

SAGGI

Sezione Oriente

Diego Manzi

CHI SONO IO?

कोऽहम्

ko'ham

Le filosofie più luminose dell'India

Le Lettere

In copertina: Lago Gadisar a Jaisalmer Rajasthan all'alba con antichi templi e rovine archeologiche © India Stock photo – Roop Dey.

Illustrazioni di Francesca Paola Garruto.

Copyright © 2021, Editoriale Le Lettere – Firenze
ISBN 978 88 9366 192 8
www.lelettere.it

Ai miei maestri e ai miei studenti

PREFAZIONE

Con questo saggio dal titolo più che appropriato ko'ham, cioè "chi sono io?", Diego Manzi ci conduce attraverso un'attenta analisi del pensiero filosofico indiano. Le svariate concezioni, sia per quanto riguarda l'individuo sia per quanto riguarda il mondo nella sua totalità, possono essere ricondotte a due visioni fondamentali: quella dei sistemi dualistici (*dvaita*) e quella dei sistemi non-dualistici (*advaita*). Il merito di Diego Manzi è quello di accompagnare il lettore attraverso i vari momenti della speculazione filosofica, partendo dall'autentico strumento realizzativo vedāntico per cui l'unica ragione sulla quale l'uomo deve indagare ruota intorno alla domanda "Chi sono io?", da cui appunto il titolo del saggio.

Pur partendo dall'analizzare nello specifico le idee-chiave che caratterizzano le *Upaniṣad*, l'Autore giustamente inserisce questi testi nell'alveo generale del corpus letterario più antico della tradizione indiana: i Veda, di cui le *Upaniṣad* costituiscono appunto la fine: le *Upaniṣad* sono infatti chiamate dalla tradizione anche *Vedānta* (lett. "La fine dei Veda").

L'indagine si sposta quindi sulle correnti eterodosse del buddhismo e del jainismo, sul *saṃkhya*, e si spinge fino al tantrismo più maturo rappresentato dallo śvaismo kaśmiriano (o kaśmiro?).

Si tratta di un'indagine solida, fondata sui testi e su una profonda conoscenza del sanscrito.

La lettura di questo saggio, bello e interessante, sarà senz'altro proficua e ricca di spunti e riflessioni. Grazie al suo Autore per aver aggiunto un tassello importante agli studi indologici italiani.

Saverio Sani
Già Professore di Indologia e Sanscrito
nell'Università di Pisa

NOTE SULLA PRONUNCIA DEI VOCABOLI SANSCRITI

Per una corretta pronuncia delle parole sanscrite si tenga presente che:

- ā, ī e ū* hanno una lunghezza doppia (ad es. Vedānta si pronuncia Vedaanta);
c è sempre dolce (es. *candra* = ciandra);
j si pronuncia come la g di giostra (es. Patañjali = Patangiali);
k e g sono sempre dure (es. *kaivalaya* = caivalaya; *yogin* = yoghin);
h indica una sonora aspirazione che va sempre pronunciata (es. *dharma* e non darma; quando segue una consonante viene pronunciata separatamente (ad es. *bhūta* si pronuncia b-huuta);
ḥ quando è alla fine di una parola ripete, dopo una brevissima aspirazione, la vocale immediatamente precedente (es. *svaḥ* = svaha). In mezzo a una parola, invece, diventa una breve aspirazione (es. *duḥkha* = duhkha);
y si pronuncia come l'italiano "ieri" (es. *yoga* = ioga);
t, e d hanno rispettivamente un suono simile all'inglese tree e al siciliano beddu;
ṁ e ṁ indicano una nasalizzazione;
ṅ diventa nasale gutturale, come la parola angolo;
ṇ nasale di suono intermedio fra la palatale di gnomo e la dentale di naso;
ṅ nasale palatale, come la «gn» della parola gnomo;
jñā si pronuncia approssimativamente gh-niaa (es. *jñāna* si pronuncia gh-niaana);
r e ḷ si pronunciano posponendo loro una i molto breve (Rḡ = Rig);
s è sempre sibilante sorda, come la parola sempre;
ś si pronuncia come la parola sciare;
ṣ si pronuncia come la parola inglese show.

INTRODUZIONE

Il titolo di questo lavoro, “ko’ham” (chi sono io?), ispira, per così dire, ogni sua parte. Nello specifico, si è cercato di mettere in luce le risposte che, nell’arco di più di un millennio, hanno fornito alcune fra le più luminose filosofie dell’India. Sebbene tali conclusioni, come vedremo, sembrano talvolta differire anche assai profondamente le une dalle altre, non dobbiamo dimenticare che esse sono ispirate sempre dalla medesima esigenza pratica: la realizzazione del sé, la quale coincide con l’emancipazione dalle pastoie, dolorose e anguste, del divenire (*samsāra*). Occorre mettere in evidenza, a questo punto, un termine sanscrito, il quale più di ogni altro può forse rendere l’idea circa la “ristrettezza”, foriera di ansia, del *samsāra*: *amhas*. Questo sostantivo descrive in maniera perfetta un luogo ristretto, sia da un punto di vista spaziale che psicologico, in cui si può essere relegati. Alcuni inni vedici, invero, sembrano proprio voler *esorcizzare* quel luogo: «ricordi quella volta» soggiunge il poeta vedico in un inno di lode rivolto a un *deva*, «in cui mi trovavo in quel luogo ristretto, e tu mi hai fatto uscire?». Ed è proprio a partire da questa claustrofobia spirituale, troppo spesso impastata con la malta del dolore, che il genio indiano, nei secoli, ha tentato di tracciare dei passaggi salvifici volti a riconsegnarlo alla sua reale natura totalmente scevra da limiti e sofferenze: «conducimi dal non essere all’essere conducimi dalle tenebre alla luce conducimi dalla morte all’immortalità»¹.

Con la composizione delle *Upaniṣad*, punto di partenza di *ko’ham*, iniziano a fiorire le prime indagini articolate e profonde sulla natura umana. Questo non vuol dire, ovviamente, che il periodo vedico, ancorché ispirato da una teologia del rituale esteriore volta prevalentemente all’ottenimento di piaceri mondani e paradisiaci “provvisori”, fosse totalmente alieno da certe preoccupazioni: «Due uccelli,

¹ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 3, 28.

una coppia di amici, sono aggrappati allo stesso albero. Uno di loro mangia la dolce bacca del pippala; l'altro, senza mangiare, guarda»². In questo passo del *Rg Veda*, in particolare, sembra emergere in maniera aurorale quella irriducibile tensione propria della vita umana: caratterizzata da uno sguardo/componente che percepisce (mangia) il mondo e di uno sguardo/componente che contempla lo sguardo rivolto al mondo. Si tratta, in buona sostanza, dell'io (*aham*) e del sé (*ātman*) o, come vedremo nel corso del presente lavoro, degli involucri/corpi *avventizi* (grossolano, sottile e causale) e del testimone (*sākṣin*) perennemente scevro dalle pastoie del *samsāra*. Le visioni filosofiche che passeremo in rassegna, nondimeno, hanno modellato il contenuto delle loro *ricette* gnoseologiche sulla dialettica, condotta sovente con esiti anche assai diversi, fra queste due componenti. Ciononostante, limitandomi a fare un esempio paradigmatico, tanto la nullificazione dell'io caldeggiata dal *vedānta* (cui sovente si accompagna la svalutazione/irrealtà del mondo nonché la demonizzazione delle passioni e dei desideri) quanto la sua massima *espansione* sostenuta dal *tantrismo* (a sua volta accompagnata dalla valorizzazione del mondo quale espressione del divino inclusiva della piena riabilitazione della componente desiderante della quale è equipaggiato l'uomo), rappresentano in buona sostanza due *abbracci* diversi, il primo statico e de-realizzativo e il secondo dinamico ed espansivo, per mezzo dei quali il piccolo sé si ricongiunge col grande sé, ivi affrancandosi definitivamente da ogni identificazione/contrazione limitante che genera ignoranza, sofferenza e rinascita.

Ciò detto, questo lavoro è anche finalizzato a enucleare le differenze, troppo spesso fraintese e trascurate, fra questi mirabili indirizzi. Come trovatosi di fronte a una sconfinata distesa di alberi da frutto, forse alla fine il lettore sarà in grado di scegliere o risuonare con la visione che gli è, da tempi *immemorabili*, più familiare. Si consideri poi che il nucleo embrionale di *ko'ham*, originariamente pensato come indipendente, sarebbe il sesto capitolo dedicato alla fisiologia sottile indiana più ricca ed elaborata: ossia quella fiorita presso i lignaggi tantrici e dello *haṭhayoga* e relativa a quegli argomenti intorno ai quali, specie in questo preciso momento storico, vi è maggiore interesse qua in occidente soprattutto da parte di chi gravita intorno al mondo dello *yoga* (*cakra*, *nāḍī*, *prāṇa* ecc.).

Ciononostante, come capita sovente a chi decide di iniziare dal-

² *Rg Veda*, I, 164.

la fine, si è palesata la necessità, per chi scriveva, di implementare *ko'ham* per mezzo di un lavoro a ritroso fino a risalire alle origini speculative di questo complesso e assai stratificato campo del sapere: ossia la teoria degli involucri (*kośa*) che avviluppano il sé presente nella *Taittirīya Upaniṣad* e quella relativa ai quattro stati del sé riconducibile alla *Māndūkya Upaniṣad*.

Si è quindi passata in rassegna la cosmologia dualista e realista del sistema *sāṃkhya*, autentica chiave di volta per accedere al pensiero indiano successivo, raffrontandola prima con la visione non-duale e illusionista del *kevalādvaita* e poi con i sistemi più maturi e sofisticati del cosiddetto *tantrismo*. A chiosa di queste importanti visioni non poteva essere omessa la mirabile sintesi presente nella *Bhagavadgītā*, autentico gioiello filosofico e poetico incastonato nel *Mahābhārata*.

Si è sentita l'esigenza, infine, di dedicare una piccola porzione di questo ampio e variegato panorama anche al buddhismo antico, le cui speculazioni, ad avviso di chi scrive, risulteranno assai utili per comprendere meglio le teorie sostanzialiste fiorite in ambito brāhmaṇico.

Nell'esposizione di queste dottrine si è cercato di seguire, nei limiti del possibile, una sorta di criterio cronologico informato dalla seguente periodizzazione di stampo diacronico: 1) la religione vedica o vedismo (1500-500 a.C.); 2) il brāhmaṇesimo o hindūismo antico (500 a.C.-500 d.C.); 3) il brāhmaṇesimo o hindūismo recente o puramente hindūismo (500 d.C.-1900).

Se si accettano, anche per ragioni di semplicità, questi tre macroperiodi la composizione delle *Upaniṣad* vediche può dunque essere inserita verso la fine del vedismo; il buddhismo e i sistemi *sāṃkhya*, *yoga* e *vedānta*, rispettivamente, all'inizio e nel mezzo del brāhmaṇesimo antico; mentre il *kevalādvaita*, il *tantrismo* e lo *hathayoga* all'inizio e, nel caso di questi ultimi sistemi, lungo il brāhmaṇesimo recente.

Firenze, maggio 2020