l'ātman, che rappresenta l'essenza più intima di tutti gli esseri, anche se gli individui non hanno coscienza che questo unico Sé stesso è comune a tutti. Tanto nel sonno, quanto nel trapasso, tigri, leoni, uccelli, vermi, vespe, moscerini e tutti gli altri esseri viventi entrano nel Sé stesso cosmico e non sanno quindi più nulla dell'esistenza individuale che fu loro propria durante la vita, in istato di veglia. Essi però ritornano sempre e nuovamente all'individualità dell'esistenza corporea da quello stato di unità globale. Āruni conclude il suo ammaestramento compiendo il «reale» con la verità, la quale opera in modo che l'accusato d'un furto, innocente, al momento di un giudizio-di-dio (ordalia) è in grado d'afferrare un'accetta incandescente senza ustionarsi, venendo quindi rimesso in libertà. La sua spiegazione termina con le celebri parole: «È di questa sostanza sottile che è costituito il tutto, che è il reale, che è il "sé stesso", che sei tu (tat tvam asi), Shvetaketu!».

La dottrina di Uddālaka Āruni è affine a quella di Yājñavalkya, il quale, secondo la *Bṛīhad. Up.* (6, 3, 7 e 6, 5, 3), sarebbe stato suo discepolo. Anche per Yājñavalkya la realtà ultima è qualcosa di eterno, di imperituro (akshara); a questo «eterno» è intertessuto lo spazio cosmico ed è ad esso che ubbidisce l'intero ordinamento naturale ed etico (*Bṛīhad. Up.*, 3, 8, 8 e segg.). Questa realtà suprema, indescrivibile a parole, questo ātman, adesso viene però definito come «conoscenza», come «puro spirito»: è appunto in questo che consiste il progresso di Yājñavalkya rispetto ai suoi predecessori (*Bṛīh.*, 4, 3, 6). Quale nucleo intimissimo e sottilissimo di tutto ciò che esiste, l'ātman, non è soltanto il valore dei valori, ma pure l'origine prima di ogni cosa e si manifesta sotto forma di elementi, d'organi di senso, di pensiero, di soffio vitale, di piacere, d'ira, di ragione e del suo opposto (*Bṛīh.*, 4, 4, 5); in breve, esso si manifesta come il «tutto» con le sue molteplici potenze dell'esistenza. Queste, infatti, non sono altro che forme condensate delle sue manifestazioni. L'essere individuale, la perso-

nalità empirica, non è quindi assolutamente niente altro che l'ātman, unità e totalità al tempo stesso: tuttavia, ciò che lo rappresenta nella sua forma pura e più sottile è soltanto quella parte di lui che è conoscenza. Mentre l'uomo, nello stato di veglia, si sente indissolubilmente legato alle forme più grossolane dell'«assoluto»-«uno-tutto», quando dorme e sogna si costruisce dalle esperienze quotidiane un mondo assai più sottile: nel sonno profondo, egli si libera di tutte le manifestazioni inferiori e molteplici dell'ātman, identificandosi con esso nell'ultimo stato, il più alto ed eterno. Liberato da ogni sofferenza derivante dalla limitatezza e dalla molteplicità, egli gode di una suprema beatitudine. In quel momento viene ad abolirsi per lui ogni dualismo ed egli non percepisce più niente di diverso da sé, tutto è divenuto il suo proprio «sé stesso». Dal sonno profondo, con la sua serenità, egli torna però sempre e necessariamente allo stato di veglia, riunendosi di nuovo con quegli elementi di cui s'era liberato dormendo. Anche nella morte, l'intimo Sé dell'uomo si riunisce con l'ātman cosmico, ma anche in questo caso, questa assimilazione nello «spirito tutto» è soltanto passeggera per colui che è ancora soggetto al sansāra. La potenza delle azioni (karma) da lui compiute lo trascina sempre di nuovo nel mondo della limitatezza, un'esistenza finita e corporea: infatti, colui che è legato alle proprie opere, è sempre attratto, col suo stesso operato, là dove vi sia affinità col suo carattere (linga) e col suo pensiero (manas). Invece, colui nel quale è spento ogni desiderio sente già brahma, in questa vita: lascerà dietro di sé il suo corpo, dopo la morte (come un serpente abbandona la sua pelle vecchia sopra un forniccio), ma quella parte immortale di lui, il suo vero Sé, sarà soltanto brahma, pura luce.

Nella *Taittirīya-Upanishad* abbiamo un'ulteriore elaborazione di idee consimili. Vi si spiega, anzitutto, (2, 1), che tutto ciò che è animato ed inanimato proviene dall'ātman mediante un processo di condensazione e di limitazione: dall'ātman è sorto lo spazio, dallo spazio il vento, dal vento il fuoco, dal fuoco l'acqua, dall'acqua la terra, dalla terra le piante, dalle piante il nutrimento, dal nutrimento (il seme dal seme) l'uomo. Ma l'essere umano non è solo un prodotto mediato dell'ātman, ma lo contiene direttamente dentro di sé come il nucleo più interiore, manifestante in cinque forme, per cui:

- 1) in forma di succo nutritivo (annarasa-maya) l'ātman è il corpo;
- 2) in forma di soffio vitale (prāna-maya) è il respiro ecc.;
- 3) come manas è il pensiero, rivolto a desideri terreni;
- 4) quale vijnāna è la conoscenza, rivolta alla fede ed alla verità;
- 5) in forma di beatitudine (ānanda-maya) è la realtà suprema, beata e imperturbabile.

Da questo elenco, si vede che l'ātmanānanda-maya (5^a forma) rappresenta nell'uomo il Sé stesso universale nella sua forma più pura e più sottile, mentre le altre quattro sono come degli involucri di minor sottigliezza.

Nelle *Upanishad* più antiche si trovano delle altre concezioni, tendenti a conservare il pluralismo vedico, collegandolo però — in un modo o nel-

l'altro — con la dottrina del brahma: tali concezioni vengono contrapposte al monismo di alcuni testi, che riconosce nello spirito puro, nel soggetto privo di oggetto, il vero nucleo essenziale di ogni cosa, considerando la molteplicità solo come un'emanazione e degradazione di quest'essenza universale, unica e realissima.

Il brahma è quindi il fondamento di tutto ciò che è, e la totalità degli esseri viventi da lui scaturita ne è penetrata e retta: tuttavia, ciò non deve far necessariamente supporre che gli esseri viventi non posseggano una esistenza autonoma e che la loro liberazione consista nel completo assorbimento nel brahma. Essi sono piuttosto degli individui capaci di conoscenza, attivi ed eterni in quanto promanati dal brahma. Secondo la concezione più antica, gli esseri viventi sono tali *ab initio* di tutte le cose: secondo il punto di vista che più tardi s'impose universalmente, essi sono tali in ogni nuova periodica creazione cosmica, che segue a una completa distruzione. Anche all'atto della loro liberazione, gli esseri viventi non perdono la loro individualità, ma entrano nel mondo del brahma, sciolti dal karma e dal dolore: là ognuno può ottenere tutto ciò che vuole al solo desiderarlo. Questa è la concezione fondamentale della «dottrina dei cinque fuochi» la quale insegna che, dopo essere passati per vari mondi celesti, i liberati vengono condotti al brahma da un essere ultraterreno (*Chând.*, 5, 10, 2) e allora prendono dimora nelle regioni più alte, sicuri di non dover mai più rientrare nel mondo terreno (*Brih.*, 6, 2, 15). Il mondo del brahma è poi descritto (*Kaush.*, 1, 3), con tutti i colori d'una accesa fantasia, come uno splendido paradiso con città, palazzi, laghi e fiumi, dove dèi e elfi servono il brahma. Per quanto poco filosofiche possano sembrarci queste fantasie mitologiche esse si sono dimostrate gravis d'influssi sullo svolgersi della storia del pensiero indiano. Infatti, sono riuscite a conservare nel sistema vedântico d'epoca posteriore un'importanza pari a quella delle profonde speculazioni sull'«un-tutto»: inoltre, le varie scuole vedântiche si sono sempre sforzate di incorporare in qualche modo anche questi pronunciamenti delle sacre scritture nei loro sistemi.

La morale pratica ha un'importanza relativamente ristretta nelle *Upanishad* più antiche. Vi si incontrano solo degli accenni occasionali a precetti di condotta morale, nonostante che la dottrina della causalità retributiva della colpevolezza e del merito formi la base della teoria delle rinascite. Ciò si può spiegare senz'altro tenendo presente che le *Upanishad* non intendono dare una completa ed armonica regola di vita ma si limitano all'esposizione della conoscenza dell'âtman. Chiunque ne avesse avuto bisogno, avrebbe potuto trovare dei precetti di morale in altre fonti. E bisogna anche aggiungere questo: per colui che si immerge nelle profondità del supremo brahma la vita terrena ed effimera diventa qualcosa di non essenziale. Colui che «conosce» ha superato ogni forma di etica, né è più tormentato dal pensiero di ciò che ha fatto o ha trascurato di fare. Libero dal male, dalla passione, dal dubbio, tranquillo, padrone di sé, in pieno raccoglimento, si è innalzato al di sopra di ogni cosa terrena.

In un testo si legge appunto intorno ai santi: «Andavano in pellegrinaggio, cercando l'âtman come il proprio mondo. Sapendo questo, gli antenati

non bramavano più alcuna discendenza, pensando: «Che dobbiamo farcene della posterità noi, per i quali il mondo è l'âtman?». Allora cessava in loro ogni desiderio d'aver figliuoli, ogni desiderio d'avere dei possessori, ogni desiderio di questo mondo ed essi se ne andavano ovunque, mendicando» (*Brih.*, 4, 4, 22).

b) Le *Upanishad* del periodo medio. Mentre le *Upanishad* più antiche, che contenevano i fondamenti delle dottrine più tarde del vedânta, stanno ancora vicino ai testi dei *Brâhmanâ*, quelle che ci accingiamo a trattare appartengono a un periodo assai posteriore, cioè al tempo in cui i riti sacrificali e il loro simbolismo non dominavano più il pensiero in misura così vasta e il patrimonio filosofico, creato negli ultimi secoli dal duro travaglio di Yâjñavalkya e di altri saggi, era divenuto un possesso ereditario. Queste *Upanishad* si dividono in due gruppi, che sembrano susseguirsi anche nel tempo: il primo, formato da opere composte in versi (*Kâtha*, *Îsha*, *Shvetâshvatara*, *Mundaka*, *Mahânârâyana*), il secondo da testi principalmente prosaici (*Prashna*, *Maitri*, *Mândûkya*). È difficile precisare l'epoca in cui apparvero: certo è che la *Maitri* è stata fortemente influenzata da concezioni buddhiste ed ecco perché non può essere stata composta prima degli ultimi secoli precedenti la nostra era. D'altra parte, anche per quanto riguarda le altre opere, che sono senza dubbio da collocare cronologicamente prima della *Maitri Up.*, esse non possono venir datate prima del VI secolo a. C., come si è creduto una volta, dato che la *Kâtha Up.* già fa riferimento al buddhismo.²⁴

Nelle *Upanishad* più antiche, come abbiamo visto, l'âtman era già concepito come qualcosa di spirituale, anche se non si era ancora fatta una distinzione di principio tra spirituale e materiale: la materia grossolana intorno a noi era spirito condensato; il pensiero, la coscienza ecc., dentro di noi, materia sottile, invisibile. Nelle *Upanishad* del periodo medio l'opposizione fra spirito e materia è scritta in misura sempre crescente, al punto che, per giudicare correttamente il loro rapporto reciproco, si stenta a pensare che gli elementi più grossolani siano scaturiti direttamente dall'âtman. Si crede al contrario, che questi elementi grossolani, con cui è costruito il nostro mondo empirico, rappresentino soltanto gli ultimi stadi d'un processo che, partendo dal puro spirito attraverso una serie di sostanze psichiche di materia sottile, conduce finalmente alla materia visibile.

La *Kâtha Up.* (3, 10 e seg.; 6, 7) elenca così i principi cosmici: al vertice di tutto, il purusha («spirito-tutto»). Più in basso, rispetto a questo, l'avyaktra «il non manifesto», che qui è apparentemente ancora uno stato del purusha, a metà fra lo spirituale e il materiale: l'avyaktra ha analogo significato anche nell'opera filosofica di Caraka.²⁵ un medico che visse, a quanto pare, nel 100 d. C. circa. Può darsi che l'idca risalga alla *Brih Up.* (2, 3, 3), dove si distinguono due forme del brahma: la parte corporea (*mûrta*) e mortale (*martya*) e la parte non corporea, immortale. Alla prima appartengono tutti gli elementi cosmici visibili: alla seconda, invece, il vento e lo spazio. L'essenza (*rasa* = succo) della parte corporea è il solc visibile: l'essenza della parte incorporea è il purusha invisibile (uomo, dio, spirito)

nel disco del sole. Al di sotto dell'avayakta, si trova quindi il mahân âtman «il grande Sé stesso», evidentemente lo spirito che si manifesta nel cosmo. Sotto ancora segue, nella serie graduale (3, 10), «buddhi», la facoltà intellettuale superiore, la ragione, immaginata come materia sottilissima. Nella *K. Up.* (6, 7), al posto della buddhi si trova «satva», che qui possiamo tradurre come chiarezza spirituale. Il principio che segue è quindi «manas», l'intelletto, il potere inferiore di conoscenza. Infine, il gradino più basso è occupato dagli organi del senso (indriyâ): al 3, 10 si intercala, fra l'intelletto e gli organi del senso, «artha», l'oggetto sensibile.

Nella *Shvetâshvatara-Up.*, la differenza fra ciò che è spirituale e ciò che è materiale viene messa maggiormente in rilievo. Il supremo principio del mondo materiale si chiama qui pradhâna (fondamento), oppure prakriti «forma primordiale»: viene definito come una forza magica (mâyâ) subordinata allo «spirito-tutto» (purusha). Tra buddhi e manas (denominato al 5, 8 sankalpa) appare ahankâra, «colui che si fa "io"», e che è la coscienza dell'individuo, rappresentata concretamente, il suo impulso di riferire tutto a se stesso e d'affermarsi come essere individuale. Questo concetto appare già nella *Châ. Up.* (7, 25, 1) ma nella *Shv. Up.*, come pure nel periodo seguente, esso assume un significato particolare quale illusione dell'«io» umano, concepita sostanzialmente, che induce l'uomo a considerarsi come un essere particolare, diverso dall'âtman cosmico. Sembra che nelle enumerazioni della *Shvet. Up.* (1, 4 e segg.) si faccia allusione ad ulteriori principi derivanti da questi fattori (gli organi della conoscenza e dell'adozione, i loro oggetti, gli elementi cosmici e così via): resta tuttavia da chiedersi se queste enumerazioni abbiano avuto veramente il significato che le interpretazioni di epoche posteriori hanno poi loro attribuito.

Nella *Shv. Up.* (1, 3; 4, 5; 5, 5; 5, 7) appare una concezione filosofica di grande importanza: il concetto dei tre «gunâ». Il termine «guna», in senso ristretto, significa «filo» (nel senso di parte di un tessuto): significa pure «proprietà, qualità» inerenti a una cosa, perché, secondo la concezione sostanzialistica dell'epoca antica, le qualità venivano considerate come cose di materia sottile, aderenti a qualche cosa. Come abbiamo esposto più su, si riconoscevano delle sostanze, delle trasformazioni dell'essere universale, non soltanto negli elementi materiali come fuoco, acqua ecc., ma anche nelle passioni, nelle sensazioni e nelle azioni buone o cattive. Uddâlaka Aruni aveva insegnato che erano scaturiti tre elementi dall'essere primigenio: la rossa incandescenza, la candida acqua, e il nero nutrimento. Questi tre elementi, mescolati fra loro, erano contenuti nel tutto. Col tempo, tali concezioni subirono una metamorfosi, dando origine a questa teoria filosofica: la «natura» o «materia primordiale» (prakriti) è composta di tre elementi: il bianco satva (bontà, chiarezza), il rosso rajas (nebbia, polvere, passione) e il nero tamas (oscurità, tenebre). Tutti i fenomeni fisici e psichici possono venir subordinati a queste tre categorie, ottenute probabilmente mediante l'osservazione dell'atmosfera, in modo che tutto ciò che è luce e bene viene considerato come effetto del satva; tutto ciò che è oscurità, difficoltà, apatia, come effetto del tamas e tutto quello che è in movimento

fra di essi, come effetto del rajas. Siccome nella *Kath. Up.* (6, 7) il satva è già usato in luogo della buddhi, è possibile presupporre la dottrina dei gunâ già in questo testo.

Anche le dottrine, così strettamente interdipendenti, degli elementi cosmici e delle facoltà sensoriali subiscono un notevole ed ulteriore sviluppo nelle *Upanishad* del periodo medio. Mentre la *Chând. Up.* (6, 2) parla solo di tre elementi, fuoco, acqua e terra (l'aria e lo spazio, ai tempi antichi, venivano ritenuti come «senza forma», ossia come dirette manifestazioni del brahma), nella *Taitt. Up.* (2, 1) già se ne ammettono cinque. La *Prâshna* (4, 8), poi, va oltre e fa distinzione tra gli elementi grossolani e percettibili e le materie elementari sottilissime da essi contenute. Secondo gli insegnamenti che seguirono, solo queste materie elementari, dette «tanmâtâ», costituiscono gli elementi veri e propri, non commisti, mentre quelli grossolani (sthûla bhûta) non sono che miscugli. Ad esempio: l'elemento, da cui le materie grossolane prendono il nome, si mescola con particelle di altri elementi così che la risultante grossolana terra avrà soltanto una metà del tanmâtâ di questo nome e un ottavo ciascuno dei tanmâtâ spazio, acqua, fuoco ed aria. Ciascun elemento corrisponde a uno dei cinque organi della conoscenza (jñânendriyâ): l'etere all'udito, l'aria al tatto, il fuoco alla vista, l'acqua al gusto, la terra all'olfatto. Al di fuori dei cinque organi della conoscenza, gli indiani ammettono ancora cinque organi dell'azione (karmendriyâ): le facoltà di parlare, di afferrare, di camminare, d'evacuare e di procreare. Ne consegue che si viene a parlare di dieci sensi. La *Prâshna Up.* (4, 2) li enumera per la prima volta, facendo osservare che non sono attivi mentre l'uomo dorme.

Il sistema già perfezionato di codesti principi cosmici di materie sottili e grossolane si trova nella *Mairî Up.*; tuttavia esso raggiunge la sua elaborazione definitiva in epoca posteriore.

L'originalità della concezione che qui abbiamo esposto consiste in questo: per essa, organi di materia sottile condizionano non solo la percezione sensoriale ma anche tutta quanta l'attività mentale. È un concetto che ha molti punti in comune con le teorie biologiche moderne, pur restando ugualmente qualcosa del tutto diverso. Infatti è nato da una forma di pensiero che ancora non conosceva proprio nulla di non sostanziale e per cui non esisteva che una differenza di grado fra ciò che è spirituale e ciò che è corporeo. La concezione dell'epoca era altrettanto lontana sia dall'idea d'una spiritualità priva di qualsiasi substrato che da quella d'una materia inerme, messa in moto soltanto dall'impulso provocato da un principio spirituale. La natura primigenia (prakriti), con tutti i suoi prodotti, è invece concepita sostanzialmente come forza. I cinque elementi, quindi, potrebbero essere definiti come delle forze di repulsione (terra), di coesione (acqua), di riscaldamento (fuoco), di moto (aria) e di posizione (spazio): allo stesso modo, gli organi dei sensi, occhi, orecchie ecc., citati nei testi, devono essere intesi come facoltà di vedere, di sentire ecc., mentre per «manas» dovrebbero intendersi la capacità di volere. Il nesso fra la nuova concezione, che vede delle forze sostanziali nei principi cosmici, e quella antica, che in essi

vedeva delle divinità, viene conservato facendo presiedere ai singoli elementi, organi ecc. certe divinità, in qualità di protettrici.

Come nella dottrina della *Taittiriya Up.*, l'essere individuale non è costituito soltanto dal «se stesso», sotto forma di nutrimento, di prāna, di manas e di vijnāna, ma è soprattutto costituito da un nucleo intimissimo e preziosissimo, l'ātman, essenza di beatitudine, così anche nelle *Upanishad* del periodo medio l'ātman è ciò che in lui è specifico, caratteristico. Il rapporto dell'ātman con gli organi della vita psichica e col mondo circostante viene spiegato, nella *Kāth. Up.* (3, 3), con l'immagine del carro. Il corpo è un carro che va verso una mèta determinata (gli oggetti del mondo esterno). I sensi sono i cavalli che lo tirano, l'intelletto (manas) le redini, la ragione il cocchiere: ma l'ātman è il viaggiatore del carro (e, in certo modo, richiama l'idea del guerriero che parte sul suo carro di battaglia), colui per il quale viene effettuato l'intero viaggio, senza tuttavia che egli vi cooperi attivamente. L'essenza dell'ātman, quindi, non consiste in un attivo dispiegamento di forze ma nel suo rendere cosciente l'intero processo della vita organica. L'ātman, nell'individuo, è identico a l'ātman cosmico, anche se vi appare legato alla natura (prakriti) e a tutte le sue manifestazioni. E poiché l'uomo non conosce la differenza fra ciò che in lui è divino, immortale e immutabile e ciò che appartiene alla natura, sottoposta a perpetua trasformazione, ecco che s'origina il sempiterno rinnovarsi della catena delle rinascite. Le concezioni dei vari modi secondo i quali si effettua la reincarnazione rappresentano una fusione e una rielaborazione delle teorie di Yājñavalkya che riguardavano la parte di ātman cosmico racchiuso in ciascun uomo, destinato a ritornare appunto in esso dopo la morte se non ne fosse strappato di nuovo dal desiderio e dal karma: deriva pure dalla teoria della migrazione delle anime individuali formate di materia sottile, così com'era stata enunciata dalla «Dottrina dei cinque fuochi». Alla luce delle nuove concezioni della prakriti e dei prodotti da lei emanati, si venne ad ammettere che la parte di ātman universale, contenuto da ciascun individuo, era rivestita, oltre che da un corpo di materia grossolana, anche da un involucro di materia sottile chiamato linga-sharīra, «corpo distintivo», forse in riferimento al passo, già citato a pag. 136, dalla *Bṛīhad. Up.* (4, 4, 6), in esso la parola linga è presa in senso di carattere. Questo «corpo sottile» comprendeva la ragione, «ciò che si fa Io», l'intelletto, gli organi della conoscenza e dell'azione e il soffio vitale: era lui il depositario delle impronte karmiche che determinano la reincarnazione. Alla morte, abbandonava il corpo di materia grossolana, destinato a decomporsi, emigrando verso il luogo della nuova esistenza, dove sarebbe penetrato entro una matrice per servire da base a un nuovo corpo fisico. Si sarebbe dissolto al momento della liberazione.

Se si guarda alla dottrina venutasi a formare nelle *Upanishad* del periodo medio come ad un tutto unico, si può definirla press'a poco in questo modo: l'essere primigenio, unico e universale, appare nel cosmo sotto duplice forma. La prima è la coscienza che forma il nucleo d'ogni essere individuale: la seconda è la natura (prakriti), in perpetuo movimento come sostanza-

forza, da cui, per via di condensazione, si sono venute sviluppando tutte le parti componenti la molteplicità del cosmo, dalle facoltà psichiche, concepite come sottili, fino agli elementi grossolani, con tutti i corpi terrestri da essi formati. Il processo cosmico sta nel congiungersi delle due forme dell'«uno-tutto»: il processo della liberazione nel superamento dell'idea che questa unione sia inevitabilmente necessaria. In ultima analisi, considerando dal punto di vista dell'assoluto, ogni avvenimento è un giuoco del brahma con se stesso, gioco reso possibile dal fatto che il brahma si manifesta sotto le forme più disparate. È un'idea che forse risale già al *Rigveda* (10, 90, 3), dove si era detto del purusha che un quarto di lui diventa cosmo, mentre tre quarti restano immortali.

Nelle *Upanishad* più antiche il brahma viene trattato ora come un assoluto impersonale, ora come un essere personale e onnipotente. Ora lo si chiama l'esistente, l'indistruttibile, il filo che tutto attraversa, il soffio vitale dell'universo, il vero, la beatitudine e ora «l'agente interiore» (antaryāmin), che regge questo mondo, l'altro mondo, e tutti gli esseri dall'interno (*Bṛih.*, 3, 7, 1), il sovrano del tutto, il protettore degli esseri (*Bṛih.*, 4, 4, 22). La *Kāush. Up.* (3, 8) vede il brahma addirittura come il signore del mondo che fa compiere agli esseri azioni buone e cattive, a suo piacimento. Secondo la misura con cui il progresso speculativo distingueva tra cose e persone, ci si cominciò a sforzare di separare il purusha personale (uomo, spirito, «spirito-tutto», dio) da ciò che era impersonale. Ciò, com'è ovvio, fu possibile solo limitatamente, perché più di una denominazione riferita alla causa primigenia di tutto l'essere, come ad esempio brahma, aveva già acquistato un significato così universale che si era obbligati ad usarla, secondo necessità, con diversa connotazione, complicando naturalmente all'estremo la comprensione. In tal modo il brahma ora è il dio personale, causa prima di ogni essere, ora, al contrario, ne è soltanto la forma impersonale, la sostanza primigenia radicata in esso, da lui emanata e da lui determinata in tutto il suo divenire. La *Kāth. Up.* pone già un principio personale al vertice di tutti gli altri, collocando il purusha al di sopra del non-manifesto (3, 11) e dicendo di lui (2, 23) che egli rivela la sua essenza ai saggi, mediante una scelta di grazia. La *Mund. Up.* (2, 1, 2) insegna che il purusha sta al di sopra dell'akshara, termine indicante la forma impersonale e imperitura dello «spirito-tutto», da cui scaturisce tutto quello che non è eterno. Ecco perché il purusha viene chiamato «brahma-yoni» (3, 1, 3), la matrice del brahma, ovvero «colui che si serve del brahma come matrice (per la creazione cosmica)». Quest'espressione ricorre anche nella *Shvet. Up.* (5, 6) e nella *Gītā* (14, 3 e segg.), dove il purusha è indicato come il padre che sparge il seme e la materia primigenia come la matrice di tutto quello che è corporeo. Non si erra certamente, riassumendo in tal modo l'idea di codesti pensatori: l'essenza primordiale è un dio personale, la sua forma impersonale è l'akshara o brahma. Da questo akshara viene promanata la parte inferiore di ciò che non è manifesto, la prakriti, quale causa prima materiale del cosmo. Ciò avviene in quanto dio, come causa agente, produce nel brahma, ossia nella matrice universale, la molteplicità di tutta la materia, sia

sottile che grossolana. Per quanto riguarda le anime individuali, incarnate dentro corpi di composizione materiale, esse sono delle singole particelle del purusha ed hanno «la grandezza d'un pollice».

La *Shvet. Up.* (1, 12) descrive il dio personale (pritar = colui che sprona) — che governa il cosmo, quale causa agente — le anime individuali (bhoktar = colui che gode) e il mondo materiale da esse goduto (bhogya = la cosa da godere) come il triplice brahma. Questa trinità, che si manifesta nel mondo empirico, è però il brahma supremo, trascendente, il signore che abbraccia interamente il tutto ed è presente in tutto ciò che diviene.

Nella *Shvet. Up.* appare, per la prima volta, un elemento che doveva poi assumere grande importanza per ulteriore sviluppo: il signore del mondo che regge le anime individuali e la natura primordiale (prakriti), viene identificato con Shiva (Rudra). Si stabiliva in tal modo uno stretto legame fra la filosofia delle *Upanishad* e la mitologia induista. I commentatori divergono uno dall'altro nel determinare se Shiva rappresenti anche l'essere totale trascendente oppure soltanto una manifestazione di esso nel mondo empirico della pluralità. Che molti commentatori più recenti non abbiano ritenuto questa *Upanishad* come testo di un qualche credo settario shivaita è dimostrato dal fatto che essa viene considerata come autorevole, a tutt'oggi, non solo dagli shivaiti ma pure dalle scuole non settarie del vedānta dei seguaci di Shankara e anche dai vedāntin vishnuiti.

A proposito di questa *Upanishad*, si deve pure mettere in rilievo che in essa è usata dalla speculazione filosofica l'espressione «mâyâ». Al 4, 9 s'indica che la natura (prakriti = sostanza-forza) è la forza magica (mâyâ) di Shiva e che le anime individuali vengono fatte prigioniere per mezzo di essa. Per produrre questa magia Shiva si serve delle parole, dei versi, dei sacrifici, dei riti, dei voti della *Veda*, del passato e dell'avvenire, vale a dire, dunque, della potenze esistenziali di esistenza oggettiva. Tale creazione è così immaginata: Shiva fa emanare da se stesso gli elementi che riempiono tutto il cosmo. Dal tenore di questo testo, perciò, non si può dire che il mondo è una semplice illusione, come insegnerà il vedānta d'epoca posteriore: al contrario, esso è piuttosto la modificazione di una parte dell'essenza divina ad opera della potenza di Dio. Ma la tragedia delle anime individuali sta proprio in questo: sotto l'influsso del sortilegio divino, non sanno più riconoscere d'essere, come la natura, soltanto forme della manifestazione di dio.

Nelle *Upanishad* del periodo medio si ha pure una elaborazione più profonda della dottrina della salvezza. Si insiste sul fatto che la conoscenza dell'unità col brahma (già considerata dalle *Upanishad* più antiche come presupposto alla liberazione) non poteva essere conseguita che da colui il quale si fosse astenuto dalle azioni cattive, raggiungendo la pace del cuore (*Kath.*, 2, 24). Per conquistare l'illuminazione dell'intelletto si raccomandano due metodi di meditazione. Il saggio deve frenare parola e pensiero nel Se stesso della conoscenza (buddhi), il Se stesso della conoscenza nel «grande Se stesso» (mahân âtman) che va portato alla pace del «Se stesso

in quiete» (shânta âtman, vale a dire il purusha trascendente) (*Kath. Up.*, 3, 13). Il dominio dei sensi e l'isolamento dello spirito puro dagli organi psichici di materia sottile, manas, buddhi ecc., sono chiamati «yoga» nella *Kath. Up.* (6, 11): è qui che viene definita per la prima volta questa parola (già incontrata nella *Taitt. Up.*, 2, 4). È una forma di contemplazione che rende possibile afferrare direttamente l'âtman, il quale non può essere altrimenti raggiunto né dai sensi, né dalle parole, né dal pensiero. A sostegno della meditazione si raccomanda nella *Kath. Up.* (2, 17) il misterioso suono «om», sillaba che era già stata celebrata nelle *Upanishad* più antiche come simbolo del brahma e i cui segreti han dato materia a sempre nuove considerazioni nelle epoche successive.

Nella *Shvet. Up.* viene già trattata una quantità di dettagli della pratica dello yoga (modo di sedere di coloro che meditano, esercizi di respirazione, fenomeni che accompagnano e susseguono la meditazione stessa). È notevole che vi si dica (6, 13): colui che ha riconosciuto un unico dio come causa prima, attraverso il sâmkhya e lo yoga, è liberato da tutto il male. Vengono dunque affiancati uno all'altro i due metodi attraverso i quali era possibile raggiungere la liberazione: la cognizione dello svilupparsi dei principi dell'esistenza, uno dall'altro, fino all'ultimo, alla causa prima di ogni cosa, e la realizzazione pratica della concentrazione nel trascendente, ottenuta attraverso degli esercizi spirituali.

Nella *Maitri Up.*, lo yoga appare già completamente sviluppato.

Nelle *Upanishad* più antiche, la rinuncia al mondo era messa in primo piano, quale presupposto alla liberazione, che i santi aspiravano a conquistare attraverso la conoscenza dell'âtman. Tale punto di vista è sostenuto anche dalle opere posteriori. L'*Isha Up.* (2) fa rimarcare per la prima volta che è unicamente la liberazione spirituale dai legami del mondo ad avere vera importanza. Colui che sa, può continuare ad agire e a godere nel mondo, anzi, può perfino augurarsi di vivere cent'anni: egli non sarà macchiato dalle sue opere (karma) e nel suo stato di salvezza non correrà pericoli. Si tratta d'una concezione che prelude l'etica della *Gîtâ*, opera in cui la saggezza delle *Upanishad* viene messa alla portata anche di quelli che non si ritirano dal mondo per farsi asceti.

c) *La Bhagavadgîtâ*. La *Bhagavadgîtâ*, il «Canto del Beato», detta per abbreviazione *Gîtâ*, è l'opera più diffusa della letteratura del vedānta. Benché non faccia parte della rivelazione vedica (shruti), come invece le *Upanishad*, venendo invece attribuita alla tradizione sacra (smriti), redatta da autori umani, essa ha tuttavia raggiunto un'importanza e una popolarità mai superate da nessun'altra opera del brahmanesimo. Non fa solamente testo per i maestri delle diverse scuole del vedānta, che a lei si riferiscono nei propri commenti per le loro particolari opinioni dottrinali: si appoggiano a lei anche i poeti religiosi delle lingue popolari moderne, mentre perfino i profeti dell'attuale movimento nazionale panindiano, come un Aurobindo Ghose, un Tilak o un Gândhî, ne citano continuamente dei versi, interpretandoli secondo il proprio punto di vista. Essa deve l'unicità della sua posi-

zione alla lingua molto poetica, facile alla lettura e di nobile intonazione, in cui sono state composte le sue strofe dense di contenuto; alla sua ampiezza limitata (700 strofe), che ne facilita l'apprendimento a memoria (ancora oggi molti induisti sanno a mente tutta l'opera); alla varietà degli insegnamenti in essa enunciati, che permette a ognuno di ritrovarvi le proprie idee; allo spirito di larga tolleranza da cui è pervasa, segno caratteristico dell'induismo, e, soprattutto, al fatto che vi appaiono sistematicamente riassunti e ulteriormente e fruttuosamente sviluppati i risultati della filosofia delle *Upanishad*. È a questi molteplici vantaggi che si deve ascrivere il fascino che la *Gītā* ha sempre esercitato anche sui non indui, come nessun'altra opera religiosa dei brahmani. Già Al Bīrūnī (973-1048) s'era occupato di essa nel suo famoso libro sull'India. Più tardi Abul Fazl, l'amico dell'imperatore Akbar, la tradusse in prosa persiana. Se ne conoscono altre due traduzioni persiane. Fu tradotta la prima volta in inglese nel 1785, da Charles Wilkins; venne poi pubblicata in un'edizione critica e tradotta in latino da W. von Schlegel nel 1823. Da allora è stata continuamente tradotta nelle più varie lingue europee e fatta oggetto di ricerche scientifiche.²⁶ Accanto alla *Shakuntalā* e al *Pancatantra*, nessuna opera della letteratura sanscrita ha occupato in così vasta misura gli intellettuali tedeschi. Herder, W. von Humboldt, Hegel, Schopenhauer l'hanno approfondita. Il conte H. Keyserling ne ha cantate le lodi e le più diverse correnti teosofiche l'hanno utilizzata come libro di devozione.²⁷ La risonanza mondiale della *Gītā* giustifica quindi una trattazione più approfondita in questa sede.

La *Bhagavad-gītā*, «Il discorso (gītā) poetico pronunciato dal beato (bhagavat)», oppure, come si chiama più esattamente, la *Shrīmad-bhagavad-gītā Upanishad*, «Le sublimi dottrine segrete pronunciate dal beato», comprende i canti 25-42 del VI libro dell'epopea croica del *Mahābhārata*. Essa forma un episodio della gigantesca opera, in cui si narra della battaglia fra le due famiglie principesche, strettamente imparentate fra loro, quella dei Kauravā e quella dei Pāndavā. Gli eserciti dei contendenti, già di fronte, sono pronti alla lotta nella pianura di Kuru, nei pressi dell'odierna Delhi. Ecco che il principe Pāndu, Arjuna, scorge i suoi parenti e i suoi maestri nelle file della parte avversa: perciò esita a ingaggiare battaglia. Ma Krishna, incarnazione umana del supremo dio Vishnu, che gli sta a fianco come auriga del suo cocchio da guerra, gli ricorda il dovere del guerriero e gli obietta che deve combattere, senza lasciarsi preoccupare dalle conseguenze che sarebbero derivate dalla tragica lotta. Gli insegnamenti di Krishna cominciano col far presente all'eroe che sono solo i corpi a poter essere distrutti, mentre la parte spirituale, dentro di loro, è immortale. Nell'ulteriore svolgersi del colloquio, Krishna tratta poi dettagliatamente i più svariati problemi etici e metafisici. La sua esposizione raggiunge il vertice nell'undicesimo canto, quando egli si rivela ad Arjuna nella sua forma divina, come colui che non percepisce mai, che tutto produce e tutto distrugge, a piacere. Poiché tutto ciò che avviene nel mondo procede da lui stesso, ogni individuo non può che essere un suo strumento per eseguire la sua autonoma volontà. Krishna insegna il giusto comportamento dell'uomo alla

fine del capitolo in una strofa che, secondo Shankara, racchiude la quintessenza (sāra) di tutta la dottrina della *Gītā*: si tratta della strofa 11, 55. che dice:

«Chi nella vita agisce solo di me pensoso
ed a me s'abbandona, m'ama sopra ogni cosa,
colui che mai non odia, che nulla può irritare
quello, figlio di Pāndu, potrà da me venire».

I canti 13-18 completano le precedenti enunciazioni in vari modi. Alla fine Arjuna dichiara che tutti i suoi dubbi sono spariti e che compirà i comandamenti di Krishna. Comincia allora la grande battaglia che si conclude con la morte della maggior parte degli eroi.

L'ipotesi che si prospetta è che, originariamente, gli insegnamenti di Krishna non abbiano compreso che i versi strettamente riguardanti la situazione di Arjuna e che codeste considerazioni siano state ampliate col passare del tempo per mezzo d'interpolazioni. È stato già affermato da una tradizione indiana che la *Gītā*, oltre la sua forma testuale oggi generalmente accettata di 700 strofe, fosse nota anche in un'altra di 745 strofe: recentemente F. Otto Schrader²⁸ ha pubblicato il testo d'una redazione kashmīrī, contenente un certo numero di versi mancanti nella vulgata. Egli ha così reso verosimile che la *Vulgata* sia rimasta sconosciuta nel Kashmir fino alla fine del X secolo. Dobbiamo a questo stesso studioso anche l'analisi d'un'opera sulla *Gītā*, presumibilmente composta nel 502 d.C. da Hansayogin, la quale non solo contiene più versi, ma li ordina pure in modo del tutto differente. Sembra perciò sicuro che l'odierna vulgata offra un testo che soltanto col passare del tempo ha incontrato riconoscimento universale. Ad ogni modo è questa che troviamo alla base del commento attribuito al grande Shankara (800 d. C. circa), opera forse non dovuta a lui stesso ma a uno dei suoi discepoli. Date le circostanze, bisogna ammettere che il testo poetico abbia subito numerose modificazioni prima di raggiungere la forma attuale, universalmente accettata.

Si è tentato in varie riprese di costruire una «Gītā originaria», differenziando le parti antiche del poema dottrinario da quelle più recenti. Questi tentativi, a mio giudizio, non possono avere che una forza di persuasione soggettiva, dato che le contraddizioni o i bruschi passaggi di pensiero, rilevate dagli eruditi europei per provare che il testo è stato ampliato potevano anche non essere sentiti come tali da un indiano di duemila anni fa. L'ipotesi di R. Garbe — secondo cui il nucleo della *Gītā* sarebbe stato costituito da un'opera sāṅkhya a carattere teistico dei bhāgavatā, composta nella prima metà del II secolo a. C. e sottoposta a rimaneggiamento in senso panteistico e vedāntico nel II secolo d. C. — è contraddetta non solo dalle considerazioni da me esposte circa la relazione fra sāṅkhya²⁹ e vedānta ma anche dal fatto che la concezione europea dell'antinomia fra teismo e panteismo non ha mai avuto alcun valore in India: basti pensare che, già nelle *Upanishad*, la causa prima di tutto l'essere è spesso rappresentata come un

signore-personale dei mondi.³⁰ Per la nostra esposizione, del resto, ha poca importanza se certe parti della *Gîtâ* risalgono ad epoca più antica delle altre, dato che qui dobbiamo occuparci del poemetto soltanto nella forma in cui esiste al giorno d'oggi, e che ha profondamente influenzato la vita spirituale indiana da almeno un millennio e mezzo. È difficile precisare a quale epoca risalga tutta la composizione o almeno la sua parte più antica. Siccome vi si citano la *Kath.* e la *Shvet. Up.* e sembra tradire una certa conoscenza del buddhismo, essa non può essere apparsa anteriormente al IV secolo a. C. Parla in favore d'una datazione negli ultimi secoli prima dell'inizio della nostra era anche lo stile del pensiero filosofico che vi è espresso e che tanto fortemente s'allontana da quello venuto a formulazione in epoche successive. Facendo dunque seguire cronologicamente la *Gîtâ* alle *Kath.* e *Shvet. Upanishad* non si dovrebbe andare lontano dalla realtà.

Secondo la *Gîtâ* il dio «uno-tutto», il supremo purusha, è la causa prima di tutto ciò che è. Esso è contenuto, con una parte del suo essere, in ogni cosa (10, 42): al tempo stesso, però, dimora molto in alto, al di sopra di tutto, come signore personale del cosmo. In questo modo egli sta contemporaneamente dentro e fuori d'ogni essere (13, 16) ed è dunque, al contempo, immanente e trascendente. È «colui che contiene il tutto» (11, 18), e che il tutto circonda come una collana di perle (7, 7); allo stesso tempo, però, egli penetra di sé tutti gli esseri, che hanno in lui la loro radice (9, 4). Spirito (purusha) e natura (prakriti) sono le due forme di manifestazione prime ed eterne di dio (13, 19) e vengono anche descritte l'una come «il conoscitore del campo» (kshetra-jna) e l'altra come «il campo» (ksbetra) (19, 1 e segg.). Dio si manifesta nel cosmo in due modi: nel primo, come l'unico spirito, la coscienza costitutiva del nucleo intimo di ogni essere vivente; nel secondo come una sostanza-forza («prakriti», «natura», «materia prima»), che si sviluppa nella moltitudine di tutte le facoltà materiali sottili o grossolane (organi del pensiero ecc.) e degli elementi.

Il cosmo non deriva direttamente dal purusha, ma da «ciò che è immutabile» (akshara), forma inferiore e impersonale di dio. L'akshara è il supremo luogo della divinità (8, 21), il non manifesto superiore (8, 20), il brahman (8, 3), in cui dio depona il germe, come dentro una matrice, e da cui provengono tutti gli esseri (14, 3). Esso, d'altronde, è pure chiamato il «kû-tastba», cioè «l'incrollabile» (12, 3; 15, 16) e corrisponde al brahma delle *Upanishad* più antiche perché, se da un lato è la sostanza primordiale del cosmo, dall'altro è pure lo spirituale impersonale su cui meditano coloro che cercano la liberazione (12, 3) e in cui penetrano, con la liberazione stessa (9, 11 e 21).

Questo «immutabile» è la causa prima da cui promana tutto ciò che è mutevole (kshara). Da un lato esso è la forma inferiore dell'impercettibile (avyakta, 8, 20), la natura (prakriti) (9, 7) da cui provengono, per mezzo di condensazione, i corpi e gli organi di tutti gli esseri: dall'altro, è la totalità delle anime entrate nei corpi.

Da questo impercettibile inferiore «non manifesto», presentato anche come prakriti (forma primordiale), proviene tutto ciò che è percettibile ad

ogni periodica nascita cosmica, per tornare ad esservi nuovamente riassorbito, durante le periodiche dissoluzioni del cosmo stesso (8, 18; 9, 7). La prakriti (secondo quanto è detto al 7, 4) possiede otto forme: i cinque elementi, l'intelletto, la ragione e l'organo di soggettivazione. Al 13, 5, si cita invece come «campo» (ksbetra), (oltre al non percettibile, alla ragione, a «ciò che si fa io» e agli elementi grossolani [mahâbbûtâ]), gli undici organi (della conoscenza e dell'azione) come pure i cinque tipi di oggetti dei sensi: a questi però s'aggiungono pure il desiderio, l'odio, il piacere e il dolore, la coesione (sanghâta), il pensiero (cetanâ) e la costanza (dhriti, perseveranza, cfr. 18, 33 e segg.). Nessuno di questi due elenchi viene certamente inteso come la lista completa delle manifestazioni della prakriti: essi servono soltanto per dare un'idea approssimativa di tutti i fattori d'esistenza in cui può trasformarsi la parte inferiore dell'impercettibile, vale a dire la prakriti stessa. Questa consiste di tre componenti ovvero gunâ (3, 5, 13, 19): satva, rajas, tamâs di cui si è già parlato e della cui attività (14, 5 e segg.; 17, 1 e segg.) si darà in seguito più precisa descrizione. I gunâ legano lo spirito al corpo (5, 14) in modo che l'uomo, accecato, crede di agire e aderisce al mondo e alle opere: il saggio, invece, è intimamente conscio del fatto che lo spirituale è diverso da tutto ciò che appartiene alla prakriti e che solo «i gunâ agiscono nei gunâ» (3, 28).

Dio è così la causa *materiale* e il fondamento di tutto quanto è. Si manifesta con particolare intensità soprattutto in ciò che è bello, imponente e poderoso: tutto proviene, infatti, da una parte del suo divino splendore (tejas). I punti in cui viene fatto un lungo elenco di questo dispiegamento di potenza (vibhûti) sono molti (10, 20-40; 7, 8-11; 15, 12). Ma dio è pure il conservatore del mondo: mentre per la sua «natura inferiore» (aparâ prakriti) egli è la sostanza d'ogni cosa, per la sua «natura superiore» (parâ prakriti) è l'eterna sorgente d'energia d'ogni vita (7, 5).

La divinità è pure la causa *efficiente* del divenire cosmico, cosa che si comprende già indirettamente dal sistema stesso: difatti, se la sostanza-forza (prakriti) emana da sé tutto ciò che si produce nel cosmo, attraverso i suoi tre gunâ (13, 21), ed è una forma fenomenologica della divinità, dio è il solo vero fattore d'ogni cosa. Quell'identità della forza magica divina (mâyâ) con la sostanza-forza, di cui aveva parlato la *Shvet. Up.* (4, 10), assume forma stabile nella *Gîtâ* (7, 14) col termine: «guna-mâyâ» (cioè, consistenti di gunâ), indicante la mâyâ divina. L'attività di dio si distingue da quella di tutti gli esseri effimeri in quanto la divinità, possedendo tutto ed essendo tutto, agisce senza interesse egoistico e senza alcun legame con le proprie azioni (karma) (9, 9; 4, 14).

L'azione divina appare nelle periodiche creazioni e distruzioni del cosmo, nella sua conservazione e nel suo governo: ma dio dirige pure l'esistenza e il destino di ciascun individuo. Risiedendo nel cuore di tutti gli esseri, li fa muovere sulla scena del mondo per mezzo della sua mâyâ come i pupazzi d'un teatro di marionette (18, 61). Sviluppando il pensiero già enunciato nella *Kaush. Up.* (3, 8) e nella *Kath. Up.*, la *Gîtâ* fa sua una dottrina della predestinazione (16, 1 e segg.). Dio, per sua grazia, conduce alla

liberazione gli esseri «con destino divino» (daiṛī sampad) (18, 56-62): quelli che hanno «destino demoniaco» li scaglia sempre e nuovamente in matrici demoniache, lasciandoli precipitare negli abissi più profondi (16, 19 e segg.). Così, in ultima analisi, è egli stesso il primo autore del sapere o della cecità che conducono le anime alla salvezza eterna o all'inferno (16, 16).

Come nelle religioni occidentali anche qui, la concezione di Dio, quale sovrano dominatore del mondo, che sta di per sé al di là del bene e del male e dirige il divenire cosmico secondo la propria libera volontà, si lega all'idea della divinità quale essere di bontà assoluta, che non solo tiene in sesto l'ordine morale del mondo ma si manifesta benevolmente all'umanità come un padre (9, 17; 11, 43) o un amico (4, 3; 11, 44), che ama tutti coloro che gli sono devoti (7, 17; 12, 14 e segg.), salvando financo i peccatori (9, 30).

Dio, essere di beatitudine (bhagavat), appare nella *Gītā* sotto la figura umana di Krishna, che viene considerato come un avatāra, una discesa sulla terra di Vishnu.

Tuttavia solo in due punti del poema (11, 24 e 30) si invoca Krishna come Vishnu, e nell'unico altro verso in cui Vishnu è menzionato (10, 21), lo si nomina soltanto in capo d'un elenco, come uno degli Adityā. Al 4, 7 si menziona la dottrina degli avatārā e vi si dice che dio «emana sé da se stesso» in ciascuna era cosmica, nascendo in forma terrena per proteggere i buoni e annientare i malvagi. È comprensibile che le sette vishnuite considerino la *Gītā* come una sacra scrittura della loro comunità religiosa in base a questo rapporto fra le dottrine di essa e la fede in Vishnu-Krishna. Esse possono riferirsi allo stesso *Mahābhārata* dove, nel XII libro (350, 8 e segg.), si indicano come normative ai fedeli di Vishnu le dottrine comunicate ad Arjuna da Krishna, prima della grande battaglia. Cionondimeno la *Gītā* non ha alcun particolare carattere settario e infatti non combatte le dottrine di quelle scuole che considerano Shiva o un altro dio come il sovrano dei mondi: al contrario essa insegna che anche la venerazione verso altre divinità può condurre alla salvezza dato che, in ultima analisi, tutte le forme di culto sono consacrate al dio unico (4, 11; 7, 21 e segg.; 9, 23 e segg.; 17, 3 e segg.). Per questo, nelle descrizioni del manifestarsi del «beato», vengono addotte le più diverse divinità come manifestazioni di potenza dell'unico signore dei mondi (10, 21 e segg.; 11, 39). E anche degno di nota il fatto che la *Gītā* non contenga alcuna particolare teoria vishnuita sulle forme fenomenologiche dell'essere supremo, nonostante che in altri punti del *Mahābhārata* appaia la dottrina dei vyūhā. Non importa che il poemetto sia sorto o meno in un ambiente settario: ciò che è sicuro, ad ogni modo, è che esso è stato considerato quale scrittura sacra anche da quei maestri che propugnavano una forma di monoteismo interconfessionale, come l'autore del *Brahma-sūtrā* e come Shankara. Gli stessi shivaiti hanno scritto dei commenti alla *Gītā* interpretandone l'insegnamento dal loro punto di vista, come fece il grande Abhinavagupta (intorno al 1000 d. C.): essi si appellano al fatto che Krishna, secondo il *Mahābhārata* (XIII, 14), sarebbe stato iniziato alla fede shivaita da Upamanyu.

Gli insegnamenti impartiti dalla *Gītā* sull'essenza di Dio hanno uno scopo pratico: mirano a rendere possibile il raggiungimento della liberazione. A rigore di logica, il concetto dell'onnipotenza divina e della sua efficacia esclusiva, come pure la teoria della predestinazione, renderebbero inutile e superflua una dottrina soteriologica: tuttavia, la *Gītā* se ne occupa diffusamente e con ogni buon diritto, dato che tutti i grandi sistemi religiosi non si sono mai lasciati turbare dall'antinomia logicamente insolubile fra la convinzione dell'onnipotenza divina e quella del libero arbitrio umano. Come le *Upanishad*, anche la *Gītā* insegna che il culto vedico del sacrificio non conduce alla liberazione, ma ha soltanto un valore preparatorio. La liberazione vera e propria viene invece conquistata attraverso la conoscenza intuitiva dell'ultimo fondamento dell'essere. Nella *Gītā*, a fianco della via della conoscenza, appare un'altra strada di salvezza: quella dell'intima dedizione a dio (bhakti). La novità vera presentata da questo poema sta appunto nell'accentuazione data al valore della bhakti: vi si raccomanda questo «metodo facile» a tutti coloro che sono troppo deboli per percorrere il difficile sentiero della comprensione dell'assoluto attraverso la meditazione. Alla dualità delle vie soteriologiche corrisponde (3, 3) anche una dualità di pratiche religiose. Accanto all'antico cammino tradizionale della quietistica rinuncia al mondo, si presenta quello dell'agire secondo il dovere, libero da desideri egoistici, che si rimette del tutto a dio (3, 7 e segg.; 4, 22; 5, 2 e segg.; 9, 27; 18, 2 e segg.). Questa via, detta «karmayoga», viene addirittura raccomandata come la migliore, in vista della salvezza (5, 2). Si fanno qui sentire le stesse tendenze che favorirono il formarsi della pietà laica nel buddhismo del mahāyāna.

Si parla bensì molto della liberazione come mèta suprema da raggiungere attraverso i gradini di molte rinascite (7, 19) e tuttavia le notizie sullo stato raggiunto dopo la morte dal salvato sono così poco precise che i commentatori indiani le hanno interpretate nei modi più vari. Secondo alcuni, la liberazione consiste in un completo assorbimento delle anime individuali nell'anima universale; secondo altri si tratta solo d'una stretta unione con la divinità, in cui però l'individualità del salvato viene conservata. Di fronte ai vari tentativi compiuti per ricondurre le differenti affermazioni del testo a un denominatore comune, i teologi indiani hanno già messo in evidenza il fatto che la *Gītā* non conosce una sola bensì due forme di liberazione, in corrispondenza alle due vie di salvezza. Gli yogi che sanno frenare i propri sensi, praticano l'imperturbabilità e si compiacciono del bene di tutti gli esseri, venerano «ciò che è immutabile» (akshara) (12, 13 e segg.) entrando in esso (8, 11 e 21), nel brahma (5, 6; 6, 27 e segg.). Questa unione con dio, nella sua forma inferiore, viene chiamata «brahma-nirvāṇa» (2, 72; 5, 24 e segg.; cfr. 5, 6; 6, 27 e segg.), poiché nella *Gītā* il termine brahma è usato il più delle volte per designare la parte impersonale del sovrano dei mondi. Invece, quelli che servono il purusha con amorosa devozione, dedi-

candogli tutte le loro azioni, raggiungono proprio il purusha (8, 10 e 22; 12, 6). In quale modo avvenga l'unione del salvato col sovrano dei mondi non viene detto di preciso. Quando al 7, 3 e al 9, 25 si legge: «colui che venera gli dèi entrerà in essi, quello che venera me, in me», lo si può interpretare, per analogia, come una coscienza sopravvivenza delle individualità in Vishnu: ma la conclusione non è sicura. È sorprendente che nella *Gîtâ* non s'incontri mai una descrizione del paradiso di Vishnu e delle gioie che v'attendono i liberati. Siccome vi si legge soltanto che il salvato entra a far parte dell'esistenza di dio (bhâva) (8, 5), divenendo tutta una cosa con lui (sâdharmyam âgata), sembra piuttosto che si sia pensato ad una fusione completa. L'entrata nel purusha non soltanto è una metà più alta (15, 17) di quella della unione con l'akshara, ma è anche più facilmente raggiungibile (12, 5). La distinzione fra i due stati di liberazione nasce evidentemente dal desiderio di mantenere in vita la immersione con l'assoluto inoscibibile insegnata dalla tradizione, pur subordinandola al nuovo ideale teistico. I teologi vishnuiti d'epoca più recente (Vallhaba, Caitanya) hanno conservato questa concezione, definendo l'akshara come la sfera di splendore che attornia Vishnu: questa non può venir superata da quelli cui è mancato l'amore per la persona del sovrano dei mondi, amore che è il solo a garantirne la grazia. Ma l'unione con la divinità non è concepita da questi teologi come una completa identità di natura, bensì solo come uno stretto legame fra l'essere del liberato e dio, con partecipazione ai suoi giochi nel mondo celeste. Il «sâdharmya» (14, 2), poi, non viene spiegato come «identità di natura», ma come una eguaglianza qualitativa e dunque come una somiglianza di natura. Un autentico «bhakta» (devoto a dio) preferisce la vita d'intima comunione con la divinità alla completa identificazione con essa, perché l'intenso amore divino è possibile solo quando dio si contrappone a colui che lo venera, come un altro essere. Questa concezione d'una esistenza individuale, legata a un pensiero, a una volontà e a un sentimento renderebbe ovviamente necessario, secondo i presupposti filosofici della *Gîtâ*, che le anime dei salvati fossero provviste d'un corpo sottile e d'organi sottili, come del resto venne insegnato dai commentatori vishnuiti più recenti: per essi, l'anima del salvato poteva essere concepita solo come consistente di puro pensiero (cinnâtra), ovvero d'un corpo immateriale e di provenienza non naturale (aprâkrita) ³¹. Nella *Gîtâ* non v'è la minima traccia di tutte queste concezioni: essa lascia piuttosto nell'ombra il modo in cui avviene l'unione dei liberati con il «dio-tutto» e lascia al lettore, in un certo senso, di raffigurarsi lo stato del salvato come meglio crede.

Per questa e per molte altre ragioni appare che la *Gîtâ* non voleva essere una dimostrazione scolastica ponderata, d'un sistema filosofico definito con precisione, bensì un'esposizione poetica ed entusiasta di pensieri svariatissimi che hanno per oggetto il rapporto del finito con l'infinito, in tutte le sue possibili variazioni.

Dal punto di vista della teoria dell'evoluzione spirituale, la *Gîtâ* si mostra sotto due aspetti. Da un lato rappresenta il compimento del mondo speculativo delle *Upanishad* del periodo medio: dall'altro il superamento

di quel mondo stesso e la preparazione della strada a nuove concezioni. Col suo assegnare alla bhakti, all'amore pieno d'abbandono verso la persona del signore dei mondi, un ruolo di privilegio nella dottrina della salvezza, essa apre nuovi orizzonti al pensiero filosofico. È vero che già negli inni del *Rig-Veda*, l'ario d'epoca vedica s'era infantilmente rifugiato presso gli dèi, implorandone la liberazione dal debito delle colpe; è pure vero che la *Shvetâshvatara Upanishad*, nei suoi versi conclusivi, aveva già raccomandato la bhakti come mezzo per raggiungere la salvezza; tuttavia, è soltanto la *Gîtâ* che ha assegnato un ruolo centrale dentro il processo di liberazione a questo sentimento d'amore verso dio, fervente e fiducioso. L'aver collocato accanto alla via della conoscenza (jnâna-mârga, anzi, per dire il vero, al di sopra di essa, la via della devozione al sovrano dei mondi, ha fatto di quest'opera il punto di partenza d'un futuro sviluppo infinitamente fecondo, che non ha solo arricchito variamente il sentimento religioso indiano, ma ha pure reso possibile la formazione di numerosi nuovi sistemi.

d) *Gli altri scritti sacri*. Le *Upanishad* del periodo antico e quelle del periodo medio, che abbiamo già trattato, come pure la *Bhagavad-Gîtâ*, sono i testi di maggiore importanza, nei quali le dottrine del vedânta raggiunsero il loro pieno sviluppo. Per tale ragione vengono venerati ancora oggi come le fonti più autorevoli da tutte le scuole del sistema. Accanto ad essi, tuttavia, vi è ancora un gran numero di altri scritti, di valore normativo, che non sono posti così in alto, sia per anzianità che per contenuto. Si tratta anzitutto d'una gran quantità d'*Upanishad* che pretenderebbero d'essere attribuite all'*Atharvaveda* ma che, al contrario di quelle di cui ci siamo occupati finora, non godono affatto del riconoscimento generale. Queste *Upanishad* trattano parzialmente di temi analoghi a quelli delle *Upanishad* più antiche e del periodo medio, esprimendo le comuni concezioni vedântiche che sul brahma: in altre parti si dedicano specificatamente ad esporre delle idee che riguardano la rinuncia al mondo e lo yoga. Altre ancora hanno un'impronta decisamente settaria e propagano il culto di Vishnu, di Shiva o della shakti. In generale, l'apparire di queste dottrine esoteriche è difficilmente databile e ve ne sono parecchie che sembrano risalire soltanto a pochi secoli fa.

Le dottrine del vedânta hanno trovato una formulazione letteraria anche in numerose opere della tradizione sacra (smriti), cui non viene dato valore di parte integrante della rivelazione divina — come alle *Upanishad* — ma che vengono attribuite a mitici veggenti dell'antichità. Fra di esse, ad esempio, i codici del diritto (dharma-shâstrâ) di Manu e di Yâjnalkya, la *Vishnu-smriti* ed altri testi consimili, contengono delle parti in cui sono esposte delle teorie filosofiche. Nel gigantesco poema epico del Mahâbhârata venne incorporata, oltre alla *Gîtâ*, tutta una serie di parti di varia lunghezza, a carattere didattico: molte di esse formano il *Mokshadharma* (dottrina della salvezza), che comprende i capitoli 174-367 del XII libro. Si tratta d'un quodlibet di spiegazioni del più vario genere, che ha press'a po-

co un'ampiezza dieci volte più grande della *Gîtâ*.³² Anche i *Purânâ* e finalmente gli *Agamâ* e i *Tantrâ* offrono i più diversi insegnamenti di metafisica e di etica.

Questa enorme massa di scritture, di cui una parte non è stata ancora studiata a fondo, elabora in forma non sistematica un ricco materiale d'origini e di valore assai diversi. Anche se molte cose in esse contenute rappresentano soltanto l'eco popolare di quei pensieri che hanno trovato altrove una migliore e più severa espressione, si tratta purtuttavia di fonti non trascurabili per la nostra conoscenza dell'evoluzione del pensiero indiano: infatti, prima di tutto esse dimostrano la immensa fecondità dello spirito di questa terra e, in secondo luogo, contengono il germe di alcune idee che più tardi verranno accolte ed ulteriormente sviluppate dalla filosofia sistematica, come dimostreremo nella parte che riguarda il pensiero delle sette.

e) *I Brahma-sûtrâ*. Come abbiamo visto, i seguaci del vedânta fondarono le loro dottrine su un gran numero di testi sacri, entro ai quali avevano trovato espressione una quantità di opinioni, le più diverse tra loro. Nell'epoca in cui le concezioni filosofiche prendevano forma sistematica, nacque perciò la necessità d'un'opera autorevole che, sotto forma di guida (*sûtra*), mostrasse la via della corretta interpretazione dei passi fondamentali delle scritture, riassumendo le enunciazioni isolate, sparse qua e là nei testi, in un tutto omogeneamente coordinato. Questa guida è rappresentata dai *Brahma-sûtrâ*, attribuiti al saggio Bâdarâyana («colui che discende da Bâdarî»), identificato col mito Vyâsa (vedi pag. 79) (tradizione rintracciata, per la prima volta, in Vâcaspathimishra verso il 970 d. C.).³³ Dato però che in quest'opera viene già fatta la critica dei sistemi buddhistici posteriori e del sâṅkhya ateo, essa non può essere apparsa, nella sua forma attuale, anteriormente ai primi secoli della nostra era. È stata probabilmente prelevata da una letteratura più antica, che non è pervenuta fino a noi; infatti vi si citano le vedute d'un gran numero di maestri, che sostenevano opinioni diverse sopra singoli punti importanti della metafisica e della teoria della salvezza. Così stando a quel che si legge all'1, 4, 21 sembrano essere esistite tre diverse teorie intorno al rapporto fra l'anima individuale e lo «spirito-tutto»: secondo Kâshakritsna, essi sono assolutamente identici; secondo Audulomi, sono completamente differenti, fino al raggiungimento della salvezza e, secondo Âshmarathya, c'è un rapporto fra essi (che verrà denominato più tardi «bhedâbhedâ»), per cui le anime sono sì d'essenza diversa ma non identiche a dio. Sembra che l'intenzione di Bâdarâyana fosse quella di giungere a fissare definitivamente una dottrina, riassumendo e spiegando le teorie elaborate fino allora: questa dottrina avrebbe riconosciuto il brahma come causa materiale ed efficiente di tutto ciò che esiste e come primo fondamento delle anime individuali, ammettendo tuttavia che i salvati continuavano a vivere in eterno come individualità spirituali.

Ora, però, l'intendimento del vero senso originale dei *Brahma-sûtrâ* è reso molto difficile (e in certe parti addirittura impossibile) dal fatto che i suoi 555 aforismi, ordinati entro quattro capitoli, suddivisi ognuno in

quattro parti, si compongono, nella maggioranza, di poche parole, spesso completamente vuote di senso e dalle quali nessuno può capire nulla senza la spiegazione d'un maestro o d'un commento. È evidente che l'intenzione dell'autore non era di riassumere il contenuto essenziale del suo sistema in frasi ad effetto: egli voleva invece dare unicamente delle «voci» che servissero come richiamo mnemonico a chiunque studiasse la dottrina segreta presso un brahmano, in modo, però, che restassero oscure ai non iniziati.³⁴

Questo fa comprendere come in India siano esistite delle incertezze sulla vera dottrina di Bâdarâyana e sul senso dei singoli *sûtrâ* fin dall'antichità: si spiega pure perché siano stati scritti già per tempo dei commenti a questo testo così enigmatico e perciò così tenuto in considerazione. Disgraziatamente non ci sono pervenuti i testi delle interpretazioni più antiche, di cui non conosciamo che qualche nome di autore e qualche citazione occasionale.³⁵ La causa di questa perdita va ricercata nel completo rimaneggiamento del vedânta operato da Shankara nell'800 circa d. C. (di cui parleremo più avanti), che rese gli antichi commenti non più d'attualità; infatti a poco a poco non vennero più copiati e furono soppiantati dal *Bhâshya* dello stesso Shankara. Tuttavia le dottrine dell'evoluzione del mondo ad opera del brahma e della relativa autonomia delle anime individuali, sostenute dallo stesso Bâdarâyana, venne ancora spiegata da commentatori, per esempio da Bhâkshara (X secolo), anche dopo l'avvento di Shankara. Questo vedânta «più antico», che rigettava il teopantismo illusionistico di Shankara, trovò la sua prosecuzione nei secoli seguenti tra i sistemi vedântici delle sette vishnuite e shivaitiche, contrariamente a Bâdarâyana e al complesso degli antichi commentatori (ivi incluso Bhâskara), identificavano il brahma col dio personale da essi venerato.

f) *Gli inizi del mâyâ-vâda*. Tutto il vedânta antico aveva già concepito il mondo come una manifestazione reale del brahma, ma gli aveva assegnato una dignità più ristretta rispetto a quella dell'assoluto spirituale ed eterno. Yâjñavalkya aveva già insegnato che la molteplicità non si dà che allo stato di veglia o di sogno, per scomparire con lo stato di sonno profondo o di concentrazione meditativa. La *Shvetâshvatara Upanishad* e la *Gîtâ* avevano descritto la forza magica (*mâyâ*) di dio come l'azione attraverso cui «l'uno-tutto» si trasforma in molteplicità e per cui l'essere individuale non acquista coscienza che tutto ciò che esiste forma una sola unità in dio. Nelle *Upanishad* più recenti, nel *Mahâbhârata* e nei *Purânâ*, il concetto di *mâyâ* giuoca un ruolo sempre più importante, in cui viene sempre più accentuata specialmente la fase soggettiva, l'accecamento dell'anima per effetto della *mâyâ* stessa. Così nella *Maitri Upanishad* si legge (4, 2) che il «non salvato» è simile a uno ubriacato dall'alcool, a un prigioniero di un'illusione, che vede in sogno dei miraggi (*mâyâ*). Nel *Mokshadharma* (*Mhb.*, XII, 180, 38) si legge che gli appartenenti alle caste più basse sono in tale stato di accecamento (*mâyâ*) da godere anche della propria spregevole esistenza e da non desiderare d'abbandonarla: Nârâyana (341, 45) dice, presentandosi a Nârada: «Se volessi, potrei ris comparire sul momento: ho

creato quello che tu vedi di me solo come un'apparenza (mâyâ) ». Nel *Vishnu-purâna* (5, 1, 70), si parla della dea Yoganindrâ (sonno dello yoga) come della grande mâyâ di Vishnu, mediante la quale viene indotto in errore il mondo intero, poiché essa è la «non scienza» (avidyâ). La concezione della mâyâ, dunque, già contiene una serie di idee che aiutano a preparare il terreno ad una forma d'idealismo teoretico-gnoseologico il quale, per quanto sappiamo, venne a formularsi scientificamente solo nel VIII secolo, col vedânta: furono infatti le innegabili influenze della filosofia buddhista a provocarne lo sviluppo. La più antica opera del vedânta a noi nota, che spiega il mondo come un'illusione, sono le *Kârikâ* (strofe didattiche) di Gaudapâda, relative alla Mândûkya Upanishad; in esse si legge (2, 4): le cose percepite nel sogno sono irreali. Non esiste una differenza assoluta fra ciò che si percepisce nel sogno e ciò che si percepisce allo stato di veglia. Di conseguenza, anche il «tutto» percepito da chi veglia non ha valore di realtà più di quanto ne abbia un sogno. Il mondo esterno e multiforme, dunque, non è che un'ingannevole immaginazione di uno che non si è ancora svegliato spiritualmente. Giunti a un gradino superiore di coscienza, tutta l'illusoria diversità (bheda) fra soggetto ed oggetto viene a sparire (3, 35). Difatti non esiste che il dio uno-tutto (deva; 2, 12 e 19): l'âtman e l'intera pluralità sono soltanto una mâyâ, attraverso la quale esso stesso immagina qualcosa. Così come, in verità, non esiste altro che un infinito spazio cosmico il quale tuttavia sembra ripartirsi nei singoli spazi di alcuni vasi ecc., così c'è soltanto un âtman in tutti gli esseri individuali (3, 3). E come lo spazio cosmico non è per nulla affetto dalla sporcizia o dalla rottura dei vasi, così l'âtman non è affatto soggetto alla sofferenza e all'instabilità degli individui. Per lo spirito uno ed eterno non vi è alcuna scissione in soggetto ed oggetto, non c'è né passato né futuro, non c'è succedersi di causa ed effetto, non v'è migrazione né liberazione dal cerchio del sansâra ma vi è, al contrario, un beato ed eterno presente. Il saggio deve realizzare praticamente questa sua nozione mediante l'esercizio dello yoga e allora diverrà conscio che tutta la pluralità è fondata su un errore di pensiero e che il suo reale Se stesso, fin dalle origini, non è veramente che la luce della conoscenza immota, imperturbabile ed eterna.

È ben chiaro che Gaudapâda nella sua poesia, di grande afflato, cita numerosi passi delle *Upanishad* per fondare la dottrina della «non-dualità»: tuttavia l'uso di molte espressioni buddhiste (dârma, âdi-buddha ecc.) e di numerose immagini che ricorrono nelle opere del mahâyâna dimostra però che egli aveva tentato d'utilizzare a vantaggio del vedânta i risultati della speculazione buddhista. È infatti evidente che il suo modo di vedere si scosta completamente da quello di Bâdarâyana, il quale aveva insegnato una reale trasformazione (parinâma) dell'assoluto in cosmo: Gaudapâda, invece, considera tutta la molteplicità come un «vivarta», una manifestazione apparente di un essere perennemente immutabile.

g) *La dottrina di Shankara*. Shankara (788-820, a quanto si crede), discepolo di Govinda, a sua volta allievo di Gaudapâda, edificò sull'insegna-

mento di questo filosofo un sistema grandioso, cercando di presentarne la concezione fondamentale dello spirito uno-tutto, manifestantesi come pluralità per effetto della mâyâ, come il vero contenuto delle *Upanishad*, della *Gîtâ* e dei *Brahma-sûtrâ*. Nel suo grande commento all'opera di Bâdarâyana egli si accinse a mettere in luce «come verità suprema» tutti i passi delle scritture sacre che potevano essere intesi in tale senso, attraverso artifici d'interpretazione talvolta molto arditi. In molti casi non gli fu difficile perché molte sentenze degli antichi veggenti sulla spiritualità dell'âtman, sull'impossibilità di averne conoscenza, sull'immobile imperturbabilità in cui esso permane, sopra lo scarso valore del mondo effimero e mutevole dinanzi all'uno eterno, concordavano assai bene con le sue opinioni, oppure ne contenevano il germe. Molte cose, però, dette negli antichi testi lasciavano presupporre l'esistenza reale d'una pluralità: ad esempio, quando si narra in maniera mitica che il cosmo promana dall'âtman ed è ad esso diretto, oppure quando si parla del rapporto fra corpo e anima, della rinascita sotto altre forme d'esistenza, del karma o delle vie che conducevano alla salvezza. Siccome per Shankara, quale brahmano ortodosso, ogni parola del *Veda* e della tradizione sacra era verità purissima e possedeva la massima autorità, egli non poteva negare la validità dei passi in discordanza con la sua dottrina: tuttavia, poté aggirare la difficoltà in grazia alla teoria, già usata parecchie volte e con successo dal mahâyâna ed enunciata anche da Gaudapâda (4, 74), secondo la quale esiste anche una verità inferiore accanto alla verità eterna. Questa verità inferiore non può certo pretendere per sé un valore assoluto nel senso più elevato, ma ha tuttavia diritto ad una validità relativa dato che conduce alla verità suprema. Per Shankara, dunque, i testi sacri sostenevano due punti di vista, uno accanto all'altro. Il primo era quello dell'empirico scorrere cosmico (vyavahâra), che insegnava la promanazione del cosmo dal brahma e il vagare delle monadi spirituali: il secondo era quello della realtà suprema (paramârtha), per il quale non vi era né divenire, né pluralità ma soltanto l'unico, immutabile brahma. Le origini prime di questa concezione d'un «doppio grado di verità» si trovavano già nella distinzione fra la «scienza inferiore» e la «scienza superiore» (parâ ed aparâvidyâ), presentate per la prima volta nella *Mund. Up.* (1, 1, 4), tanto che Shankara fu in condizione di fondare la propria dottrina della verità assoluta e della verità relativa sulle stesse *Upanishad*.

Un'esposizione dell'edificio dottrinale a due piani di Shankara è resa difficile dal fatto che sotto questo nome corre un numero enorme di scritti che potrebbero essergli attribuiti tutti a malapena, anche nel caso che egli avesse raggiunto un'età maggiore ai trentadue anni di vita accordatigli dalla tradizione. Per essa egli non avrebbe composto solo dei commenti alle *Upanishad*, alla *Gîtâ* ed ai *Brahma-sûtrâ* ma anche numerosi trattati filosofici, poesie religiose, inni agli dei ed opere tantriche. È probabile che molti di questi scritti siano dovuti ad altro autore, pur provenendo dalla sua stessa scuola. Allo stato attuale degli studi filologici su Shankara non è ancora possibile giudicare con sicurezza ciò che è direttamente suo e ciò che venne scritto da altri sotto questo nome. Se però volessimo limitarci a quanto egli

dice nel commento ai *Brahma-sûtrâ*, che è senza dubbio opera sua, non avremmo materiale sufficiente per la conoscenza della sua dottrina in quanto non vi sono trattati molti dei problemi che invece vennero esposti piuttosto dettagliatamente in altri commenti e in altri scritti. Anche lasciando aperta la questione sulla posizione di Shankara di fronte a molti punti specifici della filosofia delle *Upanishad*, le grandi linee della sua concezione sono profilate con sufficiente chiarezza e teneremo di esporle brevemente qui di seguito.

L'unica cosa della cui esistenza non si possa dubitare è il Se stesso che, infatti, è il presupposto di ogni conoscimento. Quando si dice: «Son io che conosco l'essere presente, che conobbi quello passato e conoscerò quello futuro», risulta chiaramente dalle stesse parole che, pur mutandosi l'oggetto della conoscenza, non muta colui che conosce poiché egli è nel passato, nel presente e nel futuro: quindi, la sua essenza è un eterno presente.³⁶ Dato che solo il Se stesso non può venire messo in discussione, né può venire dimostrato a nessuno attraverso prove, esso rappresenta l'unico, immutabile fondamento di tutto: questo Se stesso è il brahma, pura conoscenza per propria natura, immutabile e indefinibile a parole. Inoltre il brahma essendo il testimone (sâkshin), ossia il soggetto di tutto il conoscere, non può mai divenirne l'oggetto esterno: l'unica possibilità d'afferrarlo, quindi, è offerta dalla profonda meditazione religiosa in cui il saggio diviene conscio della propria identità con l'«uno-tutto», che sta al di sopra di ogni pluralità e d'ogni sofferenza ed è il solo cui possa venire attribuito vero essere. L'unione completa con l'assoluto, ottenuta negli attimi di distacco dal mondo, è pure raggiungibile nell'incoscienza del sonno profondo anche se si tratta di uno stato transitorio: infatti ad ogni sonno fa seguito il ridestarsi delle pluralità del mondo. La mèta del vedânta, quindi, può essere solo quella di rendere cosciente e duratura questa identificazione dell'io individuale con l'*ens realissimum*. Ciò sarà possibile quando attraverso lo studio dei testi vedici e d'altri scritti sacri, concernenti l'esistenza del brahma, si vengano a porre i presupposti teorici della conoscenza; quando la scienza, così acquisita, sia divenuta un possesso ben radicato in lui, attraverso degli esercizi spirituali ed una condotta di vita conveniente, che faccia coincidere su un punto solo tutto il pensiero, tutta la volontà e tutto l'agire dell'essere umano. Quattro sono le condizioni fondamentali che devono essere soddisfatte da colui che vuol raggiungere questa mèta così alta:

- 1) deve saper distinguere ciò che è eterno da ciò che non lo è;
- 2) deve rinunciare ad ogni ricompensa, in questo e nell'altro mondo;
- 3) dev'essere di animo tranquillo, dominarsi, rinunciare ai piaceri dei sensi, saper raccogliere il suo spirito in serena contemplazione, essere ripieno di fede nella verità; ed infine
- 4) deve dirigere tutti i suoi desideri verso la liberazione da questa dolorosa e transitoria esistenza.

Il vedânta, dunque, non è un interesse puramente teorico, né un tentativo di chiarire gli enigmi del mondo, ma invece una dottrina pratica, che vuol condurre alla salvezza. Dato però che questa consiste nella liberazione

dai legami della realtà multiforme, potrà essere raggiunta solo per gradi, perché l'abisso tra esperienze vissute nel mondo empirico e la sperimentazione ottenuta con la concentrazione spirituale dell'unificazione col principio cosmico è troppo profondo per poterlo valicare d'un subito. Ecco la ragione per cui l'essere individuale, racchiuso nel *sânsara ab aeterno*, ha bisogno di purificarsi attraverso una catena d'esistenze prima di avere la maturità sufficiente per avvicinarsi alla mèta finale d'ogni aspirazione o per raggiungerla.

Secondo Shankara la peculiarità del nostro effimero mondo dell'errore sta appunto nel fatto che vi risplende ad ogni momento la luce della conoscenza divina. Questa luce è la sacra parola del *Veda* che, conformemente al suo carattere di divina rivelazione, dà tutte le indicazioni necessarie all'essere umano per metterlo in condizione di superare l'irreale mondo fenomenico, traendo da esso stesso i mezzi per farlo, e avanzare così verso la realtà dell'essere supremo. I *Veda* e le opere della tradizione che li spiegano e li completano, appartengono essi stessi al mondo della molteplicità, parlano agli uomini nella lingua di questo mondo delle apparenze, allo scopo di sgombrare gradualmente il cammino dalle false concezioni sull'essenza delle cose e di favorirne il progresso verso la perfetta conoscenza. Perciò i testi sacri insegnano, innanzi tutto, che esiste un numero infinito di anime individuali (*jîvâ*) senza principio nel tempo, diverse dai corpi materiali che le circondano, le quali vagano per il *sânsara*, in obbedienza alla legge del karma: i testi parlano poi di un supremo sovrano dei mondi, causa materiale ed efficiente del cosmo, come di un dio eterno che ha esalato da sé il *sacro Veda* ed è il custode dell'ordine morale del mondo. Questo *îshvara* deve essere venerato da ogni tipo di uomo, ciascuno secondo la propria capacità o preferenza, come Vishnu, come Shiva o altro, ma innanzi tutto come un essere personale differente da lui e a lui superiore. I devoti che così agiscono, con pio abbandono, dopo morti non raggiungono la luna per ritornare sulla terra in una nuova esistenza, come fanno gli attivi sul «cammino dei padri»: essi, invece, per il «cammino degli dèi» entrano nel mondo transitorio del brahma, dove dimorano, in stretta unione con l'*îshvara*, in forma di esseri spirituali individuali, dotati d'un organo di pensiero di materia sottile (*manas*), in una gloria simile a quella delle divinità. Là vengono esauditi tutti i loro desideri, ma essi non hanno nulla a che fare col governo dei mondi. Quando poi l'esistenza dello *hiranyagarbha* (Brahmâ), il custode (*adhyaksha*) del mondo del brahma, volge alla fine e finisce anche il suo mondo, allora essi, dopo essere stati iniziati da questo dio alla suprema conoscenza, entrano insieme a lui nella perfetta salvezza.

Il sovrano dei mondi, che gli uomini comuni si rappresentano come un essere distinto da loro, è in verità identico a ciascuna anima individuale, dato che tutti e due sono delle manifestazioni dell'unico spirito assoluto. Ma mentre le *jîvâ* (anime) sono fornite di appendici ingannevoli come i corpi, gli organi, la non-scienza, il desiderio e il karma, l'*îshvara* non ha altro attributo che l'eterna e illuminata onniscienza.³⁷ Questa è la ragion per cui non soggiace alla *mâyâ* ma si serve di essa per provocare e conservare in azione il processo dell'evoluzione cosmica.

Shankara chiarisce la ragione per cui tra il supremo dio onnisciente e il Se stesso dell'essere individuale incarnato — che agisce, gioisce ed è limitato per effetto della non-scienza — non vi è differenza alcuna e lo fa attraverso un paragone tolto dalle pratiche dei fakiri.³⁸ L'incantatore che sembra salire al cielo su di una fune, con tutte le sue armi, scompare dagli sguardi e poi, dopo aver combattuto, ricade sulla terra in pezzi che si ricompongono di nuovo nella sua figura, non è diverso dallo stesso incantatore che è restato seduto per terra, tutto quel tempo, imperturbabile ed immobile: infatti è lo yogi cui gli spettatori non hanno prestato attenzione l'unico ad esistere nella realtà, mentre lo yogi che sembra arrampicarsi su per la fune non è che un'illusione prodottasi nello spirito dell'ignaro pubblico ad opera della māyā dell'incantatore.

In un altro passo (*B. S.*, 1, 4, 3), la māyā di cui si serve l'ishvara viene descritta, quanto alla sua identificazione con la natura primordiale (*Śhvet. Up.*, 4, 10: vedi pag. 122), come il non-sviluppato (*avyakta*), ossia come la forza fecondante (*bijashakti*) che serve d'appoggio al dio supremo. Tuttavia la māyā è fatta di non-scienza (*avidyā*) e somiglia ad un gran sonno di cui restano prigionieri le anime trasmigranti nel *sansāra* fin quando non si svegliano alla conoscenza della loro vera natura: ecco perché la si definisce come inafferrabile, dato che non è possibile caratterizzarla né come una realtà (tattva), né come l'opposto.

Avrà compiuto un passo avanti chi — superando la concezione di una qualsiasi opposizione tra dio e l'anima individuale — giungerà alla conoscenza che entrambe sono una cosa sola. In molte delle sue poesie, Shankara celebra l'ishvara ora come Shiva, ora come Vishnu: infatti non ha importanza né il nome, né l'aspetto con cui il credente medita su di lui, quando egli se ne raffigura la presenza in questo modo: «Colui che dimorando nell'organo del pensiero mette in moto il corpo, colui che dimorando nel sole riscalda ogni cosa, quello sono io».³⁹ Tuttavia anche l'idea che dio abbia prodotto tutto, e governi tutto e che noi entriamo in lui in completa fusione non è ancora la verità completa e suprema, perché è il brahma l'unico essere che abbraccia tutto e penetra tutto. Esso non muta e perciò non può trasformarsi e divenire cosmo, non ha parti e quindi non può emanare da sé delle parti in forma d'anime individuali, né far sì che queste rientrano in lui. Anzi, tutti i tentativi per chiarire in qualche modo, attraverso delle relazioni di spazio, di tempo e di causalità, il rapporto dell'assoluto con il cosmo e gli esseri singoli non sono che dei mezzi ausiliari di cui si serve il testo sacro per insegnare la perfetta unità di brahma, anima e cosmo. Infatti è solo nel nostro «non sapere» (*avidyā*, la falsa conoscenza) innato la causa del nostro percepire una pluralità. È anche una illecita induzione (*adhyāsa*) quella d'attribuire agli oggetti del mondo esterno quella realtà che spetta soltanto a ciò che è spirituale, all'ātman, all'eterno soggetto, credendo inoltre che le cose da noi percepite nel mondo (come la corporeità ecc.) siano proprie anche al nostro io. Il nostro corpo, le nostre sensazioni, le nostre idee, gli oggetti esteriori non sono che «upādhi», ossia attribuzioni allo spirito unico, con cui esse non hanno nulla a che fare, esatta-

mente come il colore azzurro, che ci sembra di vedere nello spazio celeste, non ha niente a che fare con esso. Se qualcuno, al buio, crede di percepire un uomo accanto a sé, e, guardando più da vicino, s'accorge che ha preso per uomo soltanto un palo, il suo errore iniziale è consistito nell'aver erroneamente «sovrapposto» il concetto di uomo alla percezione di palo. Allo stesso modo noi imputiamo al brahma molte cose che gli sono estranee. Perciò si deve distinguere lo spirito onnipotente dagli attributi che appaiono solo allo stato di veglia e, parzialmente, allo stato di sogno così come si separa il grano dalla pula. Se la conoscenza teoreticamente preparata dallo studio dei *Veda* e dall'analisi filosofica, nonché praticamente sperimentata colla profonda meditazione mistica «io sono il brahma», è stata realizzata intuitivamente, allora la liberazione è raggiunta. Il *jīvanmukta* (il salvato in vita) resta ancora, è vero, nella corporeità per tutto quel tempo che ve lo costringe il processo di maturazione del karma: tuttavia, tutti i doveri rituali, sociali e morali avranno perduto per lui ogni valore. Innalzatosi al di sopra del bene e del male, egli camminerà sulla terra, senza essere toccato da tutto ciò che è contingente, fino all'ora della morte: in quel momento, non essendovi più nessun karma che possa provocarne la rinascita, raggiungerà la «*videhamukti*» (la liberazione, in cui non esiste più nemmeno il corpo). Sarà allora che il santo diverrà definitivamente quello che in verità è sempre stato: il brahma eterno ed indiviso.

h) *La scuola di Shankara*. Il «*kevalādvaita-mata*» (teoria della non-dualità assoluta) oppure «*mâyā-vada*» (dottrina dell'illusione cosmica) di Shankara ha esercitato un'enorme influenza sullo sviluppo della filosofia indiana fino ai nostri giorni. Si può affermare, senza tema d'esagerazione, che oggi giorno la maggioranza dei filosofi indù considera senz'altro Shankara come il più grande dei pensatori indiani. Per tale ragione non è possibile abbracciare con un solo sguardo la massa delle opere che cercano di chiarirne il pensiero o di svilupparlo ulteriormente. Fra tutta l'imponente produzione letteraria originata dai seguaci di Shankara, durante gli undici secoli che hanno seguito la sua morte, possiamo prendere in esame soltanto alcuni dei lavori più importanti. Si cominciò molto presto a redigere dei commenti al *Brahma-sūtrā-bhāṣya* del grande filosofo: fra questi il più celebre è stato la *Pancapādikā* di Pāmapāda, discepolo dello stesso Shankara. Questo commento, pur essendo restato incompleto (dato che tratta soltanto dei primi sūtrā), venne tenuto in così alta considerazione da originare una scuola particolare che prese il nome dalla propria opera più significativa, il *Vivaraṇa* di Prakāśhātman (1100 circa), chiamandosi «scuola del Vivaraṇa». Intorno all'850, Vācaspatimishra diede un'interpretazione degli scritti di Shankara, in molti punti discordante col testo originale, nella sua *Bhāmāṭi*: quest'opera, tanto frequentemente commentata a sua volta, serve come testo autorevole per la «scuola bhāmāṭi». Nei seguenti libri qui elencati sono contenute, invece, delle esposizioni originali della dottrina di Shankara: la *Naishkarmyasiddhi* di Sureshvara, discepolo di Shankara e il *Saṅkshēpa-shāriraka* dell'allievo di Sureshvara stesso, Sarvajñātman. Vi

sono inoltre la *Ishtasiddhi* di Vimuktātman (X secolo) ed il *Nyāya-makaranda* di Ānandabodha (1100). Una delle opere più significative della letteratura vedāntica è la *Finezza della critica* (*Khandanakhandakhādyā*) del poeta Śhrīharsha (XII secolo): in essa è dimostrato con molta accuratezza che tutti i sistemi filosofici sono inadeguati perché contengono i presupposti della loro disintegrazione già nei loro stessi principi. In verità il mondo intero è cosa inesplicabile (anirvacanīya) e la sola nostra sicurezza sta nel fatto che pensiamo: ma il pensiero è il brahma e dunque quella è l'unica realtà. Vi sono inoltre delle opere esplicative che vengono preferite e sono più facilmente abordabili per una comprensione del vedānta: si tratta della *Pancadashī* di Vidyāranya (1350), della *Vedānta-paribhāṣhā* di Dharmarāja (1550 circa) e del *Vedānta-sāra* di Sadānanda (1500 circa). Fra gli ultimi scritti di qualche importanza del vedānta, nel periodo più recente godono di considerazione la *Advaitasiddhi* di Madhusūdana Sarasvatī (prima del 1550) e gli scritti di Appayadīkshita (1600 circa).

In verità, gli interpreti di Shankara sono tutti d'accordo sul fatto che il filosofo aveva attribuito una realtà suprema solo al brahma, riconducendo tutta la pluralità all'effetto della māyā. Quanto ai dettagli invece essi interpretano le sue dottrine assai diversamente e qui ne metteremo in evidenza alcuni punti.

Secondo Shankara la māyā nasconde al singolo la consapevolezza della propria identità col brahma. Bisogna accettare questo principio per spiegare in qualche modo l'antinomia esistente fra la realizzabilità della visione dell'«uno-tutto», attraverso la meditazione profonda, e l'esperienza del mondo della molteplicità che si viene ad imporre nella vita d'ogni giorno. La māyā non può avere alcuna esistenza vera e propria perché, se così fosse, il brahma non sarebbe l'unico esistente: d'altra parte essa non è neppure un non-essere, altrimenti non potrebbe esercitare alcuna attività. Essa dunque è qualcosa di completamente inafferrabile, ed i nostri concetti non sono sufficienti a darne una definizione. I vedāntin d'epoca più recente hanno cercato di chiarire la questione nei modi più diversi, sforzandosi di definire i rapporti della māyā con il brahma e gli individui. Nel far ciò, si è presentato loro questo problema: chi è la causa del mondo, il brahma o la māyā? È un problema che può venir risolto in modi differenti. Se la māyā è concepita come una forza (shakti) inerente in qualche modo al brahma trascendente, allora questi può venire giustamente considerato come la causa prima del cosmo, poiché sta in lui il principio fondamentale per cui esiste appunto questo mondo e non un altro. In caso contrario, però, se la māyā è soltanto quel *quid* che detiene in cecità l'essere umano, prigioniero *ab aeterno* della non-conoscenza, senza aver tuttavia nulla a che fare col brahma stesso, allora è lei la vera e propria creatrice del mondo mentre al brahma non resta che la parte dello schermo bianco, usato come sfondo per le proiezioni di lanterna magica. Tra questi due estremi punti di vista vi furono altri studiosi che cercarono una via di conciliazione.

Vi era poi da determinare il rapporto fra l'essere individuale e la māyā; risolvendo la questione circa il modo con cui la māyā agisce ed il perché,

questo mondo, così supremamente irreali, ci appare reale. A questo proposito Gaudapāda aveva adottato un punto di vista affine a quello della dottrina buddhista della «sola coscienza». Shankara, invece, s'era allontanato dall'idealismo soggettivo dei buddhisti avendo notato che tra le percezioni nello stato di sogno e quelle nello stato di veglia esisteva una differenza enorme. Per lui, il mondo esterno non era una rappresentazione illusoria costruita dall'io empirico, ma aveva una realtà oggettiva, sia pure entro i limiti della conoscenza empirica inferiore.⁴⁰ Molti seguaci del vedānta hanno sostenuto contro questa tesi un «drishti-srīṣṭivāda», vale a dire una concezione secondo cui gli oggetti venivano creati (srīṣṭi) solo attraverso la percezione che se ne ha (drishti). Mentre la maggior parte dei vedāntin accettava una pluralità di singoli esseri che, naturalmente — dal punto di vista della conoscenza suprema — avevano soltanto una realtà illusoria, ve ne erano altri che sostenevano un completo solipsismo.

Anche il ruolo dell'ishvara, dio personale, differì per ogni singolo interprete.⁴¹ Alcuni hanno inteso il suo rapporto col brahma e con le anime individuali nel senso che egli rappresentava un riflesso (pratibimba) del brahma nella «forma pura» della māyā, quella che determina solo l'estensione (vikshepa) secondo spazio e tempo: ogni jīva, invece, era un riflesso dell'ishvara nella «forma impura» della māyā, ossia in quel medium torbido della non-scienza (avidyā) da cui consegue l'oscuramento della facoltà del conoscere. Altri ancora interpretavano la relazione tra il brahma, il sovrano dei mondi e le anime individuali attraverso l'immagine dello spazio cosmico, dello spazio d'una foresta e dello spazio di un singolo albero. A seconda della maggiore o minore spinta teistica nei diversi autori, l'ishvara veniva ad esser concepito o come lo spirito universale immanente al cosmo, oppure come un salvatore, ad un tempo, personale e trascendente la cui venerazione veniva ad attuarsi attraverso i potenti impulsi della devozione piena d'abbandono o bhakti.

Vi sono poi le concezioni più disparate anche per quanto concerne altri punti della dottrina, tanto che Shankara, come Kant, è divenuto il punto di partenza di un mondo di pensiero, tanto fecondo quanto vario, cui si appellano i pensatori delle tendenze più diverse.

3. IL SĀNKHYA

a) *Cenni storici.* Il termine «sāṅkhya» deriva verosimilmente da «sāṅkhyā», ossia numero; in conformità al suo nome designa un tipo di speculazione filosofica che enumera i principi cosmici. Un'altra interpretazione invece lo definisce come: «il metodo filosofico fondato sull'esatta ponderazione del pro e del contro»; oppure «il sistema filosofico nel quale si stabilisce l'estensione di un concetto attraverso l'enumerazione del suo contenuto e non attraverso la definizione, vale a dire non attraverso l'indicazione delle specifiche differenze (visheshā) come fa il vaisheshika, che appunto è così chiamato». Questa parola, sāṅkhya, appare già nella *Shvetāshvatara*

Upanishad (6, 3) e nella *Gîtâ*, indicando allora il metodo filosofico che fa derivare tutti i principi cosmici da un essere primordiale «uno-tutto», attraverso l'evoluzione (parinâma). Dato che tale metodo può essere impiegato in forme molto diverse, esso ha dato origine fin dall'inizio a diversi sistemi che potrebbero anche essere chiamati vedânta, perché fondati su testi delle *Upanishad*. Nei primi secoli dopo Cristo cominciò ad imporsi sempre più un altro gruppo di sistemi, definiti anche essi come sânkhya perché la loro dottrina insegnava pure che i principi cosmici si sviluppano uno dall'altro per derivazione: tuttavia, dopo questa impostazione iniziale, essi si fermavano alla natura primordiale: «uno-tutto», attraverso l'evoluzione (parinâma). Dato che tale metodo può essere impiegato in forme molto diverse, esso ha dato origine fin dall'inizio a diversi sistemi che potrebbero anche essere chiamati vedânta, perché fondati su testi delle *Upanishad*. Nei primi secoli dopo Cristo cominciò ad imporsi sempre più un altro gruppo di sistemi, definiti anche essi come sânkhya perché la loro dottrina insegnava pure che i principi cosmici si sviluppano uno dall'altro per derivazione: tuttavia, dopo questa impostazione iniziale, essi si fermavano alla natura primordiale (le prakriti, avyakta), che consideravano come causa prima del mondo materiale. Le anime (purusha) non sono parti d'uno spirito che tutto abbraccia, bensì delle monadi spirituali autonome ed eterne, che in realtà non hanno alcun legame con i prodotti della prakriti. Questo sânkhya dunque, insegnava un dualismo iniziale di prakriti e di purusha, senza cercare per esso una soluzione in uno «spirito tutto» che servisse da base per entrambi: ragione per cui la ipotesi di un dio, al contempo causa materiale e efficiente del processo cosmico, venne dichiarata superflua, sfociando in un radicale ateismo. Esiste sì un ordine cosmico naturale e morale, una retribuzione per ogni azione e delle divinità, divenute tali per legge karmica, che dominano i vari principi cosmici, gli elementi e così via: ma non esiste un sovrano eterno dei mondi. Codesto tipo di sânkhya ateo e pluralistico che viene chiamato per consuetudine «classico» ha conquistato dalla seconda metà del primo millennio in poi un posto così importante fra i sistemi indiani da venir considerato da molte persone come il sânkhya vero e proprio: si formò quindi anche l'idea che si trattasse di un sistema antichissimo creato in quella forma dal veggente Kapila e riassunto nei sùtrâ d'un'opera concepita come il corrispondente degli insegnamenti degli altri darshanâ. Da tutto ciò verrebbe a risultare che il «sânkhya classico» dovrebbe essere il sistema autentico, creato da un pensatore cui la posterità ha conferito dei tratti leggendari, mentre il sânkhya delle *Upanishad*, del *Mahâbhârata*, dei *Purânâ* e di altri testi non rappresenterebbe che una forma secondaria della dottrina originale, adattata alle idee del vedânta.

Molto per tempo vennero mosse numerose obiezioni a questa teoria. Il fatto che i *Sânkhya-sûtrâ* non siano mai stati menzionati in tutta la letteratura antica e neppure nel *Compendio di tutti i sistemi* di Mâdhava (1380 circa), ma sono stati commentati da Aniruddha appena verso il 1500, induce a concludere che si tratta di un'opera piuttosto recente, che deve la sua composizione alla necessità del sânkhya di possedere una raccolta di sùtrâ come gli altri sistemi. La supposizione di studiosi anteriori, per i quali i

Sânkhya-sûtrâ rappresentavano il più antico trattato delle dottrine del «sânkhya classico» è stata così rettificata dal Garbe; i *Sânkhya-sûtrâ* sono in realtà uno scritto recente che reca a torto il nome di Kapila. Essi però avrebbero avuto un modello autentico del sânkhya originale nella letteratura ad essi precedente, specialmente nella *Sânkhya-kârikâ*, scritta nel IV secolo d. C. Ma questo sânkhya, ateo e pluralistico, stando al Garbe, sarebbe esistito nelle sue caratteristiche fondamentali già un millennio prima della *Kârikâ*. Per lui Kapila è storicamente il fondatore del sistema e sarebbe vissuto prima dell'avvento del Buddha, dato che il buddhismo ha attinto molte delle sue dottrine dal sânkhya.

Ora però nella tradizione indiana, questo Kapila appare come un personaggio del tutto leggendario. Fa parte dei figli spirituali di Brahmâ che cooperarono alla creazione del mondo e pare aver compiuto i più svariati miracoli. Questo non è certamente sufficiente per concludere che ci fu un personaggio storico, anzi starebbe piuttosto a dimostrare che in epoca più recente, quando si cercò un fondatore per i sânkhya lo si collegò col nome del famoso Rishi (veggente). E anche se in epoca più recente la figura della leggendaria fosse stata confusa con un pensatore a nome Kapila quale fondatore del sânkhya, questo non proverebbe ancora che costui aveva formulato il sânkhya ateo. Infatti, molti scrittori indiani più recenti come Madhva, Vallabha ecc. sostengono, in opposizione ai seguaci del sânkhya classico, che Kapila avrebbe insegnato un sistema sânkhya corrispondente alle *Upanishad*: anche i testi più antichi, che fanno menzione di lui, ne parlano come d'un credente in dio. Quando — cosa che è tuttavia assai poco probabile — al 5, 2 della *Shvet. Up.* si nomina Kapila come fondatore del sânkhya, l'autore, che era teista, potrebbe averlo fatto solo perché lo riteneva pure teista, come risulta da tutto quanto il contesto. Anche la *Gîtâ*, nei suoi violenti attacchi contro coloro «che vogliono spiegare il mondo senza l'ipotesi di un ishvara» (18, 8), non avrebbe citato Kapila (10, 26) come il migliore tra i perfetti (suddha) se egli avesse combattuto la fede in dio. Nel *Mahâbhârata* (XII, 216, 14) Kapila è citato, insieme ai suoi discepoli Āsuri e Pancashikha, come un pan-en-teista: anche nei *Purânâ* è generalmente posto in relazione con una dottrina dello «spirito-tutto».

Perfino dalla strofa 69 dell'opera principale del sânkhya classico, le *Sânkhya-kârikâ*, non risulta in nessun modo che l'autore abbia creduto che il «gran saggio» (Kapila) abbia insegnato un sistema concordante in tutti i punti col proprio: infatti egli dice soltanto che Kapila aveva enunciato la teoria della conoscenza generatrice di salvezza, della diversità esistente tra prakriti e purusha. Egli, tuttavia, non si pronuncia sulla possibilità che Kapila abbia concepito la prakriti e la purusha come realtà ultime. Le strofe 70-72, scritte probabilmente da una mano più recente, menzionano per la verità il Veggente (Kapila), con Āsuri e Pancashikha, come pure il *Sashtitantra*, quali fonti autorevoli di ishvara-krishna: il che non significa ancora che tali maestri abbiano sostenuto una forma di sânkhya atea e pluralistica. Si potrebbe anche pensare che si volesse semplicemente dire che quei filosofi avevano elaborato il metodo sânkhya su cui ishvara-krishna, aveva edificato la sua dottrina, basandosi su di loro. Qualora il *Shashtitantra* colà ci-

tato fosse da identificarsi con la celebre opera tratta dalla *Ahribudhnyasanhita*, — cosa però incerta — queste osservazioni non potrebbero intendersi diversamente, poiché quel *Shashitantra* non è ateo. A questo proposito è pure da segnalare che Īshvarakrishna, all'opposto dei suoi commentatori, non attacca la teoria dell'esistenza d'un signore dei mondi, anzi non tratta affatto il problema di dio: non è da escludere che egli abbia voluto lasciare a ciascuno dei suoi lettori la possibilità di aggiungere una sovrastruttura teologica al sistema che egli aveva edificato. I commentatori delle *Kārikā*, invece, non fanno che dare motivi particolareggiati contro l'esistenza dell'īshvara tanto che intorno al 500 d. C., circa, la posizione del sâṅkhya classico era divenuta esplicitamente anti-teista. I seguaci dei sistemi teistici reagirono in modi diversi all'atteggiamento preso in quel tempo dal sâṅkhya classico, che sosteneva l'insegnamento d'una forma atea di dottrina da parte di Kapila. Alcuni (come Madhva), asseriscono che il sâṅkhya aveva formulato un sâṅkhya puro, vale a dire di fede in dio.⁴² Shankara, invece, ammette che Kapila non aveva creduto «che il mondo intero fosse l'âtman», ma aveva invece ammesso una pluralità di anime: egli afferma tuttavia che, in ogni caso, ove una dottrina tradizionale si trova in contraddizione col *Veda* è in errore e che perciò non si doveva seguire Kapila (*Comm. ai Brahma-sûtra*, 2, 1, 1 e 11), sostenendo perfino che il Veggente tanto celebrato per la sua saggezza, non era affatto la stessa persona del fondatore del sâṅkhya.

La supposizione che Kapila avesse insegnato una forma atea di sâṅkhya trovò all'inizio dei sostenitori fra quanti credevano, infondatamente, che il buddhismo avesse attinto dal sâṅkhya il proprio ateismo ed altre concezioni e che il luogo di nascita del Buddha, Kapilavastu, trasse il proprio nome da quello del fondatore del sâṅkhya. La leggenda buddhista afferma, è vero, che Kapilavastu un tempo era stata la residenza d'un saggio a nome Kapila, ma non dice che si trattava del fondatore del sâṅkhya. Ashvaghoṣha, nella sua *Vita del Buddha*, scritta nel I secolo d. C., fa apprendere al principe in cerca della salvezza, prima dell'illuminazione, la filosofia di Kapila (12, 21), assieme a quelle di Jagīshavya, Janaka e Parāshara (12, 66), presso il saggio Ālāra Kājāma. Naturalmente questo non prova ancora che il Buddha, seicento anni prima di Ashvaghoṣha, avesse realmente conosciuto uno o anche due diversi sistemi di sâṅkhya. Le dottrine insegnate da Ālāra, del resto, non eccellono per chiarezza: probabilmente egli seguiva un sâṅkhya pan-en-teista, che potrebbe essere accostato a quello delle *Upanishad* del periodo medio. Le indicazioni contenute nel canone pāli sulla dottrina di Ālāra fanno solo supporre che egli avesse cercato di raggiungere, attraverso delle pratiche di meditazione, il grado della «inesistenza di qualsiasi cosa»: può darsi che con questo si voglia intendere l'âtman delle *Upanishad*, concepibile solo attraverso delle negazioni.

Il sâṅkhya non è menzionato negli antichi testi pāli e perciò si possono fare solo delle congetture sulla possibilità che le concezioni criticate dal Buddha venissero chiamate già allora col nome di sâṅkhya. Ad ogni modo le informazioni contenute nel canone pāli non sono sufficienti per stabilire

una derivazione del Buddha da Kapila, non importa quale sistema abbia egli insegnato, panenteistico o ateo.

Tutti i testi più antichi, in cui appare il nome del sâṅkhya o nei quali ricorrono dei termini propri della dottrina del sâṅkhya classico (come pratici, buddhi, ahankāra ecc.) autorizzano solo la conclusione che in origine fu definita come sâṅkhya una dottrina che ammetteva uno spirito universale quale fondamento di tutta la pluralità e che si allontanava dalla letteratura delle *Upanishad* più antiche solo nel suo negare la diretta provenienza dall'assoluto degli elementi cosmici, dell'etere, dell'aria ecc., facendoli invece derivare da certi elementi che rappresentano delle facoltà psichiche, intese sostanzialmente. La formulazione più antica del sâṅkhya, dunque, può essere considerata come un perfezionamento del vedānta: questo dato fornisce una spiegazione istruttiva circa il fatto che nelle *Upanishad* del periodo medio, nella *Gītā* e in altri passi epici, nei *Purāṇā*, come pure in Caraka, il vedānta e il sâṅkhya non appaiono in antagonismo. La scienza sacra poteva venir definita sia come «il perfezionamento del *Vedā*» che come «l'enumerazione dei principi cosmici». Se Kautilya non nomina il vedānta, ma parla solo d'un'interpretazione del *Veda*, da un lato (trayī), e, dall'altro, del sâṅkhya, dello yoga e del lokāyata come dei tre metodi utili per la ricerca, egli abbraccia effettivamente l'intero scibile del suo tempo ma non prova in nessun modo l'antichità d'un sistema sâṅkhya diverso dal vedānta. Nei primi secoli dell'era volgare s'intendeva ancora per sâṅkhya una forma di vedānta metodicamente sviluppata attraverso la teoria dell'evoluzione. L'opera jaina *Nīlakeshī* descrive il sistema sâṅkhya di Parāshara come «kâtmavāda» (spiritualismo monistico), in cui il paramâtmā esercita tutte le attività nel mondo, tant'è vero che «gli animali uccisi, la carne e colui che la mangia sono tutti e tre la medesima persona». Al tempo di questo libro sembra che il «śeshvara sâṅkhya», (come lo indica il volume stesso), sia stata la forma predominante, anche se vengono menzionati pure i seguaci del sâṅkhya pluralistico. Questo sistema però corrisponde press'a poco al vedānta della *Gītā*, il quale perciò non è trattato in un capitolo speciale della *Nīlakeshī*, ma viene sfiorato solo occasionalmente nella confutazione della teoria sull'origine divina della rivelazione vedica. Il fatto che sâṅkhya e vedānta fossero concepiti originalmente come un'unica cosa è certamente la ragione per cui né la *Manimekalai*, né, più tardi, il *Shaddarśanasamuccaya* di Haribhadrā dedicano alcun capitolo al vedānta.

La *Sâṅkhya-kārikā* di Īshvarakrishna è l'opera sancrita più antica che esponga in maniera inequivocabile, esauriente e sistematica un tipo di sâṅkhya il quale considera la natura primordiale e la pluralità delle monadi spirituali come gli ultimi principi cosmici, non derivabili da una causa originaria comune. L'epoca più recente, cui possa venire assegnata la datazione di quest'opera si aggira intorno all'anno 560 d. C., dato che in quegli anni il brahmano Paramārtha l'ha tradotta in cinese, insieme ad un commento. Non sappiamo quanto tempo sia passato tra la relazione della *Kārikā* e questa traduzione, tuttavia è difficile che si possa risalire a un'epoca anteriore al IV secolo. È stata commentata parecchie volte e le interpretazioni più salienti sono quelle di Māthara, di Gaudapāda e di Vācaspati-

shra (appartemente al IX secolo) il cui *Splendore lunare della verità del sâṅkhya* è tenuto in altissima considerazione.

La posizione di Ishvarakrishna nella storia del sâṅkhya è giudicata in modi diversi. Dobbiamo noi riconoscere che sia stato «un riformatore, il quale trasformò un sâṅkhya-yoga di tipo vedântico-teista in un sistema più chiaro e ateo, tale da contrapporre un'arma più affilata agli attacchi dei filosofi buddhisti»,⁴³ oppure pensare che avesse già avuto dei precursori? Sembrava che in alcuni punti del *Mahâbhârata* si sia considerata la prakriti come qualcosa di autonomo, contrapposto all'âtman e che, più tardi, sia nata l'idea che esistesse una pluralità di purushâ, distinti dal purusha unico e divino. Si sarebbe, dunque, trattato d'un sistema teista che riconosceva tre principi cosmici: dio, le anime, la natura primordiale. Dal XII libro (302, 3) del *Mahâbhârata* si è dedotto che vi fosse già allora una scuola sâṅkhya la quale aveva scartato l'idea di dio. In questo passo si parla, infatti, di coloro che credono di poter raggiungere la liberazione senza alcun sovrano del mondo (anîshvara). Ma si tratta d'una interpretazione assai dibattuta.⁴⁴ Nella poca chiarezza dei testi epici e nella confusione delle numerose dottrine che vi sono citate, è assai difficile, coi dati da essi forniti, poter ricostruire la «preistoria» del sâṅkhya classico. Nel commento di Mâthara vengono bensì enumerati in serie tutti i maestri del sistema le cui teorie erano state ulteriormente sviluppate da Ishvarakrishna: non è detto però che uomini come Kapila, Āsuri, Paucashikha abbiano concepito un sâṅkhya ateo e pluralistico. Non viene fatto il nome d'un solo precursore immediato di Ishvarakrishna. Dal materiale che si trova oggi a nostra disposizione, di provenienza sia indiana che cinese, si può solo accertare che nei primi secoli dopo Cristo esisteva già un buon numero di scuole sâṅkhya (Paramârtha parla di 18), ma non si può ancora dire precisamente fino a che punto fossero di carattere monista-panteistico (come le *Upanishad*), o ammettessero un îshvara, una unità natura primordiale e una pluralità di anime individuali, o si fermassero invece soltanto a una materia primordiale unica e a una pluralità di monadi spirituali eterne, come il sâṅkhya classico. Secondo un'informazione fornita da un autore tardivo ci sarebbe stata perfino un'antica scuola di questo sistema, che non ammetteva l'esistenza d'una natura prima e unica, collegante tutto le anime per mezzo dei suoi prodotti, ma una speciale natura primordiale per ciascuna anima.⁴⁵ Nel periodo aureo delle formulazioni dei sistemi erano dunque sorte numerose scuole, tutte denominate come sâṅkhya perché enumeravano i principi cosmici e insegnavano l'evoluzione d'una parte di essi da una natura iniziale: tuttavia, queste scuole si distaccavano chi più chi meno una dall'altra per quanto concerneva la trattazione dei problemi specifici. Fra le numerose varietà di sâṅkhya, quella insegnata da Ishvarakrishna acquistò la massima importanza nell'epoca successiva, importanza dovuta in eguale misura alla forma concisa e letterariamente perfetta con la quale la *Kârîkâ* espone i suoi principi e alla logica consequenzialità con cui riflette sulle idee tradizionali.

b) Il sistema classico. La *Sâṅkhyâ-kârîkâ* insegna un dualismo metafisico. Vi si ammettono due principi eterni, l'uno non riferibile all'altro; tutti e due non possono venire neppure riferiti ad un terzo principio. Essi sono:

1) la natura primordiale, una, non spirituale, non cosciente ma attiva (prakriti, pradhâna);

2) la pluralità delle anime individuali, o monadi spirituali, composte di puro spirito, coscienti, non attive (purushâ).

La prakriti è una sostanza-forza eterna dalla quale viene a prodursi per via d'evoluzione tutto ciò che, per sua natura, non ha coscienza di sé. Essa, dunque, non è solo la causa prima di tutti gli elementi materiali e di tutti gli organi ma anche di tutte le facoltà che noi definiamo come psichiche. La capacità di pensare, di percepire, di provare dolore o piacere, di agire, come pure ogni qualità morale o qualsiasi altra qualità spirituale sono perciò manifestazioni di questa sostanza iniziale e non già funzioni delle monadi spirituali. La natura primordiale si trova in un perenne alternarsi di stati, senza principio e senza fine, per cui ora si sviluppa cosmicamente con tutta la sua molteplicità fenomenica, ora riassorbe di nuovo in sé quello che aveva emanato. Essa consiste dei tre gunâ (vedi pag. 118), o elementi costitutivi, vale a dire le sostanze della luce, della lievità, della giocondità (sattva); del moto, della stimolazione, della passionalità (rajas); dell'oscurità, della pesantezza, dell'impedimento (tamas). Questi tre gunâ si trovano in essa in uno stato d'equilibrio nell'epoca che segue a un riassorbimento cosmico e precede una nuova creazione. Tuttavia, l'apparente stasi che si è prodotta nella prakriti (la quale internamente è sempre in moto) ha solo durata passeggera perché il karma delle anime non liberate rende perpetuamente necessario il suo ridispiiegamento cosmico: infatti la prakriti non esiste per se stessa ma per procurare la liberazione alle anime individuali (strofa 60).

La natura primordiale ricomincia sempre a svilupparsi perché l'ordinamento del cosmo non è soltanto naturale ma etico: per conseguenza i gunâ perdono il loro equilibrio, cominciano ad agire uno contro l'altro e a mettersi a scolarsi uno con l'altro. Così la prakriti è condotta, via via, ad uno stato di maggiore o minore consistenza dallo stato originale di impercettibile finezza: dal non-manifesto (avyakta) passa alla pienezza della manifestazione. Nel processo di questa costante condensazione nascono da lei innanzi tutto i substrati della vita psichica, composti di materia sottile e, alla fine, gli elementi sottili e grossolani. I fattori già conosciuti nelle *Upanishad* vengono ora ordinati in maniera tale che dalla natura primordiale venga a nascere, prima d'ogni altra cosa, la buddhi, la ragione, l'organo della decisione. Da questa si sviluppa l'ahankâra, «ciò che si fa io», il sentimento di se stessi, che fa distinguere fra «io» e il mondo esterno. Dall'ahankâra l'evoluzione continua su due direzioni: da un lato vengono emanati gli undici sensi e precisamente:

1) manas, pensiero legato alle sensazioni;

2) le cinque facoltà della conoscenza (buddhîndriyâ); udito, tatto, vista, gusto e odorato;

3) le cinque facoltà d'azione (karmendriyâ); parlare, afferrare, camminare, evacuare, procreare;

dall'altro lato, provengono dall'ahankāra i cinque elementi sottili (tanmātrā) etere, aria, fuoco, acqua e terra. Poi da questi tanmātrā nascono per miscela gli elementi grossolani (bhūtā) del mondo visibile. I cinque elementi grossolani e le cinque facoltà di conoscenza presentano dunque uno sviluppo parallelo all'ahankāra: si tratta di un'idea derivata dall'esistenza d'una certa correlazione fra gli organi della percezione e gli elementi grossolani che essi possono afferrare.

Vi sono perciò ventiquattro principi cosmici naturali (tattvā = quidditates): primo, la prakṛiti e poi altri ventitré che provengono direttamente o indirettamente da essa. Il sâṅkhya, conformemente a questa classificazione, insegna una «teoria dell'evoluzione» (parināma-vāda) che sostiene la pre-formazione di ciascun prodotto nella sua causa diretta, prima del suo nascere. La teoria di causalità di questo sistema, che vede nella nascita d'una nuova sostanza da un'altra — che la conteneva — solo la sua entrata in scena, è definita come «la dottrina dell'eterna realtà di ciò che si produce» (satkārya-vāda). Rappresenta una concezione fondamentale della sistematica sâṅkhya che si trova in perfetta concordanza col vedānta antico e si differenzia nettamente dalle scuole che ammettono una pluralità di sostanze con esistenza indipendente, le quali danno origine a qualcosa di nuovo attraverso la loro facoltà di unirsi: esse dunque sostengono che un prodotto, prima di arrivare ad esistere, non possiede alcuna realtà (asatkārya-vāda). Pertanto la differenza fra la prakṛiti ed i tattvā da essa emanati non è che una questione di tempo: mentre nei periodi che precedono l'inizio d'una evoluzione cosmica o che seguono ad un suo riassorbimento, tutti i tattvā si trovano in potenza nella prakṛiti, nel tempo in cui perdura il cosmo, essa si divide nei singoli tattvā. Uno yogin onnisciente, guardando al mondo *sub specie aeternitatis*, vedrebbe perciò tutta la realtà fisica sotto l'aspetto di una sola natura primordiale in tanti stadi, perennemente mutevoli, di sviluppo.

Il purusha, lo spirito, sta di fronte alla prakṛiti e alle sue emanazioni come un venticinquesimo principio, completamente diverso. Egli è, per sua natura, pura e serena luce di coscienza, semplice testimone, eterno soggetto che non può oggettivarsi. Non ha alcuna specie di attività, è incapace di agire o di soffrire e contempla, senza prendervi parte, il giuoco delle manifestazioni della prakṛiti. Contrariamente al sâṅkhya pre-classico, non abbiamo uno solo ma un'infinità di purushā, idea giustificata dal fatto che nel mondo empirico esiste una pluralità d'individui. Il vero, puro stato spirituale dei purushā si realizza per quelli che si sono liberati dall'agitazione cosmica, dal sansāra: per gli altri si dà solo fuggevolmente, durante il sonno, la profonda meditazione mistica e anche nei periodi che intercorrono fra il completo sviluppo cosmico e il suo riassorbimento. Infatti, non appena i ventiquattro tattvā si sono sviluppati e si sono formati da essi le materie inorganiche, i corpi e gli organi degli esseri viventi, i singoli purushā entrano in unione apparente con i corpi e gli organi loro assegnati, in base al karma. L'unificazione delle monadi spirituali con le emanazioni della natura primordiale viene così spiegata da alcuni commentatori più recenti, attraverso una immagine tolta dal *Kārma-purāna*:⁴⁶ il brillante cristallo,

che però di per sé è incolore, sembra rosso quando un fiammeggiante fiore d'ibisco si trova dietro di lui; così pure la monade spirituale, che è immutabile, sembra agire, soffrire ecc., quando si producono delle modificazioni dentro il corpo, dentro l'organo del pensiero ecc., apparentemente uniti ad essa. Per il fatto che il purusha proietta la sua luce sul corpo, sugli organi del pensiero e così via, questi, a loro volta, divengono «apparentemente spirituali» (Str. 20) al punto da far nascere l'illusione che vi sia un'anima (jīva) empirica pensante, senziente, volente ed agente. In realtà, però, questo jīva non è una sostanza semplice, come affermano le altre scuole, ma una composizione apparente di due elementi eterogenei, vale a dire la luce immutabile della coscienza e le sottili facoltà psichiche, emanate dalla prakṛiti. L'unione di questa monade spirituale e di questo sottile involucro materiale avviene con una continuità senza principio nel tempo, interrompendosi temporaneamente ad ogni distruzione cosmica e ristabilendosi ad ogni formazione. Legato «per così dire» al corpo sottile (linga-sharīra) che si compone di elementi altrettanto raffinati e della buddhi, dell'ahankāra, del mānas, dei cinque organi della conoscenza e dei cinque organi dell'azione, il purushā trasmigra qua e là per il sansāra. Allo stesso tempo nell'anima empirica, o meglio nella buddhi, si sviluppano otto stati i quali, determinano il destino nel corso delle rinascite, ciascuno secondo la propria qualità e intensità. Essi sono: virtù e vizio (dharma, adharma), conoscenza e non conoscenza (jnāna, ajnāna), rinuncia e non rinuncia (vairāgya, avairāgya) ed infine possesso e non possesso di capacità sovranaturali (aishvarya, anaiśharya). I bhāvā positivi hanno come effetto una elevazione, quelli negativi una decadenza nel corso delle esistenze. Se i fattori positivi guadagnano man mano il sopravvento su quelli negativi, l'anima s'accosta alla liberazione, vale a dire al suo isolamento dai legami illusori della natura. Quando finalmente la conoscenza ha raggiunto un grado tale da rendere l'essere individuale consapevole del fatto che tutti gli stati condizionati dalla natura non appartengono alla sua vera essenza individuale, che è il purusha, ecco che avviene la liberazione per effetto di questa distinzione (viveka) stessa. Il saggio allora sa della prakṛiti e di tutto quello che è promanato dai suoi gunā: «io non sono questo, questo non fa parte di me» (strofa 64); egli è solo uno spettatore che non viene influenzato dal giuoco della natura primordiale. Come il disco rotondo del vasaio continua a girare per qualche tempo, in seguito all'impulso che ha ricevuto, così anche colui che s'è liberato rimane ancora prigioniero dell'esistenza terrena fino all'esaurimento del suo karma, che è in via di realizzazione. Raggiunge tuttavia l'isolamento totale e incondizionato soltanto con la morte: allora, in conseguenza della sua definitiva separazione dalla sostanza-forza, resta per sempre spirito puro, incapace di conoscere, di pensare, di sentire, di volere e di agire. La *Kārikā* non spiega con maggior precisione la maniera con cui si dovrebbe immaginare questo purusha, la cui individualità continua realmente ma che è divenuto un puro soggetto passivo: essa dimostra così, secondo Deussen,⁴⁷ la grande misura (batnuta) filosofica del pensiero indiano «che stende il velo del mistero su quei rapporti la cui conoscenza ci è interdetta una

volta per sempre». Gli interpreti dell'epoca posteriore paragonano questo isolarsi del purusha, «che persiste senza guardare», ad uno specchio su cui non cada più alcun riflesso.⁴⁸

Come abbiamo visto il sâṅkha classico si distingue da quello delle *Upânishad* nel suo lasciar da parte l'ishvara quale causa prima e comune della prakriti e delle monadi spirituali e come causa efficiente del processo del divenire cosmico; per questo sistema l'unità di tutto il divenire è governata soltanto da una legge cosmica, immanente e impersonale. In questo modo non viene solo a cadere tutta la sovrastruttura del monismo ma molte altre cose ancora. Infatti, i sistemi sâṅkha precedenti avevano accettato, oltre alla natura primordiale e alle anime individuali, anche altre manifestazioni dell'essere divino e primo, manifestazioni che si trovavano in forma indipendente accanto a queste due entità: per esempio il tempo, la necessità, lo svabhâva, il karma, il *Veda* e così via. Ora queste venivano ad essere ridotte tutte quante alla prakriti, facendo risalire a due principi cosmici e solo a quei due tutto ciò che è attivo. Se poi confrontiamo le serie di manifestazioni descritte nelle *Upânishad*, nel *Mahâbhârata* e nei *Purânâ*,⁴⁹ risulta chiarissimo il bisogno di un ordinamento logico di tutto, sentito da questa dottrina (ora stabilmente definita) dei ventiquattro tattvâ e del loro sviluppo.

Nella *Kârîkâ* non vi è professione d'ateismo: i commenti, invece, adducono una serie di ragioni contrarie all'ipotesi dell'esistenza di un reggitore del cosmo. Mâthara c Gaudapâda (*Kârîkâ* 61) sostengono che non vi è posto per un dio nel sistema, dato che vi sono solo due tipi di esseri spirituali: coloro che sono liberi dal vincolo apparente con la natura primordiale e quelli che vi sono legati, e sono cioè prigionieri dei gunâ. Se dio è un'anima liberata, ecco che egli non può né creare, né reggere il mondo, in quanto gli mancano gli organi del pensiero, della volontà ecc., come pure tutti i moventi per la creazione e il governo del cosmo: inoltre sarebbe impensabile che delle entità formate di gunâ ecc. traessero la loro origine da un essere che invece ne è privo. Se dio, poi, è un'anima vincolata, allora è soggetto ai gunâ ed al sansâra e non può essere né eterno, né onnisciente, né perfetto. Vâcaspathimishra (*Kârîkâ* 57) fa rilevare che un dio eterno e perfetto non potrebbe aver chiamato all'esistenza il cosmo né per egoismo, dato che non manca di nulla, né per bontà, perché in questo caso sarebbe pure il creatore del dolore che è nel mondo. L'origine del cosmo stesso e la remunerazione di tutte le azioni buone e cattive si possono spiegare meglio con l'ammissione di una legge morale, immanente e naturale alla prakriti, che con l'ipotesi di un signore personale del mondo, al di sopra e della prakriti e delle monadi spirituali.

Il ripudio della fede in un eterno sovrano del cosmo (nityeshvara) non implica, secondo il concetto indiano, che si debba negare l'esistenza delle numerose divinità, menzionate nei testi sacri e venerate in tutti i tempi. Più che altro esse sono semplicemente dei «signori divenuti tali» (janyeshvara, kâryeshvara), ossia delle entità più elevate che occupano temporaneamente una posizione privilegiata ed influente nella struttura del cosmo, grazie al loro karma. Non si deve affatto dedurre che gli dèi non abbiano avuto un

certo riconoscimento, sia pure solamente teorico, dai filosofi del sâṅkha, per il fatto che nella *Kârîkâ* e nei commenti si parla poco di loro; né si deve credere che questi pensatori l'abbiano fatto tanto per concedere qualcosa alle credenze popolari, senza dar quindi loro alcuna effettiva importanza nel divenire cosmico. Del resto essi non hanno influenza sulla retribuzione morale e sul raggiungimento della salvezza, né sono in grado di apportare mutamenti alle leggi cosmiche: tuttavia espletano determinate funzioni nel quadro generale dell'ordine del cosmo. Anzitutto ciascun tattvâ è retto da certe divinità: ad esempio, secondo il *Mahâbh.* (XII, 315), il pensiero (manas) è soggetto al dio della luna, la vista al dio del sole, la parola al dio del fuoco e così via. Si tratta di antiche concezioni risalenti ad epoca vedica ed adattate in seguito alla buddhi, all'ahankâra ecc. così che secondo il *Tatvasamâsa* (7), Brahmâ domina sulla buddhi, Shiva sull'ahankâra. Dobbiamo pensare che anche l'autore della *Kârîkâ* aveva simili concezioni, anche se non gli vien fatto di parlarne. Il rapporto fra le divinità ed i principi cosmici da esse governati è concepito in questa forma: queste divinità sono monadi spirituali nutrite dall'illusione (abhimâna) che i tattvâ siano il loro. Se stesso. Così come l'individuo umano s'identifica erroneamente col proprio corpo, codeste divinità si ritengono falsamente identiche agli elementi naturali ecc. Agli dèi ed a certe altre entità di rango più elevato, come i cosiddetti prajāpati, spetta il compito, una volta promanatisi i tattvâ cosmici, di attuare la creazione dei singoli individui, la rivelazione del *Veda* e così via (cfr. *Mahâbh.*, XII, 342, 33 e segg., 69 e segg.). Il fatto che i testi filosofici del sâṅkha trattano solo della emanazione dei tattvâ che compongono il mondo (secondo la concezione indiana: l'uovo del mondo) e non dell'ulteriore decorso creativo, non deve far credere che gli autori non se ne siano dati alcun pensiero: bisogna piuttosto pensare che abbiano presunto come già note le tradizionali descrizioni contenute nell'epopea e nei *Purânâ* a questo proposito. L'ateismo dei sâṅkha, dunque, non è per nulla un «razionalismo», nel senso occidentale del termine: esso, infatti, non nega l'attività di esseri divini nel mondo ma afferma semplicemente che non vi è un reggitore eterno del cosmo e che gli stessi Brahmâ, Vishnu, Shiva ecc. non sono che delle monadi spirituali, soggette all'eterna legge cosmica. Quanto alla pratica religiosa, durante la vita, non fa alcuna differenza onorare uno di questi dèi in un tempio per il fatto che è eterno oppure perché esercita il suo dominio solo per parecchi milioni di anni, cedendo poi il proprio posto ad un'altra monade spirituale per poi rinascere in un'altra forma o per accedere alla liberazione. Non vi è perciò alcuna contraddizione se Gunaratna (1400 d. C.) ci parla così dei seguaci del sâṅkha, al tempo suo: «Se sono atei (nirishvara), hanno per iddio (deva) Narayâna (Vishnu)». Per essi, come più tardi per Vijñânabhikṣu, Vishnu era il dio supremo in quanto il suo corpo si collegava con quella monade spirituale che, in seguito al merito accumulato nelle esistenze anteriori, aveva acquistato una tale purezza da possedere il massimo grado della conoscenza, della bontà e della forza e stava alla testa di tutti coloro che si erano liberati già in vita.

Come non ha combattuto la fede negli dèi, il sâṅkha non ha neppure avversato il sacrificio. La *Kārikā* (2) ammonisce soltanto che i sacrifici raccomandati dal *Veda* non conducono alla liberazione ma ad una passeggera ricompensa nel mondo celeste: perciò il saggio eviterà d'occuparsene, concludendo i suoi sforzi verso una mèta più elevata. Questo punto di vista non è fondato, come credeva il Garbe, su di una posizione antibrāhmaṇica, ma corrisponde alle teorie professate anche dalle altre dottrine sotterlogiche ortodosse. Quando però la *Kārikā* dice che il sacrificio è legato a impurità e i commenti chiariscono questo concetto specificando che vi si scannano degli animali, allora tocchiamo un punto che è caratteristico del sâṅkha. Come il jainismo, il buddhismo e il vishnuismo più tardo, il sâṅkha classico ha continuamente combattuto i sacrifici di animali come cosa feroce e senza scopo. Māthara (comm. alla *Kārikā*, 2) cita questo ironico verso: «Se si raggiunge il cielo mediante dei sacrifici in cui si abbattono gli alberi o si uccidono gli animali, dando luogo a una sporcizia intrisa di sangue, come si arriverà dunque all'inferno?». Māthara condanna pure la consumazione di alcoolici, i riti immorali nel Gosava⁴⁰ e i sacrifici di cavalli. Bisogna dire che il sâṅkha deve aver sempre difeso un'ortodossia libera da ogni eccesso del genere, poiché già nel *Mahābh.* (XII, 302, 9) gli vengono attribuiti degli ideali analoghi. Ciò non deve portare a disconoscere l'ortodossia della filosofia sâṅkha, perché principi simili erano già stati sostenuti da seguaci di altri sistemi, considerati ortodossi.

L'ortodossia del sâṅkha classico risulta anche dal fatto che la *Kārikā* (4, 5, 6) accetta la tradizione degna di fede come un mezzo gnoseologico per giungere alla definizione di quelle cose che non sono determinabili né attraverso la percezione sensibile, né attraverso il ragionamento (come la legge karmica, le divinità ecc.). Dato che la polemica contro le interpretazioni dei testi sâṅkha occupa largo posto nei *Brahmasūtrā* e nei commenti loro connessi, i seguaci del sâṅkha classico devono senza dubbio aver tenuto conto di far derivare quanto più ampiamente possibile le proprie teorie dalle *Upanishad* e testi analoghi. In molti casi non fu loro difficile, visto che la teoria evoluzionistica si era appunto formata in quelle opere. Tuttavia, per provare che esiste una pluralità di puruṣhā e che tutto il divenire procede senza l'intervento di un dio, ma soltanto in grazia della natura primordiale non spirituale, essi dovettero ricorrere a dei sofismi piuttosto arrischiati. Affermarono, infatti⁵¹, che la prakṛiti è il brahma (una tesi che trovò il suo fondamento nelle concezioni di cui a pag. 121) e che ad essa vanno attribuite, metaforicamente, onnipotenza ed onniscienza (poiché il sattva-guna stimola la conoscenza); in certi testi essa è perfino indicata come l'âtman, perché realizza tutte le mète delle monadi spirituali (âtman) e così via.

Le dottrine del sâṅkha classico, qui tracciate nei loro tratti fondamentali, trovano modificazione e sviluppo nei commenti alla *Kārikā*. Mentre la teoria degli atomi viene rigettata categoricamente nella maggior parte delle opere degli altri seguaci, Gaudapāda (*Kārikā*, 22, e 42) identifica i tanmātrā con gli atomi. Al 12, parla persino di atomi doppi, traendo, secondo Jacobi,⁵² una indubbia, vasta influenza delle concezioni del vaisheshika.

Il periodo aureo del sâṅkha classico cade tra il 500 ed il 1000 d. C. Anche se, nel nostro millennio, fu la mistica teista del vedānta, in tutte le sue tendenze, quella che impegnò maggiormente lo spirito indu facendo diminuire l'influenza del sâṅkha ateo, pure questo continuò ad avere un'importanza che non va sottovalutata; ciò risulta dalla polemica con le scuole vedāntiche e dalla parte dedicatagli dal viaggiatore musulmano Alberuni (intorno al 1030), nella sua opera sull'India. L'opera sâṅkha di maggiore importanza, dell'epoca post-classica, furono i *Sâṅkha-sūtrā* che, secondo il Garbe, andrebbero collocati tra il 1380 e il 1450: probabilmente si tratta di testi rimaneggiati tratti da materiale più antico, che sfruttavano delle concezioni vedāntiche utili per il sistema. Forse anche il *Tatvasamāsa*, formato di 54 parole soltanto, è da attribuire a quest'epoca. Tutte e due le opere vennero commentate molte volte.

Mentre la maggior parte degli interpreti di questi testi sviluppano, con qualche modificazione, la dottrina tradizionale della *Kārikā*, Vijnānabhikṣu (1650), ultimo commentatore d'importanza, traccia una via nuova: personalmente avversario del māyāvāda di Shankara ma, da vedāntin vi-snuista di convinzioni teistiche e interprete anche dei *Brahma-sūtrā* e degli *Yoga-sūtrā*, egli avanza l'opinione che il sâṅkha, allo stesso modo del nyāya-vaisheshika (anche se in grado più elevato rispetto a questo), contiene un aspetto parziale dell'unica verità del vedānta, come egli l'aveva concepita. Perciò scorge nell'ateismo del sâṅkha classico solo un adattamento alla capacità intellettuale di quella gente che non è in grado di afferrare l'essenza di dio e che altrimenti non potrebbe accedere alla conoscenza della diversità esistente fra natura primordiale ed anima.

Così, mentre Vijnānabhikṣu cerca di dimostrare, con un massiccio impiego di citazioni dalle sacre scritture, che il sâṅkha non è che una forma del vedānta, su un altro piano spirituale, proprio nell'ultima fase del sâṅkha classico, viene a compiersi il suo ritorno al vedānta, da cui un giorno era sorto.

4. LO YOGA

a) *I primordi del sistema.* Il termine yoga, in sanscrito, ha molti significati. In senso letterale, che è etimologicamente affine al latino *iugum*, al tedesco *Joch* e al nostro *giogo*, esso significa «aggiogare» e in traslato, l'impiego di tutte le forze per tendere al raccoglimento e alla concentrazione dell'attività spirituale su di un punto: ciò significa la contemplazione portata al grado di perfezione artistica. La stessa parola è pure usata nel senso di «messa in azione», «agire», «prassi» e, ancora, nel significato di «unione» (per esempio, unione dell'anima con la divinità): è anche adoperata per la «devozione» che produce quell'unione stessa: a questi vari significati se ne aggiungono molti altri, che non c'interessano in questa sede. Dato che l'essenza della dottrina yoga consiste in un sistematico tirocinio del pensiero, si deve far derivare il termine dall'equivalente indiano di «ten-

sione», senza dimenticare che anche il significato di «prassi, unione con la divinità e devozione» hanno maggiore o minore importanza a seconda dei casi, specie in alcune dottrine e in certi punti di contatto fra loro.

L'idea che un essere umano, mediante l'esecuzione di determinati esercizi e l'osservanza di determinati precetti, possa raggiungere uno stato di rapimento e di estasi fuori del normale, in cui diviene partecipe di conoscenze e di facoltà soprasensibili, si trova presso i più diversi popoli allo stadio di cultura primitivo, come, ad esempio, i pellerossa o i polinesiani. Idee analoghe non furono affatto estranee neppure agli indiani d'epoca vedica. Già nel *Rig-Veda* si parla di sapienti e di divinità che avrebbero acquisito delle forze magiche mediante «tapas», vale a dire riscaldamento interiore, una specie di profonda e silenziosa incubazione in se stessi: il canto 10, 136 descrive un «keshin» (asceta dai lunghi capelli) che nella sua estasi vola per l'aria e, vagando per il sentiero degli esseri e degli animali celesti, ne osserva tutti gli aspetti. Poiché si legge che costui avrebbe bevuto la coppa di veleno con il dio Rudra, c'è da pensare che si tratti d'un fakiro postosi in istato d'estasi consumando della canapa o qualche altro stupefacente del genere, come del resto avviene ancora oggi. Nei *Brāhmanā* sono raccomandati la recitazione dei testi sacri, il mormorare delle sacre sillabe e del mistico suono «om», quali mezzi per giungere a conoscenze sovranaturali. Il *Shatapatha* (XI, 5, 7, 1) afferma che colui il quale intraprende per se stesso la recitazione del *Veda* (svādhvāya) raggiunge un «allenamento» spirituale che lo mette in condizione di raffrenare i sensi, acquistare la contentezza interiore e accrescere la conoscenza, senza tener conto della facoltà di dormire ottimamente ed essere il proprio medico. Qui si mette già in netto rilievo il potere posseduto da un'intensa concentrazione spirituale di trasformare e trasfigurare in misura sempre maggiore tutto l'essere d'un uomo. Si può quindi ben dire che le radici dello yoga s'affondano già nel *Veda* e che le dottrine sulla meditazione dell'epoca classica rappresentano lo sviluppo, ottenuto attraverso un processo di spiritualizzazione e d'interiorizzazione, delle concezioni enunciate embrionalmente nel *Veda* stesso. Questa probabilità scaturisce anche dal fatto che i sistemi non brahmanici hanno pure sviluppato, in teoria e in pratica, una tecnica della contemplazione, che può stare alla pari con quella del sistema brahmanico stesso. Il fatto che si possano riscontrare delle forme preliminari di yoga nel *Veda* non ci autorizza forzatamente a dedurre che si tratti d'un fenomeno specificamente arto: sarebbe piuttosto da pensare che siano stati valorizzati degli elementi pre-ari, tant'è vero che si è creduto di poter riconoscere uno Shiva assorto in meditazione in una rappresentazione di divinità seduta in una posizione yoga, ritrovata nel bacino dell'Indo.

Nelle *Upanishad* del periodo antico si attribuisce già un compito importante alla meditazione (dhyāna) e si fa pure menzione degli esercizi respiratori (*Brh.*, I, 5, 23) e del ritirarsi degli organi nell'ātman (*Chānd.*, 8, 15), come di mezzi ausiliari per la sua realizzazione. La parola «yoga», invece, non appare che nella *Taitt.* (2, 4), dove si legge: «Lo yoga è il Se stesso (ātman) nel Se stesso consistente nella coscienza (vijñānamaya ātman)». È

dubbio che in questo caso il vocabolo sia usato in senso tecnico. Nelle *Upanishad* del periodo medio, invece, non solo incontriamo parecchie volte il termine «yoga» ma, come abbiamo già detto (pag. 122), anche degli elementi essenziali del sistema yoga sviluppatosi più tardi. Che poi, in quei testi, la dottrina appaia già strettamente connessa con le teorie evoluzionistiche e psicologiche definite come «sāṅkhya» è comprensibile, quando si pensi che tali concezioni, a quell'epoca, venivano considerate la base scientifica «moderna» della filosofia delle *Upanishad*, con generale netta prevalenza sulle idee più antiche.

Lo yoga occupa pure un posto preminente nel *Mahābhārata*. In numerosi punti esso appare come il corrispondente pratico del sāṅkhya teoretico: perciò, mentre con l'ausilio del sāṅkhya si poteva progredire fino alla conoscenza dello «spirito tutto», con gli esercizi yoga se ne raggiungeva la realizzazione pratica. Sāṅkhya e yoga, tuttavia, vengono definiti in parecchi passi dottrine divergenti. Data l'oscurità e la frammentarietà dell'esposizione epica è difficile stabilire se nel *Mahābhārata* vengono già citati i punti di vista che si scostavano dai sistemi classici. Nel XII libro (302, 1 e segg.) si legge che gli yogin (ossia, seguaci dello yoga) ritenevano la propria dottrina migliore di quella dei sāṅkhya (o seguaci del sāṅkhya) perché — si chiedevano — come può raggiungere la liberazione un «anishvara»? C'è da domandarsi se questo voleva dire — come si è creduto — che fin da quell'epoca esisteva una scuola sāṅkhya cui lo yoga faceva opposizione, nella sua qualità di sistema teistico: «anishvara», allora, avrebbe dovuto significare «senza sovrano dei mondi». Ma forse è stato impiegato nel senso di «chi non dispone delle forze dello yoga», interpretazione che risponde meglio al senso di tutto il passo, dove non si parla per niente di dio bensì del fatto che lo yogi, entrato in possesso delle forze sovranaturali, è padrone del vincolo (bandhana-śha) e anche padrone (prabha-vishnu) della liberazione (302, 28). Parecchie volte (ad esempio nel XII, 308, 44) si legge che i sāṅkhya non riconoscono che venticinque principi: il venticinquesimo è il purusha che, quando viene destato, è assoluto (kevala). Al XII, 310, 7 si legge che gli yogin ammettono un venticinquesimo principio in più, che sta sopra al venticinquesimo ed è il brahma.

Questa distinzione fra il brahma trascendente ed il purusha, che si manifesta nella moltitudine delle anime individuali, è forse già uno stadio preliminare della futura concezione yoga di un dio sovranaturale, diverso dalle anime individuali? Data la brevità e la mancanza di chiarezza dei testi a nostra disposizione non si può determinare con precisione in quale misura possiamo rintracciare le dottrine dello yoga classico, almeno nella sua forma embrionale, sia nelle *Upanishad* che nell'epopea. Risulta però con sicurezza, anche da altri testi, che sono già esistiti uno o più sistemi yoga prima di quello di Patanjali, di cui diremo più avanti, ed H. Jacobi ha dimostrato che queste forme di dottrine yoga si sono scostate in molti punti specifici da quelle più tarde ed autorevoli, in quanto non avevano ancora accettato le teorie enunciate dal sāṅkhya sulla eguaglianza di tutte le anime individuali e così via.

b) *Gli Yoga-sûtrâ ed i loro commenti*. Il sistema classico dello yoga è esposto negli *Yoga-sûtrâ* in 194 brevi detti mnemonici distribuiti in quattro libri. Ne è ritenuto autore Patanjali, identificato dagli indiani col grammatico dallo stesso nome che visse nel II secolo a.C. Dato però che gli *Yoga-sûtrâ* a noi pervenuti sono stati evidentemente influenzati dal pensiero della tarda filosofia buddhista, possono tutt'al più risalire al IV o V secolo d.C. L'identificazione indiana potrebbe contenere un nucleo di verità solo ammettendo che Patanjali avesse composto degli *Yoga-sûtrâ* antichi, i quali avrebbero subito profonde trasformazioni ed ampliamenti in epoca posteriore. Ma probabilmente questo non è mai avvenuto, visto che il lessico del grammatico è così diverso da quello del filosofo yogin — anche là dove non trattano di questioni specificatamente inerenti alle loro discipline — da non poter ammettere alcuna identità di persona.⁵³ Bisogna anche notare che nel *Mahâbhârata* e nei *Purânâ* più antichi si fanno i nomi di Kapila,⁵⁴ d'Hiranyagarbha⁵⁵ o di altri, come fondatori dello yoga, mentre solo nei *Purânâ* più recenti viene indicato appunto Patanjali.⁵⁶ Sembra quindi che l'autore degli *Yoga-sûtrâ* sia una persona diversa dal grammatico: egli riuni le dottrine yoga giunte fino a lui, collegandole con una nuova teoria filosofica, adeguata al suo tempo.

Che gli *Yoga-sûtrâ* non rappresentino un'opera a carattere unitario bensì una fusione di frammenti diversi sembra cosa assai probabile quando si consideri la esposizione del pensiero, sconnessa e confusa: tuttavia i tentativi fatti dal Deussen, dallo Hauer e da altri studiosi per scomporli in tanti testi separati non sono riusciti soddisfacenti. Il più celebre commento agli *Yoga-sûtrâ* è il *Bhâṣya*, attribuito a un certo Vyâsa che naturalmente non può aver nulla a che fare col presunto autore del *Mahâbhârata*, dei *Purânâ* e dei *Brahma-sûtrâ*: questo Vyâsa dovrebbe essere vissuto al VI secolo d.C.⁵⁷ Vâcaspati-mishra scrisse l'importante testo esegetico *Tattvavaiśhārādī* nel X secolo: altro commento ai *Sûtrâ* è il *Rajamârtanda* di Bhoja (1000 circa).

Il fondamento filosofico degli *Yoga-sûtrâ* (nella loro forma attuale) è fornito dal sânkhya; perciò l'opera, oltre al titolo di *Yogânushâsana* (Istruzione sullo yoga) ha pure il nome di *Sânkhya-pravacana* (Esposizione del sânkhya). Il sistema enunciato è, di fatto, conforme al sistema di Īshvarakrishna, in quanto insegna l'invalidabile dualismo tra l'unica natura primordiale (prakṛiti), che si sviluppa in cosmo, e la pluralità delle monadi spirituali (purushâ): esso tuttavia se ne differenzia in molti dettagli. Ecco le principali idee che li distinguono:

lo yoga parla di un unico organo intellettuale (citṛa), appartenente al puruṣa fino al momento della liberazione. Il sânkhya distingue tre organi: la buddhi, l'ahankâra, il manas;

lo yoga si vale del concetto di atomo (*Sûtrâ*, 1, 58); questi atomi, particelle dei tanmâtṛa («elementi sottili»), producono le cose visibili mediante agglomerazione.

Per il sânkhya, il tempo è solo un effetto della natura primordiale (Gaudapâda, comun. alla *Kârîkâ*, 6, 1); lo yoga, invece, fa propria la dottrina

buddhista dei momenti temporali (kṣhâna), così definiti da O. Strauss.⁵⁸ «Il momento è la durata richiesta da un atomo della materia per cambiare di posto; il tempo non è altro che il trascorrere (adhvan) d'una successione ininterrotta di momenti; la successione, però, è solo un concetto, non una realtà, poiché solo il momento particolare è presente e reale. Perciò il tempo non esiste come una totalità reale bensì solo come rappresentazione d'un trascorrere, in cui ogni singolo momento presente è una realtà».

La differenza più grande fra il sânkhya classico e lo yoga di Patanjali sta però in questo: il primo è un sistema ateo, il secondo ammette un Īshvara. Per questo motivo lo yoga viene pure definito come «seshvara sânkhya», ossia sânkhya teistico. L'innesto del concetto di dio fu chiaramente dovuto a considerazioni religiose: siccome lo yoga delle *Upanishad*, dell'epoca ecc. aveva riconosciuto un sovrano eterno del cosmo, su cui gli yogin concentravano la meditazione, Patanjali pensò a sua volta di non potervi rinunciare. Ma la sua dottrina, come quella di Īshvarakrishna, aveva spiegato il divenire cosmico solo attraverso le modificazioni della prakṛiti, condizionate da leggi cosmiche; perciò, anche nel suo sistema, non vi sarebbe stato più posto per un creatore e un reggitore del mondo, che ripartisse ricompense o castighi e così via. Dunque, per lui, dio è solo una monade spirituale che però si distingueva da tutte le altre in quanto libera, fin dall'eternità, dai mali fondamentali dell'esistenza e dal karma e, in possesso anche del massimo insuperabile grado d'onniscienza. È su questo Īshvara, simboleggiato dal suono «om», che lo yogin deve meditare. Infatti l'approfondirsi spiritualmente (pranidhâna) in lui, spazza via gli ostacoli che rallentano il progresso verso la liberazione. Non si dice, però, che l'Īshvara esercita un'influenza attiva sul credente, che lo conduce fuori dal sansâra o cose del genere. Anche se si legge che egli è stato il guru degli antenati (1, 26), non ne segue che abbia esercitato un'attività didattica, poiché — stando alla concezione indiana (*Mahb.*, XII, 178, 6 e segg.) — si può essere guru anche servendo da modello agli altri. Per enunciare delle dottrine, dio dovrebbe appunto assumere un corpo e degli organi di materia sottile: ciò nulla sanno gli *Yoga-sûtrâ*. Secondo Patanjali l'Īshvara è qualcosa di simile al Buddha dell'hînayâna, entrato nel «nirvâna» senza attribuzioni e completamente estraneo al processo cosmico, anche se si deve ammettere che il suo servire da oggetto di contemplazione per i devoti, li conduce alla salvezza. La differenza fra il Buddha dell'hînayâna e l'Īshvara sta esclusivamente in questo: l'Īshvara non è uscito dal sansâra, elevandosi alla sua dignità per i propri sforzi, e rimane un essere personale, anche in istato di liberazione.

Questa concezione d'un dio inattivo, che non ha altro compito che di servire il modello, non poté soddisfare a lungo i seguaci dello yoga. I commentatori vi apportarono modificazioni in misura sempre crescente, aggiungendo al concetto dell'Īshvara dei tratti che sono estranei ai *Sûtrâ*. Vyâsa, infatti, descrive iddio come un salvatore che si circonda temporaneamente della materia sottile del satva acciocché gli serva da organo del pensiero e da corpo; in tal modo egli può impartire agli esseri l'istruzione

religiosa, all'inizio di ogni nuovo periodo cosmico. L'ishvara può anche riversare la sua grazia sul fedele, in modo da facilitargli il raggiungimento della liberazione. Mentre in Vyâsa l'azione divina resta ancora completamente ristretta all'esercizio di funzioni soteriologiche, Vâcaspati-mishra rende dio anche artefice primo dell'emaneazione periodica del cosmo della natura primordiale e del conseguente riassorbimento, facendone pure il reggitore dell'ordine naturale e morale del mondo, autore dei sacri testi della rivelazione. Bhoja vede nell'ishvara il governatore onnipotente del mondo, colui dal quale dipende tutto il divenire. Senza inizio, legato a pura materia del satva, egli è incessantemente attivo. Unisce il purusha alla prakriti e li separa di nuovo; sgombera gli ostacoli sul cammino della liberazione e risveglia il mistico assorbimento (2, 45) in quelli che seppero acquisirla la grazia con una devozione piena di fede. Il breve quadro, qui tracciato, dello sviluppo del concetto di dio negli *Yoga-sûtrâ* e nei loro commenti, dimostra la profondità dei cambiamenti da esso subiti nel corso del mezzo millennio, durante il quale vennero compilati quei testi: vi si vede, in modo assai istruttivo, quali e quante diverse concezioni possono venire attribuite ad un unico e medesimo testo dai vari commentatori, secondo l'influenza esercitata su di essi dai mutamenti spirituali delle diverse epoche. È un invito eloquente a non pensare che i sistemi filosofici indiani permangano in una rigida immutabilità.

c) *La pratica dello yoga.* L'intendimento dei *Yoga-sûtrâ* non è tanto quello di impartire degli insegnamenti filosofici, quanto d'indicare praticamente l'acquisto della salvezza. A differenza delle opere fondamentali del vedânta e del sâṅkhya, in essi viene dato un posto precipuo alle norme sulla condotta e sul dominio dello spirito. Questo fine pratico si evidenzia fin dai primi aforismi: lo yoga (1, 2) viene definito come la soppressione delle fluttuazioni della sostanza intellettuale attraverso la quale si induce il «veggente» (il purusha, lo spirito individuale, considerato come soggetto di ogni conoscenza) a restare nella sua essenza autonoma senza condividere, come generalmente avviene, la natura delle fluttuazioni.

La concezione fondamentale è questa: la monade spirituale conosce con l'ainto del citta, formato di sostanza-forza sottile. Il citta dell'uomo comune si compone dei tre elementi costituenti la natura primordiale: satva, rajas e tamâs. Sta in perpetuo movimento perché in esso avviene un incessante mutarsi di idee. Questo fluttuare (vrittî), però, non è un semplice fenomeno superficiale del citta — simile al gioco delle onde sullo specchio dell'acqua — che scompare senza lasciar tracce. Secondo il concetto di sostanza degli indiani, esso è piuttosto l'essenza stessa del citta, il quale esiste, in certo qual modo, nella forma dei suoi stati. Ecco perché le fluttuazioni restano latenti, come «sanskârâ», come delle impressioni del subcosciente che permangono nel citta e possono ridivenire attuali ad ogni momento. Perciò, dato che ciascuna vrittî, indipendentemente dalla sua durata momentanea, produce un sanskârâ; dato che ciascun sanskârâ può, in determinate condizioni, far nascere nuovamente una vrittî, è di capitale impor-

tanza per l'uomo di non lasciare in balia di se stesso questo giuoco dell'attività intellettuale. Egli dovrà invece tenerlo a freno badando ad assicurarsi che tutti gli impulsi intellettivi, i quali potrebbero dare origine a cattive disposizioni, siano sistematicamente cancellati e sostituiti da disposizioni buone, ossia utili all'avanzamento verso la salvezza.

Questa purificazione del citta, che viene ad effettuarsi gradualmente nel corso di numerose esistenze, si manifesta nella sempre maggiore preponderanza del satva dentro di lui. In un santo, il citta consiste solo di satva ed ha chiarezza cristallina. Ma il fine dello yoga non è quello di purificare il citta, creando così delle condizioni preliminari sempre più favorevoli per le future rinascite: lo yoga mira soprattutto a perseguire la liberazione. Per ottenere questo, non è sufficiente «conoscere la differenza» tra il vero «io» (il purusha) e la sostanza intellettuale emanata dalla natura primordiale, come dice il sâṅkhya. Per Patanjali, la conoscenza è piuttosto una semplice premessa al fine ultimo. La salvezza si potrà realizzare soltanto attraverso la sospensione dell'attività del citta nella concentrazione, in modo da eliminare ogni oscuramento dell'essenza reale del purusha, apportato dalla sostanza intellettuale.

Le fluttuazioni del citta sono di cinque specie:

- 1) retta conoscenza (pramâna);
- 2) conoscenza errata (come, per esempio, quando si prende la madreperla per argento);
- 3) conoscenza inadeguata, in quanto fittizia (vikalpa). Avviene quando si ritengono senz'altro per realtà dei concetti che sono delle semplici espressioni verbali;
- 4) sonno profondo (nidrâ);
- 5) memoria (smriti).

Queste vrittî devono essere tutte sopresse nello yogî: per giungere a tanto, ci vogliono costante tirocinio (abhyâsa) e libertà dalle passioni (vairâgya).

Ma a questo sforzo si oppongono i mali fondamentali (kleshâ), che vincolano il citta dell'uomo comune e sono la causa prima del crearsi del karma e d'una reincarnazione. Codesti mali fondamentali trovano il loro terreno di cultura nella non-scienza (avidyâ), nelle concezioni illusorie fondate sulla falsa nozione che il non-eterno, l'impuro, il doloroso e il non appartenente al vero Se stesso sia eterno, puro, gioioso e sia il Sé: in altre parole, nello scambiare ciò che sta nell'ambito della prakriti con quello che è nell'ambito del purusha. I cinque kleshâ sono:

- 1) la non-scienza, di cui abbiamo detto sopra, e ciò che da lei promana, vale a dire;
- 2) l'illusione dell'«io» (asmitâ, «ciò che è me stesso», egoismo);
- 3) l'amore (râga);
- 4) l'odio (dvesha);
- 5) l'attaccamento alla vita (abhinvesha).

L'eliminazione delle impurità dal citta e l'isolamento del purusha da tutto ciò che non gli appartiene viene effettuato mediante le cosiddette «otto

membra dello yoga» (yogāṅga), le quali si suddividono in tre gruppi: le due prime riguardano le premesse morali e d'altro tipo per esercitare lo yoga; le tre successive concernono i retti esercizi corporali, atti a facilitare la concentrazione; le ultime finalmente comprendono le pratiche di concentrazione spirituale propriamente detta. Le otto membra sono:

- 1) la disciplina (yama), cioè l'osservanza dei cinque comandamenti nei quali è enunciata la condotta morale verso gli altri esseri e precisamente (a) la non violenza (ahimsā); b) la veridicità; c) l'astensione dal furto; d) la castità; e) la liberazione dall'avidità (che si esprime nel non accettare doni e così via);
- 2) l'ubbidienza alle cinque regole (niyama) che servono a purificare interiormente ed esteriormente: purezza corporale e spirituale, sobrietà, ascesi, studio e abbandono in dio;
- 3) l'adozione di determinati modi di sedere (āsana) che favoriscono l'attuarsi della meditazione;
- 4) la regolazione del respiro (prāṇāyāma), che favorisce la calma spirituale;
- 5) il ritirarsi degli organi di senso dagli oggetti (pratyāhāra);
- 6) il fissare il pensiero (dhāraṇā) su un oggetto (ombelico, punta del naso, la figura d'un dio ecc.), sul quale viene a concentrarsi ogni idea, dato che i sensi di percezione esteriore sono stati esclusi;
- 7) la meditazione (dhyāna), che consiste in un'intensificazione della dhāraṇā e si manifesta nell'avere tutto il pensiero riempito dall'oggetto scelto per la concentrazione;
- 8) la contemplazione (samādhi), vale a dire una forma superiore di meditazione, che si divide in due gradi: nel samādhi «cosciente» (samprajñāta) e in quello «inconscio» (asamprajñāta). Nel grado inferiore, la sostanza intellettuale è talmente occupata dall'oggetto della contemplazione, da assumerne la forma: tuttavia nello yogi c'è ancora la coscienza d'un oggetto. Nel samādhi «inconscio», invece, viene ad escludersi anche la rappresentazione di quell'oggetto. Se si rimane a lungo in questo stato, s'annientano i saṃskāra, il citta si dissolve nella natura primordiale, ma il puruṣha raggiunge l'assolutezza e si libera.

Quali prodotti accessori degli esercizi di concentrazione, nello yogi possono insorgere determinate facoltà miracolose, che vengono citate al 3, 16, fino al 4, 6. Esse consistono nel grado sovranaturale raggiunto dalla sua capacità di conoscere e dalle sue forze fisiche, per cui egli può farsi microscopico o gigantesco, rendersi invisibile o moltiplicarsi, emanando da se stesso degli esseri magici che agiscono secondo i suoi ordini. La possibilità di tali fenomeni si fonda teoricamente sull'ipotesi che il citta, nel suo stato di perfezione, non è più circoscritto dal corpo, come avviene negli uomini comuni, ma è di per sé immenso e onnipenetrante: perciò, quando la sua limitatezza è temporaneamente eliminata, non solo può comprendere tutto, ma può anche emanare da se stesso dei citta simili a robot. Grazie alla sua potenza, acquistata mediante esercizi spirituali, lo yogi è in grado di utilizzare secondo i propri intendimenti le materie che si trovano nel co-

smo. Infatti, la facoltà di trasformazione insita nelle materie è così grande che da esse può derivare ogni cosa nel più breve spazio di tempo, una volta eliminati gli ostacoli naturali, spaziali, temporali ecc. che si frappongono ad un cambiamento. Ma colui che ha acquisito la nozione della differenza fra citta e puruṣha, e ha raggiunto il completo dominio del proprio pensiero, anche se è in grado di esplicare la più svariata attività magica, non deve tuttavia essere legato a queste «vibhūti» per non venirne impedito nel raggiungimento di quello che è il suo fine supremo; ossia la liberazione.

d) *Lo yoga post-classico.* Gli *Yoga-sūtrā* di Patanjali e la letteratura dei commenti loro connessi, hanno esercitato un'influsso significativo sulla filosofia indiana, poiché pensatori delle più disparate tendenze hanno accolto nei propri sistemi le dottrine di questi testi autorevoli riguardanti la tecnica della meditazione. Così, incontriamo i *Sūtrā* di Patanjali citati come autorità in molte opere; ciò non significa che i loro autori abbiano fatta propria ogni parte delle concezioni filosofiche di quel trattato. Mentre i rappresentanti più recenti dello yoga hanno mantenuto, chi più chi meno, la posizione dei *Sūtrā*, altri l'hanno intertessuta con altri concetti, per crearne un nuovo tipo: infatti in molte opere, lo yoga appare fuso col vedānta di Shankara, col vishnuismo, lo shivaismo o lo shaktismo, dando origine a tutta una serie di nuovi sistemi yoga (sempre che sia lecito applicare il termine di «sistema» a una combinazione di metodi yoga con determinati dogmi teologici o metafisici). Il grande esploratore maomettano dell'India, Berūnī, fa inoltre menzione di un *Kitāb Patanjāl*, in cui si dava un ruolo primario al concetto del brahma e si raccomandava l'alchimia (rasāyana) come mezzo di liberazione.

Secondo la concezione più recente, Patanjali aveva insegnato due tipi di yoga: un «kriyā-yoga» (yoga pratico), che trattava delle azioni esteriori, necessarie alla preparazione della concentrazione intellettuale, ed un «rājā-yoga» (yoga regale), consistente nella meditazione. Il primo, dunque, comprendeva le «cinque membra» iniziali dello yoga, che abbiamo descritte più addietro: il secondo, le ultime tre, quelle che servivano alla repressione diretta delle fluttuazioni del citta.

In epoca più recente, lo «yoga pratico» continuò ad essere sviluppato secondo le direttive più varie, arricchendosi di materiale importato dal tantrismo e dallo shaktismo. Allo «yoga regale» vengono poi anteposti altre tre tipi di yoga.⁵⁹

Il mantrayoga, che tratta dei modi di mormorare le sillabe sacre, nelle quali sono contenute delle forze misteriose;⁶⁰

lo hatha-yoga, che cerca di purificare i canali del corpo, creando così le premesse alla meditazione attraverso degli «sforzi violenti» (hatha), come degli esercizi di respirazione e l'assunzione di posizioni difficili col corpo o con delle parti del corpo, ivi comprese quelle di natura sessuale;

il laya-yoga, che si propone di provocare la dissoluzione (laya) dello spirito individuale in quello totale con l'aiuto d'un metodo specifico, definito come purificazione degli elementi del corpo (bhūtā-shuddhi). Secondo gli insegnamenti delle opere tantriche, nel corpo si trovano sei cerchi (cakrā) o fiori di loto (padmā), posti uno sotto l'altro fra la sommità del capo e gli organi del sesso e localizzati attorno alla vena «sushumnā», il più grande dei vasi sanguigni, che percorre il corpo lungo la colonna vertebrale. Nel cerchio inferiore sta «la forza serpentina» (kundalinī), che rappresenta la prakriti. Questa deve venir «destata» col procedimento yoga, in modo che si drizzi, s'innalzi e perfori i sei cakrā fino ad unirsi col purusha, sito nel fiore di loto salasarā, al di sopra dei cerchi. Questo stato di solito è transitorio: la kundalinī, «dopo aver gioito dell'unione col suo sposo (Shiva)» torna nuovamente nel cakra inferiore. È solo attraverso un costante esercizio che finalmente si potrà ottenere di farla restare durevolmente con lo sposo, dando così luogo alla liberazione.

Mentre molti shāktā considerano il laya-yoga come il più perfetto, altri filosofi indu i gli attribuiscono un puro valore di preparazione: per rango, esso è inferiore al rāja-yoga, dato che solo questo è in grado di produrre la meditazione profonda «cosciente» e anche quella «inconscia», nella sua forma più alta, che è appunto l'unica a concedere la piena e definitiva liberazione da ogni vincolo.

5/6. IL NYĀYA E IL VAISHESHKA

a) *Significato e origine dei sistemi.* Il termine «nyāya» significa: «regola, principio, direttiva»; perciò, la teoria dei principi dell'argomentazione scientifica venne chiamata nyāya. Tecnicamente parlando, il sistema che definisce le regole del corretto modo di pensare, concludere e discutere si chiama nyāya e i suoi seguaci, nāyāyikā. Il termine «vaisheshika» deriva da «visheshā» (differenza). Il vaisheshika, che stabilisce delle differenze specifiche fra tutti gli oggetti che ci viene d'incontrare nel mondo esterno e in quello interno, cerca appunto di raggiungere in tal modo una soluzione dei problemi metafisici. I seguaci di questa dottrina vengono chiamati «vaisheshikā». In base alle loro qualità essenziali, potremmo definire il nyāya pressapoco come logica e il vaisheshika come filosofia della natura a base atomistica: tuttavia, dato che l'uno e l'altro si sono sforzati di esporre una concezione del mondo di valore universale, oltrepassando così i propri specifici campi di ricerca, ognuno di essi venne ad elaborare un sistema compiuto. In questo modo, però, si completarono a vicenda: il nyāya fece sua la soluzione atomistica al problema cosmologico del vaisheshika, dandogli a sua volta la propria impostazione logica. Così la metafisica dei due darshanā fu praticamente la stessa. Questo stretto legame, esistito fra i due sistemi fin dai primi tempi, li ha condotti a fondersi più tardi in uno solo, che venne appunto chiamato nyāya-vaisheshika; perché in un composto copulativo (il cosiddetto dvandva) precede la parola di meno sillabe.

Il nyāya e il vaisheshika sono si «ortodossi», nel senso che riconoscono il *Veda* come rivelazione divina, ma il loro rapporto con esso è totalmente diverso da quello dei quattro darshanā trattati fino ad ora. Karma-mīmāṃsā e vedānta non volevano fornire che un'esegesi dei testi sacri; sāṅkhya e yoga erano derivati dal pensiero delle *Upanishad* e perciò, in ultima analisi, affondavano le loro radici nella tarda tradizione vedica, anche se nel corso del tempo avevano saputo rendersene indipendenti. Nyāya e vaisheshika, invece, non dipendono dalla grande corrente della speculazione teologica che abbiamo finora esaminato, una corrente che flui dagli Inni vedici fino alle epoche ed ai *Purāṇa*. Essi sono il risultato di un'indagine che si scostava dalle vie consacrate dalla tradizione per cercare di interpretare la realtà, partendo da nuovi presupposti.

La posizione particolare occupata da questi due sistemi nell'ambito dei sei darshanā si evidenzia anche per un altro fatto, importantissimo dal punto di vista della storia dello spirito: i sistemi filosofici più antichi avevano, in verità, distinto fra i diversi principi cosmici, ma non avevano ancora separato sostanze, qualità e attività una dall'altra, in quanto non avevano ancora raggiunto una chiara conoscenza della loro diversità essenziale. Il nyāya e il vaisheshika, al contrario, costruirono a questo riguardo la teoria delle categorie, per la prima volta nella filosofia, suddividendo tutti gli oggetti conoscibili in tre gruppi: sostanza, qualità e attività e stabilendo i rapporti fra i singoli oggetti secondo tre classi: generalità, particolarità, inerenza. I grammatici indiani avevano già classificate le parole in modo analogo: fu merito del nyāya-vaisheshika l'aver reso utili alla filosofia i risultati delle loro ricerche, facendone la base del proprio sistema ontologico. Non sarebbe da escludere che i vaisheshikā avessero ricevuto impulso a compiere quest'innovazione dalla conoscenza della teoria delle categorie aristoteliche (Aristotele era morto nel 322 a. C.), dato che nei secoli susseguenti alla loro formulazione s'era avverato un contatto tra filosofi indiani e greci. Ma questa è un'ipotesi indimostrabile ed è perciò anche possibile che la natura stessa delle cose e il corso spontaneo dello sviluppo del pensiero, abbiano condotto i filosofi dell'India ad ottenere da sé quei risultati raggiunti dagli elleni molto tempo prima.

La preistoria dei due darshanā è ancora nell'ombra. Si può presumere che il nyāya sia sorto dalla pratica delle pubbliche discussioni: tuttavia non sappiamo se e in quale misura vi siano già stati dei predecessori ai *Nyāya-sūtrā* di Gotama, con altre opere dello stesso genere. Nella forma in cui ci si presentano, i *sūtrā* non dovrebbero risalire al di là dei primi secoli dopo Cristo, dato che vi si combattono delle teorie del mahāyāna. Il testo fondamentale del vaisheshika, i *Sūtrā* di Kanāda, è più antico: infatti i *Nyāya-sūtrā* ne presuppongono le teorie metafisiche. Un breve sunto della dottrina vaisheshika appare già in Caraka, medico vissuto nel I secolo d. C.: ma potrebbe trattarsi d'un'interpretazione d'epoca posteriore.

Vi sono tre teorie sulle origini della metafisica vaisheshika:

1) I jainā affermano che l'ex-monaco jaina Chaluva Rohagutta (Rohagupta) avrebbe enunciata nell'anno 544 dalla morte di Mahāvīrā (17 d. C.)

la dottrina eretica, che oltre a «ciò che è animato» (jīva) e a «ciò che è inanimato» (ajīva) esisterebbe una terza classe di essere o «nojīva», che non sarebbe né spirituale né il contrario. Il sistema vaisheshika si sarebbe sviluppato da questa teoria trinitaria e, nel darne notizia, viene messo in risalto con molta precisione come la differenza fra dottrina jaina e vaisheshika consista nel fatto che questo ultimo sistema riconosce altre categorie oltre a quella della sostanza. Tuttavia non è possibile far derivare in linea retta il vaisheshika dal jainismo per quanto riguarda i particolari. I punti di contatto fra di loro, e cioè la teoria atomistica e quella dell'anima attiva, sono enunciati in forma così diversa che il vaisheshika difficilmente può averle desunte dal jainā: tanto più che tali concezioni s'incontrano anche in altre dottrine.

2) H. Jacobi⁶¹ pensava che il vaisheshika fosse derivato dalla scuola materialistica (lokāyata) citata dal *Sātrakṛitāṅga* (II, 1, 22), la quale ammetteva anche un «Se stesso» oltre ai cinque elementi. Resta tuttavia dubbio se il «Se stesso» era considerato come un'anima individuale immortale o come un elemento eterno superindividuale che, esattamente come la terra, l'acqua, il fuoco e l'etere spaziale, tornava nuovamente al cosmo, dopo la morte dell'individuo, per riunirsi con gli elementi del mondo. Quest'ultima ipotesi è la più verosimile, perché i materialisti, da tutto il complesso delle loro teorie, negavano l'ordine morale cosmico e la retribuzione delle azioni compiute. Ora, dato che il vaisheshika s'attiene alla dottrina della trasmigrazione delle anime, non è molto probabile che si sia sviluppato da quella concezione.

3) S. Dasgupta⁶² ha sostenuto la teoria che il vaisheshika è un'antica scuola di mīmāṃsā giustificando questa asserzione ed altre ancora con il fatto che i *Sūtra* di Kanāda iniziano con una discussione sul dharma (merito religioso) ben lontana dal loro contenuto scientifico. Inoltre ricorrono all'«adrishta», ossia alla forza invisibile delle opere, per dare la spiegazione dei fenomeni fisici. A questa ipotesi, però, si contrappone il fatto che il vaisheshika ha sempre negata l'eternità del verbo vedico, che invece è uno dei principi fondamentali della mīmāṃsā.

Le teorie che cercano di far derivare il vaisheshika in linea diretta da questa o quella dottrina filosofica, non si possono ritenere riuscite. Del resto niente obbliga ad ammettere che proprio la dottrina di Kanāda abbia dovuto necessariamente svilupparsi da qualche sistema precedente, cosa che d'altronde, non è avvenuta nemmeno per molti sistemi di filosofia occidentale; anzi, qualunque indagine sull'albero genealogico della più gran parte delle concezioni filosofiche ci porta a constatare che devono la loro origine al combinarsi di più forme di pensiero. Quello che in esse è nuovo sta appunto nel fatto che delle idee, fino allora separate, entrano in una fusione creativa, piena di frutti per l'avvenire. Così pure il vaisheshika. Esso appare come l'unificazione di elementi diversi: la teoria della pluralità delle ani-

me, appartenente all'epoca vedica più tarda, vi si fuse con le concezioni, allora progredite, della fisica e delle scienze naturali e con la teoria delle categorie, appena elaborata dai grammatici nei suoi elementi iniziali. Il vaisheshika deve la propria origine ai circoli ortodossi che si sforzavano di dare una nuova forma, adatta all'epoca, alla dottrina vedica della pluralità dei fattori d'esistenza, riducendone il numero e applicandovi il principio dell'ordinamento per categorie. Essi cercarono pure di sostituire al concetto dell'eternità della parola, enunciato dai mīmāṃsākā, la nozione puramente scientifica dell'essenza del suono. Il nuovo sistema venne così a trovarsi in opposizione tanto alla ortodossia conservatrice, tenacemente ancorata alle antiche concezioni, quanto alle dottrine buddhiste e jainā, che non attribuivano alcuna importanza alla rivelazione vedica.

Nell'ambito dei sei darshanā, vaisheshika e nyāya occupano quindi un posto particolare ed autonomo, staccandosi nettamente da tutti gli altri. Essi sono i precursori di nuove tendenze, che, col loro progressivo sviluppo, risultarono straordinariamente feconde: lo dimostra il fatto che non solo ne vennero profondamente influenzati i seguaci dei sei darshanā ma anche i jainā e i buddhisti, al punto di prendere una parte notevolmente attiva nell'ulteriore formulazione del nyāya.

In seguito tratteremo innanzi tutto la storia del vaisheshika e del nyāya, separatamente: nel capitolo conclusivo, invece, daremo uno schema del sistema unificato, attenendoci al limite d'una esposizione delle concezioni metafisiche vere e proprie.

b) *Storia del vaisheshika*. Il *Vaisheshika-sūtra* è ritenuto opera del brahmano Kanāda, della stirpe del Kāshyapa, al quale sarebbe stato rivelato dal dio Shiva sotto sembianza di gufo. Per tale ragione il vaisheshika viene anche indicato come «aulūkyadarshana» (filosofia del gufo). Non sappiamo nulla di Kanāda e della sua epoca. Dato che il suo nome significa «mangiatore di granellini», si è supposto trattarsi di un nomignolo dato al fondatore di questa teoria atomistica, in quanto si occupava di particelle minuscole. È tuttavia oggetto di discussione se il *Sūtra* debba essere considerato veramente l'opera d'un solo uomo o la redazione conclusiva di un lavoro di generazioni. Nella forma attuale in cui ci è stato tramandato, esso si suddivide in dieci capitoli, ciascuno dei quali è a sua volta diviso in due parti. Ognuna di queste contiene da sette a trentasette proposizioni, in forma assai concisa. Il libro comincia con una definizione del dharma (virtù, merito religioso): «Il dharma è ciò che ci fa conseguire la felicità (sulla terra o in un mondo celeste transitorio) e il bene supremo (la liberazione dal dolore)». Tale liberazione viene raggiunta mediante l'acquisizione della verità, ottenuta col conoscimento dell'essenza delle sei categorie: sostanza, qualità, attività, generalità, particolarità ed inerenza. La maggior parte dell'opera si occupa della spiegazione di codeste categorie, che dovrebbero abbracciare la totalità di tutto ciò che esiste, che è conoscibile o predicabile. Nel contempo si vengono a discutere le più svariate questioni filosofiche e d'altro genere: si danno dimostrazioni dell'esistenza dell'anima (3, 1, 18; 3, 2, 4 e segg.); si sviluppano le più strane teorie sull'origine del tuono e

sul salire delle acque per le radici dell'albero (5, 2, 7 e segg.); in un altro punto viene anche esposto il ragionamento sillogistico (3, 1, 9 e segg.; 9, 2, 1 e segg.) o vengono trattati i doveri e i precetti (baghi, digiuni ecc.) stabiliti dal *Veda* (6, 1, 1 e segg.). Se il *Sâtra* enuncia già un sistema che, nei suoi aspetti precipui, corrisponde a quello d'epoca posteriore, troviamo però in esso numerose variazioni, che gli esegeti si sforzano di eliminare. Per esempio, in esso non aveva ancora trovato posto la concezione d'un dio personale, distinto dal mondo e reggitore del mondo stesso, o — per lo meno — l'ishvara non viene mai nominato direttamente nel corso dell'intero libro: tutti i punti che, secondo i commentatori, si riferiscono a lui, come creatore del *Veda* (1, 1, 3; 2, 1, 18; 6, 11 e segg.), sembrano riferirsi solo al fatto che il *Veda* si è sempre tramandato quale fondamento della legge cosmica del dharma in una tradizione mai interrotta e sempre nuovamente enunciata da santi veggenti. Vi è perciò motivo di credere che, per Kanâda, il teismo non era ancora un elemento obbligatorio del sistema ma che, al contrario, l'accettarlo o meno era «rimesso al beneplacito, o meglio al sentimento religioso di ogni persona». ⁶³ Kanâda sembra essere stato dell'opinione che l'ordine morale del mondo e il processo del divenire cosmico da lui condizionato attraverso leggi, possano venire esclusivamente spiegati con la forza insita nelle buone e nelle cattive opere (adrishta); egli infatti cita in più punti l'adrishta come causa di fenomeni altrimenti inesplicabili.

Per i *Vaisheshika-sâtra* non possediamo nessun antico «bhâshya» (ossia commento) che aderendo al testo lo spieghi. Anzi, la più antica opera illustrativa che ne abbiamo è quella di Prashastapâda (V secolo?), un'esposizione a sé stante del sistema, che lo sviluppa ulteriormente secondo molti punti di vista. È qui che troviamo per la prima volta l'asserzione che Maheshvara, «il grande sovrano dei mondi», dà impulso alla periodica creazione del cosmo e alla sua distruzione. Comunque quest'idea di dio non viene ancora considerata come parte integrante del sistema: si ha invece l'impressione che l'autore, dichiaratosi un pio devoto di Shiva anche nella strofa introduttiva, abbia espresso così una propria opinione personale, perché altrimenti avrebbe trattato con maggiori particolari il problema dell'essenza di dio nel quadro dell'intera opera. I commentatori del libro di Prashastapâda, Udayana e Shridhara (fioriti entrambi alla fine del X secolo), difesero la tesi teistica e furono seguiti su questa strada da tutti i commentatori successivi. Fra gli autori più recenti di questa scuola, menzioneremo Shankaramishra (1600 circa). Sono stati scritti parecchi commenti in sanscrito al *Sâtra* di Kanâda fino ai nostri tempi.

c) *Storia del nyâya*. La redazione dei *Nyâya-sâtra* viene attribuita al brahmano Gotama, soprannominato Akshapâda «colui che tiene gli occhi sui piedi»: questo nomignolo derivava forse dall'abitudine che egli aveva di rivolgere lo sguardo al suolo, quando era sprofondato nei propri pensieri. L'opera è composta da cinque capitoli, ognuno dei quali è diviso in due paragrafi contenenti da venti a settantuno aforismi. È ancora in discussione se questo trattato, così come ci è pervenuto, rappresenti il lavoro d'un

uomo o quello d'una scuola, ovvero se alcune parti siano interpolazioni o supplementi d'epoca più recente. I due primi sâtra hanno questo tenore:⁶⁴

Dalla retta conoscenza (delle seguenti sedici categorie):

1) mezzi di conoscenza; 2) oggetto della conoscenza; 3) dubbio; 4) scopo; 5) esempio; 6) massima; 7) termini (del ragionamento); 8) riflessione; 9) decisione; 10) conversazione; 11) agone dialettico; 12) disputa; 13) sofismi; 14) false interpretazioni; 15) obiezioni futili; 16) punti criticabili; deriva il raggiungimento della suprema salvezza. Questa consiste infatti nella spazzatura del dolore, del nascere, dell'agire, dell'errore, della falsa conoscenza; e siccome questi si succedono uno all'altro, appena viene a mancare l'elemento susseguente si ha l'eliminazione di quello immediatamente precedente. Così avviene la liberazione.

Le «categorie» (questo termine è però usato soltanto nel commento, mai nei *Sâtra*) citate nell'elenco sono qualcosa di completamente diverso dal padârthâ del vaisheshika, argomento di cui tratteremo nel seguito dell'opera. Come si vede subito, sono di natura assai differente. La prima categoria riguarda il problema gnosologico: i *mezzi di conoscenza* sono la percezione, l'inferenza, l'analogia e la testimonianza degna di fede. La seconda categoria abbraccia tutto quello che può essere *oggetto di retta conoscenza*. Ciò significa i fattori soggettivi ed oggettivi dell'esperienza, da un lato, e cioè: anima, corpo, organi di senso, oggetti di senso, conoscenza e sostanza pensante (manas). Dall'altro lato, tutti quei fattori che condizionano la transmigrazione delle anime e la liberazione e cioè: l'attività, gli errori (passioni ecc.), la reincarnazione, il frutto delle opere condizionato dal karma, la sofferenza e la liberazione. Le categorie restanti hanno al contrario un carattere dialettico e logico. In primo luogo vengono trattate le parti specifiche di una discussione: nella terza, si parla del *dubbio* che ne è motivo; nella quarta, dello *scopo* che vi si persegue; nella quinta dell'*esempio*, vale a dire la prova che si adduce a sostegno d'un'opinione, perché tutti sono d'accordo su di essa, dal saggio all'uomo comune; nella sesta, della *massima*, che trova riconoscimento; nella settima, i cinque *termini* del sillogismo; nell'ottava, la *riflessione* che ribatte le affermazioni contrarie; nella nona, la *decisione*, risultante dall'esame approfondito del pro e del contro. Le tre categorie che seguono, distinguono tre modi di discussione: la *decisione*, la *conversazione* che serve al rilievo oggettivo della verità; l'*undicesima*, l'*agone dialettico*, che mira solo alla vittoria di uno dei disputanti e cerca di raggiungerla anche con mezzi non corretti; la dodicesima, la *disputa*, caratterizzata dalla ricerca capziosa, senza alcun valore oggettivo, per ridurre ad ogni costo all'assurdo ogni argomento dell'avversario. Le conclusioni vengono date dalle altre quattro categorie, tutte concernenti l'argomento della discussione sleale: nella tredicesima abbiamo i cinque *sofismi*; nella quattordicesima, i tre modi della *falsa interpretazione* che cerca di confutare le parole dell'avversario, interpretandole in un senso non

inteso da lui; nella quindicesima, le obiezioni futili, che vengono sollevate per confondere l'avversario; nella sedicesima, i punti criticabili, ossia i venticinque punti deboli che la persona impegnata nella discussione cerca di mettere in mostra nella parte avversa.

I *Nyāya-sūtra*, quindi, nella loro parte principale, rappresentano una specie di «canone di logica e d'eristica». In un'epoca in cui le contese dialettiche godevano di gran popolarità, essi dovettero assurgere a grande importanza nella loro qualità di tentativo classico di ricapitolazione di tutte le regole che dovevano essere osservate nel corso della discussione stessa. Le concezioni dei *Nyāya-sūtra* intorno al mondo ed alle anime corrispondono, in linea generale, a quelle esposte nei *Vaisheshika-sūtra*: non vi si trova però la classificazione per: sostanza, qualità, attività, generalità, particolarità e inerenza, anche se queste categorie già vi ricorrono isolatamente. Nella parte principale dei *Nyāya-sūtra* non si fa alcun riferimento all'idea di dio, mentre invece in un *excursus* (4, 1, 19 e segg.), che confuta il concetto del karma come causa efficiente dell'originarsi di tutte le cose, viene fatta valere l'idea che il karma sarebbe senza efficacia se dio non gliela partecipasse. È possibile che questa debole osservazione rappresenti un grado di sviluppo più recente dell'idea originaria che aveva cercato di spiegare tutto coerentemente solo attraverso la legge cosmica del karma.

Il più antico commento ai *Nyāya-sūtra* risale a Pakshilasvāmin (V secolo?), solitamente chiamato col suo nome gentile di Vātsyāyana. La sua opera venne confutata dal filosofo buddhista Dignāga. La feconda conseguenza di questa controversia fu che Uddyotakara, difendendo gli insegnamenti di Vātsyāyana nel suo *Nyāyavārtika* (tra VI e VII secolo), ne fece la revisione e l'integrazione. Lo sviluppo continuò con Vācaspatimishra (fine del X secolo), già nominato come commentatore della maggior parte dei sistemi ortodossi, e con Udayana, vissuto nel X secolo e da noi conosciuto come paladino del teismo. Un altro celebre scrittore nyāya di quest'epoca fu Jayanta che, nella sua *Nyāyamanjari*, non ci ha soltanto lasciato un'esauriente esposizione del sistema, ma pure una delle fonti principali della nostra conoscenza sulle lotte spirituali del suo tempo.

Alla fine del XII secolo nel Bengala apparve una nuova scuola di nyāya, che si contrappose come «nuovo nyāya» (nava-nyāya) a quello antico (prācīna). Il suo principale rappresentante fu Gangesha (1200) col suo *Tattvacināmani* (La pietra di paragone della verità), e la sua sede principale Nadvāpa (Nadiyā, nell'ortografia inglese: Nuddea). Questa scuola si rivolse con gran vigore ed infinita acutezza allo studio dei singoli problemi logici, mentre l'interesse per i *Sūtra* e la loro filosofia passava in seconda linea. Il suo culto per le sottigliezze portò alla formazione d'una scolastica arida che in verità fu molto importante per la storia della logica formale, ma scarsamente creativa nei problemi metafisici. La capitale importanza del sillogismo nyāya nella storia della filosofia indiana sta nella formulazione del sillogismo (anumāna), attraverso il quale questo sistema divenne norma per gli altri. È perciò necessario aggiungere alcuni cenni sulla teoria del ragionamento sillogistico.

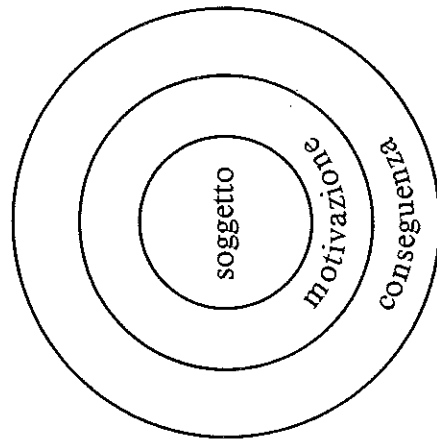
Il sillogismo indiano è formato da cinque termini che vengono spiegati con questo esempio scolastico, sempre citato a proposito:

- 1) asserzione (prajñā): sulla montagna c'è fuoco.
- 2) motivazione (hetu): perché lassù c'è del fumo.
- 3) esempio (udāharana): infatti dove c'è il fumo c'è il fuoco, come in una cucina.
- 4) applicazione (upanaya): ora, la montagna ha tale fumo.
- 5) conclusione (ningamana): dunque c'è del fuoco su di essa.

Il sillogismo ha questa forma, che a noi può apparire troppo circostanziata, al fine di poter essere esposto a chiunque con la massima chiarezza, in modo da persuaderlo. Tuttavia lo si può ridurre ai seguenti tre termini:

«La montagna ha del fuoco, perché ha del fumo, come una cucina». Qui la *montagna* è il soggetto (paksha); il *fuoco* è ciò che si deve determinare (sādhyā), ossia la conseguenza logica; il *fumo* è in primo luogo l'indice (linga), in quanto mette in evidenza il fuoco, in secondo luogo è il mezzo di determinazione (sādhana), attestante la presenza del fuoco e, in terzo luogo, la motivazione logica (hetu). Ma la *cucina* è la prova (drishānta, esempio) dell'esattezza dell'affermazione che il fumo indica la presenza del fuoco.

Perché un sillogismo sia valido, il soggetto, la motivazione e la conseguenza devono trovarsi nel giusto rapporto fra di loro, come è riprodotto nello schema:



La motivazione (il fumo) deve, secondo l'espressione indiana, essere abbracciata o coperta dalla conseguenza (dal fuoco), il che significa: dove c'è fumo, il fuoco è sempre presente, mentre il fuoco può esistere anche senza fumo. L'«abbracciamento» (vyāpti), dunque, è il concetto basilare di tutto il metodo del sillogismo, quello su cui tutto s'appoggia. La prova dell'esat-

tezza d'un sillogismo si fa controllando se la motivazione è appropriata anche per contenuto, poiché solo una motivazione valida rende possibile un corretto sillogismo. A questo fine bisogna accertare: 1) se vi è realmente fumo sulla montagna; 2) se esso è realmente presente nella cucina; 3) se manca dove non c'è fuoco (per esempio in un lago); 4) se non viene escluso dalla percezione diretta o dalla testimonianza degna di fede; oppure, 5) può venir portata contro di lui una prova valida? Se una motivazione urta contro queste cinque condizioni, essa è soltanto un «sofisma» (*hetvābhāsa*). Si distinguono cinque classi di sofismi, divisi in numerose sottoclassi, che vengono dettagliatamente dibattute nei trattati.

d) *L'unione nyāya-vaisheshika*. Come si è già rilevato, *nyāya* e *vaisheshika* si sono sempre tenuti in stretto legame uno con l'altro. Non stupisce quindi che molte persone siano state indicate come autori di opere sia appartenenti al *nyāya* che al *vaisheshika*. La fusione dei due sistemi in un tutto unico si evidenzia principalmente in una serie di manuali che riassumono succintamente gli insegnamenti d'ambidue le scuole. Opere di questo genere, che godono di grande considerazione in India come scritti propedeutici, sono: la *Saptapadārthī* di Shivāditya (XI secolo), il libro delle sette categorie (alle sei dell'antico *vaisheshika* viene aggiunta come settima il «non essere»); i *Tarkabhāṣā* di Keshavamishra (XIII secolo); il *Tarkasāṅgraha* di Annambhatta, la *Tarkakauṃudī* di Laugākshi Bhāskara e la *Kārikāvalī* (Bhāṣāpariccheda) di Vishvanātha, tutti appartenenti al XVII secolo.

Questi manuali, e particolarmente il *Tarkasāṅgraha*, hanno servito da base per il seguente abbozzo del sistema unificato *nyāya-vaisheshika*.

Allo stadio del suo completo sviluppo il *nyāya-vaisheshika* si tiene sul piano d'un estremo realismo. I suoi seguaci sono intimamente convinti che ogni retta conoscenza si riferisce per sua natura a delle cose oggettivamente esistenti e da lei indipendenti. Però una conoscenza è retta solo quando i mezzi gnoseologici sono stati impiegati in modo sufficiente e quando non sia stato provato il subentrare d'uno squilibrio nel corso del processo conoscitivo. La conseguenza di tale concezione fu che non ebbero valore di realtà oggettive solo le sostanze, le qualità e le attività ma anche i rapporti reciproci fra le cose. Generalità, particolarità e inerenza, quindi, non erano semplici astrazioni bensì qualcosa di reale, anche se non potevano essere concepite come essenze autonome. A queste sei categorie dell'essere (*bhāvā*) venne a contrapporsi la settima, il «non essere» (*abhāva*), che in verità è un *quid* negativo ma genera la rappresentazione positiva dell'assenza di qualche cosa. (I *Vaisheshika-sūtrā* non avevano annoverato il «non essere» nel numero dei *padārthā*, pur essendosi già occupati d'un tale problema al 9, 1, 1 e segg.). Il sistema unificato giunse alla formulazione di questa categoria perché, secondo la sua concezione, la conoscibilità e la predicabilità d'un oggetto erano concetti reversibili. Infatti un *padārtha* (categoria) è una cosa che può essere l'oggetto d'una parola (*pada*). Però il compito delle categorie è quello di classificare tutto ciò che è reale, vale a dire positivamente o negativamente conoscibile. (Il termine «categoria», perciò, ha un

senso metafisico sia nei *vaisheshika* che nel *nyāya-vaisheshika* unificato: nei *Nyāya-sūtrā*, invece, esso è impiegato esclusivamente nel significato di «argomenti trattati dal sistema» e quindi, in certo qual modo, come titolo dei vari capitoli).

Delle sette categorie: sostanza (*dravya*), qualità (*guna*), attività (*karma*), generalità (*sāmānya*), particolarità (*vishesha*), inerenza (*samavāya*) e «non essere» (*abhāva*), quella della sostanza è di gran lunga la più importante. Una sostanza viene definita come ciò che è il substrato della qualità e la causa inerente a ciò che è prodotto (la brocca è un prodotto dell'argilla; la conoscenza un prodotto dell'anima). La qualità, al contrario, non è un *quid* che esiste indipendentemente ma solo in unione con la sostanza. Anche un'attività (o, più precisamente, una forza motrice) è inerente a una sostanza anche se, in certo modo, ne ha bisogno solo occasionalmente e provvisoriamente per operare. Sostanza, qualità e attività sono le tre categorie in cui viene contenuto tutto ciò che è (*satā*): le altre, invece, concernono i mutui rapporti esistenti fra sostanze, qualità e movimenti. Il seguente schema potrà chiarire dettagliatamente questi concetti:

I. Le sostanze sono nove e cioè:

a) gli elementi terra, acqua, fuoco ed aria, i quali sono: eterni, in quanto costituiti di atomi, caduchi in quanto composti da prodotti. Vi sono innumerevoli atomi di terra, acqua, fuoco ed aria ma sono così minuscoli da non poter essere percepiti coi sensi.

b) l'etere, lo spazio e il tempo: ciascuno di essi è unico, pervade tutto ed è eterno.

In contrasto con gli altri sistemi, il *nyāya-vaisheshika* fa distinzione fra etere (*ākāśa*) e spazio (*dish*). L'etere è il presupposto condizionante la propagazione del suono. Lo spazio è la causa prima delle nostre rappresentazioni spaziali, in quanto ci fa distinguere i dieci punti cardinali (est, sud-est, sud, sud-ovest, ovest, nord-ovest, nord, nord-est, zenith e nadir).

c) le anime. Ve ne sono di due tipi: un'anima onnisciente ovvero dio, libera da gioia e da dolore, e la gran massa delle anime individuali, diverse in ogni corpo e tutte eterne ed onnipresenti. Esse sarebbero libere dalla gioia e dal dolore, come la divinità, se non fossero legate al *manas*.

d) il *manas*, l'organo del pensiero. Minuscolo come un atomo, ha un numero illimitato di esemplari, dato che v'è un *manas* per ogni anima. È lui che stabilisce il legame fra le anime e le cose esteriori, dando loro il senso del piacere, della sofferenza e così via.

II. Le qualità sono ventiquattro:

colore	gusto	odore
sensibilità	numero	estensione
indipendenza	connessione	separazione

lontananza
fluidità
conoscenza
desiderio
merito

vicinanza
viscosità
gioia
ripugnanza
colpa

gravità
suono
dolore
sforzo
attitudine,

presenti in numero diverso in ogni singolo oggetto e percepibili in differenti maniera. Ad esempio, il colore può essere percepito solo per mezzo degli occhi ed è di sette specie: bianco, nero, giallo, rosso, verde, bruno, sceszato. Nella terra sono presenti tutte e sette le specie di colori; nell'acqua c'è solo il bianco opaco; nel fuoco, il bianco luminoso. Il gusto si percepisce con la lingua ed ha sei generi: dolce, acido, salato, piccante, astringente e amaro. Nella terra si trovano tutti e sei i generi, nell'acqua solo il dolce. L'odore, che viene percepito attraverso il naso, non sta che nella terra ed è gradevole o sgradevole. La sensibilità, percepibile attraverso la pelle, è fredda nell'acqua, calda nel fuoco, tiepida nella terra e nell'aria. Il numero risiede in tutte e nove le sostanze; comincia dall'1 fino a 100.000.000.000.000.000. L'estensione (dimensione) è il primo fondamento della misura, presente in tutte le cose: è grande, piccola, lunga o corta. L'indipendenza fa che una cosa sia di per sé, individualmente. La connessione è «il reciproco mettersi in contatto di due cose che prima non ne avevano alcuno». La separazione è esattamente il contrario. Queste due qualità sono applicabili a tutte le sostanze. Distanza e vicinanza sono nella terra, nel fuoco, nell'aria, nell'acqua e nel manas; vengono determinate dallo spazio e dal tempo. La gravità è la causa della caduta ed è presente nella terra e nell'acqua. La fluidità è la causa dello scorrere sia nella terra che nell'acqua e nel fuoco. La viscosità è l'origine della coalescenza della polvere ecc., sita solo nell'acqua. Il suono è una qualità che viene percepita attraverso l'organo dell'udito ed è presente soltanto nell'etere. La conoscenza (buddhi), la gioia, il dolore, il desiderio, la ripugnanza, lo sforzo (ossia: la volontà che determina l'agire in modo da tendere verso una gioia o allontanare un dispiacere), il merito religioso o la colpa — così come essi vengono ad accumularsi col fare ciò che è prescritto o ciò che è proibito dal *Veda* — sono tutte qualità transitorie delle anime individuali: a dio non appartengono che conoscenza, desiderio e volontà eterni. Col termine attitudine (sanskāra) vengono ad essere abbracciate tre diverse capacità: la velocità, presente nella terra, nell'aria, nell'acqua, nel fuoco e nell'intelletto; l'elasticità, che sta nella terra e grazie alla quale, per esempio, un arco teso ritorna nel suo stato primitivo; le impressioni delle esistenze anteriori, presenti solo nell'anima.

III. L'attività, vale a dire il movimento meccanico, è proprio solo alle sostanze di terra, acqua, fuoco, aria e intelletto. Ha cinque forme: gettare dal basso verso l'alto, dall'alto verso il basso, curvare, stendere e camminare.

IV. La generalità (sāmānya) è la forza insita nelle cose, in virtù della quale esse hanno un quid in comune e possono venire da noi ordinate secondo concetti universali. Essa è presente nelle sostanze, nelle qualità e nell'attività.

V. La particolarità è una qualificazione inerente alle sostanze di etere, spazio, tempo ed anima come pure agli atomi della terra, dell'acqua, del fuoco, dell'aria e dei manas: è in grazia sua che essi sono diversi gli uni dagli altri.

VI. L'inerenza (samavāya) è l'eterno rapporto fra due parti che non possono venir concepite separatamente.

VII. Il «non essere» è di quattro specie e cioè:

- 1) non essere anteriore (vale a dire esistenza futura): si dà, per esempio, in un effetto prima del suo subentrare;
- 2) non essere posteriore (vale a dire esistenza passata): si dà, per esempio, in una causa dopo che è divenuta effetto;
- 3) non essere reciproco, vale a dire il rapporto che c'è fra due cose diverse: per esempio, quando si dice «un vaso non è un panno»;
- 4) non essere assoluto, che ha luogo quando una cosa non esiste, né al passato né al presente, né al futuro come, per esempio, il figlio d'una donna sterile.

Delle sette categorie solo il «samavāya» (inerenza) ha bisogno d'una spiegazione più esauriente. Esso si trova nel nesso fra una sostanza e le sue qualità, fra un tutto sostanziale e le sue parti sostanziali, tra un moto e la sostanza che si muove, tra un genere e i singoli oggetti che ad esso sottintendono, come pure fra la «particolarità» e le sostanze eterne. Kanāda (*Sūtrā*, 7, 2, 26) aveva inteso per «samavāya» il legame fra la causa materiale e il suo prodotto. Gli autori più recenti hanno esteso il concetto dell'inerenza nel senso da noi esposto qui sopra: tuttavia esso è sempre rimasto di grande importanza per la comprensione del sistema della causalità. I vaisheshikā insegnano il cosiddetto «asat-kārya-vāda», secondo il quale un prodotto non esiste già preformato nella sua causa (come affermava il sâkhya), ma le è inerente dopo la sua genesi. Il samavāya è rigidamente definito rispetto al samyoga, che è annoverato fra le sue qualità. Infatti quest'ultimo è solo una connessione occasionale, che può venire infranta di nuovo, mentre l'inerenza ne rappresenta una di tipo necessario e duraturo.

Il nyāya-vaisheshika enuncia una dottrina atomistica. Per atomi (anu, paramānu) s'intendono le particelle materiali più piccole, eterne, inscindibili e indistruttibili che costituiscono la realtà e da cui è costituito tutto ciò che è materiale. Ciascun atomo possiede una forma ultima di differenziazione da tutti gli altri atomi. Nel corso dell'eterno processo cosmico essi si riuniscono e si separano sempre e nuovamente: quando è trascorsa un'e-

ra cosmica, si isolano uno dall'altro. Questo stato di quiete generale dura fino al momento in cui gli atomi si mettono nuovamente in moto e si uniscono a due, a tre e così via, permettendo alle anime, non pervenute a salvezza nell'era precedente, di procacciarsi il frutto delle loro azioni. Dato che la legge del karma regge l'intero processo cosmico ed esiste una completa armonia fra il divenire naturale e le conseguenze dell'attività morale, il sistema in sé poteva fare a meno del concetto di dio come la *mîmāṃsā*, il *sāṅkhya* classico, il jainismo e il buddhismo. Sembra pure che nelle forme più antiche del *vaisheshika* e del *nyāya* l'idea di dio non avesse ancora avuto una trattazione specifica. I più recenti commenti delle due scuole e il sistema unificato, al suo compimento, sono invece teisti.

Come nello yoga, dio è un'anima individuale «sui generis». Si differenzia dalle altre anime in quanto non gli sono proprie che queste qualità: numero, estensione, indipendenza, relazione, separazione, conoscenza, desiderio e sforzo; queste ultime tre le possiede come: onniscienza, desiderio e volontà eterne. Egli regge l'universo, ma non è lui che ha creato le sostanze dal nulla, né che le ha emanate da se stesso. Pertanto è solo la causa efficiente del mondo e non la sua causa materiale. Ha il governo degli atomi, che altrimenti non potrebbero riunirsi né separarsi in modo giusto, senza le direttive di un piano prestabilito: ha pure la guida del karma, che non potrebbe funzionare correttamente senza l'aiuto di un'intelligenza. L'estrema conseguenza di questa concezione si ha presso alcuni autori per cui l'intero processo cosmico, in tutti i suoi dettagli, è dipendente da dio: infatti dio induce anche gli uomini ad agire, in modo da provocare un karma corrispondente al proprio piano cosmico. Il motivo dell'attività divina è, per alcuni, il suo piacere del giuoco o il bisogno di proclamare la propria magnificenza: quindi, in ultima analisi, la sua inclinazione naturale. Altri, con minor logicità, danno come ragione dell'attività divina la sua compassione per le anime non liberate. Per salvarle, egli parla loro attraverso la rivelazione vedica e assume forma corporea (come Shiva, Vishnu e così via) per mostrarsi loro. Anche il *nyāya-vaisheshika*, come gli altri sistemi ortodossi, accetta le concezioni puraniche riguardo alle creazioni particolari della terra e degli esseri viventi. Quando il cosmo, «il grande uovo universale», si è costruito con gli atomi, seguendo la volontà divina, allora dio fa nascere il demiurgo Brahman (cioè un'anima che ne abbia acquisito il diritto in grazia al proprio karma). «Brahman a sua volta dà origine alla reincarnazione degli esseri, tenendo conto delle loro opere: così chiama alla vita, uno dopo l'altro, prima gli esseri spirituali, i *prajāpātī*, i manu, i devā (gli dèi), i *rishī* (i veggenti) e così via; dopo, le quattro caste e, finalmente, la gran massa delle altre creature». ⁶⁵ Ciascuna delle innumerevoli anime individuali possiede quattordici qualità e cioè:

numero	dimensione	indipendenza
connessione	separazione	conoscenza
gioia	dolore	desiderio
ripugnanza	sforzo	merito.
colpa	attitudine	

Tuttavia queste qualità non appartengono alle anime che potenzialmente e divengono attuali solo attraverso l'unione delle anime stesse con gli intelletti. Ciascun'anima, che tutto penetra e pervade, fa volgere, caso per caso, l'intelletto cui è unita al corrispondente senso della conoscenza o dell'azione: questo dovrà agire come un ragazzo che stia fermo in un angolo d'una casa e giochi a palla, gettandola ora in questa ora in quella direzione. Siccome il manas è sempre solo uno, ed è un atomo, può dare effetto, in un determinato momento, sempre a un solo atto di conoscenza o di anima; quando a noi sembra che avvengano più atti nello stesso tempo, incorriamo in un errore dovuto alla rapida mobilità del manas stesso, errore paragonabile alla falsa idea per cui pensiamo che un ago sia capace di forare in una sola volta, invece che in cento volte successive, le foglie d'un bocciolo di loto. Dato che le qualità delle anime possono svilupparsi solo con l'aiuto del manas, si potrà parlare d'una loro attività solo fintanto che persiste il contatto con l'organo intellettuale. Se tale unione viene a mancare, l'anima resta inattiva ed insensibile.

Ora, posto che il sistema *nyāya-vaisheshika*, come tutti i sistemi ortodossi degli indui, è convinto del carattere doloroso di tutto l'essere, ecco che quello stato di stasi gli appare degno di ogni aspirazione e la liberazione dal moto vorticoso del cosmo gli sembra la mèta suprema da raggiungere. Questa, in realtà, può venir avvicinata con le buone opere ma può essere raggiunta solo mediante l'acquisizione della conoscenza, ossia del perfetto conoscimento delle categorie. In base ad uno speciale merito trascendentale, acquisito con pratiche di meditazione, si origina allora, per effetto d'una unione particolare dell'anima col manas, la percezione di tutte le sostanze, della propria anima e di quelle altrui, il ricordo delle esistenze anteriori e la facoltà di esercitare forze miracolose. Una volta divenuta un possesso sicuro, attraverso la pratica dello yoga, la conoscenza della verità agisce in modo da far sparire ogni desiderio e da non suscitare più alcun karma, che diventi la causa di una nuova reincarnazione. Quando il santo purificato da ogni errore addiuvato alla liberazione, dopo essere morto, la sua anima permane allora in uno stato semiperno in cui le qualità a lei proprie (conoscenza, desiderio [cupidità], volontà [sforzo], gioia, dolore, brama, ripugnanza, intenzione, merito e colpa) non si manifestano più. Infatti, come è dimostrato dal sonno profondo, esse non sono durevolmente unite all'anima, ma si mostrano solo finché ha luogo un contatto del manas con gli organi e gli oggetti di senso. Se il manas ha raggiunto il completo stato di quiete, l'anima non è più in grado di conoscere, di sentire o di volere: è priva di coscienza «come una pietra». Quest'ideale, che corrisponde a quello del *sāṅkhya* e del buddhismo antico, è stato, a quanto pare, modificato da alcuni autori più recenti perché la loro fede in Shiva cercava la mèta suprema delle aspirazioni umane in uno stato più concreto di beatitudine.

D) La filosofia delle sette

PREMESSA

Tutti i sistemi brahmanici riconoscono l'esistenza delle divinità, indicate nelle sacre scritture della rivelazione e della tradizione. La differenza fra i sistemi «atei» (nirishvara) e i «teisti», o meglio «panenteisti», sta solo in questo: i primi (mîmāṃsā, sâṅkhya classico) considerano complessivamente gli dèi come originati dal karma e fanno reggere il cosmo da una legge impersonale, mentre i secondi (yoga, nyāya, vaisheshika e vedānta) ammettono che il mondo, sia naturale che morale, dipende da un sovrano eterno del cosmo, non soggetto al karma e alla sofferenza come tutte le altre divinità. I Sūtrā dei vari sistemi non dicono affatto se il sovrano del mondo debba essere identificato con una delle persone divine delle leggende sacre ma lasciano invece il campo aperto alla decisione individuale. Al contrario, la filosofia di una setta considera come punto principale del suo sistema proprio l'esclusivo riconoscimento d'una determinata persona del pantheon come unico, vero, eterno padrone del mondo, sforzandosi di dimostrare che solo il dio da lei venerato è il signore del cosmo mentre gli altri devî non rappresentano che delle entità di alto rango, a lui sottoposte, le quali debbono la propria posizione alle buone azioni compiute in precedenti esistenze terrene.

Naturalmente vi sono stati già nell'antichità degli individui e delle collettività che ritenevano un certo dio particolare come il vero īshvara, cercando di dimostrarne la superiorità su tutte le altre divinità di formazione mitologica: tuttavia la storia più antica delle sette è avvolta nell'ombra. Mentre è dubbio fino a quale punto si possono già considerare come documenti d'una dogmatica settaria le *Upanishad* più antiche e la *Gītā* (dato che in verità l'īshvara vi è già identificato con Vishnu o con Shiva ma il culto verso di lui non è riconosciuto come l'unica forma giustificata di fede in dio), in alcuni passi del *Mahābhārata* e dei *Purāṇā* incontriamo invece delle dottrine esplicitamente settarie. Nel corso del loro sviluppo vennero così a costituirsi delle comunità religiose vishnuite e shivaite particolari, che elaborarono una dogmatica esclusivamente vishnuita o shivaite, esponendola in certi scritti (*Saṁhitā*, *Āgama*) che solo esse consideravano come normativi. Tali sette utilizzarono, naturalmente secondo i loro fini, il patrimonio speculativo del brahmanesimo ortodosso ma, nel quadro generale della storia del pensiero, ebbero dapprima un compito secondario al punto da essere prese in scarsa considerazione dalla filosofia delle scuole. Quando poi, verso la fine del primo millennio, venne a diminuire nel paese del Gange la forza vitale del buddhismo e un movimento innovatore a carattere devozionale e teistico guadagnò a sé delle cerchie sempre più ampie anche d'intellettuali brahmanici, allora la filosofia dei seguaci di Vishnu e di Shiva si fece sempre più avanti, trovando dei rappresentanti degni di nota che, nella lotta contro il teopantismo supra confessionale di Shankara, intrapresero a dimostrare, con l'aiuto di tutto l'armamentario esegetico e dialettico

dei testi sacri, che il loro specifico punto di vista dottrinale era il vero significato della rivelazione vedica e della tradizione post-vedica. Nella maggior parte dei sistemi formati nel nostro millennio (e che tratteremo qui di seguito) la tradizione settaria, con la sua origine remota, si unisce alle concezioni dei darshanā degli ortodossi in un complesso più o meno armonico, ugualmente alimentato sia da idee filosofiche che da concezioni a carattere fideistico e dogmatico.

Al centro degli interessi dei pensatori vishnuiti e shivaite sta, come per tutti i teisti, la determinazione del rapporto fra dio, il mondo e le anime individuali. Anche se le concezioni di tutte e due le comunità religiose concordano su molti punti, si notano tuttavia fra di esse parecchie differenze precise, che sono dovute innanzi tutto alle diverse rappresentazioni dell'essenza del dio supremo, della sua mitologia e del suo culto. È sicuro inoltre che — anche prescindendo da codeste diversità determinate dallo sviluppo storico delle religioni — ne esiste ancora una schiera, originata dal fatto che vaishnavā e shaivā⁶⁸ hanno sviluppato una particolare terminologia ed un buon numero di dottrine speciali loro caratteristiche ed estranee agli altri. È anche da notare, infine, come tutte le grandi scuole vishnuite riconoscano la realtà del mondo esterno, mentre presso gli shivaite si era sviluppata anche un'importante scuola idealistica. Questo non può comunque venire applicato ai vishnuiti nella loro totalità perché presso alcuni maestri ed in alcuni loro testi vengono pure enunciate delle concezioni idealistiche, le quali però non sono espresse secondo la linea della tradizione che portò alla formazione delle scuole stesse.

Nella speculazione vishnuita si possono distinguere due componenti che hanno diverso rapporto fra di loro, secondo le varie scuole. Possono essere definiti coi termini riassuntivi di «bhāgavatā» e «pāncarātrā». Con «elemento bhāgavatā», voglio indicare le dottrine che rappresentano uno sviluppo della *Bhagavad-Gītā* ed hanno filtrato le loro concezioni principalmente nel *Bhāgavata-purāṇa*. Nel *Mahābhārata* si parla di «pāncarātrā»⁶⁷ per indicare la teoria enuncziata da sette saggi chiamati citrashikhandin (coloro che portano un ciuffo di capelli variopinti), secondo la quale Vishnu è la causa prima del cosmo. Come principio fondamentale di questa dottrina viene considerata la teoria dei vyūhā (stadi di emanazione) per cui dal dio supremo, indicato come Vāsudeva (lo stesso che Krishna) viene ad originarsi una catena di personalità divine composta da:

- 1) Sankarshana, fratello di Krishna;
- 2) Pradyūmna, figlio di Krishna;
- 3) Aniruddha, figlio di Pradyūmna;
- 4) Brahmā, creatore dell'universo;

ognuno dei quali viene posto misticamente in relazione:

- il primo con la materia primordiale o anima della vita;
- il secondo col manas;
- il terzo con l'āhankāra;
- il quarto con tutto ciò che è animato e ciò che è inanimato.⁶⁸

La concezione arcaica dei vyūhā, secondo la quale i vari fattori d'esistenza sarebbero stati emanati per gradi, uno dall'altro, come delle fiamme che escono da altre fiamme appena accese, non ebbe alcun ruolo dominante nella filosofia dell'epoca post-classica. Al contrario ebbe profondissimo significato che i pāncarātrā, nel corso del loro sviluppo posteriore, avessero dato al proprio sistema, nei loro scritti sacri (i 108 *Saṁhitā* = raccolte), dei caratteri tantrici e shaktistici, conformemente allo spirito del tempo. Rianodandosi alla concezione della māyā come forza di dio, ammisero che l'agire di Vishnu procedeva da sé per mezzo della sua shakti (o delle sue shakti) personificata in Lakṣmī ecc. Quest'elemento shaktistico appare tuttavia in proporzioni assai diverse secondo le singole scuole e i singoli autori, restando per lo più in un ruolo d'importanza secondaria nel quadro dell'intero sistema. Dunque, i grandi maestri vaiṣṇava si consideravano innanzi tutto, per la loro posizione filosofica, come i rappresentanti del vedānta autentico, non falsato da Shankara. Come Bādarāyana, essi aspiravano ad una liberazione in cui restasse intatta l'individualità delle monadi spirituali. Quanto al problema del rapporto fra dio, le anime e la materia, proponevano è vero soluzioni diverse, ma erano tutti d'accordo sul fatto che Vishnu contiene il mondo dentro di sé, compenetrandolo e reggendolo quale suo libero sovrano.

Le relazioni fra i sistemi shivaiti e la tradizione vedāntica ortodossa sono invece molto meno strette. Qualcuna delle grandi scuole non fa alcun uso, o lo fa occasionalmente, dei testi del *Vedānta*, fondandosi soltanto su una propria tradizione: altre si richiamano sì a quei testi, hanno sì redatto i propri autorevoli commenti ai *Brahma-sūtrā* ma solo in un secondo tempo, allo scopo di consolidare l'ortodossia del loro credo.

Nell'*Ātharvashiras Upanishad*, nel *Mahābhārata* e nei *Purāṇā*, i seguaci di Shiva vengono indicati come «pāshupatā» perché Shiva, tra i suoi molti appellativi, ha pure quello di «Signore» (pati) degli animali (pashu). L'interpretazione mistica posteriore volle poi intendere per «animali» le anime individuali di cui Shiva è il signore e che egli tiene legate col laccio (pāsha) della non-scienza nel mondo delle mutazioni, potendole tuttavia liberare con la sua grazia. Questa fede pāshupata fu in grado di riannodarsi con le più svariate concezioni filosofiche dato che Shiva poteva essere un'entità o completamente diversa dal suo fedele o a lui identica nel nucleo dell'interiorità profonda. Lo shivaismo formulò le proprie dottrine dal 500 d. C. circa in un gran numero di testi sacri che svilupparono ulteriormente le antiche tradizioni in senso tantrico e shaktistico. I 28 *Āgama* espongono concezioni assai diverse sul rapporto fra Shiva e le anime: ve ne sono alcune moniste per cui la divinità è il fondamento universale; alcune pluraliste che vedono in dio, nelle anime e nelle potenze che condizionano il mondo, delle sostanze differenziate *ab aeterno*; vi sono, finalmente, quelle che cercano di conciliare i punti di vista di codesti due estremi. Gli shāivā spiegano tale contrasto con il fatto che il saggio Duvāsas, incaricato di propagare la loro religione, avrebbe comunicato un sistema differente a ciascuno dei suoi tre figli, in modo da poter corrispondere ai bisogni di varie specie di esseri alla

ricerca della liberazione. Così Tryambaka avrebbe fondato una metafisica a carattere monistico assoluto; Amardaka, di tipo monistico qualificato, Shrinātha a carattere pluralistico. Questa leggenda conferma che nella filosofia shivaita sono coesistite diverse tendenze fin dai primissimi tempi, anche se è naturale che non possiamo conferire lo stesso grado di anzianità ai vari sistemi, così come appaiono formulati in epoca classica e di cui tratteremo più avanti. Il monismo dell'*Ātharvashiras Up.* è d'altro genere da quello della dottrina del «riconoscimento», a sua volta indubbiamente più recente dello shaiva-siddhānta: questo, poi, già esisteva, nei suoi tratti fondamentali, in un'epoca che è anteriore a quella dei suoi principali testi filosofici odierni, normativi e conformi all'insegnamento scolastico.

Accanto alle sette che consideravano Vishnu o Shiva come supremo ed eterno signore del mondo, ve ne furono anche di quelle che riconoscevano l'ishvara in brahmā, in Ganesha o in Skanda. Ma tali scuole, almeno per quanto ne sappiamo fino adesso, non hanno prodotto alcuna vera e propria letteratura filosofica di qualche importanza e possiamo quindi tralasciarle in questa sede.

L'alta valutazione della shakti, quale forza avviatrice e conservatrice del processo cosmico, fece sì che alla fine sorgessero delle sette che le attribuivano addirittura il rango di unica, eterna e suprema divinità al punto che, di fronte a lei, il principio divino maschile passava completamente in sottordine. Se si considera che l'idea — secondo la quale una divinità femminile poteva creare il mondo da sola — venne combattuta soltanto nei commenti di Madhva e di Nimbārka ai *Brahmasūtrā* (2, 4, 42), si deve presumere che una tale forma assoluta di shaktismo non sia venuta a formarsi prima del XIII secolo. Dato che io ho trattato esaurientemente lo shaktismo in tutte le sue variazioni in *Religioni dell'India* (pag. 171 e segg.), sarà sufficiente rimandare il lettore a quel testo.

Per la storia del pensiero indiano la filosofia delle sette rappresenta il contributo nuovo di maggior significato nel periodo post-classico. Anche se in India il numero dei seguaci di fede esclusivamente dell'una o dell'altra setta è sempre stato relativamente scarso (l'indiano, infatti, è straordinariamente tollerante in tutta la sua struttura spirituale e cerca di combinare le tesi più disparate in una forma superiore di sintesi), la metafisica di queste scuole ha tuttavia grande importanza per la storia della vita spirituale indiana.

Le speculazioni dei vaiṣṇavā o degli shāivā possono mancare per noi di quel profondo interesse con cui invece ci rivolgiamo ai sei darshanā, quali grandi e valide espressioni del pensiero indiano nel periodo aureo del suo sviluppo: tuttavia esse meritano un posto di maggior rilievo di quello che è stato finora loro assegnato, dalla maggior parte delle trattazioni, nel quadro della storia filosofica dell'India. Le loro dottrine, infatti, non solo hanno esercitato una profonda influenza sull'odierno induismo ma non possono essere ignorate nella visione generale dello sviluppo del pensiero indiano come non può venire ignorata la scolastica del Medioevo in quello occidentale.⁶⁹

a) *Râmânúja*. Râmânúja (1017-1137?), un brahmano della zona di lingua tamil, trascorse la maggior parte della sua esistenza a Kânci (Conjeevaram) ed a Shrîrangam: è il più grande propugnatore d'una fede vishnuita che univa in feconda sintesi il vedânta delle *Upanishad*, dell'epopea, del *Vishnu-pûrâna* e dei sacri testi del *Pâncarâtra* con il credo pieno di «amor dei» nel Vishnu degli âlvâr, poeti devozionali, autori di inni in tamil (dal VII al IX secolo?). Egli continuò così un'opera già iniziata da Nâthamuni e da Yâmunâcârya, difendendola coi suoi grandi commenti ai *Brahma-sûtra* ed alla *Gîtâ* nonché con altri scritti contro l'acosmismo di Shankara e conferendole forma sistematica. I seguaci di Râmânúja, i râmânújyâ o shrîvaishnavâ, hanno spiegato e sviluppato gli insegnamenti del maestro attraverso numerosi commenti e numerose opere. Fra essi Sudarshana (XIV secolo) e Venkatanâtha (meglio noto come Vedântadeshika, XIV secolo), lo scrittore tamil Pillai Lokâcârya (fine del XIII secolo) e Shrînivâsa, fiorito intorno al 1650, le cui *Dîpikâ* sono il più diffuso manuale della scuola al giorno d'oggi: anche io me ne servirò più avanti, come punto di partenza.

La dottrina di Râmânúja viene chiamata «vîshishtâdvaita» (monismo qualificato) perché secondo il suo punto di vista, il dio uno-tutto non è un essere che tutto abbraccia ed è di per sé puro, al di fuori di tutte le differenze: egli già possiede, invece, per sua natura, le anime individuali e ciò che è inanimato come delle qualità (*visheshâ*). Le monadi spirituali e la materia aderiscono indissolubilmente alla divinità come gli attributi alla sostanza; dio sta agli spiriti individuali e a ciò che è inanimato nello stesso rapporto dell'anima col corpo. E come il corpo non può esistere senz'anima ed è da lei azionato e diretto, così anche gli spiriti individuali e ciò che non è spirituale (jada, vale a dire la prakriti e il tempo) sono completamente dipendenti da dio ma, al contempo, eternamente distinti da lui. Perciò la molteplicità del mondo esterno, non è illusoria ma ha invece il più alto valore di realtà: tutte le entità, tutte le cose sono delle forme (o dei modi = prakâra) di dio. Tali modi, nel periodo della quiete cosmica, sono contenuti in dio allo stato potenziale ma divengono manifesti nelle periodiche creazioni del cosmo. La nascita del mondo è dunque semplicemente una trasformazione di ciò che esiste in dio, semplicemente, allo stato sottile.

Come brahma, ossia l'assoluto uno-tutto che abbraccia e compenetra ogni cosa, dio è la causa materiale ed efficiente del mondo ed è, contemporaneamente, un essere personale trascendente al cosmo, in possesso d'un numero infinito di perfezioni, il quale troneggia nella sua residenza celeste, il Vaikuntha, attorniato da divinità, da santi e da salvati. Egli rivela al mondo la propria magnificenza sovranaturale sotto forme d'ipostasi cosmiche (*vyûhâ*, d'incarnazioni (*avâtârâ*) animali ed umane, e di oggetti sacri al culto. Come «colui che governa dall'interno», dio è presente nei cuori di tutti gli esseri. In tutte le sue ipostatizzazioni egli è eternamente unito alla sua sposa Shrî (Lakshmi) come alla propria facoltà di creazione e di salvazione.

Le anime individuali (*jîvâ*) sono monadi eterne, intelligenti ed attive, della grandezza d'un atomo. Posseggono di per sé supremo sapere e perfetta beatitudine ma tali qualità non raggiungono il loro completo sviluppo se non quando vengono annullate le limitazioni imposte alle anime dal corpo: ciò non avviene che per quelle che hanno conquistato la liberazione o che (come Shesha, Garuda o altre figure incaricate di qualche ufficio, al seguito di Vishnu) già la posseggono *ab aeterno*.

Il «non-spirituale» (*acit*) o «inerte» (*jada*) comprende: primo il tempo e secondo la prakriti. In questo sistema il tempo è considerato come una realtà all'interno di dio, il quale fa muovere il proprio giuoco creativo col suo aiuto. Non è né sostanza autonoma, come nel *nyâya-vaisheshika*, né un effetto della prakriti, come nel *sâṅkhya*. La prakriti è la natura primordiale o sostanza-forza, da cui promana, sviluppandosi, tutto quello che circonda le anime, formando loro gli organi e gli oggetti del godimento. Le rappresentazioni della sua evoluzione cosmica sono conformi, nei loro tratti principali, a quelle del *sâṅkhya* purânico: Râmânúja, però, se ne distacca nei particolari perché si rifà, come fonte autorevole, alla *Subalâ-Upanishad*, opera generalmente poco conosciuta.⁷⁰

La prakriti è il substrato dei tre gunâ: sattva, rajas, tamas, i quali non sono concepiti da questa dottrina come elementi costitutivi della natura stessa (come nel *sâṅkhya*), bensì come delle qualità da lei distinte e tuttavia da lei inscindibili. Esiste però ancora una specie di materia più alta, libera dal rajas e dal tamas e definita come sattva puro. Questa «*nitya-vibhûti*» non è perciò annoverata fra ciò che non è spirituale ma fra ciò che lo è e forma la materia di cui sono composti i corpi degli dei e di coloro che hanno ottenuto la liberazione, nonché gli oggetti dell'eterno paradiso di dio. Tutte le dottrine che suppongono, come mèta di coloro che si sono liberati, una vita eterna immaginata in forma sensibile, vicino a dio, nel suo mondo ultraterreno, sono state costrette a supporre questa «materia immateriale».

Anche la conoscenza (*jñâna*), infine, appartiene a ciò che è spirituale (oltre a dio, alle anime e alla *nitya-vibhûti*): essa è considerata come una sostanza che però di per sé non può essere soggetto, ma dipende sempre da un soggetto (anima o dio). È come una luce, più o meno offuscata nelle anime prigioniere nel sansâra, ma che si espande sempre più durante il corso del processo soteriologico, per dispiegarsi finalmente del tutto in quelli che si sono liberati. Quando nella *Brihadâranyaka Up.* (1, 5, 3) si legge: «desiderio, decisione, dubbio, fede, miscredenza, risoluzione, irresoluzione, vergogna, conoscenza, timore — tutto questo è soltanto manas», ciò non significa che tutte queste cose sono semplicemente delle fluttuazioni della sostanza pensante e quindi delle emanazioni della prakriti: vuol dire piuttosto che si tratta di modi di conoscere, i quali possono essere definiti come manas soltanto in senso lato, dato che il conoscere è necessariamente connesso al manas come al suo veicolo.⁷¹

La conoscenza è lo strumento della liberazione. Le opere buone, in verità, possono essere utili per la purificazione dell'anima, ma non possono procurare da sole la salvazione. Il valore delle opere è più valutato da Râmânúja

che da Shankara, dato che il primo raccomandava finanche agli asceti di non abbandonare le pratiche di culto, ma di osservarle fino alla morte. E tuttavia le opere non sono che un mezzo ausiliario di salvezza: la premessa al cammino verso di lei è la conoscenza che l'anima è diversa dalla prakṛiti e da tutto ciò che da essa è emanato. Questa gnosi degli yogin, realizzata attraverso la meditazione, consente infatti all'anima di liberarsi dai vincoli della materia e del sansāra: e tuttavia questi «isolati» rappresentano solo una classe inferiore di liberati, che continuano a vivere come spiriti incorporei, senza però partecipare alla serenità della dimora presso dio.⁷² La salvezza ne suprema la promette solo il «bhakti-yoga», la concentrazione piena di amore nell'essenza divina, che conduce chi lo pratica alla coscienza d'essere solo uno «śeṣha» (letteralmente: resto, appendice) del sovrano del mondo, da lui completamente dipendente quanto ad agire. Il fervido *amor dei* ne conduce alla diretta contemplazione e, alla morte, all'entrata nel suo regno. Siccome la bhakti esige la meditazione sui testi vedici, che però non possono essere studiati dagli *śhūdrā* (servi), Rāmānuja additò ancora un'altra via di salvezza, la «prapatti», l'abbandono fideistico a dio. Colui che si rifugia nella divinità con piena fiducia, rimettendo ogni cosa a lei, quello potrà essere certo di venir salvato dalla grazia divina. I quesiti connessi al rapporto delle opere con la conoscenza, della bhakti con la prapatti, hanno condotto in seguito a delle divergenze dogmatiche in seno alla comunità dei rāmānujīyā. La scuola conservatrice settentrionale, quella del vadakalai, insegna la «via della scimmia»: come la scimmietta, quando vuol essere salvata da un pericolo, si stringe al collo di sua madre, così il fedele stesso deve cooperare attivamente alla propria liberazione. Ma la scuola meridionale radicale dei tenkalai raccomandava invece la «via della gatta»: dio salva l'uomo secondo la propria libera decisione, senza che costui faccia nulla a tale scopo, proprio come la gatta che afferra il suo piccolo tra i denti e lo porta via, senza che questo faccia alcunché.⁷³

La liberazione cui giunge il santo, dopo la sua morte, seguendo «il cammino degli dèi» (vedi pag. 137) consiste nell'eterna comunione con dio. Le anime, allora, sono senza corpo, sottile o grossolano che sia, ma ne possiedono uno di puro sattva. Le loro innate facoltà di conoscere e di volere raggiungono il pieno sviluppo: sono loro proprie l'onniscienza e il potere di vedere esaudito ogni loro desiderio. Dato che si riconoscono come corpo del divino «spirito-tutto», trovano la loro gioia in questa unione e perciò non possono più tornare nel sansāra. Amanti di dio e amati da dio (*Gītā*, 7, 18), godono d'una eterna beatitudine.

b) *Madhva*. Rāmānuja aveva cercato di rendere certa la realtà del corpo e delle anime e la loro diversità dal sovrano personale del mondo Vishnu-Nārāyaṇa, concependo però, al contempo, la divinità nel senso delle *Upanishad*, cioè come causa prima da cui tutto trae origine. Madhva, invece, è il rappresentante d'una idea di dio che, per la sua severa separazione fra divinità, corpo ed anime, corrisponde in buona parte a quella del tardo *nyāya*-vaisheshika e dei commentatori yoga. Si allontana più d'ogni altro dal pa-

nenteismo delle *Upanishad* e della *Gītā* ragion per cui il suo sistema non viene definito come una forma di «advaita» (monismo o, letteralmente, non dualità), come quello di Shankara, ma come una forma di «dvaita» (dualismo).

Madhva, che viene pure chiamato con gli altri suoi nomi di Pūrṇaprajna o di Ānandatīrtha, visse probabilmente tra il 1199 e il 1278: la sua patria e il luogo dove esplicò principalmente la sua opera fu Udipi, nella zona di lingua kanarese, nel sud-ovest dell'India. Sembra che originariamente fosse stato un seguace di Shankara e avesse appartenuto ad una scuola che interpretava il *Bhāgavata-purāṇa* (la grande opera del culto di Krishna, composta nel X secolo) secondo il punto di vista della dottrina advaita. Ma più tardi egli si distaccò completamente da Shankara, combattendo con veemenza le sue teorie. Delle trantasette opere che gli vengono ascritte, la più gran parte consiste in interpretazioni delle *Upanishad*, del *Mahābhārata* e del *Bhāgavata-purāṇa*, mentre le altre sono dei brevi trattati di contenuto filosofico. Fra i numerosi testi, che derivano dalla scuola di Madhva, i più celebri sono i commenti di Jayatīrtha (XIV secolo).

Per Madhva vi sono tre entità eterne che agiscono sinergicamente nel divenire cosmico:

- 1) l'onnipotente dio Vishnu;
- 2) l'infinita pluralità delle anime individuali, grandi come un atomo, intelligenti, attive e beate per loro propria natura;
- 3) ciò che non è spirituale, vale a dire: i *Veda* eterni, e il tempo come pure, innanzi tutto, la sostanza-forza (prakṛiti), da cui si sviluppa per evoluzione tutto ciò che non è spirituale.

Quanto a queste cinque differenze (panca-bhedā) tra:

- 1) dio e le anime; 2) dio e la materia; 3) anima e materia; 4) anima ed anime; 5) cose inanimate fra di loro, Madhva si sforza di farle apparire l'unico ed autentico vedānta, con l'ausilio d'artifici d'interpretazione molto arditi dei testi fondamentali della rivelazione e della tradizione. Tuttavia questo suo pluralismo ontologico si fonde con un monismo funzionale per il fatto che solo Vishnu è autonomo, mentre le anime e la materia dipendono invece interamente dalla sua volontà. È dio che trasmette alla prakṛiti l'impulso necessario, quando questa deve dispiegarsi in cosmo: egli è costantemente presente nel cosmo stesso e nelle anime, come una guida interna, ed è lui che riassume le anime in sé nei periodi di quiete cosmica. La teoria che solo la divinità è il vero agente, mentre le anime posseggono soltanto una forma d'attività ristretta, impropria, trova espressione nello svilupparsi d'una dottrina della predestinazione: è dio a decidere quali sono le anime che potranno essere salvate, quali dovranno restare eternamente nel sansāra e quali avranno in sorte l'eterna dannazione nelle «cicliche tenebre».

La totalità complessiva delle anime si divide in liberate e no. Libera *ab aeternitate* è Lakṣmī, la sposa di Vishnu, personificazione della forza divi-

na e protettrice della prakriti, la quale è concomitante al dio nello spazio e nel tempo. Tutte le altre anime, che hanno raggiunto la liberazione, l'hanno conquistata solo in grazia ad una lunga e graduale ascensione. Gli dèi stessi non sono giunti alla salvezza che in seguito ad un lungo processo di purificazione. Madhva, riguardo a quest'argomento, è preciso fino al dettaglio. Per lui, dunque, alla fine d'un'era cosmica, Brahmā, esattamente come Shesha, addivene allo stato di liberazione mentre Vāyu (di cui Madhva si considerava un'incarnazione) veniva a rinascere come Brahmā e Shiva come Shesha.

Le buone opere preparano la conoscenza di dio e questa conduce alla bhakti, alla «convinzione, unita alla devozione, che dio sta al di sopra di tutto». L'amore fervente per Vishnu si esprime nell'intensa profondità della meditazione, il cui frutto è la contemplazione intuitiva e diretta di dio: è questa che porta alla liberazione dai vincoli del mondo già in questa esistenza sulla terra. Dopo la morte, i santi «sul cammino degli dèi» raggiungono, per la maggior parte, prima di tutto Brahmā in modo che, essendo stati da lui istruiti, potranno entrare nel mondo di Vishnu, dopo la distruzione cosmica. La beatitudine nei paradisi di Vishnu, lo Shvetadvīpa, l'Anantāsana e il Vaikuntha, consiste in questo: coloro che hanno raggiunto la liberazione, rivestiti di corpi composti di puro sattva, consapevoli della sicurezza della vicinanza di dio, soggiornano in essi piacevolmente, tra palazzi e parchi, in mezzo ai giuochi più svariati, canti di inni e pratiche di culto.

c) *Nimbārka*. Nimbārka, brahmano del territorio telegu, era un devoto di Krishna così zelante che fissò in permanenza la propria residenza nei luoghi sacri a questo dio, a Brindāban (presso Mathurā, nell'India del nord): là fondò una setta che ebbe temporaneamente una grande importanza ma che, oggi, ha un'influenza molto minore delle altre scuole vaishnava. L'epoca di Nimbārka è incerta. Scrisse un breve commento ai *Brahma-sūtra* ed un poemetto di dieci strofe (Dashashloki), che riassume le sue dottrine. I più importanti esegeti dei suoi insegnamenti furono Shrinivāsa (XIV secolo) e Kesava Kāmīnī (XVI secolo).

Quella di Nimbārka è definita come la «dottrina della differenziazione indifferenziata» (bhedābheda-vāda), ovvero «dottrina della dualità non duale» (dvaitādvaita-vāda). Come Rāmānuja, anch'egli cerca di conciliare l'unità dell'assoluto con la molteplicità delle sostanze spirituali e non spirituali. Tuttavia, mentre Rāmānuja subordinava la molteplicità all'unità — considerando quest'ultima come qualificata mediante entrambi — Nimbārka tenta di coordinarle una all'altra. Dio sta in rapporto con le altre sostanze come l'oceano con le proprie onde o il sole coi propri raggi (*Brahma-sūtra*, 2, 1, 13). La singola onda non è in realtà distinta dall'oceano, dato che ha il fondamento della sua esistenza in lui. D'altro canto, non gli è neppure identica perché altrimenti non potrebbe distinguersi individualmente né dall'oceano stesso, né dalle altre onde. Come essere supremo che tutto abbraccia, dio si innalza assai al di sopra della totalità degli esseri individuali terreni, limitati, che dipendono interamente da lui, nel loro essere. Questo è un

punto di vista che s'incontra più volte nelle *Upanishad*, nel paragone del fuoco e delle scintille (*Bṛh.*, 2, 1, 20), della ruota e dei raggi (*Ubidem.*, 2, 5, 15); lo si reputa enunciato da Āśmaratya (secondo i *Brahma-sūtra*, 1, 4, 20) e che sta pure alla base del commento non settario di Bhāskara (vedi pag.).

Nimbārka, identifica il brahma con Krishna, che per lui non è un'incarnazione di dio, ma ne è la stessa essenza. Al suo fianco c'è Rādhā, non ancora menzionata come la sua amata nel *Bhāgavata-purāna*, che viene qui innalzata al rango di principio cosmico, con l'aiuto del quale dio dispiega la propria efficienza.

Anche Nimbārka, come gli altri vaishnavā, insegna che i servi di Vishnu, Garuda e Vishvakṣena, sono anime libere *ab aeternitate* e aggiunge a questi due anche la corona, gli orecchini e il flauto del dio, che egli considera perciò come esseri viventi.

Ciò che non è spirituale è di tre specie:

1) tempo; 2) prakriti o māyā; 3) il puro sattva non derivante dalla prakriti, di cui sono formate le membra di dio, i palazzi celesti ecc.

Le concezioni di Nimbārka sull'essenza dell'anima, sulla acquisizione della salvezza [grazie al retto conoscimento di dio e dell'anima stessa, all'abbandono nella divinità (prapatti), all'«amor dei» (bhakti) e alla grazia da lui accordata] e sulla liberazione corrispondono, sia pure con qualche variante, a quelle delle scuole fin qui trattate.

d) *Vallabha*. Vallabha (1479-1531), nato a Benares e figlio d'un brahmano del territorio telugu, trascorse la più gran parte della sua vita nei dintorni di Mathurā. È fondatore d'una setta di devoti a Krishna. I suoi discenti, che esercitano le funzioni di gran sacerdoti per successione, sono oggi detti d'una forma assai diffusa di culto⁷⁴ da parte dei loro seguaci, detti vallabhācāryā. Vallabha redasse dei commenti ai *Brahma-sūtra* ed al *Bhāgavata-purāna*, testo da lui considerato come la suprema autorità; compilò un'opera di vasto respiro, il *Tattvadvīpanibandha* e numerosi opuscoli illustranti le sue dottrine. La scuola spiegò una vivissima attività letteraria, tanto in sanscrito quanto in hindī e in gujarātī. Fra gli autori appartenenti alla setta si notano, oltre a Vithalanātha Gīridhara, figlio di Vallabha, Bālakrishna e Purushottama.

Secondo un'antica tradizione, quella di Vallabha sarebbe uno sviluppo successivo di un'altra dottrina, enunciata da un maestro precedente, Vishnūvāmin, vissuto, a quanto pare, intorno alla metà del XIII secolo: la setta da lui fondata si sarebbe fusa con quella di Vallabha. Il valore di questa notizia è discutibile e il chiarimento definitivo del reale stato delle cose sarà possibile solo quando saranno state vagliate e studiate le opere di questo Vishnūvāmin, badando anche al fatto che detto nome (significa: colui di cui è signore Vishnu) è stato portato da parecchie persone.

Il vedānta di Vallabha si chiama «shuddhāvaita-mata» (dottrina del puro monismo), perché il brahma, una volta spiegatosi cosmicamente, non è svistato da un principio «impuro» come la māyā. Secondo Vallabha, Krishna è l'*ens realissimum* che racchiude in sé la reale molteplicità come sua

propria molteplicità. La diversità fra le anime individuali e ciò che non è spirituale, da un lato, e dio, dall'altro, dipende semplicemente dal fatto che la divinità, nell'eterno gioco creativo dei suoi tre attributi: essere (sat), pensiero (cit) e beatitudine (ânanda), ha fatto oscurare la beatitudine nelle anime e, in ciò che non è spirituale, anche il pensiero. Il mondo intero, dunque, è una trasformazione di dio. La consapevolezza di questo stato di cose non sopprime la molteplicità, ma ne elimina il carattere doloroso col superamento del sansara.

Dio agisce nel mondo per mezzo delle sue forze (shakti). Si manifesta in tre forme:

- 1) come il sovrano trascendente del cosmo, Krishna, che fa i suoi giuochi celesti nei propri mondi ultraterreni, in compagnia delle pastorelle ecc.;
- 2) come akshara, il principio cosmico impersonale, da cui promanano la prakriti e le anime;
- 3) come «colui che governa dall'interno» (antaryâmin), pervadendo e dirigendo tutte le cose.

Vallabha fa qui nuovamente uso della distinzione fra purusha e akshara, che era già apparsa nelle *Upanishad* e nella *Gîtâ* ed era stata più volte abbandonata dalla speculazione più recente. Egli definisce l'akshara come la «sede» di dio, il suo lato esteriore cui possono accedere tutti quelli che cercano la liberazione solo attraverso il conoscimento dell'essenza del mondo, senza un fervoroso «amor dei». In aderenza al *Bhâgavata-purâna*, anche le «disposizioni naturali» (svabhâvâ), il tempo (kâla) e il karma diventano modi della manifestazione divina mediante i quali si compie il divenire cosmico: essi vengono posti a fianco dell'akshara o definiti come parti di esso.⁷⁵

Mentre molte teorie di Vallabha coincidono con quelle degli altri maestri, egli segue una strada tutta propria per quanto concerne la dottrina della salvezza. Distingue non soltanto fra le anime che saranno destinate per l'eternità alla dannazione, le anime destinate alla perenne migrazione nel sansara e quelle destinate alla liberazione, ma suddivide nuovamente queste ultime in varie classi. Al di sopra della liberazione imperfetta di coloro che hanno la conoscenza, c'è quella di coloro che praticano la bhakti: ma i bhaktâ si dividono in quelli che la sviluppano coi loro propri sforzi, attenendosi alle regole e ai precetti (maryâdâ), e quelli che si affidano in tutto a dio e ai quali dio concede la sua grazia (pushti) salvatrice. La preoccupazione principale di Vallabha è di condurre i suoi seguaci sul cammino della grazia (pushti) salvatrice. La preoccupazione principale di Vallabha è di condurre i suoi seguaci sul cammino della grazia (pushti-mârga). Caratteristico di questo cammino è che esso non richiede alcun distacco dal mondo, ma viene percorso in una vita normale in cui il fedele consacra tutto ciò che fa, pensa e possiede al servizio di Krishna. La più alta beatitudine, consistente nell'eterna partecipazione ai giuochi di Krishna nel Goloka (mondo delle vacche), l'eccelloso fra i paradisi, arride soltanto alle anime che, con

l'aiuto del più alto grado di pushti, diventano partecipi della liberazione: gli altri liberati, invece, dovranno accontentarsi delle beatitudini dei mondi ultraterreni inferiori, oppure dell'assorbimento nell'essenza di dio.

e) *Caitanya*. Krishna Caitanya Deva (1485-1533), un brahmano di Navadvîpa, s'era fatto fama d'erudito fin dalla giovinezza in codesta cucina della nuova logica (vedi pag. 168): in seguito però si fece asceta, dando vita ad un grande movimento di risveglio krishnaita nella sua terra natale, il Bengala. È considerato dai suoi seguaci come una manifestazione terrena di Krishna dal «colore chiaro», da cui la sua denominazione di «gaurânga» (il dio stesso è rappresentato col corpo turchino). Non ha enunciato la sua dottrina per iscritto, lasciando invece questo compito ai suoi discepoli. Fra i teologi della setta si distinguono: Rûpa e Sanâtana, contemporanei di Caitanya, Jîva, loro nipote (il cui *Shatsandarbha* è considerato il miglior compendio della dogmatica) e Baladeva Vidyâbhûshana che scrisse un commento ai *Brahma-sûtra* agli albori del XVIII secolo.

Il vedânta della scuola di Caitanya è una «dottrina della differenza indifferenziata» (bhedâbheda-vâda), che mediante l'aggiunta «acintya» (incomprendibile) viene appunto definita come razionalmente inconcepibile. La contemporanea identità e diversità di dio, delle anime e di ciò che non è spirituale non è immaginabile per una mente umana, ma sta su un piano superiore, al di là della comprensione logica.

Come per le altre scuole krishnaita, anche per questa dio è un essere trascendente e immanente al contempo. Considerato sotto vari aspetti egli è:

- 1) il brahma senza qualità, fondamento di tutto l'essere;
- 2) il paramâtman, l'anima totale che regge ogni cosa;
- 3) il bhagavân, Krishna, il sovrano personale dei mondi, dotato d'un corpo di puro sattva.

Così l'unica e suprema realtà si manifesta in una gradazione di forme di cui il bhagavân è quella più alta e che abbraccia più d'ogni altra. Dio agisce attraverso le sue innumerevoli forze (shakti). Queste sono considerate come intrinseche a lui stesso, al di fuori di lui e a metà strada fra i due stati: insieme costituiscono il suo «Se stesso». All'interno c'è la «forza del pensiero cosciente» (cit-shakti) che ha tre forme, corrispondenti a tre attributi: sat (essere), cit (spirito), ânanda (beatitudine). La sandhinî-shakti fa sì che dio e tutto ciò che egli vuole esistano; la samvit-shakti che egli sia onnisciente e gli esseri siano in grado di conoscere; la hlâdînî-shakti che egli abbia il senso della propria beatitudine e la possa far provare alle creature. Quella che «sta al margine» (tatasta), ovvero la jiva-shakti interiore esteriore, è la causa prima delle anime individuali, che in parte dimenticano la propria origine divina e si perdono nel mondo esterno e, in parte, tendono verso dio. Al di fuori della divinità c'è la sua mâyâ-shakti, causa materiale ed efficiente del mondo di cui essa opera la creazione così come il toro e l'argilla, in mano al vasaio, creano il vaso. Si manifesta come la prak-

riti, coi suoi *gunâ*, dalla quale tutto promana: si manifesta inoltre come tempo, come karma e come il fattore o dell'accecamento o della conoscenza. Tutto il processo cosmico, quindi, non è altro che il giuoco eterno di dio attraverso le sue forze.

Le anime individuali, in rapporto a dio, sono come i raggi del sole rispetto al sole o come le faville rispetto al fuoco. La liberazione dal *sansârâ* è possibile solo quando le anime perdono la nozione della loro esistenza indipendente, prendono coscienza del proprio legame con dio e praticano verso di lui la suprema forma di devozione (*bhakti*), nata dalla fiducia e dalla fede. Le buone opere e la conoscenza ne sono la preparazione e l'amore (*prema*) ne è il coronamento in cui si realizza il consumarsi dell'essere umano in dio. Nell'estasi, il devoto deve riempirsi di dio come un'ape di miele fino a quando, sempre che gli sia stata predestinata, conquista la suprema forma di liberazione, consistente nella partecipazione eterna ai giuochi di Krishna. L'ideale di quest'*amor dei*, sommamente appassionato trova la sua personificazione nella figura della pastorella *Râdhâ* che, affascinata dalla bellezza di Krishna, abbandona lo sposo per darsi al dio. Allo stesso tempo *Râdhâ* viene concepita come principio cosmico, come la *shakti* di Krishna attraverso la quale si compie il divenire del mondo: essa perciò è, allo stesso tempo, identica a lui eppure diversa, per una differenziazione indifferenziata impensabile. Siccome dio stesso, per la sua propria essenza, è beatitudine e crea la beatitudine, egli è il «rasa» della *Taittirîya Upanishad* (2, 7). Egli è pure di per sé il supremo senso della felicità che si manifesta nel rapporto religioso dell'essere umano verso di lui.

2. GLI SHIVAITI

a) I *lakulîsha-pâshupatâ*. I *lakulîsha-pâshupatâ* sono quei seguaci di *Pâshupatî* (vedi pag. 178) che consideravano probabilmente come fondatore della loro setta un maestro *Lakulin* (portatore di clava) da essi reputato incarnazione di Shiva. Una delle opere della scuola *lakulîsha*, giunte fino a noi, sono le *Ganakârikâ* di Bhâsarvajna (fine del X secolo); su questa e su altri testi si fonda l'esposizione generale che ne fa Mâdhava nel suo *Commentario di tutti i sistemi* (XIV secolo). Alcuni punti dottrinali vengono anche trattati in tono polemico nei commenti ai *Brahma-sûtrâ* (2, 2, 39 e segg.). Stando a queste fonti, la dottrina di questi *pâshupatâ* si occupa di preferenza dell'interpretazione delle nature di Shiva e dei suggerimenti pratici circa l'ottenimento della salvezza. Dio non è che la causa efficiente del mondo, non la sua causa materiale: dunque solo il «reggitore» delle anime e di ciò che non è spirituale. È senza corpo, ma può assumere qualunque forma per realizzare i suoi fini. Il processo soteriologico può venir favorito mediante dei riti di consacrazione, pratiche yoga, osservanza di determinati voti (come il bagno di cenere o di sabbia, il mormorare certe formule ecc.), nonché mediante una condotta particolare (ridere, cantare, danzare, dire parole senza senso ecc.), destinata a provocare il distacco dal

mondo.⁷⁶ Questa teologia e dottrina pratica della salvezza rappresentano in un certo senso la cornice entro la quale può essere edificata un'appropriata forma di filosofia. Analogamente al modo con cui i teologi cristiani del Medioevo cercarono di armonizzare in una maniera o nell'altra le dottrine aristoteliche coi loro dogmi e i protestanti cercarono di armonizzarsi con i sistemi di Kant e di Hegel, tutti al fine di conferire alle proprie idee religiose un fondamento scientifico, così molti *pâshupatâ* utilizzarono il *nyâya* o il *vaisheshika* come base del fondamento razionale della loro teologia. Infatti il Bhâsarvajna ora citato è anche autore d'una opera *nyâya*. Le relazioni fra uno shivaismo teista ed i sistemi logici ed atomistici risalgono tuttavia ad epoca molto più antica, poiché *Prashastapâda* si dichiarò seguace di Shiva e *Uddyotakara* è indicato come un maestro *pâshupatâ*. Lo stretto legame fra il *nyâya*-*vaisheshika* e lo shivaismo continuò anche dopo: in un'iscrizione, datata nel 1103, *Someshvara Sûri*, che «fece fiorire la dottrina *lâkula*», viene definito come un *nyâyâika* e un *vaisheshika*. Indicazioni simili le incontriamo fino al XV secolo.⁷⁷ Si dice abbiano adottato il *nyâya*-*vaisheshika* come propria filosofia anche altre sette shivaite, quali i *kâpâlikâ*, i *kâlâmukhâ* e i *mahâvrata-dharâ* (i portatori del gran voto), che esercitavano ogni sorta di pratiche ripugnanti: quella di starsene nei luoghi di cremazione, bere in crani umani ecc. Altri *pâshupatâ* si servono dello yoga per il fondamento dei loro principi religiosi.⁷⁸ È certo però che in parecchi casi l'adattamento di questi *darshanâ* alle necessità religiose deve aver comportato una modificazione delle concezioni soteriologiche che stesse, dato che per gli shivaiti il *summum bonum* non è il conseguimento d'una pace esente da ogni sofferenza, bensì la conquista d'uno stato simile allo splendore di Shiva.

b) *La dottrina del «riconoscimento in Shiva» del Kashmir*. Mentre la dottrina dei *pâshupatâ* non può essere considerata come un sistema filosofico pienamente sviluppato, quelle di alcune altre scuole shivaite meritano codesta definizione nel senso più pieno delle parole, perché si presentano con tutto l'apparato delle argomentazioni filosofiche e mirano ad enunciare una concezione del mondo compiuta ed a sé stante. Le scuole di cui tratteremo qui di seguito iniziarono dall'ultimo quarto del primo millennio dopo Cristo in poi e sono tutte concordi nel cercare di dare ai dogmi degli *Âgamâ* una forma definita, nel senso d'una precisa enunciazione della teoria dell'*advaita*. Cominceremo con un'esposizione della dottrina sorta nel Kashmir e detta del «riconoscimento in Shiva», perché — per quanto ne sappiamo — essa fu la prima a dare origine ad una letteratura filosofica molto sviluppata e, al contempo, fu la prima a perdere la propria vitalità, in seguito alla conversione del Kashmir all'islamismo.

Gli shivaî di questa regione insegnano che una liberazione è possibile solo quando l'essere individuale si «riconosca» come Shiva. A fondatore della scuola viene additato Vasugupta (IX secolo d.C.?), al quale Shiva avrebbe rivelato la sua dottrina della salvezza, antichissima ma caduta nell'oblio, facendogli trovare, in un sogno, una pietra sul monte Mahâdeva nel-

l'Himālaya, sulla quale erano incisi gli *Shivasūtrā*: essi costituiscono l'opera fondamentale della dottrina. È facile ravvisare in tutto questo una trasfigurazione mitica del fatto che Vasugupta aveva dato una nuova forma alle antiche tradizioni degli Āgamā shivaiti, postulando per essi un'autorità ultraterrena. La leggenda si richiama a quelle di origine buddhista sui ritrattamenti degli antichissimi *Mahāyānasūtrā*, nascosti entro caveau, operati da Nāgārjuna e da altri maestri che avevano cercato, a loro volta, di dare alle proprie dottrine l'aspetto di venerabili antichità. Kshemarāja, all'inizio del suo commento agli *Shiva-sūtrā*, informa esplicitamente che Vasugupta non era stato soddisfatto dagli insegnamenti di Nāgabodhi (un filosofo buddhista) e mette in rilievo, d'altro canto, che Shiva aveva fatto la rivelazione perché fosse trasmessa la verità agli esseri umani, prigionieri delle dottrine dualiste. Si è quindi indotti ad ammettere che il merito di Vasugupta sia consistito soprattutto nell'aver trasformato la metafisica dualistica, che dominava tra gli shivaiti, in una dottrina dell'uno-tutto, servendosi di concetti appartenenti alla gnoseologia buddhista. Dato che nello stesso shivaismo si erano già manifestate delle forti tendenze a carattere monistico, il terreno era favorevole ai tentativi di questo genere, tant'è vero che la nuova dottrina s'acquistò rapidamente un'alta considerazione. Tra i filosofi che continuarono l'opera di Vasugupta, spiccano in special modo Kallata e Somānanda nel IX secolo, Uṭpala nel X ed Abhinavagupta con Kshemarāja nell'XI secolo. Con l'avvento dell'islamismo (1315), la dottrina cominciò a perdere il suo lustro, nonostante abbia trovato dei rappresentanti isolati fino ai nostri giorni: attraverso l'opera della poetessa mistica Lallā (XIV secolo), le sue concezioni vennero messe alla portata anche della gente più semplice, nella lingua del Kashmir.⁷⁹

Se noi chiamiamo «kashmīrī» questa dottrina, lo facciamo a ragione, in quanto essa ha trovato in quel bel paese montano i suoi esponenti più ragguardevoli: ma con questo non si vuole affermare che non abbia trovato dei seguaci anche in altre parti dell'India. Tanto meno bisogna credere che, nel periodo della sua fioritura, abbia avuto quell'unica forma con cui lo shivaismo kashmīrī aveva fissato filosoficamente la propria dogmatica: al contrario, sono continuamente coesistite altre espressioni dello shivaismo, insieme ad essa. La denominazione di «dottrina del riconoscimento» non s'addice, parlando in senso ristretto, che all'ultima e più perfezionata fase del sistema iniziata con Somānanda. Questa dottrina altrimenti vuole anche chiamarsi «spanda-shāstra», perché dimostra la spontaneità dello spirito assoluto, oppure «trika», in quanto si fonda sull'ipotesi di tre principi: Shiva, Shakti ed anima.⁸⁰ La posizione gnoseologica della dottrina può essere definita come «realismo idealistico». Mentre, secondo Shankara, soltanto il brahma possiede la suprema realtà, e il cosmo, invece, non è che un'apparenza ad esso attribuita, per i kashmīrī il mondo è la reale oggettivazione del pensiero divino. L'intero divenire cosmico, sempre rinnovantesi, non è altro che il contenuto della coscienza dello «spirito-tutto». Come accade negli uomini, anche in Shiva non vi è che un perpetuo scambio fra gli stati di risveglio, veglia consapevole, assopimento, sonno, che

si manifestano nell'origine del cosmo, nella sua conservazione, nella sua cessazione e nella quiete universale. Shiva è dunque la causa materiale ed efficiente del mondo: la sua attività creatrice viene paragonata a quella d'un artista che produce un dipinto nel pensiero, senza servirsi della tela, dei pennelli o del colore.

Dio agisce mediante le sue forze (shakti), che in realtà sono a lui di identica natura ma che d'altro canto vengono considerate come realtà distinte e separate. Le più importanti fra di esse, concepite perciò come particolari aspetti della divinità, sono:

forza intellettuale (cit-shakti); forza della beatitudine (ānanda-shakti); forza di volontà (icchā-shakti); forza della conoscenza (jñāna-shakti); forza d'azione (kriyā-shakti).

Facendo giuocare queste sue forze, dio causa il divenire cosmico e quello sotterlogico: quest'ultimo consiste nella soppressione dell'inganno della molteplicità, determinata dalla forza illusionistica della divinità, attraverso la forza della sua stessa grazia.

In conformità di queste fondamentali premesse di carattere monistico del sistema, non si dà, per esso, che uno spirito unico e universale, cui è identico ciascun individuo: i numerosi fenomeni che questi percepisce non sono, alla fine, che pensieri dello «spirito-tutto».

Per spiegare la molteplicità del mondo, la dottrina del riconoscimento si serve dei venticinque principi (tattvā, letteralmente, quidditates) del sâṅkhya, arricchendoli però, d'una sovrastruttura di altri undici; così vi sono, in tutto, trentasei tattvā che iniziano con Shiva quale principio fondamentale del tutto e terminano con l'elemento grossolano «terra». Tutti questi tattvā sono parimenti degli aspetti dell'assoluto, che si autodelimita in essi, differenziandosi così nella molteplicità.

Qui di seguito daremo un rapido schizzo del sorgere dei singoli tattvā, enumerandoli progressivamente a cominciare dal più alto.

Il processo della emanazione cosmica inizia col suddividersi dell'assoluto, lo Shiva supremo (parama-shiva), in due poli: shiva-tattva (1) «pura luce di coscienza», e shaktitattva (2) «pura forza». Nello stadio successivo, il sadāshivattattva (3), erompe nella divinità la coscienza dell'«io sono»; nel seguente, l'aishvara-tattva (4), nasce in lui il senso della propria maestosa grandezza. Il sadvidyā-tattva (5) rappresenta poi lo stadio in cui dio è consapevole che tutto ciò che da lui promana è identico a lui.

Come nella coscienza umana l'interesse per un oggetto al quale si era consacrata tutta l'attenzione, diminuisce col tempo e finalmente scompare, così pure in dio stesso si oscura la coscienza che egli contiene tutto in sé, come soggetto ed oggetto. Col sopravvenire del māyā-tattva (6) sorge nello spirito l'ingannevole concetto per cui le idee che egli stesso ha create sono qualcosa di autonomo e separato da lui. In tal modo si compie in lui una limitazione continua e gli si vengono come a porre tutt'attorno cinque involucri, che lo circoscrivono e lo riducono allo stato di spirito individuale

(purusha). Questi cinque «kancukâ» (corazze, camice di forza) hanno le seguenti funzioni:

- 1) il kâlâ-tattva (7) fa che lo spirito, invece che eterno, si senta come un essere limitato nel tempo (kâlâ);
- 2) il niyati-tattva (8) è la ragione per cui lo spirito non si reputa più al di sopra dello spazio e della causalità ma limitato dalla sua necessaria determinazione (niyati);
- 3) il râga-tattva (9) restringe il campo degli interessi: lo spirito non è più consapevole della propria perfezione, non ha più cura di tutto con eguale amore (râga) ma s'interessa soltanto di alcune cose e perciò si sente insoddisfatto;
- 4) il vidyâ-tattva (10) mette un confine al potere conoscitivo (vidyâ), in modo che l'onniscienza del tutto consapevole di se stesso cede il posto ad una conoscenza ristretta a cose limitate;
- 5) il kalâ-tattva (11) restringe il campo della facoltà d'agire (kalâ, propriamente arte), cosicché lo spirito non si riconosce più come il creatore di tutto ma come un essere che agisce con potere circoscritto.

Lo spirito universale divenuto individuale (purusha, 12° tattva) attraverso la mâyâ e i cinque kancukâ, s'immagina anzitutto un vago *quid* che gli si oppone oggettivamente. Questo *quid*, cui egli si sente attratto, è la prakriti (13° tattva), natura primordiale o sostanza-forza, primo fondamento di tutto ciò che non è spirituale e che il purusha percepisce come fuori di sé. E come il numero dei purushâ in cui si frantuma lo «spirito-tutto» è infinito, così è pure infinito il numero delle prakriti, perché in corrispondenza ad ogni purusha c'è una prakriti, anche se i purushâ s'immaginano che una sola prakriti sia comune a tutti loro.⁸¹ Nella prakriti si trovano i tre gunâ: sattva, rajas, tamas, che corrispondono ai tre sentimenti fondamentali di piacere, dolore e apatia. Quest'equilibrio viene ad essere scosso da un urto (kshobha) che non proviene né dal purusha né dalla prakriti, ma da colui che regge il prakriti-tattva, il dio Ananta (in ultima analisi, una manifestazione di dio). Con questo urto la prakriti si evolve successivamente nei tattvâ che vanno dal quattordicesimo al trentaseiesimo, ossia: nei tre organi psichici, buddhi, ahankâra, manas; nei cinque organi della conoscenza e nei cinque organi dell'azione; nei cinque elementi sottili (tanmatrâ) e nei cinque elementi grossolani (bhûtâ). Per la dottrina del riconoscimento, le emanazioni della prakriti sono la totalità delle componenti con le quali viene costruito ciò che l'anima individuale sente come non appartenente alla propria, vera essenza. Seguendo questa teoria, vi è un numero indefinito di questi tattvâ. Essi hanno pure, ciascuno per sé, una forma di esistenza collettiva e — come tali — sono retti da divinità che sono i loro «reggitori» (adhishthâtri) o sovrani (tattvesha) e che nella cosmogonia mitica hanno un ruolo analogo a quello di Ananta, signore della prakriti nella creazione collettiva, e di Brahmâ, nella creazione individuale. Queste concezioni, senza dubbio, non hanno che un valore relativo: in realtà ciascuna

anima individuale è il dio supremo, eterno, beato ed immutabile mentre tutto ciò che è circoscritto e differenziato non è che un «âbhâsa», un riflesso, una apparenza di lui.

L'essere individuale che nella sua cecità non riconosce la propria identità con dio, limitato dalla mâyâ e dai kancukâ, va errando per il sansâra da una breve esistenza temporanea all'altra. La causa che determina la trasmissione delle anime sta nell'ignoranza dello spirito individuale che considerava se stesso come una unità ultima ed autonoma (anu-atoma): a seguito di questa ignoranza viene provocato il karma il quale, sotto l'influenza della mâyâ, comporta sempre nuove esistenze in un mondo esterno, che è pura proiezione dell'anima. Vi sono dunque tre impurità innate (mala), o vizi fondamentali, che condizionano la dolorosa esistenza individuale:

- 1) l'ânava-mala, il male dell'individuazione;
- 2) il karma-mala, il male del karma, il legame che viene prodotto dalle buone e dalle cattive azioni;
- 3) il mâyâ-mala, il male della mâyâ, il quale fa sì che lo spirito individuale si senta un essere corporeo dentro un mondo che egli immagina esistente al di fuori di lui.

Le anime sono incatenate da questi tre malâ solo per tutto il tempo in cui il mondo esiste e allora si chiamano sakalâ (con kalâ, cioè a dire munite di organi limitati). Alla dissoluzione del mondo viene ad essere soppresso il mâyâ-mala, le anime sono allora senza organi e senza il mondo esterno; perciò vengono definite come pralayâkala (nel pralaya senza kalâ = pralaya-a-kala). Ma non si tratta che d'uno stato transitorio poiché le anime, in seguito a una nuova creazione del mondo, tornano ad essere incatenate dai tre mali. Una terza classe di anime, quelle «liberate dagli organi attraverso la conoscenza» (vijñânâkala), è soggetta al solo male dell'individuazione. Questi sono degli esseri così avanti nel cammino della salvezza che hanno già vinto i due mali più grossolani; essi tendono pure con ogni sforzo all'annientamento dell'ânavamala, in mondi più elevati e trascendentali.

Il mezzo per raggiungere la liberazione è l'annientamento completo della «non-scienza» e del male dell'individuazione da esso condizionato. Il samâvesha, «l'entrare» o «il consumarsi» in dio, si raggiunge mediante la conoscenza intuitiva dell'identità dell'assoluto con l'anima individuale, del soggetto e dell'oggetto. Il raggiungimento della salvezza ha come presupposto l'aver ricevuto l'iniziazione (dikshâ) e l'insegnamento da un guru; esso viene favorito dalla recitazione dei mantrâ (versetti sacri), che attraverso un retto concentrarsi del pensiero sviluppano delle forze divine, come pure della meditazione. Infine, esso è possibile solo quando la shakti di dio discende nel fedele e s'impossessa interamente di lui. Questo «shaktinipâta» è una manifestazione della grazia divina (anugraha), ossia una funzione particolare dello spirito universale che accanto alle sue facoltà di creare il tutto, di conservarlo, di riassorbirlo e di ottenerlo, viene definita come un quinto e speciale kritya (agire) della divinità. Se il riconoscimento del-

l'unità essenziale con dio avviene attraverso lo shaktinipāta, ecco che si rescindono tutte le limitazioni che avevano suscitato la differenziazione tra dio, l'anima individuale ed il mondo. Nella profondità della meditazione, il fedele partecipa con meraviglia all'illuminazione (camatkāra). Nella consapevolezza d'essere egli stesso Shiva, sente che il desiderio, il piacere e la sofferenza sono per lui delle pure apparenze, già durante la vita: egli è divenuto «uguale a Shiva» (shiva-tulya), finché, morendo, si libererà per sempre dei resti della sua individualità.

Il sistema che abbiamo qui brevemente riassunto nelle sue concezioni fondamentali presenta, com'è ovvio, delle leggere differenze di formulazione nei suoi seguaci, non solo perché viene posto in maggior evidenza questo o quel punto ma anche perché la parte filosofica — la sola da noi trattata — appare strettamente intrecciata con dottrine tantriche sulla potenza dei mantrā e le forze mistiche dello yoga. Abhinavagupta ne coglie in pieno il carattere globale di nuova creazione organica delle idee degli Āgamā shivaiti, del vedānta e del vijnānavāda (sola coscienza), quando dice che i rappresentanti di quelle tre tendenze potrebbero convertirsi alla sua metafisica se ognuno di loro rinunziasse a uno solo dei propri fondamenti dottrinali: gli shivaiti al dualismo; i vedāntin alla concezione che l'avidyā (non-scienza) non è dovuta ad intervento divino, attraverso la māvāshakti; i vijnānavādin al credo che la coscienza può venir intesa senza dover supporre un eterno ātman come sovrano del cosmo.

c) *Lo shaiva-siddhānta*. C'è un sistema, contraddistinto come «shaiva-siddhānta» (ossia, «sistema dottrinale definitivo degli shivaiti») che contrariamente alla dottrina «del riconoscimento», suppone l'eterna esistenza di tre sostanze diverse (dio, l'anima e ciò che non è spirituale), insegnando però uno «shivādvaita», in quanto l'unità-totale di tutto ciò che è viene creata per mezzo di Shiva, nella forma d'un monismo del divenire. Lo shaiva-siddhānta è ancora fiorente nell'India meridionale ed ha una vasta letteratura in lingua tamil. Si dice che venisse già enunciato in forma poetica dai grandi poeti shivaiti Tirumūla, Sundra, Mānikkavācaka (IX secolo). Ma il primo ad aver esposto in tamil le dottrine della scuola in forma sistematica pare sia stato lo shūdra Meykanda (XIII secolo); il suo *Shiva-jñāna-bodha* (il destarsi alla conoscenza di Shiva) è una traduzione dal sanscrito di una parte del *Raurava-āgama*. La sua opera fu continuata da Arulnandi, Manavācakam, Kadandān, Umāpati (XIV secolo) e molti altri. Alcuni seguaci odierni dello shaiva-siddhānta insistono per rivendicare alla loro dottrina una origine tamil: essi credono che gli Āgamā, su cui è fondata, sarebbero stati compilati in lingua tamil in tempi preistorici e sarebbero poi andati perduti nella gran maggioranza. Solo una piccola parte di essi sarebbe stata tradotta in sanscrito, giungendo a noi in quella forma. Potrebbe anche essere esatto che fosse nata nel sud una forma più antica dello shivaismo la quale, dopo essere emigrata al nord, sarebbe tornata nel meridione in forma più elaborata. Peraltro, la teoria della composizione originaria degli Āgamā in tamil non può essere provata: le è contrario non solo il fat-

to che possediamo solo degli Āgamā in sanscrito, ma anche che tutta la letteratura tamil dello shaiva-siddhānta impiega termini sanscriti. L'esistenza d'una scuola di shaivasiddhānta in lingua sanscrita, anteriore a Meykanda, risulta dall'esposizione fattane da Mādhava nel suo *Compendio di tutti i sistemi*, redatto nel XIV secolo. Quest'opera utilizzava come fonte, fra i vari testi menzionati, il *Mrigendra-tantra*, un rimaneggiamento del più antico *Kāmika-āgama*, di Bhatta Nārāyanakantha (XI secolo) un kashmīri che si dichiara soltanto commentatore.⁸² Nel *Wrihaspatitātra* giavanese, A. Ziesenis crede di aver trovato uno stadio preliminare dello shaivasiddhānta: si tratta di un testo appartenente al X secolo, che si rifà ad un originale sanscrito per noi perduto. Da tutto questo sembra verosimile che lo shaiva-siddhānta dei tamil derivi dai testi degli Āgamā sanscriti, i quali risalgono per lo meno alla stessa epoca in cui si formò la dottrina kashmīri del «riconoscimento in Shiva». Dalle numerose concordanze esistenti fra questa scuola e quella dell'India meridionale nella concezione dei tattvā e così via, bisogna ammettere che entrambe siano delle evoluzioni di forme più antiche della metafisica shivaita, le quali si sono influenzate scambievolmente anche nel corso della loro storia.

Un'opera, che numerosi seguaci dello shaiva-siddhānta pretendono essere un'enunciazione della loro teoria, è il commento ai *Brahma-sūtrā* di Shṛīkantha. Questi chiamò la sua posizione dottrinale «shivādvishistādvaita», ossia una forma di monismo secondo il quale Shiva era il brahma e si veniva distinguendo qualitativamente attraverso il cosmo, composto di ciò che è e ciò che non è spirituale (cid-acid-prapanca). L'eposca in cui visse Shṛīkantha è assai discussa. Dato che il suo commento, non solo dal punto di vista concettuale ma anche per molte delle sue forme d'espressione, s'accorda con lo *Shṛī-bhāṣya* di Rāmānuja (morto nel 1137), si pensa di poterlo collocare un po' dopo quel filosofo. Il fatto che non sia citato nel *Compendio di tutti i sistemi* di Mādhava e che perciò bisognerebbe farne risalire la compilazione al 1400 circa⁸³ costituisce un argomento fragile, perché Mādhava non aveva alcun motivo per trattare quest'opera e non menziona neppure altri famosi commentatori come Bhāskara. Forse già Umāpati cita, nel 1313 circa, il commento di Shṛīkantha. Tenendo conto di questi dati e di alcuni altri lo si dovrebbe collocare nel XII secolo.⁸⁴ Nella sua interpretazione del rapporto fra dio, le anime e ciò che non è spirituale, nonché in alcune altre sue concezioni, Shṛīkantha si allontana dal punto di vista accettato dalla maggior parte dei siddhāntin in tale grado da non poterlo far rientrare in questa scuola senza molte riserve. L'esposizione che qui segue perciò non ne terrà conto, riportando solo le dottrine dello shaiva-siddhānta generalmente conosciute, sulla base dei testi autorevoli.

Impiegando l'antica terminologia shivaita «pati», «pashu», «pāsha», lo shaiva-siddhānta distingue tre sostanze eterne: dio, le anime individuali e ciò che non è spirituale (acit). Questo è il legame (pāsha) con cui il signore (pati) vincola le anime (pashu) e consiste di tre grandezze, vale a dire dei tre mali fondamentali di cui abbiamo parlato a pagina 192: ānava-karma

e mâyâ-mala. Fra i tre, è il mâyâ-mala ad avere particolare importanza, dato che la mâyâ è la sostanza-forza attraverso la quale viene chiamato all'esistenza il cosmo e tutto ciò che non è spirituale in esso contenuto. Ciò accade in quanto Shiva, attraverso la Shakti che è in lui stesso, pur possedendo un certo essere particolare, agisce sulla mâyâ come un vasaio sul pezzo d'argilla mediante il tornio. Dall'unione della Shakti con la mâyâ «pura» si originano i tattvâ «puri»: 1) nâda (Shivatattva), 2) bindu (Shaktitattva), 3) sadâkhyâ (sadâshiva), 4) ishvara, 5) shuddhavidyâ. Il sesto tattva successivo è la mâyâ impura da cui provengono i cinque kancukâ (camicie di forza) di cui a pag. 192 (kâla, niyati, kalâ, vidyâ, râga) e i tattvâ che vanno dal settimo all'undicesimo. Come dodicesimo si calcola l'anima individuale (purusha), che di per sé non deriva realmente dalla mâyâ, ma viene elencato perché è in seguito alla sua unione con la mâyâ che dà luogo ad un essere limitato nel tempo e nello spazio, negli organi, nella conoscenza e nella volontà. I prodotti più grossolani della mâyâ impura sono poi i rimanenti tattvâ che vanno dal tredici al trentasei, vale a dire la prakriti e le sue emanazioni.

Il processo cosmico si svolge in modo che dio, eterno e immutabile, al di sopra di tutte le altre sostanze, che egli però pervade e dirige nello stesso tempo, regge le anime e ciò che non è spirituale attraverso la sua Shakti: dunque, attraverso le diverse forme, quali la forza della conoscenza, della volontà e dell'azione, che essa assume. Siccome tutto è soggetto alla volontà di dio e in grado di esistere solo appoggiandosi a lui, dio viene definito come unico essere assoluto e viene stabilito un suo rapporto advaita con le altre sostanze, in modo che esse non possano essere concepite separatamente da lui ma ne siano funzionalmente dipendenti. La liberazione delle anime, ottenuta per grazia di Shiva, non consiste perciò nel loro essere assorbiti dall'essenza divina, bensì in una unione dove viene mantenuta l'individualità di colui che s'è liberato e in cui egli gode in dio e attraverso dio della suprema beatitudine.

d) *I vira-shaivâ*. I vira-shaivâ (shivaiti eroici, ovvero indomiti),⁸⁵ detti pure lingâyat (coloro che recano il linga), sono dei settari che riconoscono soltanto Shiva come vero dio, venerandolo sotto il simbolo del linga (simbolo fallico di pietra): perciò portano una linga in un piccolo astuccio intorno al collo. La loro comunità venne organizzata nel XII secolo da Basava, ministro brahmanico di un re kanara. Stando a ciò che essi credono, la setta sarebbe stata antichissima ed egli ne avrebbe operato soltanto il rinnovamento: sembra invece che in origine essa non sia stata che un movimento di riforma diretto contro il sistema delle caste e il privilegio dei brahmini. La setta avrebbe costruito una propria dogmatica solo col passare degli anni, riunendo in un sistema delle concezioni chiaramente più antiche, risalenti agli *Âgamâ*. Pur dimostrando una forma di violenta opposizione dell'ordinamento per caste degli indù (ne aveva sviluppato uno proprio) e pur avendo rigettato molte teorie e molte pratiche consacrate dalla tradizione, essa ha tuttavia trovato necessario dimostrare la propria con-

formità ai testi tradizionali attraverso un commento ai *Brahma-sûtrâ*, lo *Shrîkara-bhâshya* di Shrîpati (1400 circa). L'opera di Shrîpati, insieme a quelle di Revanârya (XIV secolo), di Mahalingadeva e d'altri scrittori del XV secolo, costituisce il fondamento dogmatico della sua metafisica. Fra le varie esposizioni brevi e sistematiche della scuola, la più apprezzata è l'*Anubhava-sûtra* di Mâyideva: posta a base di quanto sto per dire.⁸⁶

I vîrashaivâ sostengono una forma di «monismo differenziato» (visheshâdvaita), nella quale Shiva è l'*ens realissimum*, unico e totale: la pluralità delle anime, come pure il mondo da esse percepito, sono delle realtà che dio produce attraverso la sua shakti, che è immanente. La molteplicità non è, come la considerava Shankara, un inganno imputato a un dio eternamente beato dall'ignoranza dell'essere umano: non è neppure contenuta eternamente in dio, come pensava Râmânûja, ma è piuttosto prodotta dalla forza di dio. Le anime individuali, nella loro sostanza, sono di natura divina, poiché lo spirituale è uno solo. La loro forma di esistenza, separata e limitata, è determinata dal fatto che dio si divide, attraverso la sua shakti, in una dualità composta dal signore dei mondi e dalle monadi spirituali. Anche ciò che non è spirituale (acit), il quale si contrappone all'essere individuale come mondo materiale a lui esterno, gli conferisce corporeità e gli nasconde la verità, risale in ultima analisi a Shiva, poiché è un'emanazione della sua shakti.

Al centro della metafisica dei lingâyat non si trovano dottrine ontologiche e cosmogoniche simili a quelle esposte negli *Âgamâ* e nei sistemi shivaiti trattati in precedenza, bensì delle esplicazioni dialettiche sugli aspetti di dio e dell'anima individuale.

Lo spirito unico e totale, fondamento (sthala) della conservazione (sthâna) e della scomparsa (laya) del cosmo, attraverso il movimento (kshobha) che esso suscita in sé, per mezzo della sua shakti, si divide nella dualità composta dal «linga-sthala» e dall'«anga-sthala». Il primo è la divinità ultraterrena che regge ogni cosa ed è venerata da tutti gli esseri; l'altro è l'anima individuale che deve ubbidire ed adorare dio. Nel linga-sthala e nell'anga-sthala si possono distinguere tre gruppi, ognuno diviso in due aspetti. Secondo la concezione sviluppata nel vedânta, nell'essere individuale si manifestano tre gradi di coscienza: stato di veglia, sogno e sonno profondo.

Secondo lo stato in cui si trova, l'anima individuale viene a identificarsi con: 1) il corpo grossolano; 2) il corpo sottile, costituito dagli organi di senso, dai soffi vitali e dagli organi dell'attività dell'intelletto; 3) il corpo causale, fatto di non-coscienza. Questi tre corpi servono ai lingâyat come principio per la classificazione dei tre stadi di maggiore o minore distanza dell'anima dal divino: dal punto di vista soteriologico sono definiti come tyâga-, bhoga- e yoga-anga. Infatti l'anima, secondo lo stadio in cui si trova, o deve rinunciare (tyâga) al mondo, o è in grado di gioire (bhoga) della divinità come di un essere a lei superiore, o s'avvicina all'unione (yoga) con dio. Ciascuno di questi gradi presenta ancora due aspetti in modo che, nell'insieme, nell'individuo possono venire a manifestarsene sei.

I tre gradi di coscienza dell'anima corrispondono ai tre modi di manifestazione di dio: in essi egli è adorato (ishta) dall'anima con il corpo grossolano; viene sperimentato come soffio vitale (prāna) del tutto (dall'anima) con il corpo sottile, oppure viene realizzato come essere eterno (bhāva). Queste tre forme della realtà divina presentano, a loro volta, due aspetti ciascuna: in ognuno di essi si manifesta una delle sei shakti spirituali di dio.

La dottrina dei sei linga-sthalā e dei sei anga-sthalā, in reciproca corrispondenza, forma il contenuto principale dei testi vira-shaivā⁸⁷ e costituisce il nucleo centrale d'un insegnamento sotterlogico che deve indicare la via per la quale l'anima individuale, aiutandosi con gli esercizi spirituali e col fiducioso abbandono in Shiva, potrà finalmente ottenere la conoscenza della sua unità inscindibile con lui, partecipando così alla liberazione.

Il mezzo che conduce alla salvezza è la bhakti, l'amore pieno di fede per Shiva, la quale altro non è se non la shakti di dio sotto forma speciale. Quando l'essere unico e universale si divide in padrone dei mondi e anime individuali, alle monadi spirituali, separate da dio e invischiare in ciò che non è spirituale, restò la forza della fede, che tende all'unione col primo fondamento di tutto l'essere. Shakti e bhakti sono perciò soltanto delle forme distinte di un'unica e stessa realtà: shakti è l'attività (pravritti) che crea il mondo delle mutazioni e bhakti è l'astensione (nivritti) da tutto ciò che è terreno, la quale sente l'urgenza dell'unione con dio.⁸⁸

Benché il sistema sostenga la sostanziale «non-dualità» di Shiva e di jīva, non vede tuttavia il fine supremo di tutta l'esistenza nella fusione integrale dell'anima individuale con l'anima universale. La liberazione non consiste in uno spegnersi dell'individuo in Shiva ma in una stretta unificazione di tutti e due. Questo concorda con la grande importanza attribuita alla bhakti: infatti si può amare soltanto ciò che è diverso da noi.

La filosofia dei lingāvat ha un carattere strettamente settaristico in quanto considera determinate funzioni sacrali come delle condizioni preliminari, indispensabili per accedere al cammino della salvezza. Essa suppone che coloro i quali professano altre forme di fede non possono pervenire a maturare la loro liberazione che attraverso dei graduali progressi nel corso della trasmutazione delle anime: i vīrasbaivā, invece, avendo ricevuto una particolare iniziazione (dikshā) e portando il linga, non sono più soggetti al sansāra e, dopo la morte, pervengono direttamente al mondo di Shiva.

e) *Gli alchimisti.* Di quando in quando, l'alchimia non ha certo avuto un ruolo insignificante nella filosofia occidentale. Comunque, il richiamarsi dei discepoli dell'arte di trasformare i metalli in metalli nobili, a Democrito o ad altri sapienti dell'antichità, quali fondatori della loro scienza non è affatto giustificato. È però indubbio che Alberto Magno, Raimondo Lullo e Ruggero Bacon si siano occupati di alchimia e che anche tra i filosofi del Rinascimento, come Paracelso e Jakob Böhme, siano vivi certi atteggiamenti del pensiero alchimista. È noto che gli *arabi* si sono dedicati con viva predilezione all'alchimia, dandole allo stesso tempo nome e struttura.

Ma l'alchimia è legata a determinate dottrine filosofiche anche al di fuori del cerchio della cultura mediterranea. In Cina, furono specialmente i taoisti a darsi a studi alchimistici: essi però non si occuparono tanto di fabbricare l'oro ma cercarono piuttosto di distillare un elixir di vita che conferisse l'immortalità o almeno prolungasse l'esistenza. L'idea che il *lapis philosophorum*, la pietra filosofale, guarisse tutte le malattie, ringiovanisse i vecchi e allontanasse la morte si ritrova anche in numerosi alchimisti occidentali, tra i motivi centrali delle loro continue ricerche.

Ciò premesso, non può stupire che tali concezioni abbiano trovato terreno favorevole anche in India; ci dobbiamo tutt'al più meravigliare che nella letteratura se ne incontrino soltanto delle tracce minime, almeno per quanto ci consta fino ad oggi. Infatti, escludendo alcune informazioni su dei tardi maestri buddhisti, che si sarebbero occupati d'alchimia, e, fatta eccezione di ciò che Alberuni, Marco Polo ed altri viaggiatori raccontano sopra degli yogi che si sarebbero dedicati a pratiche alchimistiche, abbiamo solo pochi documenti sull'alchimia indiana.⁸⁹ È ovvio figurarsi che essa abbia avuto dei cultori in India, dopo l'introduzione della civiltà maomettana: eppure è certo che vi esisteva già prima dell'epoca islamica. Se ne trovano infatti diversi accenni in varie opere del mahāyāna, tradotte in cinese fra il IV e il VII secolo. Se l'arte di produrre l'oro non è nata in India — come è da supporre — potrebbero essere state solo delle influenze greche o cinesi ad agire sulla sua genesi. È comunque tipicamente indiano il fatto che l'impegno dell'elixir di vita venisse combinato con pratiche yoga e utilizzato per ottenere la liberazione, così come ce lo racconta Mādhava nel suo *Compendio di tutti i sistemi*, a proposito della scuola shivaita dell'argento vivo (rasesvara-darshana).

I seguaci di questo sistema, i quali aspirano all'identità ontologica col supremo signore del mondo (parameshvaratā-dātmya), per raggiungere tale scopo raccomandano di bere un elixir fabbricato con un «principe dei succhi» (rasesvara), il quale avrebbe «garantito la salvezza nell'aldilà». Infatti, mercurio e talco sarebbero i depositi lasciati da Shiva e dalla sua Shakti quando arsero⁹⁰ d'amore uno per l'altra e agiscono perciò tutte e due come dispensatori di vita. Poiché la conoscenza è solo frutto di lungo studio ed ha perciò come presupposto una lunga vita, è molto importante, per colui che cerca la liberazione dal sansāra, di possedere un corpo che non soggiaccia a morte prematura. Lo yogi, dunque, attraverso l'impiego di droghe deve purificare il proprio corpo affinché esso, trasformato in un «divya-tanu» (corpo divino) di purezza ultrafisica, divenga l'involucro dell'anima di un «liberato vivente» (jīvanmukta).

La fede in una transustanziazione del corpo, ottenuta con l'ingestione di determinate droghe, si trova anche nella setta shivaita dei «siddhā» (perfetti) (tamil: siddhar), di cui finora non si sa che ben poco. Probabilmente i siddhā dell'India meridionale sono stati introdotti alle pratiche alchimistiche, nei primi secoli della nostra era, da due taoisti cinesi di cui vengono dati i nomi: Bhoga e Pulippāri.⁹¹ La setta tamil dei siddhar, che sostiene una forma di monoteismo shivaita puritano e senza immagini durante il XVI e il XVII secolo, potrebbe anche essere stata ispirata da influssi islamici.

mento della vera relazione tra le cose» (*Tatvârthâdhigama-sûtra*) di Umâsvâtî (circa IV-V secolo d. C.), è usata anche dai digambarâ. Le singole fasi dello sviluppo dottrinale dell'epoca più antica sono in gran parte ancora oscure: dalla metà del primo millennio, sembra che il sistema non abbia più subito delle modificazioni essenziali, di modo che un'esposizione fondata su Umâsvâtî può pretendere di riprodurre, grosso modo, i tratti fondamentali della filosofia jaina. Siccome ho trattato più volte questa dottrina in forma più o meno esauriente,¹ è superfluo esporla dettagliatamente in questa sede. Per completezza, tratterò comunque un breve schizzo dei punti principali del sistema.

Le sette verità fondamentali (*tattvâ*) su cui poggiano la concezione cosmologica e la dottrina soteriologica della comunità di Mahāvîra sono:

- 1) anime (jīvā; letteralmente: vita);
- 2) inanimato (ajīva);
- 3) influssi (âsravâ);
- 4) legame (bandha);
- 5) difesa (samvara);
- 6) estirpazione (nirjarâ);
- 7) liberazione (moksha) delle anime dal karma penetrato in loro sotto forma di (materia) inanimata.

Le due prime verità fondamentali concernono dunque le sostanze che producono il divenire cosmico, attraverso la loro azione combinata; le rimanenti cinque hanno a che fare con gli stati che vengono a prodursi nel primo gruppo di sostanze (jīva), quando queste si legano a ciò che è inanimato o se ne liberano.

Esiste una quantità infinita di anime individuali (jīvâ) eterne, intelligenti ed attive, ognuna uguale all'altra; possiedono per loro natura onniscienza, beatitudine, perfezione morale e forze illimitate. Sono, a dire il vero, definite come monadi spirituali immateriali, ma vengono pensate di fatto come sostanze sottili che possono dilatarsi e contrarsi, attirare in sé la materia o respingerla.

L'altro componente fondamentale del mondo è l'inanimato (ajīva), di cui fanno parte tre specie di etere [lo spazio (akâsha), e le due estensioni attraverso cui avvengono il moto (dharma) e la quiete (adharmâ)] e, inoltre, il tempo (kâla) nonché la materia (pudgala). Quest'ultima è costituita da atomi sottilissimi e della stessa specie i quali, per la loro facoltà di unirsi in aggregati, assumono le più svariate forme, tanto sottili che grossolane.

In contrasto con il sâmkhya classico, per cui anime e materia sono qualcosa di così diverso da rendere impossibile un'unione reale tra di esse, il jainismo insegna che le anime sono pervase dalla materia *ab aeternitate*. Da questa contaminazione segue il parziale o totale velarsi delle proprietà naturali dell'anima e il formarsi di un essere empirico vivente, soggetto alla nascita e alla morte, da una monade spirituale: quest'essere, affetto dai corpi materiali, vaga per il sansâra. I jīvâ che popolano il cosmo si dividono in innumerevoli classi poiché, oltre agli dèi, ai demoni, agli esseri infer-

1. Kant, *Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Prefazione.
2. *Shaddarshana*, di Haribhadra, pag. 122 a.
3. *Nyâyakôsha*, v. «nâstika».
4. H. Jacobi, nella «Festschrift für Ernst Kuhn», pag. 38.
5. P. Deussen, 60 *Upanishad*, pag. 105.
6. Dîgha 23 e in «Râyaprasenâjî» cfr. E. Leumann, *Beziehungen der Jaina-Literatur zu anderen Literaturkreisen Indiens*. VI Orientalistenkongress; Leyden, 1883, vol. III, pag. 490 e seg.
7. W. Schubring, *Worte Mâhâvîras*, pag. 30.
8. J. Abs, *Beiträge zur Kritik heterodoxer Philosophie-Systeme in der Purâna-Literatur*, Jacoby-Festschrift, pag. 386 e seg.
9. Sul termine cfr. R. O. Franke, *Dîghanikâya*, pag. 19, nota 3; W. Ruben in «Acta Orientalia», XII, pag. 196 e seg.
10. Haribhadra, *Shad-darshana-samuccaya*, ultimo capitolo; Shankara, *Sarva-siddhânta-sangraha*, pubblicato e trad. da M. Rangacarya, cap. 2; *Sarva-darshana-sangraha* di Mâdhava, cap. 1 in «Deussen AGPh», 1, 3, pag. 194 e seg.; *Neelakeshi*, pubbl. ed analizzata da A. Chakravarti (Madras 1936), pag. 320 e seg. La *Nîlakeshi* è un'opera jaina in lingua tamil composta da un autore sconosciuto ed è stata commentata da Samayadivâkara Vâmana Muni (XIV secolo). Le massime fondamentali del trattato dei Materialisti sono state raccolte da A. Hillebrandt nella *Festschrift Kuhn*, pag. 24 e seg. H. v. Glasenapp: Il Materialismo antico in India nel periodico, *Asiatische Studien*, Zürich 1954, pag. 70-78. I versi qui contenuti si trovano anche in H. v. Glasenapp, *Indische Geisteswelt* (Baden-Baden 1938) pag. 178 e seg. La ricerca di pensieri materialistici costituisce la preoccupazione di W. Ruben nell'opera scritta dal punto di vista del Marxismo-Leninismo, *Geschichte der indischen Philosophie*. A pag. 23 di questa opera egli dice infatti: «La storia della filosofia indiana può solo esistere come esposizione della nascita e dello sviluppo della concezione materialista nel mondo e come lotta del materialismo contro le varie specie di idealismo». Di conseguenza Uddâlaka (vedi sopra pag. 91 e pag. 135) è definito da lui secondo l'esempio russo (pag. 25) come materialista e come il «più antico filosofo dell'umanità». Cfr. la critica di H. v. Glasenapp, *ZDMG*, 106 (1956), pag. 229-232.
11. Vâcaspatimishra, *Mondschein des Sâmkhya* (Chiario di luna del S.) comm. alla Kârîka 5.
12. Citato al principio dell'Arthashâstra di Kautilya come dottrina di Brihaspati.
13. *Sîvâgâda*, 1, 1, 7 e 15; *Dîghanikâya*, 1, 3, 9 cfr. 2, 26; *Pancadashî*, 6, 60; *Vedântasâra*, 148 e seg.
14. *Dîghanikâya*, 2, 20 (Franke).
15. *Neelakeshi*, pag. 234.
16. *Anguttara*, 3, 135.
17. A. F. Hoernle, *ere*, vol. 1, pag. 263 e seg.
18. *Neelakeshi*, pag. 233. Sugli âjivikâ cfr. ora anche la monografia: A. L. Basham, *History and Doctrine of the Ajivikas*, Lo 1951.
19. Cfr. H. v. Glasenapp, *Entwicklungsstufen*, pag. 110.
20. Il grande Vocabolario di Pietroburgo cita dei passi dalla *Veâlâpanca-vinshai* e dal *Kûlârnavâtântra*.
21. H. Jacobi, *Mîmânsâ and Vaisheshika*, in «Indic Studies in Honor of Ch. R. Lanman», Cambridge, Mass. USA 1929, pag. 164.
22. Cfr. O. Stauss, *Mîmânsâ, die altindische Rituallehre in ihrer methodischen Bedeutung*, ZMR 48 (1933), pag. 257 e seg.
23. Traduzione in O. Strauss, *Die älteste Philosophie der Karma-mîmânsâ*, SPAW 1932, XXII, pag. 51.
24. H. v. Glasenapp, *Buddhism in the Kâthaka-Upanishad*, in «New Indian Antiquary» I (1938), pag. 138.
25. Caraka, *Shâtrîra-sîdhâna*, I, 60.
26. Un «catalogue raisonné» di 145 traduzioni della *Gîtâ* si trova in Paul Hubert, *Histoire de la Bhagavad-Gîtâ*, Adyar-Paris 1949. A pag. 55 si fa menzione di una traduzione nella lingua del Madagascar (1939), nel frattempo è stata pubblicata anche una traduzione in armeno. (Overseas Hindustan Times, 26th of September 1957).
27. Herder ha tradotto alcuni versi della *Gîtâ* nei suoi *Gedanken einiger Brahmanen*. W.

nali, agli uomini, agli animali e alle piante, i jainâ suppongono come animati anche le pietre e le zolle della terra, le fiamme, le gocce d'acqua e i venti: anzi essi ritengono che tali cose, nella loro qualità di corpi collettivi, siano dotate d'innunerevoli anime.

L'unione dell'anima con le materie ha il suo fondamento nel fatto che la materia stessa viene attirata dentro le anime, in seguito alla loro attività (yoga), divenendovi karma. Questo si manifesta in otto modi differenti:

velando

- 1) la conoscenza e
- 2) la vista (cioè la conoscenza *formaliter* indefinita) dell'anima;

producendo

- 3) il senso del piacere e del dolore;

e turbando

- 4) la vera fede e la retta condotta;

conferendo

- 5) una esistenza limitata come divinità, essere umano, animale o essere infernale;

rivestendo

- 6) l'essere vivente empirico di determinate proprietà fisiche, psichiche ovvero fatali;

determinando

- 7) il rango che spetta ad ognuno alla nascita;

e ostacolando

- 8) l'energia che è propria allo jîva per sua natura.

Questi «otto modi del karma» (karma-prakriti) sono descritti e classificati particolareggiatamente dai dogmatici in modo che ne risultino, in tutto, centoquarantotto sottospecie. L'antica concezione secondo cui un'azione infetta l'anima con una sostanza peccaminosa, il cui influsso si fa sentire attraverso degli avvenimenti funesti fino a quando non venga consumata o scacciata con l'aiuto di celebrazioni rituali, trova qui una sua formulazione quasi scientifica.

La qualità dell'azione compiuta da un essere vivente origina nell'anima l'afflusso (âsrava) di un karma buono o cattivo, attraverso il quale si ha il «legame» (bandha) dell'anima stessa. Un'ascesa spirituale sarà possibile solo quando si riesca ad impedire la penetrazione del karma e si riesca ad allontanare quello che vi si è già accumulato, prima che si possa realizzare.

Una condotta di vita virtuosa che sbarri la via al karma deteriore attraverso l'adempimento dei doveri morali, serve alla difesa (sanvara); l'adempimento delle pratiche ascetiche serve invece alla sua estirpazione (nirjarâ). Come, per esempio, si possono portare prematuramente a maturazione dei frutti di mango, esponendoli ad un calore intenso, così si può ottenere per mezzo del tapas (letteralmente: riscaldamento) che il karma giunga anzitempo a quello stato in cui si distrugge nella sua stessa realizzazione e, divenuto inefficace, si annulla.²

Se l'anima ha potuto eliminare, nel corso d'innunerevoli rinascite, le tre peggiori cause di legame col mondo: fede errata, dissolutezza e passione; se ha potuto purificarsi da ogni forma deteriore di karma, essa è allora finalmente in grado di conquistare lo stato di santità fin da questa vita; in tale stato sono eliminati i karmâ, che ostacolano la sua conoscenza, la sua condotta di vita e la sua energia. Nella sua qualità di essere incarnato essa dimora allora tra gli uomini come «un onnisciente ancora dotato di attività terrena» (sayogi kevalin), fino al momento in cui elimina tutto il karma ancora accumulato in sé mediante un processo chiamato «samudghâta». Allora, una volta divenuta libera di tutto ciò che è materiale e della quarta causa di legame, l'attività mondana (yoga), non avendo più alcuna traccia di peccatezza in sé, sale allora al vertice del mondo. È là, al di sopra di tutti i cieli degli dèi, vicino al confine dello spazio vuoto, che si trova il luogo dove i perfetti, in forma di spiriti senza corpo, godono la beatitudine della liberazione in eterna quiete, realizzando così la loro vera natura.

Il jainismo insegna un sistema rigidamente dogmatico: secondo l'opinione dei suoi seguaci, la sua veridicità è resa certa dal fatto d'essere stata proclamata per bocca di santi onniscienti, possessori di cognizioni trascendenti. Tuttavia, fin dall'antichità, il bisogno di proteggere le proprie concezioni dagli attacchi delle altre scuole obbligò i jainâ ad occuparsi di logica e dialettica. Un certo numero di scrittori shvetâmbarâ e digambarâ ha per ciò trattato anche dei problemi di logica nelle proprie opere.³ È celebre la teoria della relatività dei jainâ, nota sotto il nome di «syâdvâda»: essa viene fatta risalire a Mahāvîra ma può darsi che sia stata sviluppata con l'appoggio dei principi formulati originariamente dagli scettici (pag. 99).

Il syâdvâda dice: il reale ha un numero infinito di attributi. Qualunque affermazione su una cosa è perciò unilaterale: il suo opposto, considerato da un altro angolo visuale, può essere altrettanto valido. In totale si distinguono sette specie di affermazioni possibili: in conformità ad esse, l'intero sistema dei «sette tropi» viene chiamato «saptabhangî». In esso, ciascuna di codeste formule viene introdotta dalla parola «syât», «potrebbe essere», ossia «in un certo senso». W. Schubring⁴ riassume questo sistema nel modo seguente: «La saptabhangî dice che una cosa, considerata da un dato punto di vista, può essere definita:

1) come esistente (syât asti);

2) come non esistente (syân nâsti), cioè considerata sotto l'aspetto d'un'altra cosa;

3) tanto esistente quanto non esistente (syâd asti nâsti): nel primo caso, viene considerata secondo il proprio aspetto, nell'altro, secondo aspetti estranei. Tuttavia le due affermazioni del terzo punto possono essere fatte solo una dopo l'altra. Impossibile farle contemporaneamente e da questo punto di vista l'oggetto è

4) indescrivibile (syâd avaktavya).

Gli ultimi tre punti hanno un tenore simile a quello dei tre primi, con l'aggiunta di avaktavya. Questo termine, aggiunto al

5) indica che una cosa è esistente ma che, accanto a tale qualità positiva, ne possiede una di carattere negativo in rapporto ad altra cosa, per cui non è possibile esprimerle entrambe simultaneamente: syâd asti ca avaktavya.

L'inversione sulla base della non-esistenza, è il

6) syân nâsti ca avaktavya. Il

7) dice infine che un oggetto può venir predicato in senso positivo o negativo come al punto 3, però non simultaneamente, bensì solo successivamente: syâd asti ca nâsti âvaktavya».

Questa teoria dei sette tropi era stata già impostata nei testi canonici ma raggiunse il suo pieno sviluppo in epoca più recente. I jainâ se ne servivano nelle dispute dialettiche coi loro avversari per dimostrare che nessun giudizio, affermativo o negativo, aveva un valore assoluto bensì era giusto soltanto in un senso limitato, in quanto tutto dipendeva dalla relazione secondo la quale era stato espresso. È chiaro che il syâdvâda rappresenta un'arma aguzza, ben adatta a rintuzzare le opinioni opposte e si comprende pure che i jainâ chiamino tutto il loro sistema anche syâdvâda, nell'orgoglio di possedere questo metodo infallibile. Ma, come avviene talvolta ai difensori d'una determinata dottrina dogmatica, essi non tengono conto che spesso gli stessi argomenti coi quali combattono i loro avversari possono venire adoperati a loro danno, con identico successo.

Fra tutte le dottrine ancora prospere nell'India, il jainismo è certamente quella che ha conservato i tratti arcaici, meglio d'ogni altra. Mentre gli altri sistemi risalenti al primo millennio a. C. si sono rinnovati, nel corso dei secoli, adottando idee più evolute, quello jaina ha sì mutato qualche particolare, sviluppandolo ulteriormente, ma, nei tratti fondamentali, è rimasto fedele alle forme di pensiero da lui una volta coniate. Questo spiega come mai il jainismo, da un millennio e mezzo se non più, rappresenti una corrente secondaria della storia del pensiero indiano, che fluisce a parte dal corso principale, senza contribuirvi con niente di essenziale.

1. H. V. GLASENAPP, *Religionen Indiens*, pag. 185 e seg.; *Die Lehre von Karman in Der Philosophie der Jainas* (Lp. 1915); *Der Jainismus*, Berl. 1925; *Entwicklungsstufen*, pag. 95-103.
2. *Tattvârthasâra*, 7, 5; J. L. JAINI, *Outlines of Jainism*, Cambridge 1916, pag. 99.
3. VIDYABHUSANA, *History of the Medieval School of Indian Logic*, pag. 1-55.
4. W. SCHUBRING, *Die Lehre der Jainas*, pag. 107.

1. Fondamenti ed inizi

a) *Il nucleo della dottrina del Buddha*. La dottrina di Gautama il Buddha si distingue da quelle dei suoi contemporanei in un punto di capitale importanza: tutte le altre presuppongono, in generale, una o più sostanze eterne a fondamento della realtà empirica che ci circonda. Il vedānta ammette un essere eterno che si dispiega nella molteplicità di ciò che è e di ciò che non è spirituale. Gli altri sistemi postulano un numero più o meno grande di principi cosmici eterni, come dio, le anime, la materia ecc., che compaiono in tutto il divenire. L'antico buddhismo, al contrario, nega categoricamente che nel mondo dell'inarrestabile mutevolezza si dia alcunché cui possano venire attribuiti eterna durata ed essere autonomo. Per esso, quindi, gli elementi ultimi della realtà non sono entità materiali o spirituali in cui si manifestano determinati stati, qualità ecc.: essi sono invece le forze psichiche con cui noi cerchiamo di afferrare e dominare il mondo. Inoltre, le percezioni sensibili e i dati forniti dall'intelletto, che entrano nella nostra scienza, sono essi stessi gli elementi (dharma) cui deve ricondursi tutto quanto. Ma questi dharmā, determinabili nel mondo, non sono affatto delle unità eterne, fisse e durevoli dalla cui combinazione si costruisce il cosmo, come l'immagine formata dalle pietruzze in un caleidoscopio, dove, nel loro pur rapido trascorrere di forme e di colori restano sempre ed immutabilmente pietruzze. I dharmā stessi sono invece in uno stato d'incessante divenire e scomparire; sorgono per una regolare interdipendenza funzionale e, appena raggiunta l'esistenza, spariscono di nuovo per far posto ad altri della stessa specie. Per questa filosofia, dunque, nel mondo dell'esperienza non si dà alcun «essere» bensì solo un ininterrotto «divenire»: non vi è alcun io durevole né alcuna cosa duratura all'infuori di esso, ma solo un incessante fluire di dharmā che si pongono in determinate relazioni tra di loro.

Il termine «dharma», con cui i buddhisti definiscono gli elementi ultimi della realtà, appartiene alla radice «dhar»: portare. I dharmā sono quindi i fattori che portano al divenire cosmico: secondo la definizione classica, vengono così chiamati perché contengono in loro stessi i propri segni di-

stintivi.¹ Ma in questo termine è racchiuso contemporaneamente anche un altro significato: la parola dharma vuol dire pure «legge universale», che si mostra efficiente in tutto il divenire cosmico e morale. Potremo quindi definire con ancora maggior precisione questi elementi esistenziali del buddhismo come i fattori in cui s'intrinseca l'eterna legge del cosmo. Questo loro intrinseco contenuto di legge, però, si rivela nei dharmā effimeri in quanto essi giungono all'esistenza solo in dipendenza da altri, in un modo per cui la «collisione» (sanghāta) di determinati dharmā ne fa nascere dei nuovi.

Si può comprendere come una filosofia che si distacca così fortemente dai principi fondamentali della maggior parte dei sistemi dell'India e dell'Occidente, si sia aperta solo gradualmente un varco alla comprensione nell'indagine europea.

L'etica e la soteriologia buddhiste, nelle loro linee principali, erano già note al mondo culturale del XVIII secolo. Si sapeva anche che il buddhismo supponeva un ordinamento morale del mondo, ma negava l'esistenza d'un suo signore personale. Kant già diceva dei sianesi: «Essi respingono la provvidenza divina ma insegnano che i vizi vengono puniti e le virtù premiate per una fatale necessità».² Si è saputo invece molto più tardi che i buddhisti non presupponevano alcuna migrazione per le eterne monadi spirituali. Questo punto della dogmatica buddhista è stato approfondito per la prima volta da H. Th. Colebrooke;³ più tardi è stato esposto dettagliatamente nei lavori di Spence Hardy e di altri, cosicché Schopenhauer⁴ poteva già fare la distinzione fra la dottrina buddhista della «metempsicosi». Lo studio dei testi indiani, specialmente quelli pāli, sempre più fiorenti dalla seconda metà del secolo scorso in poi, ha potentemente favorito la conoscenza del pensiero buddhista in modo da farne comprendere sempre più acutamente i particolari. E tuttavia non si avevano idee del tutto chiare sul concetto fondamentale della metafisica vera e propria, che costituiva la base di tutto il complesso. Di conseguenza, l'essenza della dottrina del Buddha veniva giudicata in modi assai vari. Dato che in essa non si parlava di dio, delle anime, degli eterni elementi cosmici o altro ancora, alcuni pensavano che si trattasse di una dottrina d'origine e di carattere esclusivamente etico e che il Buddha avesse assunto un atteggiamento agnostico dinanzi a tutti i problemi metafisici. Seguendo tale punto di vista, però, non si potrebbe più spiegare come mai il Buddha avesse parlato d'una reincarnazione e l'avesse dimostrata con la dottrina del nesso causale «dalle dodici membra». Altri hanno avanzato l'ipotesi che il Buddha, in realtà, non aveva creato alcuna metafisica sua propria ma aveva invece attinto indiscriminatamente alle dottrine delle *Upanishad*, del sâṅkhya e dello yoga, che ai suoi tempi godevano di ampi riconoscimenti, adattandole alle proprie esigenze: ne sarebbe conseguita la nascita di un sistema affetto da contraddizioni insolubili, visto che univa insieme concezioni così disparate come la fede in una rimunerazione nell'aldilà e la negazione di un'anima.⁵ Altri ancora sostenevano la teoria che il Buddha non avesse negato quanto è divi-

no e spirituale ma avesse taciuto sopra tali argomenti: questo, perché intendeva comunicare all'essere umano solo quella quantità di concetti e di «verità» astratte che gli sembravano adatte ed utili al raggiungimento del suo fine pratico ed educativo.⁶ Non sono infine mancati neppure dei critici, i quali hanno affermato senz'altro, che i monaci avevano frainteso o falsificato una presunta dottrina del Buddha relativa ad un âtman, per ricostruirne un'altra di loro iniziativa sulla base di alcuni pochi detti.

Nell'anno 1912 apparve a Calcutta il libro intitolato *Systems of Buddhist Thought* dello studioso giapponese del buddhismo Sôgan Yamakami: l'opera, dapprincipio, passò quasi inosservata in Europa. In essa veniva esposta, per la prima volta in una lingua europea, la dottrina dell'*Abhidharma* relativa ai dharmâ, di Vasubandhu. Stimolato dalle informazioni fornite dallo Yamakami, un giovane scienziato russo-tedesco, Otto Rosenberg (1888-1919), cominciò a studiare quel testo nella sua versione cinese durante una permanenza in Giappone a scopo scientifico. Come risultato delle sue ricerche, pubblicò nel 1918 un lavoro in lingua russa sui *Problemi della filosofia buddhista*, uscito nel 1924 ad Heidelberg in traduzione tedesca. Quest'opera, che fece epoca, diede impulso a tutta una serie di ulteriori pubblicazioni della più varia specie. Rosenberg sostenne la tesi che il concetto di «dharma» aveva nella filosofia buddhista un significato così decisivo come, per esempio, quello di «idea» nella filosofia platonica: dimostrò in particolare che la comprensione di questa concezione fondamentale toglieva di mezzo le difficoltà che si erano opposte fino allora alla penetrazione della metafisica buddhista. Il fatto che il termine «dharma» (parola dai molti significati) era stato spesso inteso nel senso di «cose empiriche del mondo esterno» invece che nel significato specifico di fattori irriducibili dell'esistenza, spiegava che la ricerca non riuscisse a vedere chiaramente come gli innumerevoli passi della dottrina buddhista riferentisi ai dharmâ non dovevano essere considerati come semplici descrizioni di fenomeni, ma possedevano invece un ben preciso significato filosofico.

Siccome Vasubandhu è separato dal Buddha da ben otto secoli, è ovvio che non si possa ammettere che la «teoria dei dharmâ» da lui enunciata corrisponda in tutto e per tutto a quella insegnata dal Perfetto in persona. Ho cercato quindi di esporre in modo particolareggiato come essa sia venuta a formarsi, col tempo, da concezioni elementari e, così facendo, sono giunto alla conclusione che, comunque, già all'epoca di Ashoka (intorno al 250 a. C.) la dottrina dei fattori dell'esistenza era considerata come il nucleo della dogmatica buddhista.⁷ Dato che il Buddha stesso non ci ha lasciato nulla di scritto, nei testi più antichi e riconosciuti come autorevoli a quel tempo, non si può decidere con sicurezza che cosa debba essere attribuito direttamente a Lui o quali parti si debbano all'attività degli eseti che si muovevano sulle linee tracciate dal Buddha stesso. Ma poiché è anche ammissibile che i redattori del canone abbiano sì elaborato ulteriormente le sue dottrine, senza però modificarle completamente, si può dunque dire che proprio Buddha abbia creato il fondamento su cui si eleva tutta la filosofia buddhista. L'intera tradizione infatti lo designa come autore

della teoria dei dharmâ, tanto è vero che essa riassume a tutt'oggi la propria professione di fede in queste parole: «Quanto ai dharmâ, i quali sono determinati causalmente, il Perfetto ne ha spiegate le cause, come pure l'estirpazione dei dharmâ stessi. In ciò sta la dottrina del grande asceta».

La ricerca si è sforzata da sempre a dedurre la dottrina del Buddha da concezioni filosofiche più antiche. Fintantoché non si era riconosciuta la capitale importanza della teoria dei dharmâ, si era pensato ad una dipendenza buddhista dal sâṅkhyā classico, visto che questo sistema era ateo e riconduceva tutti i fenomeni empirici all'azione di sostanze-forze, ossia a ciò che si sviluppava dalla prakriti. Siccome però il sâṅkhyā classico, come abbiamo visto a pagina 144, è probabilmente sorto molti secoli dopo il Buddha, ciò risulta impossibile. Sarebbe piuttosto da pensare che l'ateismo e altre teorie sostenute dal sâṅkhyā classico siano state addirittura formulate solo per influenza del buddhismo. Ma anche il sâṅkhyā panenteistico delle *Upanishad*, sempre presupponendolo già esistente ai tempi del Buddha, non può essere considerato come un diretto precursore del buddhismo; il sâṅkhyā, infatti, con la sua teoria evoluzionistica e la sua divisione tra puruṣa e prakriti, percorre strade completamente diverse. Che il concetto dell'âtman delle *Upanishad* rappresenti il polo diametralmente opposto alla teoria dell'«anâtman» buddhista è evidente di per sé. Nessuno dei due può essere ridotto ad un comune denominatore, dicendo che il Buddha aveva negato l'âtman empirico ma aveva accettato quello trascendente, intendendo per esso il nirvâna: infatti, dalla proposizione: «Ciò che non è eterno è dolore, ciò che è dolore non è il Se stesso» (Samyutta, 30, 1), non è stato mai tratto in nessun punto, come conseguenza: «Ciò che è eterno non è dolore, ciò che non è dolore (il nirvâna) è il Se stesso»; al contrario, anche il nirvâna viene indicato come «non-Se stesso». È certo che la rappresentazione buddhista del nirvâna ha molti punti in comune con la visione brahmanica della piena quiete dell'âtman trascendente; non per questo, tuttavia, possiamo considerarli eguali, visto infatti che l'âtman, per le *Upanishad*, non è soltanto l'«assoluto» cui accede colui che s'è liberato, ma è pure il nucleo perenne di tutto ciò che esiste, nonché la causa prima da cui tutto proviene. Il nirvâna, invece, non è mai stato considerato dai buddhisti come la sostanza primordiale da cui è originato il cosmo. Si può dunque solo presumere che vi siano state concezioni singole espresse nelle *Upanishad* le quali hanno avuto una certa influenza sulla elaborazione delle dottrine del Buddha. Non può essere però dimostrata alcuna forma di sviluppo, con successione immediata, dell'idea fondamentale delle *Upanishad* in quella del buddhismo. Al contrario, tutto concorrerebbe a far pensare che il pluralismo radicale della teoria dharmica continui, su un piano più elevato, il pluralismo vedico da noi già esposto più addietro.⁹ I numerosi punti di contatto che esistono, tra buddhismo e jainismo possono venir spiegati con l'ipotesi che le due dottrine della salvezza abbiano preso, originariamente, le mosse da uno stesso fondamento, assumendo però delle forme profondamente distinte già prima dell'epoca di Mahāvīra e del Buddha.¹⁰

b) *Gli insegnamenti filosofi nei discorsi del Buddha*. La nostra più antica fonte di conoscenza dell'insegnamento del Buddha è rappresentata dai suoi discorsi (pāli «sūta»; sanscrito: «sūtrā»), che ci sono stati tramandati nel canone buddhista giunto fino a noi in diverse lingue — in pāli nella forma più completa. È certo che tali discorsi non possono essere tutti delle riproduzioni alla lettera di quelli predicati dal «Sublime» (come credono invece i Buddhisti), sia per ragioni di lingua che di fatto.¹¹ D'altra parte, si esagererebbe troppo in scetticismo se, per questa ragione, si volesse supporre che non è possibile sapere niente di ciò che il Buddha ha effettivamente detto. È invece da ritenere che i testi ridiano fedelmente il contenuto ideale dei suoi insegnamenti, pur tuttavia perfezionando ciò che egli aveva enunciato, non soltanto da un punto di vista stilistico ma anche concettuale. Una distinzione fra quanto può essere stato aggiunto col passare del tempo e quanto possa essere attribuito allo stesso Buddha è possibile solo in determinati casi, con grande approssimazione, dato lo stato attuale delle nostre informazioni: la maggior parte degli studiosi che hanno creduto di poter sceverare, con maggiore o minore sicurezza, «la parola autentica del Buddha» dall'opera dei redattori del canone, si sono lasciati guidare da criteri privi di qualunque valore oggettivo. Allo stato attuale delle cose è per ora consigliabile astenersi dal dibattere ciò che si debba o non si debba attribuire direttamente al Buddha nell'insieme totale del patrimonio di pensiero contenuto dalla *Cesta dei discorsi*: converrebbe anzitutto tracciare solo un quadro d'insieme delle concezioni che, nelle parti più antiche del canone stesso, vengono ritenute come i punti fondamentali dell'insegnamento del Maestro. Faremo in seguito un esame più approfondito di alcuni di codesti passi fondamentali, in correlazione all'esposizione dell'ulteriore sviluppo della dottrina.

Le realtà ultime, per noi raggiungibili, di cui si parla sempre e nuovamente nei discorsi del Buddha sono i «dharma», realtà separate che comportano un determinato effetto ma che di per sé non possono venire meglio analizzate o spiegate. Il concetto di dharma abbraccia solo «cose» semplici, ossia esclude tutti i prodotti concreti ed empirici naturali e artificiali (come pietre, arnesi ecc.) e tutti gli esseri viventi, considerati infatti come combinazioni di più dharma. Tale concetto comprende dunque una sfera straordinariamente grande di fenomeni, che noi ordineremo secondo diversissime categorie dell'intelletto. Infatti nel canone pāli vengono considerati come dharma le leggi, gli ordinamenti, i precetti, i comandamenti, i doveri, le dottrine da un lato, e, dall'altro, gli elementi più svariati che stanno alla base del normale processo cosmico come: gli elementi universali, terra, acqua, fuoco, aria; le facoltà sensitive (vista e così via); i fattori vitali (sonno, fame, malattia); il pensiero; la volontà; il sentire; la non-scienza; l'energia; le passioni; l'agire in bene ed in male; i vantaggi e gli svantaggi del mondo (guadagno, perdita, fama, vergogna); i procedimenti (divenire, invecchiare, morire); i rapporti con altri esseri e cose (contatto, concordia, discordia) e financo l'eresia. Tutti questi dharma sono delle esperienze oggettive, delle forze concepite in modo concreto, la cui esistenza è conoscibile attraverso il loro effetto.

Tutti i dharma del mondo delle mutazioni sono pure mutevoli, nascono senza mai essere stati prima e spariscono nuovamente, una volta esaurito il loro effetto. Ogni dharma scaturisce per interdipendenza funzionale da altri dharma: non nasce quindi né per puro caso, né di per sé, né ad opera d'un potere estraneo, ma sulla base delle premesse che erano già poste. Il Buddha fonda quindi la dottrina di un'interdipendenza causale di tutte le cose al posto della concezione di causalità cosmica delle *Upanishad*, che facevano risalire tutto ad un principio ultimo per via di evoluzione, senza dover mandarsi poi da dove fosse venuto quel principio originatore stesso.

In conseguente applicazione dell'idea che sulla terra non si dà alcunché di esistente indipendentemente da altro o in possesso d'una esistenza autonoma di essere, il Buddha nega anche la possibilità che vi siano delle monadi spirituali eterne. Per lui non c'è alcuna sostanza spirituale immortale e duratura che possa rappresentare un'unità immutabile, diversa dal corpo; al contrario, anche la stessa intera vita spirituale è fondata solo sulla cooperazione secondo leggi di fattori effimeri. Solo la velocità con cui si compiono i processi spirituali, la continuità con cui si susseguono e la loro indissolubile trama provocano la concezione di un «io», che rimarrebbe lo stesso dalla nascita fino alla morte, preesisterebbe a questa passeggera esistenza e, dopo la distruzione del corpo, trasmigrebbe immutato per il cosmo, pronto a continuare la sua esistenza in un altro corpo. Dunque, una personalità empirica non è costituita — come insegnano i jainā — da un'anima immutabile e da materie esistenti *ab aeterno*, in perenne processo di trasformazione entro nuove forme: essa è invece originata dalle mutevoli combinazioni dei dharma, le quali vengono suddivise in cinque gruppi (skandha): corporeità sensoriale (rūpa), sensazione (vedanā), distinzione delle singole percezioni, nozioni ecc. (sañjā), impulsi (saṅkāra), coscienza (viñāna). Viene inoltre sempre sottolineato reiteratamente che nessuno di questi skandhā può essere considerato come un Sé stesso e che anche quello skandhā che più si avvicina alla concezione di un'anima, ossia la coscienza, non è né autonomo, né indipendente da altro: infatti, «è solo in dipendenza di un occhio (cioè della facoltà di vedere) e di forme (cioè di oggetti visibili) che si origina una coscienza visiva; è solo in dipendenza di un orecchio e di suoni che si forma una coscienza auditiva così come un fuoco di legna o di erbe dipende dalla legna o dalle erbe».

Nonostante che il Buddha confuti decisamente l'esistenza d'una monade spirituale dimorante nel corpo, egli sostiene tuttavia una remunerazione karmica, la cui necessità nasce dalla convinzione che nessuna causa può restare senza effetto: perciò, nell'interdipendenza generale di ogni divenire, anche le forze morali non possono necessariamente essere senza conseguenze. Gli impulsi della volontà (saṅkāra) di un essere durante questa vita, buoni o cattivi che siano, sono la causa per cui la coscienza, carica di meriti e di colpe, continua ad essere oltre la morte dell'individuo stesso. La nuova essenza, che viene a costituirsi sulla base di codesta coscienza determinata dal karma e sopravvivenza alla morte del defunto, non è identica al trapassato, il cui corpo è in decomposizione, ma non è neppure diversa da lui,

appunto perché il nuovo essere scaturisce normalmente da quello precedenti. La critica che viene fatta frequentemente a questa teoria della reincarnazione, per cui una remunerazione attraverso le rinascite è concepibile solo ammettendo una sostanza spirituale immutabile, non è valida: infatti non ha veramente importanza che il portatore del karma dalla vecchia alla nuova esistenza sia una monade spirituale sempre uguale a se stessa o sia invece una coscienza che fluisce in successione continua. In questo caso bisogna tenere presente che, secondo la concezione buddhista, anche la coscienza di un vivente sparisce e riappare senza interruzione.

Il provenire di una nuova personalità da quella di un trapassato e d'una personalità futura da quella di un vivente, si enuncia — e la tradizione lo proclama unanimemente — con la celebre formula dell'«insorgenza per nesso causale» (*prāṭhya-samutpāda*), la quale si può sicuramente definire come uno dei pilastri (fondamentali del sistema del Buddha, sia per la sua antichità che per l'importanza altissima attribuitale da tutti i testi canonici. Essa dice:

1) è l'*avidyā*, il *non conoscere* la verità; da essa scaturiscono:

2) i *samskāra*, gli *impulsi* che danno forma al karma. Da essi proviene,

3) *vijñāna*, una *coscienza* che è il nucleo dell'essere individuale. Dalla coscienza nasce

4) *nāma-rūpa*, il *nome* e la *corporeità*, vale a dire l'individualità d'un essere spirituale e corporeo al tempo stesso, che si forma nel grembo materno. Dall'individualità si forma

5) *śaḍ-āyatana*, la *sestuplicità dei sensi* (i fondamenti del vedere, udire, odorare, gustare, toccare e pensare ricettivamente). Dai sei sensi nasce

6) *spṛśha*, il *contatto*, ovvero lo stimolo sensorio prodotto dal contatto col mondo esterno. Dal contatto scaturisce

7) *vedanā*, la *sensibilità*. Da questa nasce

8) *trishṇā*, la *sete*, (la brama), da cui proviene:

9) *upādāna*, l'*attaccamento alla vita*, cioè una sete divenuta cronica attraverso l'abitudine. Dall'attaccamento alla vita nasce

10) *bhava*, il *divenire* karmico, il presupposto d'una nuova esistenza. Dal divenire karmico proviene

11) *jāti*, una (nuova) *nascita*. Da essa scaturisce

12) *jarā-marāṇa*, l'*invecchiare* e il *morire*.

La formula cerca di dare una risposta alla domanda fondamentale di tutta l'esistenza umana: «Perché divento vecchio? Perché devo morire?». Il presupposto a tutto ciò è l'essere nato; e la premessa all'essere nato sta in un'esistenza precedente dove è stato messo in moto un divenire karmico che è obbligato ad estrinsecarsi in una rinascita. La causa di tutto è la volontà di vivere, che è un'intensificarsi del desiderio: essa è a sua volta provocata dal nostro essere esposti a delle sensazioni piacevoli o spiacevoli. Le sensazioni hanno la loro origine nel nostro venire a contatto col mondo esterno: il contatto presuppone che esistano degli organi adatti e tali organi hanno a loro volta la facoltà di costituirsi solo in una personalità dotata

contemporaneamente di spiritualità e di corporeità. Questa, però, può originarsi solo quando le si dia una coscienza come nucleo interiore. Ma una coscienza non può entrare in un grembo materno se non è stata prodotta dagli impulsi karmici di un essere che è già esistito preventivamente. Le forze karmiche, a loro volta, vengono a prodursi solo finché la conoscenza liberatrice non venga a porne l'impossibilità. In tal modo la catena delle cause e degli effetti conduce finalmente al «non-sapere» come alla causa ultima di tutto il doloroso divenire. Tuttavia è ovvio che anche questa non-scienza non debba essere considerata come una causa prima irriducibile, dato che anch'essa è a sua volta la conseguenza del karma d'una esistenza precedente.

L'intera formula nel nesso causale è nata da una maniera di pensare completamente al di là di ogni nostra forma logica, poiché non fa differenza tra sostanze, qualità e processi, tra cause materiali e condizionamento psichico ma concepisce tutti questi fattori come realtà concrete e le fa insorgere una dall'altra per interdipendenza funzionale. I discorsi del Buddha non danno univoca interpretazione alla formula e perciò non si può stabilire con sicurezza quale sia stato il suo significato originale. L'intera tradizione posteriore l'interpreta concordemente in modo tale da dimostrare che l'intrecciarsi dei *karmā* d'una esistenza passata, presente e futura deve essere presentata in maniera che i punti primo e secondo si riferiscano all'esistenza passata, i punti che vanno dal terzo al decimo all'esistenza presente e l'undicesimo e dodicesimo all'esistenza che ci si dovrà attendere in futuro.¹²

La catena delle rinascite che continua, *ab aeterno*, in un regolare alternarsi di cause ed effetti può venir portata a conclusione solo quando la non-scienza e i mali fondamentali che essa comporta, il desiderio e l'odio, vengano annientati. La consapevolezza che ogni cosa di questo mondo delle mutazioni è «priva di Se stesso», ossia priva di una sostanza indipendente e durevole, ed è perciò effimera e quindi dolorosa, apre la via alla liberazione. La comprensione delle quattro verità sacre: del carattere doloroso di tutta l'esistenza; delle passioni quali cause di sofferenza; del distacco da esse come unica possibilità per liberarsi dalla sofferenza stessa; del nobile sentiero dalle otto parti quale via pratica per la salvezza, è il presupposto per fare arrestare la ruota delle rinascite.

Il processo sotterlogico¹³ viene considerato come un cammino per gradi, lungo il quale, attraverso la progressiva eliminazione dei *dharma* inferiori (vale a dire contrastanti alla salvezza) e mediante l'incremento di quelli che procurano la salvezza, si viene a raggiungere una perfezione relativa sempre maggiore, fino a che diviene finalmente possibile una soppressione delle passioni che conducono alla rinascita. Il santo, libero dall'odio, dal desiderio e dalla non-scienza, in possesso della perfetta pace dello spirito (*śamata*) e della comprensione (*vipashyanā*) che la realtà è effimera, senza sostanza e piena di sofferenza, diviene partecipe del *nirvāṇa* già nella vita terrena, pur con delle riserve (ossia pur continuando l'esistenza dei cinque *skandhā* che formano la sua personalità). Quando poi questa sua ulti-

appunto perché il nuovo essere scaturisce normalmente da quello precedente. La critica che viene fatta frequentemente a questa teoria della reincarnazione, per cui una remunerazione attraverso le rinascite è concepibile solo ammettendo una sostanza spirituale immutabile, non è valida: infatti non ha veramente importanza che il portatore del karma dalla vecchia alla nuova esistenza sia una monade spirituale sempre uguale a se stessa o sia invece una coscienza che fluisce in successione continua. In questo caso bisogna tenere presente che, secondo la concezione buddhista, anche la coscienza di un vivente sparisce e riappare senza interruzione.

Il provenire di una nuova personalità da quella di un trapassato e d'una personalità futura da quella di un vivente, si enuncia — e la tradizione lo proclama unanimemente — con la celebre formula dell'«insorgenza per nesso causale» (*pratītya-samutpāda*), la quale si può sicuramente definire come uno dei pilastri (fondamentali del sistema del Buddha, sia per la sua antichità che per l'importanza altissima attribuita da tutti i testi canonici. Essa dice:

1) è l'*avidyā*, il non conoscere la verità; da essa scaturiscono:

2) i *samskāra*, gli impulsi che danno forma al karma. Da essi proviene, 3) *vijñāna*, una coscienza che è il nucleo dell'essere individuale. Dalla coscienza nasce

4) *nāma-rūpa*, il nome e la corporeità, vale a dire l'individualità d'un essere spirituale e corporeo al tempo stesso, che si forma nel grembo materno. Dall'individualità si forma

5) *śad-āyatana*, la *sestuplicità dei sensi* (i fondamenti del vedere, udire, odorare, gustare, toccare e pensare ricettivamente). Dai sei sensi nasce

6) *spṛśha*, il *contatto*, ovvero lo stimolo sensorio prodotto dal contatto col mondo esterno. Dal contatto scaturisce

7) *vedanā*, la *sensibilità*. Da questa nasce

8) *trishṇā*, la *sete*, (la brama), da cui proviene:

9) *upādāna*, l'*attaccamento alla vita*, cioè una sete divenuta cronica attraverso l'abitudine. Dall'attaccamento alla vita nasce

10) *bhava*, il *divenire* karmico, il presupposto d'una nuova esistenza. Dal divenire karmico proviene

11) *jāti*, una (nuova) *nascita*. Da essa scaturisce

12) *jarā-marana*, l'*invecchiare* e il *morire*.

La formula cerca di dare una risposta alla domanda fondamentale di tutta l'esistenza umana: «Perché divento vecchio? Perché devo morire?». Il presupposto a tutto ciò è l'essere nato; e la premessa all'essere nato sta in un'esistenza precedente dove è stato messo in moto un divenire karmico che è obbligato ad estrinsecarsi in una rinascita. La causa di tutto è la volontà di vivere, che è un'intensificarsi del desiderio: essa è a sua volta provocata dal nostro essere esposti a delle sensazioni piacevoli o spiacevoli. Le sensazioni hanno la loro origine nel nostro venire a contatto col mondo esterno: il contatto presuppone che esistano degli organi adatti e tali organi hanno a loro volta la facoltà di costituirsi solo in una personalità dotata

contemporaneamente di spiritualità e di corporalità. Questa, però, può originarsi solo quando le si dia una coscienza come nucleo interiore. Ma una coscienza non può entrare in un grembo materno se non è stata prodotta dagli impulsi karmici di un essere che è già esistito preventivamente. Le forze karmiche, a loro volta, vengono a prodursi solo finché la coscienza liberatrice non venga a porre l'impossibilità. In tal modo la catena delle cause e degli effetti conduce finalmente al «non-sapere» come alla causa ultima di tutto il doloroso divenire. Tuttavia è ovvio che anche questa non-scienza non debba essere considerata come una causa prima irriducibile, dato che anch'essa è a sua volta la conseguenza del karma d'una esistenza precedente.

L'intera formula nel nesso causale è nata da una maniera di pensare completamente al di là di ogni nostra forma logica, poiché non fa differenza tra sostanze, qualità e processi, tra cause materiali e condizionamento psichico ma concepisce tutti questi fattori come realtà concrete e le fa insorgere una dall'altra per interdipendenza funzionale. I discorsi del Buddha non danno univoca interpretazione alla formula e perciò non si può stabilire con sicurezza quale sia stato il suo significato originale. L'intera tradizione posteriore l'interpreta concordemente in modo tale da dimostrare che l'intracciarsi dei *karmā* d'una esistenza passata, presente e futura deve essere presentata in maniera che i punti primo e secondo si riferiscano all'esistenza passata, i punti che vanno dal terzo al decimo all'esistenza presente e l'undicesimo e dodicesimo all'esistenza che ci si dovrà attendere in futuro.¹²

La catena delle rinascite che continua, *ab aeterno*, in un regolare alternarsi di cause ed effetti può venir portata a conclusione solo quando la non-scienza e i mali fondamentali che essa comporta, il desiderio e l'odio, vengano annientati. La consapevolezza che ogni cosa di questo mondo delle mutazioni è «priva di Se stesso», ossia priva di una sostanza indipendente e durevole, ed è perciò effimera e quindi dolorosa, apre la via alla liberazione. La comprensione delle quattro verità sacre: del carattere doloroso di tutta l'esistenza; delle passioni quali cause di sofferenza; del distacco da esse come unica possibilità per liberarsi dalla sofferenza stessa; del nobile sentiero dalle otto parti quale via pratica per la salvezza, è il presupposto per fare arrestare la ruota delle rinascite.

Il processo soteriologico¹³ viene considerato come un cammino per gradi, lungo il quale, attraverso la progressiva eliminazione dei *dharma* inferiori (vale a dire contrastanti alla salvezza) e mediante l'incremento di quelli che procurano la salvezza, si viene a raggiungere una perfezione relativa sempre maggiore, fino a che diviene finalmente possibile una soppressione delle passioni che conducono alla rinascita. Il santo, libero dall'odio, dal desiderio e dalla non-scienza, in possesso della perfetta pace dello spirito (*śamata*) e della comprensione (*vipaśyanā*) che la realtà è effimera, senza sostanza e piena di sofferenza, diviene partecipe del nirvāna già nella vita terrena, pur con delle riserve (ossia pur continuando l'esistenza dei cinque *skandhā* che formano la sua personalità). Quando poi questa sua ulti-

ma vita determinata dal karma giunge alla fine, allora entra nel perfetto nirvāna dal quale non potrà mai più risorgere ad alcuna esistenza individuale nel mondo.

Tutta la filosofia, secondo la concezione indiana, consiste nella conoscenza della diversità fra ciò che è e ciò che non è eterno. A tale proposito nemmeno il buddhismo si differenzia dagli altri sistemi. Mentre però questi ultimi dimostrano come ciò che è eterno si trova già nello stesso mondo empirico, sotto forma di atomi eterni, di eterne anime, di un dio eterno che pervade ogni cosa ecc., per il buddhismo, invece, tutti gli elementi dell'essere empirico non hanno eternità: è perenne soltanto ciò che sta al di sopra di essi, il nirvāna, l'elemento che non contiene la morte (amata-dhātu). E tuttavia l'eterno che è in esso già raggiunge la transizione: il nirvāna, sia pure con riserve, può venir realizzato quaggiù sulla terra. Ma ciò che è perenne è presente nel mondo delle incessanti mutazioni anche sotto molti altri aspetti. La legge cosmica che si esprime nell'interdipendenza funzionale dei dharmā, nel loro sorgere e svanire, nella ricompensa e nella punizione, è eterna e così lo è pure l'ordine cosmico sulla base del quale il «tutto» percorre sempre e nuovamente nello stesso modo le singole fasi del suo sviluppo e della sua distruzione, presentando sempre e nuovamente la medesima suddivisione spaziale (cielo, inferno, mondo intermedio ecc.) e le medesime classi di esseri. Lo stesso vale per le quattro verità sacre e per la formula del nesso causale: in esse la legge cosmica non si manifesta come la potenza librata al di sopra delle cose, bensì come un fattore reale, intrinseco ad esse. È eterno anche lo spazio cosmico infinito in cui tutto è contenuto; anzi, perfino le parti più elevate del mondo sono eterne. Infatti le periodiche distruzioni cosmiche colpiscono per la verità solo gli inferni, il mondo intermedio e i mondi degli dèi, fino a quello di Brahmā. I mondi delle divinità, siti al di sopra di questo, continuano ad esistere: infatti è là che prendono dimora quegli esseri destinati a rinascere in uno dei mondi inferiori in nuovo processo di formazione, sulla base del loro karma. Così, dunque proprio il buddhismo che aveva posto l'accento, come nessun altro, sulla fugacità di tutti i fenomeni, accetta una dottrina che suppone nella totalità di quanto è reale un numero di realtà al di là d'ogni divenire temporale. Da tale punto di vista, l'insegnamento del Buddha si distingue da quello di altri Maestri solo per aver allargato il cerchio di ciò che è fugace assai più di quanto non avessero fatto altri, prima di lui.

c) *L'evoluzione della dottrina nel periodo più antico.* Le teorie che abbiamo brevemente abbozzate nel capitolo precedente — contenute nella parte più antica del «cesto» dei «Discorsi del Buddha» — trovano la loro ulteriore formulazione in testi canonici più recenti, che in parte appartengono alla raccolta di cui sopra, e, in parte, alla «Cesta della Dogmatica» (*Abhidharmapitaka*). Mentre i concetti fondamentali dei testi più antichi concordano in tutte le varie versioni canoniche, nelle parti più recenti s'incontrano delle divergenze: queste hanno la loro causa nel fatto che le scuole, venute a formarsi nei primi secoli dopo il compiersi del nirvāna del Perfet-

to, differivano tra di loro in vari punti dogmatici. Esse, infatti, anche nelle raccolte dei propri scritti sacri, introdussero dei concetti che non vennero riconosciuti come autentica parola del Buddha da altre scuole. Nei capitoli seguenti parleremo appunto delle dottrine specifiche delle scuole di maggiore importanza: qui tratteremo invece soltanto le dottrine riconosciute dai theravādin e dai sarvāstivādin, principali rappresentanti dell'ulteriore sviluppo dottrinale, e che possono quindi venire considerate come fondamento comune di tutte e due le scuole. Gli aspetti essenziali di tale sviluppo si evidenziano meglio quando si vengano a ricolligere a quelle notizie pur troppo scarse, che abbiamo sulle specifiche concezioni di altre scuole più antiche, le quali avevano sostenuto un punto di vista superato col tempo.

Nei discorsi del Buddha, la parola «dharma» è usata per indicare tutte le «cose» concepite come realtà irriducibili. Il termine, perciò, indica tanto quei fattori che riscontriamo nei fenomeni naturali o spirituali del mondo interiore o esterno, quanto gli ordinamenti e le forme di un processo e quindi: leggi, eventi, dottrine, doveri ecc. La parola comprende quindi, in certa misura, le forze di esistenza e le potenze cui la forma di pensiero arcaica dei testi vedici aveva attribuito una sostanziale esistenza concreta (pag. 35). Ormai ci si rendeva conto con sempre maggior chiarezza che qualunque cosa, la quale è, appartiene ad un'altra categoria dell'essere da quella di un ordinamento valido. Si dovette perciò distinguere fra i «dharmā» che erano dei fattori concreti d'esistenza e i dharmā che erano ordinamenti non oggettivabili. Una prova di come la concezione antica fosse ancora lontana da tale idea ci è offerta dalla notizia riportata nel *Kathāvatthu* (6, 2 e segg.), a proposito delle scuole dei pubbaseliyā e dei mahimsāsakā: queste consideravano la legge dell'interdipendenza delle nascite, le quattro verità sacre e il nobile ottuplice sentiero come dei dharmā incondizionati. I theravādin non attribuirono alcuna validità a codesta concezione, poiché essi usavano l'espressione «dharma incondizionato» esclusivamente per i fattori oggettivi dell'esistenza. I vari fenomeni particolari nei quali si estrinsecano codeste leggi sono però ovviamente dei dharmā condizionati. Allo stesso modo, anche i cieli più alti e indistruttibili degli dèi non vanno considerati come dharmā incondizionati perché anche se la legge per cui gli esseri vengono a rinascere lassù ha in realtà valore incondizionato, i cieli stessi devono però la loro esistenza al karma di quegli esseri che vi rinascano.

Per questo, l'ulteriore elaborazione della teoria dharmica dell'intera filosofia si è principalmente occupata soltanto di quei dharmā che venivano concepiti come fattori oggettivi d'esistenza, anche se poi il termine dharma continuò più tardi ad essere adoperato nel significato di «legge valevole per tutte le cose», «dottrina che spiega le cose», «precetto», «dovere» e così via: circostanza, questa, che dappprincipio creò delle serie difficoltà all'indagine europea.

I fattori oggettivi dell'essere si dividono in due gruppi: quelli originati dai sanskāra e perciò «sorti condizionatamente» (sanskritā) e quelli la cui esistenza è indipendente da altri fattori. Le scuole più recenti definiscono questi ultimi dharmā come «a-sanskritā», riferendoli solo al nirvāna e allo

spazio vuoto (ākāsha). Tutti gli altri dharmā sono sanskritā, «fattori condizionati dell'esistenza», chiamati per brevità anche sanskāra, dato che possono sorgere soltanto finché vi sono degli impulsi. Questo doppio uso del termine sanskāra di cui gli studiosi del buddhismo si resero conto solo coll'andar del tempo, ha anch'esso ostacolato molte volte il lavoro d'interpretazione.

Il numero dei dharmā a insorgenza condizionata è incommensurabilmente grande¹⁴ e perciò non si è mai tentato di enumerarli. Ma poiché nel canone si annoverano numerosi dharmā che possono venir considerati come diverse definizioni d'uno stesso oggetto, si cercò già nel *Cesto dei discorsi*, prima, e in misura più ampia nell'*Abhidharmapitaka*, dopo, di ridurre il numero dei dharmā dando valore di sinonimi alle definizioni di contenuto concettuale affini: manas (senso interiore) = citta (pensiero) = vijñāna (coscienza), e così via. In corrispondenza della sua impostazione pratica, al buddhismo più antico non interessava la questione di quali e quanti dharmā esistessero di per loro: pertanto esso si limitò a stabilire quali fossero quelli che potevano costituire un essere vivente con la loro combinazione. Da questo non bisogna tirare la conclusione che lo stesso Buddha abbia sostenuto una forma gnoseologica d'idealismo come fecero le scuole posteriori: infatti, molti dati forniti dai testi¹⁵ dimostrano che nei tempi più antichi non si poneva neppure in discussione la realtà del mondo esterno. Tuttavia, bisogna riconoscere che il modo di considerare — tutto concentrato sull'essere individuale il mondo di cui esso fa esperienza — conteneva già in sé gli spunti d'una futura concezione idealistica.

I dharmā che si manifestano in un individuo vennero classificati, come abbiamo veduto, in cinque gruppi (skandhā). Dato che il buddhismo non ammette antitesi fra il soggetto cosciente e gli oggetti di fronte a lui, accettando invece esclusivamente «degli stati di fatto oggettivi», ognuno degli skandhā comprende soggettività e oggettività insieme. Infatti, al ripa-skandha appartengono tanto la facoltà di vedere, di udire ecc., quanto i colori, i suoni; al vedanā-skandha, il senso e le sensazioni; al sanjñā-skandha, sia l'atto di discernere fra «azzurro e rosso» che le percezioni e le nozioni di «azzurro e di rosso»; al vijñāna-skandha, l'atto di coscienza e il divenire cosciente. Per sanskāra si erano intese le forze più diverse che si manifestano in un essere vivente: quelle ad esclusivo servizio della conservazione della vita o del processo mentale e quelle che hanno un valore etico positivo o negativo e che, secondo la loro importanza karmica, danno origine alla rinascita.

Una parabola¹⁶ cerca di chiarire la natura dei cinque skandhā in questo modo: «Ciò che è corporeo è la pentola in cui si cucina; le sensazioni sono il riso, che serve da cibo; la differenziazione, il condimento (curry), che conferisce alla «vivanda» il suo carattere particolare; gli impulsi sono i cuochi, che preparano il cibo; la coscienza è il commensale, che gode della vivanda così ammannita». Naturalmente questa graziosa immagine, tolta dal mondo culinario indiano, può realmente farci avvicinare all'idea fondamentale della teoria degli skandhā solo nel caso che si tenga presente co-

me, per la concezione buddhista, non vi è alcuna differenza tra elementi personali e impersonali (cuochi, commensale e vaso, riso, condimento), mentre si devono invece intendere tutti i dharmā allo stesso modo, come qualcosa di completamente impersonale.

Oltre alla classificazione dei dharmā, il canone riconosce fra gli skandhā altre due suddivisioni: queste ricorrono già nei testi più arcaici e vanno riferite in ogni caso ai più antichi fra i dogmatici se non allo stesso Buddha. In corrispondenza del ruolo da essi esercitato nel processo gnoseologico, i dharmā vengono suddivisi in dodici āyatana, vale a dire «fondamenti» o «basi». Sei di essi sono «interiori», cioè relativi all'io empirico del soggetto cosciente, e sono i cinque sensi con il pensare come sesto senso. I sei rimanenti sono «esterni» e abbracciano gli «oggetti» dei sei sensi (compresi quelli del pensare). Naturalmente la stragrande maggioranza di tutti i dharmā viene a classificarsi come «oggetti del pensare».

Con la suddivisione per āyatana coincide parzialmente quella in diciotto dhātu (elementi fondamentali). Oltre ai sei sensi ed ai sei oggetti di senso vengono pure distinti sei generi di coscienza ad essi corrispondenti. Ne risultano così sei categorie triple:

«facoltà visiva» - «oggetto della vista» - «coscienza di vedere» e così via. Il Buddha aveva sempre sostenuto con gran fermezza che tutti gli elementi condizionati d'esistenza non erano eterni, bensì mutevoli e transitori. Egli però non aveva fatto alcuna precisazione sulla durata dell'esistenza d'un dharmā. Secondo il *Samyutta* (12, 61), sembra che egli avesse assegnato ai dharmā che costituiscono il corpo una durata più lunga di quelli formanti la coscienza: infatti il corpo può anche durare un anno, cent'anni o ancor di più, mentre la coscienza nasce e sparisce alternamente di continuo, giorno e notte. Più tardi, però, venne stabilita dai dogmatici una teoria secondo cui tutti i dharmā appartenenti al mondo delle mutazioni non avevano che una durata momentanea. Ognuno di essi permaneva solo un istante, né poteva durarne due perché, nell'istante susseguente già non restava più niente di quello esistito precedentemente. Troviamo ancora un'eco di questa antica teoria nella dottrina dei theravādin per cui un momento della percezione sensoriale equivale a diciassette momenti della coscienza. Ad ogni modo, tutte le scuole insegnano più tardi la «teoria dell'istantaneità», secondo la quale gli elementi costitutivi di tutti i processi della vita spirituale o fisica mutano incessantemente, anzi, così rapidamente, da non permetterci di notare il cambiamento. Vi è dunque solo una catena di esistenze e di combinazioni momentanee e quindi non ha nessuna vera importanza il modo con cui viene calcolata la durata di tali istanti: sia essa un settantacinquesimo di secondo, o la bilionesima parte del guizzo d'una folgore, o il calcolo fatto dai vaibhāsikā, secondo i quali trascorrono sessantacinque istanti mentre un uomo forte schiaccia le dita una volta sola.¹⁷

Il Buddha aveva insegnato che la condizione preliminare per cui un dharmā del mondo delle mutazioni affiora all'esistenza è che vi sia qualcosa d'altro che glielo renda possibile. Sono molti i discorsi in cui viene appunto svolta ed esposta quest'idea fondamentale del come l'esistenza di un dhar-

ma condizioni l'apparire d'un altro. È però sufficiente un solo dharma per farne sorgere un altro? Lo si dovrebbe pensare, stando al senso della celebre formula del nesso causale. Tuttavia fanno contrasto altri detti, il cui senso è che un nuovo dharma si viene a creare dalla cooperazione simultanea di parecchi altri. Allo stesso modo per cui la crescita d'una pianta comporta la necessaria cooperazione del seme, della fertilità del suolo e dell'umidità oppure la produzione di un suono comporta una conchiglia, qualcuno che vi soffi dentro e l'aria, così il desiderio nasce solo quando esiste qualcosa d'attraente e una riflessione superficiale: oppure, si ha una concezione valida quando vi cooperino la voce di un maestro e la propria retta forma di meditazione. Quanto più profondamente si riflette sull'essenza della causalità, tanto più ci si convince che l'apparire d'un nuovo fattore presuppone l'esistenza di una quantità di altri. I testi nei quali si parla di un solo dharma come causa d'un altro vennero interpretati alla luce di questa concezione e cioè che in essi si nomina solo la causa fondamentale dell'insorgenza del nuovo dharma ma che, oltre ad essa, ve ne è tutta una schiera di altri, che collaborano in qualità di cause secondarie. Così, ad esempio, la «coscienza» è realmente la causa d'una personalità dotata di spirito e di corpo: tuttavia essa ne è soltanto l'ultimo momento decisivo, mentre tutti e due i momenti precedenti della formula del nesso causale, vale a dire la «non scienza» e «gli impulsi karmici» hanno avuta altrettanta parte al suo apparire. Come logica applicazione di tale principio si giunge finalmente alla teoria secondo la quale i dharmā che costituiscono un «continuum vitale» (cioè un individuo apparente) cooperano tutti quanti al manifestarsi di un nuovo fattore d'esistenza anche se non direttamente almeno in modo da non contrastarne la nascita.

Nel canone viene dunque già stabilito che certi dharmā non affiorano mai singolarmente ma sempre contemporaneamente ad altri; così, appunto, i dharmā «sensazione», «distinzione» e «coscienza». D'altra parte era già stato chiarito da lungo tempo il fatto che soltanto dei dharmā della stessa specie potevano formare la base d'insorgenza di altri consimili: l'amore non nasce dall'odio.

Mentre il possibile rapporto dei dharmā fra di loro veniva sottoposto ad analisi approfondite, già nei testi dell'*Abhidharma* si era riusciti a classificare le loro reciproche correlazioni. Le forme specifiche in cui questo è stato fatto divergono così fortemente, per vari riguardi, fra una scuola e l'altra, da far supporre che sono solo i principi generali e non i dettagli ad appartenere all'epoca precedente alla formulazione dogmatica.¹⁸

Il buddismo ha sempre riguardato come uno dei punti fondamentali della propria dogmatica la teoria che nel cerchio delle esistenze non vi sono sostanze spirituali eterne, distinguendosi così da tutti gli altri sistemi che ammettono una rinascita. Esso, anzi, ha fondato la propria affermazione di essere l'enunciatore dell'unica via di salvezza, che conduce al reale e definitivo annientamento della possibilità di reincarnarsi, su questo: solo la negazione teorica di un essere perenne e personale, che continua ad esistere passando per le mutazioni del sansāra, forma la condizione preliminare

per la realizzazione pratica d'una vera ed etica spersonalizzazione dell'io. E non si stanca mai, come fecero Hume, Lichtenberg ed Ernst Mach, di mettere in rilievo che: «l'io è soltanto un fascio di percezioni diverse che si susseguono con inconcepibile velocità e sono in perpetuo fluire e movimento»;¹⁹ «ammettere un io è soltanto una necessità pratica»;²⁰ «l'io è tanto poco durevole quanto lo è il corpo... L'apparente persistenza dell'io consiste solo di continuità».²¹ Una personalità, dunque, somiglia a un carro, che è costituito da varie parti (timone, ruote ecc.) e contiene solo quelle; oppure somiglia a una fiamma, che ad ogni istante divora nuovo combustibile, o a un fiume (santāna) di dharmā in continuo fluire.

Una continuità di fattori d'esistenza, in corrispondenza alla teoria della rinascita, non trova nessuna fine assoluta con la morte, come suppongono invece i sostenitori della «teoria del taglio netto» (uccheda-vāda), i materialisti. Infatti le forze morali, buone o cattive, originate da un essere durante un'esistenza, non possono sparire senza lasciare traccia. Esse hanno invece come effetto che la coscienza continui e passi dal corpo in decomposizione ad uno nuovo, formantesi attraverso l'unione di padre e madre, in corrispondenza ai presupposti karmici. La supposizione che il primo istante di un nuovo essere all'atto della nascita nel grembo della madre si annodi immediatamente con l'ultimo istante d'un morente, viene qui a trovarsi, secondo questa concezione, al posto della tesi brahmanica e jaina per cui una monade spirituale immutabile passa dal luogo della morte a quello della nuova nascita. È evidente che tale interpretazione strettamente filosofica del processo della reincarnazione era inferiore alla teoria della trasmigrazione delle anime, quanto a comprensibilità. Perciò anche i buddhisti hanno sempre cercato, in ogni modo, fin dai primi inizi, di esprimere con delle immagini plastiche le loro concezioni del «pratisandhi-vijnāna» (della coscienza che determina il riunificarsi di fattori psichici con un corpo). Tale concezione, già nei discorsi del Buddha, in certi punti considera la coscienza come un'entità spirituale in migrazione: alcune scuole insegnano addirittura che la coscienza del morente assume la forma d'un gandharva (genio), il quale passa dal corpo del defunto al luogo della procreazione, penetrando così nella matrice. Per evitare però che tale gandharva possa venir considerato come uno spirito eterno ed immortale, si dice appunto che è solo «un'entità intermedia», evocata ad esistere dalle forze karmiche di colui che sta morendo, la quale sparisce di nuovo non appena sia stato deposto il seme del rinascituro.

Contro la dottrina ortodossa che scompone il «pudgala», ossia la personalità, in una serie continuativa di elementi particolari, separati e in cooperazione tra di loro (in un certo senso simili a un corteo di formiche in cammino, una dietro l'altra), si schiera un'altra scuola, conosciuta sotto i nomi di «vatsīputrīya» o «sāmmitīya»: questa afferma che il segreto di una personalità, che rimane la stessa nel suo nucleo più interiore anche trovandosi nella totalità delle mutazioni, non viene interamente spiegata attraverso un semplice susseguirsi di fattori. Contro il detto: «Il n'y a rien de réel dans le moi, sauf la file de ses évènements» (come Ippolito Taine ha caratterizza-

to il punto di vista degli ortodossi), essa afferma che: «individuum est inefabile». L'essere individuale non è un puro complesso di dharma ma, d'altra parte, non è neppure un ātman spirituale, eterno, come insegnano i brahmani: esso è un *quid* semplicemente indefinibile. Il vero motivo della formulazione d'una così strana teoria sembra doversi ricercare nel fatto che questa scuola tentava di trovare il modo di poter fondare, nel quadro della filosofia buddhista, una dottrina di Buddhā sovranaturali, sopravvivenenti anche dopo il nirvāna.²² Purtroppo finora siamo in possesso di pochissimo materiale autentico riguardante questa corrente ed è perciò che la sua posizione non è ancora chiara, nei particolari. Si ha soltanto la certezza che i «pudgala-vādin», sostenitori della teoria per cui l'individualità esisteva in una certa forma, erano molto influenti tra il IV secolo a. C. fino al VII secolo d. C. e furono aspramente avversati dagli ortodossi.

2. Le grandi scuole del «piccolo veicolo»

a) *I theravādin*. Il vocabolo pāli «thera» (sanscrito: sthāvira) significa «vecchio», «autorevole»; indica i monaci più anziani e più venerandi, che più s'avvicinavano al Buddha. I theravādin asseriscono di enunciare la dottrina così come essa era stata rivelata dal Sublime ai suoi discepoli. Spesso viene usato, come altro loro nome, anche il termine sanscrito «vibhajyavādin» (pāli: vibhajjāvādin), poiché sembra che il Buddha si fosse autodefinito come uno che approfondisce ciascun problema in tutti i suoi particolari e non lo considera semplicemente sotto un solo aspetto.²³ Comunque, questa scuola, con entrambi i nomi, si definisce come la vera conservatrice della tradizione ortodossa, quella che venne codificata in Rājagriha poco dopo il nirvāna del Perfetto e che cento anni dopo, dovette essere difesa contro le tesi eretiche a Vaishālī e, nel 243 a. C. circa, a Pāṭaliputra. Il *Ka-thāvatthu*, opera attribuita a colui che aveva diretto l'ultimo di questi tre concili, è considerata come la codificazione ufficiale delle formulazioni dottrinali della scuola: costituisce la quinta delle sette opere che compongono la sua *Abhidharmapitaka* («Cesto della metafisica»). Gli altri testi contengono enumerazioni e classificazioni dei fattori di esistenza, trattano i rapporti in cui essi possono trovarsi tra di loro, oppure allineano, una dopo l'altra, domande e risposte in forma catechistica.

Alle opere canoniche s'affianca una ricca letteratura di commento, redatta anch'essa, come tutti i testi di questa scuola, in pāli, lingua che sta al sanscrito press'a poco come l'italiano al latino. Tra le opere di questo genere la più interessante è il *Milinda-panha*. In esso vengono riprodotte le conversazioni tenutesi — così si dice — fra il re greco Menandro (Melinda), sovrano d'un grande regno dell'India settentrionale nel I secolo a. C., e il monaco buddhista Nāgasena intorno a vari punti della dogmatica. Dato che una traduzione cinese, redatta fra il 317 e il 420 d. C., non contiene che una parte di quello che è il *Milinda-panha*, è possibile che vi sia stato originalmente un testo sanscrito che servì come base al libro, il quale venne

poi trascritto in pāli e allargato in seguito con delle interpolazioni. Per forma e contenuto, il testo è una delle opere pāli fra le più belle e le più facili a comprendere ed è adatto, forse come nessun altro, per l'iniziazione ai problemi della dogmatica, dato che cerca di chiarire tutte le dottrine con l'ausilio di parabole piene di significato.

Già fin dagli inizi vi furono dei più monaci che redassero dei commenti ai testi canonici, i quali servirono, in epoca posteriore, come modelli per opere illustrative di maggior respiro. Buddhaghosa è ritenuto il più famoso dei commentatori: era un brahmano nato nell'India del nord, che esplicò la propria attività nel V secolo d. C., in Ceylon. Nella sua «Guida verso la purezza» (*Visuddhimagga*), egli ha offerto anche una esposizione sistematica d'insieme della dottrina. Dall'enorme quantità di opere in lingua pāli, in cui i monaci di Ceylon e dell'Indocina hanno trattato la filosofia dei theravādin, cito solo l'*Abhidhammatasāṅgaha* di Anuruddha (XII secolo?), compendio molto letto, divenuto a sua volta oggetto di numerosi commenti.

I theravādin considerano i numerosissimi dharmā, che originano, con la loro azione combinata, l'esistenza empirica nelle sue varie forme come dati, sulla cui natura non si può trovare nient'altro.

Essi dicono, con Goethe: «Non cercar nulla dietro ai fenomeni: essi sono la dottrina»²⁴ ed evitano perciò tutte quelle speculazioni, che si elevano al di sopra dei semplici dati di fatto, intorno alla natura trascendente dei dharmā o al grado di realtà che si può loro attribuire. Ciascun dharmā del mondo delle mutazioni è un fattore di esistenza sorto per interdipendenza funzionale da altri, che non è esistito prima di apparire e che cessa di esistere dopo aver prodotto il suo effetto. Esiste quindi solo ciò che esercita la sua azione nel presente oppure ciò che in realtà appartiene già al passato ma non ha ancora prodotto il suo effetto (un atto anteriore il cui «frutto» karmico non è ancora giunto a maturazione).²⁵ Dato che la totalità dei dharmā esistenti o menzionati nel canone non può essere compresa in una lista, i dogmatici si limitano ad ordinare per «classi» i fattori d'importanza vitale e sotterlogica per l'individuo. Come criterio di classificazione dei dharmā condizionati (sanskritā), al posto dei cinque skandhā, è adoperata la trilogia:

- 1) rūpa, ciò che è corporeo, ossia tutto quello che, nell'essere umano, ha a che fare con la materia;
- 2) caitasika (pāli: cetasika), ciò che è psichico, che è oggetto della coscienza;
- 3) citta, la coscienza stessa.

Secondo quest'ordinamento i tre skandhā mediani, vedanā, saṃjā e saṃskāra, cadono nella seconda classe. A questi sanskritā (si tratta infatti di dharmā che sorgono per condizionamento dei saṃskāra) sta di fronte un unico dharmā non condizionato, esente da ogni mutazione: il nirvāna.²⁶

I ventotto dharmā, che vengono elencati sotto la categoria rūpa, si dividono in due gruppi: primari e secondari. I primari sono i quattro grandi

elementi (mahābhūta) che costituiscono il fondamento di tutto ciò che è materiale: terra, acqua, fuoco, aria, ovvero sia le forze, concepite sostanzialmente, della repulsione, della coesione, del calore e del movimento. I dharmā secondari sono i seguenti: le cinque facoltà di senso, definite secondo i loro substrati materiali come: occhio, orecchio, naso, lingua e corpo (base della tattilità); i cinque oggetti della percezione sensoriale: colori (forme), suoni, odori, sapori, sensazioni di tatto. Seguono poi, nell'elenco, tutti e due i dharmā dei caratteri sessuali: femminilità e virilità. Il dharmā susseguente, «hrīdayavastu» (cioè la base del cuore), è il substrato materiale del senso del pensiero: esso viene accettato da parecchi theravādin, in opposizione ad altre scuole, per dare anche al sesto senso un corrispondente fondamento materiale come quello dell'occhio, dell'orecchio e così via. Seguono poi la forza vitale (jīva) e il nutrimento costituito da materie grossolane (āhara); quindi lo spazio (ākāśa), quale elemento che dà il limite all'individuo e lo circonda. Tutti e due i dharmā che susseguono sono poi i mezzi della comunicazione (vijñapti) con il corpo (ossia i gesti) e la parola. In fondo vengono le qualità che si evidenziano nel corpo: leggerezza, flessibilità, plasmabilità; ultime, quelle in cui si manifesta il processo del divenire: crescita, persistenza, decadenza e caducità. Il dharmā «nascita» dei testi sacri, secondo i commentatori, è incluso in quelli di «crescita» e «persistenza», perché in ogni produzione di qualcosa di nuovo si tratta di una agglomerazione e fusione di particolarità. La totalità dei rūpa-dharmā ammonta a ventotto (invece di ventinove) perché ciò che è tattile non viene calcolato come a se stante, dato che è già contenuto nei quattro elementi fuoco, acqua, terra ed aria, i quali non sono altro che cose tattili.

I cinquantadue «fattori psichici» (in pāli: cetasikā; in sanscrito: caitasikā; nelle dogmatiche sanscrite: caitā) comprendono tutti quei dharmā immateriali che possono essere oggetti della coscienza. Essi vengono divisi in tre categorie, secondo l'importanza che hanno nel raggiungimento della salvezza: 25 salutari, 14 dannosi, 13 neutri. Dei tredici neutri, sette sono costantemente presenti in ogni atto di coscienza e precisamente: il contatto (cioè l'impressione sensibile, senza che ci si renda conto dei segni distintivi caratteristici), la sensazione, la differenziazione (di percezioni o di rappresentazioni), la volontà, la tensione acuta (concentrazione del pensiero su qualcosa di determinato, con esclusione del resto), la forza vitale e l'attenzione. Gli altri sei si manifestano soltanto occasionalmente nella riflessione. I dharmā dannosi sono l'accecamento, gioia, energia, sforzo di realizzazione. I dharmā salutari, la fede, la chiarezza spirituale, la mancanza di scrupoli e così via. Quelli salutari, la fede, la chiarezza spirituale, il pudore ecc.

La coscienza (citta) è pura conoscenza senza alcun contenuto. Complessivamente nell'elenco figurano ottantuno dharmā condizionati (ventotto rūpā, cinquantadue caitasikā ed un citta) ed un dharmā non condizionato (nirvāna). Questo numero corrisponde, come vedremo, press'a poco a quello dei sarvāstivādin ma non è espressamente indicato nei testi.

Nella vita la coscienza non appare mai da sola, come tale, ma sempre collegata ad altri dharmā; essa «si appoggia» sugli organi di senso, grazie ai quali può fare esperienza del mondo esterno (coscienza di vedere ecc.),

e sulla coscienza del momento anteriore cui dà il cambio. Essa è dunque simile ad una corrente che fluisce continuamente e le cui gocce d'acqua si rinnovano senza posa. Considerati dal punto di vista buddhistico i «fattori psichici» sono degli elementi esterni, proprio come i dharmā della classe dei rūpā, che cooperano con la coscienza; essi hanno però maggiore importanza dei rūpa-dharmā perché determinano il destino karmico e il progressivo avanzarsi sulla via della salvezza. I theravādin distinguono complessivamente ottantanove stati in cui può venirsi a trovare la coscienza per effetto della sua unione con questi fattori psichici. Questi ottantanove «stati di coscienza» (cittāni, plurale di citta) abbracciano tutti i gradi dell'esperienza possibile: dai più bassi in cui trascorre la vita d'un essere infernale, d'un animale, d'un uomo o di un dio del mondo del desiderio (kāma-loka), ancora non tocco da idee religiose ed etiche, fino ai gradi più illuminati degli dei del mondo delle forme pure (rūpa-loka) e del mondo dove non sono più forme (arūpaloka) (ai quali può elevarsi temporaneamente anche l'essere umano con la meditazione profonda), e, ancora, fino ai gradi «sovrannaturali» che rappresentano le singole tappe verso il nirvāna. Trattando dei vari cittāni particolari si stabilisce quali sono, fra di essi, quelli che nascono per cause karmiche, quelli che provocano effetti karmici e quelli per cui ciò non avviene. Gli stati di coscienza che sono delle conseguenze di azioni compiute in un'esistenza anteriore non producono infatti di per sé alcun karma e così pure i cittāni dei santi.

Codificando fino nei dettagli l'insegnamento del canone sui dharmā e sui gradi della salvezza (di cui abbiamo imparato a conoscere i tratti principali poco più indietro), la dogmatica dei theravādin ci offre un'analisi arida, ma a suo modo ammirevole, di tutta l'esperienza interiore, creando così una psicologia pratica che, rinunciando all'ipotesi delle anime, cerca di spiegare tutti i fenomeni della vita spirituale secondo un punto di vista fondato su dati di fatto in mutua cooperazione, in base alla legge della causa e dell'effetto.

La dottrina dei theravādin ha una grande importanza storica perché essa forma ancor oggi il fondamento del pensiero buddhista in Ceylon, nella Birmania, nel Siam, nella Cambogia e nel Laos e perché ha conservato una quantità di caratteri delle più antiche concezioni buddhiste, ormai sostituite da quelle più progredite presso le altre scuole. Risulta quindi tanto più strano che essa non abbia avuto un compito di qualche significato nelle discussioni filosofiche degli indiani continentali dalla nostra era in poi. Gli scrittori brahmanici, che si occuparono esaurientemente dei sistemi di altre scuole buddhiste, il più delle volte non ne fanno menzione. Anche nei maggiori testi sanscriti dell'hīnayāna e del mahāyāna, come pure nelle loro rispettive traduzioni cinesi e tibetane, se ne parla solo raramente. Tutto questo è segno che i theravādin, dopo il frammentarsi del buddhismo in una quantità di grandi scuole, possedettero una influenza notevole solo nel sud della penisola e nei territori coloniali meridionali (ma anche qui non in tutte le epoche), mentre non influirono affatto sullo sviluppo del buddhismo nelle zone settentrionali.

b) *I sarvāstivādin*. I sarvāstivādin, come dice il loro nome stesso, insegnano: «sarvam asti», ossia «tutto esiste». In un primo tempo lo si è interpretato nel senso che avessero sostenuto una forma di realismo gnoseologico in contrasto con l'idealismo che si andò poi rivelandosi nella filosofia buddhista posteriore. Il senso del termine è però diverso: esso si riferisce all'esistenza dei dharmā nel passato, nel presente e nel futuro. All'opposto dei theravādin (pag. 225), i sarvāstivādin attribuiscono esistenza a tutti i dharmā nelle tre forme del tempo: essi esistono dunque continuativamente in potenza, ma si manifestano soltanto di tempo in tempo, secondo determinate condizioni. Cioè, la vera essenza dei dharmā (dharma-svabhāva) è al di fuori dell'empiricità e noi ne conosciamo solo le manifestazioni (lakṣhaṇa), mentre i dharmā in sé restano trascendenti. Le basi storiche di questa dottrina non sono ancora state chiarite. Può darsi che, in fin dei conti, essa risalga in certo modo a quelle concezioni vediche delle potenze dell'esistere che hanno un'esistenza in un mondo superiore e si manifestano soltanto transitoriamente nel mondo empirico. C'è da chiedersi inoltre, peraltro, se questa dottrina si fonda su una forma più antica della teoria dharmica (come quella formulata nel canone pāli dei theravādin), o se invece non rappresenti un ampliamento della dottrina originale del Buddha, così com'era stata conservata dai theravādin, la quale rigettava certe costruzioni metafisiche. Il problema non potrà trovare soluzione se prima non verranno sottoposti ad attenta indagine quei testi più antichi dei sarvāstivādin, nei quali vengono espresse le loro concezioni nella forma non ancora raffinata e modernizzata che è invece propria alle opere finora esaminate.

I sarvāstivādin sono una scuola antica. Si fa menzione della loro dottrina già nel *Kāthāvatthu*, presumibilmente composto ai tempi di Ashoka. E certo che essi, nei primi secoli precedenti e posteriori all'inizio della nostra era, hanno avuto molti seguaci nell'India settentrionale, specialmente nel Gandhāra e nel Kashmir; esercitarono pure, già assai per tempo, un grande influsso in Cina. Le loro dottrine penetrarono anche in Giava, nel Giappone e nel Tibet. Possedevano un canone, redatto in sanscrito, del quale ci sono stati purtroppo conservati solo dei frammenti in lingua originale: ne abbiamo però delle traduzioni in cinese e in tibetano. Il loro *Abhidharma-pitaka*, costituito da sette testi, è del tutto differente da quello dei theravādin. In esso, l'opera principale è il *Jñāna-praśāṇa* (Sistema della conoscenza), che si suppone risalire al Buddha e di cui viene attribuita la redazione a Kātyāvanīputra. Vi è pure un *Grande Commento* su di esso, che si presume composto da trecento santi nel II secolo d. C. Questo *Mahāvibhāṣā*, riassumendo i risultati di tutto lo sviluppo dottrinale nella forma d'una «Summa» di genere scolastico, procurò l'appellativo di «vaibhāṣikā» ai sarvāstivādin.

L'opera più celebre della scuola (su cui si è pure basata l'esposizione che qui segue) è l'*Abhidharmakośa* (Tesoro della dogmatica) di Vasubandhu (IV o V secolo d. C.). Il *Kośa* è formato da seicento versetti di facile apprendimento mnemonico e d'un diffuso commento dell'autore. Ci è pervenuto in lingua sanscrita in forma parziale e in forma completa nelle tradu-

zioni cinesi e tibetane. È su queste fonti che si è basata la traduzione francese di L. de la Vallée Poussin (sei volumi; Parigi, 1923-1931), una delle opere più ricche della letteratura sul buddhismo.

L'elenco dei dharmā dei sarvāstivādin si differenzia da quello dei theravādin in questi particolari: i dharmā sono raggruppati ed enumerati in modo diverso, ne mancano alcuni e ne sono stati introdotti altri. Il numero complessivo dei dharmā da essi elencati, d'importanza vitale e soteriologica, ammonta a settantacinque.

I settantadue dharmā «condizionati» si scindono nelle categorie di: rūpa (corporeità); citra (coscienza); caitra (elementi «psichici»); citra-viprayukta (elementi che non sono direttamente collegati alla coscienza).

Gli undici dharmā del gruppo rūpa abbracciano le cinque facoltà di senso e i cinque oggetti della percezione sensoriale, come pure il dharmā «avijñapti»: questo è il fattore che sta alla base del carattere di una personalità e si rivela negli atti che essa compie col corpo. L'avijñapti viene ascritta al gruppo dei dharmā psicofisici, perché serve da veicolo delle qualità morali ed è considerata in certo qual modo come l'ombra delle azioni morali.

Il citra, che è uno solo, è coscienza pura senza alcun contenuto.

I quarantasci fattori psichici (caitra) comprendono dieci funzioni mentali, che possono essere presenti nella coscienza ad ogni istante, come pure i dharmā giovevoli e dannosi per la salvezza e quelli la cui qualità morale non è precisamente definita.

I quattordici citra-viprayukta sono dei fattori che influenzano, in un modo o nell'altro, il fluire della coscienza ma che non sono contenuti in essa, come invece i caitra. Ad essi appartengono: le forze del sorgere (nascita), del persistere, invecchiare e trapassare, le quali rappresentano i segni caratteristici di ogni esistenza condizionata; le forze «prāpti» ed «aprāpti» (letteralmente: «conseguimento» e «non conseguimento»), le quali fanno sì che determinati dharmā s'innestino nel corso d'una vita individuale, in conformità ai presupposti karmici. Per ciò che riguarda l'essere individuale, hanno inoltre importanza la forza vitale (jīva), che determina la durata dell'esistenza dell'individuo stesso, e la «sabhāgatā»: questa conferisce la partecipazione alle proprietà caratteristiche d'un determinato gruppo d'esseri, ossia l'appartenere all'umanità, ad una casta, ad un determinato grado di santità e così via. Tre forze speciali danno luogo a stati dello spirito nei quali viene ad arrestarsi ogni facoltà di differenziazione: l'«āsanjñika-dharma» impedisce il funzionamento della coscienza e dei fattori psichici durante il periodo di soggiorno nel mondo degli dèi della zona delle «non-forme»; i dharmā «asanjñi-samāpatī» e «nirodha-samāpatī» provocano in coloro che meditano, gli stati incoscienti di trance e di catalessi. Tre dharmā speciali, infine, conferiscono ai suoni articolati, parole e frasi, il loro contenuto concettuale.

In contrapposizione ai settantadue dharmā («condizionati» sanskriti) di cui sopra, importanti per la vita o il processo soteriologico dell'individuo, ce ne sono tre «non condizionati» (asanskrita): l'«ākāśa», lo spazio vuoto, e le due specie del «nirodha», ossia dell'estirpazione, dell'abolizione dei

dharmā. Questi tre si distinguono da tutti gli altri per il fatto che non hanno causa, né facoltà di causare essi stessi dei nuovi dharmā. Lo spazio è una realtà che non è né limitata da qualche altra cosa, né limita qualche altra cosa, e, purtuttavia, esiste. Lo stesso, con le due specie di «nirōdha», estirpazione che perciò, secondo la concezione realistica dei sarvāstivādin, non vengono definite esclusivamente come valori a carattere negativo: esse sono invece descritte come qualcosa di positivo. Nel corso d'una vita, la completa estirpazione di tutti i dharmā che conducono ad una nuova nascita dà origine alla conoscenza liberatrice. Il nirvāna non creato, ma reso accessibile da questa «pratisankhyāprajñā» (ossia la completa cessazione della possibilità che le passioni tornino a manifestarsi), viene concepito come un «eternal blank» (un vuoto eterno), che è una realtà per il fatto di essere sperimentato dai santi già in questa vita. L'«a-pratisankhyānirōdha», che non avviene in seguito alla conoscenza, ma in seguito al decadere di determinate condizioni preliminari necessarie, è un'abolizione di certi dharmā. Per esempio, un essere che sia progredito sul cammino della salvezza e abbia raggiunto il nirōdha dell'esistenza in qualità di natura infernale, animale o spettro, non può appunto rinascere più come una natura di queste specie nel corso ulteriore delle sue reincarnazioni. Qui, infatti, non è la suprema conoscenza, ancora non raggiunta, ad eliminare tali dolorose possibilità: è invece il possesso di determinate qualità spirituali e morali, acquisite nel progressivo cammino verso la salvezza. Se lo si confronta con l'elenco dei dharmā dei theravādin, quello dei sarvāstivādin (così come ci viene riportato da Vasubandhu) rappresenta un notevole progresso filosofico; esso è infatti ordinato più logicamente e cerca di colmare le lacune, create dalla maturazione dei problemi, con l'introduzione di nuovi dharmā. Vi risulta evidente l'influenza del realistico modo di vedere del vaisheshika. Ad esempio, il dharmā «sabhāgatā», che condiziona la partecipazione alle qualità specifiche di un determinato gruppo, corrisponde al sāmānya del vaisheshika (più indietro pag. 173): tuttavia i buddhisti sottolineano la propria diversità da esso, imputando al vaisheshika l'errore di considerare come eterna la «generalità» contenuta nel concetto generale. L'influenza del vaisheshika si rivela anche nel fatto che la teoria della materia (rūpa) viene sviluppata nel senso di teoria atomica. Tuttavia, gli atomi dei sarvāstivādin si distinguono da quelli delle scuole induiste in conformità al principio fondamentale del buddhismo: essi non sono delle sostanze eterne. Si cercò di superare la difficoltà di collegare la teoria atomica con quella dharmica intendendo per atomo «la più piccola unità dell'esperienza sensibile nell'astrazione della coscienza», in modo che non i rūpa-dharmā consistono di atomi, ma al contrario; era «l'atomo, vale a dire la parte minima dello spazio, che si componeva di un certo numero di rūpa-dharmā, che in sé non sono estesi spazialmente».²⁷

Per una dottrina che spiega il processo cosmico attraverso l'azione combinata di singoli dharmā sorti per interdipendenza funzionale e di durata momentanea, la realtà del mondo esterno non è ancora un problema. Questo sistema già rappresenta comunque un importante stadio preliminare

per lo sviluppo della forma d'idealismo gnoseologico che avrebbe dominato più tardi la filosofia buddhista. Si insegna, infatti, che la forza unificante o separatrice (prāpti, aprāpti) agisce solo nei flussi dharmici di esseri viventi: gli oggetti inanimati, perciò, non posseggono alcuna esistenza autonoma e durevole, ma sono invece possibili solo come contenuti d'esperienza di continuità di coscienza.²⁸

Dato che le esperienze fatte da un individuo in questa vita sono condizionate dal karma acquisito in esistenze anteriori, viene a spiegarsi perché molte persone vedono ecc. il mondo alla medesima maniera: esse hanno un karma che coincide in molti punti. Per coerenza logica, questa teoria conduce all'idealismo soggettivo della «dottrina della sola coscienza» di Asaṅga (alla quale si convertì più tardi anche Vasubandhu).

La dottrina soteriologica dei sarvāstivādin sistematizza le dottrine dell'antico buddhismo sul progresso graduale verso la salvezza, sviluppandole ulteriormente. Nel complesso vi si distinguono cinque tappe (marga = vie):

- 1) la via della preparazione (sambhāra)
- 2) la via dell'esercizio pratico (prayoga), nella quale l'essere umano di questo mondo acquista le necessarie qualità morali e gnoseologiche
- 3) la via del «modo di vedere» (darśhana), nella quale «colui che è entrato nella corrente» acquista un'approfondita penetrazione intuitiva nella verità della salvezza
- 4) la via della contemplazione (bhāvanā), in cui «colui che ritorna una sola volta» e «colui che non tornerà mai più» annientano del tutto le passioni
- 5) la via di «colui che ha appreso tutto» (aśaikṣha), in cui l'asceta giunge al nirvāna.

c) *I saurāntikā*. Mentre i «vaibhāshikā» considerano il grande commento all'*Abhidarmapiṭaka* del canone sanscrito come l'opera di massima autorità, i saurāntikā danno valore di norma ai soli discorsi (sūtrānta-sūtra) del Buddha. La loro scuola venne fondata da Kumāralāta (II secolo d. C.) ed è derivata da quella dei sarvāstivādin, motivo per cui i saurāntikā chiamano se stessi sarvāstivādin e vengono così chiamati anche da altri. Poco si conosce della loro letteratura: abbiamo nozione delle loro dottrine solo attraverso le discussioni che se ne fanno nell'*Abhidharma-kosha* di Vasubandhu (che, in molti punti, si mette dalla loro parte per polemica contro i vaibhāshikā) e dagli scritti dei loro avversari.

I saurāntikā si rifanno ai discorsi del Perfetto perché rigettavano le innovazioni apportate dai sarvāstivādin. Non riconoscono quindi le prāpti, l'avjñapti e gli altri dharmā e considerano la dottrina dei tre dharmā trascendenti, che esistono in potenza nelle tre forme del tempo, come una costruzione metafisica del tutto superflua. Mentre ristabiliscono, a tale riguardo, le concezioni più antiche, continuano d'altro canto a sviluppare la dogmatica in senso progressivo: infatti, cominciano a demolire la concezione oggettiva dei dharmā. Per essi, lo spazio vuoto e i due nirōdhā sono puri

valori di scarto e non posseggono quindi alcuna esistenza oggettiva: anche per gli altri dharmā, essi affermano che non spetta loro alcuna realtà effettiva ma solo una realtà in senso figurato. Non sono delle «cose in sé» (dravya-dharma), bensì delle «cose per la definizione verbale» (prajñapti-dharma). A questo riguardo i sautrāntikā sono dunque dei «nominalisti» e nella loro dottrina si compie, in seno al buddhismo, il progresso che, in tutte le filosofie, va dalla concezione iniziale della concreta e sostanziale realtà delle cose alla concezione critica.

Dall'idea della transitorietà di tutto l'essere empirico, essi trassero la conseguenza che un dharma non ha assolutamente alcuna durata, ma passa invece immediatamente al momento della sua stessa nascita. Esistono quindi di soltanto «nascer» e «scompare» che portano così all'abolizione dei due fattori di «persistenza» e «invecchiamento» (indebolimento) che i sautrāntikā sostenevano agire fra i due primi. Tutto l'essere non è che una ininterrotta, continua catena di momenti (kṣhāna). Questa idea portò i sautrāntikā a non poter più ritenere possibile una percezione diretta degli oggetti del mondo esterno, come facevano i sarvāstivādin. Infatti, se qualcosa ha pura durata momentanea, essa sarà già nuovamente sparita da lungo tempo prima di poter essere percetta. Di conseguenza, si potrà avere percezione di qualcosa sempre e soltanto quando sarà già scomparsa (un po' come con le stelle, che già non esistono più, ma la cui luce impiega degli anni per giungere fino a noi). Lo stesso anello d'una catena, già passato oltre, lascia dietro di sé un'immagine, nella nostra coscienza, che ci induce a credere ad un'esistenza presente di qualcosa che in realtà già appartiene al passato. E qui, col parlare della coscienza che viene ad essere riempita d'immagini (ākāra) si compie un notevolissimo mutamento nella nozione della natura della coscienza: infatti, fino a questo momento, essa aveva per i buddhisti un valore di conoscenza pura, senza alcun contenuto.

I sautrāntikā, fra le grandi scuole del «piccolo veicolo», sono quelli che stanno per molti riguardi più vicini al pensiero del mahāyāna: anzi, essi segnano addirittura il trapasso delle idee dal pluralismo dei dharmā ad una forma di relativismo critico. Ciò non deve stupire quando si pensi che i sautrāntikā formularono le loro dottrine proprio nell'epoca in cui venne a svilupparsi la filosofia del «grande veicolo».

3. Le scuole del «grande veicolo»

a) *La dottrina «del giusto mezzo»*. La profonda rivoluzione compiutasi in seno al buddhismo verso il principio della nostra era, attraverso la formulazione d'un tipo più attivo di etica, il perfezionamento della dottrina dei bodhisattva e dei buddha, la nascita d'un culto variatissimo e il sorgere del «grande veicolo»,²⁹ trovò un'espressione molto significativa, in campo filosofico, nella fondazione di sistemi che additarono nuove strade. Il buddhismo più antico non aveva ammesso in nessun modo delle sostanze eterne nel mondo delle mutazioni, e l'essere individuale (pudgala) era stato

frammentato in una molteplicità di fattori d'esistenza che sorgevano per interdipendenza funzionale, secondo ferree leggi. Questi dharmā, ossia queste forze concepite concretamente, erano le realtà ultime ed irriducibili e mediante il loro giuoco d'insieme veniva ad essere originata ogni cosa. Ora, i filosofi del mahāyāna ponevano la questione se un'analisi acuta e profonda poteva accontentarsi di supporre come realtà una cosiffatta pluralità di fattori separati e di brevissima durata. Secondo il loro punto di vista ha realtà effettiva soltanto ciò che possiede un'esistenza indipendente ed autonoma. I dharmā, però, possiedono solo un'esistenza momentanea e condizionata e non un essere proprio e duraturo (svabhāva): essi non sono che dei fenomeni fuggevoli, che passano rapidamente e scompaiono di nuovo come bolle d'acqua, nuvole o fantasmagorie. Essi, perciò, sono tanto lontani dalla vera realtà quanto i denari ricevuti a prestito dal costituire un capitale. Bisogna quindi dal punto di vista dell'hinayāna che vedeva nei dharmā delle realtà ultime, progredire verso un relativismo universale che scarti definitivamente l'idea che i dharmā siano in qualche modo «realtà in sé», o sostanze (dravya) sia pure a durata momentanea.

La dottrina che portò queste forme di speculazione a piena maturità viene indicata come «la dottrina del giusto mezzo»: essa, infatti, con la sua tesi per cui ogni cosa può essere considerata come esistente o non esistente solo in rapporto a qualcos'altro, si mantiene a mezza via dalle teorie estremiste che ritengono come possibile o l'essere in sé o il non-essere in sé. L'espressione risale ad un discorso del Buddha,³⁰ nel quale egli opponeva la propria filosofia del divenire condizionato appunto come una via di mezzo, sia alla dottrina dell'eternità delle *Upaniṣad* che a quella dell'annientamento dei materialisti.

Altro nome di questa forma filosofica è «shūnya-vāda», ovvero «dottrina del vuoto». Anche l'espressione «shūnya» ricorre già nel canone. È vuoto ciò che è «senza Sé stesso», senza sostanzialità durevole: il mondo è per ciò definito come «vuoto».³¹ D'altra parte, però, è pure «vuoto» ciò che non ha limite. Un testo³² insegna che un monaco, nell'esercitare la meditazione, deve staccarsi passo passo da tutto ciò che è concreto, liberando a poco a poco il suo pensiero da ogni nozione definita. Egli lascerà andare l'idea di «villaggio» e di «uomo» per concentrarsi solo su quella di «foresta»; abbandona quindi questa idea per pensare solo alla «terra»; abbandona anche quella, si concentra sull'immensità dello spazio. Procederà quindi allo stesso modo con le nozioni dell'infinità dello spazio, dell'immensità della coscienza, del non-essere di qualunque cosa, della linea di confine tra distinzione e non-distinzione, finché la sua concentrazione non vada a fissarsi su qualcosa che sia privo di qualsiasi segno distintivo. Quando diviene consapevole che anche questa nozione è ancora un che di immaginato, condizionato e transitorio, allora la supera e raggiunge la liberazione. Lo svuotamento sistematico del pensare conduce quindi all'abolizione di tutti i confini imposti al pensiero, e perciò alla suprema salvezza.

La meditazione sopra il «vuoto» venne ulteriormente perfezionata dai dogmatici del «piccolo veicolo» anche se, in linea generale, essa ebbe un

ruolo di secondaria importanza. Il compito di fare dello «shūnya» il concetto cardinale di un sistema, dandogli un'importanza determinante per il suo ulteriore sviluppo, spettò al mahāyāna.

I più antichi scritti del mahāyāna in cui venga esposta la teoria dello «shūnya» sono i *Prajñā-pāramitā-sūtrā*, testi dottrinali della compiuta conoscenza, opere di varia mole la cui più antica dev'essere forse collocata già prima della nostra era. Contengono dei sermoni che sarebbero stati tenuti dal Buddha a folle innumerevoli di bodhisattva e a migliaia di monaci: la loro redazione scritta sarebbe rimasta nascosta per lungo tempo fino a quel momento in cui, essendosi maturati i tempi per essa, era stata portata alla luce. In essa viene esposto sempre e di nuovo, in forma assai circostanziata, che tutti i dharmā, in quanto privi di un essere proprio, sono simili ad un inganno; che essi vengono a manifestarsi come un'eco, solo in dipendenza da altri, e che, dopo aver eliminato con l'esercizio del pensiero tutto ciò che è condizionato, quello che rimane è solo il «vuoto», senza limiti e senza cosa che gli corrisponda, come lo spazio cosmico.

Mentre in questi scritti la dottrina dello shūnya viene spiegata con l'aiuto di similitudini, senza tuttavia venire mai veramente dimostrata, essa riceve una ben congegnata fondazione filosofica per mano di Nāgārjuna (II secolo d. C.). L'opera principale di questa figura, avvolta nella leggenda, sono i quattrocento versi di facile apprendimento mnemonico, della dottrina del giusto mezzo (*Mādhyamika-kārikā*): sembra che il commento a queste strofe, tuttora esistenti nell'originale sanscrito, fosse stato redatto dallo stesso autore che lo chiamò *Akūṭobhayā* (lo scritto che non teme alcun attacco da nessuna parte): ne possediamo soltanto la traduzione tibetana.

Āryadeva, discepolo e seguace di Nāgārjuna, compose, insieme ad altri libri, il *Caruṣhataka* (le quattro centurie) che rappresenta la massima fonte di autorità per i mādhyamikā, accanto alle opere del maestro. Nel V secolo la scuola si divise nelle due correnti dei prāsangikā e degli svātantrikā. I primi seguivano il metodo di spingere i propri oppositori *ad absurdum*, attraverso le loro argomentazioni (prasanga = conseguenza non desiderata), in modo da provare che i loro argomenti logici erano d'una inconsistenza disperata. Gli svātantrikā, dal canto loro, cercavano di sostenere la dottrina di Nāgārjuna con dei principi indipendenti (svātantra). I più celebri fra gli svātantrikā furono Buddhapālita nel V secolo e Candrakīrti nel VI secolo, autore del *Mādhyamakāvatāra* (all'incirca: introduzione alla dottrina del giusto mezzo) e del commento *Prasannapadā* (parole chiare) alle strofe dottrinali di Nāgārjuna. La figura più significativa degli svātantrikā fu Bhavya (Bhāvaviveka), vissuto nel V secolo, che Stcherbatsky paragonò a Zenone d'Elea³³ per la sua sottigliezza.

Le *Kārikā* di Nāgārjuna cominciano con la famosa constatazione che nulla sparisce o compare, nella cessa di punto in bianco o dura in eterno, nulla è identico né diverso da se stesso, nulla va e nulla viene. Nell'incessante flusso del divenire non vi sono né sostanze persistenti, né indipendenti, né separate di netto fra di loro: vi sono invece solo dei fenomeni, cui manca un proprio essere. Viene dimostrato con acutissima dialettica che

tutti i concetti, su cui si basano determinati giudizi sull'essenza delle cose, contengono in sé delle contraddizioni e presuppongono di nuovo altri concetti che contengono a loro volta delle antinomie. Con passaggio successivo viene provata l'insostenibilità delle concezioni della causalità, del movimento, degli elementi, dello spazio e del tempo ecc. delle più svariate scuole. I buddhisti avevano sempre posta particolare intenzione nel dimostrare che i punti di vista di coloro che avevano una fede differente erano sorti «in modo condizionato, attraverso idee altrui»: ³⁴ qui però si viene addirittura a dimostrare che gli stessi principi della dottrina del Perfetto avevano solo una validità relativa. Se non si danno né nascita né trapasso, ecco che le quattro verità non hanno più oggettività alcuna (24, 1); se non si dà alcun sansāra, non si ha neppure un nirvāna che gli faccia da contrapposto e fra di essi non vi è la minima differenza (25, 20).

La conclusione che si può trarre da tutte le discussioni è questa: non vi è alcun mondo esterno e alcun pensiero, alcun legame ed alcuna liberazione; tutto è relativo, tutto è vuoto. Qualunque tentativo, con cui si cerchi di spiegare il mondo, s'infrange per il fatto che si vengono a considerare come realtà delle costruzioni concettuali create con delle limitazioni arbitrarie. La saggezza suprema consiste dunque nell'abolizione di tutte le tesi; colui che è in possesso della conoscenza non si fonda né sull'essere né sul non-essere (15, 10), ma si mantiene in assoluto silenzio, senza mettersi a discutere. Ora, la teoria della «vacuità» (shūnyatā) non deve però essere considerata (13, 8) come un nuovo dogma metafisico che prenda il posto di quelli che già ci sono. Essa deve servire piuttosto unicamente ad eliminare tutte le opinioni errate. Somiglia ad una medicina che allontana dal corpo le cause della malattia ma che tuttavia non deve essere ingerita come qualcosa di salutare in se stessa: infatti se resta nel corpo provoca un nuovo male. Quegli che, anche di fronte alla «vacuità», non riesce a liberarsi dell'idea che si tratti d'una realtà, d'un fondamento, d'un piano d'appoggio, assomiglia ad un uomo al quale un mercante abbia dichiarato di non aver nulla da vendere e che allora pretende dal venditore di barattare quel «nulla» contro moneta sonante.³⁵ La «verità suprema» (paramārtha-satya) sta in questo; tutto ciò che esiste, esiste solo in rapporto a qualcos'altro e non vi è alcuna «realtà in sé», di valore positivo e non relativo. Chi è sano è consapevole che quei peli che il malato di occhi crede di vedere dinanzi alle sue pupille sono «nulla», perché vengono percepiti falsamente a causa delle particolari condizioni create dalla malattia; così colui che s'è destato alla conoscenza è consapevole che «io» e «cosmo» sono «nulla», non appena ha compresa la validità universale della legge della relatività. Allora tutte le rappresentazioni del sansāra e del nirvāna si sciolgono dinanzi a lui come «dei nodi in uno spazio vuoto». ³⁶ Meditando, egli sprofonda nella vacuità senza substrato che, quale unità indescrivibile e inconcepibile, sta perennemente in immobile quiete come un abisso al di sopra del quale sembrano compiersi gli irreali processi dell'esistenza relativa.

Com'è facile capire da codeste concezioni, per la dottrina del giusto mezzo l'idea del nirvāna appare in una nuova luce. Per i seguaci dello hīnayāna, esso era «qualcosa» che doveva essere raggiunto dai devoti, un dharmā

che sorgerà non appena s'erano acquietate le passioni: ora, è un *quid* presente *ab aeternitate* e solo non percepito fino a quel momento. Il nirvāna è una visione nuova della realtà, «il cessare delle illusorie rappresentazioni dell'essere e del non essere». ³⁷ Sansāra e nirvāna non sono due stati opposti ma solo due aspetti distinti della vacuità. Il «raggiungimento del nirvāna» consiste perciò semplicemente nel rendersi chiaramente conto di qualcosa che ci era rimasto nascosto fino allora. Orbene, a questo scopo serve appunto l'insegnamento enunciato dal Buddha nei discorsi trasmessici dall'antica tradizione, insegnamento che aveva trovato la sua formulazione sistematica nel «piccolo veicolo». Dato che si rivolge al mondo della pluralità, usando la sua maniera di esprimersi, esso è soltanto una «verità velata» (*samvṛtisatya*), una verità adattata ai nostri bisogni e non una verità in sé. Tuttavia, adducendo essa il superamento delle passioni e dell'accecamiento e abolendo la falsa idea d'un Sé stesso durevole e di sostanze eterne, questa verità velata diviene la preparatrice del cammino verso la «verità suprema» (*paramārtha-satya*). Come si possa congiungere, nella più nobile delle forme, la «verità pratica» dell'etica buddhista con la «verità filosofica» dello «*śhūnya-vāda*» ce lo dimostra la biografia di Āryadeva, discepolo di Nāgārjuna, tramandata da alcuni testi cinesi. ³⁸ Āryadeva aveva vinto in una discussione il capo d'una scuola eretica: mentre stava solo, venne avvicinato da un discepolo del vinto che lo ferì con colpo di spada. Nonostante avesse le interiora fuori dal corpo, il santo si rivolse con dolcezza all'assassino, gli regalò anche le sue vesti e il suo piattello di elemosine, in modo che potesse fuggire, travestito, e impedì ai propri discepoli d'inseguire il fuggiasco. Morendo, li ammonì: «Tutto è vuoto. Per colui che conosce la verità non vi sono né amico né nemico, né assassino né assassinato».

b) *La dottrina della «sola coscienza»*. Nelle concezioni buddhiste la coscienza (*vināna-citta*) aveva avuto da sempre un'importanza particolare tra i fattori di esistenza, perché era quella, fra di loro, che assicurava la continuità della personalità (apparente) nella vita presente e nella successione *sine initio* delle sue varie rinascite. Perciò si era parlato già nel canone di un «fluire della coscienza», ³⁹ che si prolunga ininterrottamente; i dogmatici, poi, avevano perfezionato il concetto. Via via che la speculazione rivolgeva la sua particolare attenzione ai fenomeni di coscienza, veniva ad accrescersi l'importanza della coscienza stessa, importanza che aumentò ancora di più quando (vedi pag. 230) si venne ad interpretare l'effetto karmico come l'estrinsecarsi delle azioni, compiute in una esistenza anteriore, in buoni o cattivi fenomeni di coscienza; ciò in quanto si rappresentava il mondo, in cui un individuo viveva la propria esperienza, come un tutto indivisibile da lui. Perciò, il fatto che in seno al mahāyāna sorgesse una tendenza che considerava il «fluire della coscienza» come l'unica cosa importante in una personalità empirica, interpretando tutto il resto come contenuto di questo fluire, significò appunto il compimento di quello sviluppo.

Questa «dottrina della coscienza» (*vināna-vāda*), o «dottrina della sola coscienza» (*cittamātra-vāda*) viene considerata dai tibetani come la terza

forma autorevole del buddhismo. Fu il Buddha il primo «che mise in moto la ruota della legge», rivelando la teoria dei dharma del piccolo veicolo. Il «secondo giro di ruota» lo compì Nāgārjuna, enunciando lo «*śhūnyavāda*». Il «terzo giro» fu opera di Maitreya e di Asanga, col loro diffondere una forma d'idealismo (*bhāvyārtha-śhūnyatā-vāda*, la teoria della irrealtà del mondo esteriore). La dottrina della coscienza aveva i suoi autorevoli fondamenti in certi testi sacri come il *Sandhinirmocana-sūtra* (secondo E. Lamotte: Spiegazione dei misteri) e il *Lankāvatīra-sūtra* [La rivelazione (della dottrina) in Lankā (Ceylon)], tradotti tutti e due parzialmente in cinese nel 443 d. C. circa e quindi ben collocabili, nelle loro parti principali, al più tardi nel III o IV secolo. Maitreya ed Asanga sono indicati come gli autori che enunciarono per primi il *vināna-vāda* in forma sistematica. Maitreya è il nome del Buddha a venire, il cui soggiorno, per adesso, è ancora nel cielo tushita, il quale avrebbe rivelato ad Asanga i testi delle due opere che formano le basi di questa scuola: *Sātrānlankāra* e *madhyāntavibhanga*. È possibile che codesto Maitreya sia un personaggio storico, l'effettivo fondatore della scuola e predecessore di Asanga, identificato, poi, col futuro Buddha dalla tradizione storica più tarda e posto in un alone mistico. Asanga, considerato il più grande dei maestri del *vināna-vāda*, fu ritenuto in passato autore dei testi attribuiti a Maitreya: ad ogni modo, fu lui a comporre il *Mahāvāna-saṅgrāha*, conservato nelle traduzioni cinesi e tibetane, ed altre opere ancora. Era fratello maggiore di quel Vasubandhu, che abbiamo ricordato pocanzi come autore dell'*Abhidharma-kosa* (IV o V secolo), il quale più tardi si convertì alla dottrina del fratello, scrivendo poi, negli anni della maturità, una serie di opere che vengono considerate come le più autorevoli nell'ambito della «dottrina della sola coscienza».

Molti furono i seguaci che in epoca posteriore svilupparono ulteriormente le concezioni di tutti e due i fratelli: due maestri Dignāga e Dharmakīrti (VII secolo), celebri soprattutto per le loro qualità di logici, seguirono invece vie proprie, avvicinandosi alle vedute dei *saūtrāntikā*. Nella storia più recente della scuola appare parecchie volte anche una certa tendenza ad adottare una posizione intermedia rispetto alla dottrina dei *mādhvānikā*.

La forma più rigorosa della dottrina dei *vinānavādin* può essere riassunta presso a poco come segue, sulla base delle opere di Maitreya, Asanga e Vasubandhu.

L'unico punto certo di partenza per scoprire l'essenza dell'«io» e del «cosmo» non può essere che l'autocoscienza, poiché, senza di questa, non potrà essere percepito né un io né un qualunque elemento d'esistenza. Questo principio cartesiano del *cogito ergo sum* trova la sua applicazione pratica in un'analisi introspettiva della coscienza. Già nel canone *pāli* ⁴⁰ vengono distinte sei forme di coscienza: quella del vedere, udire, odorare, gustare, toccare e pensare. Quest'ultima, il «*mano-vināna*», secondo la concezione della scuola di Asanga, non è tuttavia sufficiente a spiegare il processo della coscienza: infatti, essa funziona solo allo stato di veglia e non durante quelli di sonno, deliquio, trance e così via. Bisogna quindi supporre un'ulteriore settima coscienza, attiva in ogni forma di vita. È questa che

viene indicata semplicemente come «manas» e che assomma tutte e sei le altre in una unità. Essa infatti, per sua propria natura, è funzione intellettiva in processo continuo; è lei che costituisce la *conditio sine qua non* per il funzionamento delle altre sei forme. Mentre però quest'ultime si manifestano soltanto in atti particolari, per tornare ad essere latenti subito dopo, il manas assicura un progresso ininterrotto alla vita spirituale. Tuttavia nemmeno lui è ancora il cardine della spiritualità, ma si appoggia su qualcos'altro, così come le sei forme di coscienza dei sensi s'appoggiano a lui. Questa coscienza fondamentale ultima, viene definita come l'ottava forma di coscienza ovvero «coscienza deposito» (ālaya-vijnāna). L'espressione indiana ālaya indica dimora, abitazione (himalaya: hima-ālaya = dimora della neve), oppure camera del tesoro. L'ālaya-vijnāna è la spiritualità più profonda d'una personalità, l'inconscio che sta dietro a quanto è cosciente. Lo si potrebbe paragonare, in un certo modo, con l'io assoluto di Fichte, se il buddhismo non definisse espressamente l'idea dell'io come illusoria. Questa «coscienza deposito», in verità, non è affatto una sostanza spirituale perenne e sempre uguale a se stessa: è piuttosto una corrente in incessante mutazione. È il grande serbatoio nel quale vengono contenute tutte le impressioni determinate dal karma (vāsanā), quali germi (bija) di esperienze future, e dal quale esse vengono proiettate fuori in date occasioni; è la radice del manas e delle altre sei forme, il substrato da cui esse si originano per un processo di sviluppo continuativo (pari-nāma), come le onde dall'acqua dell'oceano. Dato che il manas ha come punto d'appoggio e come oggetto l'ālaya-vijnāna, esso lo considera appunto come un Se stesso perenne, dato che è l'unità ultima di tutte le sue esperienze; è così che giunge all'erroneo credo in un «io» perenne, contrapposto ad un mondo esterno, reale e diverso da lui.

I vijnānavādin affermano tuttavia che niente può divenire oggetto della coscienza che non sia già contenuto in essa. Fondano quest'asserzione sul fatto che anche nel sogno un soggetto crede di percepire vari oggetti, anche se le immagini del sogno non sono che delle creazioni dello spirito. Per questa scuola, dunque, non c'è alcuna necessità di postulare l'esistenza di oggetti esterni alla coscienza nelle immaginazioni dello stato di veglia: essa mette pure in rilievo che un oggetto e la nozione che si ha di lui compaiono sempre insieme ed è quindi più semplice supporre che siano identici piuttosto che concepirli come due dati empirici, di esperienza, uno diverso dall'altro e tuttavia in reciproca corrispondenza. L'opinione dell'uomo ingenuo che al soggetto (grahaka = colui che afferra) stia contrapposto un oggetto (grāhya = cosa da afferrare) diverso da lui è una illusione. Colui che conosce e ciò che viene conosciuto sono piuttosto solo delle parti della coscienza, suddivisi in una porzione percettiva ed una porzione immaginativa. Così il vijnānavāda sostiene una forma di logica idealistica, che è, a dire il vero, di tipo individuale: a questo proposito bisogna tenere presente che il termine individuo per essi non ha il valore di monade spirituale irriducibile, bensì quello d'un continuo fluire di dharma.

Come tutti i buddhisti, anche i vijnānavādin adottano la teoria dei dharmā, sviluppandola tuttavia in un senso loro proprio. Per essi i dharmā sono dei puri e semplici fenomeni della coscienza, aspetti dell'ālaya-vijnāna. La loro enumerazione definitiva suppone cento dharmā: novantaquattro condizionati (sanskritā), sei incondizionati (asanskritā). I dharmā «condizionati» abbracciano le otto forme di coscienza (cittāni), i cinquantun processi psichici (caittāni), gli undici fattori psico-fisici (rūpa) e i ventiquattro elementi specifici (viprayukta-sanskāra), fra i quali vengono annoverati, oltre a quelli che appaiono nell'enumerazione dei sarvāstivādin, anche degli altri nuovi, in una serie. Fra i dharmā non condizionati essi contano i tre dei sarvāstivādin e in più:

1) āninjya (acala), «immobilità», ossia lo stato d'indifferenza superiore a gioia e a dolore che si ha nei più alti gradi della meditazione;

2) sanjñā-vedanā-nirodha, lo stato di trance, nel quale viene abolita ogni facoltà di distinzione e di sensazione;

3) tathatā (bhūtatathatā) la «quidditas», la realtà ineliminabile su cui si fonda tutto ciò che esiste. Quest'ultimo dharma in realtà non è diverso da tutti gli altri, ma è il substrato su cui poggiano i rimanenti cinque asanskritā, che sono tutti e soltanto degli aspetti particolari di esso.

Ora, la realtà che noi sperimentiamo ha una triplice natura, per cui:

1) Le nostre nozioni di un «io» e degli oggetti del mondo esterno, sono «immaginarie» (parikalpita), in quanto mere costruzioni del nostro pensiero.

2) Gli elementi delle nostre nozioni sono i citta-caitta-dharma, a loro volta degli svolgimenti della «coscienza deposito»; essi sorgono per interdipendenza funzionale e non hanno esistenza autonoma, bensì «in dipendenza» (paratantra).⁴¹

3) L'ultima realtà assoluta (pariniṣpanna), che è il principio fondamentale di ogni cosa, è un essere trascendente, un *quid* spirituale, unico e semplice, superiore ad ogni diversità, non diviso in soggetto ed oggetto, che viene definito come «quidditas» (tathatā), essenza e fondamento di tutti i dharmā (dbarmatā, dharmadhātu) ecc.

Tutto ciò che è immaginario (parikalpita) è privo di realtà: è come quel serpente che non esiste ma che si crede di vedere nell'oscurità, quando la mente, sviandosi, prende una fune per casso. Tutto ciò che è «dipendente» (paratantra) ha invece una realtà condizionata: infatti, tutti i fattori particolari di durata momentanea, che servono da base alla nostra facoltà immaginativa con le loro combinazioni determinate causalmente e che si presentano alla immaginazione stessa sotto le categorie di «io» ed «oggetto», non sono delle rappresentazioni soggettive bensì delle «realtà oggettive». In questi elementi particolari torna a riflettersi l'assoluto (pariniṣpanna), che è al di là di ogni mutamento e di ogni pluralità, e talc da essere colto solo nella meditazione profonda. Il rapporto fra ciò che è «dipendente» e ciò che è «assoluto» viene definito in questo modo: essi non sono né diversi

fra loro né non-diversi. Infatti, se ci fosse diversità, l'assoluto non potrebbe essere il substrato di ciò che è relativo. Se però ci fosse identità, allora quello che è relativo dovrebbe essere della stessa purezza dell'assoluto e quello che è assoluto dovrebbe essere composito, come tutto ciò che è relativo.⁴²

La dottrina soterologica dei vijñānavādin adotta il concetto della «verità velata» delle teorie buddhiste più antiche e suppone gli ordinamenti morali come dei mezzi ausiliari necessari per il raggiungimento della «verità suprema». Quest'ultima non va conquistata seguendo la via speculativa bensì unicamente attraverso le pratiche di contemplazione, attraverso lo yoga. Perciò la dottrina della «sola coscienza» viene pure chiamata «yogacaryā», ossia «trapasso in yoga». Progredendo sempre maggiormente, lo yogi perviene ad uno stato di profonda meditazione nella quale (per lui) non si danno più né un soggetto né un oggetto. Mentre egli si libera definitivamente di tutte le perturbazioni derivanti dalle passioni e dall'errore, si produce una metamorfosi fondamentale (parāvṛtti) nella sua personalità (vale a dire nella sua coscienza deposita, che ne è il substrato), per cui egli da bodhisattva diviene un buddha.

I vijñānavādin hanno sviluppato un nuovo concetto di nirvāna, in corrispondenza della fondamentale tendenza di carattere individuale ed attivo del loro pensiero. Il vero nirvāna non è «simile allo spegnersi d'una fiamma», come aveva insegnato l'hīnayāna, ma è uno stato non statico (apratishthita), anzi dinamico, nel quale il buddha, eternamente libero da ogni scoria e limitazione, esercita semplicemente la propria azione, dedicata al bene di tutti gli esseri viventi. In confronto a questo nirvāna, quello degli śhrāvakā (i seguaci del piccolo veicolo), viene considerato come qualcosa di scarso valore al punto che si insegna che gli arhatā che sono giunti ad esso, dopo esservi rimasti per intere ere cosmiche, possono essere ridestati da un buddha e indotti a raggiungere — per la via del mahāyāna — questo nirvāna dinamico.

Con la formulazione di questa teoria venne ad acclimatarsi in seno al buddhismo la credenza di parecchi vedāntin secondo la quale coloro che si erano liberati — ancorché consapevoli della propria unione con dio — conservavano la loro individualità ed erano in grado di percorrere tutti i mondi senza essere toccati dal karma e dalla sofferenza. Così si viene ad aggiungere ai due nirvāna dello hīnayāna [quello «con riserve» (skandha) raggiunto in vita e quello senza più riserve, dopo la morte] e al nirvāna assoluto della «dottrina del giusto mezzo» (v. pag. 235), un quarto tipo che, tuttavia, stando al rigore dei termini, rappresenta soltanto un aspetto particolare dell'assoluto come i due nirvāna del piccolo veicolo.

Nel vijñānavāda, però, si compie un avvicinamento al vedānta anche da un altro punto di vista. Lo hīnayāna aveva completamente rigettata l'idea di un uno-tutto quale substrato di tutta la pluralità. I mādhymikā avevano formulato il concetto di «vacuità» nella forma d'un principio inteso misticamente, il quale negava qualunque realtà alla molteplicità, ma con questo non avevano affermato l'esistenza d'una effettiva realtà-in-sé che

stesse alla base dei fenomeni relativi. I vijñānavādin, invece, parlano di un *ens realissimum* autosufficiente, substrato non relativo d'ogni cosa, e definito come ciò che è puramente spirituale, senza differenziazioni.

c) *I sistemi misti.* Le scuole del piccolo e grande veicolo, di cui abbiamo parlato fino adesso, non hanno avuto un'esistenza isolata ma si sono tenute in stretto contatto fra loro, influenzandosi reciprocamente. Caratteristico di questa stretta connessione è soprattutto il fatto che proprio alcuni tra i più significativi maestri, nel corso della loro esistenza, hanno modificato la propria posizione, passando dall'una all'altra scuola. Vasubandhu fu dapprima un sarvāstivādin che si avvicinava ai sautrāntikā per molte delle concezioni da lui esposte nell'*Abhidharmakośha*: più tardi passò alla dottrina della «sola coscienza» enunciata da suo fratello Asanga e negli ultimi anni della sua lunga esistenza di ottantenne pare essersi dedicato al culto di Amitābha. A Maitreya o ad Asanga, oltre alle opere vijñānavāda citate a pag. 236, ne vengono pure attribuite alcune che espongono le concezioni della «dottrina del giusto mezzo», come lo *Uttaratantra*. Dignāga scrisse un'opera in difesa dell'idealismo e altre che partivano dal punto di vista d'un realismo critico: Dharmakīrti viene annoverato tanto fra i vijñānavādin quanto fra i sautrāntikā. Non deve quindi stupire che in tutte le epoche siano sorte delle scuole che cercavano di fare da mediatrici fra le varie correnti dottrinali del grande e del piccolo veicolo, riannodando fra loro delle concezioni di provenienza eterogenea per formare nuovi sistemi.

Vicino a delle costruzioni dottrinali, che tradiscono già nel nome il loro ecletticismo (come ad esempio i sautrāntika-yogācāra-mādhymikā), in epoca più tarda se ne crearono delle altre che intrapresero a sviluppare ulteriormente la dottrina dell'uno-tutto. Ad esempio, nel «Manuale della nascita della fede del mahāyāna» (*Mahāyāna-shraddhotopāda-shāstra*) (conservatosi solo in due traduzioni cinesi del VI e VII secolo) viene enunciata una forma speciale di vijñānavāda. L'opera è attribuita ad un certo Ashvagoshā: se è così, questo Ashvagoshā non ha nulla a che fare col famoso poeta del II secolo, dato che il Nostro apparterebbe per lo meno al VI secolo, perché la dottrina da lui sviluppata presuppone la conoscenza delle teorie dei mādhymikā e dei vijñānavādin. I cinesi collocano quest'opera nel periodo del «pieno sviluppo» del mahāyāna: in esso, infatti, viene chiaramente precisato che il rapporto fra il mondo dei fenomeni e l'assoluto sta nel loro formare, tutti e due insieme, una unità indissolubile (come acqua ed onde). Ora, i sistemi del «mahāyāna non completamente sviluppati», che abbiamo trattato finora, non offrivano alcuna interpretazione positiva del rapporto fra la suprema realtà e i fenomeni: basti ricordare che Asanga e Vasubandhu avevano spiegato che tutti e due non erano «né diversi né non-diversi». La caratteristica della dottrina di Ashvagoshā sta appunto nel fatto che per lui la «coscienza deposita» non è una coscienza individuale, come per Asanga, ma è invece da identificarsi con l'assoluto. La «quidditas» (bhūtatathatā) è l'essenza di tutto ciò che è e soltanto il non sapere impedisce agli esseri viventi di comprendere che essi stessi sono que-

sta realtà uno-tutto, uguagliabile all'illuminazione (bodhi) e al corpo dharmico dei buddha ecc. Se verrà fatto cessare il vento della non-scienza, che fa sollevare le singole onde nel calmo oceano dell'assoluto, ecco che sarà superata la falsa rappresentazione dell'esistenza di una pluralità con nomi, forme ecc. Via via che la coscienza viene ricondotta all'unità della quidditas, attraverso una graduale purificazione, si raggiunge finalmente la compiuta identità con l'assoluto e quindi lo stato dell'eterna salvezza, che è sempre esistito da un tempo senza principio ma è anche sempre rimasto nascosto.

I buddhisti dell'Estremo Oriente definiscono la scuola dell'Avatansakāsūtra come l'ultima grande scuola del mahāyāna esistita su suolo indiano. L'opera su cui essa si fonda (il suo nome intero è *Buddhāvataṃsaka* che significa «Ornamento del Buddha») offre, come i testi prajñāpāramitā, una intera letteratura di ampie dimensioni che ci si è conservata in traduzioni cinesi e tibetane (redatte verso il 400 e 700 d. C.) e, solo parzialmente (come *Gaṇḍavyūha* e *Daśabhūmika*), in sanscrito. Ciò che è essenziale nella dottrina del *Sūtra* sta evidentemente nel fatto che non solo vi si afferma l'unità totale di tutto ciò che esiste ma vi si dimostra anche come tutto quello che vi è dato è così strettamente e intimamente connesso, in tutte le sue parti, da far apparire l'intero universo come una grande armonia. In Cina, sulla base di questa concezione, si sviluppò un «cosmoesmo» a base naturalistica che ritrova in ogni essere, e addirittura in ogni fiore, il dharmakāya del Buddha, come principio vitale. Non vi è alcun dubbio che nella scuola cinese, fondata nel 630 da Tufā-shun, venga espressa la mistica della natura, così piena di poesia, nell'Estremo Oriente: tuttavia c'è ancora bisogno d'una indagine più approfondita per determinare fino a quale punto queste concezioni erano già state rappresentate in India da una scuola.

Le dottrine «del giusto mezzo» e della «sola coscienza» formano il fondamento filosofico di una serie di scuole, che vennero trasportate dall'India fino nell'Asia Orientale. Fra di esse, la «scuola di meditazione» di Bodhidharma, quelle delle sette che erano in attesa della salvezza per la grazia liberatrice del Buddha Amithāba e quelle a direttive magico-ritualistiche del veicolo adamantino (vajrayāna), puramente tantrico e shaktistico, di cui non è il caso di trattare particolarmente in questa sede.⁴³ Già nella dottrina della «sola coscienza», avevamo potuto accertare che il mondo del pensiero buddhista era stato influenzato da idee ad esso originariamente estranee, venute dalla filosofia brahmanica. Coll'andare del tempo, le vedute dell'induismo penetrarono sempre maggiormente nelle dottrine delle scuole buddhiste: alla fine assistiamo perfino alla nascita di sistemi ibridi, che cercarono di fondere delle fedi completamente estranee, come quella in Shiva, con la dottrina soteriologica del Perfetto. Questo progressivo movimento di indistizzazione era un segno esteriore dell'esaurirsi della forza spirituale dell'insegnamento del Buddha nella sua stessa terra natale e della vanità degli sforzi da esso compiuti per poter sopravvivere attraverso l'incorporazione delle idee che avanzavano vittoriosamente. Questo tentativo, a lungo andare, naufragò. Già nell'epoca della sua maggiore fioritura intellettuale, il VII secolo, il buddhismo aveva cominciato a perdere il dominio

sulle masse: dopo, nei secoli successivi, sorsero in seno al brahmanesimo, che andava facendosi sempre più forte, dei poderosi movimenti spirituali i quali, non solo sapevano scuotere le masse popolari, ma affascinavano sempre di più anche i pensatori. Fu allora che la filosofia buddhista perdettero completamente la sua importanza. La distruzione dei suoi ultimi capitali di cultura venne poi compiuta dalla conquista maomettana e portò ben presto, come conseguenza, il quasi totale estinguersi della dottrina del Perfetto nella terra del Gange.

Anche se la filosofia buddhista, al giorno d'oggi, non è più fiorente nel territorio della penisola indiana, essa ha tuttavia compiuto una missione che non deve essere sottovalutata, nell'intero quadro della storia spirituale dell'India. Infatti, essa non ha soltanto arricchito il pensiero indiano con una grande quantità di feconde ideologie: senza timore di esagerazione possiamo ben dire che nel periodo della sua esistenza (e dunque fra il 500 a. C. e il 1000 d. C.) il pensiero filosofico dell'India ha vissuto il suo periodo di massimo splendore. Il duello senza tregua in cui essa venne a trovarsi con i grandi sistemi brahmanici, impose sia a lei che all'avversario di produrre opere di grandissimo valore, che nessuno ha poi saputo più creare in epoca più vicina a noi. Lo stesso celeberrimo esponente del vedānta, Shankara, poté divenire ciò che egli significa al giorno d'oggi proprio per aver riversato in seno al brahmanesimo il patrimonio filosofico della metafisica buddhista cui egli, durante le sue continue dispute con gli avversari, appartenenti a quella fede, forgiò un nuovo indirizzo.

Nel quadro generale della storia della filosofia dell'India, il pensiero buddhista è solo un «episodio» o, per meglio dire, un ramo d'un vasto fiume che, dopo aver corso parallelamente a quello principale, alla fine vi si riunisce nuovamente. Nella storia universale della filosofia, invece, il buddhismo ha un'importanza assai maggiore. Prima di tutto fu lui a fondare le scuole filosofiche di Ceylon, dell'Indocina, del Tibet e della Mongolia, dove costituisce a tutt'oggi il pilastro fondamentale. E fu lui ad introdurre le forme dello spirito indiano nella Cina e nel Giappone, divenendovi, vuoi direttamente, vuoi indirettamente, il punto di partenza per la costruzione di nuovi sistemi metafisici, che hanno conservato a tutt'oggi la loro forza vitale.

1. *Abhidharmakosha*, I, pag. 4 (sva-lakṣhaṇa-dhāranāt).

2. KANT, *Vorlesungen über Physische Geographie*, terza parte: «Der erste Weltteil Asien».

3. Nel capitolo *Sect of Buddha* degli *Essays on the Philosophy of the Hindus*, 1827 e seg.

4. *Welt als Wille und Vorstellung*, vol. II, cap. 41 in fondo.

5. R. FISCHER, *Leben und Lehre des Buddha*, 1906, pag. v, 22; P. DEUSSEN, *AGPh.*, I, 3, pag. 162.

6. H. BECKH, *Der Buddhismus*, Berl. 1916, I, pag. 123.
7. H. v. GLASENAPP, *Zur Geschichte der buddh. Dharma-Theorie*, ZDMG 92, 1938, pag. 383-420, *Entwicklungsstufen*, pag. 66-86.
8. *Vinaya*, vol. V, pag. 86; *Udāna*, 8, 2. Implicitamente questo risulta già dalle frasi: «tutti i dharma sono non-se stessi, tutti i sanskāra (ossia: dharma sorti in dipendenza di altri dharma) sono transitori e dolorosi» (*Dhammapāda* 227 e seg., *Anguttara* I, pag. 286), poiché il nirvāna è un dharma ma non un sanskāra.
9. Ho esposto questa correlazione, per la prima volta, nella mia relazione al Congresso degli Orientalisti a Bruxelles nel settembre 1938, stampata in WZKM 46 (1939), pag. 242-266.
10. H. v. GLASENAPP, *Religionen Indiens*, pag. 129.
11. *Id.*, pag. 213, 221.
12. H. v. GLASENAPP, *Religionen Indiens*, pag. 201.
13. *Ibid.* più dettagliatamente pag. 204 e seg.
14. «amita» Theragāthā 1101.
15. *Anguttara* 6, 41: vi si dice dei dharma: terra, acqua, fuoco, aria, il bello ed il brutto si trovano in un tronco d'albero (secondo la dottrina buddhista, quindi, in qualcosa di inanimato).
16. *Abhidharma-kosha*, I, 22 (pag. 43).
17. *Abhidharma-kosha*, 3, pag. 178.
18. Cfr. al riguardo MCGOVERN, *Manual*, pag. 183 e seg.; ROSENBERG, *Probleme*, pag. 191 e seg.; NVĀNATILOKA, *Abhidharma-Pitaka*, pag. 94 e seg.
19. HUME, *Treatise on Human Nature*, trad. da E. Kötting (Hmbg-Lp. 1895), I, pag. 27 e seg., 326 e seg.
20. G.L. LICHTENBERG, *Aphorismen, Briefe, Schriften*, a cura di P. Requaadt (Kröners Taschenausgabe 154), pag. 144.
21. E. MACH, *Analyse der Empfindungen*, 6^a ediz. Jena 1911, pag. 3.
22. STCHERBATSKY, *Conception of Buddhist Nirvāna*, pag. 31.
23. *Majjhima* 99 (II, pag. 197); su altri significati della parola «Vibhajyavādin» confr. *Abhidharma-kosha. Introduction* pag. LV.
24. Mrs. RHYSDAVES nella introduzione alla sua traduzione della *Dhammasangani*, pag. xxxv.
25. *Abhidharma-kosha*, 5, 25, pag. 52.
26. Questa enumerazione si basa sull'*Abhidhammattha-sangāha*; i testi più antichi differiscono in parecchi punti.
27. O. ROSENBERG, *Probleme*, pag. 156, 158; STRAUSS, *Ind. Phil.*, pag. 208 e seg.
28. *Abhidharma-kosha*, 2, 36, pag. 181; ROSENBERG, *Probleme*, pag. 205.
29. Vedi sopra pag. 58; confr. *Religionen Indiens*, pag. 215 e seg., 253. Traduzioni di testi mahāyāna con note esplicative in H. v. GLASENAPP, *Der Pfad der Erleuchtung*, pag. 125-198.
30. *Samyutta*, 12, 15, 4 e seg.; e 22, 90, 17.
31. *Majjhima*, 64, 1, pag. 435 sotto; *Samyutta*, 35, 85, IV, pag. 54; 41, 7, IV, pag. 296.
32. *Id.*, 121, III, pag. 104 e seg.
33. STCHERBATSKY, *Nirvāna*, pag. 67.
34. *Anguttara*, 10, 93, 5, V pag. 187.
35. CANDRAKĪRTI comm. alla *Kārikā*, 13, 8.
36. *Idem*, 25, 24.
37. *Kārikā*, 25, 9 e 18, 5-7.
38. YAMAKAMI, *Systems of Buddhist Thought*, pag. 192 e seg.
39. *Digha*, 28, 7, III pag. 105; *Samyutta*, 22, 95, 15, 5, III pag. 143.
40. *Majjhima*, 38. Sulle radici della dottrina della «sola coscienza» nella tradizione buddhista confr. le traduzioni in H. v. GLASENAPP, *Der Pfad der Erleuchtung*, pag. 169.
41. *Siddhi*, pag. 536 e seg.
42. *Siddhi*, 530, 555, *Trīṃśikāvināpiti*, trad. da H. Jacobi, pag. 55.
43. Maggiori dettagli in proposito in *Religionen Indiens*, pag. 265; *Buddhismus in Indien und im Fernen Osten und Buddhistische Mysterien*.

6. H. BECKH, *Der Buddhismus*, Berl. 1916, I, pag. 123.
7. H. v. GLASENAPP, *Zur Geschichte der buddh. Dharma-Theorie*, ZDMG 92, 1938, pag. 383-420, *Entwicklungsstufen*, pag. 66-86.
8. *Vinaya*, vol. V, pag. 86; *Uddāna*, 8, 2. Implicitamente questo risulta già dalle frasi: «tutti i dharma sono non-Se stessi, tutti i sanskāra (ossia: dharma sorti in dipendenza di altri dharma) sono transitori e dolorosi» (*Dhammapada* 227 e seg., *Anguttara* I, pag. 286), poché il nirvāna è un dharma ma non un sanskāra.
9. Ho esposto questa correlazione, per la prima volta, nella mia relazione al Congresso degli Orientalisti a Bruxelles nel settembre 1938, stampata in WZKM 46 (1939), pag. 242-266.
10. H. v. GLASENAPP, *Religionen Indiens*, pag. 129.
11. *Id.*, pag. 213, 221.
12. H. v. GLASENAPP, *Religionen Indiens*, pag. 201.
13. *Ibid.* più dettagliatamente pag. 204 e seg.
14. «amita» Theragāthā 1101.
15. *Anguttara*, 6, 41: vi si dice che dei dharma: terra, acqua, fuoco, aria, il bello ed il brutto si trovano in un tronco d'albero (secondo la dottrina buddhistica, quindi, in qualcosa di inanimato).
16. *Abhidharma-kosha*, I, 22 (pag. 43).
17. *Abhidharma-kosha*, 3, pag. 178.
18. Cfr. al riguardo MCGOVERN, *Manual*, pag. 183 e seg.; ROSENBERG, *Probleme*, pag. 191 e seg.; NYĀNATILOKA, *Abhidharma-Piṭaka*, pag. 94 e seg.
19. HUME, *Treatise on Human Nature*, trad. da E. Kötting (Hmbg-Lp. 1895), I, pag. 27 e seg., 326 e seg.
20. G.L. LICHTENBERG, *Aphorismen, Briefe, Schriften*, a cura di P. Requadt (Kröners Taschenausgabe 154), pag. 144.
21. E. MACH, *Analyse der Empfindungen*, 6^a ediz. Jena 1911, pag. 3.
22. STCHERBATSKY, *Conception of Buddhist Nirvāna*, pag. 31.
23. *Majjhima* 99 (II, pag. 197); su altri significati della parola «Vibhajyavādin» confr. *Abhidharma-kosha. Introduction* pag. LV.
24. Mrs. RHYS DAVIDS nella introduzione alla sua traduzione della *Dhammasangani*, pag. xxxv.
25. *Abhidharma-kosha*, 5, 25, pag. 52.
26. Questa enumerazione si basa sull'*Abhidhammattha-sangaha*; i testi più antichi differiscono in parecchi punti.
27. O. ROSENBERG, *Probleme*, pag. 156, 158; STRAUSS, *Ind. Phil.*, pag. 208 e seg.
28. *Abhidharma-kosha*, 2, 36, pag. 181; ROSENBERG, *Probleme*, pag. 205.
29. Vedi sopra pag. 58; confr. *Religionen Indiens*, pag. 215 e seg., 253. Traduzioni di testi mahāyāna con note esplicative in H. v. GLASENAPP, *Der Pfad der Erleuchtung*, pag. 125-198.
30. *Samyutta*, 12, 15, 4 e seg.; e 22, 90, 17.
31. *Majjhima*, 64, 1, pag. 435 sotto; *Samyutta*, 35, 85, IV, pag. 54; 41, 7, IV, pag. 296.
32. *Id.*, 121, III, pag. 104 e seg.
33. STCHERBATSKY, *Nirvāna*, pag. 67.
34. *Anguttara*, 10, 93, 5, V pag. 187.
35. CANDRAKĪRTI comm. alla *Kārikā*, 13, 8.
36. *Idem*, 25, 24.
37. *Kārikā*, 25, 9 e 18, 5-7.
38. YAMAKAMI, *Systems of Buddhist Thought*, pag. 192 e seg.
39. *Digha*, 28, 7, III pag. 105; *Samyutta*, 22, 95, 15, 5, III pag. 143.
40. *Majjhima*, 38. Sulle radici della dottrina della «sola coscienza» nella tradizione buddhista confr. le traduzioni in H. v. GLASENAPP, *Der Pfad der Erleuchtung*, pag. 169.
41. *Siddhi*, pag. 536 e seg.
42. *Siddhi*, 530, 555, *Trimsikāvijnapti*, trad. da H. Jacobi, pag. 55.
43. Maggiori dettagli in proposito in *Religionen Indiens*, pag. 265; *Buddhismus in Indien und im Fernen Osten und Buddhistische Mysterien*.

parte terza

La concezione del mondo e i suoi problemi principali

6 Problemi della conoscenza

1. I mezzi di conoscenza

Ad eccezione degli ajnāna-vādin (pag. 99), i quali ritenevano assolutamente impossibile la conoscenza dell'essenza del cosmo, tutte le filosofie insegnano che l'enigma dell'esistenza può venir sciolto in questa o quella forma dallo spirito umano. Anche se per questa ragione i grandi sistemi finiscono tutti coll'essere più o meno dogmatici, spesso contengono, tuttavia, una componente scettica. Ad esempio, i materialisti assumono un atteggiamento scettico di fronte a tutte le idee etiche e religiose, prestando però una fede acritica ai quattro elementi cosmici, quali realtà ultime «scientificamente dimostrate». Pure nel vedānta (pag. 140), nel jainismo (pag. 207) e soprattutto nel buddhismo, troviamo le espressioni di queste correnti scettiche. C'è proprio da chiedersi, come è stato già pensato spesso volte, se si debba o no interpretare come una forma di agnosticismo il silenzio opposto dal Buddha alle domande che concernevano l'eternità o la finitezza del mondo, il rapporto del principio vitale col corpo e le forme di esistenza d'un perfetto dopo la morte: infatti è vero che tutti questi problemi trovano una soluzione nel quadro generale della totalità del sistema, ma, all'incontro, abbiamo la dottrina del giusto mezzo di Nâgârjuna, per la quale la dimostrazione che tutte le teorie filosofiche sono semplicemente delle costruzioni logiche condizionate forma il presupposto necessario per la comprensione della suprema verità: il vuoto universale (pag. 233).

Nella letteratura filosofica si contano fino a nove differenti mezzi per acquistare la conoscenza. Tra essi hanno particolare importanza solo tre: gli altri possono venire intesi come delle sottoclassi o dei casi specifici dei primi. I tre più importanti mezzi gnoseologici sono:

1) la percezione (*pratyaksha*), che sopravviene col contatto tra un organo di senso ed un oggetto;

2) il sillogismo (*anumāna*), di cui abbiamo esposto i singoli termini a pag. 169;

3) la comunicazione veridica (*śabda*), che può essere o di origine ultraterrena (e allora si fonda sul *Veda*, sugli dèi, oppure sui *rishi*) o di provenienza terrena e fondata sull'esperienza delle persone degne di fede.

A queste si aggiungono:

- 4) l'analogia (upamāna), la quale cerca di spiegare qualcosa di ignoto paragonandolo con qualcosa di noto;
- 5) l'evidenza (arthāpatti);
- 6) la non-percezione (anupalabdhī) oppure la non-presenza (abhāva);
- 7) la inclusione (sambhava) ossia l'essere contenuto in qualcosa, come la decina nel centinaio;
- 8) i gesti (cēṣṭā);
- 9) la tradizione (aitihya), che si tramanda di generazione in generazione.

I materialisti accettano solo un mezzo di conoscenza (l'1); i jainā e i buddhisti, due (l'1 e il 2); il sâṅkhyā e lo yoga, tre (l'1, il 2 e il 3); il nyāyā-vaisheshika, quattro (l'1, il 2, il 3 e il 4); la mīmāṃsā e il vedānta, cinque e sei (l'1, il 2, 3, 4, 5, 6). I mezzi gnoseologici di cui al 7, 8, 9, non hanno alcun posto nei sistemi filosofici veri e propri, ma vengono citati dai commentatori come delle assunzioni superflue enunciate dai paūrāṇikā.¹

2. Conoscenza naturale e sovranaturale

Ciascun filosofo, parlando di se stesso, afferma con maggiore o minor convinzione di aver raggiunto una forma di reale conoscenza del mondo attraverso la riflessione sulla natura delle cose. Egli spiega il fatto che altri non siano giunti alle sue medesime concezioni dicendo che non sono andati abbastanza a fondo nella loro stessa interiorità o nel mondo esterno da cui siamo circondati: pertanto, se un altro filosofo avesse progredito altrettanto profondamente nella capacità di discernere ciò che è realmente importante da ciò che è secondario, sarebbe giunto anche lui alla medesima interpretazione del mondo. Dunque la causa d'una retta conoscenza del nesso causale del mondo viene così attribuita al raggiungimento di un grado altissimo di sviluppo della naturale capacità gnoseologica. Ora, i limiti della capacità naturale di conoscere possono però venir fissati in modi assai diversi. Perfino molti pensatori occidentali d'epoca moderna — nella valutazione dei risultati del loro pensiero — si spingono così lontano da credere che il loro genio abbia capacità assai più vasta di quella dell'intelletto altrui nell'accogliere in sé le impressioni fornitegli dalla realtà e nel rielaborarle, riflettendole di nuovo esternamente, illuminate e chiarite. Credono, dunque, che il loro genio s'innalzi al di sopra dei confini stabiliti dalla natura per l'uomo comune. Da questa concezione vi è un solo passo a quella degli indiani, che ritengono la forza conoscitiva di certe persone tanto superiore a quella dell'uomo medio quanto la luce del sole rispetto a quella delle altre stelle: questo perché essi o dispongono fin dalla nascita (cioè in base al buon karma di esistenze precedenti) di doti straordinarie o hanno acquisito speciali capacità spirituali attraverso un determinato tirocinio del pensiero. Mediante il sistematico esercizio dello yoga — si dice — colui che cerca la salvezza potrà far cadere uno per uno i veli foschi che fino allora gli na-

scondavano del tutto o in parte la luce della conoscenza, allargando costantemente il cerchio di quanto egli può esperire. In questo modo egli non giungerà soltanto ad una conoscenza dell'universo e del proprio Se stesso, ma anche a quella delle esistenze anteriori, già vissute da lui e da altri, e a quella dell'avvenire, che attende tanto lui che gli altri. È questa la ragione per cui i jainā e i buddhisti attribuiscono l'onniscienza ai Buddhā ed ai Tīrthankarā. La veridicità delle dottrine esposte nelle loro sacre scritture si basa, secondo questo loro punto di vista, sul fatto che esse ridanno la parola di chi è onnisciente. Chiunque avesse raggiunto un grado così universale di conoscenza, sarebbe nella posizione di controllare le loro affermazioni: fintanto che non si dia questo caso, bisogna accettare con fede ciò che essi hanno rivelato come si accettano le informazioni provenienti da quelle persone, le quali hanno visitato dei paesi stranieri che noi non conosciamo ma che speriamo di vedere più tardi coi nostri propri occhi.

Mentre i buddhisti e i jainā credono che la verità possa venir raggiunta esclusivamente per mezzo della forza intellettuale, i brahmanici suppongono che essa preesista, in un certo qual modo, in una forma completa e codificata: perciò basta la corretta comprensione dei testi per impadronirsene. In verità essa può anche venire totalmente o parzialmente acquisita attraverso il pensiero dell'uomo; ma solo il *Veda* è una fonte completa, esauriente e perfetta di gnosi, perché è di origine sovraumana. Il dogma dell'autorità sovannaturale del *Veda* si era sviluppato solo nel corso dei secoli: all'epoca degli inni, i canti sacri erano ancora considerati delle creazioni di autori umani, tant'è vero che nel *Rigveda* si parla molte volte di poeti che «fabbricarono» degli inni in lode degli dèi in vista di un premio «sonante». Nell'epoca dell'*Upanishad*, invece, l'importanza della letteratura vedica era già divenuta così grande che si sentì l'esigenza di darle una origine ultraterrena. A questo proposito vennero elaborate nel periodo classico le seguenti teorie:

- 1) secondo la mīmāṃsā, il *Veda* è una specie di sostanza eterna, che esiste di per se stessa.
- 2) per molti vedāntin panenteisti e per certi settari, il *Veda* è una particolare forma d'esistenza dell'essenza divina. Anche per molti dei grammatici, il *Veda* ed il cosmo sono due forme distinte di rivelazione del brahma. Questo si incarna, per un lato, nel cavallo, la mucca ecc. e per l'altro nel vocabolo cavallo, mucca ecc.; così esiste un pieno parallelismo fra il mondo dell'estensione e quello delle idee, consistente, appunto, nelle parole che le esprimono.
- 3) i teisti del nyāyā-vaisheshika, dello yoga e delle sette considerano il *Veda* come una creazione divina che torna ad apparire, nell'identica forma, ad ogni periodica nascita cosmica.
- 4) il sâṅkhyā ateo non attribuisce alcuna origine divina al *Veda* e tuttavia lo considera come la suprema autorità: esso infatti sarà rivelato nuovamente, al momento di una rinascita cosmica, sulla base del ricordo dello stesso *Veda* di un mondo già distrutto, da un'anima purificatasi nel corso delle sue esistenze e già giunta, ormai, allo stadio del dio Brahmā.

Benché tutti i sistemi ortodossi riconoscano il *Veda* come la regola normativa, esso ha tuttavia avuto importanza solo per la *mîmāṃsā* e il *vedānta* (in tutte le sue forme), per quanto riguarda l'elaborazione della struttura dottrinale. E, tuttavia, la maggior parte delle concezioni che essi difendono non è stata sviluppata proprio dai testi vedici bensì da quelli della tradizione (*smṛiti*); questi si suppongono composti da alcuni saggi, esperti conoscitori del *Veda*, i quali avrebbero appunto fondate le proprie dottrine in esso. Parecchi filosofi hanno attribuito un tale valore — non solo dal punto di vista pratico ma anche da quello teorico — a queste opere della letteratura post-vedica (come la *Gītā* o certi *Purāṇā*), da equipararli di fatto al *Veda*. Alcune sette particolari, per quanto riguarda le loro dottrine, si richiamano a determinati scritti concernenti la rivelazione; questi, tuttavia, non sono riconosciuti come autorevoli da altri (pag. 176).

Ogni filosofia è per un lato il risultato d'una tradizione fondamentale e, dall'altro, il risultato di una forma autonoma di pensiero. Il rapporto in cui si vengono a trovare queste due componenti può essere tuttavia concepito in modo assai vario: anche quello che è ritenuto come tradizione autorevole e quello che viene reputato come forma autonoma di pensiero sono soggetti alle più diverse interpretazioni. Avendo giustamente riconosciuto la propria limitatezza nella capacità di comprendere i principi della natura del mondo, l'essere umano è incline ad attribuire origine sovranaturale a quelle dottrine che gli sembrano offrire una soluzione valida all'enigma dell'esistenza: e così conferisce loro anche maggiore autorità.

Le due rappresentazioni dogmatiche e contrastanti che fanno capo al *Ve-dā*, eterno ed autoesistente, e al Buddha, giunto all'onniscienza attraverso la propria riflessione (filosofia), costituiscono — direi quasi — le forme ultime dell'idealizzazione dei due elementi che condizionano ogni speculazione di carattere metafisico.

3. Parola e concetto

Secondo la concezione dell'epoca vedica, il nome d'una persona o d'una cosa è legata indissolubilmente ad esse e ne è, per così dire, la parte invisibile. Questa fondamentale convinzione di tutto il pensiero magico, che è evidentemente la condizione preliminare per l'esecuzione d'innumerevoli incantesimi,² era divenuta il pilastro angolare del sistema della *mîmāṃsā*: essa servì alla filosofia del rituale, insieme al dogma che un suono è eterno e non viene creato dalla voce ma ne è soltanto reso percettibile (come la cima d'un monte dalla luce del sole), per dimostrare l'eternità della parola del *Veda* (pag. 110). Le concezioni della *mîmāṃsā* trovarono la loro confutazione scientifica nelle teorie del *nyāya*-*vaisheshika* sulla natura del suono: le altre scuole, che volevano presupporre una intima relazione fra la parola e la cosa da essa espressa, cercarono quindi di giustificare in altro modo codesta relazione. I grammatici si posero il problema: qual è la ragione per cui una parola, vale a dire una combinazione di determinati suoni

(cioè lettere dell'alfabeto), suscita in me ed in altri solamente quella precisa idea (per esempio d'un cavallo), nonostante che né ciascun singolo suono, né l'unione di vari suoni ci riesca?

La risposta venne trovata nell'ipotesi che in ciascuna parola fosse nascosta un'anima, la quale, all'atto della pronuncia e dell'audizione, sbocciava come fa un fiore dal bocciolo. Questo cosiddetto «sphota» (dalla radice *shiput* = scoppiare) è dunque il *quid* misterioso che dà l'organica connessione fra una parola e un concetto. Questa complicata teoria, però, non venne accolta, fuori della cerchia dei grammatici, che dai commentatori degli *Yoga-sūtrā* di Patanjali (1, 42). La maggior parte degli altri filosofi, che riconoscevano un rapporto originario tra un complesso fonico e ciò che esso esprime e non una connessione puramente esteriore e convenzionale, credettero che il signore del mondo o il demiurgo *Brahmā* l'avessero instaurata al principio d'ogni periodo cosmico, comunicandola agli uomini attraverso la rivelazione.²

All'opposto delle scuole che attribuiscono questa o quella forma di realtà ai concetti, i buddhisti ed altri non riconoscono in essi che l'opera dell'uomo: secondo la teoria dell'«apoha» (contestazione), un concetto non è qualcosa di ben determinato, ma oscilla invece dentro i suoi confini fra se stesso e il proprio «gemello negativo», che gli è connotato. Viene dunque lasciato al beneplacito soggettivo il determinare ciò che viene a comprendersi nei concetti di «cavallo» e di «non-cavallo».

4. I gradi della realtà

Gli arii d'epoca vedica vedevano in un qualunque fuoco particolare, nell'infiammarsi delle passioni, nel sopravvivere della morte ecc., degli aspetti parziali di divinità troneggianti in un mondo celeste. Le varie manifestazioni empiriche d'una essenza ultraterrena erano perciò tanto reali quanto essa stessa, ma, data la brevità del tempo in cui erano percepibili, avevano un grado minore di realtà. La conseguenza, non spiccata ma inevitabile, di tutto questo appare chiaramente nei sistemi classici d'epoca più recente, quando vi si viene a distinguere fra ciò che è eterno e ciò che è transitorio e si viene ad attribuire alle anime immortali, alla materia primordiale *perenne* ed agli atomi indistruttibili una maggiore importanza che alle persone e cose caduche del mondo empirico. Se ciò che è il fondamento di un fenomeno effimero è più reale di esso, allora è ovvio che «l'eterno uno», il quale forma il nucleo di tutto ciò che esiste e si dispiega manifestandosi nel tutto, sia l'*ens realissimum*. Già nel *Rigveda* (10, 90, 2) viene appunto rilevato che il mondo, per sua natura, è solo la manifestazione d'una trasformazione del *purusha*; nelle *Upanishad*, s'insegna che l'*ātmān* è la realtà delle realtà (*satyasya satyam*) (poiché è quanto di più sottile e di più interiore si riscontri in ogni cosa) e che tutta la molteplicità è condizionata soltanto da parole (*Chând.* 6, 1, 3). L'idea che il dio «uno-tutto» si frazioni nella molteplicità grazie alla sua forza magica (*mâyā*) comporta l'altra per cui

l'essere umano, nella sua cecità, non è consapevole di questa verità ed è solo il risvegliarsi alla perfetta conoscenza che gli renderà possibile di progredire fino all'ultimo nucleo sostanziale della realtà, dalle forme più basse di essa.

Tutta l'esperienza aveva dimostrato che la percezione della molteplicità empirica, allo stato di veglia, e la comprensione intuitiva dell'unità totale, nello stato di profonda meditazione, non rappresentavano i due unici gradi nei quali poteva essere sperimentato l'*ens realissimum*. Tra di questi, stando alla teoria del vedānta (universalmente riconosciuta dall'epoca classica), vi sono ancora gli stati di sogno e di sonno profondo. Mentre nel «quarto» stadio l'ātmān attua solo se stesso in beata liberazione da ogni dualità, negli altri tre la coscienza dell'unità totale viene velata dal disporsi degli altri fattori (che alla fine non sono che delle manifestazioni parziali grossolane dell'«uno-tutto stesso») intorno allo spirito totale, circoscrivendolo. Nel sonno profondo esso è circondato dalla «non-scienza»: e qui, non vi è in realtà alcuna percezione della pluralità ma non c'è neppure l'attuazione della vera essenza dell'ātmān. Nello stato di sogno c'è anche l'attività dell'organo interiore e nello stato di veglia sono attivi pure l'intelletto e la sensibilità.³ Questi fattori limitano la conoscenza dell'ātmān in quanto lo individualizzano e lo contrappongono ad una pluralità. La teoria, sviluppata da antiche dottrine upanishadiche, dei quattro stati dell'ātmān deve essere intesa secondo la concezione del vedānta più antico per la quale esistevano quattro diversi gradi di realtà, che l'uomo può sperimentare. Il mondo esterno, dunque, è una manifestazione di condensazione e di suddivisione, ma non per questo di minor realtà, dello spirito uno ed assoluto.

Per il vedānta antico, come per ogni sistema che ammette delle sostanze eterne, tutti i vari stati del mondo della caducità sono diversi da quello dell'assoluta salvezza in quanto ciò che è spirituale, formando il nucleo di ogni individualità come anima totale o come monade spirituale, viene ad essere alterato, nella sua vera essenza, dall'influsso di fattori di carattere inferiore. Per il buddhismo dell'hīnayāna, invece, vi è un contrasto fondamentale tra saṃsāra e nirvāna. Tutto ciò che appartiene al mondo delle mutazioni è originato dalla cooperazione dei dharmā, in conformità alla legge che li governa; i dharmā stessi non sono delle sostanze eterne, bensì elementi d'esistenza transitori e ad insorgenza condizionata (saṃskṛitā). In contrapposizione a tutto questo c'è il nirvāna, che è qualcosa di completamente diverso, niente affatto condizionato, *sine initio* e perenne. Vi sono dunque due diverse realtà, completamente differenti tra di loro e ineducibili una dall'altra. Infatti da un lato il nirvāna non è più la causa o il fondamento del mondo: dall'altro, per ciò che riguarda il saṃsāra resta valido quanto era stato già osservato da Schopenhauer e cioè che esso non contiene neppure un elemento utile per definire o costituire il nirvāna.⁴

Il mahāyāna trasformò questa concezione, dandole lo spirito d'una dottrina dell'unità totale: esso, infatti, considerò il nirvāna come l'unica effettiva realtà, dando al saṃsāra il valore di un inganno per cui viene riferita fallacemente una realtà a ciò che non ne possiede più di un sogno, d'un miraggio o d'una fata morgana. Per ciò che riguarda la verità suprema vi

è soltanto il «vuoto» (shūnyatā)⁵ statico e non molteplice, diverso dall'essere e dal non-essere, non esplicabile attraverso parole e concetti, non condizionato da alcuna altra cosa.

Il mondo empirico delle relazioni e del condizionamento causale è anch'esso un gioco di magie nello spazio vuoto: pur essendo privo di una realtà vera e propria, esso offre tuttavia i mezzi che permettono il suo stesso superamento. Accanto alla piena realtà del «vuoto» vi è una «verità velata» provvisoria (samvṛiti-satya), il cui valore non è affatto definitivo ma solo temporaneo e propedeutico, indispensabile per degli scopi pratici.

I sostenitori della «dottrina della sola coscienza» si schierarono contro la teoria di Nāgārjuna che dà al mondo delle mutazioni il senso d'una vuota apparenza, alla cui base non si trova alcun essere reale, e che concepisce l'assoluto (seppure entro rigide limitazioni) come un mero nulla. Per i seguaci della «dottrina della sola coscienza» l'assoluto non è un *quid* negativi bensì puro spirito. I dharmā ad insorgenza condizionata non sono identici ad esso ma neppure completamente diversi da lui, perchè altrimenti non verrebbero ad insistere essi stessi. Il mondo empirico esterno, nella forma in cui noi ne abbiamo percezione, è una costruzione del nostro pensiero, costruzione che noi stessi proiettiamo fuori di noi. Per questa scuola si danno, quindi, tre gradi di realtà da noi sperimentata: quella assoluta (pariśhpanna) dello spirito uno-tutto indifferenziato; quella relativa (paratantra) dei fattori che formano i principi fondamentali del mondo fenomenico; quella immaginaria (parikalpita) degli oggetti che si contrappongono apparentemente ad un soggetto. Fin dal tempo delle *Upanishad* vi erano stati molti pensatori che avevano definita la nostra mancanza di cognizioni intorno al vero modo di essere delle cose come la causa di ogni possibile falsa concezione del mondo; la dottrina della «sola coscienza» fu la prima a sostenere una forma d'idealismo individualistico (facendo probabilmente uso di concezioni più antiche (pag. 236)], cercando di dimostrare che il mondo fuori di noi era una creazione del nostro pensiero.

Il sistema di Shankara è una nuova interpretazione del vedānta, dovuta a una valorizzazione delle correnti filosofiche del mahāyāna. Anche Shankara distingue, come Nāgārjuna, una forma di verità inferiore ed una superiore: la prima sta, secondo lui, nelle dottrine panenteistiche delle *Upanishad* e la seconda nell'ammissione di un «assoluto», cui viene attribuita la pluralità per una falsa concezione dovuta alla nostra «non-scienza». Come per i vijñāna-vādin, l'«uno-tutto» è purissimo spirito: viene però scartata la soluzione di tipo idealista soggettivistico.

Da quanto detto fin qui, risulta che, riguardo alla realtà, le idee dei filosofi indiani sono assai varie e multiformi. Tutti i sistemi più antichi professano una forma ingenua di realismo, anche se suppongono diversi gradi nella realtà. Tutte e due le grandi scuole del mahāyāna, al contrario, negano una vera e propria realtà al mondo della molteplicità; questa teoria trova poi diffusa accettazione anche in seno al brahmanesimo attraverso Shankara. La forma di idealismo realistico dello shivismo kashmīri occupa una specie di posizione intermedia fra i due gruppi, in quanto concepisce il processo cosmico come un sogno della divinità.

1. Le realtà ultime

Nell'epoca vedica siamo ancora lontani dal ridurre la pluralità dei fenomeni che l'uomo incontra nel mondo ad un numero limitato di entità come: anime, materia primordiale, atomi ecc. Dapprincipio si usò piuttosto collocare, una a fianco dell'altra, in qualità di sostanze (pag. 35), tutto ciò da cui si vedeva provenire un effetto, senza far distinzione tra animato ed inanimato, astratto e concreto. Naturalmente, per potersi così impadronire del mondo su un piano spirituale, si cercò di ordinare i singoli esseri o le singole potenze in gruppi, tentando di afferrare le reciproche dipendenze fra di essi, senza tuttavia raggiungere ancora una sistematica fondata su delle quantità numeriche.

La teoria dei dharmā del Buddha rappresenta già un passo avanti, rispetto al rigido pluralismo dei testi vedici, in quanto riconosce come fattori oggettivamente esistenti anche le qualità, gli avvenimenti, gli stati ecc. più diversi. Con essa siamo su di un piano filosofico più elevato in quanto si fa una netta distinzione fra animato ed inanimato e si considerano tutti gli esseri viventi come delle combinazioni d'una pluralità di fattori d'esistenza. Inoltre i componenti del mondo effimero non sono delle sostanze bensì delle potenze di brevissima durata che sorgono una dall'altra per interdipendenza funzionale e scompaiono di nuovo. Le scuole del piccolo veicolo che seguirono si sono poi sforzate di elaborare la teoria dharmica nei più particolari particolari e ordinare sistematicamente in elenchi i dharmā che avevano un'importanza per la vita e per la salvezza.

Il nyāna-vaisheshika compì un'importante rivoluzione nella concezione del mondo, raggruppando tutto ciò che è sotto le categorie di sostanza, qualità, attività, generalità, particolarità ed inerenza e fissando il numero totale delle sostanze esistenti a 9, quello delle qualità a 24, quello delle attività a 5. In luogo delle innumerevoli qualità e attività degli elenchi buddhisti, tutte considerate come realtà autonome, qui ne appare solo un numero ristretto, mentre certi stati come la nascita, la vecchiaia e simili non vi trovano alcun posto.

1. SĀNKHAYATTVAKAUMUDĪ comm. alla *Kārikā*, 5.

2. Della filosofia indiana antica del linguaggio si occupa O. STRAUSS nelle *Altindische Spekulationen über die Sprache und ihre Probleme*, ZDMG 81, 1927, pag. 99-151, e E. ABEGG, *Die Lehre von Sphota*. Festschrift Windisch, Lp. 1914, pag. 188-195; *Die Lehre von der Ewigkeit des Wortes bei Kumārila*. Festschrift Wackernagel, 1924, pag. 225 e seg.

3. *Sarvopaniṣatsāra* 5-8 (DEUSSEN. AGPh. I 2, pag. 269).

4. SCHOPENHAUER, *Welt als Wille und Vorstellung*, vol. II, cap. 48, ed. ultima, pag. 696, ed. Hübscher, pag. 698.

5. *Mādhyaṃika-Kārikā*, 18, 9, confr. Candrakīrti comm. alla 24, 7, (pag. 491).

Il *nyāya-vaisheshika* suppone nove sostanze: terra, acqua, fuoco, aria, etere, spazio, tempo, anime e sostanze intellettive. Una quantità di dottrine più antiche si erano limitate ad un numero ancor più ristretto. Pakudha, contemporaneo del Buddha ridusse tutto ciò che è nel mondo a queste sette: terra, acqua, fuoco, aria, anime, piacere e dolore, dando un tipico esempio dell'antica *forma mentis*, incapace di concepire l'astratto se non come qualcosa di oggettivo. Per i jainā vi erano cinque «classi dell'essere» (*astikāya*): lo spazio, i «media» in cui avvengono la stasi e il movimento, la materia e le anime. I carvakā (materialisti) riconoscevano solo i quattro elementi come sostanze eterne, in tutta la molteplicità; alcuni di essi vi aggiungevano anche l'etere spaziale come quinta sostanza ed altri ancora la vita (*jīva*), come sesta.

Madhva insegna una trinità di sostanze eterne: dio, le anime e la materia primordiale. Analogo trinitarismo si ritrova già presso i *pāshupatā* (pag. 178). Il *sāṅkhya* classico conosce solo due specie di sostanze: la pluralità delle anime individuali e la materia primordiale unitaria.

In contrapposizione alle dottrine che fanno consistere il mondo in una pluralità di sostanze eternamente diverse una dall'altra, ve ne sono altre che pongono a questa molteplicità un unico *ens realissimum*, quale suo principio. Già in alcuni inni vedici si parla di un essere primordiale che si è sviluppato manifestandosi nel tutto (pag. 40); è poi nei *Brāhmaṇā* e nelle *Upaniṣad* che tali forme speculative trovano il proprio ulteriore sviluppo. La spiccata predilezione degli indiani per le forme di pensiero panenteistiche appare chiarissimamente nelle epopee, nei *Purāṇā* ed in altre opere, predilezione che ha dato vita, fino ai nostri giorni, a numerosissimi sistemi che suppongono tutti un unico principio divino e cercano di spiegare nei modi più diversi il rapporto che intercorre fra di esso, da un lato, le anime individuali e l'inanimato dall'altro. È un argomento che abbiamo trattato diffusamente nei capitoli dedicati al vedānta ed alla «filosofia delle sette».

Il Buddha non solo non ha sostenuto alcuna dottrina che supponesse un eterno. Se stesso quale principio fondamentale degli esseri viventi, ma ha addirittura ripudiato una tale «dottrina dell'eternità», definendola «una perfetta teoria per i pazzi». Malgrado ciò, il mahāyāna elaborò più tardi la propria filosofia in una dottrina dell'uno-tutto. Ciò non sarebbe stato possibile se essa non avesse già contenuto i germi per lo sviluppo di codesta idea e precisamente in questo punto: il Buddha non aveva insegnato di un assoluto unico da cui era promanato il tutto, bensì di un assoluto in cui si andava a perdere colui che aveva raggiunto la liberazione. Del nirvāna, dove sono compiutamente sradicati tutti i dharmā condizionati che formano una personalità, e di cui non si può dare definizione mediante parole, si legge: «È il regno in cui non esistono né terra, né acqua, né fuoco, né aria, né questo stesso mondo né alcun altro, né sole, né luna. Non vi è né venire, né andare, né persistere, né sparire, né sorgere con cui denominarlo. Senza fondamento, senza sviluppo, senza arresto, esso è». Il nirvāna è dunque ciò che si contrappone diametralmente al sansāra, è quindi, in rapporto a quest'ultimo, un nulla relativo, dove sono sopresse tutte le di-

versità. Il nirvāna, tuttavia, può venir sperimentato attraverso la meditazione, quando il pensiero si è svuotato di qualunque nozione di concretezza (pag. 233): esso sta ancora più su, al di là delle sfere dell'«infinità della coscienza», dell'«assenza di qualunque cosa», della «linea di confine fra distinzione e non distinzione» e della «soppressione della facoltà di discernere e di provare sensazioni», il che significa essere ancora al di là di tutti gli stati di coscienza, nei quali è ancora percettibile un qualche cosa, sia pure nella forma più sottile. Da questo punto di vista esso presenta (come è stato osservato più volte) un' analogia col brahma delle *Upaniṣad*, da cui è fondamentalmente diverso in un altro riguardo.

Nāgārjuna, col suo concepire il nirvāna come il «vuoto» (*śūnya*), al di sopra del quale si svolge il giuoco dell'effimero andare e venire dei dharmā condizionati e perciò privi di qualunque forma d'essere vera e propria, era giunto ad una posizione monistica che consentiva una concentrazione in un *unum* concepito per negazioni e, tuttavia, evitava di vedere in esso il principio cosmico positivo. L'ulteriore sviluppo speculativo del mahāyāna (descritto a pag. 236) ha quindi conferito a codesto assoluto dei tratti sempre più positivi fino a fargli assumere, sia pure in certa misura, le forme panenteistiche raggiunte nelle sistematiche dei culti di Amithāba e Vairocana, tuttora fiorenti nell'Estremo Oriente.

I brahmanici hanno così classificato i più importanti sistemi filosofici, in corrispondenza al modo e alle forme con cui le realtà ultime, da essi presupposte, venivano a comporre il mondo empirico:

- 1) Il «*ārambha-vāda*» insegna che atomi eterni, col loro unirsi insieme, creano qualcosa di nuovo (*ārambha* = inizio): *nyāya-vaisheshika*.
- 2) Il «*sanghāta-vāda*» afferma che fattori d'esistenza, ognuno ben distinto dall'altro, fanno sorgere gli individui e i mondi esterno ed interno da essi sperimentati attraverso la loro cooperazione (*sanghāta* = collisione): buddhismo dell'*hinayāna*.
- 3) Il «*parināma-vāda*» fa promanare tutta la molteplicità da un unico principio fondamentale attraverso svolgimento (*parināma*): *sāṅkhya*.
- 4) Il «*vivarta-vāda*» suppone che il brahma reale, vero e proprio, non subisca alcuna mutazione e che la molteplicità sia solo un'illusione, una distorsione (*vivarta*), falsa ed ingannevole dovuta esclusivamente alla nostra cecità: *vedānta* di Shankara.

Nel primo gruppo si sarebbero dovuti annoverare anche i sistemi dei jainā, degli *ajīvika* e dei materialisti, nel terzo quelli del vedānta più antico e della più gran parte delle sette vishnuite e shivaite, nell'ultimo le sistematiche del mahāyāna.

2. L'ordinamento del mondo

Alcuni pensatori rigidi, di cui sappiamo ben poco, dato che non pare abbiano elaborato le loro teorie in forma sistematica, suppongono che il mondo sia retto solo dal cieco caso (*yādrichā*). I materialisti riconoscono

un ordinamento naturale cosmico, ma scartano quello etico; tutte le azioni sono il risultato del temperamento naturale (svabhāva) di colui che agisce, non hanno alcun effetto trascendente; quindi non esiste alcuna direzione morale del divenire cosmico. Altri filosofi credono in un fato imperscrutabile, al di là del bene e del male, che determina ogni cosa. Alcuni parlano di questa potenza fatale come della «necessità» (niyati), mentre la scuola dei «kâlavâdin» la considera il dio del tempo, cui sono dedicati due inni (19, 53 e 54) già nell'*Ātharvaveda*. Anche la concezione di quei teisti, che riconoscevano l'assoluto signore del mondo in Vishnu o in Shiva, si avvicina a codesta credenza nell'onnipotenza del fato. Per essi, dio è la causa di tutto ciò che agisce nel cosmo, non ha limiti alla sua volontà e regge ogni cosa secondo il proprio sublime arbitrio, imponendo all'uomo azioni buone e cattive, a suo piacere. Questa concezione di vasta portata dell'onnipotenza divina, che muove per suo diletto gli esseri individuali come delle marionette in una rappresentazione, è difficilmente conciliabile con l'idea che dio sia bontà ed abbia dato al mondo un ordinamento etico. Tuttavia la maggior parte dei teologi si è ben guardata di allontanare in modo radicale i principi morali dalla propria idea della divinità e dalla propria concezione del processo cosmico: si è, anzi, cercato di conciliare in modo artificioso queste due teorie così contraddittorie.

La più gran parte dei filosofi indiani sostiene che il cosmo obbedisce a queste due teorie così contraddittorie.

Le leggi poste a fondamento di tutto il divenire sia naturale che etico. L'idea di un ordine morale del cosmo risale all'epoca vedica, dove se ne parla prima col nome di «rita» e più tardi con quello di «dharma». Mediante l'unione con le dottrine del karma e della reincarnazione, se ne trovò quindi quella formulazione caratteristica sulla quale si fonda l'etica della maggior parte dei sistemi. Per la maggioranza dei filosofi, l'ordinamento morale del mondo è un fatto certo, cui non viene data alcuna causa; molti teisti vedono in esso una disposizione divina mentre molti panenteisti lo considerano come una manifestazione dell'essere totale. Per quei pensatori che negano una realtà al mondo intorno a noi, si tratta invece d'una supposizione effimera, valida soltanto dal punto di vista d'una verità inferiore, che s'annulla non appena viene a cessare la nozione della molteplicità.

3. Il mondo nello spazio e nel tempo

L'ingenua rappresentazione del mondo, così come era concepita in epoca vedica, secondo la quale il cosmo veniva ad essere composto di tre parti — terra, atmosfera e cielo — venne sviluppato in epoca successiva in un sistema cosmologico di vasta portata che assunse aspetti diversi presso i brahmanici, i jainâ e i buddhisti.⁴ Alle concezioni d'epoca classica è comune la supposizione che sotto la terra discendano gli inferni, disposti a gradinata, che al di sopra di essa si trovi un certo numero di cieli, che al centro della superficie terrestre si elevi il monte Meru, e per tutto il resto s'estendano numerosi continenti, circondati da oceani, come il nostro

«continente del melo rosa» (Jambûdvîpa). Secondo la concezione più antica, il cosmo ha un'estensione limitata e vengono enunciati i numeri più fantastici per la misura del suo perimetro. Tale idea è viva a tutt'oggi presso gli jainâ, i quali credono che il cosmo sia finito e che al di là dei suoi confini si estenda lo spazio vuoto, «ciò che non è cosmo». I buddhisti e la maggior parte dei filosofi brahmanici ritengono invece che l'universo sia infinito e costituito da innumerevoli sistemi cosmici, uno connesso con l'altro. Si era dunque giunti, senza rinunciare all'immagine di una formazione eliocentrica, alla concezione della pluralità dei sistemi nell'universo, la quale rappresenta invece una conquista piuttosto recente per la filosofia occidentale che ha sempre preferito l'idea di un'unica e assoluta verità cosmica.

Nelle epoche più antiche l'uomo ha supposto con ogni probabilità che senta invece una conquista piuttosto recente per la nostra specie. Ma se il cosmo fosse eternamente immutabile nella sua forma: i jainā e molti dei mīmāṃsākā sostengono ancora quest'opinione. Più tardi, l'ingranaggio della causalità spinse l'uomo a porsi il problema d'una causa cosmologica. In numerosi miti d'epoca vedica si cerca di determinare l'origine di tutto ciò che esiste. Tuttavia l'ipotesi che il mondo, in tutta la sua interezza, e la totalità del processo cosmico avessero avuto un inizio, una volta per sempre, fu poi abbandonata più tardi, in epoca classica, presumibilmente sotto la preponderante influenza della teoria del karma; si fece strada l'idea di periodiche distruzioni e ricostituzioni cosmiche. Tutti i sistemi che insegnano la dottrina della reincarnazione sostengono il principio dell'impensabilità d'un inizio per il sansāra.

d'un inizio per il sansara.

La necessità di dividere l'intero processo del divenire universale in periodi ha sortito pure un altro effetto: ha portato infatti indu, jainâ e buddhisti ad ammettere, tutti quanti, che le condizioni del continente Jambû, da noi abitato, sottostanno anche ad un continuo cambiamento dal bene nel male e nuovamente dal male nel bene. Gli indiani giunsero, in questo modo, ad una specie di morfologia culturale mitica che sostiene esservi un progredire e un decadere regolare dei rapporti umani, sia nel campo etico che in quello sociale e politico. In relazione a questa teoria sta il fatto che tanto il Bud-dha quanto Mahāvîra ed altri maestri non sono mai stati dell'opinione che le loro dottrine si sarebbero imposte al mondo durante i secoli posteriori al loro apparire: essi erano invece convinti che avrebbero subito una decadenza, per essere nuovamente enunciate, dopo millenni, da altri Illuminati.

1. *Dīgha*, I, 1, 30 e seg.; *Majjhima*, 22.
2. *Udana*, 8, 1.
3. *Saṅkhepa-shāstraka*, I, 4; confr. STCHERBATSKY, *Buddh. Logic*, I, pag. 123.
4. Dettagli maggiori in *Religionen Indiens*, pag. 153 e seg., 194 e seg., 239 e seg.

8 Il problema di Dio

rore dedurne che i fondatori dei sistemi filosofici non abbiano creduto nelle divinità e abbiano concesso loro un posto nei loro sistemi solo per un riguardo alle concezioni popolari.

Gli dèi, divenuti tali in virtù del loro karma (in sanscrito essi vengono appunto definiti come «kâryeshâra»), sono dotati solo di poteri limitati; hanno le loro rispettive sfere di influenza e si guardano bene dall'interferire in quelle degli altri esseri celesti. Non sono in grado di creare il mondo, né da soli, né collettivamente, e nemmeno di dirigerne l'intero complesso; non sono i creatori delle leggi universali, naturali ed etiche che vigono nell'universo, né hanno la facoltà di liberare colui che cerca la salvezza dai vincoli del sansâra. Sono invece soggetti all'eterno ordinamento di tutto l'essere e, nonostante la loro magnificenza hanno bisogno essi stessi di una liberazione che li strappi dal piano della caducità. L'eterna legge cosmica, cui debbono obbedire anche gli dèi, è concepita come una norma impersonale, immanente all'universo, sia dai buddhisti che dai jainâ e dalle scuole atee brahmaniche; i vedântin, i commentatori dello yoga e del nyâyavaishishika, nonché i seguaci delle grandi sette indù riconoscono invece nell'ordinamento naturale e morale del cosmo l'espressione della volontà di un dio supremo, il quale governa l'universo con la propria sovranità, autonomia e potenza e — a differenza di tutte le altre divinità — esercita questo suo dominio da un tempo senza principio e per tutta l'eternità, è libero dal karma, dal dolore e dalle passioni.

2. Il signore del mondo, uno e persona (ishvara)

I filosofi indiani intendono per eterno signore del mondo uno spirito eterno, unico nel suo genere, onnipotente ed onnisciente, superiore in tutto e per tutto alla totalità degli altri esseri. È lui che ha creato l'universo ed è lui che ne ha determinato la finalità, è lui che lo conserva e lo distrugge, che ha chiamato ad esistere le leggi naturali ed etiche, le ha enunciate mediante la rivelazione e fa sì che la retribuzione karmica conservi la sua efficienza. Egli possiede la suprema perfezione morale ed è in grado di conferire non solo dei doni temporanei, ma anche la liberazione. Questa definizione, naturalmente, corrisponde solo nei punti più salienti a ciò che viene riferito allo ishvara. Esistono delle differenze tra i vari pensatori per quanto riguarda i dettagli: ad esempio, nella questione se dio è solo la causa efficiente o invece anche la causa materiale del mondo; se gli si debbono o no attribuire delle qualità morali o se invece si debba considerarlo al di là del bene e del male ecc. Molti scritti filosofici non affermano in alcun modo che l'ishvara sia da identificarsi con una qualche figura del pahtheon, ma lasciano invece che ognuno lo riconosca a suo piacere in Vishnu, in Shiva ecc. A questo rapporto piuttosto libero fra l'idea di dio e il culto di una determinata divinità — che aveva già i suoi presupposti nell'enoteismo vedico — si contrappone il dogmatismo delle sette, specie nell'epoca post-classica, il quale cercava appunto di dimostrare che l'ishvara poteva essere solo Vishnu o solo Shiva (pag. 176). Con l'identificare dio con un'entità

1. Le molte divinità (devatâ)

Indù, jainâ e buddhisti adorano, a tutt'oggi, un gran numero di divinità maggiori e minori il cui culto risale in parte all'epoca vedica e, in qualche caso, perfino a quella pre-aria. Anche se i nomi o i caratteri essenziali di molti di questi dèi sono rimasti invariati fino ai nostri tempi, tuttavia la concezione della natura degli esseri celesti, ha subito dei mutamenti assai sensibili. Molte di queste divinità rappresentano o dei fenomeni naturali (sole, fuoco), oppure degli attributi (amore, ira), degli stati (febbre), dei processi (morte), concepiti concretamente. In origine si era supposto che tali potenze dell'esistenza fossero esse stesse degli esseri divini o delle loro manifestazioni parziali; il vasto progresso dell'antropomorfismo, che appare chiaramente negli inni vedici, vide nei devatâ delle entità d'aspetto umano, che avevano la loro sede in un mondo ultraterreno. Si attribuì loro una nascita nel tempo, ma non li si credette soggetti alla morte: quando si addivenne alla concezione dell'anima, la si estese anche alle divinità della natura. I devatâ erano entità spirituali, dotate di un substrato naturale come corpo o come sfera di dominio. L'introduzione degli dèi nel cerchio delle rinascite, iniziata con le *Upanishad* e compiuta in epoca classica, diede loro il possesso di determinati uffici necessari al processo cosmico. La funzione di un Indra ecc. è quindi sempre presente finché esiste il mondo: sono invece le anime che esercitano l'ufficio di Indra a cambiare continuamente. Esse infatti addivengono all'esistenza in qualità di dèi, sulla base delle buone azioni compiute nelle vite terrene anteriori, per poi accomiatarsi dal mondo celeste, una volta esaurito il loro merito karmico, e rinascere ancora, mettiamo, sotto nuova forma terrestre. Anche se in tal modo i devatâ vengono a far parte del sansâra e sono distinti dall'essere umano per una questione di grado e non di natura (dato che sono più potenti, più felici e più longevi di lui), viene tuttavia resa loro una forma solenne di culto e se ne implorano le grazie. I testi filosofici veri e propri si occupano poco di queste divinità, in quanto esse non hanno importanza essenziale né per l'interpretazione del mondo né per il suo superamento; sarebbe però un er-

mitologica, la quale è poi in rapporto con molti altri personaggi della tradizione sacra in qualità di sposo, padre, superiore ecc., è sorto in numerosi studiosi dell'induismo l'errata concezione che si trattasse di una religione con spiccati caratteri politeistici. Ma in realtà non ci si deve lasciare ingannare dalla cornice mitologica, puramente esteriore, e bisogna considerare i devatā plurimi e lo *īshvara* unico come fondamentalmente diversi. I devatā simboleggiano le varie forze della natura e potenze dell'esistenza: l'*īshvara*, invece, è, in ultima analisi, una personificazione dell'ordinamento naturale e morale che, dalla quantità dei singoli fenomeni isolati uno dall'altro, fa del cosmo una unità totale.

L'idea che questo mondo sia retto da un *īshvara* eterno personale si ritrova in due forme nella filosofia classica: una panenteistica e una teistica.

Già nel *Rigveda* (10, 90) si legge che la causa prima del mondo è un dio personale, il quale ha fatto sì che un quarto del suo Sé divenisse cosmo, mentre con gli altri tre quarti della sua essenza si espandeva al di sopra di esso. Nei secoli che seguirono venne ulteriormente perfezionata l'idea di un dio nello stesso tempo immanente e trascendente l'universo, soprattutto nelle *Upanishad*, nella *Gīta* ed in numerosi *Purāṇa*: è una idea che unisce in sé degli spunti teistici e panenteistici, per cui la divinità da un lato viene considerata come una personalità a sé e in contrapposizione agli esseri umani (che possono appunto per questo rivolgerle delle preghiere), mentre dall'altro si fa provenire da essa, intesa come causa materiale, tutto ciò che esiste, spirituale e no. I vari testi del vedānta, e principalmente quelli delle sette vishnuite e shivaite, si sono sforzati, ognuno in modo differente, di rendere afferrabile l'idea che dio può essere distinto e non distinto, al tempo stesso, dalle anime individuali: a tal uopo hanno sempre cercato di trovare delle nuove forme d'espressione che spiegassero questo rapporto, così inafferrabile per la ragione umana.

A questa dottrina così diffusa, che presentava il «tutto» come contenuto in dio e quindi da lui emanato, si contrappongono quelle del *nyāya-vaisheshika* più tardo e dello yoga, dei *pāshupatā* (pag. 188) e di *Mādhva* (pag. 183) le quali insistono, invece, sull'assoluta diversità fra dio e cosmo e possono venir considerate, da questo punto di vista, come «teistiche». Si differenziano però dal teismo cristiano in quanto il Dio di questa religione ha creato l'universo dal nulla mentre, secondo i teisti indiani, la materia e le anime esistono *ab aeterno* a fianco della divinità limitandone l'attività ad un ordinamento e direzione del cosmo. In tal modo il grado di dipendenza dell'universo rispetto a dio può venir misurato in modi assai diversi, a seconda che l'*īshvara* venga considerato essenzialmente come un organo dell'ordine cosmico, ovvero come un custode della retribuzione *karmica*, o come un'entità onnipotente che domina a suo piacimento la materia e l'anima.

Una forma tutta particolare di fede in un dio ultraterreno è quella annunciata da Patanjali negli *Yoga-sūtrā*: l'*īshvara* ha soltanto delle funzioni di carattere etico-religioso e non ha invece nulla a che vedere con il governo cosmico, con la retribuzione delle buone e cattive azioni ecc., perché tutto ciò scaturisce *sua sponte*, e senza alcun intervento divino, dall'ordine eter-

no che regola l'universo. Nei sistemi indiani non si dà mai un tipo di deismo nel senso in cui l'intendevano gli illuministi europei: tuttavia qua e là affiora occasionalmente l'idea che dio abbia creato e organizzato il cosmo, abbandonandolo poi a se stesso.¹

3. L'assoluto impersonale (*brahma*)

Fin dall'epoca vedica, il fondamento di tutto l'essere viene spesso indicato, mediante un neutro, come il «*brahma*» (sacra potenza, v. pag. 41), ciò che è (*sat*), il «*quid*» (*tat*), l'uno (*ekam*) ecc., oppure attraverso delle parole che, pur essendo grammaticalmente di genere maschile, non servono necessariamente a designare degli esseri personali: *ātmam* (Se stesso), *ucchiṣṭha* (*residuo*), *skambha* (appoggio) e simili. Ciò non deve affatto portare alla conclusione che, fin dai tempi più antichi, questo *ens realissimum*, su cui tutto è fondato, sia stato concepito come qualcosa di strettamente impersonale. Infatti nelle epoche in cui la speculazione filosofica si trovava ai suoi primi stadi, il pensiero non arrivava ancora a tracciare dei confini precisi tra ciò che è personale ed impersonale; ecco perché anche il *brahma* appare, in uno stesso testo, anche come dio (*deva*), il signore (*īsha*), il purusha (spirito o, più precisamente, uomo). Quando poi, progredendo, ci si rese conto sempre più chiaramente della differenza che esisteva fra persone e cose, si fu obbligati a cercare di definire se la realtà suprema doveva essere considerata un dio personale oppure un oggetto primordiale impersonale. Coloro che si decisero per la prima di queste due possibilità, supposero allora che i caratteri impersonali fossero da riferirsi ad una forma inferiore della entità divina (v. pag. 186); gli altri che avevano invece negato all'*«assoluto»* qualsiasi qualità personale, definendole come antropomorfismi, enunciarono la teoria contraria e cioè che lo *īshvara* personale rappresentava, in certo qual modo, solo un limitato aspetto riflesso dell'assoluto. Confezione, questa, che ebbe il suo sviluppo definito soprattutto con Shankara e la sua scuola (pag. 137).

4. Il divino nei sistemi atei

In Occidente la parola «ateo» viene spesso usata nel senso di «irreligioso», perché in definitiva i popoli europei identificano la fede in un dio personale (che presso di loro finì per predominare quasi totalmente) con la religione in sé e per sé. A questo proposito, Schopenhauer² aveva già fatto osservare che la parola, in se stessa, rinnegava solo il teismo. Essa è quindi applicabile a scettici e a materialisti, i quali negano in genere ogni presenza di qualcosa di divino e trascendente, ma può anche venire attribuita a quelle tendenze religiose che non fanno governare il mondo da alcun dio personale ed eterno (intendendo questo sia in senso panenteistico che teistico), riconoscendo tuttavia una pluralità di divinità transeunti, credendo in un ordinamento morale del cosmo, in una reincarnazione e in una liberazione, nonché professando uno specifico sentimento religioso attraverso il culto

di santi, nei quali s'incarna l'ideale della più sublime perfezione morale e della più alta pace spirituale. In questo senso sono atei (nirishvara: «senza un signore dell'universo») la mîmânsâ, il sâṅkhyā classico, le dottrine degli ajîvikâ, dei jainâ e dei buddhisti. Negli ultimi due sistemi ha spiccatissimo risalto il fatto che, persino nelle comunità più avverse alla posizione teistica, la vita religiosa poté svolgersi in forme esteriori del tutto analoghe (culto nei templi, vita monastica, scritture sacre di autorità incontestabile) e che le stesse esigenze, risolte dai teisti mediante l'ipotesi di un ishvara, potevano avere la propria soddisfazione anche con un'altra soluzione. Per i teisti, dio è al tempo stesso il sostegno dell'ordine cosmico naturale e morale, manifestantesi nel divenire universale e nella retribuzione di tutte le azioni, il rivelatore della verità, il modello etico, la mano che salva nel bisogno, colui che dà la liberazione. I jainâ e i buddhisti del «piccolo veicolo» suddividono queste varie funzioni tra diversi fattori: il processo cosmico è retto dalla causalità retributiva delle azioni compiute, l'aiuto nelle distrette su questa terra viene dato dalle varie divinità effimere, i rivelatori della verità salvatrice e modelli etici sono i tîrthankarâ o i buddhâ, mentre invece la liberazione è un bene che non viene elargito da un dio ma che può essere conquistato dagli esseri umani solo con le proprie forze.

Nel buddhismo più antico l'oggetto della considerazione religiosa è costituito di preferenza dallo stato di salvezza anticipato dalla meditazione e da coloro che hanno superato la vita terrena, perchè, avendo realizzato un tale stato, non possono più venire invischiati dal divenire terreste. Il mârâyâna, invece, allarga considerevolmente il cerchio di ciò che forma appunto l'oggetto d'un rapporto religioso: il nirvâna non è «tutto ciò che è un'altra cosa», diametralmente contrapposto al mondo, ma è invece l'eterno assoluto sul quale il mondo fenomenico, tanto irrealmente quanto un sogno o una fata morgana, continua il suo giuoco che vela la verità. Dalla concezione del «vuoto», concepito dapprima sotto pura forma di negazione, si è proceduto, attraverso fasi di ulteriore sviluppo, fino a delle idee che si accostano a quelle del vedânta: infatti si giunge ad un quid spirituale personale che costituisce il fondamento di tutto ciò che esiste. D'altra parte anche certe concezioni personalistiche dell'essenza divina vennero accettate nelle forme più diverse dal dogmatismo più tardo, prima con l'ascrivere anche ai Buddhâ un'azione determinante nel processo soteriologico d'ogni individualità e, dopo, nell'identificare innanzi tutto l'assoluto di molte scuole con un certo quale Buddha (Amithâba, Vairocana), in modo da assumere, in certo senso, un valore parenteistico.

1. *Shatapatha-Brâhmana*, 2, 4, 2, 1 e segg. (DEUSSEN, AGPh. I 1, pag. 192).

2. SCHOPENHAUER, *Satz vom Grunde*, § 34.

1. L'animato e l'inanimato

La letteratura vedica antica non fa ancora precisa distinzione sul limite che passa fra ciò che è animato e ciò che non lo è. Al contrario, in essa viene attribuita una forma di vita cosciente non solo ai vari fenomeni della natura ma anche alle varie qualità, condizioni, avvenimenti e attività, e perfino ai vari oggetti fabbricati dagli uomini. Ai tempi delle *Upanishad* poi, si viene ad avere un concetto sempre più chiaro della diversità esistente fra le cose animate e quelle inanimate, concetto che poi dominerà l'intera filosofia d'epoca classica. I confini di ciò che è vitale sono fissati in modi diversi secondo le varie scuole: per i jainâ sono corpi di esseri viventi anche le zolle di terra, le fiamme, le gocce d'acqua e i venti; per gli indù, la vita comincia solo con i vegetali, che certe scuole buddhiste considerano invece ancora come cose inanimate.

Per il *Veda*, la vitalità pienamente cosciente che anima un essere presuppone in esso la presenza di determinati fattori d'esistenza, come la forza vitale (asu, jîva) ecc. Secondo la teoria dharmica dei buddhisti, un essere vivente è una continuità di dharmâ che scorre sul binario di una regola ben determinata: alcuni dharmâ, come la forza vitale, il calore e la coscienza, vengono considerati in qualità di speciali condizioni preliminari per il mantenimento del processo vitale. Per quei sistemi che suppongono delle anime individuali, vi è una possibilità di vita solo fino a quando si dà il legame d'una monade spirituale con un corpo; rispetto ad essa, tutti gli altri fattori hanno solo una importanza secondaria. Secondo questo modo di vedere, l'essere vivente empirico viene ad essere composto da due elementi essenzialmente diversi: materia e spirito. Ora, dato che questa concezione dualistica ha una posizione dominante nella filosofia indiana, da circa duemilacinquecento anni, mi sembra opportuno dedicare un apposito capitolo a ciascuno dei due componenti che essa ha accettato, trattandoli separatamente, appunto per poter discutere anche le varie dottrine che si sono formate in opposizione ad essa.

2. La materia

Le idee degli indiani su ciò che noi chiamiamo «la materia» (parola questa che non ha equivalente preciso nelle lingue indiane) si sono sviluppate da concezioni di forze, intese come concretamente sostanziali. Si spiega, quindi, perché sia così lontana dalla mentalità indù l'idea della materia inerte e perché d'altro canto essi ascrivano una base materiale anche alle facoltà psichiche più diverse. Le numerose concezioni contenute nei testi vedici, così lontane da un'armonia sistematica fra di esse e spesso ancora non compiutamente elaborate, trovano la propria definitiva formulazione in epoca classica, nel corpo di due teorie differenti, cui fanno capo, in un modo o in un altro, tutte le scuole: prima, la teoria degli elementi cosmici eterni e distinti fra di loro; seconda, quella della materia primordiale ed unica, da cui tutto si sviluppa per gradi di manifestazione.

Secondo la dottrina dei *cārvākā* e del *nyāya-vaisheshika*, le sostanze materiali ultime e irriducibili sono i quattro elementi: terra, acqua, fuoco, aria, tutti consistenti di innumerevoli atomi. Questi atomi non sono percepibili sensorialmente ma, una volta combinatisi, formano gli oggetti visibili. Anche il buddhismo vede nei quattro elementi le basi ultime di tutto ciò che è corporeo e sensibile (*rūpa*). I *mahābhūta*,² però, non vengono da lui considerati come delle sostanze eterne ma come delle combinazioni effimere di forze (v. pag. 164).

Molti vedono nello spazio (*ākāsha*), un quinto elemento cosmico materiale.

I jainā suppongono esservi una materia unica, consistente di agglomerazioni di atomi, che così producono le più svariate fenomenologie del mondo empirico (ad esempio, anche il karma; v. pag. 205).

Il *sāṅkhya* insegna esservi una materia primordiale (*prakṛti*) che produce, mediante i tre *guṇā* (pag. 118) da cui è costituita, dei tattvā («quidditates», «principi cosmici») i quali per evoluzione vanno dai sottili ai grossolani e dai quali è composto tutto l'universo, ivi compresi gli esseri individuali. Questa teoria, che ha trovato svariate formulazioni, forma a tutt'oggi anche il fondamento dottrinale della filosofia naturale del sistema yoga, delle più svariate scuole vishnuite e shivaite, nonché del vedānta. Ora, se si premette che i quattro o cinque elementi cosmici sono le realtà materiali ultime, allora si viene ad escludere l'ipotesi di una materia unica: se, invece, si considerano questi quattro o cinque elementi come delle forme particolari della materia, allora sarà anche possibile conciliarsi con la teoria dell'unicità della materia. Ecco perché jainismo, *sāṅkhya* e sistemi affini hanno potuto accettarla. Alcune scuole di dottrina *sāṅkhya* hanno accolto pure la teoria atomistica (pag. 152).

3. Lo spirituale

L'idea d'uno spirito immateriale è ancora estranea alla mentalità dell'epoca vedica. Le varie funzioni spirituali vengono rappresentate sotto forma di potenze formate di sostanza sottile. Analoga è pure la posizione del

buddhismo più antico: esso riconosce un vasto numero di fattori psichici (*dharmā*) ma non suppone uno spirituale unico. La teoria d'una spiritualità unica venne sviluppata per la prima volta nelle *Upanishad*, quando Yājñavalkya definì l'*ens realissimum* come spirito totale (pag. 114). Ora, dato che è da questo spirito, inteso come il nucleo più sottile ed interiore di ogni cosa, che promana tutto ciò che è, per via d'ingrossamento e d'ispessimento, non abbiamo ancora alcuna differenziazione essenziale tra spirito e materia. E nelle *Upanishad* più recenti che tale diversità acquista sempre maggior chiarezza (pag. 117). La dottrina dello spirito-tutto, da cui traggono origine tanto gli spiriti individuali quanto la materia, forma da allora il fondamento sia delle varie sistematiche del vedānta che della teologia della maggior parte delle sette indù. Questo tipo di speculazione ha pure trovato una sua propria espressione nel mahāyāna, con la dottrina della «sola coscienza».

Da certe indicazioni contenute in alcuni testi buddhisti e jainā, sembra che siano esistite delle scuole, sul principio dell'epoca classica, le quali consideravano ciò che è spirituale come un quinto (o sesto) elemento eterno, da equiparare ed accostare ai quattro (o cinque) elementi cosmici: di conseguenza ritenevano pure l'anima individuale come una manifestazione parziale ed effimera di questa sostanza spirituale ed eterna (pag. 102).

La maggior parte dei sistemi indù e il jainismo insegnano esservi un numero infinito di monadi spirituali. Mentre per i vedāntin e per la più gran parte delle sette vishnuite e shivaite le anime individuali sono, in una forma o nell'altra, della medesima essenza dello spirito totale, la *mīmāṃsā*, il *sāṅkhya* (classico), lo yoga, il *nyāya-vaisheshika*, i *mādhvā* e i *pāshupatā* le reputano delle entità a se stanti; infatti, non riconoscendo uno spirito che tutto abbraccia, essi non possono nemmeno lasciare che vi si originino le anime.

La nozione dell'anima individuale, che forma il nucleo eterno e indistruttibile di una personalità, ha preso le mosse per il suo sviluppo successivo dalla concezione vedica dell'*alter ego* dell'uomo, sopravvivente alla morte. All'epoca dei *Veda* dominava la credenza che vi fosse una entità di materia sottile, simile per aspetto al defunto, la quale continuava ad esistere dopo il disfacimento della sua spoglia mortale. Quest'ombra, da un lato veniva concepita come qualcosa di pensante ed agente, mentre dall'altro si affermava che anch'essa, per poter vivere nel mondo celeste, doveva essere provvista nuovamente della materia, degli organi sensoriali, del soffio vitale, del pensiero ecc., che le erano stati propri durante la vita e che si erano ridispersi nelle divinità di cui erano manifestazioni parziali. Mentre da alcuni questa sopravvivenza del defunto è spesso considerata come un suo perfetto sosia, essa è, secondo altri, un vuoto fantasma, quasi la cornice di una individualità che deve essere riempita con le più svariate potenze, dal momento che deve acquistare piena capacità d'agire. Con l'evoluzione del pensiero e il sorgere della dottrina della reincarnazione, le varie concezioni dell'essere che sopravvive alla morte subirono una profonda e vasta trasformazione; dall'immagine del defunto *sub specie* di ombra si passò a

quella d'uno spirito immateriale, che di per sé non ha alcuna forma o che è capace di assumere gli aspetti più diversi, secondo necessità. Lo sforzo di spiegare il problema di cosa sia proprio dell'anima e cosa sia ciò che si manifesta in un essere vivente empirico per effetto di altri fattori, portò alla formulazione di una serie di teorie per cui alcuni concepivano l'anima come una individualità attiva, altri come una semplice intelligenza, capace di accogliere in sé i più svariati fattori. In tal modo l'anima viene considerata:

1) dalla maggioranza dei vedântin, dei vishnuiti, degli shivaiti e dei jainâ come una natura conoscente, senziente, volente ed agente. Per i filosofi di questi sistemi essa è una forma di personalità spirituale, trasfigurata e liberata dalla sofferenza, le cui perfezioni naturali vengono in realtà avvolte, nascoste e costrette entro limiti *ab aeternitate*, dalla materia e da altri fattori: esse, tuttavia, emergono in tutta la loro luce coll'annullarsi di queste potenze oscuratrici e delimitanti, vale a dire collo stato di liberazione;

2) secondo il nyâya-vaisheshika e la mīmāṃsâ più tarda le si fanno apparire conoscere, gioia, dolore, desiderio, repulsione, sforzo cosciente verso un fine preciso, merito religioso, colpa religiosa e disposizione al karma (cioè alle conseguenze delle esistenze anteriori), solo fino a quando essa, dotata di una sostanza intellettuale (manas), resta prigioniera del sansârâ. Non appena venga a cessare definitivamente la sua unione col manas, nello stato di liberazione, allora cessano pure di manifestarsi in lei tutte quelle qualità: essa rimane, dunque, in uno stato di inconscia passività. Pertanto l'anima, nella sua vera natura, è realmente un essere individuale ed immateriale, ma non spirituale;

3) dal sâṅkhya classico e dallo yoga, a lui susseguente, come una pura natura spirituale, cui sono estranee ogni sensazione, volontà ed azione. Tutti gli attributi, eccezion fatta della coscienza, vanno sul conto della materia cui l'anima si crede erroneamente legata: con lo stato di liberazione essa è pertanto solo una luce individuale, null'altro.

L'antica concezione che rappresentava l'anima come un omuncolo alto un pollice, risiedente nel cuore dell'essere umano, venne in seguito modificata dal vedânta, che le diede la grandezza di un atomo (anu). Al contrario, il nyâya-vaisheshika considera l'anima come infinitamente grande e precisamente come «vibhu», (omnipervadente) e quindi onnipotente. La posizione assunta da altri filosofi rispetto a questo problema varia di caso in caso, così che, per esempio, gli interpreti della dottrina sâṅkhya difendono chi l'«anuvâ», chi il «vibhutva» delle monadi spirituali. I jainâ sostengono che l'anima, all'occorrenza, è capace di dilatarsi o di rimpicciolirsi in modo da trovar posto, nell'alternarsi delle esistenze, sia nel corpo d'un pidocchio che in quello d'un elefante. Questa concezione viene respinta dai brahmanici perché, se così fosse, l'anima dovrebbe essere mutevole e consistere di parti, finendo quindi coll'essere anch'essa effimera come tutto ciò che è soggetto a mutazione.

4. Corpo ed anima

Il problema della definizione del rapporto fra l'anima ed il corpo aveva preoccupato i pensatori fin dai tempi del Buddha: prova ne sia che il canone *pâli* (*Udâna*, 6, 4), nel gruppo delle questioni su cui disputano i maestri delle dottrine false, enumera anche questa: «Sono l'anima e il corpo una medesima cosa o sono diversi uno dall'altra?».

I materialisti sostengono l'assoluta identità dei due termini: per loro l'anima non è altro che una funzione del corpo. D'altronde questa identità può venir sostenuta, anche dal punto di vista del vedânta antico: dato che vi è soltanto uno spirito universale, il quale si sviluppa nel tutto per vari gradi di manifestazione, alla fin dei conti il corpo si trova ad essere soltanto un ispessimento dello spirito.

La diversità fra corpo ed anima viene invece sostenuta dalla maggior parte delle scuole del vedânta, da tutti gli altri sistemi brahmanici e dai jainâ: varia la concezione del loro collegarsi, per quanto riguarda l'intensità del legame stesso. Secondo i jainâ, tale unione è tanto stretta e solida quanto quella tra il fuoco e la palla di ferro: per la più gran parte dei sistemi brahmanici, essa corrisponde soltanto alla relazione che c'è fra un uomo e la sua veste: per il sâṅkhya, invece, essa non esiste affatto nella realtà ma si fonda soltanto su un errore e pertanto la si fa assomigliare all'unione che può esserci fra l'acqua e la luna, quando questa vi si rispecchia dentro. Mentre alcuni pensatori, come i sostenitori del nyâya e del vaisheshika, ritengono che l'anima sia unita solo ad un corpo visibile, ve ne sono altri che ne suppongono, oltre a quello grossolano formato di elementi grossolani, ancora un altro o parecchi altri, costituiti di materia sottile, i quali sono, in un certo senso, come una forma intermedia o di collegamento tra lo spirito immateriale e il corpo empirico, nella sua compattezza.

Secondo il sâṅkhya ed il vedânta, l'anima, fintanto che resta legata al sansârâ, è rivestita da un involucro di materia sottile, composto appunto di materia sottile degli elementi sottili e nutrita della parte sottile contenuta negli alimenti ingeriti oppure nelle offerte sacrificali ai morti. Questo involucro dell'anima viene chiamato «corpo sottile» (*sûkshmaśarîra*) ovvero «corpo indicatore» (*linga-śarîra*), perché esso conferisce all'essere individuale delle caratteristiche distintive, diverse da quelle altrui. Mentre il corpo grossolano (*sthûla-śarîra*) viene ad esistere mediante la nascita e a scomparire con la morte, quello sottile accompagna l'anima *ab aeternitate*, attraverso tutte le esistenze; e viene scollato di dosso soltanto col raggiungimento della salvezza. Esso è il recipiente che accoglie le invisibili funzioni dei sensi, le quali si manifestano negli organi visibili del corpo grossolano, e cioè i cinque sensi della percezione (*jñānendriya*: vista, udito, gusto, olfatto, tatto) e i cinque sensi dell'azione (*karmendriya*), cioè le facoltà di parlare, di afferrare, di camminare, di evacuare e di generare. Al corpo sottile appartiene inoltre l'«organo interiore» (*antahkarana*), che abbraccia l'insieme di tutti gli organi psichici (*buddhi*, *ahankâra*, *manas* (pag. 147); altri ne enumerano di più). E finalmente ha la sua sede in esso il soffio vitale (*prâna*), che costituisce il principio organizzatore del corpo gros-

solano. Questo soffio vitale ha cinque forme: come prāna presiede alla ingestione del cibo ed alla respirazione; come apāna (espirazione), all'espulsione dell'urina e dei rifiuti; come samāna (soffio simultaneo), opera la scomposizione dei cibi ingeriti nella combustione della digestione; come udāna (inspirazione), sale fino alla gola e rende possibile la parola, il canto ecc.; come vyāna (soffio pervadente), regola la circolazione del sangue. Per quanto riguarda il processo delle reincarnazioni, questo corpo sottile riveste un'importanza speciale in quanto trasferisce nella vita successiva, sotto forma di engrammi dell'intelletto, il karma prodottosi nell'esistenza anteriore. Parecchi vedāntin riconoscono, oltre al «grossolano» e al «sottile», anche un terzo corpo, il cosiddetto «corpo causale» (kāraṇa-śarīra). È la «non conoscenza» (avidyā), costituita di materia sottilissima, che nasconde all'anima la comprensione di ciò che è dio o di ciò che è l'assoluto, determinando così l'errare per il sansāra.

Le sistematiche della dottrina di Shankara furono insieme, nel complesso d'una unica costruzione, la teoria upanishadica della quintupla manifestazione dell'ātman (che rappresenta nell'individuo le manifestazioni sottili e grossolane in cui si dispiega lo spirito totale) con la dottrina dei tre corpi e dei quattro stati dell'anima. Eccone uno schema per sommi capi:

Stato	Corpo	Involucro (kosha)
Veglia Sogno	corpo grossolano	di cibo (anna-maya)
	corpo sottile	di soffi vitali (prāna-maya)
Sonno profondo	corpo causale	di sostanze intellettive (mano-maya)
		di consapevolezza (vijñāna-maya)
		di beatitudine (ānanda-maya)
Meditazione profonda	—	—

Mentre nel «quarto» stato (turīya) l'unificazione col brahma perviene a una chiara coscienza, nel sonno profondo viene sì ad essere esclusa ogni percezione della molteplicità tuttavia l'unità non viene riconosciuta, in quanto l'anima resta avvolta dalla non-scienza. Nel sogno, la pluralità ingannevole viene percepita solo in forma sottile, perché il corpo grossolano non ha sensibilità e resta attivo solo il corpo sottile, con i suoi tre involucri (tra cui sono ripartiti i soffi vitali, i dieci sensi e le funzioni dell'organo «interiore»). Allo stato di veglia, la pluralità si manifesta in forma massiccia. Anche i jainā ammettono più forme corporee. Fintanto che l'anima erra in circolo per il sansāra, è avvolta da un corpo karmico sottile, adatto alle metamorfosi (vaikriya), che pertanto cambia facilmente la propria forma: gli esseri terrestri hanno al posto di quello una forma corporea di materia

grossolana (audārika). Oltre a questi, si danno pure altri due corpi: quello di fuoco (taijasa), che permette la digestione, e quello di traslazione (āhāraka), mediante il quale un asceta può uscir fuori con la propria anima dal corpo grossolano per andare a visitare un altro mondo.

Il buddhismo nega l'esistenza di monadi spirituali eterne, d'una corretta materia primordiale e di atomi eterni. Secondo la sua concezione, tutti i fenomeni empirici, tanto spirituali quanto materiali, sono soltanto dalle combinazioni di dharma effimeri, cooperanti fra loro secondo i termini d'una legge. La questione se anima e corpo siano o non siano la stessa cosa dovrebbe essere risolta, dunque, con questa risposta: sono la stessa cosa, nel senso che entrambi devono essere ricondotti all'origine dharmica; sono diversi però uno dall'altra, in quanto tutto ciò che è corporeo appartiene al gruppo dei rūpa-dharma mentre tutti i fenomeni spirituali, unitamente ad altri, vanno annoverati nei quattro «raggruppamenti» (skandha) restanti, sovrintesi dalla definizione «nāman», in contrapposizione al gruppo «rūpa».

Nonostante che i testi buddhisti non si stanchino di ripetere sempre e nuovamente che le concezioni dottrinali correnti sulla natura del corpo e dell'anima sono false, perché fondate sull'ipotesi dell'esistenza di sostanze durature, essi continuano però a servirsi di molte delle immagini che erano state sviluppate da altre scuole, o in dipendenza delle idee della filosofia della natura dominanti nel tempo o, per lo meno, in adattamento ad esse. Così nel canone pāli si legge che il corpo è costituito dai quattro elementi: terra, acqua, fuoco ed aria, cui viene aggiunto in alcuni passi anche lo spazio, come quinto: si dice anche che colui che s'immerge nella meditazione può fuoriuscire dal suo corpo grossolano mediante una forma corporea «fatta di manas». Quando un uomo perviene a morte e la sua coscienza passa in un essere vivente di recentissima formazione, ecco che, in alcuni punti, codesta coscienza è descritta come un'entità spirituale, migrante verso il luogo del concepimento (pag. 223). Gli ortodossi, però, fanno rilevare insistentemente che gli elementi sono dei dharma transitori e che il «gan-dharva» del trapasso dal luogo della morte a quello della rinascita non è un'anima immortale, bensì una specie di «entità intermedia» (pag. 223), apparsa per volere di una legge fissa e destinata a scomparire di nuovo, dopo brevissima esistenza. Secondo la teoria del pudgalavādin (pag. 223), rigettata dagli ortodossi, come pure nella dottrina della «coscienza depositata» dei vijñānavādin (pag. 238), assistiamo a due diversi tentativi per reintrodurre, in un modo o nell'altro, l'anima detronizzata nella dogmatica del sistema e dare una soluzione alla questione del perché mai l'individualità rimanga costante in una personalità mentre il suo corpo, le sue idee ecc., sono soggetti ad incessanti mutazioni.

1. *Samyutta*, 22, 95, 15, 4.
2. *Entwicklungsstufen*, pag. 79.

10 I problemi dell'etica

1. Il fondamento metafisico della morale

I *cārvākā* (materialisti) negano la validità di qualsiasi comandamento etico. Poiché l'uomo consta solo dei quattro elementi, scomponendosi nuovamente in essi colla morte, dopo di questa non vi può essere alcuna forma di retribuzione e viene così a mancare ogni ragione di comportamento morale. I precetti dell'etica, sanzionati dal *Vēda* o da un'altra autorità religiosa, sono delle opere umane inventate da sacerdoti o da monarchi, come mezzo per dominare gli sciocchi. Uno spirito forte sa che non vi è nulla al di fuori della percezione sensibile: l'unico inferno che esista è il dolore fisico, l'unico dio supremo, un re potente, l'unica liberazione, l'annientamento del corpo che avviene con la morte. Perciò il pieno godimento dei sensi è il solo scopo della vita: chi è scaltro, dunque, vivrà quanto più lietamente possibile e — libero da tutte le illusioni etiche e religiose, con sovrano disprezzo per quei pazzi che credono ai principi metafisici — terrà d'occhio il proprio interesse senza riguardo alcuno, finché quegli elementi «riuniti in lui per il piacere e il dolore» non saranno tornati nuovamente agli elementi cosmici.

Dando logica e coerente applicazione alla massima secondo cui non c'è altro all'infuori di ciò che è materiale, i *cārvākā* traggono così tutte le possibili conseguenze pratiche dai loro principi. In questo si differenziano da molti rappresentanti occidentali di concezioni analoghe, i quali (eccezion fatta per certi sensualisti del XVIII secolo, come l'autore della *Philosophie dans le boudoir*) enunciano nei loro sistemi delle idee a base etica e sociale, che stanno agli antipodi dei principi dello schietto materialismo e che sono state introdotte nello schema delle loro dottrine, pur provenendo da campi del tutto estranei ad esse.

A questa chiara negazione d'ogni tipo di morale si contrappongono le dottrine di quasi tutti gli altri filosofi che suppongono il cosmo governato non solo da leggi naturali ma anche etiche. La concezione d'un ordinamento morale dell'universo, di cui abbiamo trattato a pagina 23, forma la base comune di tutte le dottrine soteriologiche dell'India. E benché tale unico fondamento si presenti ovunque come presupposto e i testi filosofici torni-

no sempre a svolgerne degli aspetti particolari, tuttavia gli indiani non ne hanno mai dato una esposizione ordinata da soddisfare pienamente le nostre esigenze. A questo punto, perciò, sarà opportuno delucidare brevemente questa teoria fondamentale seguendo il metodo del pensiero occidentale.

L'ordine cosmico è morale perché tutto ciò che avviene è regolato da una causalità retributiva di carattere etico. Visto che ogni atto del corpo, della parola o del pensiero, in quanto eticamente significativo, fa maturare nel tempo una conseguenza trascendente, buona o cattiva, l'intero universo è, in certo qual modo, una gigantesca istituzione etica, dove ciascun dispiacimento di forze, sia positive che negative, dà origine a degli effetti che, dopo qualche tempo, vengono a manifestarsi visibilmente, in qualunque circostanza. L'ordine cosmico, dunque, è di carattere etico perché in esso viene punita ogni offesa alla morale, mentre ciò che è moralmente buono alla fine viene a trionfare, sempre e nuovamente.

L'agire etico ha questo presupposto: l'essere vivente, che agisce, deve possedere la facoltà di scegliere fra il bene e il male. Tutti i sistemi che ammettono un ordine morale del mondo sostengono perciò la dottrina del libero arbitrio, ma non affermano con questo che l'uomo sia libero in tutto e per tutto. Al contrario egli è legato a tutto ciò che è conseguenza del karma, creato da lui stesso nelle esistenze anteriori mediante le libere decisioni della sua volontà. Le proprietà fisiche di un essere, il suo patrimonio ereditario, la sua appartenenza ad una determinata famiglia ed ad un determinato popolo, la sua posizione sociale, il suo ambiente, la sua educazione, i suoi legami con la tradizione, il grado di cultura ed il destino che gli è riservato, sono tutti condizionati dal karma e limitano il raggio della sua possibilità d'azione: non gli tolgono, però, la responsabilità finale di tutte le decisioni, prese secondo la sua libera volontà, le quali, da questa esistenza, saranno nuovamente la causa della forma dell'incarnazione successiva. In tal modo, l'uomo è vincolato da quanto ha liberamente voluto nella sua vita precedente, ma è completamente libero per tutto ciò che determinerà la sua vita futura. È ovvio che il limite fra quanto l'uomo è libero di volere e di non volere, sfugge alla conoscenza logico-razionale nei suoi particolari ed è perciò che Buddha aveva definito il karma come un mistero su cui non conviene troppo indagare.

L'ordine cosmico comporta un carattere etico non solo perché ogni azione trova in esso la sua retribuzione e perché gli essere individuali posseggono la libertà morale di scegliere fra ciò che è conforme alle leggi dell'etica e ciò che è loro contrario, ma anche perché nel mondo vige una tendenza degli esseri individuali verso la perfezione morale. I grandi sistemi indiani sostengono tutti che ogni individualità, vagante nel *samsāra* da tempo indefinito, è capace di purificarsi attraverso un'ascesa graduale al punto di raggiungere, alla fine, la perfezione suprema. Ma questo è possibile soltanto se si ammette che il bene ha una forza superiore a quella del male e che, in ultima ratio, riesce a superarlo del tutto.¹

La credenza degli indiani in un ordine cosmico si fonda, in ultima analisi, sul fatto che al mondo vi sono degli esseri umani che hanno potuto far

2. Principi e limiti della dottrina morale

Un giorno Buddha espose con le seguenti parole la sua dottrina ai brahmani e ai capi di famiglia d'un villaggio: «Un nobile discepolo laico fece le seguenti considerazioni: — Se qualcuno mi togliesse la vita, mi rubasse qualcosa, amareggiasse con le mie donne, m'ingannasse, mi calunniasse, mi offendesse con degli insulti, m'annoiasse con delle chiacchiere vuote, questo non mi farebbe piacere. E non farebbe piacere neppure ad un altro. — In base a tale riflessione, egli tralasciò dal fare tutto questo e indusse anche gli altri a non farlo, lodando chiunque evitasse codeste cose. Così divenne puro nelle parole e nelle azioni».³

Anche in numerose opere brahmaniche, questa cosiddetta «regola aurea» (raccomandata come linea di condotta anche da saggi greci e cinesi, da Gesù di Nazareth e molti altri maestri dell'umanità) viene chiamata la stella polare del retto modo di agire: un testo definisce addirittura il comandamento: «Non fare ad altri quello che non vorresti fosse fatto a te», come il nucleo di tutta la morale pratica.⁴ E con ragione, poiché per gli indiani ogni azione malvagia ha delle conseguenze karmiche: infatti ogni atto volto verso il male porta già in sé il germe della propria retribuzione e, nella esistenza seguente, ricade su chi lo ha compiuto come un *boomerang*.

In campo etico tutti gli esseri viventi, senza eccezione, sono tanto soggetti quanto oggetto. Per l'indiano, infatti, anche gli animali sono anime incarnate, che hanno i loro diritti e i loro doveri e non sono soltanto degli organismi meccanici dei quali l'uomo può disporre a suo talento. Alcune leggende parlano di elefanti devoti, che avanzano cautamente attraverso la foresta in modo da non fare del male ad alcun essere vivente; narrano di una lepre virtuosa gettata nelle fiamme di sua libera volontà per procurare un arrosto ad un affamato senza farlo rendere colpevole dell'uccisione di un essere vivente, e di molti altri episodi consimili.

L'etica indiana ha forme rigorosamente individualistiche. È il singolo a compiere un'azione ed è il singolo ad averne la responsabilità e a raccogliermene la ricompensa. Dato che nelle esistenze future il medesimo essere può rinascere sia animale che creatura umana, sia uomo che donna, mendicante o re, brahmano o shūdra, indiano o cinese, indù o infedele, conta soltanto la condotta personale. L'appartenenza a una determinata casta, a un determinato popolo, a una determinata religione, non conferisce alcuna facoltà di non tener conto dei diritti degli altri gruppi; ognuno deve invece tener presente che nella prossima incarnazione il padrone può diventare schiavo e lo schiavo padrone o può anche avvenire una completa inversione delle parti in altro modo.

Nei tempi più antichi era il risultato di un'azione che dava la misura del suo valore etico e della sua retribuzione karmica. Chi uccide per errore un essere vivente, o pecca nel sogno, deve farne espiazione: chi abbia compiuto, anche involontariamente, una buona azione, ne riceverà la corrispondente ricompensa. Più tardi, a questo modo tutto esteriore di considerare

proprie le più alte qualità morali raggiungendo in tal modo uno stato di spiritualità che si eleva al di sopra del dolore e delle passioni. Il fatto stesso che chi abbia raggiunto la perfetta calma spirituale mediante la disciplina dei sensi e il superamento di tutti gli impulsi ciechi dell'istinto, è il più felice fra tutti gli esseri di questa terra; offre la dimostrazione che la buona condotta e lo stato di benessere, così spesso antitetici l'uno all'altro nel sansara, s'incontrano alla fine nel campo dello spirito in un'unità superiore. Da questo punto di vista, trova una soluzione inequivocabile anche la questione di cosa sia il bene e cosa sia il male. È bene ciò che conduce al superamento delle passioni, alla illuminazione, alla liberazione e perciò alla suprema salvezza, alla perfetta ed inoffuscata felicità; è male tutto quello che agisce in senso contrario. Esiste quindi una gerarchia dei valori volta al raggiungimento della liberazione: quest'ultima, però, è il principio supremo della morale, che sta a fondamento delle dottrine di tutti i sistemi i quali ammettono un'ordine etico del cosmo.

Il comandamento di agire moralmente scaturisce dalla legge morale che regge il mondo. L'uomo ottiene la conoscenza di questa legge dal *Veda* o da altri testi sacri e dagli insegnamenti dei saggi: tuttavia può raggiungerne conoscenza diretta anche senza di essi, grazie alla propria coscienza, «dio invisibile che dimora nel suo interno», come lo definisce un testo. Il fenomeno dell'esistenza d'una coscienza morale è, per molti pensatori, la prova più lampante e inconfutabile del fatto che nel mondo vige una legge etica. L'uomo obbedisce ai precetti morali per un interesse bene inteso perché, così facendo, acquista merito religioso e perché, trascurandoli, si carica di colpe. In opposizione a questa teoria che spiega la condotta morale attraverso una visione istintiva — coscienza o inconscia — della organica struttura del cosmo condizionata dal karma, Prabhākara sostiene che l'egoismo non è sufficiente come unica forza motrice dell'agire etico. Piuttosto, l'essere umano agisce moralmente perché i precetti etici sono degli imperativi categorici, i quali sprigionano in lui una forza «che fa sentire il dovere». Così, come il poppante cerca il seno materno, senza che nessuno gli abbia mai detto che vi avrebbe trovato il suo nutrimento, allo stesso modo l'uomo morale, anche senza aver ricevuto alcun insegnamento nella vita attuale o in una esistenza precedente, segue un sentimento del dovere, immanente ed elementare in lui, che lo costringe per necessità a compiere determinate azioni, e a cui egli non può sottrarsi senza un conflitto interiore.

Per i jainā, i buddhisti e molti filosofi brahmanici le leggi morali sono dei dati di fatto che non si possono dimostrare e che hanno la loro ragione d'essere nello stesso ordine cosmico. Per i teisti le leggi morali hanno la loro origine nel Dio che le ha promulgate; l'essere umano le segue per doverosa obbedienza alla divinità e per poter divenire simile a lui, che è il modello etico irraggiungibile. Alcuni sostenitori della teoria dell'uno-tutto giustificano in questo modo il dovere di non far male a nessuno: il saggio si riconosce in tutti gli esseri viventi, come l'*unica* natura divina, e perciò non fa danno a se stesso, offendendo un'altra manifestazione dell'*ens realissimum*.²

le cose se ne sostituisce un altro più profondo e più filosofico: è l'intenzione secondo cui un atto è voluto e compiuto ad essere l'unico fattore decisivo. Questa concezione si fa strada nelle *Upanishad* e trova il suo più significativo sostenitore nel Buddha, il quale proclamò addirittura che è solo la volontà premeditata (*cetanā*) a determinare il valore etico e la retribuzione karmica d'una azione. Questo punto di vista è compatibile soltanto con una metafisica karmica profondamente elaborata, mentre, in realtà, il risultato di una azione troverà delle valutazioni morali sempre diverse; inoltre, anche ciò che poteva apparire buono o cattivo, può presentarsi proprio come il contrario o nel corso del tempo o dal punto di vista delle conseguenze maturate a distanza, in ordine di tempo. In pratica, però, tanto l'etica del risultato quanto quella dell'intenzione contano a tutt'oggi degli esponenti tra i moralisti indiani.

Il "dharma", l'eterna legge etica, si manifesta nel complesso dei comandamenti e dei doveri morali, giuridici, sociali e rituali, cui devono obbedire gli innumerevoli esseri viventi, nel caso in cui volessero conformarsi alla loro naturale destinazione ed armonizzarsi alle leggi dell'universo. Tale legge può essere adempiuta solo in parte da ciascun essere, dato che un'individualità può mettere in pratica solo un numero limitato dei suoi precetti, volta per volta. Dalle più basse forme della vita animale su fino al grado superiore degli esseri umani e degli spiriti, fino a raggiungere, più su ancora, gli dei supremi, tutti gli abitanti dell'universo si dividono in una interminabile scala di classi; ognuna di esse, secondo il grado che occupa, reagisce al «dharma» in maniera diversa. Anche l'umanità forma una di queste gerarchie, il cui strato infimo è occupato dai barbari senza casta, quello un po' più alto dagli *śhūdrā*, classe impura per il sistema sociale indù; salendo vengono quindi i *vaishyā* (mercanti ed artigiani) e dopo gli *kshatriyā* (guerrieri), fino all'ultima e più alta, la casta dei brahmani. Ognuna di queste caste è un gruppo umano endogamo la cui origine mitica viene fatta risalire ad una determinata personalità, divina od umana, e che è cementato, fino a formare un tutto unico, da diritti, doveri e modi di pensare ben precisi e trasmessi di padre in figlio. L'ordine, secondo il quale queste caste si articolano una sull'altra, corrisponde alla concezione indiana di purezza, espressa tanto dal lavoro, quanto dal modo di nutrirsi, dalle regole che governano i matrimoni, dalle costumanze rituali. E per questo che ai brahmani è permessa solo un'alimentazione vegetariana, mentre i paria impuri possono mangiare qualunque cosa; è perciò che gli appartenenti a una certa casta possono nutrirsi solo con cibi cucinati da uno che appartiene alla loro classe medesima o da un brahmano, prendendo i loro pasti in esclusiva compagnia dei membri della medesima casta. L'idea che ogni grado sociale deve adempiere le proprie determinate funzioni, in seno all'organismo sociale, corrisponde al precetto secondo cui la medesima attività è un dovere per uno mentre è interdotta a un altro; regola, questa, che naturalmente non è spesso osservata nella pratica. La differenza di sesso influisce pure profondamente sulla posizione degli individui nei confronti del sistema sociale. Come nella più gran parte dei paesi asiatici, in India la donna non

solo è sottoposta all'uomo, ma le vengono pure riconosciuti minori diritti rispetto ad esso e perciò imposti maggiori doveri.

La vita degli individui di sesso maschile appartenenti alle tre classi più elevate deve dunque — secondo la teoria sviluppata all'epoca delle *Upanishad* — svolgersi in quattro stadi (*āshrama*), ognuno dei quali presenta i propri e particolari doveri. Il fanciullo, in qualità di «brahmachārin» (cioè allievo dei brahmani), apprende da un maestro la sacra scienza contenuta nei testi *Veda*; in qualità di «grihastha» (cioè abitatore di una casa), egli si forma quindi una famiglia e bada alla sua professione. Una volta divenuto un vecchio, che vede giocare attorno a sé i suoi nipotini, si ritira nella solitudine della selva, in qualità di «vânaprastha» (colui che è andato nella foresta), per viverci in pia contemplazione. Il coronamento di questa vita, così ben impiegata, sarà allora lo stato di «sannyāsa» (il distacco dal mondo), in cui il vegliardo ha allontanato ogni cosa da sé (*sam-ni-as*) e peregrina qua e là, privo di qualsiasi focolare, in veste di mendicante. Questi quattro stadi che l'uomo deve percorrere per poter finalmente vivere in piena conoscenza, purificato da ogni desiderio terreno, nei tempi posteriori non sono stati più osservati in pratica, perlomeno in quella forma, per la maggior parte dei casi: coloro che cercavano la liberazione hanno invece rinunciato fin dalla giovinezza alla famiglia ed alla proprietà, per sforzarsi di raggiungere la salvezza da soli o in comunità, composte di persone animate dallo stesso intento. L'asceta ha l'obbligo di adempiere in misura più intensa i comandamenti della dottrina morale: mentre al laico è proibito di impossessarsi dei beni altrui, l'asceta non deve assolutamente possedere alcun bene proprio. Mentre il laico non deve prendere donne straniere, l'asceta non deve assolutamente avere alcun rapporto sessuale ecc. D'altro canto, all'asceta competono maggiori diritti che al laico: egli (almeno in molti ordini monastici) non è legato a leggi di casta e non compie molti di quei riti, altrimenti obbligatori, perché ha raggiunto un livello che lo rende superiore a molte limitazioni, valide soltanto per quelli che appartengono ancora al mondo.

Il fine di tutti i sistemi etici dell'India è quello di elevare ogni singolo essere umano, mediante la via del graduale perfezionamento morale, fino ad uno stato spirituale in cui non si soggiace più alle passioni e quindi nemmeno alle sofferenze del *samsāra*. Ora questo ideale stato di liberazione da tutti gli impulsi egoistici — secondo l'insegnamento di molti — può essere raggiunto nel quadro dell'attività terrena (*pravṛtti*), nel caso che questa venga illuminata a tale punto dagli impulsi spirituali da fare decadere tutti i motivi egoistici, sì che l'uomo, completamente dedito al disinteressato adempimento del dovere, consacra la propria attività esclusivamente al bene del mondo (*lokasangraha*; *Gītā*, 3, 20 e 25). Questa è la via rivelata da Krishna ad Arjuna nella *Bhagavad-gītā*, quando l'eroe non sa decidersi a combattere contro i suoi parenti ed amici, come gli viene invece imposto dal suo dovere di guerriero. L'agire per se stesso, senza speranza di ricompense e senza badare al risultato (3, 24) è fondato sul fatto che l'attività è necessaria per l'esistenza del mondo stesso e che pure dio stesso agisce ininterrotta-

mente, nonostante che egli, attraverso il suo operare, non possa raggiungere niente che non gli sia già proprio.

L'attività è anche l'ideale etico del buddhismo del mahâyâna. Il bodhisattva, pur tendendo con ogni sua forza verso l'illuminazione, si preoccupa senza posa della salvezza di tutte le creature: quale che sia la professione, la condizione sociale, i casi della vita in cui viene a trovarsi, egli compie dei grandiosi atti di altruismo e di spirito di sacrificio per salvare altri esseri e condurli sulla via della liberazione. Il modello è il Buddha storico il quale, una volta conquistata l'illuminazione, non entrò nel nirvâna, come gli sarebbe stato possibile fare, ma peregrinò invece ancora per mezzo secolo sulla terra per enunciare la sua dottrina agli uomini.

La più gran parte dei sistemi ortodossi, il jainismo e il buddhismo arcaico sostennero l'opinione che il comportamento adeguato del saggio non è l'attività feconda di opere, bensì, al contrario, la rinuncia a qualsiasi azione. Essi partono dalla considerazione che ogni attività, compiuta e voluta coscientemente non può essere completamente libera da passione, dato che l'uomo agisce solo in base ad una preferenza o ad una avversione per qualcosa. Il centovesimesimo racconto del *Mare delle Favole* di Hemavijaya illustra quest'opinione: vi si legge che tre asceti, in grazia alla loro imperturbabilità alle passioni, avevano acquistato il dono miracoloso di poter tenere librati in aria i loro mantelli, da soli. Un giorno videro un aironcino che dava la caccia a un pesce. Uno dei penitenti si augurò che il pesce riuscisse a scappare dal suo inseguitore; l'altro che l'affamato uccello da preda potesse procurarsi il cibo che gli era dovuto; il terzo non pensò nulla. In quel momento, i mantelli dei due asceti che, pur con le migliori intenzioni, avevano preso partito per uno dei due animali, caddero giù: restò librato in aria solo quello del terzo, che si era astenuto da qualunque attività spirituale. Qualsiasi azione è appunto inconciliabile con la scrupolosità assoluta, dato che si devono pur sempre ledere i legittimi interessi altrui. Si aggiunga pure che il risultato finale di qualunque azione non può mai essere previsto: possono infatti manifestarsi degli effetti che non erano nelle intenzioni di chi ha agito. D'altra parte, ogni atto può avere solo un effetto transitorio appunto perché tutto quanto diverrà nuovamente nulla, colla distruzione cosmica. L'astensione dall'agire ha comunque questo vantaggio, rispetto all'attività, ed è che produce minori mali: infatti, se esistesse un maggior numero di uomini amanti della pace e liberi da passioni, dediti ad una forma di vita contemplativa, vi sarebbe anche minor numero di delitti e di guerre. Gli indiani, naturalmente, fanno solo occasionalmente delle osservazioni di tal genere, per giustificare la preminenza data all'atteggiamento quietistico; infatti, in conformità della loro posizione individualistica, la maggior parte dei filosofi indiani non si chiede quale sia l'utilità dell'azione per gli altri, ma soltanto per colui che ha agito. Il valore morale soggettivo contenuto nella rinuncia al mondo da parte degli asceti non consiste solo nel fatto che viene evitato il male, ma soprattutto nella purificazione spirituale ottenuta mediante l'incessante esercizio dell'abnegazione verso se stessi. Per un occidentale dei nostri tempi e per la sua concezione pratico-

eudemonica dell'esistenza, l'ascetismo indiano appare spesso come una esasperazione dell'avversione alla vita, caratteristico degli indiani. Così facendo, si trascura di considerare che l'asceti rappresenta un fenomeno universalmente umano che ritroviamo presso moltissimi popoli: essa non solo ha tuttora i suoi seguaci nello stesso Occidente, ma ha anche influenzato profondamente tutto il pensiero occidentale per un millennio e mezzo, dominandolo addirittura in molti sensi. Per colui che guarda all'insieme della storia dell'umanità, senza partire da vedute contingenti, anguste e di corto respiro, l'atteggiamento quietistico dello spirito non rappresenta nulla di strano in sé e per sé; egli vi ravviserà, anzi, un complemento legittimo e necessario alla forma attivistica che, in tutti i tempi, tiene il campo parallelo, come viene narrato nel mito del *Mahâbhârata* (XII, 340, 76), secondo il quale il creatore ha prescritto tanto la dedizione all'azione che l'astensione.

Il sannyâsi indù, che ha abbandonato la vita mondana per consacrarsi completamente a quella spirituale, rinuncia alla famiglia e ai beni, vive di elemosine ed è riconoscibile dal suo abbigliamento di pellegrino senza più patria. Quando dà il proprio addio alla vita, esegue per l'ultima volta un sacrificio e depone il cordone sacficale, perché da quel momento in poi non è più legato ad alcuna regola rituale. Anche l'appartenente agli ordini monastici di Mahâvîra e del Buddha, come pure il seguace degli ordini ascetici vishnuiti e shivaiti, appena entrato nella comunità sacra è esonerato da molti doveri che lo legavano nella vita mondana, come, in special modo, l'osservanza di molti precetti di casta e di alimentazione. In compenso, però, l'uomo che si è incamminato sulla via della santità e si sforza di portarsi in alto, si sottopone ad una severa disciplina spirituale fino al raggiungimento finale della liberazione. Colui che è pervenuto alla liberazione durante questa vita non è soggetto — secondo l'opinione della maggior parte delle scuole — alle regole di condotta vigenti per chi erra ancora nel cerchio del samsâra. Se, malgrado questo, egli non compie nulla di male, ciò non avviene perché egli si è attenuto coscientemente a quelle leggi, ma perché in lui s'è spenta ogni illusione che possa indurlo a deflettere dal sentiero dell'ordine morale del mondo. Parecchi testi, specialmente quelli del tardo buddhismo, accentuano insistentemente il fatto che il santo è al di là del bene e del male, perché si è innalzato al di sopra di tutto ciò che è condizionato. Se in alcuni testi si arriva perfino a dire che il santo potrebbe mangiare carne umana, bere vino ed accoppiarsi con delle fanciulle delle caste inferiori, che egli può addirittura rubare ed ammazzare senza perciò macchiarsi d'alcuna colpa, non bisogna interpretare queste esagerazioni col credere che al liberato sia lecito compiere ogni turpitudine: il loro scopo, al contrario, è solo quello di spiegare il principio della relatività di tutte le norme etiche, dando in voluta forma paradossale, *pour épater le bourgeois*, degli esempi concreti di come, in determinate circostanze, tutto può essere permesso. Il fatto stesso che i precetti morali hanno valore solo in determinate condizioni è indiscutibile, tant'è vero che gli usi e i costumi matrimoniali si differenziano fortemente presso i vari popoli, e l'uccisione di altri uomini è consentita in determinati casi, come per esempio in guerra, venendo altrimenti considerata quale crimine.

11 I problemi della liberazione

L'etica indiana, quindi, ha dei confini nettamente tracciati: vige per tutti gli esseri che vivono nel sansāra. Coloro che sono usciti fuori da questo, invece, non ne sono più legati.

Tutto l'agire morale — almeno per molte scuole — ha perciò solo un valore condizionato e porta alla fine ad uno stato in cui esso perde ogni importanza e in cui si raggiunge un tale grado di spiritualità da non avere più bisogno di alcuna morale.

1. Il valore dell'esistenza

Così come un bambino non riflette sul valore dell'esistenza, ma l'accetta gioiosamente com'è, anche l'Ario dell'epoca vedica si abbandonava al flusso della vita senza troppo rifletterci sopra. La sua volontà di vivere era così profonda che egli non solo si augurava di restare sulla terra per «cento autunni» ma sperava anche di poter continuare questa medesima esistenza, dopo la morte, in forma trasfigurata e in modo celeste. Nell'epoca brahmanica, la riflessione comincia a far vacillare questa ingenua fede nella vita. L'uomo si pone sempre più la domanda perché anche la vita più felice debba trovare la sua fine con la paurosa morte e si tormenta quindi col problema se anche nell'aldilà sia da aspettarsi una morte (pag. 39). Il sorgere della dottrina della reincarnazione karmicamente condizionata fa quindi apparire sotto una nuova luce ciascuna esistenza individuale: ogni vita è solo l'anello d'una catena senza principio, la quale dura solo il tempo in cui le opere che l'hanno condizionata continuano ad esercitare il loro effetto. La acquisita visione della brevità e limitatezza, determinate da leggi, non solo dell'esistenza terrena ma anche di quella celeste, desta negli individui dotati di più profonda natura il desiderio d'un modo di «essere» più elevato, non soggetto alla caducità e tale da porre fine a morti e rinascite senza scopo e senza mèta.

La fede nell'esistenza d'uno stato indistruttibile di suprema beatitudine non comporta l'idea che la esistenza terrena non abbia alcun valore, per quanto riguarda le *Upanishad* più antiche. In esse si ricava piuttosto la semplice deduzione che abbia un valore minore di quello dell'eterna beatitudine di colui che s'è liberato; in corrispondenza di ciò, si costruisce una graduatoria del sentimento di beatitudine secondo le diverse forme d'esistenza.

È appunto l'ampliamento della coscienza del tempo la radice ultima del perché gli indiani, ormai giunti a piena maturità, non considerino più la vita come un bene indiscutibile, ma piuttosto come un valore relativo. Nella sua giovinezza, il popolo indiano aveva rivolto il proprio occhio spirituale solo al presente e all'immediato futuro: ora esso comincia ad abbracciare

1. Questo è chiaramente espresso nel testo buddhista *I quesiti di Milinda*. Trad. di Nyānatiloka, I, pag. 137, II, pag. 110-112.

2. Alla fine della sua *Grundlage der Moral* Schopenhauer cita la *Bhagavadgītā*, 13, 28, (29), ma la maggior parte dei commentatori non intende il passo in questo modo. Lo stesso diceasi della famosa parola «tat tvam asi» (*Chând, Up.*, 6, 6 e seg.) che da parte dei pensatori indiani viene intesa generalmente come detto metafisico, non etico (come Schopenhauer).

3. *Samyutta*, 55, 7.

4. *Dharma-sarvasva*, «ciò che racchiude in sé tutta l'etica». (*Pancatantra*, III, 104; Böhningk, *Indische Sprüche*, 6579).

un tempo senza confini, prima e dopo l'esistenza terrena. Ma così facendo, il loro ingenuo atteggiamento verso la vita dovette cedere il posto alla critica. Si osserva press'a poco lo stesso fenomeno anche in Occidente: per i greci dell'epoca arcaica la vita era il sommo bene e la gente si preoccupava poco del tempo senza fine che le avrebbe fatto seguito in un Ade senza gioia: il pensiero si concentrava esclusivamente sull'esistenza presente. Per Pitagora, Empedocle e Platone, invece, la vita terrena è soltanto un breve capitolo nell'esistenza totale di un'individualità: ad essa spetta quindi solo un valore relativo, quando la si paragoni allo stato in cui si troverà l'essere individuale in un mondo ultraterreno, prima della nascita e dopo la morte. Se tutto quello che stava al di là dell'esistenza sulla terra aveva posseduto in origine soltanto un'ombra di realtà, ora la vita terrena viene ad essere compresa entro un complesso più vasto e perde, appunto per questo, l'alto valore che le era stato prima riconosciuto.

La caducità dell'esistenza di questo mondo e di tutto ciò che essa è in grado di offrire è la ragione per cui la vita viene definita come «sofferenza». È solo in questo senso che il Buddha definisce «doloroso» tutto ciò che viene sperimentato: egli non ha mai negato che nell'esistenza terrena vi siano anche molte sensazioni piacevoli e neutre.¹

Buddhisti e jainā cercarono di porre in giusta luce il valore relativamente scarso dell'esistenza nel mondo delle mutazioni, enumerandone i difetti: fame e sete, malattia e vecchiaia, distacco dalle persone care, frustrazione dei desideri, impurità di corpo, aberrazioni morali, inferiorità intellettuale del prossimo ecc. Sulla scia di questo modo di pensare, vi furono dei pensatori più tardi i quali vennero alla conclusione che nella vita ciò che è sgradevole ha il sopravvento assoluto mentre i godimenti, di per sé, non rappresentano nulla di positivo e non fanno altro che allontanare, per breve tempo, uno stato di disgusto sempre latente (fame, sete, sesso). Sono idee che hanno molti punti di contatto col pessimismo schopenhaueriano, tuttavia questo termine non si può applicare in senso stretto ai sistemi indiani, perché nessuno di essi ha mai affermato che il mondo, in cui viviamo, è il peggiore che possa esistere: infatti nelle concezioni indiane vi sono ancora molti altri mondi (inferni ecc.) che sono assai peggiori di quello degli uomini. Come il filosofo di Danzica, anche i metafisici dell'India sono degli ottimisti, in quanto ritengono possibile una liberazione da questa dolorosa esistenza. Essi, anzi, lo sono in misura molto maggiore, dato che non suppongono, quale ultimo principio, una cieca volontà cosmica ma sono invece generalmente dei credenti in un essere perenne e beatifico, posto dietro a questo doloroso e caduco mondo; codesto essere ci viene nascosto dal nostro cadere nell'illusione e nelle passioni, ma riesce ad erompere con pievezza nel momento in cui vengono aboliti tutti quei fattori offuscanti e negativi, sia intellettuali che morali. Unico, il buddhismo dell'hīnayāna nega l'esistenza di un beato principio cosmico e concepisce il nirvāna come «tutto ciò che è un'altra cosa» al riparo da ogni mutazione: nel mahāyāna, invece, questo concetto è stato poi ulteriormente sviluppato nel senso d'una dottrina dell'unità totale acosmica.

È pur vero che ormai tutti i grandi sistemi (eccezion fatta per i materialisti) sostengono la concezione che il mondo del fenomeno, a causa della sua caducità e dei suoi numerosi mali fisici e morali, debba essere abbandonato da colui che tende con ogni sforzo verso ciò che è supremo ed eterno; tuttavia, i diversi pensatori, nelle varie epoche, hanno conferito a questa idea un significato sempre differente. Così, nella mīmāṃsā, sembra che essa abbia trovato posto solo molto in ritardo, restandovi tuttora in un ruolo soltanto secondario; è possibile che si sia fatta strada con molta lentezza anche nel nyāya e nel vaiśeṣika, dove non ne è tenuto quasi conto in parecchie esposizioni dei due sistemi. D'altro canto si può asserire con certezza che nei sistemi tantrici degli indù e dei buddhisti essa viene riconosciuta sì come teoria, ma in un senso nuovo, in quanto il mondo, agli occhi dell'illuminato, possiede un valore assoluto: è in esso, infatti, che si manifestano le divine forze dell'essere totale o del Buddha totale.²

Le dottrine indiane, che sostengono il carattere doloroso dell'esistenza e la necessità di superare il mondo, sono state spesso erroneamente giudicate in Occidente perché non osservate nella giusta prospettiva. Nessun pensatore indiano si è mai aspettato che fossero comprese, prese a cuore e messe in atto da tutti gli esseri umani: esse invece, per il loro stesso destino, possono venire intese soltanto da coloro che sono già divenuti maturi per farlo, in base alla esperienza acquisita nel corso di molte rinascite. Per tutti quelli che non sono pervenuti a quest'altezza, tali dottrine adempiono la loro funzione solo come stimoli, dando impulso allo spirito verso la riflessione su cose che, forse, in un più lontano futuro, potranno essere messe in pratica. Secondo la concezione indiana, vi è un numero infinito di gradi che vanno dallo stato in cui l'essere umano accetta l'esistenza così com'è (perché non gli se ne è ancora rivelata la problematicità) a quello in cui riconosce la sua vera essenza, ma è ancora troppo debole per trarne le conseguenze pratiche, fino ad arrivare più su, al grado finale, quando la liberazione del sansāra è un fatto compiuto. In tal modo, il numero degli esseri, nei vari stadi, diminuisce via via, ad ogni grado più elevato, di modo che, all'ultimo, coloro che si sono liberati costituiscono soltanto una piccola élite. Questo comporta, per forza di cose, che la stragrande maggioranza di tutti gli esseri viventi, e cioè non soltanto gli animali ma anche la maggior parte degli esseri umani, non sono ancora turbati da alcun dubbio intorno al valore dell'esistenza, sia perché non sono ancora capaci di pensare filosoficamente sia perché professano delle teorie materialistiche. Rispetto a questi, coloro che credono al karma ed alla reincarnazione si trovano già su un gradino superiore: costoro, tuttavia considerano come una mèta degna di ogni sforzo un lungo soggiorno in un beato mondo celeste, raggiungibile mediante opere buone, e perciò sperano di creare il presupposto per un'esistenza paradisiaca mediante azioni benefiche, compiute in sempre nuove vite. Di fronte ai numerosi esseri che — stando alla definizione del Buddha — traggono la loro gioia dal «divenire», stanno i pochi che fanno convergere il loro desiderio verso ciò che è imperituro e i pochissimi che non solo lottano per la salvezza, ma riescono anche a raggiungerla.

2. Natura della liberazione e sua possibilità di conseguimento

La liberazione, secondo le numerose definizioni sanscrite, è «il conseguimento della libertà» (*mukti*, *moksha*, *apavarga*) dai legami del mondo delle mutazioni e perciò è uno stato di salvezza assoluta (*nihshreyasa*), il *summa bonum*. Che per gli indiani la liberazione non sia un sogno irrealizzabile ma una realtà concreta risulta dal fatto che alcuni saggi, molto progrediti nel loro sviluppo spirituale, affermano di possederla essi stessi, sostenendo che ogni uomo può avanzare da sé nella meditazione attraverso un sistematico tirocinio del pensiero, fino ad un grado preliminare che gli fa già pregustare ciò che potrà aspettarsi nello stato di perfezione.

Secondo la concezione di quasi tutte le scuole, la liberazione è definitiva e imperdibile. Gli *Ājīvikā* (pag. 103), i «*sādhiva-vādin*» ed i seguaci dell'«*ārya-samāy*» di Dayānand Sarasvatī, invece, sostengono che la liberazione ha solo una durata limitata.³ Se un'anima ne ha goduto per parecchi milioni di anni, essa deve tornare nuovamente nel *sansāra* per impedire che il mondo si svuoti di esseri viventi. Tale opinione non è condivisa da tutti gli altri sistemi, i quali ritengono piuttosto la liberazione come qualcosa posto definitivamente al di sopra di tutto ciò che è terreno, né vedono alcuna fondata ragione contro l'eternità del processo cosmico nell'uscita dal *sansāra* di ancora moltissimi liberati: questo, perché il numero degli esseri viventi è infinito.

La questione se tutti gli esseri raggiungono un giorno la liberazione, non è dibattuta dalla più gran parte dei pensatori: il Buddha si rifiutò addirittura di rispondere. Parecchi fra i *vishnuiti*, come Madhva, Vallabha e Caitanya, insegnano, fondandosi sulla *Gītā* (16, 9; pag. 127) che dio avrebbe predestinato ad essa solo una parte delle anime, condannando le altre ad errare eternamente nel *sansāra* o ad entrare nelle «cieche tenebre» (un inferno eterno). È assai strano che anche alcuni sistemi atei sostengano una dottrina della scelta per grazia, pur non potendo allegare alcuna fondata ragione per spiegare su cosa si basi il diverso destino di ciascun essere vivente. I *jainā* distinguono le anime in «*bhavya*» (atte alla liberazione) e «*abhavya*» (non adatte alla liberazione), mentre i seguaci della dottrina buddhista della «sola coscienza» pensano che moltissimi esseri viventi (cioè a dire flussi di coscienza) portino in sé il germe per raggiungere la salvezza come *shrāvākā* (appartenenti all'*hīnayāna*), come *buddhā* per sé soltanto o *buddhā* universali: gli altri, invece, non sono atti ad appartenere ad una di queste tre «famiglie» (*gotra*) di esseri tendenti alla salvezza e ad essi, gli «*agotrakā*», manca ogni presupposto per il raggiungimento del «*nirvāna*».⁴

C'è gran diversità d'opinione intorno allo stadio dell'esistenza da cui è possibile raggiungere la liberazione. Tutti ammettono che gli esseri umani possono acquistarsi la salvezza, salvo i *jainā* digambarā e i buddhisti del piccolo veicolo che lo credono possibile solo per i maschi. È largamente diffusa la concezione che la libertà dai legami della finitezza possa essere conseguita solo da quegli esseri umani che sono nei cosiddetti «*karma*»

bhūmi», cioè in quelle regioni terrestri dove si deve lavorare, oppure da quelli delle «terre mediane» del mondo (cioè l'India); invece, gli abitanti delle mitiche Bengodi, i cosiddetti «*bhoga-bhūmi*» non sono in grado di ottenerla. Secondo alcuni vi sarebbero solo certe età cosmiche, periodicamente alternate, le quali offrirebbero le condizioni necessarie al processo sotterlogico; perciò i *jainā* e molti seguaci dell'*hīnayāna* buddhista sono dell'avviso che gli ultimi santi, i quali hanno conseguito la liberazione, sarebbero apparsi subito dopo la morte dei fondatori della loro religione e che perciò, al presente, la perfezione può venir raggiunta solo su altri mondi, ma non più su questa terra.

La capacità di accedere alla via della salvezza viene attribuita solo occasionalmente⁵ a piante ed animali; essa è invece aperta alle divinità ed ai dèmoni, almeno secondo il punto di vista della maggioranza delle scuole. Secondo i *jainā*, gli esseri ultraterreni non possono praticare l'autodisciplina e procedere quindi verso la liberazione. Si dice che anche certi peccati mortali impediscano la possibilità di acquisire la salvezza nella medesima esistenza in cui sono stati commessi. Tutti questi ostacoli al processo sotterlogico sono, in realtà, soltanto di durata passeggera: infatti, nella tarda tradizione si narra che Devadatta, cugino di Buddha, dopo essersi reso colpevole dell'empio delitto della scissione dell'ordine e dopo avere attentato alla vita del Perfetto, abbia potuto raggiungere perfino lo stato di *buddha*, dopo un lungo soggiorno nell'inferno e altre varie forme d'esistenza.

Secondo il punto di vista indiano, la liberazione è un fatto puramente individuale. Le religioni dell'India non ne conoscono una collettiva per tutta l'umanità o per tutti gli esseri viventi; in ciò esse si differenziano grandemente dalle dottrine di salvezza dell'occidente, da certe interpretazioni del cristianesimo a Schopenhauer ed a von Hartmann, le quali ritengono come possibile una totale liberazione cosmica finale.⁶

3. La via per gradi verso la salvezza

Gli esseri sono imperfetti sia fisicamente che intellettualmente e moralmente, soggetti alla dolorosa caducità in quanto forniti di corpi e di organi; la loro incarnazione è la necessaria conseguenza degli atti compiuti (*karma*) in esistenze anteriori; il *karma* è causato dai desideri (*kāma*) e dalle passioni cui gli esseri stessi si sono abbandonati; il fatto che gli istinti abbiano potuto esercitare la loro potenza su di loro, ha però il suo fondamento nella «non scienza» (*avidyā*), cioè in una visione inadeguata della natura di questo mondo e di quello ultraterreno. Karma, passione e accecamento — secondo tutte le dottrine sotterlogiche indiane — sono le radici da cui si leva l'albero del *sansāra*, anche se poi, nei particolari, vi sono delle differenze circa il raggruppamento e la classificazione di questi tre fattori nocivi. Il presupposto per la liberazione è comunque costituito dall'eliminazione delle cause che provocano una nuova incarnazione.

Siccome ogni cattiva azione genera un *karma* nocivo ed ogni buona azione un *giovole*, colui che cerca la salvezza deve anzitutto tendere con

ogni forza ad evitare tutto ciò che è male, compiendo tutto ciò che è bene, in modo da acquistare, nel corso di numerose esistenze, le qualità etiche necessarie ad assicurargli l'accesso alla autentica via della salvezza. Le buone azioni, tuttavia (per quanto importanti possano essere valutate ai fini del processo sotierologico) non sono in grado di attuare la liberazione da sole, visto che anche esse debbono appunto trovare di nuovo la loro retribuzione mediante una rinascita in un effimero mondo celeste. Secondo una rigida applicazione della dottrina karmica, il processo della produzione dei karma non potrebbe mai trovare una fine assoluta; infatti ogni essere vivente, allo stato di veglia, si trova in un modo o nell'altro ad agire continuamente insieme al corpo, alla parola o al pensiero. Si è trovato una via di uscita da questa difficoltà, o attribuendo a certe azioni una assenza d'effetto karmico, o supponendo dei fattori più potenti del karma, capaci di neutralizzarne l'efficacia. Le azioni che non hanno valore etico (come caminare, mangiare, ecc.), quelle che vengono compiute senza passione e quelle che vengono eseguite da coloro che già si sono liberati, non hanno alcun effetto karmico. Da molti viene anche attribuito un effetto ostacolante o distruggente per il karma a certe azioni come la confessione, la meditazione, le pratiche ascetiche e perfino certi atti di culto, quale il bagno nel Gange ecc.

Morire a Benares, secondo un'opinione molto diffusa, dovrebbe conferire la liberazione, poiché le grazie che la città santa elargisce hanno il potere di annientare ogni karma. Nei *Tantrâ* indu e buddhisti viene affermato che anche molte cerimonie e massime sono in grado di dispensare la liberazione. In opposizione a questo, la maggior parte dei filosofi veri e propri sostiene l'opinione che un'attività, di qualunque specie essa sia, non può mai essere causa della liberazione. Le opere hanno solo un effetto indirettamente giovevole, nel senso che spianano il cammino verso la salvezza, ma non sono in grado di condurre fino alla cima con le loro sole forze.

Le passioni, sia che si estrinsechino nel desiderio di possedere qualcosa, o nell'odio verso qualche cosa, causano la reincarnazione non solo in quanto sono impulso alle azioni cattive, ma anche perché condizionano l'intento e la durata dell'effetto karmico. La repressione, l'abolizione delle passioni sono dunque la condizione preliminare per il sorgere di uno stato di serenità di spirito, il solo che possa formare il terreno adatto per il prosperare del pensiero della liberazione. Quale ausilio pratico per ottenere il completo dominio degli impulsi, viene raccomandata l'adozione d'una condotta di vita ascetica; mentre alcune scuole — per esempio i jain — attribuiscono un gran valore alle mortificazioni, ve ne sono delle altre — come l'antico buddhismo — che s'accontentano d'isolare nei monasteri colui che cerca d'ottenere la salvezza, in modo da sottrarlo alle tentazioni del mondo ed educarlo a rinunciare ad esso, in mezzo ad una comunità di persone aventi le stesse aspirazioni. Altre scuole, invece, calcano sul fatto che il superamento dei desideri può essere attuato anche senza il cambiamento radicale delle forme di vita sociale, restando in seno alla vita familiare e professionale, mediante un distacco progressivo puramente spiritua-

le. Mentre la maggioranza dei sistemi vede nelle passioni delle realtà che debbono essere distrutte per poter sgombrare la vita alla salvezza, alcuni tantrici di fede indu le considerano come forme d'espressione imperfette, poco sviluppate e circoscritte delle grandi forze universali su cui è fondato anche il processo sotierologico. Una volta liberate dalla loro limitatezza e portate al loro pieno sviluppo, esse conducono alla liberazione: l'amore verso il proprio «io», ampliato in un amore per tutti gli esseri viventi, trasforma l'egoista in uno che ha vinto il mondo.

La «non scienza» è l'ignoranza iunata delle verità salvatrici, ed è perciò la causa per cui l'essere umano non è conscio della sua vera natura e della sua reale posizione in seno alla intera struttura cosmica; pertanto inseguendo effimeri fantasmi invece di dirigere il pensiero verso ciò che è imperituro. La «non scienza» trova varie definizioni in corrispondenza delle dottrine metafisiche dei vari sistemi. Per i dualisti, essa consiste nella indistinguibilità fra spirito e materia; per i buddhisti nell'erroneo credo in un Sé stesso imperituro; per i teisti nella mancanza della conoscenza di dio; per gli advaitin nell'insufficiente realizzazione dell'unità totale.

La liberazione dall'ignoranza, dalla passione e dal karma procede per tappe; alcuni sistemi ne fanno appena cenno, altri le trattano dettagliatamente. Alla fine del cammino verso la salvezza sta un'esperienza mistica: questa, o si attua nella stessa creatura umana come naturale conclusione del suo sforzo, o viene provocata da una potenza ultraterrena, per grazia divina.

Dunque, le grandi dottrine indiane della salvezza si dividono in due gruppi: uno che ammette come l'uomo possa ottenere la liberazione attraverso le sue proprie forze, l'altro che crede soltanto dio in grado di elevarlo strappandolo dal sansârâ con un atto di misericordia.

Jainismo, buddhismo e parecchie scuole del vedânta, come pure i restanti «darshanâ» classici, sostengono che la liberazione può essere ottenuta con le proprie singole forze. Quando il cercatore della salvezza, nel graduale progresso del suo sviluppo spirituale, è giunto alla necessaria maturità, è il momento in cui la conoscenza teorica della verità trova il proprio coronamento in una visione diretta ed intuitiva. La diretta realizzazione (aparokshâbhûti) della supremazia conoscenza sgombra tutti gli ostacoli che si opponevano fino allora alla liberazione e abolisce ogni possibilità di nuova rinascita.

Alcune scuole vedânta e yoga, i vishnuiti, gli shivaiti ed i seguaci del buddha Amitâbha suppongono, al contrario, che l'essere umano non è in grado di liberarsi da solo, per effetto della sua stessa impotenza. Soltanto l'onnipotente signore dell'universo, oppure il misericordioso «Buddha dall'incalcolabile splendore» sono in grado di salvarlo dal tempestoso oceano della vita umana e portarlo nell'isola dei beati. Quando tutto lo sforzo personale di chi ricerca la salvezza non conduce a questa mèta, allora tutti i mezzi per acquisirla non possono avere che un'importanza secondaria; il vero cammino per la liberazione sta in questo e solo in questo, nel servire dio con pio abbandono affinché egli, per sua libera decisione, accordi la

grazia della salvezza. Fra i sostenitori della «bhakti-mārga» (cammino dell'amore divino) esistono delle divergenze intorno alla questione se l'uomo può cooperare alla propria liberazione, creando la condizione adatta al conseguimento della grazia divina (attraverso opere di bene, la rinuncia ai desideri e la acquisizione della conoscenza [prasāda]), oppure se egli deve sottomettersi in tutto e per tutto all'arbitrio della divinità, restando in un atteggiamento di quiete (prapatti).

Mentre molti filosofi riconoscono soltanto una liberazione ottenuta con mezzi propri ed altri ne sostengono l'ottenimento mediante la grazia di dio, alcuni vedāntin e alcuni seguaci delle sette riconoscono come valide tutte e due le dottrine soteriologiche, pur considerando, secondo la propria impostazione, una di esse superiore e l'altra, al contrario, di valore più basso o propedeutico.

4. La condizione raggiunta dagli spiriti liberati

Non appena venga raggiunta la liberazione, sia mediante l'illuminazione nella luce della perfetta conoscenza, sia mediante la visione di dio, avvenuta per grazia divina, subito si sciolgono i legami che vincolano il santo a questo mondo. Alcuni maestri come Bhāskara, Yādava e Nimbārka, suppongono che ciò avviene possibile solo quando il liberato si sia sbarazzato del corpo: essi sostengono quindi il punto di vista che la liberazione coincide con la morte. La maggioranza degli altri pensatori crede invece che abbia luogo una liberazione già durante la nostra vita e parte da questa considerazione: l'ottenimento della salvezza impedisce il sorgere di un nuovo karma, annientando quello già accumulato in potenza, ma non può più arrestare il corso del karma che ha già cominciato ad agire. In tal modo lo arhat già pervenuto «al nirvāna munito di attributi» (cioè con i fattori dell'esistenza che costituiscono l'individualità), il santo jaina in possesso dell'onniscienza mentre perdura l'attività del suo corpo (sayogikevalin), il «liberato vivente» (jīvanmukta) della maggior parte dei sistemi induisti, possono tutti peregrinare molti anni ancora su questa terra, prima di ottenere la «liberazione senza corpo» (videha-mukti), per estinzione del loro karma. La maggioranza dei sistemi descrive questo vincitore di ciò che è terreno come un saggio, libero da ogni desiderio e completamente padrone di se stesso, per il quale tutti i precetti della morale, della casta, del culto, non hanno in realtà alcuna forza vincolante: egli, tuttavia, non può che agire eticamente a cagione della sua purissima mentalità. I propugnatori della forma devozionale della bhakti hanno sviluppato, accanto a questa, ancora un'altra figura e cioè quella del «posseduto», inebriato di dio, che ride, canta e danza nell'esaltazione datagli dal possesso della grazia divina, comportandosi come un pazzo. È ovvio che a coloro che si sono liberati vengono attribuiti i più diversi poteri magici. Il più notevole è senza dubbio quello che — secondo Vācaspatimishra⁷ — sarebbe posseduto da molti yogin,

i quali sarebbero in grado di creare delle specie di robot, mediante dei corpi fintizi, trasferendo in essi il loro karma, così da farne esercitare l'effetto su di loro e non più su se stessi.

Quando tutto il karma viene abolito, allora il santo muore e — stando alla dottrina della maggior parte dei sistemi — entra direttamente nella liberazione dopo la decomposizione del suo corpo (ovvero dei suoi corpi). Il vedānta più antico insegna, al contrario, che l'anima del santo esce dal corpo attraverso la vena brahma, passando poi per una serie di regioni luminose sul «cammino degli dèi», fino ad arrivare nel mondo del brahma (*Chândogya*, 5, 10; più indietro, pag. 115). Secondo una concezione posteriore, le anime che percorrono questa via non sarebbero ancora nel pieno possesso della liberazione ma avrebbero ancora bisogno dell'insegnamento del transeunte dio Brahmā, il quale sovrintende al mondo del brahma. Appena istruiti da questa divinità, fino alla fine di un periodo cosmico, entrano insieme con lui nella liberazione, dopo la distruzione del mondo. In questo caso, dunque, si suppone una «liberazione per gradi» (krama-mukti) della più gran parte degli esseri ed una «liberazione immediata» (sadyo-mukti) di pochi eletti, in possesso della suprema conoscenza. Il punto di vista del mahāyāna ne offre un parallelo in senso buddhistico: infatti gli esseri umani che non sono ancora in possesso della perfetta conoscenza risiedono prima nel paradiso di un buddha (come, per esempio, l'Amitābha, nominato a pag. 242) e là, per effetto della sua predicazione, divengono maturi per il nirvāna.

Le idee sullo stato di coloro che sono definitivamente sfuggiti al sansāra sono assai varie, a seconda che si ammetta per i liberati la continuazione della loro esistenza individuale, sia pure in forma trasfigurata, o si supponga la perdita dell'individualità. Qui di seguito cercheremo di esporre le teorie più importanti, per ordine, in forma di scala graduale:

1) Secondo alcuni testi (*Chândogya*, 8, 2), colui che s'è liberato conduce una vita di assoluta libertà. Può vagare tutto intorno al mondo e procurarsi, solo desiderandoli, parenti, amici, donne, profumi, cibi, musiche, ecc. Questa figura ideale del santo, dotato di poteri magici ed autosufficiente, libero dalla sofferenza e dalla necessità, appare di nuovo anche nel tardo buddhismo del veicolo adamantino, in cui si parla in forme analoghe intorno ai «siddhā» (perfetti). Tale idealizzazione è portata su di un piano più elevato nel mahāyāna, dove quelli che sono entrati nel nirvāna «dinamico» (apratishthita) sono al riparo dalle passioni, liberi per l'eternità dal dolore e dal karma, non sono più vincolati dallo spazio ed esercitano una benefica attività in favore degli esseri viventi. Anche Shankara riconosce questa figura: nel commento ai *Brahma-sūtrā* (3, 3, 2) parla di quei sapienti, non vincolati dal karma, che devono compiere una precisa missione in questo mondo come esseri individuali.

2) Le varie teologie settarie, come pure alcuni sistemi del vedānta, trasferiscono i liberati in un mondo celeste, il quale, a differenza di quelli di Indra, Brahmā, ecc., è imperituro. Le descrizioni che se ne fanno sono generalmente quelle d'un paradiso con splendidi palazzi e giardini in cui i beati

si deliziano con dei giuochi svariati e con la pratica di atti rituali. Alcuni attribuiscono a coloro che hanno conseguito la liberazione, anche il godimento dei piaceri dei sensi (perfino dei rapporti sessuali con delle spose celesti) e il possesso di corpi «di natura spirituale» oppure costituiti di puro sattva: altri credono, al contrario, che i beati siano dei purissimi spiriti, partecipi di sole delizie spirituali. In ogni caso, però, l'indescrivibile felicità di coloro che si sono liberati consiste nell'essere indissolubilmente legati a dio, non solo per il fatto di dimorare nel suo corpo, in modo da vedere coi suoi occhi, camminare coi suoi piedi ecc. Nonostante quest'intima unificazione col signore dell'universo, l'anima rimane pur sempre distinta da esso: infatti la beatitudine sta proprio nell'amore che il liberato ha per dio e dio per lui. Naturalmente un rapporto di amore comporta il persistere d'una dualità, come suo presupposto necessario.

3) Contrariamente alle teorie trattate fino ad ora (che attribuiscono a colui che s'è liberato un agire attivo ed una influenza su altri spiriti) ve ne sono altre che concepiscono lo stato della salvezza nel permanere dell'anima, ormai libera, in sampterna astensione da ogni agire, in un isolamento totale, in una quiete eterna che nulla potrà mai scuotere. Per i jainâ, i «sidhâ» dimorano sulla vetta del mondo, immersi in una specie di profonda concentrazione. Per il sâkhyâ classico e per lo yoga, che ne segue i passi in questo campo, la monade spirituale in istato di liberazione è una pura luce di coscienza che non illumina più nulla. Per il nyâya-vaisheshika, l'anima, non appena ha perduto la sua unione con la sostanza di pensiero (manas), diviene incapace di conoscere, sentire, volere ed agire: quindi, è senza coscienza, «come una pietra».

4) Mentre la maggior parte dei sistemi che suppongono l'esistenza di anime individuali rivendicano a quest'ultime un essere individuale e imperituro, alcuni vedânti pensano che la liberazione definitiva dai limiti della dolorosa finitezza possa consistere solo nel disperdersi dell'anima individuale nell'anima totale. Pertanto la salvezza sta nell'entrata dell'anima nel signore personale dell'universo o nell'assoluto impersonale, con la conseguente perdita della sua individualità e la partecipazione all'essere, alla spiritualità ed alla ineffabilità dell'*ens realissimum*. Questo è pure l'ideale di Shankara e della sua scuola, anche se nel loro caso non si può parlare dello spandersi dello jīvâtman nel paramâtman, dato che tutta la pluralità è soltanto un'apparenza e ogni âtman individuale è in realtà, *ab initio*, l'unico ed eterno âtman universale.

5) L'antico buddhismo caratterizza il nirvâna come un modo d'essere in cui ciò che è corporeo, le sensazioni, la distinzione (vale a dire percepire e ideare), le forze determinanti il karma e la coscienza vengono tutti sradicati definitivamente e messi per sempre fuori da ogni possibilità di risorgere. Abbiamo dunque esattamente l'opposto di tutto ciò che costituisce l'esistenza individuale nel sansâra, al paragone del quale il nirvâna è un «nulla», definibile solo mediante negazioni. Mentre lo hīnayâna si ferma a questo punto, il mahâyâna procede più avanti fino ad una dottrina dell'unità totale che vede nel nirvâna ciò che è imperituro, al di sopra del quale si

svolge il giuoco dell'effimero, condizionato e quindi supremamente ircale mondo fenomenico, simile ad una fantasmagoria in uno spazio vuoto. Anche qui il nirvâna è un «nulla» relativo, comprensibile solo se si fa astrazione da tutti i predicati sulla realtà empirica. Nel tardo sviluppo della dottrina, esso prende via via degli aspetti sempre più concreti al punto di avvicinarsi, verso la fine, alle concezioni teopantistiche e panenteistiche del vedânta.

Le diverse nozioni della natura della liberazione sono state riunite una all'altra in parecchi sistemi: è così che vengono ad essere immaginate diverse specie di stati di beatitudine, realizzati da persone di differente formazione e maturità spirituale. Ciò vale specialmente per la dottrina buddhista della «sola coscienza» (pag. 240), per Vallabha (pag. 185) e soprattutto per Shankara (pag. 134), il quale ha incorporato nel suo sistema di gradi le più svariate teorie.⁸

Considerati nel loro complesso, i vari modi con cui gli indiani si figurano lo stato di colui che si è liberato sono di una straordinaria varietà e contraddittorietà. Per alcuni si tratta di una forma trasfigurata d'esistenza terrena, una vita individuale senza fine, senza sofferenze e impulsi al male; per altri, è una esistenza spirituale, autosufficiente; per certuni ancora si tratta d'una beatifica fusione con la divinità e per altri, infine, dell'entrare in una quiete sempiterna, grazie alla quale non rimane nemmeno la più piccola traccia di ciò che un tempo costituiva una personalità. Anche presso gli indiani, dunque, incontriamo, in parte, le stesse concezioni che si trovano nelle rappresentazioni dell'aldilà dei pensatori europei; accanto alla fede in un regno di puri spiriti che si proietta nel nostro mondo, in un paradiso sensibile, o in una Gerusalemme celeste soprasensibile, sta l'ideale d'una mistica unione col dio universale e il desiderio d'una pace sempiterna, un beato sonno senza più risveglio. Tuttavia, la totalità delle concezioni indiane ha questo in comune e cioè che la salvezza, che essi si attendono, è raggiungibile solo con la rinuncia a quanto è terreno e col superamento del mondo: infatti l'indiano non crede che una breve vita terrena, piena di passioni, possa portare come conseguenza un'eterna esistenza di beatitudine. Egli non crede neppure che in questo mondo roso dall'odio, dal desiderio e dall'accecamento possa compiersi, in un lontano futuro, alla «fine di tutte le cose» — mediante l'opera dell'uomo o la grazia di dio — un cambiamento meraviglioso che annulli tutti i tormenti, estirpi tutto il male e conceda a tutti la felicità imperitura. Infatti, il suo mondo filosofico lo porta a pensare che la vera felicità non possa venire agli esseri umani dall'esterno e lo ha convinto che essa può essere conquistata solo dal singolo individuo, sulla via della spiritualizzazione interiore.

1. *Samyutta*, 36, 11, 3 e seg. e 29, 60.

2. H. v. Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*.

3. I sadâshiva-vâdin, apparentemente una setta shivaita, sono citati nel commento fatto da Brahmadeva al *Darvasaṅgahā*, 14 di Nemicandra. Del passo dal *Satyārthaprakāśh* di Dayâ nand si parla nella *Madhvas Philosophie*, pag. 33.

Filosofia dell'India e filosofia dell'Occidente

1. Esistono influssi scambievoli?

Dal tempo di Alessandro il Grande si è ripetutamente affermato che la filosofia indiana ha molti punti in comune con quella occidentale. Già ad Onesicrito non era sfuggito che le dottrine di Pitagora, di Socrate e di Dio- gene si accordavano per molti aspetti con quelle indiane. In epoca più moderna si è messo spesso volte in evidenza che in Oriente e in Occidente erano apparse delle dottrine affini tra di loro. Così il Bailly, il quale ha fatto uno studio sul parallelo esistente fra la concezione di Malebranche, secondo la quale noi vediamo tutto nella divinità, e la dottrina dell'uno-tutto del vedānta.¹ E. Sonnerat, nella descrizione del suo viaggio, paragona «le concezioni indiane sulla creazione» con quelle dei filosofi greci da Esiodo e Talete fino agli stoici ed agli epicurei, spingendosi poi via via fino a Gassendi, a Cartesio ed a Spinoza.² L. Büchner³ e W. Ostwald⁴ fecero risaltare l'affinità tra i risultati della filosofia della natura moderna e la dottrina del vaitsheshika. Eduard von Hartmann trovò che il concetto dell'inconscio era stato caratterizzato con maggior acutezza e precisione nell'opera vedānta *Pancadashaprakaraṇa*, di quanto non lo fosse stato in certe opere di modernissimi pensatori europei.⁵ Infine, la teoria di Ernst Mach può essere considerata come un *pendant* della negazione buddhista dell'esistenza di un «io» permanente. In tutti questi casi e in numerosi altri si manifestano delle convergenze che non possono affatto essere spiegate come delle forme di dipendenza, dato che i filosofi indiani ed occidentali non sapevano nulla gli uni degli altri, nel momento in cui formulavano le loro dottrine. Ma, a questo proposito, vi è un elemento che non bisogna stancarsi di mettere in evidenza: tutte queste teorie concordano soltanto in alcuni punti fra di loro, divergendo invece di nuovo fortemente in moltissimi altri. Nel pensiero filosofico non vi è mai piena corrispondenza fra i sistemi, che sono invece come dei mosaici in cui vi sono soltanto alcune tessere somiglianti. Questo è un fatto di cui spesso non si tiene abbastanza conto presso coloro che

4. La Vallée Poussin, *Vijnaptimātratāsiddhi*, pag. 103, 115, 562.

5. Esempi: H. v. Glasenapp, *Unsterblichkeit und Erlösung*, pag. 52.

6. Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 68 ed. Hübscher, pag. 449; E. v. Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, fine.

7. *Nyāya-vārtika tātparya-īkā* (Vizianagram Sanskrit Series) pag. 6, secondo H. Jacobi, SPAW, 1930, XXII, pag. 332.

8. H. v. Glasenapp, *Unsterblichkeit und Erlösung*, pag. 68 e seg.

vanno stabilendo delle analogie: essi, infatti, si mantengono su di un punto di vista unilaterale, badando esclusivamente a questo o a quel particolare e soggiacendo, perciò, alla impressione che un sistema possa venire identificato con un altro. Questo vale, naturalmente, anche per le dottrine che tratteremo qui di seguito e per le quali è stata supposta o dimostrata una dipendenza da quelle indiane.

Arturo Schopenhauer annise di dovere quanto c'era di meglio nella propria formazione prima di tutto alle impressioni del mondo che si offre innanzi a noi e poi alle opere di Kant, di Platone e agli scritti sacri degli indù. Sta di fatto che egli concorda sia col vedānta idealistico che col buddhismo in alcuni punti essenziali, come nella concezione antistorica del divenire cosmico, nella persuasione dell'assurdità e del carattere doloroso dell'esistenza, nella ipotesi d'una rinascita in forme d'esistenza sempre nuove, nell'alta valutazione dell'ascesi e nella speranza della liberazione. Egli ha in comune col vedānta di Shankara l'idea fondamentale dell'illusione e la teoria dell'unità universale; col buddhismo, l'ateismo e la negazione dell'esistenza di anime immateriali e immutabili nella loro sostanza. Tuttavia, non possiamo definire Schopenhauer né un vedāntin, né un buddhista, poiché la sua concezione fondamentale della volontà come «cosa in sé» non può venir riallacciata⁶ né alla dottrina vedāntica, che vede nel brahman, eternamente libero, inquieto e beato, l'unico nucleo reale del «tutto», né tantomeno all'idea buddhista dei fattori d'esistenza che sorgono uno dall'altro per interdipendenza funzionale e spariscono di nuovo, secondo la legge che ne regola il corso.

Ritroviamo delle forme di pensiero indiane anche presso i filosofi che subirono l'influenza schopenhaueriana. Edoardo von Hartmann dice a questo proposito: «Se il monismo di Schopenhauer dev'essere considerato come una forma di restaurazione romantica della dottrina brahmanica del vedānta e l'ateismo di Mainländer come un chiaro accostamento al nihilismo buddhista (certo non alla sua teoria dell'illusorietà teoretica-gnoseologica), allora ci si trova, per così dire, dinanzi all'esigenza storica di far rinascere anche la dottrina sâṅkhya in modo da completare il quadro del rinnovamento del pensiero indiano in senso romantico». Un tale rinnovarsi sarebbe appunto — secondo von Hartmann — «nel materialismo metafisico o individualismo trascendentale» di L. von Hellenbach e di Carlo du Prel, «il quale non cerca l'oggetto del rapporto religioso in un assoluto, ma in un proprio soggetto trascendentale, ossia nel proprio corpo sovrasensibile». ⁷ Che alcune concezioni indiane abbiano avuta una effettiva influenza sul Mainländer e su tutti e due gli occultisti è evidente: tuttavia l'identificazione delle loro dottrine con determinati sistemi indiani è cosa tanto impossibile quanto nel caso di Schopenhauer.

Il pensiero di Carlo Cristiano Federico Krause (1781-1832), per cui la divinità è semplicemente l'essere e l'assoluto, superiore ad ogni antitesi, cui sono subordinati e da cui sono retti spirito e natura, s'accosta alle concezioni di parecchi filosofi del vedānta. L'espressione da lui coniata «panenteismo» (dottrina secondo cui tutto è in dio) è effettivamente la definizione

più esauriente di una concezione che unisce in sé forme teistiche e panteistiche (come fece la *Gîtâ*), giungendo alla dimostrazione che il mondo è racchiuso in dio, il quale tuttavia lo trascende, come persona. È vero che Krause ha tenuto in altissima considerazione la sapienza indiana, facendo rilevare l'importanza d'una «visione dell'essere» a carattere contemplativo ma, d'altra parte, è anche vero che egli si allontana dal pensiero brahmanico. E perciò scrive espressamente: «Devo riconoscere che le mie idee non sono dovute in nessun modo all'assolutismo degli indiani, da cui si differenziano pure in forma essenziale».⁸

Se è indubbio che i succitati filosofi moderni hanno avuto dimestichezza con alcune dottrine indiane è verosimile pensare che questo sia avvenuto, sia pure in misura più ristretta, con certi pensatori dei primi secoli dopo l'inizio della nostra era. Per quanto riguarda i viaggi effettuati da indiani fino a Roma, Atene ed Alessandria, è stato accettato già da lungo tempo il fatto che degli gnostici come Basilde, dei neoplatonici come Plotino o Porfirio e dei teologi cristiani come Origene, abbiano utilizzato certe parti del patrimonio del pensiero indiano per la costruzione dei propri sistemi. Sono citate:⁹ quali idee di possibile origine indiana la teoria dell'unità universale e delle emanazioni, la rappresentazione di numerosi mondi celesti, la suddivisione degli esseri umani in tre classi (corrispondenti ai tre gunâ del sâṅkhya), le dottrine concernenti la contemplazione, l'estasi e i poteri magici acquisibili per loro mezzo, come pure, naturalmente, le varie concezioni sulla natura dolorosa del mondo, sulla preesistenza, sulla migrazione delle anime e sulla salvezza. Anche l'utilizzazione del paragone del cieco e dello zoppo, per definire il rapporto intercorrente fra corpo ed anima, può venir riportato a dei modelli indiani, insieme al detto di Plotino che egli non aveva bisogno di andare dagli dèi ma che erano gli dèi a dover venire da lui. È ovvio che in nessuno di questi casi si può dimostrare con piena certezza l'influsso dell'India, dato che molte di queste forme speculative erano già familiari alla filosofia greca e non è necessario pensare che siano state prese in prestito dal vedānta, dal sâṅkhya o dal buddhismo.

Si sono volute ritrovare delle influenze indiane anche in Aristotele. Tuttavia tutto quello che è stato addotto fino adesso in favore di quest'idea è privo di qualsiasi forza probativa. L'opera di C.B. Schlüter: *La metafisica di Aristotele: una figlia della dottrina sâṅkhya di Kapila* (1874) è del tutto fantastica. L'ipotesi del Görres che Alessandro avrebbe inviato al suo maestro dei trattati indiani, in base ai quali Aristotele avrebbe elaborato il proprio sistema, è tanto priva di fondamento quanto il suo tentativo di dimostrare l'esistenza di termini tecnici indiani nello Stagirita.¹⁰ Anche l'affermazione di W. Jones per cui: «Callistene avrebbe trovato presso gli indiani una logica già completamente elaborata e l'avrebbe fatta pervenire a suo zio Aristotele», non merita alcuna fede. Infatti, prima di tutto non si trova nulla in proposito, né nei frammenti di Callistene, né nell'opera persiana *Dâbistân*, cui fa riferimento il Jones:¹¹ in secondo luogo, questa ipotesi ha scarsa verisimiglianza in sé e per sé, se «si considera come lo stesso corso della cultura greca aveva preparato e predisposto l'opera di Ari-

stotele», come già rilevò lo Schopenhauer.¹² Infine anche i rapporti cronologici stanno contro quest'ipotesi, poiché sembra che l'elaborazione sistematica della logica del *nyāya* in India abbia avuto luogo dopo l'inizio della nostra era. Se vi fosse dunque una qualche connessione fra la logica indiana e quella greca, bisognerebbe considerare l'India come la parte retrocessiva.

La teoria atomistica di Leucippo e Democrito (fiorita intorno all'anno 400 a. C.), secondo il Mabillean,¹³ deriverebbe da quella esposta da Kanāda negli aforismi (*sūtrā*) del sistema *vaisheshika*. E ciò non è possibile perché tali *sūtrā* possono venir datati, al massimo, intorno all'inizio dell'era nostra. Inoltre, gli atomi di Kanāda sono molto diversi da quelli di Democrito: quelli di concezione greca sono privi di qualità ed hanno diverse forme, quelli indiani sono qualitativi *ab initio*, in quanto si distinguono in atomi di terra, acqua, fuoco ed aria, e sono pure tutti quanti di forma circolare. Nell'India, però, la concezione atomica è stata sostenuta anche da altre scuole come quelle dei *jainā*, dei buddhisti, degli *ājīvika*. L'atomismo *jaina* è verosimilmente molto più antico di quello *vaisheshika*: teoricamente, quindi, sarebbe anche pensabile che i greci siano stati influenzati dalla teoria *jaina*. Tuttavia, data la diversità che passa fra la concezione di Mahāvīra e quella di Democrito, la cosa risulta difficilmente ammissibile. Bisogna soprattutto notare che per Democrito anche l'anima è formata di atomi sparsi per tutto il corpo, mentre per i *jainā* (e così pure per il *vaisheshika*) le anime sono delle entità particolari. Ma del resto non sembra vi sia alcun fondamento per supporre che la teoria degli atomi sia nata in forma originaria in un solo punto della terra: infatti non si vede perché diversi pensatori, partendo da posizioni diverse, non abbiano potuto giungere all'idea di supporre delle unità di materia, ultime e indivisibili.

Vi è un'altra analogia tra la filosofia della natura greca e quella indiana: l'ipotesi dei quattro elementi (terra, acqua, fuoco, aria). In India, si può seguire la formulazione progressiva di questa teoria nelle *Upanishad*; in Grecia, nei presocratici. Le *Upanishad* già riconoscono l'etere spaziale (*ākāsha*), come quinto elemento: questo concetto, in Grecia, s'incontra per la prima volta nel pitagorico Filolao, contemporaneo di Socrate. R. Garbe¹⁴ ha tentato di comprovare che lo strano termine con cui viene definito il quinto elemento, *ολκας*, sia derivato da quello sanscrito di *ākāsha*: ma non ha incontrato consensi. Anche per quanto concerne la dottrina degli elementi non vi è alcuna necessità d'immaginarla presa a prestito dall'India: piuttosto, anche in questo caso potrebbero benissimo essere maturati dei risultati analoghi attraverso una serie di esperienze indipendenti.

Su nessun filosofo greco si è mai tanto spesso e da tanto tempo affermata l'influenza della sapienza indiana, quanto su Pitagora, fiorito intorno al 530 a. C. Dopo che Onesicrito aveva già messo in rilievo la concordanza esistente fra le sue dottrine e quelle degli indiani, venne Alessandro Polistore (circa 70 a. C.), il quale affermò che quel filosofo aveva appreso dai brahmani ogni sorta di cose. Lo stesso riferiscono pure Apuleio (150 d. C.) e Filostrato (circa 200 d. C.). Dopo la scoperta della via marittima verso le

Indie Orientali, numerosi studiosi hanno ribadito questa dipendenza di Pitagora dalle idee indiane ed L. von Schroeder ha dedicato al problema un suo studio.¹⁵

Si è visto fin da principio il fondamento di tale ipotesi nel fatto che Pitagora sarebbe stato il primo, in Grecia, ad insegnare una dottrina della migrazione delle anime. Solo che è molto dubbio che ciò corrisponda alla realtà, dato che questa dottrina veniva attribuita anche a Ferecide, maestro di Pitagora, mentre gli uffici avevano insegnato già da tempo la credenza nella metempsicosi. L'altro argomento a favore della tesi dell'importazione dall'India riguarda le scoperte pitagoriche in campo matematico.¹⁶ I *Shulva-sūtrā*, vale a dire i testi vedici che enunciano le regole per la misurazione del luogo scelto per il sacrificio, già conoscono il teorema del quadrato sull'ipotenusa: se ne è dedotto che questo fosse già conosciuto in India circa nell'800 a. C. A parte il fatto che la datazione dei testi indiani è in gran parte materia opinabile, non si vede la necessità di supporre che Pitagora, nelle sue ricerche matematiche, abbia avuto conoscenza della geometria indiana, completamente fondata sull'osservazione. Le esperienze pratiche che portarono alla formulazione del teorema possono essere state fatte indipendentemente anche in Grecia. Ma gli antichi indiani non fecero mai nulla per darne una dimostrazione scientifica. E, per giudicare il rapporto della filosofia di Pitagora con quella indiana è soprattutto decisivo il fatto che le speculazioni matematiche effettuate dai pitagorici, fondandosi sui numeri e annettendovi delle interpretazioni in senso etico e religioso, non trovano alcun equivalente in India. Per tutte queste circostanze si deve quindi considerare come «non provata» l'influenza della metafisica indiana sulle dottrine del filosofo di Samo.

Nei più antichi testi filosofici indiani si può rintracciare una quantità di analogie con le dottrine di Talete, Anassimandro, Anassimene, Eraclito, Parmenide, Empedocle ed altri. Questo però non prova affatto una dipendenza della Grecia rispetto all'India. Infatti si possono sempre rintracciare certe corrispondenze nella letteratura filosofica di tutti i popoli e di tutti i tempi, perché il pensiero umano genera dappertutto idee consimili. È naturalmente più facile mettere in evidenza dei parallelismi quando alla base delle due civiltà i presupposti sono simili e quando il materiale giunto fino a noi è così frammentario, come è appunto quello dei pre-socratici e delle *Upanishad* in nostro possesso.

Dopo quanto abbiamo detto, un'influenza del pensiero indiano può essere data come sicura per quanto riguarda la filosofia occidentale del secolo XIX e come probabile nello gnosticismo e nel neo-platonismo: è invece improbabile per quanto riguarda i filosofi greci più antichi.

La possibilità che la filosofia greca abbia esercitato un influsso sullo sviluppo di quella indiana esiste (come si è già fatto notare alla pag. 163) per quanto concerne il sistema *nyāya-vaisheshika*: sembra infatti che queste due dottrine, collegate strettamente fra loro fin dalle origini e fuse più tardi in un sistema unificato, non siano sorte prima dell'inizio della nostra era. È questa l'epoca, tuttavia, in cui è stata comprovata, senza possibilità di

dubbio, l'influenza occidentale sull'arte e sulla scienza dell'India. E, dato che in questo paese non ci sono pervenute dall'antichità né una logica pienamente formulata, né una dottrina delle categorie, c'è proprio da credere che i pensatori indiani abbiano subito l'influenza delle idee greche. A questo riguardo, però, non bisogna supporre che si sia trattato d'una derivazione letteraria o d'una pedissequa imitazione dei modelli greci: bisogna piuttosto pensare che lo scambio personale di idee, avvenuto tra greci ed indiani, abbia dato a questi ultimi un impulso verso nuove forme creative. Non è neppure escluso che anche lo sviluppo più tardo della teoria atomistica indiana sia stata influenzata dal pensiero greco.

Esistono pure delle analogie molto accentuate tra la metafisica teistica del vishnuismo e quella del cristianesimo. Per ragioni cronologiche è tuttavia impossibile che gli insegnamenti della *Bhagavadgita* sulla bhakti (amor dei) e sulla grazia redentrice, elargita dal signore dei mondi, abbiano sentito l'influenza del pensiero cristiano: infatti la composizione del poemetto didascalico indiano risale con ogni probabilità al III secolo a.C. Le similitudine che s'incontrano nei sistemi teologici più tardi, come la teoria della predestinazione, della scelta gratuita, dell'eternità delle pene infernali ecc., si spiegano senza fatica come delle forme di convergenza, sviluppatesi da premesse analoghe. Per la verità non sussiste alcun dubbio che, già durante il Medioevo, siano esistite delle comunità cristiane in India. Tuttavia non si può affatto dimostrare che abbiano esercitato un'influenza sulla vita spirituale degli indù: la cosa, anzi, è improbabile, in quanto sembra che le piccole conventicole cristiane abbiano condotto un'esistenza molto appartata. È ovvio che, dal XV secolo in poi, si facciano sentire nelle dottrine di molte sette indiane delle concezioni occidentali: basta tener presenti gli influssi che provennero a quel tempo da parte dell'Islam e, quindi, nel XIX secolo, da parte dell'Europa. Si tratta tuttavia d'influenze che sfiorarono appena quella che è la filosofia vera e propria.

In relazione a quanto è stato affermato circa la nascita di certe dottrine greche come derivazioni da quelle indiane, c'è il problema, già dibattuto nell'antichità, della determinazione della patria della filosofia: India o Grecia? Già gli stessi elleni avevano avuto delle opinioni assai diverse al riguardo. Nel suo *Schiavo fuggitivo*, Luciano di Samosata¹⁷ (120-180 d.C. circa) fa dire a Giove dalla dea della filosofia che essa era giunta, prima di tutti, presso il più grande popolo della terra, gli indiani, persuadendoli senza fatica a scendere dai loro elefanti e vivere esclusivamente secondo dei precetti filosofici: per questo, tale nazione godeva d'una particolare considerazione fra i popoli suoi vicini. La Filosofia continua quindi a narrare le sue visite successive agli etiopi, agli egizi, ai caldei, ai magi, agli sciti e, finalmente, ai traci. Tra questi ultimi, i suoi primi discepoli furono Eumolpo e Orfeo: essa aveva allora inviato quei due saggi in Grecia per prepararle il cammino e instaurarvi dei culti misteriosofici, seguendoli poi ella stessa e trovandovi dapprima gelida accoglienza. Tuttavia, col passare del tempo, era riuscita a radunare intorno a sé un gruppo di discepoli. In contrapposizione a tale racconto, Diogene Laerzio¹⁸ (II-III secolo d.C.), all'inizio della sua opera:

Vite e opinioni di filosofi celebri, scrive: «Molti affermano che lo sviluppo della filosofia ha preso le mosse presso i barbari. Così i persiani avevano i loro magi, assiri e babilonesi i loro caldei, gli indiani i loro gimnosofisti, i celti e i galli i loro druidi... Ecco dove si sbaglia: attribuendo erroneamente a dei barbari ciò che è stato invece compiuto dagli elleni. Furono i greci, infatti, a far sorgere non solo la filosofia, ma anche l'intera cultura del genere umano».

Tutti e due i punti di vista che abbiamo qui citato vennero a costituire nuovamente la base di tutte le varie supposizioni intorno alle possibili interdipendenze dal XVIII secolo in poi, da quando cioè ci si familiarizzò sempre di più con le forme della saggezza orientale. Si dice che il Niebuhr avesse perorato la causa della derivazione indiana dalla filosofia greca,¹⁹ senza però trovare nessuno che lo seguisse su quella via, a causa della contraddizione insita nella cronologia stessa. C'è invece tutta una schiera di studiosi che vorrebbero far derivare la filosofia ellenica da quella indiana. L'abate Foucher scrisse, a questo proposito:²⁰ «Chi conosce la filosofia antica in modo superficiale s'arresta ai filosofi greci: si crede infatti che Talete e Pitagora siano stati i primi a far aprire gli occhi ai mortali, spianando la via che porta alla saggezza. E non si è riflettuto sufficientemente che questi grandi uomini, stando alla testimonianza dello stesso Platone, furono solo dei bambini in grado di balbettare; disperando di trovare nella propria patria la luce di cui avevano bisogno, si avventurarono in viaggi verso terre lontane per farsi istruire da quei popoli celebri nel mondo di allora per la loro dottrina. In tempi in cui la Grecia era ancora del tutto rozza, in Oriente e in Egitto fiorivano già le belle arti. Gli abitanti di quei paesi furono molto presto in condizione di osservare il cielo, studiare la natura e dedicarsi a tutto ciò che la scienza offriva di particolarmente affascinante. L'Oriente fu dunque la culla della filosofia e bisogna dunque conoscerlo, se si vogliono vedere quali furono le concezioni dell'umanità, alla loro origine: è dall'Oriente che bisogna cominciare, per seguire il cammino graduale dello spirito dell'uomo, ora verso la verità, ora verso l'errore».

Col termine di «Oriente», a quell'epoca si designavano l'Egitto, l'Asia Minore, la Persia, l'India e la Cina, senza rendersi chiaramente conto che le civiltà di codesti paesi erano assai diverse una dall'altra e che non si doveva affatto ritenere tutte le concezioni filosofiche o religiose apparse in quei luoghi come necessariamente risalenti ad epoche più remote di quella in cui apparvero in Grecia. Anche in tempi più vicini a noi è stato affermato un influsso da parte di tutto l'Oriente sui pre-socratici. Ma poi, in relazione alla sempre più accresciuta conoscenza delle varie religioni asiatiche, si cominciò a supporre che alcuni determinati filosofi greci avessero preso spunto per l'edificazione dei propri sistemi ognuno da un popolo diverso. Secondo il Gladisch²¹ i pre-socratici rappresenterebbero le concezioni cosmologiche di cinque diverse civiltà orientali e precisamente: Pitagora la cinese, Parmenide l'indiana, Eraclito l'iranica, Empedocle l'egiziana e Anassagora l'israelitica. Già l'idea stessa che i più antichi saggi della Grecia avrebbero riprodotto in forme così sistematiche il pensiero di nazioni tanto di-

verse fra di loro porta il marchio dell'improbabilità. Questo argomento, poi, acquista validità maggiore quando si passi all'applicazione pratica, caso per caso.

Victor Cousin²² vide negli indiani i soli promotori della filosofia arcaica e lo rileva espressamente dicendo: «L'Orient c'est à dire pour moi: l'Inde», e precisa il suo punto di vista: «L'Orient est le berceau de la civilisation et de la philosophie: l'histoire remonte jusque là et pas plus haut. Nous venons des Romains, les Romains des Grecs, les Grecs ont reçu de l'Orient leur langue, leurs arts, leur religion, tous les éléments primitifs de leur développement ultérieur. Mais l'Orient, d'où vient-il?... L'histoire n'en dit rien. Comme dans le raisonnement il faut toujours arriver à des principes qui ne sont point explicables par des principes antérieurs, de même en histoire il faut bien de toute nécessité que la critique aboutisse à des races primitives et à un ordre des choses, quel qu'il soit, qui n'a plus ses racines dans un état antérieur et qui n'est explicable que par la nature humaine, les lois de son développement et les desseins de la Providence. L'Orient est donc pour nous le point de départ de la philosophie».

Tuttavia non è chiaro perché la filosofia, come tale, debba aver avuto una sola, prima origine comune a tutti i popoli. Se si va così avanti nel credere che tutto, assolutamente tutto, sopra questa terra, debba essere stato scoperto o inventato una sola volta, si finisce per giungere ad una teoria come quella che definisce l'amore un'invenzione del creatore del mondo Prajapati, il quale l'avrebbe presentata ai primi uomini ed ai primi animali sotto forma di manuale didascalico. Se si pensa, invece, a quante scoperte simili sono state fatte, in uno stesso giorno da persone diverse che nulla sapevano una dell'altra, bisogna dar piuttosto ragione a Max Müller, quando consiglia: «to regard both Greek and Indian philosophy as products of the intellectual soil of India and of Greece and derive from their striking similarities this simple conviction only, that in philosophy there is a wealth of truth which forms the common heirloom of all mankind and may be discovered by all nations if they search for it with honesty and perseverance».

2. Paralleli nello sviluppo storico

Se la filosofia indiana presenta, in un gran numero delle sue manifestazioni, delle evidenti concordanze con quella occidentale (anche se poi si è potuto accertare solo in pochissimi casi l'esistenza d'un influsso dell'una sull'altra e viceversa), ci si trova dinanzi alla questione se tali concordanze debbano essere considerate come qualcosa di più d'un semplice caso e se non possano venir fondate su delle determinate leggi interne. Sorge dunque questo problema: si può fare un accostamento, su linee parallele, dello sviluppo storico della filosofia indiana con quello della filosofia occidentale? È chiaro che, data la difficoltà dell'argomento, date le lacune esistenti nel materiale giunto fino a noi e dato l'esiguo numero di coloro che lavorano in questo campo, ci si potrà attendere dei risultati conclusivi, che soddisfino

no questa questione, soltanto in futuro. Ad ogni modo, io sono del parere che il grado delle nostre odierne conoscenze ci può già mettere in condizione di fissare le linee generali della storia del pensiero dell'India, rendendole bene evidenti. Nel far ciò si rileverà che gli stadi gradualmente percorsi dallo spirito indiano corrispondono per moltissimi aspetti a quelli che si manifestano nella storia della filosofia occidentale: è ovvio che non ci si deve attendere una perfetta concordanza nei particolari. Tenterò qui di mettere brevemente in risalto le linee parallele degli sviluppi storici.

1) Le più antiche speculazioni degli indiani ci sono state tramandate dai testi vedici, in cui viene formulata una concezione del mondo che, ancora legata al pensiero mitico, ammette perciò una pluralità di entità con influenza reciproca, mutuo assorbimento o separazione. In questo periodo non sono ancora ben chiare e fondamentali le distinzioni fra l'animato e l'inanimato, lo spirituale e il materiale, il concreto e l'astratto, le sostanze e le qualità. Si rappresenta piuttosto come reale tutto ciò che ha un effetto: odio, amore, morte o lo stesso sacrificio esistono nella stessa maniera sostanziale in cui esistono i corpi celesti o gli elementi, gli esseri umani e gli animali. Tutto ciò che non è organico, ivi comprese perfino le cose che l'uomo fa di propria mano, viene dunque concepito come una pluralità di esseri personali che pensano ed agiscono e sui quali si può influire mediante parole magiche. Anche il rapporto temporale e quello spaziale si trasformano in divinità, come accade con i punti cardinali e le stagioni. Questa forma arcaica di pensiero domina anche l'Occidente, agli inizi della speculazione filosofica. Nelle antiche cosmogonie orfiche, la Notte, il Caos, l'Amore appaiono come delle divinità generatrici dell'universo ed i presocratici non fanno ancora alcuna distinzione concettuale fra materia ed energia, mentre: «in Atene, ancora nel IV secolo a.C., c'era un luogo in cui venivano giustiziati in seguito a condanna quegli oggetti inanimati che avevano ucciso un essere umano».²³

L'accentuata tendenza, tipicamente filosofica, di ridurre ad un numero limitato l'infinita quantità di fenomeni che l'uomo ha dinanzi a sé durante la vita trovò la sua espressione già nel *Rig Veda*, nel tendere a ravvisare in ogni fuoco ardente una parte del dio del fuoco, dimorante in lontananza ultraterrene e manifestantesi in ogni fiamma che veniva accesa, oppure nel ravvisare una manifestazione del dio del sole, che illumina il mondo, in ogni occhio umano. Senza dubbio, siamo di fronte ad uno stadio preliminare della dottrina platonica delle idee, così com'essa è rintracciabile, nelle più varie formulazioni, presso i più diversi popoli primitivi.²⁴

2) La tendenza unificatrice aumentò, in misura sempre crescente, nella ricerca di un ultimo principio cosmico, che fosse il fondamento del «tutto». Nelle *Upanishad*, la più antica delle quali è da collocare probabilmente intorno all'800 a.C., i pensatori tentarono di definire nei modi più diversi questa causa prima universale. In tal modo essi giunsero, in parte, a dei risultati che assomigliano a quelli cui arrivarono i più antichi filosofi gre-

ci:²⁵ infatti la concezione indiana dell'essere primordiale sotto forma di acqua o di soffio vitale,²⁶ da cui viene emanato tutto ciò che è mediante condensazione, è una teoria corrispondente a quelle di Talete e di Anassimene. Quando, poi, in India, troviamo altri filosofi che considerano come *ens realissimum* uno-tutto lo spazio, concepito sostanzialmente (ākāśa²⁷), ecco che si viene a concordare con Anassimandro, per il quale l'«apeiron» è il divino imperituro. Alla base della teoria del brahma o dell'âtman, quale sostanza ultima da cui tutto promana per graduale sviluppo di manifestazioni, vi è una concezione analoga a quella di Eraclito e del suo dio primordiale che è giorno e notte, guerra e pace, sazietà e fame. D'altra parte, la metafisica parmenidea dell'essere immobile, a paragone del quale la pluralità mutevole possiede un minor grado di realtà, trova la sua forma parallela nelle teorie di quei saggi che riconoscono una realtà vera e propria soltanto al Se stesso-tutto immutabile, attribuendone un grado inferiore a tutto ciò che è transitorio.

3) L'apparire della dottrina della metempsicosi presenta un'analogia notevole nella storia spirituale tanto greca che indiana: essa, in realtà, non soppiantò completamente il credo più antico in una sopravvivenza d'un fantasma della personalità del defunto, ma lo limitò. È vero che in Grecia questa teoria non ha raggiunto quella stessa posizione dominante di tutto il pensiero che ha in India; comunque è assai strano che sia apparsa in tutti e due i paesi quasi nel medesimo periodo, in India tra l'800 e il 600 a.C., in Grecia verso il 550 a.C. ed in una forma che, per la verità, ancora si rifiuta d'ammettere delle anime individuali, spirituali ed eterne. Secondo i più antichi testi contenuti nelle *Upanishad* in cui si parli di reincarnazione,²⁸ il defunto, dopo la morte, si scompone nelle sue parti costitutive; ma le azioni da lui compiute ricompongono gli elementi cosmici in una nuova personalità che raccoglie, in certo modo, l'eredità del morto. È probabile che questa sia l'interpretazione da dare alle dottrine di Pitagora e di Empedocle: infatti, l'ipotesi delle anime eterne mal si adatterebbe a tutte le altre indicazioni intorno alle loro dottrine. Pitagora definì l'anima come l'armatura del corpo, forse pensando che siano le azioni di questa vita a creare l'anima dell'essere futuro. E così credette di vedere le anime, in cammino verso nuove esistenze, nel pulviscolo del sole fluttuante per l'aria. Anche Empedocle, forse, non si sentì di supporre delle sostanze spirituali imperitue per non contraddire alla propria dottrina dei sei principi cosmici. Egli era probabilmente dell'opinione che l'unirsi degli elementi, espresso nella forma d'un essere vivente, veniva regolata dalla legge morale che domina l'intero universo, in modo da far sì che il nuovo essere incarnato rappresentasse la continuazione, eticamente determinata, di quello passato.

4) Alla forma del pensiero filosofico arcaico, tanto greco che indiano, è ancora estranea ogni distinzione fra animato e inanimato, fra spirituale e materiale: se ne fa solo una differenza di grado, non di genere, dato che lo spirituale, essendo invisibile, viene ad essere più sottile del non spiritua-

le. Soltanto poco a poco si fece strada l'idea che ognuno dei due rappresentava un principio cosmico completamente diverso dall'altro. In India questa concezione venne validamente sostenuta, prima d'ogni altro, dai jainâ, il cui tîrthankara (fondatore di chiesa) Pârshva è con ogni probabilità un personaggio storicamente esistito, vissuto intorno all'800 a.C. (ma forse bisognerà riferirlo ad epoca più tarda); in Grecia ci fu Anassagora (fiorito intorno al 450 a.C.), ad essere ritenuto il primo che tracciò la linea di demarcazione tra spirito e materia.

5) La filosofia più antica si occupò innanzi tutto di questioni cosmogoniche: i problemi etici attirarono in misura sempre crescente l'attenzione dei pensatori, ma solo a poco a poco. Il Buddha (morto nel 480 a.C.) e Socrate (morto nel 399 a.C.) misero coscientemente in primo piano alle loro riflessioni la volontà morale e trionfarono coi loro argomenti sui materialisti, gli scettici e i sofisti, che in quell'epoca di vivo fermento spirituale minacciavano di aver la meglio. E, per quanto differenti siano fra loro, alle dottrine del Buddha e a quelle socratico-platoniche corrisponde un compito analogo nella storia spirituale dei rispettivi paesi, in quanto rappresentano, in egual misura, un punto chiave di sviluppo ed esercitano ambedue una profonda influenza su tutta l'epoca seguente.

6) Nell'antichissimo pensiero indiano e greco è caratteristica la mancanza d'una nozione di classificazione teorica della realtà secondo sostanze, qualità, azioni e così via: infatti, a quel tempo, tutto ciò che era in grado di avere un effetto «in alio», veniva inteso come sostanza. Le proprietà che un essere umano possiede, le azioni che egli compie, l'ordine naturale cui appartiene, tutto viene rappresentato oggettivamente: così, negli elenchi dei principi cosmici figurano, una accanto all'altra, cose disperate come fuoco, acqua, terra, aria, organi di senso, amore, odio, virilità e femminilità, moto e quiete ecc. Il momento in cui, tanto in Grecia quanto in India, i filosofi cominciarono a classificare per la prima volta — sul modello dei grammatici — gli oggetti dell'esperienza secondo sostanze, qualità, azioni (nomina, adiectiva, verba) significò quindi un grande progresso. In Grecia fu Aristotele (384-322 a.C.) che istituì la dottrina delle categorie di cui in India troviamo una forma analoga, quanto a sistematica, solo nel vaisheshika di Kanâda, presumibilmente elaborato durante il I secolo avanti o dopo Cristo. Tale sistema sostiene una forma di realismo concettuale, come quello dei Greci e degli scolastici del Medioevo di derivazione aristotelica: da tale punto di vista, dunque, esso rappresenta un fenomeno parallelo allo sviluppo occidentale.

Hegel aveva già rilevato l'affinità esistente tra il vaisheshika e il suo sistema gemello, il nyâya (fusi successivamente con esso), da un lato, e le dottrine d'Aristotele dall'altro. Difatti, tale somiglianza appare chiaramente anche in due altri punti fondamentali: il nyâya è quel sistema che in India ha sottoposto per la prima volta ad esame le fasi del pensiero logico, formulando il sillogismo, mentre il vaisheshika, nella costruzione della pro-

pria metafisica atomistica, ha messo in evidenza il valore normativo dell'osservazione scientifica della natura.

L'impulso dato sia dalle teorie aristoteliche che da quelle del *nyāya-vaisheshika* ebbe i più fruttuosi e svariati effetti su tutta l'epoca seguente. Come era avvenuto in Europa, anche in India ci si occupò molto del problema degli universali: mentre il *nyāya-vaisheshika* aveva insegnato che la realtà distinta ed autonoma di «ciò che è comune a tutti» precede le esistenze particolari, i buddhisti sostenevano l'idea contrapposta e cioè che i concetti generali erano delle pure astrazioni con cui il pensiero operava.

È interessante notare come, anche nei sistemi più progrediti, la concezione dell'oggettività di ciò che esiste — da noi considerata come una delle fondamentali nozioni della filosofia antica — conservi ancora il suo posto. Per gli stoici, sono veramente presenti innanzi a noi soltanto i vari oggetti di senso, mentre i concetti generali non hanno alcuna esistenza effettiva, ma sono semplici espressioni. Lo spazio vuoto, il tempo e ciò che viene pensato hanno solo un essere relativo: è solo ciò che è corporeo a possedere un essere reale ed autonomo. Ecco perché gli stoici considerano come «corpi» non solo le cose percepibili dai sensi ma anche l'anima e la divinità. E sono dei corpi anche le proprietà attraverso le quali gli oggetti si differenziano tra loro: affetti, impulsi, rappresentazioni, giudizi. Infatti, essi vengono prodotti dai soffi (*pneumata*) che affluiscono nell'anima. Per la stessa ragione sono definiti come «corpi» la bontà, la verità, e perfino le azioni. «Come Platone, parlando in forma idealistica, aveva detto che l'essere umano ha il senso della giustizia, della musica, ecc., perché è partecipe dell'idea di giustizia, di musica, ecc., così gli stoici dicono, esprimendosi materialisticamente: l'uomo è virtuoso quando vi sia materia di virtù in lui, è musicale, quando possiede materia di musica. Ora, poiché queste materie producono dei fenomeni vitali, ecco che possono venir definite non solo come corpi ma perfino come esseri viventi. E per noi queste affermazioni non sono meno strane di quelle che sostengono la corporeità del giorno e della notte, anzi perfino delle singole ore diurne e notturne, dei mesi, dell'anno, dei giorni del mese e delle stagioni... Dal che appare evidente come risultasse difficile agli stoici attribuire una realtà qualsiasi a quanto fosse incorporeo».²⁹

Troviamo in India una forma parallela a questa interpretazione, che potremmo dire di carattere scientifico, della concezione antichissima per cui veniva ascritta a tutta la realtà una esistenza oggettivo-sostanziale: si tratta del punto di vista dei *jainā* sulla nascita delle passioni, provocata dall'introdursi di materia nell'anima, e di quello del *sāṅkhya*, che fa risalire tutti gli stati d'animo dell'essere umano ai *gunā*, vale a dire agli elementi costitutivi della sostanza cosmica non spirituale (materia primordiale) che sono in noi. Anzi il *sāṅkhya* si spinge così oltre da supporre che la gioia da noi provata nell'usare, per un esempio, dell'unguento di sandalo, si debba ricondurre ad una gioiosità reale ed oggettiva, inerente al sandalo stesso.

L'opera di eliminazione, effettuata dagli stoici, di gran parte di ciò che l'epoca arcaica considerava ancora come sostanziale ha, per esempio, la

sua analogia in India col procedimento usato dai *saṅgrāhikā* per negare «realtà oggettiva» allo spazio, al *nirvāna* e ad altri *dharma*, che essi lasciavano sussistere come pure e semplici definizioni convenzionali.

Per uno scrittore di storia della filosofia europea sarebbe un compito molto fruttuoso seguire una volta, nei suoi particolari, la progressiva liberazione del pensiero dall'idea che tutto ciò che esiste sia da concepirsi realisticamente. Si verrebbe così a verificare che tale processo evolutivo ha avuto un corso assai lento, tant'è vero che il realismo concettuale del Medioevo è ancora riconoscibile in Hegel e nella sua idea di voler attribuire alle categorie una dignità metafisica. Nella filosofia indiana troviamo la forma parallela a questo processo, gradino per gradino. «Il saggio ateniese alla corte di Carlo Magno realizzò cosa fosse la morte perché dov'era ricevere il prezzo della vita».³⁰ questo corrisponde appunto alla concezione buddhista che definisce la morte un *dharma*. Fredegisio (morto nell'834) insegnava che le tenebre hanno una realtà oggettiva perché nelle Sacre Scritture si legge: «E l'Egitto fu ricoperto di tenebre così fitte che si potevano afferrare con le mani».³¹ Anche la scuola *mīmāṃsā* di Kumārila e il *sāṅkhya* hanno cercato di dimostrare che la tenebra era una vera e propria sostanza di color nero, mentre il *nyāya-vaisheshika* vedeva in essa soltanto la negazione della luce.

7) Anche se lo sviluppo del pensiero nel primo millennio dell'era nostra offre numerosi parallelismi tra Occidente ed India, la parte più esteriore della storia della filosofia, nei due territori si è svolta però in modi completamente diversi. Nel paese del Gange, la speculazione ebbe possibilità di svilupparsi fino alla sua più alta fioritura, in una forma di progresso che andava in linea retta: nell'Occidente, invece, essa subì un rivolgimento totale a causa della proclamazione del cristianesimo a religione di stato e della chiusura delle antiche scuole filosofiche operata da Giustiniano nel 529. Il flusso delle invasioni barbariche apportò un generale ristagno del pensiero filosofico che durò per centinaia d'anni. È comprensibile, date le circostanze, che l'Occidente abbia potuto dare origine a dei filosofi d'alto valore soltanto nei primi e negli ultimi secoli del nostro millennio, mentre in India, durante tutto questo periodo comparvero sempre degli eminenti pensatori brahmanici o buddhisti e ci si occupò del problema gnoseologico o di altri problemi ancora che si erano appena affacciati o non erano ancora apparsi sugli orizzonti occidentali.

Per quanto l'evoluzione della storia della filosofia durante questo periodo, sia stata del tutto diversa, tanto in India che in Europa, vi si possono tuttavia rilevare, proprio nel corso del primo millennio d.C., una quantità di convergenze: esse hanno la loro origine nel fatto che la concezione e la valutazione del mondo, in Occidente, si avvicinavano in molti punti a quelle che avevano conquistato la posizione più eminente nella terra del Gange, fin dai tempi delle *Upanishad*. Quella stessa imperturbabilità che gli stoici esigevano dal saggio dinanzi ai mutevoli casi del destino, la stessa indifferenza a qualunque bisogno così apprezzata dai cinici, l'ascesi dei cristiani,

la stima per la meditazione e la mistica dell'unità universale dei neoplatonici, certe teorie della patristica ed altre espressioni della vita religiosa trovavano tutti i corrispondenti in certe manifestazioni che nella mistica indiana hanno avuto da sempre un ruolo assai preminente.

8) La filosofia arcaica indiana aveva insegnato o una forma di pan-teismo — secondo la quale il mondo era una manifestazione emanata dal dio supremo — o una forma di negazione (come il buddhismo) dell'esistenza d'un creatore e reggitore del mondo, la quale supponeva, invece, l'obbedienza del cosmo ad una legge etica immanente. Verso la metà del primo millennio, vediamo apparire una terza concezione, accanto alle prime due, e cioè quella di un dio personale, distinto sia dalla materia che dalle anime, troneggiante al di sopra del mondo, da lui retto in accordo con la legge della causalità retributiva delle azioni. Si tratta, dunque, d'una specie di teismo, che ha molti punti in comune con quello cristiano; se ne differenzia, tuttavia, in quanto non fa provenire il mondo e gli esseri viventi per volontà di Dio dal nulla, ma li fa coesistere a lui *ab aeterno*. Il fatto che l'idea di un dio ultraterreno trovasse accoglienza in certi sistemi che originariamente avevano creduto di poter fare a meno del concetto della divinità (come nel caso del *nyāya* e del *vaisheshika*), dimostra chiaramente che in India si era compiuto uno sviluppo nel segno del teismo, analogo a quello avvenuto in Occidente. Questo processo si evidenzia anche nel fatto che una dottrina, la quale ammetteva un assoluto impersonale quale *ens realissimum*, come il *vedānta* di Shankara (circa 800 d.C.), faceva pur sempre reggere il mondo della illusione da un signore del cosmo di per sé irreali, anche se nel più alto senso della parola. Le correnti teiste che si manifestavano sempre con maggiore forza nel tempo, provocarono indubbiamente anche la quasi totale estinzione del buddhismo nel paese del Gange, dopo una fioritura di 1500 anni: così, sul finire del primo millennio, vi furono soltanto poche scuole che ancora continuavano sulla linea dell'antica dottrina atea della legge morale determinante il cosmo (*jainismo*, *mīmāṃsā*, *sāṅkhya classico*).

Il bisogno d'un dio supremo, così sentito in quest'epoca, diede anche forte incremento a numerose sette, che adoravano quale eterno sovrano dei mondi *Vishnu* o *Shiva*. Da *Rāmānuja* (1100) in poi, sia *vishnuiti* che *shivaiti* avevano cercato di usare a proprio favore i testi universalmente accettati della rivelazione vedica e della sacra tradizione per dimostrare, proprio in base ad essi, che il dio venerato da ciascuna setta, e nessun altro all'infuori di lui, era l'unico vero eterno dio cui stanno soggetti tutti gli altri dèi. Sorse così una scolastica settaria che mirava a dedurre le proprie concezioni religiose dagli scritti della rivelazione, presentandole con grande acutezza come le uniche possibili e ragionevoli. Tale metafisica teocentrica, creatrice di grandi sistemi ad impostazione panteistica e teistica, presenta un preciso parallelismo con la filosofia del Medioevo europeo, la quale, nella stessa epoca, si sforzava a dare forma razionale agli aricoli di fede e a fondarli sulle sacre scritture. Accanto agli scritti dottrinali dei sistemi d'epoca clas-

sica (fino al 1000 d.C.), i testi e commenti del periodo post-classico formano la base filosofica del multiforme induismo odierno, il cosiddetto «*śāntāna dharma*» (religione eterna), proprio come le opere della «*philosophia perennis*» servono da armatura spirituale alla religione cattolica romana.

9) Nel XV secolo il sistema fideistico cristiano, che aveva vincolato così a lungo le genti d'Occidente, cominciò a perdere in misura sempre crescente il suo potere sugli animi. Rinascimento e Riforma, scoperte e invenzioni prepararono il terreno a nuove forme di pensiero filosofico, che si allontanavano sempre più dal mondo del pensiero cristiano, via via che passava il tempo. Questa cosiddetta «*filosofia moderna*», la cui paternità è attribuita a Cartesio (morto nel 1650), non ha alcun diretto parallelo in India. È vero che numerosi indiani si sono allontanati dal culto delle immagini e dal loro clero, liberandosi da tradizioni canonizzate: l'hanno fatto però solo per passare all'islamismo, uscendo quindi dalla comunità religiosa e culturale indù. Nel campo della filosofia ha avuto al massimo qualche influenza l'atteggiamento di alcuni santoni, come Kabīr e Nānak, che nelle loro opere poetiche si schierarono contro ogni esteriorità nella religione e radunarono intorno a sé un piccolo numero di seguaci, formando una setta. E come non vi fu una Riforma, in India non vi fu neppure un Illuminismo, tale da poter essere messo in parallelo con quello europeo. Infatti, nella stessa epoca, gli indiani non fecero alcuna indagine scientifica nel campo delle scienze naturali, non avviarono alcuna ricerca in campo storico, né alcuna invenzione in campo tecnico che potessero servire da punto di partenza per un radicale rivolgimento della loro concezione cosmica. Essi hanno invece accolto durante il XIX secolo, e non prima, i risultati già pienamente elaborati del progresso tecnico e scientifico d'Occidente, attraverso i dominatori inglesi. Questo ebbe come conseguenza che alcuni determinati individui volgessero senz'altro le spalle a tutte le concezioni ereditate dal passato o tentassero di preparare il terreno alle idee illuministiche, attraverso dei movimenti di riforma come il «*brāhma-samāj*» o l'«*ārya-samāj*»;³² tuttavia, la grande maggioranza degli indù, per quanto riguarda la religione, non fu neppure scossa dall'importazione di concezioni spirituali dall'Europa. I filosofi indù cercarono piuttosto di fondere le teorie scientifiche moderne con il patrimonio del pensiero tradizionale: questo tentativo rimase agevolato dal fatto che anche la moderna filosofia occidentale non era in grado di dare delle risposte diverse, rispetto a quella indiana, dinanzi ai grandi problemi dell'ordine etico dell'universo, dell'esistenza di Dio, dell'immortalità dell'anima. Un altro fattore che facilitò il compito agli indù fu che i miti indiani sulla creazione dell'universo ecc., non erano mai assurti al valore di articoli di fede intangibili, proprio per il fatto che gli scritti sacri dell'induismo contengono un numero stragrande di leggende cosmogoniche, disparatissime ed in contraddizione fra loro.

10) Una profondissima differenza fra India ed Occidente sta nel fatto che due fondamentali problemi della filosofia, di cui l'Europa ha cominciato ad occuparsi soltanto con l'avvento del pensiero moderno, avevano già

trovato in India dei tentativi di risoluzione da almeno un millennio. Il problema della realtà del mondo esterno, assunto a tema principale dell'intera indagine europea soltanto da Cartesio in poi, era al centro di tutte le discussioni filosofiche dell'India già dall'antichità; ad ogni modo, fin dai primi secoli della nostra era, i pensatori del mahāyāna avevano già elaborato una soluzione idealistica del problema gnoseologico, mentre «né i filosofi dell'antichità né gli scolastici sembrano essere mai giunti ad una chiara consapevolezza di quello che è il problema fondamentale della filosofia e cioè: Cosa è oggettivo, nella nostra conoscenza? E cosa è soggettivo?».³³

L'altro problema principale, contro cui gli indiani combattono, nel tentativo di trovarne la soluzione, già da molto tempo prima di noi, è questo: da quando l'uomo ha cominciato a riflettere sul significato dell'esistenza, i vari pensatori hanno interpretato l'assenza dell'universo in modi completamente diversi uno dall'altro. Per quanto riguarda questo problema, la maggior parte dei metafisici occidentali ha tentato di spiegarne le diverse interpretazioni col ritenere la propria e personale concezione come l'ultima conclusiva parola della sapienza, considerando tutte le altre come erronee. Parecchi indiani, invece, già fin dall'epoca dei *Veda*, hanno sostenuto l'opinione che non poteva esserci sempre una unica dottrina religiosa o filosofica, valida per tutti gli uomini e per tutte le epoche: essi credevano, al contrario, che vi fosse soltanto una molteplicità di forme di pensiero, partenti da punti di vista diversi, da cui si poteva trarre, volta per volta, una porzione della verità suprema, altrimenti inconcepibile dall'intelletto dei mortali. Con questa larghezza di vedute, è ben comprensibile che gli indù considerino ugualmente validi, come mezzi di comunicazione di nozioni sul trascendente, sei dei loro sistemi in parte fortemente contraddittori nei loro principi dottrinali: è comprensibile pure che filosofi eminenti, come ad esempio Vācaspatimishra (X secolo), nel compilare le loro opere non si siano limitati ad interpretare le dottrine di quei sistemi classici, ma le abbiano anche sviluppate. Questa «dinamica» impostazione del concetto della verità ha dato assai per tempo ai filosofi indiani la possibilità di essere consapevoli che qualsiasi tentativo di spiegare cosa sia l'universo ha soltanto un valore provvisorio e simbolico.

Così la filosofia dell'India, attraverso i suoi massimi esponenti, è giunta alla piena convinzione che tutta la nostra conoscenza del mondo dipende da fattori soggettivi.

3. L'importanza della filosofia indiana per l'Occidente

Ognuna delle quattro civiltà mondiali, che oggi dominano la terra, ha creato una filosofia che ne reca un'impronta specifica. Delle tre filosofie dell'Oriente, l'islamica è quella che più s'avvicina alla nostra in quanto proviene anch'essa dalle medesime basi (concezione dell'universo magico-babilonese, profetismo ebraico, dualismo ed escatologia iranici, scienza e metafisica greche) e in quanto è collegata da numerosi rapporti storici col

cristianesimo, nei suoi aspetti dogmatici, ritualistici e mistici.³⁴ La filosofia dell'Estremo Oriente è la più lontana da quella europea non solo per la totale diversità sia dello spirito che della lingua e della scrittura con cui si esprime ma anche per la differenza sostanziale nella maniera di «filosofare»: vi manca infatti lo svilupparsi sistematico del pensiero e la dimostrazione razionale passionata. Essa brilla invece per sentenze e detti compendi di acutissima sottigliezza e per accenni d'ordine intuitivo.³⁵ La filosofia indiana occupa una posizione intermedia fra quella islamica e quella dell'Asia orientale. È del tutto indipendente dalle concezioni dei popoli anteriori che hanno influenzato tanto il pensiero occidentale quanto quello islamico; è affine per molti punti di vista alla filosofia cinese nelle sue concezioni del mondo e delle leggi che lo reggono, ma vi porta, tuttavia, un carattere strettamente scientifico; ugualmente alla filosofia europea, anch'essa ha cercato di fornire una spiegazione metodica di ciò che è l'universo, fondandosi sulla gnoseologia e sulla logica.

In questa somiglianza di natura, che ha le sue radici in parte nell'affinità di sangue e di lingua, risiede, in fin dei conti, l'altissima importanza che spetta alla filosofia indiana quale grande parallelo storico della filosofia occidentale.³⁶ Essa offre a colui che indaga nella storia dello spirito umano una fonte inesauribile di conoscenza perché, nell'approfondirla, si può accertare con sempre maggior chiarezza che, da un lato, dai presupposti analoghi sorgono analoghe rappresentazioni, indipendentemente le une dalle altre; dall'altro, invece, che le stesse concezioni e le stesse esigenze possono portare a dei risultati filosofici completamente diversi.

Data la multiforme varietà delle sue manifestazioni, il mondo del pensiero indiano ha attirato molti pensatori occidentali delle più opposte tendenze. Lo studioso di scienze naturali sente ammirazione per le sue vaste concezioni cosmologiche, il moralista per la sublimità della visione etica dell'ordine universale, il teologo per la profondità dell'amore verso dio, il mistico per la forza estasiante della sua visione dell'unità totale, lo spirito critico per la profondità abissale della filosofia del «come se» del relativismo buddhista. Ma anche chi non volesse far propria una delle grandi dottrine soteriologiche dell'India, trarrà grande profitto dall'incontro con esse e dalla loro analisi; dovrà pure tributare l'omaggio della sua ammirazione all'incredibile ardimento dei saggi indiani i quali osarono, con perfetta imperturbabilità, mettere in dubbio l'esistenza e ritenere possibile l'abolizione.³⁷

Dai suoi inizi fino ad oggi, la filosofia indiana non è mai restata nel campo d'una spiegazione puramente teorica dell'essenza del mondo, ma si è sempre estrinsecata in forme pratiche di vita. È proprio perché la maggior parte dei suoi esponenti più rappresentativi si è incamminata sulla via della introspezione, rivolgendo di preferenza il suo interesse ai misteri della propria anima, che gli indiani si sono trovati assai per tempo ad aver raggiunto delle cognizioni nel campo della psicologia, scoperte e messe in pratica dai pensatori dell'Occidente solo in epoca assai vicina a noi sotto forma di «psicoanalisi», «autoallenamento» e così via.³⁸ Anche se l'accettare senza

critica tutto ciò che è stato fatto dagli indiani in questo campo, «trasferendolo in blocco nella nostra mentalità»,³⁹ rappresenterebbe un grave errore, tuttavia non vi è alcun dubbio che l'Occidente ha ancora molto da imparare da loro. Ma, soprattutto, tanto il mondo spirituale indiano che quello dell'Asia orientale possono trasmettere a quelli che vi si dedicano un bene che solo pochi pensatori odierni sono stati capaci di donare a questa Europa, travagliata da continue scosse e da sempre nuovi brividi di febbre: possono dare la tranquilla serenità ultraterrena riflettentesi sui volti di quei grandi uomini che seppero illuminare e superare questo mondo.

Un filosofo tedesco moderno⁴⁰ ha saputo mettere in preciso risalto questo valore, riferendo con queste parole le proprie osservazioni sullo spirito europeo e sul suo rapporto con quello orientale: «I mondi spirituali della Cina e dell'India sono divenuti insostituibili per noi e non solo perché formano un contrasto rispetto a noi stessi. Chi percepisce sia pure un alito della loro saggezza non riesce più a dimenticarsene, né a sostituirli con qualcosa che si possa trovare in Occidente. Ma ogni ritorno dallo studio di opere asiatiche alla Bibbia o ai nostri testi classici ci dà un senso di «aria di casa nostra» che non è fatto solo dai ricordi, sia pure ineffabili, della nostra origine e d'impareggiabile ricchezza, ma anche dall'attuarsi della libertà dello spirito in un'esperienza progressiva e una compiuta forma dialettica. Il nostro spirito si stanca se indugia troppo a lungo in Asia a causa delle molte ripetizioni, della mancanza d'un più vasto sviluppo della realizzazione del mondo, dell'assenza di rivolgimenti spirituali, sempre in nuova evoluzione: ce ne stanchiamo, a meno di non cessare d'essere occidentali. E tuttavia sentiamo che là si trova il grande, definitivo superamento, una verità ultima e una fonte di pace più profonda di quella che l'occidentale abbia mai saputo conquistarsi».

Appendice

Tabella cronologica comparativa della storia della filosofia indiana ed occidentale

La tabella sinottico-cronologica qui sotto riportata ha lo scopo di presentare al lettore alcune tra le date più importanti dello sviluppo del pensiero occidentale ed indiano. Da essa balza chiaramente fuori la grande differenza con cui, sia in Occidente che in India, vennero ad alternarsi dei periodi di intensa produttività speculativa con altri scarsamente fecondi.

È però da sottolineare che la collocazione cronologica di molti filosofi e di molte opere non è né definitiva, né sicura. Le indagini future vi dovranno apportare necessariamente dei sensibili mutamenti.

Le date di particolare importanza per la storia politica dell'India e per i suoi contatti con il mondo occidentale (europeo e islamico) sono aggiunte in corsivo.

(800)	Esiodo Talete	(1500) gli Inni del Rigveda (1000) mistica del sacrificio dei Brâhmanâ (800) le Upanishad più antiche (700) Pârshva, il Tîrthankara jaina circa 560-480 Buddha; Mahâ- vîtra
540-480	Eracito, Parmenide	
500-428	Anassagora	
469-399	Socrate	le Upanishad del periodo medio il Mahâbhârata (inizi)
460-371	Democrito	la grammatica di Pânini
427-347	Platone	
384-322	Aristotile	
326	<i>Alessandro Magno</i>	
322-298	<i>l'imperatore Can- dragupta.</i>	
273-232	<i>Megastene</i> <i>l'imperatore Asho- ka (manda missioni- nari in Occidente)</i>	
(300)	Stoici, epicurei, scettici	Mîmânsâ-sûtra
135-50	Posidonio	Vaisheshika-sûtra e Nyâya-sûtra
3-65	<i>nascita di Criso</i>	
50-130	Seneca	80 scissione della chiesa jaina
203-269	Epitteto	II secolo: Nâgârjuna (buddh.)
300-500	Plotino	
	splendore del Neo- platonismo	IV e V secolo Asanga e Va- subhandu (buddh.)
354-430	Agostino	sânkhya classico e yoga Buddhaghosa (buddh.) Shabaravâmin (mîmânsâ)
V secolo	Pseudo-Dionigi Areopagita	sorgere del tantrismo e dello shaktismo VII secolo: Dharmakîrti (buddh.) VII secolo: Prabhâkara (mîmânsâ) VIII secolo: Kumârla (mîmânsâ)
circa 800-880	Giovnni Scoto Eriugena	788-820 Shankara (vedânta)
		X secolo: Vâcaspatimishra Vasugupta (shaiva)

1033-1109	Anselmo di Can- terbury	1050-1137 Râmânûja (vai- shnava)
1079-1142	Pietro Abelardo	1089-1172 Hemacandra (jaina)
1193	<i>conquista del Bihâr da parte dei mao- mettani</i>	
1193-1280	Alberto Magno	1199-1278 Madhva (vaishnava)
1225-1274	Tomaso d'Aquino	XII secolo: Basava (lingâvat)
1270-1308	Duns Scoto	XIII secolo: Nimbârka- Meykanda
1260-1327	Meister Eckhart	XIV secolo: Mâdhava (vedânta)
1498	<i>Vasco de Gama sbarca a Calicut</i>	1440-1518 Kabîr
1401-1464	Nicola Cusano	1479-1531 Vallabha (vaishna- va)
1483-1546	Martin Lutero	1485-1533 Caitanya (vaishna- va)
1556-1605	<i>l'Imperatore Akbar</i>	1600 Appayadîkshita
1548-1600	Giordano Bruno	
1575-1624	Giacomo Böhme	
1596-1650	Cartesio	
1632-1677	Spinoza	
1646-1716	Leibniz	
1685-1753	Berkeley	
1711-1776	Hume	
1724-1804	Kant	
1757	<i>inizio della dominazione britannica</i>	
1770-1831	Hegel	
1788-1860	Schopenhauer	
1842-1906	Ed. von Hartmann	
1947	<i>dichiarazione dell'indipendenza dell'India e del Pâkistân</i>	

<i>Dottrina, fondatore mitico, opera principale</i>	<i>Realtà perenni</i>	<i>Idea di Dio</i>
A) SISTEMI BRAHMANICI		
1. Vedānta Vyāsa (mitico) Bhādarāyana «Brahma-sūtrā» (prima del 500 dopo Cristo) a) vedānta più antico «parināma-vāda» (teoria dell'emanazione) le <i>Upanishad</i> , <i>Gītā</i> (300 avanti Cristo) <i>Pu- rānā</i> , opere settarie b) vedānta più recente «vivarta-vāda» (teoria dell'illusione) Shankara (800 d. C.)	Il brahma uno-tutto è l'es- sere, lo spirito e la beatitu- dine e tutto proviene da esso. Il brahma, al quale viene attribuito falsamente, per effetto della non-scienza (avidyā), tutta la molte- plici.	pan-en-teistico
2. Sāṅkhya Kapila (mitico) sistema classico di Ishvarakrishna «Sāṅkhya-Kārikā» (350 d. C.?)	una materia primordiale (prakṛiti) e molte anime individuali (purusha)	ateistico
3. Yoga Patanjali, «Yoga-sūtra» (prima del 500 d. C.)	come il sāṅkhya	teismo
4. Nyāya di Gotama ^e	Sei categorie: a) 9 sostanze: atomi di terra, acqua, fuoco, aria, etere, spa- zio, tempo, anime, or- gani di pensiero (manas) b) 24 qualità c) 5 attività di movimenti meccanici d) generalità (sāmānya) e) particolarità (vishesha) f) inerenza (samavāya) g) non-essere (abhāva)	teismo
5. Vaisheshika di Kanāda. La dottrina di tutti e due i Sūtrā (verso la nascita di Gesù Cristo), fusa più tar- di in un unico sistema.		

<i>materia</i>	<i>anima</i>	<i>mezzi soteriologici</i>	<i>stato di colui che si è liberato</i>
A) SISTEMI BRAHMANICI			
1. dal brahma pro- vengono i 5 ele- menti e gli orga- ni	Anime individua- li, eterne, origi- nate dal brahma, che conoscono e agiscono.	1. conoscenza della identità dell'anima in- dividuale con il brahma.	1. addivengono al brahma.
2. dal brahma pro- mana la prakṛiti da cui si svilup- pa tutto ciò che è materiale soltanto una māyā (illusione)		2. abbandonano fi- deistico in dio (bhakti) che ha come conse- guenza la gra- zia salvatrice. conoscenza del Se stesso	2. eterna soprav- vivenza indi- viduale, pres- so dio.
tutto il materiale promana dalla ma- teria primordiale mediante scol- amento dei 3 guna (costituenti)	i purusha hanno solo il consoci- mento e non han- no legame reale con la prakṛiti e i suoi prodotti.	conoscenza della differenza tra prakṛiti e purushā	divengono co- scienti della iden- tità esistente da sempre con il brahma
come il sāṅkhya	come il sāṅkhya	pratiche spirituali per isolare il pu- rusha	come il sāṅkhya
atomi di terra, ac- qua, fuoco, aria	anime individuali eterne che, se col- legate con gli or- gani di pensiero, conoscono, sento- no, agiscono	conoscenza delle categorie	esistenza indivi- duale ma inco- sciente ed inatti- va come una pie- tra

<i>Dottrina, fondatore mitico opera principale</i>	<i>Realtà perenni</i>	<i>Idea di dio</i>
B) SISTEMA JAINA		
Fondatore: Pārshva Mahāvīra (circa 500 avanti Cristo). Per la dottrina delle due confessioni degli shve- tāmbara e dei digāmbara, fa- parimenti autorità il «Ātadvārthadhigama-sūtra» di Umāsvāti	Cinque astikāya: 1) spazio 2) mezzo in cui si ha il mo- to (dharma) 3) mezzo in cui si ha la quiete (adhama) 4) materia (puḍgala) 5) anime (jīvā)	ateismo
C) SISTEMI BUDDHISTI		
1. Hīnayāna (piccolo veico- lo) fondato da Gautama il Buddha circa nel 500 avanti Cristo	il nirvāna e, secondo altri, anche lo spazio vuoto sono dei dharma «non divenuti» e perenni	ateismo
2. Mahāvāna (grande veico- lo) dal principio della nostra era	la vacuità (śūnyatā) che non è una realtà in sé, che possa essere descritta in for- ma positiva	
a) dottrina del giusto mezzo di Nāgārjuna (Mādhy- amika) II secolo dopo Cristo		teopan- tismo acosmico
b) dottrina della «sola co- scienza» (Vijñānavāda) di Asanga e Vasubandhu IV-V secolo	la quidditas (tathatā), ciò che è unicamente, indiffe- renziatamente spirituale	

<i>materia</i>	<i>anima</i>	<i>mezzi soteriologici</i>	<i>stato di colui che si è liberato</i>
B) SISTEMA JAINA			
la materia consi- ste di atomi; essa appare in forma grossolana e sot- tile (karma)	numero infinito di anime indivi- duali eterne che conoscono, sen- tono, agiscono.	la soppressione dell'errore, della indifferenza ai precetti, della passione e del- l'attività scoglie il legame dell'a- nima con la materia	pura esistenza spirituale, indivi- duale, eterna sul vertice del mondo
C) SISTEMI BUDDHISTI			
non esistono so- stanze, ma sol- tanto combina- zioni, determina- te da leggi, di fat- tori d'esistenza transitori, che appaiono in inter- dipendenza fun- zionale gli uni da gli altri (dharma)	non esistono mo- nadi spirituali, soltanto delle correnti di co- scienza, cioè di combinazioni, rette da leggi, di fattori transitori di esistenza, che appaiono in inter- dipendenza fun- zionale gli uni da gli altri (dharma)	superamento del- l'odio, del desi- derio e della cecità attraverso la conoscenza delle 4 verità e attra- verso il nobile sentiero dalle ot- to parti con i suoi elementi: disci- plina (śīla), me- ditazione (samā- dhi) e conoscenza (prajñā)	estinzione totale dell'individualità (nirvāna)
in realtà non esi- ste nulla	in realtà non esi- ste nulla	trasformazione dei bodhisattva realizzata nelle 6 perfezioni	conoscenza della vacuità
in verità, il mon- do esterno non esiste nella realtà	ālaya-vijñāna, la «coscienza-depo- sito» che è in pe- renne fluire	la conoscenza trascendente, ot- tenuta mediante lo yoga, dell'as- soluta uguaglian- za di tutto	il nirvāna «dina- mico» (aprati- śhthita) che ren- de possibile una sopravvivenza in- dividuale per il bene di tutti gli esseri viventi

La tavola, delle pagine precedenti, cerca di riepilogare in uno schema sintetico le dottrine fondamentali dei sistemi più importanti. Nel corso della loro lunga storia essi hanno assunto degli aspetti quanto mai multiformi: noi qui ci limiteremo esclusivamente a quel momento raggiunto da ogni sistema nella fase che chiameremo «classica». Solo per il vedānta più antico si è sentita la necessità di presentare tutte e due le forme principali, una accanto all'altra: la formulazione anteriore di questo sistema costituisce infatti lo stadio preliminare e la «verità inferiore» del vedānta più moderno. Così pure la teoria dei dharmā del «piccolo veicolo» rappresenta la «verità velata» provvisoria di entrambe le sistematiche del mahāyāna.

Tutti i sistemi sono concordi nell'accettare un ordine morale cosmico soggetto alla legge della causalità retributiva delle azioni (karma). Unica eccezione, il sistema dei *materialisti* (cārvākā) per cui esistono solo i quattro elementi materiali del cosmo e che negano l'esistenza di ciò che è immaterialmente spirituale e di tutto ciò che è trascendente.

Tra i sistemi che non vengono citati in questa sede e che hanno come fondamento la teoria del karma, il più antico è la *mīmāṃsā*, ossia la filosofia del sacrificio vedico la cui importanza però è assai limitata al giorno d'oggi. Nella forma classica conferita da Prabhākara (VII secolo) e da Kumārila (VIII secolo), essa assomiglia al nyāya-vaisheshika; tuttavia, la scuola di Prabhākara suppone otto categorie [sostanza, qualità, movimento, generalità, inerenza, capacità (shakti), analogia (sādrishya), numero (sankhyā)] e quella di Kumārila cinque categorie (sostanza, qualità, movimento, generalità, non-essere). Entrambe le scuole sono atee.

I grandi sistemi dei *viśṇuīti* continuano la tradizione del vedānta più antico. Ad eccezione di Madhva (XIII secolo), che postula una forma di teismo e l'eterna diversità tra dio, materia ed anime, i rappresentanti dei sistemi viśṇuīti enunciano una dottrina panenteistica, una «bhedābheda-vāda» per cui dio è la causa prima della materia e delle anime; queste, però, hanno tutte e due ugualmente una esistenza particolare.

Gli *śhivāīti* cercano di determinare in vari modi il rapporto fra pati (signore, ossia Shiva), pashu (bestiame, ossia le anime individuali) e pāsha (laccio, ossia i fattori che legano le anime). Le scuole più antiche, come quella dei lakulīshapāshupatā, li considerano totalmente distinti fra loro; le sette più recenti si sforzano di porre il pashu e il pāsha in stretto rapporto con Shiva, mentre i kashmīrī, e loro volta, sostengono una forma di teopantismo idealistico-realistico.

Sono state accolte nel seguente elenco soltanto le trattazioni e le traduzioni più importanti, a me note, che hanno valore ancora oggi. Per economia di spazio i titoli sono abbreviati. Il luogo di stampa è stato abbreviato come segue:

All = *Allahabad*, Berl = *Berlino*, Bo = *Bombay*, Cal = *Calcutta*, Gött = *Göttinga*, Heid = *Heidelberg*, Lo = *Londra*, Lp = *Lipsia*, Mad = *Madras*, Meh = *Monaco*, Oxf = *Oxford*, Par = *Parigi*, Stg = *Stoccarda*, Tüb = *Tubinga*.

I periodici e le serie sono abbreviate come segue:

AGW Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften
AO Acta Orientalia
BEFEO Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient
BenSS Benares Sanskrit Series
B. Ind Bibliotheca Indica
BSWG Berichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Leipzig
Deussen, AGPh Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie
Diss. Doktor-dissertation
GSAI Giornale della Società Asiatica Italiana
I. Th Indian Thought Series
J. As Journal Asiatique
JAOS Journal of the American Oriental Society
JPTS Journal of the Pali Text Society
JRAS Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
NGW Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften
Pandit Pandit, New Series
Pos Pandit, Old Series
PTS Pali Text Society Translation Series
SBayAW Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München
SBE Sacred Books of the East
SBH Sacred Books of the Hindus, Allahabad
SPAW Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin
WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZIJ Zeitschrift für Indologie und Iranistik, Leipzig
ZMR Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, Berlin
K. oppure Komm. Commentario.

OPERE DI CARATTERE GENERALE

I - Bibliografia

M.B. Emeneau offre una lista quasi completa delle edizioni di testi indiani e delle traduzioni: *A Union List of Printed Indic Texts and Translations in American Libraries*, New Haven 1935. Una scelta delle più importanti si trova in M. Winertitz, *Geschichte der indischen Literatur*, 3 vol., Lp. 1907-1920; e J.N. Farquhar, *Outline of the Religious Literature of India*, Oxf. 1920; qualcosa anche in Ueberweg, *Grundr. d. Gesch. d. Phil.*, vol. I, 1926. Appendice pag. 9-12.

II - Trattazioni generali

H.T. Colebrooke, *Essays*, apparsi 1829, raeolti 1837, nuova edizione 1873. *Tedesco*. P. Deussen, *Allg. Geschichte der Phil.*, I, 1-3, Lp. 1894 e segg. O. Strauss, *Indische Phil.*, Meh 1925. H. v. Glasenapp, *Entwicklungsstufen des indischen Denkens*, Halle 1940. W. Ruben, *Gesch. der ind. Phil.*, Berlin 1954. E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, Salzburg 1953, in aggiunta traduzione tedesca della *Indische Phil.* di Radhakrishnan, Baden-Baden 1955. *Inglese*. Max Müller, 1899. — S.A. Desai, Lo 1907. — S. Iyengar, 1909. — S. Dasgupta, 1922. — S. Radhakrishnan, 1927. — Belvalkar e Ranade, Poona 1927 e seg. — Hiriyanna, 1932 e 1949. — S. Chatterjee e D. Datta, 4^a ed. 1950. — H. Zimmer, 1951.

Francese. Masson Oursel, 1923. — R. Grousset, 1931 ed anche in Renou e Filliozat, *L'Inde classique*, vol. II, Par 1953, pagg. 1-84.

Italiano. L. Suali, *Introduzione allo studio della filosofia indiana*, Pavia, 1913; G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Ed. Laterza, Bari, 1957; F. Belloni-Filippi, *I maggiori sistemi filosofici indiani*, Palermo, 1905; F.B.-F. e C. Formichi, *Il pensiero religioso e filosofico dell'India*, Firenze, 1910.

III - Saggi

R. Garbe, *Beiträge z. ind. Kulturgesch.*, Berl 1903, pag. 39 e seg. — H. Oldenberg, *Kultur der Gegenwart*, I, 5, 1913. — H. Jacobi in M. Kern *Licht des Ostens*, Stg 1922, pagg. 142-166. — Con tendenza cristiana: J.R. Ballantyne, *Christianity Contrasted with India Phil.*, Lo 1859. — K.E. Banerjia, *Dialogues on Hindu Phil.*, Lo 1861. — F.E. Hall, *Rational Refutation of the Indu Phil. Systems by N.N. Gore*, Cal 1862. — Alb. Schweitzer, *D. Weltanschauung der ind. Denker*, Meh 1935, in contrario v. Glasenapp, XXII Jahrbuch d. Schopenhauer-Ges. 1935, pag. 171-194.

IV - Ricerche su problemi particolari

B. Heimann, *Studien z. Eigenart ind. Denkens*, Tüb 1930. — H. Jacobi, *Entwicklung der Gottesidee bei d. Indern*, Bonn 1923. — C.A. Scharbau, *Idee der Schöpfung i.d. vedischen Lit.*, Stg 1932. — P.M. Modi, *Akshāra*, Baroda 1932. — E. Abbe, *Ind. Psychologie*, Zurigo 1945. — H.v. Glasenapp, *Unsterblichkeit u. Erlösung i.d. ind. Religionen*, Halle 1938. — O. Strauss, *Kausalitätsprobleme i.d. ind. Phil.* AOr. I, 1922.

V - Studi su singoli periodi

H. Oldenberg, *D. Rel. des Veda*, Berl 1894. — D. *Weltanschauung d. Brāhmanas*, Gött 1919. — D. *Lehre d. Upanishaden u. d. Anfänge d. Buddh.*, Gött 1915. — A.B. Keith, *Rel. and Phil. of the Veda and Upanishads*, Cambridge USA 1925. — R.D. Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Phil.*, Poona 1926. — W. Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden*, Bern 1947. — F.O. Schrader, *Stand d. ind. Phil. zur Zeit Mahāvīras u. Buddhās*, Diss., Strassbg 1902. — O. Strauss, *Ethische Probleme aus dem Mahābhārata*, GSAI 24 (1912). — J.E. Carpenter, *Theism in Medieval India*, Lo 1921.

VI - Opere indiane d'insieme sui sistemi classici

Haribhadra, *Shad-darshana-summuccaya*, scelta da Pullé e Suali ital. GSAI 8, 9, 12, 17, 19, 20. — *Sarva-siddhānta-samgraha*, attribuito a Shankara, inglese M. Rangacarya, Mad 1909. — Mādhava, *Sarva-darshana-sangraha*, inglese Cowell e Gough, Lo 1894, scelta di Deussen AGPh I, 3, pag. 192-344.

I SISTEMI BRAHMANICI

I - Mīmāṃsā

A.B. Keith, *Karna-Mīm.*, Lo 1921. — O. Strauss, «M.» ZMR 48, 1933. — Jhā, *Prabhākara School*, All 1911. — O. Strauss, *Aelteste Phil. d.M.*, SPAW, 1932.

Tedesco. Trad. M-Sūras, SBH, 10, 27, 28. — Shabarasvāmī K., I. Th. 2, 1911 e Baroda, 1933. — Prabhākara, *Brihati*, I. Th. 2, 3. — Kumārila, *Shlokavārtika e Tantravārtika*, B. Ind. — Āpadeva (XVII secolo), *M-nyāya-prakāśha*, inglese, Edgerton, 1929. — Laugākshi Bhāskara, *Arthasangraha*.

Inglese. Thibaut, BenSS. — H. Oertel, *Zur ind. Apologetik*, Stg 1930. — Vācaspatiṃishra, *Taittvabindu*.

Francese. Madeleine Biarreau, Pondichery 1956.

II - Vedānta: esposizioni generali

M. Müller, 3 *Lectures on V.*, Lo 1894. — S.K. Belvalkar, *Lectures on V.*, Poona 1929. — Saroj Kumar Das, *Towards a Systematic Study of the V.*, Cal Univ. 1931. — O. Lacombe, *L'Absolu selon le V.*, Par 1937. — Prabhu Dutt Shastri, *The Doctrine of Māyā in V.*, Lo 1911. — G. Dandoy, *Essay on the Doctrine of the Unreality of the World in the Advaita*, Cal 1919. — Siddheswarānanda, *Quelques aspects de la philosophie védantique*, Par 1941 e segg.

Traduzioni dei testi più antichi del Veda e Brāhmanā

Deussen, AGPh I, 1-2. — W. Ruben, *Beginn der Phil. in Indien*, Berl 1955. Upanishad: *tedesco*: Deussen, 60 *Up. des Veda*, Lp. 1897. — Hillebrandt, *Aus Brāhmanas und Up.*, Jenna 1921.

Inglese: M. Müller, S.B.E. 1 e 15; inoltre 13 *Up. transl.* da R.E. Hume, Lo 1921. 30 minor *Up.*, trad. da K.N. Aiyar, Mad 1914.

Francese: scelta P. Regnaud, *Matériaux pour servir à l'histoire de la Phil. de l'Inde*, Par 1876. — E. Senart, Renou, Sauter, Marcault (tutti Par).

Italiano: Valentino Papesso, *Inni del Rig-Veda*, 2 voll. (1929-31), Bologna. — Id., *Inni dell'Arharva-Veda*, Bologna, 1933. — Id., *Chândogya-Upanishad*, Bologna, 1937. — F. Belloni-Filippi, *Versioni metriche di vari inni*, in Giorn. Napol. di Fil. e Lett., 1879 e seg.; Atti della R. Accademia di Archeologia, 1896 e seg.

Mahābhārata: 4 phil. Texte trad. Deussen, Lp 1906. *Bhagavad-Gītā*.

Tedesco: R. Garbe, Lp 1905. Deussen, Lp 1911, trad. in versi di R. Buxberger (ristampa in «Reclams Univ. Bibl.»).

Inglese: Wilkins, Lo 1785. Telang S.B.E.

Francese: Burnouf, Par 1861; Senart, Par 1922.

Italiano: P.E. Pavolini, *Mahābhārata*. Episodi scelti e tradotti collegati col racconto dell'intero poema, 2ª ed., Palermo, 1923. — M. Kerbaker, *Il Mahābhārata*, tradotto in ottava rima nei suoi principali episodi (Scritti inediti pubblicati dalla R. Acc. d'Italie), P.I. 1933; II, 1935.

Imitazioni della gita: *Ashṭavakra-gītā*, trad. di H. Zimmer, *Anbetung mir*, Mch 1929. — *Rāmāgītā*, inglese, Krishna, Shastri Mad 1902. — *Sūryagītā*, inglese, L. Chamier, Mad 1904. — *Īshvaragītā*, inglese, L. Kannoo Mal, Lahore 1924. — L. Kannoo Mal, Mad 1920; francese, Dupont, *Avadhūtāgītā*, Par 1933. — *Shivagītā*, italiano, M. Vallauri, Torino 1942.

Brahma-sūtrā: Ghate, *Les Es et leurs 5 commentaires*, Par 1918. — P.D. Chandratte, *Methodology on the Major Bhāshyas*, Navasari 1958. — Commentario di Bhāskara confr. P.N. Srinivasachari, *Phil. of Bhedābheda*, Mad 1934. Yogavāshishtha, inglese, Vihārīlā Mira, 4 voll., Cal 1891-1899. — Laghu-Y., inglese, K. narayanswami Aiyar, Mad 1896, altra letteratura vedi osservazione 3 a pag. 68 sotto.

Gaudapāda: (750 dopo Cristo): *Kārikā* in tedesco in Deussen, 60 *Upanishaden*, inglese M.N. Dvivedi, Bo 1894. — Walser, *Der ältere V.*, Heid. 1910. — T.M.P. Maha Devan, *G. a study in early Advaita*, Mad 1952.

Shankara (circa 800) e la sua scuola: C.J.H. Windischmann, S., Bonn 1831. — Deussen, *System des Vedānta*, Lp 1883. — Koklesvar Sastrī, *Introduction to Advaita Phil.*, Cal 1926. — R. Otto, *West-östliche Mystik* (confr. con Eckhart), Gotha 1929. — H. v. Glasenapp, *Der Stufenweg zum Gōritichen*, Baden-Baden 1948. — P. Backer, *Die Schule Shankaras*, Wiesbaden 1951, e Vivarta, Wiesbaden 1953. — R. De Smet, *The Theological Method of Shankara*, Diss., Rom 1953; francese Excerpt Louvain 1954.

Traduzioni: Commenti sulle *Upanishad* inglesi. 5 voll.: Sitaram Shastri e Jha, Mad 1901; inglese, Hiriyanna, Srirangam 1919; cfr.: K. Marschner, *Sh's Kommentar zu Brihadāranyaka-Up.*, «Diss.», Breslavia 1932. — Commenti sulla *Gītā* inglese: Mahādeva Shastri, Lp 1887; cfr.: Faddeson, Diss., Amsterdam 1906. — Commenti sui *Brahma-Sūtra*: tedesco di Deussen, Lp 1887; inglese: Thibaut, SBE 34. — L. Renou, *Prolegomenes*, Parigi 1951. — *Select Works*, inglese, Venkataram, Mad 1911. — *Drigdrishya-viveka*, inglese, Nikhalananda, Mysore 1931; da cui tradotto in francese da M. Sauton, Par 1945. — *Vivekacūḍāmani*, inglese, M.M. Chatterji, Adyar 1932; tedesco, Lp 1895; inglese, Mādhavananda. *Upadeshasūhasrī* inglese, Jagadānanda, Mad 1949 di cui parte in prosa tedesca P. Hacker, Bonn 1949. — Padmapāda (IX secolo) *Pāncapādikā*, inglese, Venis, Pandit 23, 25. — Sureshvara (IX secolo) *Sambandhavārīka*, inglese, Aiyar Pandit 23-26. — Vācaspatimishra (X secolo) *Bhāmātī* (Carussūtrī), inglese, Sūryanārāyana Shastri e C. Kunhan Raja, Mad 1933. — Shṛīharsha (XII secolo) *Khandana-khanda-khādyā*, inglese, Jhā, I. Th. 4. — Vidyāranya (XIV secolo) *Vivaranaprāmāya-sangraha*, inglese, Thibaut, I. Th. 6. — *Jīvanmuktī-viveka*, inglese, Subrahmanya Sastrī e Srinivas Ayyangar (Adyar o J.), — *Pāncadashī*, inglese, Venis, Pandit 5-8, inglese, Rau e Aiyar, Srirangam 1912; inglese, Dhole, Cal 1886; inglese, Thcos. Publ. Fund, 1912; inglese, Hari-prasad Shastri, Lo 1954. — Sadānanda (XV secolo) *Vedāntasāra*, tedesco, Deussen A.G. Ph., I, 3; Böhrling Sanskr. Chrestomathie: inglese, Jacob, Lo 1891. — Rāmānirṭha, *Vidyāmanoranjinī*, inglese di Gough Pos 6-8. — *Prakāśhānanda* (XVI secolo). V. *Siddhānta-muktavali*, inglese, Venis, Pandit 11 seg. — Madhusūdana Sarasvatī, *Advaita-siddhi*, inglese, Jhā I. Th. 10. — *Siddhānta-tatvadu*, inglese. P.M. Modi, Bhavnagar 1929. — Dharmarāja (XVI secolo) *Vedāntaparibhāshā*, inglese, Venis, Pandit 4; inglese, Madhavananda, Belur Math 1942; inglese, Sūryanārāyana Sastrī, Adyar 1942. — Appayadikṣita (XVII secolo) *Siddhāntalesha*, inglese, Venis, Pandit 21-25. — Sūryanārāyana Sastrī, Mad 1925, elabor. da Mehta, Bo 1890. — *Tamilische Schriften z. Erl. d. V. Syst.*, (Kaivalya-nava-nīta, Pancadashaparakara, Ātma-bodha-prakāshikā), tedesco, K. Gaul, Lp 1854.

Sankhya:

R. Garbe, S. Phil., Lp 1894, 2ª ed. 1917. — Dahlmann, S. Phil., Berl 1902. — Keith, S. System, Lo 1918. — E.H. Johnston, *Early S.*, Lo 1937.

Traduzioni: Ishvarakrishna (IV secolo) *S. Kārikā*, trad. Deussen A.G. Ph. I. 3. — M.J. Takakusu, *S. Kārikā à la lumière de sa version chinoise*, BEFEO 4, con il comm. di Gaudapāda; inglese, H.H. Wilson, Oxf 1837; con comm. di Vācaspatimishra (X secolo). — *Mondschein der S. Wahrheit*, trad. Garbe S Bayr Ak 19, 3, Mch 1892; inglese, Jhā, Bo 1896. — *Tutirvasamāsa*, inglese, J.R. Ballantyne, Mirzapore 1850. *S. Sūtra* con comm. Aniruddha 1500, inglese, Garbe B. Ind. 131, Cal 1892; con comm. di Vijnābhikṣu (XVI secolo) trad. Garbe, Lp 1889. — Kavirāja Yati, *S. tatva-pradīpa*, inglese, Govinda Deva Pos 9, 10.

4. Yoga:

P. Markus, Y. Phil., Diss. Lp, Halle 1886. — J.W. Hauer, *Anfänge der Yogapraxis*, Stg 1922. — J.W. Hauer, *Yoga als Heilweg*, Stg 1932, 2ª ediz. *Yoga ein ind. Weg zum Selbst*, Stg 1958. — H. Jacobi, *Ursprgl. Yogasystem*, SPAW, 1929-30. — P. Tuxen, *Yoga*, danese, Kopenhagen 1911. — S. Dasgupta, *Y. as Phil. and Rel.*, Lo 1924. *Y. phil. in relation to other systems of Indian Thought*, Cal 1930. — M. Eliade, *Yoga*, Par 1936. — *Techniques du Y.*, Par 1948. — *Le Y. Immortalité et Liberté*, Par 1954. — S. Lindquist, *Die Methoden des Y.*

Lund 1932; *Siddhi u. Abhinna*, Upsala 1935. — R. Schmidt, *Fakirtum* (ill.), Berl 1908. — R. Rösel, *Die psychol. Grundlagen der Y-Praxis*, Sig 1928. — Pavitrana, *Common sense about Y*, Cal.

Traduzioni: Patanjali (V secolo) *Y. — Sūtra*, tedesco, Deussen AGPh I, 3. — Hauer, *Y. als Heilweg*, 1932; con comm. di Vyāsa (VII secolo) e Vācaspati (IX secolo); inglese, Woods, Cambridge Mass. 1914 e SBH 4; con comm. di Rāmanānda (XVI secolo); *Maniprabhā*, inglese, J.H. Woods JAOS 34 (1915). Comm. di Bhoja (XI secolo), inglese, R. Mitra, B. Ind. N. 93. — Vijnānabhishu (XVI secolo) *Y. sūtra-saṅgraha*, inglese, Jhā, Bo 1894. — Nārāyaṇa, *Y.-dīpikā*, inglese, K.T. Sreenivasachari, Mad 1916. — Svātmārāma, *Haṭha-Y.-pradīpikā*, trad. H. Walter, Diss., Mch 1893; la stessa con Shiva e Gheraṇḍa-saṅhitā, inglese, S.C. Vasu, SBH 15. — *Serpent power: Śat-cakra nīrūpana and Pādūkāpancika. Two works on Laya-yoga*, inglese, A. Avalon, Lo 1919.

5. Nyāya e Vaiśeṣika:

L. Suali, *Introduzione allo studio della Filosofia Indiana*, Pavia, 1912. — A.B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxf 1921. — H. Jacobi, *Ind. Logik*, NGGW 1901, pag. 460 e seg. — S. Ch. Vidyabhushana, *Hist. of Mediaeval School of Ind. Logic*, Cal 1909. — J. Chatterji, *Hindu Realism*, All 1912. — B. Faddgeon, *V. System*, Verh. Akad. d. W. Amsterdam 18, 2, 1918. — W. Handt, *Die atomistische Grundlage der V. Phil.*, Rostock 1900. — W. Ruben, *Die Lehre von der Wahrnehmung nach N.V.*, Lp 1926. — W. Spitzer, *Begriffsuntersuchungen zu N.*, Lp 1927. — H.N. Randle, *Ind. Logic in the Early Schools*, Oxf 1930. — Umesha Mishra, *The conception of Matter according to N.V.*, Allahabad 1936. — Sadanand Bhaduri, *Studies in N.V. Metaphysics*, Poona 1947. — C. Buleke, *The Theism of N.-V.*, Calc 1947. — G. Patti, *Der Samavāya*, Roma 1953.

Traduzioni: *Nyāyasūtra* trad. W. Ruben, Lp 1928; inglese, Jhā I. Th 4, 5. — Vidyabhushana SBH 8; con comm. di Vātsyāyana (500) e Uddyotakara (650), inglese, Jhā I. Th. 7, 9, 12. — Udayana, *Kusumāñjali* (984), inglese, Cowell, Cal 1864, tedesco, H. Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee in Indien*. — Keshavamishra (XIII secolo): *Tarkabhāṣā*, inglese, Jhā I. Th. I; inglese, Tuxen, Copenhagen 1914. — *Vaisheshika-Sūtra*, tedesco, E. Röer, ZDMG 21, 1867; inglese, Gough, Benares 1873; con comm. di Shankaramishra (XV secolo), inglese, Sinha SBH 6. Comm. di Prashastapāda (VI secolo) e di Shūdrhara (991) Jhā Pandit 25 seg. Maticandra (prima del 648) *Dashapadārtha*, inglese dal cinese di Uj, Lo 1917. — Shivāditya (XI secolo): *Saptapadārthī*, trad. A. Winter ZDMG 53 (1899) 328, inglese, Gurumurti, Adyar 1932. — Anambhatta (XVI secolo): *Tarkasaṅgraha*, trad. Hultsch, AGGW. IX 5, Berl 1907. — Laṅkāśhi, Bhāskara (XVII secolo): *Tarka-kaumudī*, trad. Hultsch ZDMG 61, 1907. — Vijnānārāma (XVII secolo): *Kārikā-vāṇī*, («Bāṣhā-paricheḍa») con comm. *Siddhānta-muktāvalī*, inglese, Madhavananda. Calc. ted. Strauss, Lp 1922. — Raghunātha Shrivomani, *Padārthatattva-nirūpana*, inglese, K.H. Potter, Cambridge Usa 1957.

Filosofia delle sette: Vishnuismo:

R. Otto, *Vishnu-Nārāyaṇa*, Jena 1917. — D. Lauenstein, *Erwachen der Gottesmythik in Indien*, Mch 1943. — F.O. Schrader, *Introduction to the Pāncarātra*, Adyar 1916. — Nārada, *Bhakti-sūtra* e Shāṇḍilya, *Bhaktisūtra*, inglese, SBH 7, quest'ultimo anche inglese, Cowell, B. Ind. 84. *Rāmānuja*, (XI secolo) confr. Sukthankar WZKM, 1908. — Trad. comm. alla *Gītā*, inglese, A. Govindāchārya, Mch 1898. — Īshvaradatta, Diss., Mch 1930. —

Comm. *Brahma-sūtra*, inglese, Thibaut, SBE 48 scelta trad. R. Otto, *Siddhānta des R.*, Tüb 1917; francese, O. Lacombe, Par 1938. — *Vedānta-tatvasāra*, trad. E. v. Voss, Diss., Lp 1906; Vedārthasaṅgraha, inglese, S.S. Raghavachar, Mysore 1956. — Pillai Lokācārya (XIII secolo): *Arthapancaka*, inglese, JRAS (1910). — (Shrī)-Nivāsa (XVII secolo): *Dīpikā*, trad. R. Otto, Tüb 1916. *Madhva* (XIII secolo): H.v. Glasenapp, *M. Philos*, Bonn 1923. — B. Heinemann, *Katha-Up. K.*, Diss., Kiel 1919, Lp 1922.

Traduzioni: Commento *Upanishad*, SBH, inglese, comm. alla *Gītā*, inglese, Subha Rau, Mad 1906. — Comm. *Brahma-sūtra*, Subba Rau, Mad 1904; *Tatvasaṅkhyāna*, trad. H.v. Glasenapp, Kuhn-Festschr., 1916, pagg. 326-331. — *La voie vers la connaissance de Dieu, selon l'Anuvyākhyāna*, francese, Suzanne Sraue, Pondichery 1957. — Pūrṇānanda, *Tatva-muktā-vāṇī*, inglese, Cowell, JRAS, 1883. — *Nimbārka* (XIII secolo?). — *Brahmasūtra analysis*, S. Majumdar *Vedānta-Phil.*, Bankipore 1926. — *Vallabha* (XVI secolo), H.v. Glasenapp, *Die Lehre Vallabhas*, ZII 9, 1934. — *Caitanya* (XVI secolo): G.N. Mallik, *Phil. of Vaishnava-Religion*, Lahore 1927; Durga Caitanya Bharati, *Teachings of Sri Gouranga*, Cal 1933; S. Chakravarti, *C. et sa théorie de l'amour divin*, Par 1933. — Comm. di Baladeva ai *Brahma-sūtra*, inglese, S.C. Vasu SBH 5.

Shivaismo. Dottrina del «riconoscimento».

J.C. Chatterji, *Kashmir Shaivism*, Sinagar 1914. — K.C. Pandey, *Abhinavagupta*, 1936; trad. E. Baer, *Geheimnis des Wiedererkennens*, Zürich 1926.

Shivādvaita di Shṛīkantha: Sūryanārāyaṇa, Mad 1930.

Shaiva-Siddhānta:

H.W. Schomerus, *Der Sh.*, Lp 1912. — G. Subramania Pillai, *Introduction and History of Shaiva Siddhānta*, Annamalai 1948.

Virashaiva:

The Shrī-kara Bhāṣya analys. C. Hayavadana Rau, Bangalore 1936. — S.C. Nandimath, *Handbook of Virashivism*, Dharwar 1941; Kumaraswamiji, *Virashava Philosophy and Mysticism*, Dharwar 1949.

Su Tantrismo e Shaktismo: numerosi trattati e traduzioni di A. Avalon (Sir John Woodroffe, Lo, specialmente *Principles of Tantra*, Lo 1914-1916; *Shakti und Shākta*, Lo 1920; *Garland of Letters*, Lo 1922).

Jainismo

Esposizioni generali:

H.v. Glasenapp, *Der J.*, Berl 1925; W. Schubring, *D. Lehre der Jainas*, Berl 1935; in entrambi detagliata bibliografia. — J.F. Kohl, *Das physikalische und biologische Weltbild der J.*, Aliganj 1956. — C. Della Casa, *Il Giainismo*, Torino, 1961.

Traduzioni: H. Jacobi, *E. Jaina Dogmatik* (Umāsvāi Tattvārthādhigama-sūtra) ZDMG 60, 1906, Kundakunda, *Pravacanasāra*, inglese, Faddgeon, Cambridge 1935. Traduzioni inglesi nelle serie *Sacred Books of the Jainas*, Lucknow, Library of Jaina Lit., Arrah.

Buddhismo

Sul Buddhismo come religione confr. le indicazioni letterarie nel volume *Die Religionen Indiens*, pag. 167-169. Qui di seguito sono elencate le opere che si occupano specificatamente della filosofia del Buddhismo. Un elenco con note esplicative, di opere significative si trova nell'opera di C. Regamey, *Buddh. Phil.*, nella bibliografia. Introduzioni allo studio della filosofia a cura di I.M. Bochen-ski, Bern 1950.

Scelta di testi dei vari periodi della letteratura buddhista:

E. Conze, *Buddh. Texts through the Ages*, Oxford 1954, tedesco, *Im Zeichen Buddhas*, Frankfurt 1957. — H. v. Glasenapp, *Der Pfad zur Erleuchtung*, Düsseldorf 1956. — E. Frauwallner, *Die Phil. des Buddh.*, phil. Studententexte a cura di W. Ruben, Berl 1950.

Studi d'argomento generale:

S. Yamakami, *Systems of B. Thought*, Cal 1912. — La Vallée Poussin, *Boudhisme*, 1909; *Morale bouddhique*, 1927; *Dogme et phil. du B.*, 1930. — A.B. Keith, *Buddh. Phil. in India and Ceylon*, Oxf 1923. — W.M. MacGovern, *Manual of Buddh. Phil.*, Lo 1922. — J. Takakusu, *Essentials of Buddh. Phil.*, Honolulu 1949. — E. Conze, *Buddh. its Essence and Development*, Oxf 1953; in tedesco: *Der Buddh. Wesen und Entwicklung*, Stg. — H.v. Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, Wiesbaden 1954. — L. Suali, *Gothama Buddha*, Bologna, 1935. — Belloni-Filippi, *La dottrina di Gothama Buddha*, Lanciano, 1927. — G. De Lorenzo, *India e Buddhismo antico* (5^a ed.), Bari, 1896. — P.E. Pavolini, *Buddismo*, Milano, 1898. — G. Tucci, *Il Buddhismo*, Foligno, 1926.

Hīnayāna:

Tesi Pāli. Oltre alle traduzioni di *Discorsi del Buddha*, fra le quali eccellono quelle di: J. Dutoit, R.O. Franke, W. Geiger, *Nyānaponika*, Nyānatiloka, H. Oldenberg, K. Seidenstücker, M. Winternitz, in S.B.E. ed in P.T.S. «Translation Series», si aggiungono, dei testi dogmatici più recenti, le seguenti: Kathāvatthu, *Points of Controversy*, inglese P.T.S.; Dhammasangani, *A Manual of Psych. Ethics*, inglese Mrs. Rhys Davids, Lo 1900; francese, A. Bareau, Par 1951. Il commentario di Buddhaghosa, *Atthasālinī*, inglese Maung Tin, P.T.S. 8.

Da opere postcanoniche:

Milinda-panha; *Die Fragen des Menandros*, traduz. di F.O. Schrader, Berl 1907 e Nyānatiloka, Mch 1924; SBE 35, cinese BEFEO 24, 1924. — Buddhaghosa (V secolo) *Visuddhimaggā*, PTS 11, 17, 21. — *Weg zur Reinheit*, tedesco: Nyānatiloka, Mch 1931. — Anuruddha (XII secolo) *Abhidhammatthasangha*, PTS 2; tedesco: Govinda, Mch 1931; inglese Nārada Thesa, Colombo 1947. — Bhikkhu J. Kashyap, *The Abhidhamma Phil.*, 2^a ed. Patna 1954; Witnuddha e Tin, *Buddh. Phil. of Relations*, Rangoon 1956. — Nyānatiloka: *Guide through the Abhidhamma Pitaka*, Colombo 1938. — Yogāvacara (XVIII secolo): *Manual of a Mystic*, PTS 6.

Un sussidio per lo studio del Buddhismo-pāli è il *Buddh. Wörterbuch* di Nyānatiloka, Costanza 1953.

Delle Sette dello Hīnayāna tratta: A. Bareau, *Les sectes du petit véhicule*, Ecole F.E.O., Par. Saigon 1955.

L'opera principale dei Sarvāsti-vādin, l'*Abhidharmakosha* di Vasubandhu, francese: La Vallée Poussin, Par. Lovanio 1923-1931. Lavori su quest'opera: O. Rosenbergh, *Probleme d. buddh. Phil.*, Heid 1924, e Th. Stcherbatsky, *Central Conception of Buddhism*, Lo 1922.

Mahāyāna:

Mc Govern, *Introduction to M. Buddh.*, Lo 1922. — Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logik der späteren Buddh.*, Mch 1924. — *Buddhist Logic*, Lenin-grad 1930-32.

Traduzioni dei sūtra:

Prajñāpāramitā: *Vollkommenheit der Erkenntnis*, trad. di Walleser, Gött 1914; SBE 49, Jas. 18, 1891. — *Saddharma-pundarika*, commento inglese SBE 21, Analisi: G. Schulemann, *Boischaft des Buddha vom Lotus des Guten Gesetzes*, Freiburg 1937. — *Lankāvatāra*, inglese Suzuki, Lo 1932. — *Sandhinirmocana-Sūtra*, francese: Lamotte, Lovanio 1935. — *Śālistamba-Sūtra*, francese: La Vallée Poussin, *Théorie des 12 causes*, Gand 1913.

Dottrina del giusto mezzo:

La Vallée Poussin: *Māyāmaka* con bibliogr. *Mélanges chinois et b.*, vol. 2, Bruxelles 1933. Nāgārjuna (II secolo), *Mittlere Lehre*, trad. Walleser, Heid 1911 e 1912. — *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse* (Mahāprajñāpāramitā-Śāstra), francese: E. Lamotte, 2 voll., Lovanio 1944, 1949 — *Vigrahayārti-nī*, francese: S. Yamaguchi, Jas 2151929; inglese G. Tucci, *Gaikwad Or. Ser.*, 49, Baroda 1929. — *Āryadeva* (II secolo): *Canūshatāka*, parziale francese, Vaidya Par 1923; inglese, G. Tucci, *Gaikwad Or. Ser.*, 49, Baroda 1929. — *V. Bhat-tacharya* in «Vishva Bharati Series» 2, Calc 1931. — *Candrakīrti* (VII secolo): *Mādhymakāvatāra*, francese: La Vallée Poussin, *Muséon* 8-12, Lovanio 1907 e seg. — *Prasannapadā*, Cap. 1 e 25; inglese Th. Stcherbatsky, *Conception of Buddh. Nirvāna*, Leningrado 1927, cap. 10; tedesco: S. Schayer, *Rocznik Orient.* 7, Lwow 1930, cap. 5 e 12-16; tedesco: S. Schayer Accademia di Cracovia 1931, cap. 17; francese: E. Lamotte, *Mélanges chin. et bouddh.* 4, Bruxelles 1936, cap. 18-22; francese: J.W. De Jong, Par 1949.

Dottrina della sola coscienza:

J. Masuda, *Yogācāra-Schule*, Heid 1926. — E. Wolff, *Lehre v. Bewusstsein*, Heid 1930. — M. Schott, *Sein als Bewusstsein*, Heid 1935. — T. Yura, *Bewusstsein-slehre im B.*, Tokio 1932.

Traduzioni: Asanga (IV secolo): *Sūtrālakāra*, francese: Lévi, Par 1911; *Somme du Grand Véhicule*, francese: Lamotte, Lovanio 1938. — Vasubandhu (IV secolo) *Trishikāvinapti*, trad. tedesca H. Jacobi, Stg 1932; francese: Lévi, Par 1932. — *Vijñaptimātratā-siddhi* di Huan-Tsang; francese: La Vallée Poussin, Par 1928 e seg. — Kitayama, *Metaphysik d. Buddh.* (Vasubandhu), Stg 1934. — Maitreya, *Abhisamayālakāra*, inglese: Obermiller AOR 9 (1931) e Cal Or Ser 27. — *Uttarantra* ingl. Stcherbatsky, *Bibl. Buddh.*, Friedmann, Analisi Diss., Utrecht 1937. — S. Mookerjee, *Phil. of Universal Flux*, Dignāga, Cal 1936. — Ashavaghosha, *Awakening of Faith*, inglese: Suzuki, Chicago 1900; T. Richard, *Shanghai* 1907.

- Ābhāsa, *riflesso, apparenza*, 193 seg.
 abhāva, *non-essere*, 171 seg., 248
 Abhidhammattha-sangaha, 225 seg.
 abhidharma, *metafisica buddhista*, 56, 218
 Abhidharma-kosha, 60, 212 seg., 228 seg.
 Abhidharma-pitaka, 218 seg., 228 seg.
 abhimāna, *illusione*, 151
 Abhinavagupta, 92, 128, 190, seg.
 abhinivesha, *attaccamento alla vita*, 159 seg.
 abhyāsa, *costante tirocinio*, 159
 Abul Fazl, 124
 acala, 239
 acintya-bhedābheda, 72, 187
 acit, *non-spirituale*, 195
 adhama, *torto, colpa; mezzo per ottenere la quiete*, 205 seg.
 adhyāsa, *illicita induzione*, 138
 adhyaksha, *custode*, 37, 137
 adhvān, *il trascorrere del tempo*, 157
 adrishta, *karma*, 164
 advaita, *non-dualismo, monismo*, 68
 Advaitasiddhi, 140
 āgama, 63, 69, 132, 176, 178
 Agni, 81
 agnosticismo, *vedi ajinānīkā-vāda*
 Agostino (Sant'), 22
 agotrakā, 284
 ahankāra, *ciò che si fa io*, 177, 269
 āhāra, *nutrimento*, 226
 āhāraka, *corpo di traslazione*, 271
 Ahirubudhynya-Saṁhitā, 144
 aishvara-shakti, 191 seg.
 Aitareya-Up. 112-117
 aithya, *legenda*, 248
 Ajita, 82, 100, 108
 Anassagora, 299, 303
 Anassarco, 17
 Anassimandro, 297, 302
 Anassimene, 297, 302
 anātman, *senza Se-stesso perenne*, 213
 ānava-mala, 193 seg.
 ānga-sthala, 197 seg.
 anima, *vedi jīva, puruṣa, ātman*
 animali, *vedi paśu; vedi anche* 285
 āninjya, 239
 Aniruddha, 142, 177
 Annambhatta, 170
 Anquetil Duperron, 20
 antahkarana, *organo interiore*, 269 seg.
 antaryāmin, *agente interiore*, 121, 180 seg., 186 seg.
 anu, *vedi atomistica*
 Anubhava-sūtra, 197 seg.
 anugraha, *grazia*, 193 seg.
 anumāna, *sillogismo*, 20, 168 seg., 247
 anupalabdhi, *non-percezione*, 248
 Anuruddha, 225 seg.
 apāna, *espirazione*, 270
 aparokṣānubhūti, 287
 Āpastamba, 54
 apavarga, *vedi liberazione*
 apoha, *contestazione*, 251
 Apollonio, 18
 Appayadikṣita, 71, 140
 aprākṛita, *immateriale*, 130
 aprāpti, 229 seg.
 apratisaṅkhyā nirodha, 230
 apratishthita, 240, 289
 Apuleio, 296
 apūrva, *karma*, 111
 ārambha-vāda, 257
 arhat, *il santo*, 240, 288, 289
 Aristotle, 17, 21, 106, 163, 295, 303
 Aristosseno, 17
 Arjuna, 124, 277
 artha, *oggetto sensibile*, 118
 arthāpatti, *evidenza*, 248
 arthavāda, *spiegazione del significato*, 109
 Arulnandi, 194, seg.
 arūpa-loka, *mondo immateriale*, 227
 Āryadeva, 87, 234, 236
 ārya-samāi, 284, 307
 āsana, 160 seg.
 Asanga, 60, 86-87, 231, 257 seg., 241
 āsanjñika-dharma, 229
 asanjanisamāpati, 229
 asanskṛita, *non-condizionato*, 219 seg., 239 seg.
 asatkārya-vāda, 148
 ascesi, 47, 160, 278 seg., 294, 305
 asbaiksha, 231
 Ashamarathya, 55, 132, 185
 Asoka, 18, 212, 228
 āshrama, *stadi di vita*, 277
 Ashvaghosha, 144, 241
 asmitā, *illusione dell'io*, 159 seg.
 āstrava, *influsso, afflusso*, 205 seg.
 āstika, 98
 asu, *forza vitale*, 265
 Āsuri, 143
 ateismo, 61, 142 seg., 150-153, 213, 263-264
 Atharvashiras-Up., 178-179
 Atharvaveda, 34, 80, 114, 131, 258
 ātman, *se-stesso*, 41, 43-44, 64, 102, 113 seg., 117 seg., 152, 263
 atomistia, *anu = atomo*, 59, 104, 152, 156-157, 173 seg., 193, 230 seg., 268
 attimo, *momento, vedi kṣana*
 attività, *azione vedi karma*
 audārika, *corpo grossolano*, 270-271
 Auduloni, 132
 aulūkyā-darshana, *filosofia del gufo*, 165
 Aurangzeb, 71
 avatansaka, 242
 avatāra, *incarnazione*, 128, 180 seg.
 avyakta, *non-manifesto, non-emanato*, 117-118, 126, 138, 147
 avidyā, *ignoranza, non-scienza*, 138 seg., 159 seg., 216 seg., 270, 285 seg.
 avijnapti, 229 seg.
 āyatana, *fondamento, base*, 221 seg.
 Baber, 71
 Bacone Ruggero, 198
 Bādarāyana, 62, 80, 132, 135, 178
 bāhārta-shūnya-vāda, 237
 Bailly, 293
 Bakhtyār, 68
 Baladeva, 72, 187
 Bālākṛishna, 185
 bandha, *legame*, 155, 205 seg.
 Bardesane, 18
 Basava, 72, 196
 Basilide, 295
 aīva, *inanimato*, 205 seg.
 ājīvika, 51, 103-105, 284
 ajnānika, 166-167, 247
 ajinānīkā-vāda, *dottrina dell'ignoranza*, 23, 51, 98
 ākāra, 232
 ākāsha, *etere spaziale; spazio*, 100, 103, 113, 171 seg., 205 seg., 226 seg., 266
 Akbar, 71, 124
 ākriti, *specie* 57, 110
 Akshapāda, 81, 166
 akshara, *ciò che è imperituro*, 114, 121, 126, 129, 130, 186, seg.
 Akutobhaya, 234
 Alāra Kālāma, 144
 ālaya-vijnāna, *coscienza-deposito*, 238-241
 Alberto Magno, 198
 Al Bīrūnī, 124, 153, 161
 alchimia, *vedi rasāyana*
 Alessandro il Grande, 17, 19, 54, 293, 295
 Alexander S., 76
 ālvār, 180
 Amardaka, 179
 Amaru, 90
 amata-dhātu, 218
 Amitābha, 87, 241-243, 257, 264, 287, 289
 Amirocate, 18
 ānanda, *beatitudine*, 186 seg.
 Ānandabodha, 140
 Ānandagiri, 89
 ānanda-shakti, *forza della beatitudine*, 191
 Ananta, 192
 Anantāsana, 184

- Bhagavadgītā, vedi *Gītā*
bhagavān, 187
bhagavat, essere supremo, *dio*, 124, 128
Bhāgavata-Purāna, 177, 185 seg.
bhāgavata, *setta bhagavata*, 125, 177
Bhāgurat, 101
bhakti, *amor di dio*, 56, 58, 129, 141, 182, 184, 198, 288, 298
Bhāmāt, 139
Bhāsarvajna, 188 seg.
Bhāshāpariccheda, 170
bhāshya, *commento*; Bhāshya, *opera*, 57, 133, 156
Bhāskara, 133 seg., 185, 288
bhava, *divenire*, 216 seg.
bhāva, *essere, stato*, 130, 149 seg., 170 seg., 198
bhāvanā, 231
Bhāvaviveka, 234
bhavya, *atto alla liberazione*, 284
Bhavya, 234
bhedābheda, *differenziazione indifferenziata*, 132, 184 seg., 188
Bhoga, 199
bhogānga, 197
bhogabhūmi, *Bengodi*, 285
bhogya, *la cosa da godere*, 122
Bhoja, 156
bhoktar, *colui che gode*, 122
bhūta, *elemento grossolano*; vedi anche *sthūla*, 101, 102, 148, 266
bhūta-shuddi, *purificazione del corpo*, 162
bhūtatahatā, *quidditas*, 239, 241 seg.
bhūtavada, *materialismo; dottrina degli elementi cosmici*, 101
bija, *germe*, 238
bījashakti, *forza fecondante*, 138
bindu, *shaktitattva*, 196
bodhi, *illuminazione*, 242
Bodhidharma, 242
bodhisattva, 58, 232
Bosquet Jakob, 198
Bradley F.H., 76
Brahmā, *masch.: un dio*, 25, 80, 137, 143, 174 seg., 177, 179, 184, 218, 249 seg., 289
brahma, *neutro: conoscenza del rituale sacro, il verbo del Veda, l'assoluto*,
materia, *triplice*, 31, 41, 44, 47, 48, 106, 107, 113, 126, 136, 140, 156, 180 seg., 263, 289
Brāhmanā, 38 seg., 47, 80, 83, 110, 112-113, 154, 256
brahmani, 276
brāhma-samāj, 307
Brahma-sūtra, 62, 69, 70, 72, 80, 92, 132-133, 139, 156 seg., 184 seg., 188, 289
brahma-vāda, *teoria del «dio-tutto»*, *vedi uno-tutto*
Brihadaranyaka-Up., 43, 44, 83-84, 112-117, 154, 181, 185
Brihaspati, 101
Brucker J., 20
Buddha, buddhā, 28, 48, 50, 58, 74, 82, 97, 210-243, 247 seg., 259, 264, 274 seg., 284
Buddhaghosa, 60-62, 82, 225
Buddhapālita, 234
Buddhāvatasaka, 242
buddhi, *organo della conoscenza, ragione*, 118 seg., 122 seg., 147, 269
Buddhīndrya, *facoltà della conoscenza*, 147
buddhismo, 19, 24, 45, 55, 57, 210-243, 247, 287, 289, 306
Büchner L., 293
Bu-ston, 85
Caird E., 76
Caitanya, 71 seg., 130, 187 seg., 284
caitasika, *dharma*, 225 seg.
caitta, *dharma*, 225 seg.
Callistene, 295
cakra, *cerchio*, 162
camatkāra, *illuminazione*, 194
cammino, *vedi via*; vedi anche *marga*
Candragupta, 17, 18, 54 seg., 60-62
Candrakīrti, 234
Caraka, 117, 145, 163
Cartesio, 237, 293, 307, 308
cārvaṇa, *materialista*, 100-103
caste, *vedi shādrā, vaishyā, kshatriyā, brahmani*
categorie, 57, 59, 163, 167, 170 seg., 255, 303
Catuṣhataka, 234
causalitā, *vedi karma*
ceṣṭhā, *gesti*, 248
- darshana, *modo di vedere, sistema*, 22, 68, 70, 105 seg., 231
Dasgupta S., 164
Dashabdhmika-Sūtra, 242
Dashashloki, 184 seg.
Dayānand Sarasvatī, 284
dēi, *dio, divinità, vedi devatā*
deismo, 40, 262 seg.
Democrito, 198, 296
destino, *vedi daiva, dishiti, vidhi*
Deussen P., 20, 28, 100, 149, 156
devā, *dēi*, 38, 39, 44, 174, 176, 218, 263
devatā, *divinità*, 34 seg., 39, 44, 45, 150, 218, 247, 260-264, 285
devayāna, *vedi via degli dēi*
dhārāna, *fissare il pensiero*, 160 seg.
dharma, *principio reggente, dovere religioso, virtù, nel buddhismo: fattore di esistenza, jaina: movimento*, 52, 102, 110, 149 seg., 164 seg., 205 seg., 210-243
Dharmakīrti, 62, 82, 87-88, 237, 241
Dharmapāla, 67, 88
Dharmarāja, 140
Dharmashastra-Sūtra, 54, 131
dharmaśvabhāva, *essenza dei dharmā*, 228
dharmatā, 239
dhātu, *elementi fondamentali*, 221
dhriti, *perseveranza*, 127
dhyāna, *meditazione*, 154 seg., 160, 161
dialettica, 167
digambara, 55, 204 seg., 284
Dīghanikāya, 99, 100
Dignāga, 60, 62, 87, 88, 168, 237, 241
Dilthey W., 21
dīkshā, 193 seg.
Diogene Laerzio, 17, 293, 298
Dipikā, 180
Dīrghātamas, 80
disciplina, *vedi yama*
dish, *spazio*, 171 seg.
dishiti, *destino*, 130
distinzione, *vedi viveka*
divenire, *vedi bhava*
divya-tanu, *corpo divino*, 199
doppio grado di verità, 135, 283, 285 seg., 308
dottrina dei cinque fuochi, 43, 44, 45, 116, 120
- Cesta dei discorsi (Buddha), 214, 231
Cesta della dogmatica, *vedi Abhidharma-pitaka*
cetana, *pensiero*, 127, 276
Chalya Rohagurta (Rohagupta), 163
Chāndogya-Up., 44, 100, 112-117, 154, 251, 289
Cina, *cinesi*, 62, 199, 212, 224, 227, 228, 237, 241-243, 299, 309
cinici, 305
cinnātra, *composto di pensiero*, 130
cit, *pensiero*, 186
citashikhandin, 177
cit-shakti, *forza del pensiero cosciente*, 187 seg.
citta, *coscienza, organo intellettuale*, 156, 220-243
cittamātra-vāda, *vedi dottrina della sola coscienza*
citta-viprayukta, 229
Clemente, 18
codici del diritto, *vedi Dharmashastra*
cogito, ergo sum, 237
Colebrooke H. Th., 20, 81, 211
condizionalitā, *condizionalismo*, 39
Confucio, 82
confronto, *paragone, vedi upamāna*
conoscenza, *vedi jñāna*
corpo adatto alla metamorfosi, *vedi vaikriya*
corpo-audārika, *vedi audārika*
corpo causale, *vedi kārana-sharīra*
corpo di traslazione, *vedi āhāraka*
corpo distintivo, *vedi linga-sharīra*
corpo di fuoco, *vedi taijasa*
corpo grossolano, *vedi sthūla-sharīra*
corpo karmico, 270
corpo sottile, *vedi sūkṣma-sharīra*
corpo di natura spirituale, 290
coscienza, *vedi vijñāna, citta*
coscienza-deposito, *vedi ālayavijñāna*
cosmologia, 22, 258 seg.
cosmotetismo, 242
Cousin V., 300
Cristianesimo, 19, 22, 25, 298
creazione del mondo, *vedi shrīstivada*
Daiva, *destino*, 103
Dante, 19
Dārāshekoh Mohammed, 71

- dottrina del giusto mezzo, vedi *mādhya-mika*
- dottrina della sola coscienza, vedi *vijnāna-vāda* e *yogācāryā*
- dottrina del riconoscimento in Shiva, 64, 189 seg.
- dottrina delle idee, 301
- dottrina delle categorie, 303
- dottrina dell'illusione cosmica, vedi *māyā-vāda*
- dottrina della differenziazione indifferenziata, vedi *bhedābheda-vāda*
- dottrina della dualità non duale, vedi *dvaitādvaita-vāda*
- dottrina del «puro» monismo, vedi *śuddhādvaita-mata*
- doppio grado di verità, 135
- dravya, sostanza, 163 seg., 232 seg., 303
- duhkha, sofferenza, 282
- Duperron, vedi *Anquetil*
- du Prel C., 294
- Durvāsas, 178
- dvaita, dualismo, 72, 183 seg.
- dvaitādvaita, dualismo e non-dualismo, 72, 184 seg.
- dvesha, odio, 159
- Egesandro, 18
- Elementi, vedi *bhāta*
- ekātmavāda, spiritualismo monistico, 145
- emanazione, vedi *parināma*
- Empedocle, 23, 46, 282, 297, 299 seg.
- enoteismo, 261
- entità intermedia, vedi *gandharva* (genio)
- Eracito, 297, 299, 302
- epoché, astensione da ogni affermazione assoluta, 99
- Esiodo, 293
- esperimento della fune 138
- etere, vedi *ākāsha*
- etica, 51, 274-280, 302
- etica dell'intenzione, 276
- etica del risultato, 276
- eternità, 105, 218, 247, 255 seg.
- Fachiri, 138, 154
- facoltà miracolose, vedi *siddhi*, *vibhūti*
- fatalismo, 98, 103-105, 108
- fattori d'esistenza, vedi anche *dharma* 35 seg., 39, 52, 58, 113 seg., 255 seg., 265
- Fedone, 17
- Ferecide, 297
- Fichte, 238
- Filolao, 296
- Filostato, 296
- filosofia, 21-22
- fluttuazione, vedi *vritti*
- Foucher, 299
- Frank O., 20
- Fredegisio, 305
- Gana-kārikā, 188 seg.
- Gandavyūha, 242
- gandharva, 223 seg., 271
- Gāndhī M.K. 123
- Ganesha, 80, 179
- Gangesha, 68, 168
- Garbe R., 125, 143, 152, 153, 296
- Garuda, aquila di Vishnu, 181, 185
- Gassendi, 293
- Gaudapāda, 64, 90, 134, 141, 145 seg.
- Gaurāṅga, 187
- generalità, vedi *sāmānya*; *sabhāgatā*
- gesti, vedi *ceṣṭā*
- Ghori Mohammed, 67, 70
- Giridhara, 185
- Giappone, 62, 212, 228, 243
- Ghose Aurobindo, 76, 123
- gimnosofista, 18
- Gītā-Bhagavad-Gītā, 20, 56, 69, 70, 101, 112, 123-131, 142, 143, 250, 277, 284
- Girolamo (San), 18
- Giustiniano, 305
- Giustino martire, 27
- Gladisch A., 299
- Görres, 295
- Goethe, 21
- Goloka, mondo delle vacche, 186
- gosava, 152
- Goshāla, 82, 103, 104 seg., 108
- Gotama, 59, 163 seg.
- gotra, 284
- Govinda, 64, 72, 90, 134
- grande veicolo, vedi *mahāvāna*
- grana, componente della materia primordiale, qualità 118-123, 126-131, 147, 163 seg., 181, 192 seg., 266
- Gunaratna, 151
- guru, maestro, 157, 193
- Gupta, dinastia dei Gupta, 60-62
- Hansayogin, 125
- Hardy R. Spence, 211
- Haribhadra, 98, 108, 145
- Harihara, 70
- Harsha, 62
- Hartmann Ed. von, 285, 293-294
- Hastings W., 20
- hatha-yoga, 161
- Hauer J.W., 156
- Hegel, 20, 22, 26, 76, 106, 124, 189, 303, 305
- Hellenbach L. von 294
- Hemacandra, 68
- Hemavijaya, 278
- Herder, 20, 124
- hetu, causa, motivazione, 40, 169
- hīnayāna, piccolo veicolo, 58, 87, 224-232, 282
- Hiranyagarbha, 132, 156
- hlādinī-shakti, 187
- Hoernle A.F.R., 82
- Hogel, 25
- hridaya-vastu, base del cuore, 226
- Hsüan-tsang, 87
- Humboldt W. von 20, 124
- Hume, 223
- Icchā-shakti, forza di volontà, 191 seg.
- idea di dio, vedi *dēi* ecc.
- idealismo, 21, 60, 238, 253, 308
- identificazione, 35
- Illuminismo, 23, 307
- imperativo categorico, 274
- ignoranza, non-scienza, vedi *avidyā*
- individuazione, vedi *ānarva-mala*
- Indra, 260 seg., 289
- indriya, organi di senso, 118
- induismo, 45, 66 seg., 73
- inerenza, vedi *samavāya*
- inferno, 39, 152, 258, 282
- insorgenza per nesso causale, vedi *pratītya-samut-pāda*
- ipostasi, vedi *vijñā*
- īsha, 263
- īsha-Up., 117-123
- īsha, 198
- Ishtasiddhi, 140
- īshvara, signore dei mondi, 69, 137 seg., 157 seg., 166 seg., 196 seg., 261-264
- īshvarakrishna, 61, 143 seg., 156 seg.
- īshvarasena, 88
- Islām, 19, 21, 66 seg., 190, 199, 308 seg.
- Jābāli, 101
- Jacobi H., 57, 100, 109, 152, 155, 164
- jada, non-spirituale, 45, 180
- Jaigishavya, 144
- Jaimini, 57, 81, 109
- Jaiminīya-Brāhmanā, 39
- jaina, 24, 27 seg., 45, 55, 60, 67, 82, 104, 204-208, 247, 284
- Jambūdvīpa, 259
- Janaka, 84, 144
- janyeshvara, divinità divenute tali, 150
- jarā-marana, vecchiaia, morte, 216
- Jaspers C., 310
- jāti, nascita, 216 seg.
- Jayanta, 168 seg.
- Jayātirtha, 183
- jīva, anima individuale, forza vitale, 52, 104, 137 seg., 180 seg., 205 seg., 265
- Jīva, filosofo, 187
- jīvamukta, il salvato in vita, 139, 199, 288
- jīva-shakti, 187
- jīvita, forza vitale, 226 seg.
- jñāna, conoscenza, 149
- Jñānaprasthāna, 228
- jñāna-mārga, via della conoscenza, 131
- jñāna-shakti, forza della conoscenza, 191 seg.
- jñānendriya, organo della conoscenza, 119, 269
- Jones W., 295
- Kabir, 71, 307
- Kadandān, 194 seg.
- kāla, tempo, 103, 186 seg., 205 seg.
- kālāmukha, 189
- kāla-tattva, 192 seg.
- kālā-tattva, 192 seg.
- Kalanos, 17
- kāla-vādin, 258
- Kālidāsa, 60
- kaliyuga, era tenebrosa 80
- Kaliara, 190
- kalpa, 59
- kāma, desiderio d'amore, 37, 285
- kāma-loka, mondo del desiderio, 227
- Kāmika-Āgama, 195 seg.

- Kanāda, 59 seg., 81, 163 seg., 296, 303
 kancuka, corazza, 192 seg.
 Kanishka, 59
 Kant E., 62, 76, 82, 97, 189, 211, 282, 294
 kâpālīka, 189
 Kapila, 80, 142 seg., 156 seg.
 kârana-sharīra, *corpo causale*, 197, 270
 Kârikâ, *strofe didattiche*, 134, 144
 Kârikâ valī, 170
 karma, *azione, causalità retributiva*, 24, 25, 42, 43, 46, 47, 75, 84, 97 seg., 106, 111, 115, 127, 206 seg., 285 seg.
 karma-bhūmi, 284-285
 karma-mala, 193, 195, 195-196
 karma-prakṛiti, *otto modi del karma*, 206 seg.
 karmayoga, 129
 karmendriyâ, *organi dell'azione*, 119, 147, 269
 kârveshvara, *divinità divenute tali*, 150, 261
 Kâshakṛitsna, 132
 Katha-Up., 101, 117-123
 Kathâvatthu, 219, 224, 228
 Kârâyana, 56, 57
 Kârâyânapurâ, 228
 Kaushîtaki-Up., 112, 116, 121
 Kaurilya, 21, 54 seg., 107, 145
 kevalâdvaita, *monismo assoluto*, 139
 kevalâdvaita-mata, *teoria della nondualità assoluta*, 139
 Keshvara Kâshmirin, 184 seg.
 Keshvaramishra, 170
 Keyserling (Graf H.), 124
 Kandanakhandakhâdyâ, 140
 Khilji Mohammed, 68
 klesha, *male fondamentale*, 270 seg.
 kosha, *involo dell'anima*, 270 seg.
 krama-mukti, *liberazione per gradi*, 289
 Krause C.C.F., 294-295
 Krishna, 56 seg., 80, 124 seg., 128, 184 seg.
 Krishnamishra, 108
 kriyâ-shakti, *forza dell'azione*, 191
 kriyâ-yoga, *yoga pratico*, 161
 kshana, *momenti temporali*, 157, 221 seg., 232 seg.
 kshara, *mutevole*, 126
 kshatriyâ, 267
 Kshemarâja, 190 seg.
- kshetra, *campo, materia*, 126
 kshetrajna, *spirito*,
 kshobha, *urto, colpo brusco*, 192 seg.
 Kumârâjīva, 85
 Kumârâlâta, 231 seg.
 Kumârâpala, 68
 Kumârîla, 81, 90, 111, 305
 kundalinī, *forza del serpente*, 162
 Kûrma-purâna, 148
 kûrasta, *incrollabile*, 126
 Kutb-ud-dîn-Aibak, 70
 Lakshana, 228
 Lakshmi, 178, 183
 Lakulin, 188
 lakulisha, 188 seg.
 Lallâ, 190
 Lamotte E., 237
 Lankâvatâra, 237
 Laugâkshi Bhâskara, 270
 laya-yoga, 162
 Leucippo, 296
 liberazione, *mukti*; *apavarga*, 56, 111, 129 seg., 139, 149, 165, 175, 196, 217, 281-291
 liberazione collettiva, 285
 liberazione per gradi, vedi *kramamukti*
 liberazione immediata, vedi *sadyomukti*
 libero arbitrio, 273
 Lichtenberg, 223
 Lieurgo, 17
 linga, *phallus, caratteristica, corpo sottile*, 115, 120, 169, 196 seg.
 linga-sharīra, *corpo disintivo, corpo sottile*, 120, 149 seg., 269
 linga-sthala, 197 seg.
 lingâyat, 196 seg.
 logica, 59 seg.
 lokayata, *materialista*, 54, 101, 107, 164
 Luciano, 298
 Lullo Raimondo, 198
 Mabileau L., 296
 Mach E., 223
 Machiavelli, 54
 Madhusûdana Sarasvati, 140
 Mâdhava, 70, 89, 142, 188
 Madhva, 72, 80, 112, 143 seg., 179, 183 seg., 256, 284
 Madhyamakâvatâra, 234
- mâdhyaṃika, *dottrina del giusto mezzo*, 58, 60, 64, 85, 233-236, 240-243
 Mâdhyaṃika-kârikâ, 234
 Madhyântavibhanga, *bhâga*, 237
 Mahâbhârata, 56, 61, 62, 80, 81, 83, 101, 124, 143, 146 seg., 155 seg., 178 seg., 279
 Mahâbhâshya, 56
 Mahâlingadeva, 197 seg.
 Mahânârâyana-Up., 117-123
 mahân âtman, *grande Sé stesso*, 122
 mahâsâṅghika, 55 seg.
 Mahâvîra, 28, 48, 50 seg., 55, 74, 82, 97, 108, 163, 204 seg., 259, 279, 296
 Mahâvibhâshâ, 228
 Mahâvratadhara, 189
 mahâyâna, *grande veicolo*, 55-60, 67, 82, 227, 232, 232-241, 282
 Mahâyânasangraha, 237
 Mahâyânashradhotopâda, 241
 Maheshvara, *grande sovrano dei mondi*, 166
 mâheshvarâ, 108
 mahîmsâsâkâ, 219
 Mainländer, 294
 Maitreya, 87, 237 seg., 241
 Maitreyî, 84
 Maitri-Up., 117-123, 133
 mala, *vizi fondamentali, impurità innate*, 193 seg.
 Malebranche, 293
 manas, *organo del pensiero*, 39, 115, 118, 147, 171 seg., 177, 181 seg., 220 seg., 238 seg., 269
 Manavâcakam, 194 seg.
 Mandanamishra, 90
 Mândûkya-Up., 117-123, 134
 Mânîkka vâcaka, 194
 Manimekhalai, 108, 145
 mano-vijnâna, 237 seg.
 mantrâ, *versetti mistici*, 63, 109, 193
 manrayoga, 161
 manu, 131, 174
 marga, 231
 Marx Carlo, 76
 maryâdâ, 186
 materia, 100, 205, 266
 materialismo, *cârvâkâ*, 21, 23, 51, 82, 98, 100, 108, 223, 247-248, 272
 Mathara, 145 seg.
 Maurya, 54 seg.
- mâya, *potere magico, illusione del mondo*, 20, 64, 73, 118, 122-123, 127, 133-134, 137, 140, 178
 mâyâ-mala, 193 seg.
 mâyâ-shakti, 187
 mâyâ-tattva, 191 seg.
 mâyâ-vâda, *dottrina dell'illusione cosmica*, 139
 Mâyideva, 197 seg.
 Mc Taggard, 76
 meditazione, vedi *dhyâna*
 meditazione profonda, vedi *samâdhi*
 Megastene, 17
 Menandro, 18, 224
 mercurio, argento vivo, vedi *raseshvara-darshana*
 Meru, 258
 metempsicosi, 25, 42, 45, 211, 297, 302
 Meykanda, 194
 mezzi di conoscenza, vedi *pramâna*
 Milindapanha, 18, 224 seg.
 mîmânsâ, 24, 46, 53, 57, 63, 106 seg., 109-111, 164, 259
 mistica del sacrificio, 38 seg., 90, 152
 modo, vedi *prakâra*
 moksha, *liberazione*, 205 seg., 284
 Mokshadharmâ, 101, 131, 133
 mondo celeste, 39, 46, 58, 285
 mondo esterno, 238, 308
 monismo (uno-tutto), vedi anche *advaita*, 56
 morte, secondo trapasso, 40
 Mrigendra-tantra, 195 seg.
 mukti, vedi *liberazione*
 Müller Max, 20, 300
 Mundaka-Up., 112, 117-123, 135
 martya, *parte mortale*, 117
 mûrta, *parte corporea*, 117
 Naciketas, 101
 nâda, shivatattva, 196 seg.
 nâgâ, *spiriti-serpenti*, 85, 104
 Nâgabodhi, 190
 Nâgârjuna, 58, 82, 85-86, 87, 190, 234, 247 seg.
 Naishkarayasiddhi, 139
 nâma, *nome*, 39, 250 seg.
 namadheya, 109
 nâman, 271
 nâma-rûpa, *individualità*, 39, 216 seg.
 Nânak, 71, 307

- Nârâyana, vedi *Vishnu*
 Nârâyānakāthā, Bhāṭṭa, 195 seg.
 nâstika, che nega l'ordine morale del mondo, 98 seg.
 Nâthamuni, 180
 natura, vedi *prakṛiti*
 necessità, vedi *niyati*
 nesso causale, vedi *pratyayasamut-pāda*
 Nierbuhr, 299
 niḥśreyasa, salvezza assoluta, 284 seg.
 Nīlakeshī, 104, 108, 145
 Nimbārka, 72, 179, 184 seg., 288
 Nīgamana, conclusione, 169
 nirīshvara, senza signore dei mondi, *ateo*, 264
 nirjarā, estirpazione, 205 seg.
 nirodha, 229 seg.
 nirodhasamāpatī, 229
 nirvāna, 58, 236 seg., 256 seg., 264, 282 seg.
 nishēda, *divieti* 109
 nitya-vibhūti, 181 seg.
 nivṛtti, 198
 niyati, necessità, 103, 258 seg.
 niyati-tattva, 192 seg.
 nominalismo, 232
 non-essere, vedi *abhava*
 non-manifesto, vedi *avyakta*,
 non-scienza, ignoranza, vedi *avidyā*
 non-spirituale, vedi *acit*
 nulla = vuoto, vedi *śūnya*
 numero, vedi *sāṅkhya*
 nyāya, regola, sistema, 20, 60, 64, 68, 106 seg., 109, 162-175, 189, 296, 303
 Nyāyamakaranda, 140
 Nyāyamanjarī, 168 seg.
 Nyāyavārtika, 168
 Om, 123, 154, 157
 Onesicrito, 17, 293, 296
 opere, vedi *azione*, *attività*, *karma*
 ordinamento in caste, vedi *caste*
 orfico, 297
 organi del senso, vedi *indriya*
 organi della conoscenza, vedi *jñā-nendriyā*
 organi dell'azione, vedi *karmendriyā*
 organo del pensiero, vedi *manas*, *citta*
 Origene, 295
 ortodossia, 152
 Ostwald W., 293
 ottimismo, 282
 Otto R., 92
 Oupnekhat, 20
 Padārtha, categoria, 167 seg.
 padmā, *fiore di loto*, 162
 Padmapāda, 92, 139
 Pakṣilasvāmin, 168 seg.
 Pakhuda, 82, 108, 256
 pāli, 18 seg., 214
 panca-bheda, cinque differenze, 183 seg.
 Pancadasha-prakarana, 293
 Pancadashī, 140
 Pancapādikā, 139
 pāncarātra, 108, 177
 Pancashikha, 143 seg., 146 seg.
 Pancatantra, 124
 pan-en-teismo, 61, 143, 182, 253, 262, 294, 306
 Pāṇini, 56, 57
 Paracelso, 198
 Paramānu, *atomo*, 173 seg.
 Paramārtha, 87, 145 seg.
 paramārtha, realtà suprema, 135
 paramārtha-sāya, verità suprema, 235-236
 Parāshara, 80, 144 seg.
 paratantra, 239, 253
 parāvṛtti, 240
 parikalpita, 239, 253
 parināma, trasformazione, evoluzione, 134, 148, 238, 257
 parinishpanna, 239 seg., 253
 parivrājaka, mendicante, 108
 Parmenide, 297, 299, 302
 Pārshva, 55, 204, 303
 particolarità, vedi *visheshā*
 pasha, laccio, 178
 pashupata, 108, 178, 188 seg., 256
 pashu, animali, 178
 Pashupati, 178, 188 seg.
 passione, vedi *rajas*
 Patanjali, 56-57, 61, 81, 112, 156 seg., 251, 262
 Pâyâsi (Peesi), 100
 percezione, vedi *pratyaksha*
 perfezione, vedi *pāramitā*
 pessimismo, 47, 282 seg.
 piante, 285
 Pillai Lokācārya, 180
 piccolo veicolo, vedi *hinayāna*
 Pirro d'Elide, 17
 Pitagora, 17, 23, 282, 293, 297 seg.
 Platone, 17, 23, 106, 282, 294, 299, 304
 Plotino, 18, 23, 295 seg.
 pluralismo, 58, 59
 Poley, 20
 Polistore Alessandro, 296
 Polo Marco, 199
 Pons, 19
 Porfirio, 295
 prabha, liberazione, 155
 Prabhākara, 63, 111, 274
 Prabhodhacandodaya, 108
 pradhāna, fondamento, 118
 Pradyumna, 177
 prajāpati, 20, 41, 151, 174, 300
 prajñāpāramitā, 242
 prajñapti-dharma, 232
 prakāra, modo, 180 seg.
 Prakāśhātman, 139
 prakṛiti, materia primordiale, natura, 107, 118-123, 126-131, 138 seg., 157 seg., 180 seg., 184 seg., 266
 pralayākāla, anime-pralayākāla, 193 seg.
 pramāna, retta conoscenza, mezzo di conoscenza, 159 seg.
 prāna, soffio vitale, 39, 113, 198, 269
 prāna yāma, regolazione della respirazione, 160 seg.
 prapatti, abbandono in dio, 182 seg., 288
 prāpti, 229 seg.
 Prasannapādā, 234
 prasanga, 234
 Prajnā-pāra mitā-sūtrā, 234
 Prashastapāda, 166 seg., 189 seg.
 Prashna-Upanishad, 117-123
 pratyaksha, percezione sensibile, 247
 pratibimba, riflesso, 141
 pratijñā, asserzione, 169
 pratisandhi-vijnāna, 223
 pratisankhyāprajñā, 230
 pratyāsa-samutpāda, nesso causale, 211 seg., 248
 pratyāhāra, ritiro degli organi del senso, 160 seg.
 pravṛtti, 198, 277
 prayoga, 231
 predestinazione, 127, 183, 284
 prema, 188
 preitar, colui che sprona, 122
 pre-socratici, 22, 48 seg., 295, 299, 302
 primitivi, popolazioni primitive, 34
 psicanalisi, 309
 pubbaseli, scuola di p., 219
 pudgala, materia, personalità, 205, 223
 pudgalavādin, 224, 271
 Pulippāri, 199
 Purāna, 61, 69, 80, 101, 132, 143, 156 seg., 178, 250
 Pūrana, 82, 108
 purusha, uomo, anima individuale, dio primordiale, 37, 44, 107, 113, 117 seg., 126-131, 155 seg., 186 seg., 192 seg., 263
 Purushottama, 185
 pūrvaapaksha, opinione contraria 109
 pushti, grazia, 186 seg.
 Qualità, vedi *guna*
 quidditas, vedi *tatva*
 Rādha, 185, 188
 Radhakrishnan, Sarvapalli, 76
 rāga-tatva, 159 seg., 192 seg.
 Raikva, 83
 Rājāmāntanda, 156
 rajas, passione, 118, 127, 147, 158 seg., 181 seg., 192 seg., 285 seg.
 rāja-yoga, yoga regale, 161
 Rāmānuja, 22, 69, 72, 92-93, 180 seg., 306
 Rāmāyana, 92, 101
 rasa, succo, 117, 188
 rasāyana, alchimia, 109, 161, 198-199
 raseshvara-darshana, 199
 Raurava-Āgama, 194
 realismo, 170, 253
 realismo idealistico, 190
 realismo concettuale, 170, 231, 305
 requisiti del vedānta, 136
 regola aurea, 275
 Revanārya, 197
 Rīgveda, 34, 80, 113, 121, 154, 249, 262
 rinascita, reincarnazione, 24, 42, 45
 seg., 84, 97, 120, 129, 159, 207, 210 seg.
 risi, veggenti, 174, 247
 rita, ordinamento del mondo, decreto, 36, 258
 rivelazione, vedi *shruti*

- Rosenberg O., 212
 Rudra, vedi *Shiva*
 Rûpa, *filosofo*, 187
 rûpa, *ciò che è corporeo*, 39, 215, 266, 271
 rûpa-loka, 227
 Russel B., 76
 Sabbagatâ, *generalità*, 229 seg.
 sadâknya, 196 seg.
 Sadânanda, 140
 sadâshiva-tattva, 191 seg.
 sadâshiva-vâdin, 284
 sâdharmya, 130
 sadvidyâ-tattva, 191 seg.
 sadyo-mukti, *liberazione immediata*, 289
 sahasrâra, *fiore di loto*, 162
 sakala, *anime sakala*, 193 seg.
 sâksbin, *soggetto della conoscenza*, 136
 Sallustio, *un cinico*, 19
 samâdhi, *profonda meditazione*, 160 seg., 227, 240, 270
 samâna, *soffio simultaneo*, 270
 sâmânâya, *generalità*, 163, 230
 samavâya, *inerenza*, 59, 163, 173
 samâvesha, 193 seg.
 sambhâra, 231
 sambhava, *inclusione*, 248
 sâmmitiya (vatsiputrîya), 223
 samshaya, 109
 samudghâta, 207
 samvara, *difesa del Karma* 205 seg.
 samviti-shakti, 187
 samvriti-satya, *verità velata*, 58, 236, 240, 253
 samyoga, *connessione occasionale*, 173
 Samyutta-Nikâya, 274 seg.
 Sanâtana, 187
 sanâtana-dharma, 307
 Sanatkumâra, 113
 Sandhinirmocana, 237
 sandhinî-shakti, 187
 sangati, 109
 sanghâta, *urto*, 127, 211 seg., 257
 sanhitâ, *collezione*, 63, 110, 176
 Sanjaya (Sanjavin), 82, 99, 108
 sanjânâ, *distinzione delle singole percezioni*, 215-243
 sanjânâvedânâirodha, 239
 sankalpa, *decisione* 118
 Sankarshana, 117
 sânkhya, *sistema, numero* = sânkhyâ
 20, 24, 53, 61, 81, 106 seg., 141-153, 156 seg., 213 seg., 294 seg., 304
 Sânkhyakârîkâ, 143-153
 Sânkhya-sûtra, 143-153
 Sankshepa-shâriraka, 139
 sansâra, *ciclo del divenire*, 46, 111, 115, 137 seg., 181 seg., 284, 290
 sanskâra, *disposizione, impulsi*, 158 seg., 172 seg., 215-319
 sanskrita, *fattori condizionati da impulsi*, 219-243
 sanscritto, *lingua*, 34, 75, 81, 153, 242
 santâna, *fiume, continuità*, 223
 saptabhangî, 207 seg.
 Saptapadârthî, 68, 170
 sarmanî, 18
 Sarvajinâtman, 139
 Sarvamatasangraha, 108
 sarvâstivâdin, 87, 219 seg., 228 seg.
 sat, *essere* 186
 satkâr্যavâda, 148
 sattva, *chiarezza, bontà*, 118, 127, 147, 158 seg., 181 seg., 192 seg.
 Satyavati, 80
 sautrântika, 59, 231-232, 305
 Sâyana, 70
 sayogi-kevalin, 207, 288
 scettico, 23, 51, 82, 108, 235, 247
 Scelling, 20
 Schlegel F.A. e W., 20, 124
 Schlüter C.B., 295
 Scbopenhauer, 20, 106, 124, 211, 263, 282, 294, 296
 Schrader F.O., 125
 Schroeder L. von, 297
 Schubring W., 207
 scolastica, 66, 306
 scuola di meditazione, 242
 seshvara, *teista*, 145, 157
 Se-stesso, Sè, *vedi ârman*
 sette, 66-69, 71, 103, 105, 196, 256, 289, 306
 Shabaravâmin, 109, 111
 shabda, *informazione degna di fede*, 247
 shadâyâtana, *sei sensi*, 216
 Shaddarshana-samuccaya, 108, 145
 shaiva-shivaiti, 188 seg., 196
 shaiva-siddhânta, 179, 194 seg.
 shakti, *forza*, 63, 140, 179, 190-191, 197
 shakti-nipâtâ, 193 seg.
 shaktismo, 63, 162
 shakti-tattva, 191 seg.
 Shakuntalâ, 124
 shamata, *perfetta quiete dello spirito*, 217 seg.
 Shândilya, 113
 Shankara, 22, 64, 68 seg., 72-73, 81, 88-92, 112, 125, 133-141, 161, 243, 253, 289-291, 294, 306
 Shankara-mishra, 166
 shânta-ârman (purusha), *trascendente, se stesso in quiete*, 123
 shâriraka-mîmânsâ, 106
 Shashitânta, 143-144
 Shatapatha-brâhmana, 38, 83-84, 154 seg.
 Shatsandarbha, 187 seg.
 shesha, *resto, residuo*, 182
 Shesha, *serpente cosmico di Vishnu*, 181, 184
 Shîtâlai, Shâtan, 108
 Shiva, 41, 56, 64, 69, 71, 88, 122, 138, 162 seg., 184 seg.
 Shivâditya, 68, 170
 shivâdvaita, 194 seg.
 Shiva-jnâna-bodha, 194 seg.
 Shiva-sûtra, 190 seg.
 shiva-tattva, 191 seg.
 shrâvakâ, *seguaci dell'hîmayâna*, 240-284
 Shrîbhâshya, 72, 195
 Shrîdhara, 166 seg.
 Shrîharsha, 140
 Shrîkantha, 72, 195 seg.
 Shrîkara-bhâshya, 72, 197
 Shrînâtha, 179
 Shrînivâsa, 180, 184
 Shrîpati, 72, 197 seg.
 shrîshi-vâda, *dottrina della creazione*, 23, 108, 113, 147, 174, 177, 307
 Shrîvaishnava, 72, 180
 shruti, *rivelazione*, 41, 73, 123
 shuddhâvâita, 72, 185
 shuddhavidyâ, 196 seg.
 shûdra, *servo*, 41, 83, 182, 194, 276
 Shulvasûtra, 297
 shungâ, 54 seg.
 shûnya, *vuoto*, 58, 229 seg., 233 seg., 247, 253 seg., 264
 Shura, 88
 Shvetadvîpa, 184
 Shvetaketu, 113
 shvetâmbara, 55, 204 seg.
 Shvetâsvatara-Up., 112, 117-123, 141, 143
 siddha, *perfetto*, 143, 199, 289 seg.
 Siddhantalesha, 71
 Siddharshi, 108
 siddhi, *forza magica*, 160
 sikh, 71
 sillogismo, *vedi anumâna*
 sittar, *vedi siddha*
 skambha, 263
 Skanda, *dio della guerra*, 69, 179
 skandha, *cinqe gruppi di fattori dell'esistenza*, 215-243, 271
 smriti, *tradizione*, 73, 123, 131, 159, 250
 Socrate, 17, 82, 293, 296, 303
 sofferenza, *vedi dukkha*
 soffio vitale, *vedi prâna*
 soffio, *vedi âpana, samâna, udâna, vyâna*
 soggetto della conoscenza, *vedi sâksbin*
 solipsismo, 141
 Somânanda, 190 seg.
 Someshvara Sûri, 189
 Sonnerat E., 293
 sogno, 270 seg.
 sonno profondo, 115, 270 seg.
 sostanza, *vedi dravya*
 sparsha, *contatto*, 216 seg.
 spazio, *vedi âkâsha e dish*
 specie, *vedi âkriti*
 spota, *anima delle parole*, 251
 Spinoza, 293
 spirito, *vedi parusha, e città*
 Splendore lunare della verità del sânkhyâ, 146
 Stcherbatsky F., 234
 sthâviravâdin, 55
 sthûla (bhûta = *elementi grossolani*)
 119, 269 seg.
 stoico, stoicismo, 293, 304, 305
 Strauss C., 157
 stûpa, 18
 Subalâ-Up., 181
 Sudarsana, 180
 sukshma-sharîra, *corpo sottile*, 269 seg.
 Suhrllekha, 86
 Sundarâ, 194
 suono, 59, 110, 172
 Sureshvara, 139
 sushumnâ, *vena* 162
 339

- Sūtra, *trattato*, *testo dottrinale*, 57, 131
 Sūtrakṛtāṅga, 164
 Sūtrāṅkārā, 237
 Sūtrānta-sūtrā, vedi *Cesta dei discorsi* (Buddha)
 svabhāva, *attitudine innata*, 102, 150, 186 seg., 233, 258
 svātantrika, 234 seg.
 svetāmbara, 68
 syādvāda, 207
 Tajasa, *corpo di fuoco*, 271
 Taine Ippolito, 223
 Taittirīya-Up., 112-117, 123, 154 seg., 188
 Talet, 293, 297, 299, 302
 tamas, *tenebre*, 118, 127, 147, 181 seg., 192 seg., 284
 tamil, *lingua*, 108, 180, 194, 199
 tanmātra, *elementi sottili*, 119, 148, 152, 156
 Tantrā, 132, 286
 tantrismo, 63, 286
 Tao, Taoismo, 53, 199
 tapas, *riscaldamento*, 37, 40, 154 seg., 198, 207
 Tāranātha, 85
 tarka, 21
 Tarkabhāṣā, 170
 Tarkakaumudī, 170
 Tarkasangraha, 170
 tarka-shāstra, 21
 tatbhāṭā, 239
 tattva (quidditas), 102, 103, 138, 148 seg., 191 seg., 266
 Tattvacintāmaṇi, 168
 Tattvadīpanibandha, 185
 tat tvam asi, 114
 Tattvārthadhigama-Sūtra, 205
 Tattvasamāsa, 151, 153
 Tattvavaishārādī, 156
 teismo, 24, 64, 153, 261, 263, 306
 tejas, *splendore*, *chiarezza*, 127
 tempo, vedi *Kāla*,
 tenebre, vedi *tamas*
 tenkalai, vedi *via della gatta*
 teoria del taglio netto, vedi *uccheda-vāda*
 teoria dei sette tropi, vedi *saptabhaṅgī*
 teoria della relatività, vedi *syādvāda*
 teoria dei dharmā (Buddha, Vasubandhu), 212 seg.
 teoria dell'istantaneità, vedi *attimo*
 teoria dell'evoluzione, vedi *parināma-vāda*
 teoria della creazione del mondo, vedi *shrīsti-vāda*
 teoria del «dio-tutto», vedi «uno-tutto»
 testimone, vedi *sākshin*
 theravādin, 219, 224 seg.
 Tibet, 60, 62
 Tilak, 123
 tīrthankara, *profeta jaina*, 82, 204, 249
 Trumula, 194
 Tommaso d'Aquino (San), 73
 trishnā, *sette di vivere*, 216 seg.
 Tryambaka, 179
 tyāgāṅga, 197
 turīya, *stato di profonda meditazione*, 270
 Uchedavāda, *materialismo*, 223
 ucheishta, *resto*, 263
 udāharana, *esempio*, 169
 Udāna, *testo*, 269
 Udayana Sātāvāhana, 86, 166 seg.
 Uddālaka Āruni, 84, 113-114, 118
 Uddotakara, 168 seg., 189 seg.
 Umāpati, 194 seg.
 Umāsvāti, 60, 205
 universali, 304
 uno-tutto, 24, 37, 42, 53, 61, 64, 107, 112, 113-123, 127, 135-141, 180 seg., 190 seg., 240-242, 261 seg., 301
 unità assoluta, 56, 61, 64
 upādāna, *attaccamento alla vita*, 216 seg.
 upādhi, *attribuzione*, 138
 upamāna, *paragone*, *analogia*, 248
 Upamiti bhavaprapancakathā, 108
 upanaya, *applicazione*, 169
 Upanishad, 23, 27, 28, 41 seg., 50, 61, 64, 80, 106 seg., 112-123, 143, 154 seg., 249 seg.
 Upavarsha, 109
 Utpala, 190
 uttara-paksha, *opinione definitiva*, 109
 Uttaranta, 241
 Vācaspatimishra, 22, 65, 107, 132, 139, 145, 156 seg., 168 seg., 288, 308
 vadakalai, vedi *Via della scimmia*
 vaibhāshika, 221, 228 seg.
 vaikriya, *corpo vaikriya*, 270 seg.
 Vaikuntha, 180, 184
 Vairattiputra, 99
 Vairocana, 257, 264
 vaishyā, 276
 vaisheshika, 59, 64, 68, 106 seg., 162-176, 230, 293
 vaishnava = vishnuiti, 108
 vairāgya, *rinuncia*, 149
 vajrayāna, *veicolo adamantino*, 64, 67, 242, 289
 Vallabha, 72, 130, 143, 185 seg., 284, 291
 vallabhācāryā, 185 seg.
 Vallée-Poussin L. de la, 229
 valore dell'esistenza, 308
 vāsana, *impressioni*, 238
 Vasubandhu, 60-62, 82, 86-87, 212 seg., 228, 231 seg.
 Vāsudeva (Krishna), 177
 Vasugupta, 64, 189 seg.
 vatsīputriya, vedi *sammitriya*
 Vātsyāyana, 60, 168 seg.
 Vāyu, 184
 Veda, 27, 34 seg., 41 seg., 80, 106 seg., 154, 163, 247 seg.
 vedanā, *sensazione*, 215-243
 Vedānta, 20, 42, 64, 80, 107, 112-141, 247
 Vedāntadeshika, 180
 Vedānta-paribhāṣā, 140
 Vedāntaparijātasaurabha, 72
 Vedāntasāra, 140
 veicolo adamantino, vedi *vajra-yāna*
 Venkatanātha, vedi *Vedāntadeshika*
 verità velata, vedi *samvriti-satya*
 verità a due gradi, vedi *doppio grado di verità*
 via degli dei, *devayāna*, 137, 182, 183, 289
 via dei padri, *Pitriyāna*, 137
 via della gatta, *tenkalai*, 182
 via della scimmia, *vadakalai*, 182
 via dell'amore divino, vedi *bhaktimārga*
 via della conoscenza, vedi *jñānamārga*
 via per gradi, 283, 285 seg.
 vibhajyavādin, 224 seg.
 vibbu, *omnipervadente*, 268
 vibhūti, *dispiegamento di potenza*, *potenza magica*, 127, 161, 181
 videhamukti, *liberazione senza corpo*, 139, 288
 vidhi, *destino*, *prescrizioni*, 103, 109
 Vidyāranya, 140
 vidyā-tattva, 192 seg.
 Vijayanagara, 70
 vināna, *coscienza*, 215 seg., 236 seg.
 Vijnānabhikshu, 22, 72, 153
 vijnānakāla, 193 seg.
 vijnānavāda, *dottrina della sola coscienza*, 60, 62, 64, 86, 141, 230, 236-243, 253, 284, 291
 vijnapti, 226
 vijñhā, *ipostasi*, 38
 Vikramashilā, 67
 vikshepa, *estensione*, 141
 Vimuktāman, 140
 Vinaya-sūtra, 88
 vipashyanā, *chiara comprensione*, 217 seg.
 viprayukta-sanskāra, 239
 vīrashaiva, 72, 196 seg.
 vishaya, 109
 vishesha, *particolarità*, *differenza*, 59, 141, 162 seg., 163 seg., 180
 visheshādvaita, 197 seg.
 vishishtādvaita, 72, 180 seg., 195
 Vishnavātha, 22, 170
 Vishnu, 41, 56 seg., 69, 71, 80, 81, 124, 128, 134, 138, 151, 154, 181 seg., 183 seg.
 Vishnupurāna, 134
 Vishnusvāmin, 185 seg.
 Vishvakṣena, 185
 visristi, *creazione degli esseri indivi duali*, 37
 Visuddhimagga, 225
 vita, vedi *jīva*
 Vīttalanātha, 185
 Vivarana, *scuola*, *opera*, 139
 vivaria, *manifestazione apparente*, 134, 257
 viveka, *distinzione*, 149
 vritti, *fluttuazione*, 158
 vuoto, vedi *shūnya*
 vyāna, *soffio pervadente*, 270
 vyāpti, *abbracciamento*, 169
 Vyasa, 80, 132, 156 seg.
 vyavahāra, 135
 vyūha, *ipostasi*, 177, 180

Wassiljew W., 85
Wilkins, 20, 124
Windischmann, 20
Wrihaspatiattva, 195 seg.

Yādava, 288
Yādavaprakāśha, 92-93
yādrichā, *il cieco caso*, 257
Yajur-veda, 38
Yājñavalkya, 43, 48, 80, 83-84, 114, 120, 131, 267

yama, *disciplina*, 160
Yamakami Sogen, 212
Yāmuna, 92

Yāmunācārya, 180
Ymir, 37

yoga, *attività, esercizio dello spirito, sistema*, 51, 64, 106 seg., 123, 153-161, 206 seg., 240

yogācāryā, *trapasso in yoga, dottrina della sola coscienza*, 60, 240

yogāṅga, *otto membra dello yoga*, 160 seg., 197

Yogavāsishtha, 64

Zarmanochegas, 18
Zenone d'Elea, 234
Ziesenis A., 195

Scritti

di Helmuth von Glasenapp

Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jains nach den Karnagranthas dargestellt. 115 pagg. 8°. Leipzig 1915, Otto Harrassowitz.

Indische Liebeslyrik in Übersetzungen von Friedrich Rückert. Mit Einleitungen und Erläuterungen neu herausgegeben 288 S. Kl. 8°. München 1921, Hyperion-Verlag.

Neue Ausgabe 209 S. 8°. Baden-Baden 1948, Hans Bühler jr.

Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien. XI, 505 S. 8°, 43 Abb., München 1922, Kurt Wolff Verlag.

Madhya's Philosophie des Vishnuglaubens. X, 66 u. 120 S. 8°. Bonn und Leipzig 1923, Kurt Schröder Verlag.

Indien: Volk und Kultur. Länder und Städte. 126 S. 248 Tafeln. 4°, München 1925, Georg Müller Verlag.

Indische Gedichte aus vier Jahrhunderten in deutscher Nachbildung von Otto v. Glasenapp, eingeleitet und herausgegeben von H. v. Glasenapp. 178 S. 8°. Berlin 1925, G. Grottesche Verlagsbuchhandlung.

Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion. XVI, 505 S. 4°. 3 farbige, 28 schwarze Tafeln. Berlin 1925, Alf. Häger.

Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit von W. Geiger, Banarsi Das Jain, F. Rosen, H. W. Schomerus. (In «Handbuch der Literaturwissenschaft», herausgegeben von O. Walzel.) 340 S. 4°. 7 Tafeln, 159 Textillustrationen. Potsdam 1926-29, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.

Heilige Stätten Indiens. Die Wallfahrtsorte der Hindus, Jains und Buddhisten, ihre Legenden und ihr Kultus. 183 S. 258 Tafeln 4°. München 1928, Georg Müller Verlag.

Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien. VIII. 72 S. 8°. Leipzig 1928. I.C. Hinrich'sche Buchhandlung.

Britisch Indien und Ceylon. 88 S. 12 Karten. 8°. Berlin 1929, Zentral-Verlag.

Indien in der Dichtung und Forschung des deutschen Ostens. 47 S. 8°. Königsberg (Pr.) 1930, Gräfe und Unzer Verlag.

Von Buddha zu Gandhi. Indisches Denken im Wandel der Jahrhunderte. 36 S. 8°. Tübingen 1934, I.C.B. Mohr.

Der Buddhismus in Indien und im fernen Osten. Schicksale und Lebensformen einer Erlösungsreligion. 402 S. 8°. 16 Tafeln. Berlin-Zürich 1936, Atlantis Verlag.

Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen. X, 72 S. 8°. Halle (Saale) 1938, Max Niemeyer Verlag.

Entwicklungsstufen des indischen Denkens. Untersuchungen über die Philosophie der Brahmanen und Buddhisten. 169 S. 8°. Halle (Saale) 1940, Max Niemeyer Verlag.

Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lehren und Riten des Diamantfahrzeugs. 201 S. Kl. 8°. 8 Tafeln. Stuttgart 1940, W. Spemann Verlag.

Gedanken von Buddha. Ausgewählt, übersetzt und erläutert. 79 S. Kl. 8°. Berlin-Zürich 1942, Atlantis Verlag.

Die Religionen Indiens. Neubearbeitung des 1926 bei der Deutschen Buchgemeinschaft in Berlin erschienenen Werkes «Brahma und Buddha» X, 391 S. Kl. 8°. Stuttgart 1943. Alfred Kröner Verlag (Kröners Taschenausgabe, Band 190).

Kant und die Religionen des Ostens. XX, 200 S. 32 Abb. 8°. Königsberg (Pr.) 1944, Kanter Verlag (Die ganze Auflage des noch nicht im Buchhandel erschienenen Werkes ging im Verlauf der Kriegsergebnisse verloren, eine neue Ausgabe erscheint 1949 im Internationalen Universitäts Verlag GmbH, Tübingen).

Die Weisheit des Buddha. 198 S. 8°. Baden-Baden 1946, Verlag Hans Böhler jr.

Der Stufenweg zum Göttlichen: Shankaras Philosophie der All-Einheit. 170 S. 8°. Baden-Baden 1948, Verlag Hans Böhler jr.

Die indische Welt als Erscheinung und Erlebnis. 368 S. 8°. Baden-Baden 1948. Verlag Hans Böhler jr.

Das Spiel des Unendlichen. Glaube und Weisheit der Hindus im Spiegel der Dichtung. 103 S. 8°. Berlin 1948, Hermann Hübener Verlag.

Buddha, Geschichte und Legende. 77 S. 8°. Zürich 1950, Verlag der Arche.

Vedānta und Buddhismus (Abh. der Geisteswiss. Kl. der Akademie Mainz, 1950. Nr. 11). 18 S. 8°. Wiesbaden 1950, Franz Steiner Verlag.

Die fünf grossen Religionen. 2 Bände. 561 S. 8°. Düsseldorf 1952, 3. Aufl. 1957, Eigen Diederichs Verlag.

Zwei philosophische Rāmānyas. (Abh. d. Geistesw. Kl. der Akademie Mainz, 1951. Nr. 6) 105 S. 8°. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag 1951.

Das Spiel des Unendlichen. Gott, Welt und Mensch in der Dichtung der Hindus in deutscher Nachbildung. 140 S. 8°. Basel 1953, Benno Schwabe & Co. Verlag.

Kant und die Religionen des Ostens. XX, 191 S. 8°. mit 8 Abb. nach Kupferstichen aus zeitgen. Reisebeschreibungen. Würzburg 1954, Holzner-Verlag.

Die Religionen der Menschheit, ihre Gegensätze und ihre Übereinstimmungen. (Schriftreihe der österr. Unesco-Kommission.) 149 S. 8°. 2. Aufl. Wien 1957. Austria Edition.

Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen. (Abh. d. Geisteswiss. Kl. der Akademie Mainz 1954. Nr. 8) 131 S. 8°. Wiesbaden 1954, Franz Steiner Verlag.

Bhagavadgītā, das Lied der Gottheit. Aus dem Sanskrit übersetzt von R. Boxberger, neu bearbeitet und herausgegeben. 103 S. 8°. Stuttgart 1955. Reclam Verlag (Universal Bibliothek Nr. 7874:75).

Der Pfad zur Erleuchtung. Grundtexte der buddhistischen Heilslehre in deutscher Übersetzung. 220 S. 8°. Düsseldorf 1956. Eugen Diederichs Verlag.

Der Religionswissenschaftler (Blätter zur Berufskunde Band 3) 14 S. Bielefeld 1957, W. Bertelsmann Verlag.

Die nichtchristlichen Religionen (Fischer-Lexikon Band I) 338 S. 8°. Frankfurt a.M. 1957, Fischer Bücherei K.G.

Indische Geisteswelt. Eine Auswahl von Texten in deutscher Übersetzung. Band I: «Glaube und Weisheit der Hindus». 334 S. 8°. Band II: «Weltliche Dichtung, Wissenschaft und Staatskunst der Hindus». ca. 340 S. 8°. Baden-Baden 1958, Holle-Verlag.

Indice

5	Prefazione all'edizione italiana (M. Bergonzi)
9	Prefazione alla prima edizione
11	Prefazione alla seconda edizione
13	Trascrizione e pronuncia delle parole sanscrite ed indiane
15	Introduzione
17	Filosofia dell'India e filosofia dell'Occidente
	1. Contatti storico culturali fra i due mondi, 17 — 2. Analogie e antitesi, 21.
28	PARTE PRIMA — Lo sviluppo storico
31	Introduzione
33	Note preliminari
34	1. Il periodo vedico
	1. L'epoca degli inni alle divinità (fino al 1000 a.C. circa), 34 — 2. L'epoca della mistica del sacrificio (1000-750 a.C. circa), 38 — 3. L'epoca delle Upanishad (750-550 a.C. circa), 41.
50	2. Il periodo classico o brahmanico-buddhista
	1. L'epoca di Mahāvīra e del Buddha (circa tra il 550 e il 326 a.C.), 50 — 2. I Mauryā e gli Shungā (326-1 a.C.), 54 — 3. L'ascesa del "gran veicolo" (1-250 d.C. circa), 57 — 4. I Gupta (dal 250 al 500 d.C. circa), 60 — 5. L'epoca della massima diffusione culturale (500-750 d.C. circa), 62 — 6. La controriforma brahmanica, (dal 750 al 1000 d.C. circa), 63.

66	3. Il periodo post-classico o induista
	1. La scolastica delle sette (1000-1200 d.C. circa), 66 — 2. Il predominio dell'Islam (1206-1526 d.C.), 70 — 3. La dominazione dei Gran Mogol (1526-1761 circa), 71 — 4. L'afflusso di idee dall'Occidente (dal 1757 ad oggi), 74.
77	Appendice
79	Profili biografici di filosofi indiani
	Note preliminari, 79 — 1. Yājñavalkya, 83 — 2. Nāgārjuna, 85 — 3. Asaṅga e Vasubandhy, 86 — 4. Dharmakīrti, 87 — 5. Shankara, 88 — 6. Rāmānuja, 92.
5	PARTI SECONDA — I grandi sistemi
97	Note preliminari
99	A) Le dottrine che negano l'ordinamento etico del mondo
	1. L'agnosticismo degli Airāṇikā, 99 — 2. Il materialismo dei Cārvākā, 100 — 3. Il fatalismo degli Ajīvikā, 103.
105	B) I sistemi a base etico-religiosa
	1. I sistemi brahmanici, 105.
109	C) I sei "Darśhanā"
	1. La Mīmāṃsā, 109 — 2. Il Vedānta, 112 — 3. Il Sāṅkhya, 141 — 4. Lo Yoga, 153 — 5/6. Il Nyāya e il Vaiśeṣika, 162.
176	D) La filosofia delle sette
	Premessa, 176 — 1. I Viśṇuīti, 180 — 2. Gli Śhivaiti, 188.
204	4. Il sistema dei Jaina
210	5. I sistemi dei buddisti
	1. Fondamenti ed inizi, 210 — 2. Le grandi scuole del "piccolo veicolo", 224 — 3. Le scuole del "grande veicolo", 232.
245	PARTI TERZA — La concezione del mondo e i suoi problemi principali
247	6. Problemi della conoscenza
	1. I mezzi di conoscenza, 247 — 2. Conoscenza naturale e sovranaturale, 248 — 3. Parola e concetto, 250 — 4. I gradi della realtà, 251.

255	7. Problemi dell'interpretazione del mondo
	1. Le realtà ultime, 255 — 2. L'ordinamento del mondo, 257 — 3. Il mondo nello spazio e nel tempo, 258.
260	8. Il problema di Dio
	1. Le molte divinità (devatā), 260 — 2. Il signore del mondo, uno e persona (śhvara), 261 — 3. L'assoluto impersonale (brahma), 263 — 4. Il divino nei sistemi atei, 263.
265	9. Il problema della natura e dello spirito
	1. L'animato e l'inanimato, 265 — 2. La materia, 266 — Lo spirituale, 266 — 4. Corpo ed anima, 269.
272	10. I problemi dell'etica
	1. Il fondamento metafisico della morale, 272 — 2. Principi e limiti della dottrina morale, 275.
281	11. I problemi della liberazione
	1. Il valore dell'esistenza, 281 — 2. Natura della liberazione e sua possibilità di conseguimento, 284 — 3. La via per gradi verso la salvezza, 285 — 4. La condizione raggiunta dagli spiriti liberati, 288.
293	Considerazioni conclusive
293	Filosofia dell'India e filosofia dell'Occidente
	1. Esistono influssi scambievoli?, 293 — 2. Paralleli nello sviluppo storico, 300 — 3. L'importanza della filosofia indiana per l'occidente, 308.
311	Appendice
319	Bibliografia
328	Indice dei nomi e dei concetti