

QUADERNI DI INDOASIATICA

VITA OLTRE LA MORTE
ORIENTE

A CURA DI THOMAS DÄHNHARDT



VAIS
Novalogos

QUADERNI DI INDOASIATICA

Collana VAIS

Venetian Academy of Indian Studies – Accademia Veneta di Studi Indiani

Direttore della Collana

Gian Giuseppe Filippi, Università Ca' Foscari Venezia

Direttore scientifico

Monia Marchetto, Università Ca' Foscari Venezia

Comitato scientifico

Stefano Beggiora, Università Ca' Foscari di Venezia

Thomas Dähnhardt, Università Ca' Foscari Venezia

Fabrizio Ferrari, Chester University

Jaen-Louis Gabin, INALCO, Paris

Subrata Mitra, Heidelberg Universität

Angelo Scarabel, Università Ca' Foscari di Venezia

Giovanni Torcinovich, VAIS

Collaborazione editoriale

Chiara Stival

Ideazione e realizzazione grafica

Silvia Stival



© VAIS

c/o Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea, Università Ca' Foscari, Venezia.
www.vais.it

È vietato riprodurre contributi, informazioni e immagini, completamente o in parte. Se interessati contattare la segreteria VAIS.

© 2017 NOVALOGOS EDIZIONI

info@novalogos.it

www.novalogos.it

Tutti i diritti riservati
ISBN 978-88-97339-70-X

INDICE

VITA OLTRE LA MORTE

DALLA MORTE ALL'ALDILÀ: DOTTRINE, CREDENZE, MITI, SUPERSTIZIONI

Thomas Dähnhardt <i>Prefazione</i>	7
Gian Giuseppe Filippi <i>Considerazioni upaniṣadiche sull'ineluttabilità della morte</i>	15
Gianni Torcinovich <i>La paura della morte e il suo superamento nella prospettiva del Pātañjala yoga</i>	41
Chiara Stival <i>Nascita, vita e morte: il simbolismo dei tre figli del sole</i>	61
Jishnu Shankar <i>La transitorietà della morte - una prospettiva Aghora</i>	81
Monia Marchetto <i>Il Maṇikarṇikā Ghāṭa, Tarakeśavara Mahādeva e l'attraversamento dell'oceano dell'esistenza</i>	105
Guido Zanderigo <i>Vetālapañcaviṃśatikā: l'attraversamento del campo della morte</i>	123

Stefano Beggiora <i>Visioni sull'aldilà: morte, simbolismo e figurativismo nel folklore indigeno dell'India</i>	143
Yonten Arya Pasang <i>La morte e il morire secondo la cultura, le scienze e il Buddhismo tibetano</i>	165
Maurizio Scarpari <i>Il confine tra la vita e la morte nell'antica Cina: alcune Osservazioni sui casi di 'ritorno alla vita' riportati su due Manoscritti del III-I secolo a.C.</i>	173
Emanuele M. Ciampini <i>La morte come motore di cultura in Egitto. Riflessioni circa un'interpretazione di modelli del post-mortem</i>	187
Angelo Scarabel <i>Nascita e morte: luoghi di passaggio del 'destino' umano nella tradizione islamica</i>	203
Thomas Dähnhardt <i>Morte, morti e mortificazioni: considerazioni a proposito di ciò che va al di là della vita nell'ottica del Sufismo</i>	233
Salvatore Sorisi <i>Mentalità e morte</i>	253
Appendice	
Jishnu Shankar <i>The transcience of death - an Aghora perspective (articolo originale in lingua inglese)</i>	291
<i>Autori</i>	313
<i>Pubblicazioni VAIS</i>	317

PREFAZIONE

Dai primordi della storia umana, da quando la corrente del tempo determina l'esistenza contingente, la morte ha condizionato e ispirato l'immaginazione dell'uomo. In tutte le civiltà del mondo, essa rappresenta il mistero per eccellenza, la chiave ultima per comprendere la realtà che trascende il dominio sensibile dell'esistenza terrestre. In quanto tale, la morte pur apparentemente limitandola, conferisce un significato profondo alla vita transeunte. Per questo motivo, le diverse tradizioni e religioni tutt'ora viventi o già estinte e le credenze arcaiche inconsapevolmente preservate dal folklore, hanno tramandato e preservato una miriade di concetti di ciò che avviene quando la vita s'esaurisce. La descrizione delle possibili condizioni postume si presenta come un affresco grandioso dinnanzi a chi si propone di indagare questo argomento al contempo affascinante e meraviglioso.

Pur nella grande differenziazione di concezioni, implicanti cosmografie escatologiche complesse, persino presso popolazioni considerate "primitive", la certezza della sopravvivenza costituisce un elemento comune a tutte le varie immaginazioni culturali. Il tentativo di risolvere il dilemma esistenziale posto dalla morte e descrivere il complesso passaggio dalla vita attuale agli stati postumi dell'essere, costituisce una parte essenziale di tutte le tradizioni. Tuttavia, pur accomunando apparentemente tutti gli esseri viventi, al momento di giungere al cospetto della morte, il destino dell'uomo profano si distingue

da quello di chi si propone di raggiungere l'immortalità come fine della propria realizzazione interiore. Di conseguenza, se da un lato le tradizioni sacre sono volte a consolare i comuni mortali, attenuando in loro il timore istintivo per la morte oppure accentuandolo per creare una spinta volta a correggerne la condotta, gli insegnamenti dottrinali rivolti alle *élites* si sono soffermati in descrizioni spesso estremamente dettagliate su quanto avviene durante il decesso e successivamente ad esso.

Il netto divario fra domino essoterico e conoscenza esoterica è particolarmente sviluppato nell'ambito delle religioni monoteistiche, la cui natura intrinseca le rende atte a descrivere il rapporto fra l'individuo e un Principio unico, considerato fonte di ogni grazia. In una tale prospettiva, il Dio personale assume il ruolo di sommo giudice fra bene e male, determinando così il destino postumo di chi è rimasto prigioniero nei confini del dualismo inerente alla loro natura contingente. Questo è necessariamente il destino dei comuni mortali, per i quali la concezione dottrinale dell'unicità divina rimane, è proprio il caso di dirlo, lettera morta. Per costoro, l'unica speranza rimane legata all'ottenimento della salvezza in virtù della grazia concessa loro da un Dio compassionevole. D'altra parte, chi è stato in grado di penetrarne e comprenderne la verità inerente diventa, per usare un termine caro ai maestri della tradizione sufica, amico intimo (*walī*) di chi dispensa vita e morte, e affronta entrambe con equanime serenità.

Le civiltà d'Oriente, *in primis* quella *hindū*, per loro stessa natura non si pongono da un punto di vista etico - morale che annuncia la morte e le sue conseguenze in un'ottica punitiva o gratificante. Nel contesto del *dharma*, la Legge universale che governa tutto ciò che esiste, la vita dell'individuo è inserita in un grande gioco cosmico che si articola nel susseguirsi di infiniti cicli e sottocicli, così da ridurre l'importanza dell'esistenza individuale a un sussulto insignificante. Il destino dell'individuo appare così inestricabilmente legato a quello del macrocosmo di cui fa parte e di cui costituisce, in chiave ridotta, l'immagine microcosmica. La complessa ritualità descritta nei testi sacri, è prescritta a chi si deve fare garante del *dharma*, contribuendo in questo modo a conferire stabilità al mondo e alla società in cui trascorre la propria limitata vita, attestando in questo modo l'importanza della pur effimera esistenza. Tuttavia è la parte dottrinale consacrata alla

conoscenza dello spirito a garantire che, per chi ne è qualificato, il mistero della morte sarà compreso e, infine, superato nell'immortalità.

Se da una parte per il profano la morte si propone nella sua veste terribile e temibile, di divoratrice pronta ad annichilire tutto ciò che appartiene al mondo transeunte, per l'iniziato che intende vincere la morte, essa costituisce il completamento nel quale trovare pace e Liberazione dalla sofferenza dell'esistenza trasmigrante. Per costui la prospettiva si rovescia. Vincere e sconfiggere la morte non significa combattere la morte bensì accettare ed abbracciare la morte come naturale alleato, compagno di avventura e maestro.

Nell'ottica dell'asceta, per esempio, tutto ciò che di caro e attraente lo legava all'interno del mondo transeunte diventa oggetto di disgusto, di repellenza e, infine, di indifferenza. Il distacco dal mondo dei fenomeni costituisce per lui un passo fondamentale verso il superamento della morte. Per questa ragione egli, tramite la pratica di determinati esercizi, si dedica alla mortificazione del corpo e dei sensi nonché alla pacificazione della mente, fonte d'ogni desiderio mondano. Sconfiggendo così il timore della morte, che si nutre di ciò che è sotto il suo dominio, l'asceta compie il primo passo verso l'immortalità, abbandonando anzitempo le sue spoglie mortali e rifugiandosi nella dimora atemporale dello spirito. Similmente anche il saggio, che persegue la conoscenza, trova nella morte la risposta alle sue domande, esattamente come Naciketas nel ben noto racconto contenuto nella *Kathā Upaniṣad*. Per quest'ultimo, la morte è il maestro supremo al quale chiede e dal quale ottiene l'iniziazione ai misteri dell'immortalità, la cui piena realizzazione consiste nell'identificazione con la morte stessa.

Comunque sia e qualunque sia la modalità seguita, per gli iniziati alle autentiche tradizioni esoteriche d'Oriente (e laddove sono tutt'ora riconoscibili e accessibili, anche d'Occidente), avvicinare e incontrare la morte costituisce l'inizio della via. Si tratta dell'accesso a una nuova vita in un nuovo mondo, attraversando il quale, si dischiudono e si rivelano al vivente pellegrino dell'aldilà, gli stessi orrori e meraviglie dei viaggi postumi descritti nelle catabasi letterarie. Anticipando l'esperienza della morte a un momento cruciale della propria esistenza terrena, chi così procede raggiungerà in ambito microcosmico, prima

l'estinzione del proprio aggregato individuale (*fanā*) e, infine, l'estinzione dell'estinzione (*fanā al-fanā*), per esprimerci nei termini dell'esoterismo islamico. Trasposto a una prospettiva macrocosmica e trans culturale, ciò corrisponde al *pralaya* degli *hindū*; ovvero la dissoluzione di un mondo riflette esattamente la fine di un ciclo esistenziale.

Quest'ultima considerazione mette in evidenza la continuità fra l'argomento del presente volume e le discussioni precedenti che hanno avuto luogo sotto l'auspicio della VAIS negli anni passati. Pensiamo qui in particolare a quelle più attinenti alla morte, apparse come volume collettaneo con il titolo di *Pralaya*¹. Che si tratti della morte di un mondo o della morte di un individuo, allora come ora, il punto focale è la ciclicità del tempo che condiziona l'esistenza universale e ne determina tutto ciò che è contenuto in essa. Gli autori dei contributi al presente volume rappresentano e indagano aspetti specifici sulla questione come sono presenti nelle principali tradizioni dell'Oriente, in un insieme di vedute che, come un caleidoscopio, crea un'immagine affascinante e composita di un argomento di attualità perenne.

Tuttavia, a differenza del volume precedente in cui erano inclusi anche studi dedicati alle civiltà d'Occidente, il presente volume è incentrato interamente sull'Oriente e sarà complementato a breve termine da un volume separato di articoli dedicati all'Occidente. Ciascuno dei singoli capitoli investiga un aspetto diverso, fornendo così al lettore un panorama ampio su come intendere la morte e ciò che essa implica e comporta per le diverse culture e civiltà. A partire dall'India, da sempre al centro dell'interesse della VAIS, e inesauribile tesoro di saggezza e conoscenza di ogni tipo, si spazia a considerare molteplici tradizioni orientali, a cui sono dedicati il numero più consistente di contributi.

Procedendo nell'ordine in cui si susseguono i capitoli, il viaggio attraverso le regioni dell'Oriente ha inizio in India e si apre con uno studio di Gian Giuseppe Filippi. Ponendosi nell'ottica conoscitiva del Vedānta e indagando il rapporto tra micro e macrocosmo, l'autore risolve il suo *excursus* cosmologico nella prospettiva metafisica che vede

¹ *Pralaya. La fine dei tempi nelle tradizioni d'Oriente e d'Occidente*, a cura di Stefano Beggiora, Aprilia, Novalogos ed., 2014.

la morte come il simbolo più alto della realizzazione spirituale, ovvero del *mokṣa*.

Segue la discussione di Giovanni Torcinovich, il quale propone un'analisi erudita di come, attraverso il processo realizzativo dello yoga, sia possibile superare la paura esistenziale della morte. Aprendo il suo studio con un discorso sul rapporto che sussiste fra corpo e anima intavolato da Socrate e Simmia nel *Fedone* di Platone, Torcinovich riflette su come la filosofia greca si pone nei confronti della morte.

Segue una comparazione con l'Induismo, e in particolare Patañjali nel suo fondamentale *Yogasūtra*, si ponga nei confronti della questione e quali soluzioni esso offre. In un'ottica tipicamente indiana, riconoscendo nell'ignoranza (*avidyā*) la radice del problema, Patañjali vede nel *samsāra*, il perpetuo ciclo di morte e rinascita, la causa di afflizione per l'uomo e offre la soluzione attraverso il disciplinamento della mente atto a coltivare un senso di discriminazione fra permanente e impermanente, indispensabile per uscire dal ciclo di vita e morte che tiene prigioniero la mente del profano.

Il terzo è uno studio di Chiara Stival che ci illumina sul sottile rapporto fra la morte, personificata nella figura di Yama, dio della morte, il Sole (*sūrya*), astro che illumina e quindi rende manifesto il mondo intero, e Manu, il progenitore e archetipo del genere umano. Attraverso il linguaggio metaforico del mito, la Stival ci illustra la genealogia stabilita nei Veda e nei Purāṇa che unisce questi protagonisti sul palcoscenico universale, tracciando una complessa ed intrigante immagine dell'interrelazione fra l'uomo, la morte e il mondo.

E ancora, in un'ottica che unisce teoria e pratica, lo studioso americano oriundo dall'India Jishnu Shankar ci propone un'illustrazione dettagliata di come la morte sia percepita ed affrontata nell'ambito di una tradizione iniziatica viva, quale quella degli Aghora, sulla base delle parole dei suoi maestri. Al centro della menzionata disciplina è il *prāna*, la forza vitale che all'interno dell'organismo umano, come nell'Universo stesso, costituisce il nesso fra la vita e la morte e il cui controllo riveste importanza fondamentale nel processo di armonizzazione fra micro e macrocosmo per condurre al superamento della morte.

Partendo da Maṇḍikarṇikā *ghāṭa*, il più famoso campo di cremazione (*śmaśāna*) in tutta l'India, Monia Marchetto ci conduce lungo un itine-

rario affascinante attraverso l'antica città di Kāśī (Benares), la luminosa, il luogo sacro (*tīrtha*) per eccellenza, in cui migliaia di *hindū* si recano per morire nella speranza di ottenere, in virtù della sacralità del luogo, un destino postumo favorevole.

In un'ottica diversa, il luogo di cremazione ci viene riproposto anche nel contributo successivo. Traendo ispirazione dai racconti del *Vetāla-pañcaviṃśatikā*, le *Venticinque storie del demone* che costruiscono parte integrante della narrativa classica e popolare *hindū* ben nota anche in Occidente, Guido Zanderigo si addentra nell'interpretazione del mito che vede come protagonisti il sovrano Vikramasena, il saggio Kṣāntiśīla e un demone che funge come maestro-istruttore del re.

A conclusione dell'itinerario indiano, Stefano Beggiora, specialista di popolazioni tribali del subcontinente, ci illustra il ruolo fondamentale svolto dall'artista-pittore presso la tribù dei Lanja Saora dell'Odisha, nel dipingere (letteralmente!) le visioni dell'aldilà di cui è ricettacolo lo sciamano, mediatore fra il mondo dei vivi e quello dei defunti.

Dalle indagini incentrate sull'India si passa agli spazi sconfinati dell'Asia Centrale per approdare attraverso il Tibet fino all'Estremo Oriente, alla Cina. Il primo intervento lungo questo percorso ci è offerto dal Geshe Dondup Tsering, che descrive le diverse fasi di dissoluzione e ricostituzione implicite nel processo di morte e rinascita. Questo complesso passaggio ciclico ha inizio con la dissoluzione degli elementi costituenti l'individuo, la loro elaborazione durante il 'soggiorno' temporaneo nel *Bardo*, il mondo intermedio in cui risiedono i corpi animici dei defunti, per concludersi con la successiva nascita in un nuovo corpo fisico.

Secondo rappresentante della tradizione buddhista tibetana è Arya Pasang, medico e autorità negli studi psicosomatici, il quale ci fornisce in un resoconto denso e conciso l'interrelazione fra medicina, astrologia, cosmologia e ritualità circa la concezione del *post mortem* presso la cultura tibetana.

A questa segue la poetica descrizione di Bruno Marcolongo sulla Mongolia e dei suoi abitanti, ricordi e immagini, incentrati sulla cultura dei *kurgan*, tombe a tumolo che plasmano e segnano la geografia delle steppe, la cui circolarità si inserisce misteriosamente fra cielo e terra.

Si giunge così alla Cina, area di competenza di Maurizio Scarpari, il quale analizza ed interpreta un episodio descritto su un antico manoscritto risalente a ai secoli precedenti l'era cristiana. Il raro documento ci rivela alcuni aspetti particolari circa il passaggio tra la vita e la morte così com'era concepito nell'antica Cina imperiale, illustrato tramite un antico e documentato caso di resurrezione di un suicida.

Dalla Cina, il nostro viaggio approda in Vicino Oriente, per la precisione nell'antica civiltà egizia, di cui Emanuele Ciampini ci illustra alcuni modelli di *post mortem*. Prendendo spunto dall'abbondanza di monumenti e reperti funerari che documentano l'elaborata visione del viaggio verso l'aldilà presso la civiltà fiorita fra le sponde del Nilo e l'arido deserto nordafricano, questo studioso indaga gli spazi e i documenti riferiti a questo affascinante mondo intermedio, descrivendoci il complesso passaggio fra il mondo dei viventi e il regno dei morti.

L'introduzione al mondo islamico e la sua concettualizzazione della morte e del destino postumo è affidata a Angelo Scarabel, che descrive con attenzione minuziosa i punti di convergenza e di divergenza delle dimensioni essoterica ed esoterica del *Dīn al-Islām*. Mentre Scarabel sottolinea l'insistenza della prima sull'individuo creato nel flusso del tempo fra passato e futuro, sanzionando la predestinazione e l'ineluttabilità del destino dinnanzi al Creatore, nel secondo egli documenta i numerosi cenni alla dottrina sulla ciclicità del tempo e sulla trasmutazione.

A complemento di questo affascinante quadro, il curatore del libro invita a una panoramica di concetti e di pratiche del Sufismo indo-islamico, riguardanti la morte e le modalità di mortificazione, al fine di avvicinarsi a essa e trasmutare l'esperienza della morte in un evento che garantisca al vivente l'accesso ai misteri custoditi al di là della tomba. Partendo da considerazioni presenti nel Corano e nelle Tradizioni profetiche (*aḥādīth*), si affronta la discussione sugli insegnamenti di sapienti di diverse aree geografiche del mondo islamico, atte a illustrare il ruolo della morte nella realizzazione spirituale.

Infine, nell'ultimo contributo del volume, Salvatore Sorisi presenta una analisi critica della "mentalità" con cui si è concettualizzata e vissuta la morte in due ambiti culturali comparati. Mettendo a confronto lo sviluppo del pensiero nelle civiltà dell'Occidente, a partire dall'an-

tica Grecia fino ai giorni nostri, con quella della tradizione *hindū*, questo argomentare si collega e preannuncia gli studi che appariranno nel secondo volume dedicato alla morte in Occidente.

Thomas Dähnhardt

GIAN GIUSEPPE FILIPPI

Quando si pone la domanda: “Perché si muore?” si suole ricevere in risposta la seguente argomentazione: “Tutto ciò che ha avuto un’origine ha una fine; tutti coloro che sono nati devono morire.” Tale spiegazione, ineccepibile da un punto di vista esperienziale, può ritenersi sufficiente per la grande maggioranza degli esseri razionali, che s’accontentano di considerare la morte come l’effetto consequenziale della nascita, supponendo così che quest’ultima possa essere la causa di quella.

Certamente non può essere una risposta sufficiente per coloro che in India sono definiti *jijñāsu*, i cercatori della vera conoscenza. Infatti dal punto di vista rigorosamente logico, attribuendo alla nascita l’ineluttabilità della morte, non si dimostra in modo definitivo ch’essa ne sia la causa. La nascita, invero, non è affatto la vera causa della morte, ma al massimo potrebbe essere definita una delle sue cause occasio-

¹ Dopo aver pubblicato quattro libri e numerosi articoli sulla tanatologia indiana, ci si chiedeva che cos’altro rimanesse da esplorare in questo dominio. Come si può vedere, l’argomento, partecipando della natura dell’Infinito, è, invece, davvero illimitato.

nali. In realtà anche la nascita è un effetto che è stato prodotto da molteplici altre concause, quali il padre, la madre, la loro coabitazione, il tempo e lo spazio favorevoli, solo per citarne alcune che possono essere percepite empiricamente con facilità. A loro volta queste concause sono effetti di innumerevoli altre,² e ciò dimostra come tutte facciano parte della categoria delle cause occasionali; perciò nessuna di esse può essere considerata la vera causa efficiente né la vera causa sostanziale della morte di un qualsiasi essere vivente. La logica *hindū* giudica la concezione che abbiamo citato in apertura per spiegare l'origine della morte, come una "regressione indefinita della causa", *anavasthā*, e lo considera un procedimento inabile a dimostrare alcunché.³ Anzitutto perché procedendo in questo senso analitico si rischia di disperdersi nel molteplice, qualora si volesse enumerare le innumerevoli concause. In second'ordine perché è sempre temerario risalire, seguendo un metodo apparentemente sintetico, da un effetto noto alla sua causa sconosciuta, in quanto il medesimo effetto potrebbe essere prodotto da due o più cause diverse.⁴ Per esempio, usando un noto adagio, una guarigione prodigiosa può essere prodotta sia da Dio sia dal demonio.⁵ Procedere, dunque, per via analitica o per via presuntamente sintetica, rischia di portare a conclusioni le più disparate.

Cercheremo quindi di rispondere al quesito sull'ineluttabilità della morte seguendo un differente percorso, capace di garantire un procedimento autenticamente sintetico. Intendiamo perciò ricalcare le orme degli insegnamenti upaniṣadici che riguardano l'origine, la ragione e la necessità della morte. E per fare questa indagine sintetica ci

² Altre concause più sottili, come l'*apūrva* e i condizionamenti karmici che l'accompagnano, non sono altrettanto evidenti a occhio profano, anche se certamente più determinanti. G. G. Filippi, *Il Mistero della Morte nell'India Tradizionale*, Vicenza-Bassano, Itinera Progetti, 2010, pp. 145-154.

³ *Nyāya Sūtra*, V, 1, 9-10.

⁴ Esempio ne sia il tipico errore del pensiero occidentale che vorrebbe provare le verità metafisiche partendo da un evento storico, rovesciando i normali rapporti logici.

⁵ Il coagularsi del latte, quando si muta in yogurt, può essere provocato da un fenomeno meteorologico o dall'aggiunta del caglio. Senza sapere quale di questi interventi abbia potuto produrre quello yogurt che prendiamo in considerazione, è impossibile affermare con certezza quale dei due sia stato la vera causa del fenomeno.

riferiremo costantemente ai testi⁶ che, appunto, iniziano con il sanscrito *Agre*, in principio, esattamente corrispondente al *Bereshit* della Genesi e all'*In Principio* del Vangelo di S. Giovanni.

In principio qui non c'era nient'altro.⁷

Così afferma la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Ci si chiederà: nient'altro oltre a che cosa? La risposta a questa domanda è fornita da altri testi, il primo dei quali recita:

In principio c'era solo l'*Ātman* in forma di *Puruṣa*.⁸

Un altro passo conferma questa citazione:

In principio c'era solamente l'*Ātman*, esso solo.⁹

Da queste due citazioni deduciamo che ciò che c'era in principio era l'*Ātman* a esclusione di qualunque altra cosa. Ma allora a cosa allude il primo testo con l'avverbio *qui*? Con *qui* s'intende tutto questo mondo, com'è attestato da un altro passaggio upaniṣadico che suona in questo modo:

In principio [tutto] questo[mondo], in verità, era il Brahman. Esso conosceva solamente Se stesso (l'*Ātman*) come «Io sono il Brahman».¹⁰

⁶ Useremo cioè i due principali *pramāna* (strumenti di vera conoscenza) del Vedānta, ovvero i testi, *śabda*, e la deduzione basata sui medesimi, *anumāna*; ovvero, qualora messi in pratica, *śravaṇa* e *manana*. *Svāmī Satcidānandendra Sarasvatī, Dottrina e Metodo dell'Advaita Vedānta*, a cura di Gian Giuseppe Filippi, Aprilia, NovaLogos, Quaderni di Indoasiatica, 2015, pp. 138-144.

⁷ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 2, 1.

⁸ *Ibidem*, I, 4, 1; in luogo della consueta etimologia che spiega il termine di *Puruṣa* in quanto abitante della cittadella del cuore (*pura*), questa medesima strofe ne avanza una diversa interpretazione: *Puruṣa* sarebbe qui formato da *pūrva*, primo, *uṣ*, incendio. Con ciò si vuole affermare che il Brahman-*Ātman* dà inizio alla manifestazione del mondo dopo aver bruciato e purificato ogni grado d'esistenza precedente con le fiamme di un *pralaya* o epirosi.

⁹ *Ibidem*, I, 4, 17.

¹⁰ *Ibidem*, I, 4, 10.

E, al fine d'evitare ogni equivoco, che *tutto questo mondo* non sia ciò la cui esistenza era negata nella prima citazione quando stabiliva che “non c'era nient'altro”, citiamo un altro versetto dove s'afferma:

Tutto questo mondo non era ancora manifestato (*avyākṛta*).¹¹

Il mondo, non ancora manifestato, è *qui* interamente presente, *in mente Dei*, in quell'*Ātman-Brahman* che deve essere inteso esattamente come il luogo dei possibili. In questo modo si può comprendere il senso del passaggio che segue:

Dunque, questo *Ātman* è il luogo (*loka*) di tutti gli esistenti [...], il luogo degli dèi [...], il luogo dei ṛṣi [...], il luogo degli antenati [...], il luogo degli uomini [...], il luogo degli animali domestici, con la loro acqua e il loro foraggio [...], il luogo delle fiere e degli uccelli, fino alle formiche [...].¹²

Deve essere ben chiaro che tutto questo mondo non ancora manifestato non poteva in alcun modo essere distinto dal Brahman né essere molteplice, in quanto faceva tutt'uno con esso:

Riflettendo, esso non riconobbe alcun altro che se stesso. In principio esso pronunciò: «Questo sono Io (*so'ham*)!». Perciò il suo nome¹³ fu Io (*aḥam*).¹⁴

Questa affermazione corrisponde alla presa di coscienza del Brahman in quanto Dio personale; o, se si preferisce, il Brahman in questo modo si determina come Persona, in vista di manifestare il mondo.¹⁵

¹¹ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 4, 7.

¹² *Ibidem*, I, 4, 16; il testo, che qui citiamo in forma succinta, allude anche agli sviluppi inerenti a ciascuna di queste categorie di esistenti; sviluppi presenti in simultaneità nell'*Ātman* in quanto possibilità, che colui che non conosce il Sé mette in azione dettagliatamente durante la sua illusoria esistenza manifestata.

¹³ Il Brahman assume un nome, ovvero si determina come Brahman qualificato (*saguṇa*).

¹⁴ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 4, 1.

¹⁵ Se si considera questa determinazione da un punto di vista microcosmico, si può riconoscerla la medesima determinazione dell'anima vivente (*jīvātman*) da parte dell'*Ātman*, ossia la prima distinzione tra la persona e l'essere totale.

L'Ātman si chiese se dovesse provare paura (*bhaya*) per il fatto di essere solo:

Esso rifletté: «Di cosa dovrei aver paura se non c'è null'altro al di fuori di me?» La paura, a questa riflessione su cosa ci fosse da temere, scomparve. C'è paura [soltanto] quando c'è un secondo oltre al Sé".¹⁶

Ciò conferma che l'incondizionato Brahman-Ātman è unicamente descrivibile come l'Unico senza secondo (*kevalādvaita*). Inoltre da quanto precede si deduce che la natura metafisica del Brahman è quella della non-paura (*abhaya*).

Tuttavia se nell'assolutezza non può esistere paura, è altresì vero che lì non c'è godimento:

Esso non provava godimento (*na ramate*), perché non si può godere quando si è soli.¹⁷

È opportuno precisare, assieme a Śaṅkara, che:

Il godimento è un'attività che si compie congiuntamente a un oggetto del proprio desiderio.¹⁸

Il godimento privo d'oggetto deve essere definito, invece, beatitudine (*ānanda*) anche se è quest'ultima a provocare il desiderio di godere di altro da sé. L'Ātman immutabile permane perciò sempre beato in quanto cosciente della propria pienezza d'essere, contentezza o *satisfactio*, interiore al Soggetto medesimo. Perciò il desiderio di godere (*kāma*) è la spinta verso la manifestazione.

Esso desiderò [che ci fosse] altro da Sé. Esso [ch'era privo di dimensione] divenne della dimensione d'uno spazio che riempiono un uomo e una donna abbracciati. Quindi esso divise questo corpo in due e da questo vennero il marito e la moglie.¹⁹

¹⁶ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 4, 2.

¹⁷ *Ibidem*, I, 4, 3.

¹⁸ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Śaṅkara *Bhāṣya*, I, 4, 3.

¹⁹ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 4, 3.

La suddivisione del Principio in maschio e femmina ricorda assai da vicino il mito dell'androgino narrato da Platone,²⁰ sebbene qui si stia spaziando in ben più iperuranie elevatezze. Vi è però un particolare che rimane identico: la riunione delle due metà avviene da quel momento dietro stimolo del godimento, sia ch'esso venga definito *kāma* sia ἔπος.

Ritornando al nostro testo upaniṣadico, noteremo che la sua interpretazione divenne oggetto del contendere tra i diversi punti di vista dottrinali *hindū* e tra scuole rivali. Tra queste, il *Sāṃkhya* e lo *Yoga-darśana* vi videro l'appoggio vedico alla loro dottrina di *Puruṣa* e *Prakṛti*, conferma per loro autorevole in quanto si tratta di scuole che dipendono da *sūtra*, vale a dire da testi *smārta*²¹ e non da quelli *śrauta*.²² Tra i due *darśana*, ovviamente, lo *Yoga* ne trae il maggior vantaggio, in quanto vi trova conferma anche la sua dottrina del dio personale Īśvara che si polarizza nei due principi attivo e passivo.

Ma poiché le *Upaniṣad* sono il dominio del *Vedānta*, è importante considerare quale sia la sua posizione al riguardo. Infatti questa dottrina eminentemente metafisica, considera che la divisione in due sia *ab intra*, per cui si riafferma che questo non è affatto la comparsa di altro da Sé, che in tal caso limiterebbe l'infinità del Brahman. L'aspetto femminile, in questo caso, non è "un altro da Sé", ma è strumentale²³ alla parte maschile. Un testo analogo a quelli già citati afferma:

In principio questo in verità era il Brahman. Essendo solo non poteva moltiplicarsi. A questo scopo esso proiettò una forma superiore, lo *ḷṣatra* [...].²⁴

²⁰ Platone, *Simposio*, 190c-193a.

²¹ Che si basa sui testi della Tradizione, *smṛti*, la cui autorità è minore di quelli *śrauta*. Nel caso specifico si tratta dei *Sāṃkhya Sūtra* e degli *Yoga Sūtra*.

²² Che si basa sui testi della *śruti*, ovvero del *Veda*, considerati infallibili. In questo caso particolare con *śruti* s'intendono le *Upaniṣad*.

²³ Non per nulla c'è chi ha proposto di tradurre *Māyā* con "arte". V. A. K. Coomaraswamy, "On translation: *Māyā, Deva, Tapas*" in *Isis*, Cambridge Mass., Saint Catherine Press, XIX, N° 55, 1933.

²⁴ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 4, 11; superiore apparentemente, in quanto è dinamica rispetto alla fissità non agente del *Puruṣa-Brahman*. Iconograficamente questo principio è esemplificato dall'icona della dea Kali danzante sul dio Śiva inanimato. Ovviamente questa visione è rovesciata rispetto alla Realtà metafisica.

Kṣatra significa potere, quel potere che, per esempio, nel dominio sociale è esercitato dagli *kṣatriya*. Ma qui il termine diventa sinonimo di *Śakti* o, se si vuole, di *Māyā*, quale potere manifestante del Brahman. In questo modo si afferma la non differenza tra Brahman e *Śakti*, la quale, per usare un linguaggio teologico, altro non è che l'onnipotenza divina, quindi per niente diversa o separata da Dio. Non per nulla Śaṃkara, commentando la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, paragona lo sposo con Manu e la sposa con Śatarūpā. Vale a dire che è possibile applicare la medesima relazione metafisica tra i due principi a un livello manifestato, com'è il mito dell'origine dell'umanità:

Viraj, chiamato Manu, s'unì a essa -sua figlia Śatarūpā²⁵ ch'egli considerò come fosse sua moglie. Da quell'unione nacque l'umanità.²⁶

Sull'argomento dell'origine dell'umanità ritorneremo più avanti. Ora è importante soffermarsi su due affermazioni citate sopra, che appaiono in contraddizione tra loro. Infatti il primo testo recita:

Quindi esso divise questo corpo in due [...]²⁷

mentre il secondo:

Essendo solo non poteva moltiplicarsi.²⁸

Or dunque, la manifestazione del mondo avviene per divisione o per moltiplicazione? Ciò dipende dai punti di vista: se si vuole mantenere l'assoluta unicità principale dell'Essere si adotterà il punto di vista metafisico del frazionamento. Per questa ragione il commento di Śaṃkara afferma:

²⁵ Come si potrà leggere *in extenso* nel contributo della dr. Stival, anche Śatarūpā fu tratta da una costola di Manu, il primo uomo, esattamente come Eva da Adamo. Quindi la prima donna è della stessa sostanza del marito-padre-fratello, perciò non è altra da lui.

²⁶ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, ŚBh, I, 4, 3.

²⁷ *Ibidem*, I, 4, 3.

²⁸ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 4, 11.

Esso divenne di quella dimensione non fuoriuscendo dalla sua precedente condizione, ma mutò lo stato della sua precedente condizione come il latte quando caglia diventando yogurt. [...] Esso rimase com'era, ma dovendosi necessariamente frazionare, si mutò in una condizione paragonabile alla dimensione d'uno spazio che riempiono un uomo e una donna abbracciati. [Da quella condizione] si divise in marito e moglie. Questi termini [marito e moglie] vogliono simboleggiare una qualsiasi dualità. E poiché la moglie è proprio una metà separata dall'unità, perciò questo corpo, prima del matrimonio, è solo una metà, come una delle due metà di un cece spaccato in due. [...] Perciò una metà d'un uomo è assente quando è senza una moglie, che rappresenta l'altra metà.²⁹

Abbiamo voluto citare questi diversi passi del commento di Śaṅkara per dimostrare la sua insistenza nell'uso di una terminologia matematica a proposito dell'unità, della dualità e delle frazioni.

La manifestazione dell'unità tramite moltiplicazione descrive il medesimo processo, ma partendo da un punto di vista cosmologico anziché metafisico. Infatti questa visione dimostra una limitazione di partenza. L'unità iniziale produce al di fuori di Sé una serie numerica indefinita, formata dall'inesauribile ripetizione della stessa unità: uno più uno più uno, e così via. Non per nulla, il testo citato descrive la successiva comparsa degli dèi, delle caste, delle specie viventi³⁰, per arrivare a concludere in questo modo:

Questa innumerevole serie d'oggetti del desiderio, in principio, era solo l'unico Sé. [L'uomo] desiderò: «Possa prendere moglie in modo da poter generare. Possa avere ricchezze, in modo da poter compiere azioni». Solo questo, invero è il livello del suo desiderio. Anche volendo non potrà ottenere di più di quello.³¹

Da ciò si deduce che la serie numerica, in questo caso, s'è prodotta per somma o moltiplicazione. Per tale ragione il primo punto di vista, quella

²⁹ *Ibidem*, ŚBh, I, 4, 3.

³⁰ *Ibidem*, I, 4, 11 segg.

³¹ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 4, 17.

della manifestazione in termini di frazionamento, è intellettualmente³² più elevato, in quanto mantiene una visione sintetica.

A questo punto è opportuno ritornare alla prima citazione, che abbiamo presentato incompleta allo scopo di fornire le precisazioni necessarie. Essa ci riporterà al cuore dell'argomento principale di cui stiamo trattando:

In principio qui non c'era nient'altro. Tutto questo mondo era contenuto solamente dalla Morte, dalla fame³³, poiché la fame è morte. Egli produsse la mente riflettendo [così]: «Dal Sé che sia l'Io.» E, mentre [l'Io] meditava su se stesso, esso diede inizio al divenire.³⁴

Sarà ora nostra cura far concordare i termini di questo passaggio upaniṣadico con quanto è stato esposto finora. In principio, ovvero nel Supremo Brahman, tutto questo mondo era ancora nella condizione di pura possibilità, non essendosi ancora manifestato, com'è qui descritto in quanto effetto ancora interno alla sua causa. La causa che conteneva il mondo deve, quindi, essere intesa come il non-Supremo Brahman³⁵. Per dirla con Śaṅkara:

Perciò in base all'autorità del Veda, possiamo concludere che la causa contenente e l'effetto in essa contenuto, coesistevano prima che iniziasse il mondo. Anche la deduzione logica porta alla medesima conclusione, poiché possiamo desumere che causa ed effetto esistevano

³² Con intelletto e suoi derivati qui si intende *buddhi* e tutto ciò che partecipa di questa componente dell'*antaḥkāraṇa*. Non si tratta dunque affatto di ciò che s'intende nel linguaggio giornalistico. Recentemente, per la morte d'un semiologo alla moda, s'è visto sprecare il termine di "intellettuale" nei suoi confronti, anche se in realtà costui ha passato l'intera sua esistenza "pubblica" a infangare tutto ciò che è realmente intellettuale.

³³ Come si vedrà alla fine di questo studio, la fame, ossia il digiuno, è uno degli strumenti indispensabili per superare la morte iniziatica. Cfr. G. G. Filippi, *Discesa agli Inferi. La morte iniziatica nella tradizione hindū*, Aprilia, NovaLogos, Quaderni di Indoasiatica, 2014, pp. 102-104.

³⁴ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 2, 1.

³⁵ Perché, poi, l'Essere unico, il Dio personale, sia identificato alla Morte apparirà chiaramente di seguito.

prima della creazione. Infatti un effetto reale può essere prodotto soltanto se c'è una causa poiché, se non c'è alcuna causa, nessun effetto può essere prodotto.³⁶

Riannodando questo passaggio che stiamo commentando alle citazioni previamente menzionate, possiamo affermare che in principio c'era solamente il Brahman-*Ātman* e che in esso era contenuto tutto questo mondo non ancora manifestato e perciò ancora contenuto in potenza nella sua causa. La causa della manifestazione del mondo è qui definita Morte. In ogni evidenza si tratta della più elevata concezione della morte che possa essere ideata da mente umana. Ma cosa s'intende qui con Morte? Seguiamo il filo logico di Śaṃkara:

Da che tipo di Morte era contenuto l'universo mondo? Si risponde così; dalla fame, ovvero dal desiderio di sfamarsi, che è caratteristico della Morte. Com'è che la Morte è la fame? La risposta è: "Perché la fame è la Morte. [...] Chi desidera sfamarsi si mette subito a uccidere animali."³⁷

Ovviamente questo è soltanto un esempio simbolico. Chi è affamato uccide gli animali che alleva, e quindi, avendoli uccisi, si sfama cibandosene. Il limite dell'esempio sta nel fatto che, al livello metafisico in cui ci siamo posti con questi passaggi upaniṣadici, non sono ancora in esistenza alcun allevatore, alcun allevamento né alcun animale sacrificabile. Per questa ragione Śaṃkara fa notare che la fame, in principio, è soltanto il desiderio di sfamarsi.³⁸ Ecco dunque che il desiderio di sfamarsi ci appare in tutta evidenza identico al desiderio di godere³⁹ di cui abbiamo già parlato, vale a dire al desiderio di manifestare il mondo al fine di fruirne. Per arrivare a manifestare il mondo come

³⁶ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, ŚBh, I, 2, 1.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ovviamente il Brahman, anteriore all'insorgere di questo desiderio, "non mangia né è mangiato" (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III, 8, 8).

³⁹ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 4, 3; in definitiva è sempre ed esclusivamente del desiderio, *kāma*, che si tratta, applicato al cibo, all'eros o a qualsiasi altro dominio oggetto di desiderio. Non per nulla la Morte, *Mṛtyu* o *Māra*, che dir si voglia, porta le insegne e le frecce di *Kāmadeva*.

“esteriore” alla causa, il Brahman produsse la mente riflettendo così: «Dal Sé possa venire l'Io.»⁴⁰ Il Brahman in questo modo si determina come Persona divina, *aham*, ossia come Colui che crea il mondo, *Locus possibilium*, *divina Mens*, per usare l'analogo linguaggio scolastico. La Persona divina, il Brahman non-Supremo (*aparabrahman*) o qualificato (*saguna*), che dir si voglia, mentre meditava su se stesso, diede inizio al divenire. La meditazione che Dio rivolge a se stesso è motivata da ciò che in precedenza abbiamo definito senso di beatitudine, consapevolezza della propria totalità, e si esplica nel desiderio che muove a elargire questa *satisfactio* al suo effetto ch'egli proietta in apparenza come altro da Sé. Il desiderio dunque produce la manifestazione del mondo e dà inizio al divenire.⁴¹ Per questa ragione in molti testi *hindū* la manifestazione delle possibilità è descritta come il sacrificio della Divinità per smembramento,⁴² oppure come la proiezione di tutte le cose all'esterno del ventre squarciato della Divinità primordiale⁴³ o, ancora, come un parto da una matrice divina.⁴⁴ A differenza dei primi due, quest'ultimo punto di vista corrisponde alla moltiplicazione dell'uno per mezzo della dualità, dallaquale, di seguito, si sviluppa l'indefinita serie numerica.

Egli desiderò: «Possa io avere un secondo». Egli, la Morte, cioè la fame, fece quindi unire [come due sposi] il verbo (*vāc*) con la mente (*manas*). Il seme che fu emesso divenne l'anno. Prima d'allora non esisteva l'anno. Egli lo fece crescere durante un anno intero e, a sua conclusione, lo partorì.⁴⁵

⁴⁰ *Ibidem* I, 2, 1.

⁴¹ Questa è la ragione per cui ogni meditazione può essere definita come una “immaginazione creatrice”.

⁴² V. il sacrificio di Puruṣa, *Rg Veda*, X, 90; di Prajāpati, *Śatapatha Brāhmaṇa*, VIII, 6, 1, 1-10.

⁴³ V. il sacrificio di Prajāpati, *Śatapatha Brāhmaṇa*, VIII, 6, 1, 1-10; di Vṛtra, *RV*, I, 33, 10-11.

Questo punto di vista corrisponde alla suddivisione o frazionamento dell'Uno.

⁴⁴ Quell'Essere che è la matrice (*yoni*) da cui provengono tutte le cose e che è dotata di qualità fuori della portata della percezione sensoriale, deve essere Dio e null'altro.” *Brahma Sūtra*, *Śaṅkara Bhāṣya*, I, 2, 21. Questo secondo punto di vista corrisponde alla moltiplicazione dell'uno che si sviluppa nella serie numerica.

⁴⁵ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 2, 4.

Da quanto precede appare con chiarezza che la Morte si distinse in due principi, come fossero esterni a Lui, almeno in apparenza. E questi due principi costituenti la Sua onnipotenza, il verbo e la mente, l'aspetto attivo e imperativo, il *Fiat*, e quello ricettivo, *locus possibilium*, copularono per manifestare il mondo. Il divenire quindi è il prodotto di quella dualità primordiale. Il seme emesso dal verbo nella mente diede origine al divenire, sotto forma del ciclo annuale. Questo periodo, che corrisponde alla durata della gestazione umana,⁴⁶ diventò così simbolo e metro di misura ciclica dello sviluppo temporale. Il tempo, in questo modo, s'identifica al mondo quando, ancora non nato (*aja*), da seminale diventa embrionale. Per questa ragione il tempo nell'universale e non ancora applicato alla manifestazione, è considerato un altro nome del Dio personale, *Kāla*. E *kāla* significa sia Tempo sia Morte.

Il tempo nella sua successione di durata, invece, si manifestò congiuntamente al mondo nella sua forma immatura, infantile (*bālya*). Come s'è appena detto, il tempo si sviluppa ciclicamente, perciò condiziona anche il mondo ad avere una sua infanzia, maturità e vecchiezza.

Che la molteplicità illimitata sia prodotto della dualità è ben provato dal testo upaniṣadico già citato in precedenza:

Quindi esso divise questo corpo in due e da questo vennero il marito e la moglie. Per questo Yājñavalkya disse: «Noi due siamo due metà [dell'Uno]». Per questa ragione la metà di quello spazio fu riempito dalla moglie. Egli a lei si congiunse. Da quello nacque l'umanità.⁴⁷

Ella allora pensò: «Come può costui che mi ha generato, unirsi con me?»⁴⁸ Orbene, mi andrò a nascondere.» Si trasformò in una vacca, ma quello prese la forma d'un toro e a lei s'unì e generarono i bovini. Ella si fece cavalla ed egli stallone; si fece asina e l'altro asino e s'unì a lei e così generarono gli equini. Ella si trasformò in capra e quello in capro, lei in pecora e l'altro in montone e s'unì a lei e così nacquero i caprini

⁴⁶ Si tratta dell'anno lunare, che corrisponde più da vicino al periodo della gestazione.

⁴⁷ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 4, 3.

⁴⁸ Sul tema dell'incesto vedasi, sempre in questo volume, il contributo della dr. Stival.

e gli ovini. In tal modo egli produsse tutto ciò che s'accoppia, giù giù fino alle formiche.⁴⁹

È così stabilito che tutto ciò che è manifestato dipende dalla dualità, piuttosto che dall'unità. Infatti l'unità potrebbe anche rimanere *unica*; è quindi con il frazionamento di questa unità che si sviluppa la serie numerica. Questa è la ragione per la quale la metafisica *hindū* si definisce come non duale.⁵⁰ Tuttavia il due necessariamente passerà attraverso il tre e alle unità che seguono, per poter manifestare l'intera serie numerica:

Tutto questo mondo è una triade formata da nome [*nāma*], forma [*rūpa*] e azione [*karma*].⁵¹

Ma su questa ultima importante affermazione scritturale ritorneremo in chiusura; perciò, dopo questa digressione, riprendiamo il filo del testo della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* per esaminare come è descritta la conclusione del periodo d'un anno necessario alla gestazione del mondo:

Quando nacque, allora la Morte aprì le sue fauci [per divorarlo]. Il neonato gridò: «Bhāṇ». Questa fu la prima parola [proferita].⁵²

È interessante commentare assieme a Śaṃkara come il mondo manifestato, spaventato dalle fauci spalancate della Morte affamata,⁵³ lasci sfuggire una emissione di fiato che è al tempo stesso un grido di

⁴⁹ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 4, 4.

⁵⁰ Il termine di *monismo* con cui gran parte degli indologi traduce il termine sanscrito *advaita*, oltre a essere un errore di traduzione, rappresenta anche una forzatura del senso in favore d'una interpretazione filosofica del tutto occidentale.

⁵¹ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 6, 1.

⁵² *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 2, 4.; *Bhāṇ* è un suono che imita il rumore del fiato sffiato a labbra serrate. Il testo propone un gioco di parole: *bhāṇa* è la radice verbale che significa recitare. Perciò la prima emissione di fiato diventa anche la prima parola espressa al momento della creazione, ossia la prima esternazione del *prāṇa* che dimora nella bocca e la prima vibrazione sonora, *spanda*.

⁵³ Queste fauci spalancate da cui il mondo è appena stato vomitato, descritto anche come l'orribile ferita addominale di Vṛtra da cui piovono le plastiche acque delle

spavento e la prima manifestazione della vibrazione sonora. La paura ora è possibile, poiché il neonato, che è ingannato dall'ignoranza provocata dalla sua limitazione in quanto effetto, si crede altro dal Brahman;⁵⁴ e, come è stato stabilito in precedenza, “c'è paura solamente quando c'è un secondo oltre al Sé”.⁵⁵

A questo punto:

Egli pensò: «Se lo uccido ora farò davvero un magro pasto.» Per mezzo di quel verbo (*vāc*) e di quella mente (*manas*), Egli manifestò tutto questo e qualsiasi cosa ci sia,⁵⁶ i Veda Ṛc, Yajus e Sāman, i metri, i riti, gli

potenzialità mondane che stanno passando all'atto, o anche come una *yonī* che ha appena partorito, appaiono già pronte a divorare il loro prodotto. Esse sono mitologicamente e iconograficamente rappresentate come il *Kālamukha*, la bocca della Morte. Cfr. G. G. Filippi, “Kīrttimukha e Kālamukha”, in *Annali di Ca'Foscari*, XVII, 3, SO 9, Venezia, 1978, pp. 79-87.

⁵⁴ La paura è il principio dell'allontanamento, mentre l'amore è il principio del riavvicinamento. Si tratta di quella dualità ben nota nell'Induismo che è definita di volta in volta con repulsione-attrazione. Questa duplice dinamica corrisponde al rigore e alla misericordia delle tradizioni occidentali. Da questo punto di vista sarà evidente che il Dio terribile e il Dio Amore non sono affatto due dèi distinti, ma il medesimo e unico Dio. Per la stessa ragione la distinzione che spesso è attribuita al Dio dell'Antico Testamento e a Quello del Nuovo s'appoggia su un punto di vista di una superficialità ingiustificabile.

⁵⁵ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 4, 2; la manifestazione si svolge con un movimento d'allontanamento dal Principio Supremo, come si trattasse d'una fuga provocata dalla paura dell'alterità: “Per paura di Lui soffia Vāyu, per paura di Lui corrono Agni, Indra e la morte come quinta [essendo gli altri dèi il secondo, il terzo e il quarto, oltre all'Uno]” (*Taittirīya Upaniṣad*, II, 8; *Kaṭha Upaniṣad*, II, 3, 3). Commenta Śaṅkara alla *Taittirīya Upaniṣad*: “Essendo divinità potenti, essi sono impegnate nelle varie funzioni di soffiare, riscaldare, reggere e uccidere. La loro attività nelle rispettive funzioni è possibile se c'è un Ente da essi distinto che li dirige. Brahman, perciò, è Colui che li dirige e che li spaventa, perché essi svolgono le loro funzioni per timore del Brahman, come si comportano i servi nei confronti del Re: perché Brahman, che è beatitudine, è la causa della loro paura...”; *Taittirīya Upaniṣad*, ŚBh, II, 8. In tutta evidenza la morte di cui si parla in questo brano è *punarmṛtyu*.

⁵⁶ Si noti che la manifestazione di quanto segue, alluso qui dal pronome distributivo “qualsiasi cosa”, rappresenta lo sviluppo dettagliato delle possibilità di “tutto questo”, che è simboleggiato dalla crescita del neonato.

uomini e gli animali. Ogni cosa che produsse, decise di divorarla; e per il fatto che divora ogni cosa è conosciuto come Aditi.⁵⁷

Aditi, che significa “il non-diviso”, il Dio personale, fece sviluppare da quel mondo neonato ancora unitario tutte le Sue frazioni per mezzo di una ulteriore copula del verbo e della mente. Da questa unione iniziò la Sua apparente suddivisione, a cominciare dalle vibrazioni sonore, i *Veda*, alle scansioni ritmiche del tempo, la metrica, alle azioni, *karman*, agli uomini e agli animali; “giù giù fino alle formiche” come aggiungono i due testi già citati.⁵⁸ Nel commento di questo brano Śaṃkara soggiunge:

[...nel] la precedente unione con il verbo (*vāc*), era ancora in uno stato immanifesto, mentre la creazione di cui si parla ora è la manifestazione dei Veda nel modo in cui sono impiegati per le azioni [i sacrifici]. Comprendendo che ora il suo nutrimento era cresciuto, Prajāpati⁵⁹ decise di divorare qualunque cosa egli proiettasse [fuori di Sé], fosse questa l'azione, i mezzi per agire o i risultati dell'azione. Per il fatto ch'egli mangia ogni cosa Egli è chiamato Aditi o Morte. Così il Veda afferma: “Aditi è il cielo, Aditi è il firmamento, Aditi è la madre, Aditi è il padre.”⁶⁰ Chi sa come Aditi, Prajāpati o Mṛtyu abbia ottenuto questo nome di Aditi, in quanto divoratore d'ogni cosa, diventa il divoratore di tutto questo universo che diventa il suo cibo: ciò significa che [chi conosce questa verità] s'identifica con il mondo, altrimenti il testo entrerebbe in contraddizione con se stesso. Infatti noi ben sappiamo che [tra le creature] nessuno può essere l'unico divoratore di tutte le cose [per via analitica]. Perciò il senso deve essere che costui s'identifica con il tutto. La vera ragione per la quale ogni cosa diventa il suo cibo è che, qualsiasi sia il cibo di un mangiatore, esso a lui s'identifica.⁶¹

⁵⁷ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 2, 5; in questo contesto il nome maschile Aditi non deve essere confuso con la sua identica forma al femminile, che designa nel mito la madre degli *āditya*, i soli o dèi celesti del pantheon vedico.

⁵⁸ *Ibidem*, I, 4, 4 e I, 4, 16.

⁵⁹ Prajāpati significa letteralmente il Signore (*pati*) dei soggetti o sudditi (*prajā*) e, almeno in questo contesto, è l'esatto sinonimo di Īśvara, il Signore, il Dio personale.

⁶⁰ *RV*, I, 49, 10.

⁶¹ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, ŚBh, I, 2, 5. In questa frase s'allude all'assimilazione del cibo da parte di chi mangia. Infatti chi assume cibo, con la digestione, scarta ciò che gli

Il commentatore inizia avvertendo il lettore che qui si sta passando dalla visione metafisica (*pāramārthika*) a un punto di vista contingente (*vyāvahārika*). Quindi sottolinea la natura vibratoria del suono all’inizio del divenire come principio di attività, distinguendone tre fasi: l’azione in quanto tale (*karman*), i mezzi o strumenti dell’azione (*ka-raṇa, hetu*), e i risultati dell’azione (*pariṇāma*). E la Persona divina, considerando che tutto quanto aveva prodotto s’era sviluppato e cresciuto, volle fare di esso il suo nutrimento. Ecco, dunque, la risposta profonda alla domanda che ci siamo posti all’inizio. Colui che crea e spinge l’universo mondo a svilupparsi, fa tutto ciò al fine di divorarlo.⁶² Ecco dunque perché il datore di vita, colui che proietta gli esseri nell’esistenza, è anche Morte. Si potrà obiettare, a questo punto, che a più riprese s’è affermato come gli esseri solo in apparenza siano usciti dall’Essere, poiché non sono altro da Lui e sono eternamente a esso interni come l’effetto nella causa. Perciò non essendo “altro” tutto questo mondo non dovrebbe essere considerato “cibo” del divino divoratore. Ciò corrisponde alla realtà delle cose, e per questa ragione Śaṅkara aggiunge un’osservazione importante:

Comprendendo che ora il suo nutrimento era cresciuto, Prajāpati decise di divorare qualunque cosa egli proiettasse [fuori di Sé], fosse questa l’azione, i mezzi per agire o i risultati dell’azione.⁶³

La riflessione attribuita a Dio riguarda lo sviluppo degli esseri, non gli esseri in quanto tali. Per questo motivo qui si dichiara che ciò che è proiettato fuori della Divinità è l’azione, ovvero il divenire. Gli esseri sono ingannati da questa proiezione che li convince d’essere attori o agenti, per mezzo di strumenti che paiono favorire lo sviluppo dell’agire e che conducono ai risultati desiderabili dell’azione. Divorando il divenire in tutte le sue modalità, la Divinità libera gli esseri

è inutile e assimila ciò che è utile, vale a dire che ciò s’identifica al composto organico del mangiatore. Questa vera e propria resurrezione di ciò che era morto in una parte costitutiva del corpo vivente è attribuita al *prāṇa* chiamato *samāna*.

⁶² Per questa ragione le *Upaniṣad* insistono tanto affinché il *jīñāsu* che aspira alla Liberazione, o *mumukṣu*, comprenda che colui che manifesta, sostiene e distrugge il mondo è il Brahman.

⁶³ *Ibidem*.

dall'inganno d'essere da Lui diversi e separati. Per questa ragione colui che conosce questa scienza (*vidyā*) diventa il divoratore di tutto questo mondo. Ogni essere che si sente coinvolto nel divenire si trova in uno stato d'ottundimento che gli si pone come ostacolo alla comprensione della realtà:

Poiché è irretito [dal divenire] egli si trova in uno stato d'ottundimento. A causa di questo ottundimento che è la causa dell'azione, non riconosce più il suo Maestro interiore. Travolto dalle ondate dei *guṇa*⁶⁴ e da queste intaccato, vacillante, mutevole, limitato, in preda al desiderio [dei risultati delle azioni], agitato, convinto d'essere separato, costui distingue l'"io" da "Quello" e afferma "questo è mio". S'imbroglia nel legame come un uccello preso nel laccio [della trappola]. Sottoposto all'effetto delle sue proprie azioni, otterrà una nascita favorevole o sfavorevole, e la sua azione, sottoposta alla dualità, lo trasporterà su e giù.⁶⁵

Chi, al contrario, ha vinto l'ottundimento, ovvero lo stato d'ignoranza, che impedisce di conoscere la propria reale natura, s'identifica al Divoratore e perciò è detto divorare tutto questo mondo. Naturalmente, come si desume dall'ultima citazione, questo cercatore della conoscenza dovrà riconoscere il suo Maestro interiore come la Morte, e farne di Quello il suo *guru*, esattamente come afferma Naciketas:

«Proprio perché [...] tu, o Morte, mi dici che ciò non è di facile comprensione, non mi è possibile trovare altro maestro migliore di te [...].»⁶⁶

E, in un'altra *śruti*:

Chi così conosce sconfigge le ri-morti, la morte non ha potere su di lui, Morte diventa il suo Sé, ed egli s'identifica con questo Dio.⁶⁷

⁶⁴ Si tratta delle pulsioni o tendenze naturali che inducono ad azioni che conducono verso l'esaltazione (*sattva*), l'espansione frenetica (*rajas*) e alla precipitazione (*tamas*).

⁶⁵ *Māitrya Upaniṣad*, III, 2.

⁶⁶ *Kāṭha Upaniṣad*, I, 1, 22.

⁶⁷ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 2, 7.

Non proseguiremo oltre in questa direzione, poiché a suo tempo abbiamo trattato di questo argomento per esteso.⁶⁸ Dall'ultimo testo che abbiamo citato cogliamo, invece, lo spunto per passare a delle considerazioni non più riguardanti la Morte come Divinità, ma alla morte nel senso più immediato, quello che in India è chiamata fine del corpo, *dehānta*. Tuttavia si potrà facilmente constatare che quanto segue altro non è che la conseguenza di questa premessa dottrinale.

S'è detto in precedenza che la coppia primordiale *Puruṣa* e *Prakṛti* in cui l'Essere s'è polarizzato, generò questo mondo, il quale è una triade in quanto è formato dal nome [*nāma*], dalla forma [*rūpa*] e dall'azione [*karma*].⁶⁹ *Puruṣa* e *Prakṛti* non manifestati (*avyakta*) e non sottoposti al divenire (*akṣara*) sono rappresentati nel mondo in via di sviluppo dal binomio *nāma-rūpa* che, pur essendo manifestati (*vyakta*) e in divenire (*kṣara*) a loro corrispondono in quanto ne riflettono le funzioni. *Nāma* è il polo essenziale e qualitativo d'ogni essere e d'ogni oggetto manifestato; *rūpa* è il polo sostanziale e quantitativo, *materia signata quantitatis* o *principium individuationis* utilizzando il linguaggio tomistico concettualmente corrispondente.⁷⁰ *Nāma* attribuisce le qualità generali e sintetiche che definiscono un modo della manifestazione. Facciamo l'esempio della specie umana: *nāma* descrive l'uomo come l'essere intelligente per eccellenza, libero di scelta e fattore del proprio destino, e che sta in posizione eretta ecc.; queste e altre qualifiche lo distinguono dai bruti. Ma queste sono le qualifiche dell'intera umanità ovvero della specie umana.⁷¹ *Rūpa* è invece quell'elemento di separazione che distingue e suddivide l'umanità in questo o quell'individuo.

⁶⁸ G. G. Filippi 2014.

⁶⁹ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 6, 1.

⁷⁰ S. Tommaso d'Aquino, Q. 85 *Summa Theologiae*; a. I-IV.

⁷¹ La specie non è una collettività, dato che quest'ultima altro non è se non un raggruppamento di individui. Essa è, al contrario, un'entità generale illimitata, che comprende in sintesi tutti gli individui con cui produce il proprio sviluppo. Perciò si può dire che l'esistenza d'una specie corrisponde all'esistenza d'ogni singolo *deva*, in quanto gli dèi son definiti da *nāma*, ma non sono frazionabili da *rūpa*: "Egli chiese: «Yajñāvalkyā, cos'è che non abbandona un uomo quando lascia la forma corporea?» «Il suo *nāma*, perché esso è illimitato, come sono illimitati tutti gli dèi.»" *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III, 2, 12.

Ciascun individuo umano presenterà le qualità della specie d'appartenenza in modo, per così dire, personalizzato, dimostrandosi più o meno intelligente, più o meno libero di scelta, più o meno eretto nel portamento ecc. Lo stesso dicasi per qualsiasi altra specie, che analogamente si suddivida in individui nascendo da un uovo, da una madre o da un seme:

Tutti gli esseri hanno invero tre tipi di nascita: quella ovipara, quella vivipara e quella germinipara.

Quella Divinità [l'*Ātman*] pensò: «Possa penetrare come anima vivente (*jīvātman*) in queste tre tipi di nascita,⁷² possa io definire in loro il nome (*nāma*) e la forma (*rūpa*).»

Desiderò moltiplicare per tre ognuna di queste tre nascite. Allora quella Divinità [l'*Ātman*], penetrando come *jīvātman* quei tre tipi di nascita, definì in esse il loro nome (*nāma*) e forma (*rūpa*).⁷³

Commentando la seconda strofe della citazione che precede, Śaṅkara aggiunge queste utili precisazioni:

Questa produzione dei nomi e delle forme [che produsse esseri celesti, come] il fuoco, il sole, la luna, il fulmine, la produzione dei nomi e delle forme per ogni specie e individuo,⁷⁴ come [tra gli esseri immobili]

⁷² In questo testo ogni tipo di nascita è detto *devatā*, in quanto allude ai divini elementenominati nei versi che precedono la citazione, ossia fuoco, acqua e cibo (o terra) che sono i prerequisiti necessari a mettere in moto le nascite. La nascita prevede l'assunzione d'un corpo; per questa ragione sono menzionati gli elementi che formano l'aspetto "solido" dei corpi: il fuoco, il calore vitale; l'acqua, la plasticità e il movimento; la terra, la densità e l'inerzia (*ChU*, VI, 5, 1-4). Si tralasciano, in questo caso, aria ed etere, la cui percezione è più sottile. Tralasciamo d'entrare in ulteriori particolari che ci porterebbero fuori dei limiti di questo argomento.

⁷³ *ChU*, VI, 3, 1-3; la triplicazione d'ognuno dei tre regni di esseri, definiti dal loro modo di nascere, consiste nel stabilire al loro interno quelle specie viventi in cui prevalga il fuoco piuttosto che l'acqua o la terra, formando così una molteplicità pressoché illimitata di varianti specifiche (*jāti*).

⁷⁴ Si noti l'ordine delle parti della frase che pone in relazione *nāma* con la specie e *rūpa* con l'individuo.

l'erba *kuśa*,⁷⁵ l'erba *kāśa*,⁷⁶ l'albero *palāśa*,⁷⁷ e [tra gli esseri mobili], l'antilope, il cervo, gli uomini, e altri, deve essere un atto di Dio che creò fuoco, acqua e terra.

Infatti non si deve dimenticare che la manifestazione del nostro mondo comprende anche la creazione di specie di altri esseri oltre all'uomo, tra i quali gli dèi,⁷⁸ simboleggiati dai corpi celesti, gli esseri immobili e gli animali. Tutto questo complesso universo è dovuto a un atto divino operante in modo distintivo per le specie e separativo⁷⁹ per gli individui, tramite le indefinite possibilità di combinazioni dei tre elementi, fuoco, acqua e terra, a seconda della alternata preponderanza di ciascuno di questi ultimi:

Ma dalla preponderanza di uno [dei tre elementi], si ottiene la corrispondente classificazione [gerarchica dell'essere così manifestato].⁸⁰

A seconda, dunque, della prevalenza di un elemento sugli altri tre,⁸¹ si formerà nel cosmo una ordinata gerarchia. Non per nulla in sanscrito natura, specie e casta s'esprimono con un unico termine, *jāti*. Ora, mentre le specie sono tra loro distinte qualitativamente, gli individui all'interno della specie sono separati quantitativamente.⁸² La

⁷⁵ *Desmostachya bipinnata*.

⁷⁶ *Saccharum spontaneum*.

⁷⁷ *Butea frondosa*.

⁷⁸ Gli dèi, essendo esseri manifestati, sono paragonabili agli angeli delle tradizioni abramiche. Quindi, a loro modo, sono sottoposti alle limitazioni di nome e forma.

⁷⁹ Con distinzione s'intende l'attribuzione di qualità, con separazione il frazionamento quantitativo.

⁸⁰ *Brahma Sūtra*, II, 4, 22.

⁸¹ Ovviamente, nel fuoco corporeo l'elemento preponderante sarà appunto il fuoco, Nell'acqua, l'acqua, nella terra, la terra. Cfr. *BS, ŚBh*, II, 4, 22.

⁸² Ciò non vuol dire che ogni individuo non sia anche distinguibile qualitativamente da qualsiasi altro; se ciò non fosse, non esisterebbe che un solo e unico individuo, in ragione della legge degli indiscernibili ben espressa da Leibniz nei suoi *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

specie si frammenta in individui, esattamente come la serie delle frazioni suddivide l'unità principale.⁸³ E ciò che divide gli individui, la forma, rappresenta la loro morte. Evidentemente la morte di cui si tratta qui non è la Morte, quel Dio personale che manifesta il mondo di cui abbiamo abbondantemente trattato in precedenza. La morte degli individui, o, meglio, la morte ripetuta o ri-morte, appartiene al dominio della manifestazione ed è la proiezione della Morte principale nella molteplicità e nella contingenza. Di questa morte ci parla l'*Aitareya Upaniṣad* nei seguenti termini:

In principio, in verità, c'era soltanto questo *Ātman* e nient'altro: non vi erano esseri né senzienti né insenzienti. Egli pensò: "Possa io manifestare i mondi." Manifestò quindi questi mondi: le acque superiori, *ambhas*, il firmamento, *marīci*, la sfera della morte, *marah*, e le acque inferiori, *āpah*.⁸⁴

Le acque superiori sono divise dalle acque inferiori da una separazione che, in consonanza con la cosmogonia biblica, abbiamo tradotto con firmamento. E ciò che si trova sotto il firmamento è la sfera della morte nel senso ordinario del termine.⁸⁵ Per non confondere la Morte con le morti ripetute, *punarmṛtyu*, la *śruti* definisce queste ultime come i "Suoi figli".

⁸³ Dovrebbe essere sufficiente questa impostazione per arrivare per via deduttiva, *ānumānika*, a comprendere che la reincarnazione non ha alcuno spazio nel pensiero indiano. Tuttavia anche recentemente ci siamo imbattuti in seguaci di pretesi *svāmī* occidentali che sostengono il reincarnazionismo. Come se non bastasse la deduzione, la *śruti* afferma: "Come l'albero, signore della selva, proprio così è l'uomo [...] Ma se l'albero stroncato ricresce dalla radice primigenia, l'uomo, stroncato dalla morte, da quale radice può rivivere? Non si dica: «Dallo sperma!», perché questo è prodotto solo da chi è in vita, a differenza dell'albero che rinasce dal seme anche dopo esser stato abbattuto. Ma quando l'albero è sradicato più non rivive, proprio come non ha più radice l'uomo che è morto. Non rinasce chi è già nato; cosa mai potrebbe farlo rinascere?" (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III, 9, 28, 1-7). Evidentemente lo può far reincarnare soltanto la protervia degli ignoranti.

⁸⁴ *Aitareya Upaniṣad*, I, 1-2.

⁸⁵ In questa prospettiva le acque superiori, ossia la manifestazione informale, *arūpa-vadbhāvaavasthā* o stato di *Prājña*, che dir si voglia, sono chiaramente dichiarate libere dalle ri-morti. È per questa ragione che, di colui che ha raggiunto questo dominio universale, si dice che non ritorna alla manifestazione.

[La Morte è] una in quanto è lassù, e molteplice in quanto è nei Suoi figli.⁸⁶

Le ri-morti, nella produzione dettagliata degli individui, corrispondono agli intervalli incolmabili che, nella serie numerica, separano tra loro i numeri interi. Per analogia con l'intervallo che separa i numeri, questa identità tra la forma che limita l'individuo e la morte del corpo è dichiarata nel testo che segue:

In verità [già] entrando nello stato di sogno si supera questo stato [di veglia] e si trascende le forme della morte.⁸⁷

E proprio perché consistono nel limite, *bandha*, imposto dalla forma, *rūpa*, alla durata della vita,⁸⁸ i *punarmṛtyu* sono dichiarati essere il male⁸⁹:

Male (*pāpa*) è tutto ciò che è definito come una “forma limitante” (*apratirūpam*).⁹⁰

[...] avendo cacciato la morte, che è il male [...]⁹¹

Come sopra s'è visto, il mondo si manifesta tramite la comparsa di *nāma*, *rūpa* e *karma*. Ora si dovrà abbandonare il punto di vista soggettivo⁹² che abbiamo esposto in queste ultime pagine, in cui i testi citati focalizzavano l'attenzione del lettore sulla vita corporea. La ragione per la quale la vita nel corpo è importante, in quell'ottica, dipende dal fatto che è in questo periodo che gli esseri, e l'essere umano per primo,

⁸⁶ Śatapatha Brāhmaṇa, X, 5, 2. 16.

⁸⁷ Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, IV, 3, 7; lo stato di sogno è già libero dal corpo, esattamente come accade all'anima durante la sua permanenza nei prolungamenti sottili postumi.

⁸⁸ Rūpa è qui inteso come applicato al tempo. Quand'è applicato allo spazio esso è la forma corporea che delimita il corpo nella sua estensione tridimensionale e lo rende spazialmente distinto da qualunque altro corpo.

⁸⁹ Pāpa non assume mai il senso morale che ha il peccato nelle concezioni religiose occidentali, esprimendo il senso di difetto, manchevolezza, limitazione e ottusità.

⁹⁰ Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, I, 3, 1.

⁹¹ Ibidem, I, 3, 9.

⁹² Soggettivo qui designa l'Ātman interiore e il punto di vista metafisico, oggettivo invece corrisponde agli oggetti esterni e al punto di vista empirico e illusorio.

hanno piena libertà di scelta e d'azione. È durante la vita corporea che si può migliorare, peggiorare o estinguere il proprio destino. Tuttavia è ora necessario considerare la cosmogonia come un evento oggettivo.

La *śruti* propone un'altra descrizione dell'origine del mondo che ci offre lo spunto per arrivare alle nostre conclusioni:

[...] In principio tutto questo era Non Essere.⁹³ Esso divenne l'Essere, crebbe e prese la forma d'un Uovo. Così rimase inattivo per un anno intero. Quindi si spezzò. Le due metà dell'Uovo divennero d'oro e d'argento.⁹⁴

Qui si riconoscono alcune argomentazioni già affrontate. Tuttavia la novità consiste nell'Uovo cosmico che, in tutta evidenza, corrisponde allo "spazio che riempiono un uomo e una donna abbracciati"⁹⁵. Riconosciamo anche il periodo di gestazione d'un anno, in cui si determina il tempo come principio di divenire; e, infine, la divisione in due del guscio ci suggerisce che si tratta d'un altro modo per definire la separazione del marito dalla moglie, ovvero la polarizzazione di *Puruṣa* e *Prakṛti*.

Di esse, la metà d'argento è la terra, quella d'oro, il cielo. La membrana testacea⁹⁶ sono le montagne, la membrana vitellina⁹⁷ sono la nebbia e le nuvole. Le arterie sono i fiumi, l'albumine contenuto nella vescica [formata dalle membrane], il mare^{98 99}.

⁹³ "Non-Essere, ossia privo della manifestazione di nome e forma", commenta Śaṅkara (*Chandogya Upaniṣad, Bh*, III, 19, 1).

⁹⁴ *Chandogya Upaniṣad*, III, 19, 1; la tradizione purāṇica vuole che fosse Brahmā, sotto forma del cigno *haṃsa*, a deporre l'uovo cosmico, *brahmāṇḍa*, sulla superficie delle acque primordiali. Si tratta dell'esposizione mitologica di quanto abbiamo citato in precedenza: d'altronde è ben noto che *haṃsa* non è altro che l'anagramma di "Questo sono Io (*so'ham*)" di cui abbiamo parlato sopra (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 4, 1).

⁹⁵ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 4, 3.

⁹⁶ *Jarāyu*, la membrana più resistente, adiacente al guscio e che contiene l'albumine.

⁹⁷ *Ulba*, la membrana amniotica, sottile e trasparente che contiene il tuorlo.

⁹⁸ *Samudra*, mare, oceano, comprende le acque superiori e quelle inferiori. In questo modo si può identificare all'atmosfera che s'estende dalla nebbia alla nuvole.

⁹⁹ *ChU*, III, 19, 2.

Al centro dell'uovo cosmico sta Brahmā come tuorlo o embrione d'oro, Hiranyagarbha, vale a dire il sole, quel Deva splendente in cielo, avvolto dalle acque amniotiche dell'atmosfera o *anima mundi*, il tutto racchiuso dal guscio della modalità grossolana.¹⁰⁰ In principio, dunque, prima che il suo guscio si schiudesse, tutti gli esseri erano contenuti in forma seminale all'interno dell'Uovo del mondo. Essi erano tra loro indistinti e contenuti in Hiranyagarbha come in una nube di vita (*jīva-ghana*),¹⁰¹ o, meglio, un insieme sintetico di vita.¹⁰² Con l'immagine della schiusura dell'Uovo, da *jīva-ghana* cominciarono a differenziarsi gli individui secondo loro ordine e specie:

[...] da quest'uovo venne fuori Brahmā, [nella forma del]]'unico Prajāpati; e poi Manu, Ka e Parameṣṭhin; quindi Pracetas e Dakṣa; e ancora i sette figli di Dakṣa; e i Viśvedeva, gli Āditya, i Vasu, i due Aśvin, gli yakṣa, i *sādhya*, i *piśāca*, i *guhya*, i *pitṛ*; poi apparvero i sapienti *brahmaṛṣi*, e i numerosi *rājaṛṣi*, dotati d'ogni virtù; e così si manifestò l'acqua, il cielo, la terra, l'aria, l'etere, i punti cardinali, gli anni, le stagioni, i mesi, le quindicine di giorni chiamate *pakṣa*, con il dì e la notte alternati; e così vennero a manifestarsi tutte le cose e gli esseri che sono ben noti all'intera umanità.¹⁰³

È opportuno notare che il dispiegarsi ordinato della manifestazione non enumera solamente esseri e oggetti, ma anche le condizioni di spazio, come i punti cardinali, e di tempo come gli anni ecc. Poiché lo spazio

¹⁰⁰ È di grande interesse considerare che Dante, giunto all'Empireo, rovesci la prospettiva geocentrica apparente, descrivendo l'universo rotante attorno a Dio, raffigurato come un punto concentrato di luce, vero sole spirituale. La terra allora appare al Divino Poeta come la sfera più periferica. Per avere ulteriori prove sulla perfetta concordanza tra questi due punti di vista espressi nel linguaggio iniziatico di due tradizioni diverse, si confronti questa visione dantesca con la descrizione dello *Śri Yantra* in S. K. Ramachandra Rao, *Sri-Chakra. Its Yantra, Mantra and Tantra*, Delhi, Sri-Satguru Publications, 2008.

¹⁰¹ *Praśna Upaniṣad*, V, 5.

¹⁰² Faremo notare che Hiranyagarbha come luogo dei possibili è *Verbum*, come sole che illumina il mondo è *Lux*, e come *jīva-ghana* è *Vita*. Alcuni indologi hanno tradotto *jīva-ghana* come "collettività di tutte le anime individuali", dimostrando tutta la loro incapacità di comprendere queste dottrine.

¹⁰³ *Mahābhārata*, *Ādi Parvan*, 27-37.

e il tempo sono le due condizioni corporee che permettono di osservare il movimento, con questa menzione si coinvolge nel processo di differenziazione dal *jīva-ghana* anche l'azione, il *karma*, oltre al nome e alla forma. Ed è fatale che la differenziazione delle specie, e degli individui all'interno di quelle, comportino una frammentazione o un frazionamento della condizione vitale, dando origine alle morti.

A questo punto possiamo affermare di aver dimostrato sufficientemente l'ineluttabilità della morte, partendo *a principio*, senza commettere l'errore logico consistente nella "regressione indefinita della causa". Ma prima di concludere vogliamo rapidamente descrivere il percorso inverso, che è quello che si deve apprendere con la *meditatio mortis*, ma che soprattutto si deve intraprendere assumendo la morte come *guru*.

Da quanto precede sarà sufficientemente chiaro che la relazione descritta come: l'uno sta alla serie numerica come la specie sta alla molteplicità degli individui, costituisce una vera e propria proporzione matematica. Dopo aver trattato del modo con cui l'Uno o l'Uomo si frazionano o si disintegrano, sarà utile accennare a come un singolo numero o un singolo individuo, possano unificarsi e integrarsi. Si tratta di invertire il processo, avendo la cautela di considerare che, come si diceva all'inizio, si può frazionare un tutto, ma un ammasso di frazioni non ricomponne il tutto. Procedendo con l'analisi non si ricostituisce la sintesi, mentre si può scomporre analiticamente la sintesi, almeno in apparenza. In alcuni metodi meditativi in uso in India, per esempio quello del *kālacakra*, si usa riflettere sulle fasi lunari che, quando sono prese separatamente, sono le quindici *kalā*, frazioni o dighi lunari, ciascuna delle quali è identica concettualmente a ciò che è definito limitazione (*bandha*). La riflessione però deve condurre a una comprensione qualitativa delle medesime fasi, che in tal caso sono chiamate *nityā*, immutabili. Immutabili perché in realtà ognuna di esse non è diversa in nulla dalla luna in quanto tale. E la luna, allora, viene concepita come una entità che si situa al di là delle sue mutazioni, e che, quindi, è considerata come la sedicesima, *ṣoḍaśī*. In questo modo il meditante compie una integrazione, restaurando così lo stato

primordiale.¹⁰⁴ Questo è solamente un accenno a un particolare metodo di reintegrazione, che però mette ben in evidenza l'aspetto di passaggio al limite, anche in senso matematico,¹⁰⁵ che la restaurazione dello stato primordiale comporta. Certamente si potrebbero portare svariati esempi, tra cui il più vicino al tema da noi trattato è esposto, in termini di rituale vedico, nel mito di Naciketas com'è narrato nel *Taittirīya Brāhmaṇa*: alla Morte che gli chiede di cosa si fosse nutrito durante le tre notti di digiuno, Naciketas risponde: «Dei tuoi figli!»,¹⁰⁶ dichiarando così di esser diventato il divoratore delle ri-morti, e quindi d'aver raggiunto l'immortalità. Certamente non si tratta ancora della Liberazione, *mokṣa*, che richiede ben altre qualificazioni.¹⁰⁷ Ciò non toglie che questa immortalità virtuale sia una tappa davvero fondamentale sulla via a cui Morte conduce:

Chi così medita sconfigge le ri-morti, la morte non ha potere su di lui, la Morte diventa il suo Sé, ed egli s'identifica con questo Dio.¹⁰⁸

Come i fiumi scendendo scompaiono nel mare perdendo il nome e la forma, così pure chi conosce, liberandosi dal nome e dalla forma, s'immerge nel *Puruṣa* più elevato di quel ch'è elevato.¹⁰⁹

¹⁰⁴ S. K. Ramachandra Rao, *The Tantra of Sri-Chakra*, Delhi, Sri Satguru Publications, 2008, pp. 157-160. Questo testo è particolarmente importante per comprendere questo tipo di argomentazioni.

¹⁰⁵ Se è vero che il calcolo infinitesimale va ascritto alla capacità d'astrazione di Leibniz, nondimeno, concettualmente, esso era già stato concepito nelle dottrine indiane che praticano la via della reintegrazione.

¹⁰⁶ G. G. Filippi, *Dialogo di Naciketas con la Morte: Taittirīyabrāhmaṇa*, III, 11, 8; *Kaṭha-upaniṣad*, Venezia, Cafoscarina, Collana Cina e altri Orienti, M. Scarpari (gen. ed.), 2001, p. 52.

¹⁰⁷ G. G. Filippi, 2014, pp. 236-258.

¹⁰⁸ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 2, 7.

¹⁰⁹ *Muṇḍaka Upaniṣad*, III, 2, 8.