

Potere meraviglioso e illusione cosmica: concezioni della *māyā* nell'induismo

Antonio Rigopoulos

“Che cosa va attentamente meditato giorno e notte?”
“I piedi del Maestro, non già il mondo di nascite e morti”.
Śaṅkara, *Praśnottara-ratna-mālikā* 33¹

“Chi è il vero illusionista (*māyin*)?”

“Il Signore supremo”.

“Chi dimora in un miraggio (*indra-jāla*)?”

“Questo dispiegarsi del cosmo”.

“Che cosa è paragonabile a un sogno?”

“La vita di tutti i giorni nel mondo”.

“E che cos'è la Verità?”

“Il *Brahman*”.

“Che cosa è ontologicamente falso?”

“Quello ch'è suscettibile di svanire all'avvento della conoscenza e
quello ch'è ovviamente inesistente, come le corna di lepre, etc.”

“E che cosa è impossibile ad enunciarsi in termini d'esistenza o inesistenza?”

“La *māyā*”.

“Che cosa è fittizio ossia creato attraverso processi mentali erronei?”

“La dualità tra oggetto e soggetto, mondo e Assoluto, Sé individuale e Sé universale”.

Śaṅkara, *Praśnottara-ratna-mālikā* 58-59²

We were talking – about the space between us all
And the people – who hide themselves behind a wall of illusion
Never glimpse the truth – then it's far too late – when they pass away.

....

And the time will come when you see we're all one,
And life flows on within you and without you.
The Beatles, *Within You Without You*, 1st June 1967³

¹ GOVINDANĀTHA, *Il poema di Śaṅkara. Śrīśaṅkarācāryacarita*. A cura di M. Piantelli, Promolibri, Torino 1994, p. 110.

² GOVINDANĀTHA, *Il poema di Śaṅkara*, p. 112.

³ <https://www.youtube.com/watch?v=HsffxGyY4ck>. La canzone è di George Harrison (1943-2001) e fu ispirata dal suo soggiorno in India nel settembre-ottobre 1966 presso il maestro di *sitār* Ravi Shankar (1920-2012).

Nella tradizione indiana ciò a cui più si anela è l'incontro con un *guru*, un maestro autorevole, giacché da lui – o da lei, la *gurvī* – ci si attende l'effusione della grazia e la liberazione dall'ignoranza, dalla coltre d'illusione che impedisce di riconoscere la verità sul mondo e su noi stessi. In verità, non c'è nulla che sia più importante, che abbia più peso del maestro divino, del *guru* (lett. "pesante"). In tal senso il pio hindū aspira anzitutto a poter vedere il *guru* e ad essere visto da lui, ossia ad averne il *darśana*. In secondo luogo, desidera ardentemente avere un contatto fisico con lui, lo *sparśana*, in particolar modo la possibilità di toccargli i piedi, venerati quale ricettacolo della potenza divina (*śakti*). Infine, agogna di potergli parlare, di poter dialogare con lui – è il momento del *saṃbhāṣaṇa* – così da poter udire dalla sua bocca quella parola potente ed efficace, quell'insegnamento salvifico che lo affranchi dal ciclo inconcludente di nascite e morti che è il *samsāra*. Tale insegnamento può consistere in una parola, un *mantra*, o anche in una serie di istruzioni articolate che però non hanno nulla di teorico: concernono quella particolare persona nella sua specifica situazione esistenziale e sono reputate avere una potenza di trasformazione.⁴

È dunque in quest'incontro con il maestro divino che si dà il momento più importante, decisivo, nell'esistenza individuale, volto allo smascheramento di tutte le illusioni e alla possibilità di vedere/riconoscere la Realtà dell'Assoluto, del *Brahman*, coincidente con il Sé individuale, l'*ātman*, ovvero a vedere/riconoscere la presenza di Dio in noi stessi, negli altri, e in tutto ciò che ci circonda. Solo in questo modo, 'sintonizzandosi' con la volontà del maestro, è creduto possibile dare senso alla propria vita. Il *guru* è sempre imprevedibile, spiazzante, giacché le sue vie non sono le nostre vie, il suo progetto su di noi non corrisponde ai nostri progetti, alle nostre aspettative. Si ritiene che egli sappia cosa è giusto e buono per noi giacché vede più in là e conosce quel che sarà il nostro destino, la nostra 'traiettoria karmica'. La sua volontà (*saṃkalpa*), la sua immaginazione nei confronti del devoto/discipolo è reputata coincidere con il gioco divino (*līlā*), con la 'parte in commedia' che ciascuno di noi è chiamato a svolgere sul palcoscenico della vita presente, al meglio delle proprie capacità. Ogni uomo è perciò

⁴ Si osservi che l'istruzione del *guru* può essere veicolata anche dal suo silenzio eloquente, così come da un suo semplice sguardo o gesto. Su ciò si veda A. RIGOPOULOS, *Silenzio, gesto, parola: i linguaggi dell'Assoluto del Sai Baba di Shirdi*, in *I linguaggi dell'Assoluto*, a cura di M. Raveri e L. V. Tarca, Mimesis, Milano – Udine, pp. 255-285.

chiamato a corrispondere a tale vocazione in maniera consapevole, mettendo a frutto i suoi talenti, così da uniformarsi a quella che è la volontà di Dio nei suoi confronti. Per poter fare questo ed essere conformi al piano divino, l'obbedienza al *guru* deve essere assoluta, senza riserve. Soltanto in virtù di una tale dedizione al *guru* la conoscenza liberatrice (*jñāna*) potrà sbocciare, giacché solo se il discepolo si sottomette senza riserve al maestro, la grazia ossia la luce della conoscenza viene da lui effusa.

Per questo si dice comunemente che l'assorbimento contemplativo nel *guru*, vero e proprio "luogo sacro mobile" (*jaṅgama-tīrtha*), è il 'luogo' di pellegrinaggio supremo, così come l'alluce del suo piede destro è il ricettacolo di ogni luogo santo.⁵ Un inno devozionale assai popolare come la *Guru-gītā*, il "Canto sul Maestro", ricorrendo a paraetimologie delle sillabe *gu* e *ru*, offre quello che tradizionalmente è reputato essere l'autentico significato del termine. I versi 23-24 recitano:

La sillaba *gu*, invero, significa oscurità e
 la sillaba *ru* è lo splendore che la dissipa:
 il *Brahman* che inghiotte la nescienza
 è soltanto il Maestro, non c'è dubbio!
 La prima sillaba *gu*
 identifica le qualità della natura, intrinseche all'illusione cosmica (*māyā*)
 del mondo fenomenico;
 la seconda sillaba *ru* identifica il *Brahman*
 che distrugge l'errore generato dall'apparente realtà dell'illusione cosmica!⁶

La māyā negli inni dei Veda

Cos'è dunque questa potenza d'illusione, questa *māyā* che ci tiene tutti prigionieri nei suoi lacci e ci impedisce di conoscere la Realtà, di vederla faccia a faccia? In sanscrito, la *māyā* è un sostantivo di genere femminile ch'è ricondotto al tema verbale *mā-* che ha il significato di "misurare", "foggiare" (si pensi al greco *me-tron*).⁷ Negli inni dei *Veda*

⁵ Sul pellegrinaggio hindū si veda A. PELISSERO, *Induismo*, in *Pellegrinaggi*, a cura di A. Pelissero, N. Celli, F. Vecoli e G. Mandel Khân, Electa, Milano 2011, pp. 9-71.

⁶ A. RIGOPOULOS, *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India. Con la prima traduzione italiana del "Canto sul Maestro"*, Carocci, Roma 2009, p. 255.

⁷ Sulla *māyā*, si vedano J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, Mouton & Co., The Hague 1965, pp. 164-197, e T. GOUDRIAAN, *Māyā Divine and Human: A Study of Magic and Its Religious Foundations in Sanskrit Texts, with Particular Attention to a*

(lett. “Sapienza”), il fondamento scritturale che gli hindū venerano quale autorivelazione dell’Assoluto, la *māyā* designa il potere meraviglioso di alcune divinità. In virtù di questo potere esse portano a compimento la cosmogonia e mantengono l’ordine nell’universo, consentono il verificarsi di fenomeni naturali come l’alternarsi del giorno e della notte, il ruolo benefico degli agenti atmosferici, e sono in grado di assumere le forme più diverse così da affrontare e sconfiggere i loro nemici.⁸ In quest’ultima accezione, si parla delle *māyā* al plurale: ne è esempio emblematico Indra, il re degli dèi, che nel corso delle sue imprese guerriere è magnificato per la sua capacità magica di mutare forma a piacimento, ad esempio assumendo le sembianze di vari animali, e in tal modo ingannare i propri avversari. In *Ṛg-veda* 6, 47, 18 si dice che “con i poteri della sua *māyā*, Indra si aggira in forme diverse”, e questo è un *Leitmotiv* che si ripete più e più volte. Significativamente, il composto *indra-jāla*, lett. “la rete di Indra”, è sinonimo di magia, illusione, miraggio. In particolar modo, Indra è celebrato quale l’uccisore del terribile mostro Vṛtra (lett. “l’Ostruttore”), che egli lacera col suo fulmine (*vajra*). Vṛtra è il malefico trattenitore delle acque, anche simboleggiate da una mandria di vacche, ed è variamente rappresentato quale monte, nube oscura o drago/serpente.⁹

Anche il dio Varuṇa, primo tra gli *asura* – spiriti che possiedono poteri occulti, spesso in competizione con i *deva*, gli dèi luminosi – è detto detenere e controllare la *māyā*. Promulgatore e custode dell’ordi-

Fragment on Viṣṇu’s Māyā Preserved in Bali, Motilal Banarsidass, Delhi 1978. Si veda inoltre T. FORSTHOEFEL, *Māyā*, in *Brill’s Encyclopedia of Hinduism Online*, a cura di K. A. Jacobsen, H. Basu, A. Malinar, V. Narayanan, Brill, Leiden 2018; L. E. COPPO, *I volti della māyā. L’illusorietà del mondo dai Veda a Śaṅkara*, Promolibri Magnanelli, Torino 2000; T. GOUDRIAAN, *Māyā*, in *Enciclopedia delle religioni*, a cura di M. Eliade, edizione tematica europea a cura di D. M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno. Da un primo progetto di tematizzazione di I. P. Couliano, Vol. 9, *Induismo*, Jaca Book – Città Nuova, Milano – Roma 2006, pp. 245-246; M. PIANTELLI, *Māyā*, in *Dizionario delle religioni*, a cura di G. Filoramo, Einaudi, Torino 1993, p. 454. In una prospettiva di dialogo interreligioso tra il Vedānta śaṅkariano e il cristianesimo, spicca per profondità di analisi l’opera di R. PANIKKAR, *Māyā e Apocalisse. L’incontro dell’induismo e del cristianesimo*, Edizioni Abete, Roma 1966. Su questi temi, si veda A. RIGOPOULOS, *Osservazioni sull’a-dualismo śaṅkariano nel pensiero di Panikkar*, in *I mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*, a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2009, pp. 185-201.

⁸ Si veda ad esempio *Ṛg-veda* 1, 159, 4; 3, 38, 7; 5, 85, 5; 9, 73, 8.

⁹ In un’altra impresa, Indra in virtù della sua *māyā* produce una nebbia così fitta da attaccare e sconfiggere il demone Namuci, *alter ego* di Vṛtra, senza essere visto.

ne universale (lo *rta*, precursore della nozione di *dharma*), l'onnisciente Varuṇa è insieme a Indra la divinità principale del pantheon vedico. Egli dimora nel cielo – il nome Varuṇa reca in sé l'idea di ricoprire e lo avvicina al greco Urano – e attraverso il suo occhio che è il sole osserva il comportamento e i pensieri degli uomini e di ogni creatura e distribuisce i premi e le punizioni. Egli è connesso in special modo al cielo notturno ed è spesso rappresentato come un sovrano. Varuṇa è il signore della legge morale e delle leggi di natura: è lui che in virtù del potere della sua *māyā* ha collocato al loro posto cielo e terra, che regola l'alternarsi delle stagioni e fa cadere la pioggia.

La māyā in età classica

In età classica, ciò che connota la nozione di *māyā* è l'irrealtà. Perciò nell'accezione comune la *māyā* è l'illusione ipnotica, il trucco magico o il gioco di prestidigitazione. Anche il poeta (*kavi*) è equiparato a un *māyin*, un illusionista, allorché con l'arte dei suoi versi è in grado di evocare un mondo insostanziale di forme e sensazioni. Nei testi buddhisti la *māyā* è ugualmente sinonimo di irrealtà, dell'inconsistenza ontologica dei cinque *khandha* (lett. "aggregati") che costituiscono l'insieme psicofisico dell'individuo e che sono equiparati a schiuma, bolla d'acqua, miraggio, illusione.¹⁰

Nella *Śvetāśvatara Upaniṣad*, un testo relativamente recente del corpus vedico in cui l'Assoluto si configura quale dio personale – chiamato Īśvara/Maheśvara o Rudra-Śiva – la *māyā* è introdotta per spiegare l'attività divina (4.9-10):

¹⁰ Ad esempio in *Samyutta Nikāya* 22, 95 la forma (*rūpa*) ossia il corpo è equiparato a schiuma, la sensazione (*vedanā*) a una bolla d'acqua, la percezione (*saññā*) a un miraggio, le formazioni mentali (*sankhāra*) al tronco del banano – tronco ch'è solo apparente, trattandosi di uno *pseudostem* ossia di un falso gambo – e la coscienza (*viññāna*) alla *māyā*. Analogamente, in *Dhammapada* 46 si insegna a considerare il corpo quale schiuma essendo consapevoli della sua natura illusoria. Sui *khandha* si veda A. RIGOPoulos, *La concezione dell'uomo nel Buddhismo antico*, in *Il concetto di uomo nelle società del Vicino Oriente e dell'Asia Meridionale*, a cura di G. G. Filippi, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2011, pp. 183-192. Sulle infinite ambiguità e possibilità di stratificazione della *māyā* che la narrativa e la mitologia indiana hanno sviluppato nei secoli, si veda – con particolare riferimento al poema filosofico *Yoga-vāsiṣṭha* – la monografia di W. DONIGER, *Sogni, illusioni e altre realtà*, Adelphi, Milano 2005. Si veda altresì A. PELISSERO, a cura di, *Il segreto della Dea Tripurā. Sezione sulla gnosi*, Ananke, Torino 1995.

Strofe, offerte, sacrifici, voti, passato, futuro, ciò che dicono i *Veda*: da ciò il mago (*māyin*) crea tutto questo universo e in ciò l'altro (l'anima individuale) è tenuto dai lacci dell'illusione (*māyā*).

Bisogna dunque sapere che l'illusione (*māyā*) è la natura (*prakṛti*) e il grande Signore (*maheśvara*) è il mago (*māyin*). Tutto questo mondo è compenetrato di entità che sono particelle di lui.¹¹

Dio è dunque equiparato a un illusionista, che tramite la sua potenza d'illusione che qui coincide con il principio incosciente (*acetana*) della *prakṛti*, della materialità, sprigiona l'universo intero. L'idea è che ogni anima, ogni principio cosciente individuale – l'*ātman* quale puro testimone impassibile (*sākṣin*), del tutto inattivo – sia prigioniero della *māyā*, della materialità in cui è avviluppato.

Nella *Bhagavad-gītā*, a ragione definita il 'Vangelo dell'India' e databile tra il II secolo a.C. e il I secolo d.C., Kṛṣṇa che è la divinità suprema si manifesta in virtù del potere della sua *māyā*. Leggiamo al capitolo 4, verso 6:

Pur essendo non nato, Spirito inalterabile,
pur essendo il Signore degli esseri,
facendo ricorso alla mia propria natura
io mi manifesto grazie alla mia *māyā*.¹²

La *māyā* è l'energia creatrice tramite la quale Kṛṣṇa si manifesta e si nasconde al tempo stesso, auto-limitandosi. La *māyā* infatti lo cela nella sua vera essenza giacché per suo mezzo Kṛṣṇa si auto-oculta nella materialità, nelle tre "qualità" (*guṇa*) del mondo fenomenico, nel dominio dei nomi e delle forme. Com'egli insegna al capitolo 7, versi 12-14:

Sappi inoltre che tutte le forme di esistenza,
siano esse caratterizzate dal *sattva* o dal *rajas* o dal *tamas*,

¹¹ C. DELLA CASA, a cura di, *Upaniṣad*, UTET, Torino 1976, p. 408. Sulla *māyā*, le *Upaniṣad* e la loro prima ricezione in Occidente da parte del filosofo tedesco Arthur Schopenhauer (1788-1860), si veda M. PIANTELLI, *La "māyā" nelle Upaniṣad di Schopenhauer*, in *Annuario filosofico*, 2 (1986): 163-207. Sull'interpretazione schopenhaueriana della *māyā*, si veda A. SCHOPENHAUER, *Il mio Oriente*. A cura e con un saggio di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2007, pp. 77-84, 187-222; W. HALBEASS, *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990, pp. 100-120.

¹² S. PIANO, a cura di, *Bhagavad-Gītā. Il canto del glorioso Signore*, San Paolo, Cinesello Balsamo 1994, p. 134.

da me in verità procedono,
 ma io non sono in esse, esse bensì in me.
 Tutto questo universo,
 confuso da questi tre modi di essere
 che sono i *guṇa*, non riconosce
 che io sono al di là di essi, inalterabile.
 Infatti questa mia divina *māyā*
 costituita dai *guṇa* è difficile a superarsi.
 Superano questa *māyā*
 solo quelli che in me si rifugiano.¹³

L'illusione (*māyā*) è la potenza (*śakti*) del Signore: essa è costituita dalla materialità (*prakṛti*) ch'è fatta dei tre *guṇa* (lett. "filo", "corda"), al tempo stesso stati psichici e elementi o forze materiali, fisiche: il *sattva* (contrassegnato da lucidità/leggerezza), il *rajas* (contrassegnato da dinamicità/passionalità) e il *tamas* (contrassegnato da opacità/pesantezza). I *guṇa* sono ciò di cui la realtà fenomenica è fatta, e ancorché uno di essi sempre prevalga sugli altri due sono tutti e tre presenti giacché cooperano e si coimplicano, ancorché in proporzioni differenti. Quali fili che, attorti assieme, formano una corda, i tre *guṇa* sono caratterizzati da tre colori simbolici: il bianco connota il *sattva*, il rosso il *rajas* e il nero il *tamas*. In particolare, il *guṇa rajas* ha un potere proiettivo ed è sempre in movimento, determinando le modificazioni degli stati fisici e mentali: esso è il motore delle azioni e delle passioni. Il *guṇa tamas* ha invece il potere di coprire/velare, facendo apparire le cose altro da quello che sono. Esso è alla radice della trasmigrazione ed è la causa che sottostà al potere proiettivo: è dunque connesso all'ignoranza, all'ottusità e al sonno. Infine il *guṇa sattva* è puro e limpido come acqua ed è correlato all'intelligenza e alla conoscenza. Le proprietà del *guṇa sattva* sono le virtù dell'umiltà, della rettitudine, della fede, della devozione e del desiderio per la liberazione. Nella prospettiva devozionale della *Bhagavad-gītā*, solo coloro che si consacrano al supremo signore Kṛṣṇa possono riuscire nell'impresa di superare la *māyā* squarciandone il velo.

La māyā nel Vedānta non-dualistico

Per Śaṅkara o Śaṅkarācārya ("Maestro Śaṅkara", forse prima metà dell'VIII sec.), figura di riferimento della prima e più prestigiosa scuola

¹³ PIANO, *Bhagavad-Gītā*, pp. 167-168.

del Vedānta, il cosiddetto Advaita Vedānta o Kevalādvaita-vāda,¹⁴ la “dottrina del puro non-dualismo [tra *Brahman* e *ātman*]”, la *māyā* è identificata con l’ignoranza (*ajñāna*, *avidyā*) che impedisce all’uomo di accorgersi del suo essere tutt’uno con l’Assoluto.¹⁵ Per il Vedānta non-dualistico l’unica Realtà è l’*ātman-Brahman* mentre l’orizzonte fenomenico dei nomi e delle forme, connotato dall’impermanenza (*anitya*), è meramente illusorio. Come recita il verso 11 di un celebre inno tradizionalmente ascritto a Śaṅkara, popolarmente noto come *Bhaja Govindam*:

Non menar vanto delle ricchezze, del parentado, della giovinezza:
 il tempo rapisce in un batter di ciglia tutte le cose!
 Abbandona tutto quest’universo fatto d’illusione (*māyā-maya*),
 entra nello stato del *Brahman*, attinta la conoscenza!¹⁶

L’ignoranza non si sa donde venga: è un mistero ed è detta essere “senza inizio” (*anādi*). Nondimeno, è inevitabilmente destinata a venir meno in virtù di quel ‘solvente’ che è la conoscenza (*jñāna*) – solo antidoto alla nescienza – che consente la presa d’atto della Realtà, il riconoscimento di come stanno effettivamente le cose. La discriminazione (*viveka*) tra *ātman* e *anātman*, tra Sé e non Sé, equivale al ridestarsi da un sogno. Allora, col dissolvimento d’ogni apparente accessorio limitatorio, si dà lo svelarsi improvviso (*sphuṭa*) dell’*ātman* in tutto il suo fulgore.

Nell’Advaita Vedānta si riconoscono due livelli di realtà/verità: assoluto, *paramārthika*, e relativo, *vyāvahārika*. La Realtà assoluta (*paramārthika*) è solo e soltanto il *Brahman*. Il mondo e anche Dio (Īśvara), il cosiddetto *saguṇa Brahman* o “*Brahman* dotato di qualità”, ha solo un’apparenza di realtà, ossia, fin quando perdura l’illusione, esso ha una realtà/verità meramente pratica, empirica (*vyāvahārika*). Così ‘l’effetto’ (= il mondo, l’orizzonte dei fenomeni) è ritenuto essere preesistente nella ‘causa’ (= il *Brahman*), ancorché ogni ‘effetto’ sia

¹⁴ Si veda K. H. POTTER, a cura di, *Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. 3 Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998.

¹⁵ Per una disamina, si veda M. PIANTELLI, *Śaṅkara e la rinascita del Brahmanesimo*, Editrice Esperienze, Fossano (Cuneo) 1974, pp. 135-152. Si veda anche A. PELISSERO, *Filosofie classiche dell’India*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 309-321.

¹⁶ T. M. P. MAHADEVAN, *The Hymns of Śaṅkara*, Ganesh & Co., Madras 1970, p. 70 (traduzione mia).

ultimamente irreali. È per questo che nel Vedānta non-dualista si parla di “reale esistenza della causa” (*sat-kāraṇa*) e di “modificazione apparente/illusoria” (*vivarta*)¹⁷ piuttosto che non di un’effettiva “trasformazione/modificazione” (*pariṇāma*) come si afferma invece nel Sāṃkhya, sistema filosofico dualistico nel quale la materialità (*prakṛti*) è reale tanto quanto il principio spirituale (*puruṣa*).

È significativo che dai suoi detrattori il Vedānta non-dualistico sia spesso chiamato *māyā-vāda* o “dottrina dell’illusione cosmica”. Il meraviglioso potere della *māyā* è infatti creduto stendere un velo (*āvaraṇa*) sull’Assoluto e quindi proiettare su di Esso la fantasmagoria del divenire (*vikṣepa*): così elaborerà per primo Maṇḍana, un contemporaneo più anziano di Śaṅkara, nella sua *Brahma-siddhi*. La *māyā* coincide dunque con l’ignoranza, ch’è un mistero senza principio: ancorché a essa si attribuisca una valenza metafisica, tipicamente cosmogonica, va rimarcato come in Śaṅkara il suo *status* non sia ontologico bensì squisitamente epistemologico, ossia pertenga alla nostra originaria ‘distorsione’, al nostro non riuscire a vedere/riconoscere ciò che è. La *māyā* coincide con la fantasmagoria dei nomi e delle forme (*nāma-rūpa*) dell’orizzonte fenomenico e la sua apparente realtà si deve al fatto d’essere sovrapposta all’unica Realtà del *Brahman*. La sua condizione è paradossale giacché non è definibile né in termini di realtà né in termini di puro nulla: essa risulta perciò inesprimibile (*sad-asad-anirvacanīya*).

Si pensi alla classica analogia della fune che, nella penombra, viene scambiata per un serpente: la fune è il *Brahman* e il serpente l’orizzonte fenomenico nel quale siamo immersi e col quale ci identifichiamo, fonte costante di angoscia e paura (giacché all’origine di ogni paura, *bhaya*, c’è l’idea della dualità, della separazione). Per ragioni inesplcabili, l’uomo da sempre incorre nell’errore di scambiare la fune per il serpente, egli cioè opera una sovrapposizione (*adhyāsa*) di attributi erronei derivanti dalla memoria. Solo all’albeggiare della conoscenza – l’eliminazione della falsa percezione del serpente – ossia in virtù del riconoscimento dell’identità *ātman-Brahman* egli si accorge dell’errore e si desta dall’incubo della tenebra/morte e della trasmigrazione. La sovrapposizione si dissolve giacché il serpente non c’era mai stato se non nel nostro sguardo, nella nostra mente.

¹⁷ Si veda A. DE, *The Development of the Concept of Māyā and Avidyā with Special Reference to the Concept of Vivarta*, Patna University, Patna 1982.

La posizione di Śaṅkara risulta meno estrema di quella di Gauḍapāda, maestro del suo maestro Govinda, giacché l'orizzonte fenomenico, dualistico, non è liquidato *a priori* quale mero nulla ma è piuttosto ritenuto la conseguenza di una erronea sovrapposizione concettuale, che attribuisce al *Brahman* caratteri che gli sono estranei. Nondimeno, all'albeggiare della conoscenza la *māyā* si dilegua: il mondo del divenire viene a dissolversi come neve al sole e lascia il posto all'unica Realtà che solo e da sempre è. Ecco allora che la relazione – solo apparente! – tra l'Assoluto e il provvisoriamente reale diviene punto nodale del Vedānta. Tale relazione, oltre che dall'analogia di corda e serpente, è anche evocata da altre similitudini: quella tra il fuoco e le sue scintille, tra il sole e il suo riflesso nell'acqua, tra l'oceano e le onde, tra l'acqua e la sua schiuma.

Nel Vedānta non-dualistico, la liberazione (*mokṣa*) dal ciclo inconcludente e doloroso delle rinascite coincide con l'esperienza dell'identità della propria intima essenza spirituale con il *Brahman*, oltre il dominio fittizio di nomi e forme dacché si dà il "riconoscimento" (*pratyabhijñā*) che c'è solo il *Brahman*. Allorché albeggi l'accorgersi di quest'identità con l'Assoluto, già presente da tutta l'eternità, ci si rende conto di come il legame *samsārico* e il *mokṣa* stesso non siano mai stati reali, ma illusori. Nondimeno, fintantoché l'illusione che coincide con la nescienza perdura, l'orizzonte fenomenico è esperito come reale, allo stesso modo di quando, in sogno, ci si trovi a vivere un terribile incubo. L'educazione tramite la quale il maestro forgia il discepolo è dunque volta a squarciare questo velo illusorio, a 'disattivare' il circolo vizioso di "ignoranza/attaccamento all'azione/rinascita" (*avidyā-karman-samsāra*) contrapponendovi il circolo virtuoso di conoscenza/distacco/liberazione (*vidyā-vairāgya-mokṣa*), rimedio a ogni male e a ogni paura.

A ben guardare, questo circolo virtuoso che s'innescia in virtù della discriminazione e del distacco, di *viveka* e *vairāgya*, è esso stesso *māyā*! L'idea è che sia possibile affrancarsi dalla *māyā* 'cattiva' – ossia dall'ignoranza e dall'attaccamento all'atto e all'orizzonte oggettuale – attraverso la *māyā* 'buona': come un chiodo ne scaccia un altro, così si ritiene di potersi liberare dall'illusione attraverso l'illusione medesima. Allora si potrà dare il riconoscimento che il *Brahman* è l'unica realtà ovvero, in una prospettiva teista, che la divinità è al tempo stesso immanente e trascendente ed è esperibile triadicamente quale *satyam śivam sundaram*, Ciò ch'è "vero", "buono" e "bello".

D'altro canto, l'uomo non può far altro che partire dalla propria condizione esistenziale di cecità/ignoranza e legame karmico: è proprio qui che la funzione del *guru* si rivela insostituibile, giacché è solo e soltanto il maestro che può toccare le 'corde giuste' del discepolo così da fargli 'recuperare la vista' e intradarlo lungo la via del *mokṣa*. Come insegna il mistico vedāntin Rāmakṛṣṇa Paramahansa (1836-1886):

Ogni cosa, anche lo stesso nome di Dio, è *Māyā*. Ma se una parte di questa *Māyā* ci aiuta a pervenire alla libertà, il resto non fa che sprofondarci sempre più nella schiavitù.

Māyā è di due diverse specie: una conduce a Dio (*Vidyā-Māyā*), l'altra ci allontana da lui (*Avidyā-Māyā*).

Anche *Vidyā-Māyā* è di due specie: *viveka* e *vairāgya*.¹⁸ Col loro aiuto, le anime individuali si abbandonano alla grazia di Dio.

....

La gatta trasporta i suoi piccoli fra i denti senza ferirli; ma se tiene addentato allo stesso modo un topo, lo uccide. Del pari, *Māyā* non distrugge mai un uomo pio, mentre invece stermina gli altri.¹⁹

L'ignoranza ha la sua radice nell'identificazione con il corpo. È questa l'illusione o distorsione epistemologica primaria. Detto altrimenti, l'assioma di base è che si *ha* un corpo, *non* che si *è* un corpo: quest'ultimo è considerato essere uno strumento ed è paragonato a un abito che avviluppa l'*ātman* e che alla morte si dismette così come ci si disfa di un abito vecchio per dotarsi di uno nuovo al momento della successiva rinascita. Come Kṛṣṇa spiega ad Arjuna in *Bhagavad-gītā* 2, 22:

Come un uomo si sbarazza dei vecchi abiti
e ne prende altri nuovi,
così colui che possiede un corpo

¹⁸ Variante: "Conoscenza, devozione, compassione, mancanza di passione; tutte queste cose sono espressioni di *Vidyā-Māyā*".

¹⁹ SHRI RĀMAKRISHNA, *Alla ricerca di Dio*. Parole raccolte e annotate da J. Herbert, Ubaldini, Roma 1963, p. 36. Sul tema della *māyā*, si vedano le pagine 30-60 (Libro primo, capitoli 2-4: "*Māyā*", "*Māyā* come ricchezza e sessualità", "*Māyā* come *ahamkāra*, ego"). Sul fatto che ogni cosa sia *māyā*, si narra che quando Dio si arrabbiò con lei – la *Māyā* personificata – e le intimò di andarsene ella gli rispose di non poterlo fare essendo onnipresente quanto lui; si veda SRI SATHYA SAI BABA, *No Mirror, No Image*, in *Sathya Sai Speaks, Vol. 7. Discourses of Bhagavan Sri Sathya Sai Baba (Delivered During 1967)*, Sri Sathya Sai Sadhana Trust, Prasanthi Nilayam 2012, p. 47.

si sbarazza dei corpi vecchi e si unisce ad altri nuovi.²⁰

Dunque la conoscenza è anzitutto la consapevolezza di non essere una realtà limitata e pereunte quale quella del corpo, che i maestri insegnano a riguardare impersonalmente come fosse un oggetto estrinseco. Ogni creatura altro non è che il Puro Soggetto, l'*ātman-Brahman*, come insegnano i "grandi detti" (*mahā-vākya*) delle *Upaniṣad*.²¹ E se il *Brahman* è unica causa di tutto, come sempre le *Upaniṣad* affermano, allora tutto non può che essere ricompreso nel *Brahman*, allo stesso modo in cui le onde non sono diverse dalla loro unica causa materiale, l'acqua. Ecco allora che qualsiasi differenziazione (tra soggetto e mondo, tra soggetto e *Brahman*, tra mondo e *Brahman*, entro il mondo, etc.) così come qualsivoglia individualità separata è reputata essere il portato della *māyā*. Come proclama Śaṅkara nel breve trattato *Ātmabodha*, "Il risveglio al Sé" (versi 6-10, 17, 26, 29-30):

La trasmigrazione di vita in vita invero è paragonabile ad un sogno, affollata com'è di attrazioni, ripulsioni e simili altre pene: a suo tempo rifulge manifesta come fosse realtà; avvenuto il risveglio, diverrà irrealtà. Il mondo rifulge manifesto come fosse realtà, allo stesso modo dell'aspetto dell'argento in un pezzo di madreperla, finché non è conosciuto il *Brahman*, substrato d'ogni cosa, senza dualità.

Tutte le diverse entità individue sono costruite fittiziamente nell'eterno Viṣṇu, massa compatta e ininterrotta naturata di realtà e coscienza, come braccialetti e simili nell'oro di cui son fatti.

Come lo spazio, il Signore degli organi sensoriali onnipervadente s'accompagna a numerose illusorie sovrapposizioni: in dipendenza dalle distinzioni a quelle relative, rifulge manifesto come fosse distinto; al venir meno di quelle, diverrà isolato e puro.

Soltanto grazie al potere delle numerose illusorie sovrapposizioni sono ascritti al Sé casta, stato sociale, stadio di vita e simili, come all'acqua le distinzioni di sapore, colore e così via.

....

Che si sappia che il Sé è sempre dotato di caratteristiche assolutamente distinte da quelle di corpo, sensi, mente, comprensione e primo principio oggettuale consistente nell'ignoranza, testimone degli stati di essi, al

²⁰ PIANO, *Bhagavad-Gītā*, pp. 103-104.

²¹ Ad esempio *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1, 4, 10, "Io sono il *Brahman*" (*aham brahmāsmi*) e *Chāndogya Upaniṣad* 6, 8, 7, "Tu sei Quello" (*tat tvam asi*).

modo di un re ben distinto da ministri, esercito, etc., che pure operano per lui.

....

Avere preso il Sé per il vivente porterà paura come aver preso la corda per un serpente; se è conosciuto questo: "Io non sono il vivente, ma il Sé trascendente", si diverrà impavidi.

....

Avendo rimosso tutte quante le illusorie sovrapposizioni in base al detto "Non così, né così",²² si conosca in base ai grandi detti [delle *Upaniṣad*] l'unità del Sé erroneamente identificato con il vivente con il Sé trascendente.

Gli oggetti esperibili a cominciare dal corpo caduco, nati da ignoranza come sono, sono labili come bolle. Si conosca: "Io sono il *Brahman*", assolutamente distinto da essi per caratteristiche, immacolato.²³

Per il grande maestro del Vedānta non-dualistico, ciò che nell'esperienza è impermanente e perciò irreali, a cominciare dal corpo, "deve essere rimosso in un processo di analisi spietata, perché si possa giungere a quel *quid* libero da qualsiasi mutamento ch'è sotteso al gioco infinitamente vario e complesso della molteplicità".²⁴

La māyā nello śivaismo

Nel corso dei secoli, gli indirizzi di pensiero śivaiti hanno concettualizzato la *māyā* in una serie di categorie cosmologiche. Così dalla *śuddha-māyā* o "pura *māyā*" sono detti svilupparsi i cinque livelli dei mondi trascendenti, connessi al dispiegarsi della parola sacra; dalla *aśuddha-māyā* o "impura *māyā*" sono detti originare i cinque "involucri" o "guaine" (*kañcuka*) che avvolgono il Sé (*ātman*) di ogni creatura, filtrando per esso l'esperienza; dalla *prakṛti-māyā* o "*māyā* natura" il cosmo è detto manifestarsi seguendo il digradare dei ventiquattro principi (*tattva*) teorizzati nella cosmologia Sāṃkhya. In particolare, la *aśuddha-māyā* in forza della quale si origina il velo costituito dai cinque involucri è detta essere una delle tre maculazioni (*mala*) degli

²² *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2, 3, 6.

²³ GOVINDANĀTHA, *Il poema di Śaṅkara*, pp. 59-61.

²⁴ PIANTELLI, *Śaṅkara e la rinascita del Brāhmanesimo*, pp. 135-136.

esseri che sono soggetti al divenire, unitamente al *karman* e al senso della creaturalità impotente (*ānava*).²⁵

Si osservi che a differenza del Vedānta non-dualistico che relega qualsivoglia manifestazione fenomenica al dominio illusorio quale mero *vivarta*, nello śivaismo kaśmīro s'afferma invece la dottrina dell'apparizione/manifestazione reale (*ābhāsa-vāda*), secondo la quale ogni manifestazione della coscienza divina è appunto assolutamente reale. Rileva Alberto Pelissero:

La coscienza divina proietta entro di sé il mondo e costruisce l'illusione di una individualità soggettiva separata; il processo di liberazione svela il meccanismo e fa riconoscere al soggetto la dipendenza assoluta del mondo da Śiva e la propria sostanziale identità con il principio divino.... La realtà ultima, il *Brahman* personificato e dinamizzato in quanto Śiva, pertanto non sarà semplicemente "solo coscienza", *cin-mātra*, come per il Vedānta śāṅkariano, ma sarà consapevole di sé, autocosciente, non solo luce a se stessa, ma autocoscienza non determinata (*nirvikalpa*), che emana ogni cosa da se stessa (risolvendo pertanto il problema vedāntico dello *status* ontologico ambiguo di *māyā* che non costituisce un buon principio di spiegazione della manifestazione dell'universo, ma rappresenta piuttosto un'ammissione di inesplicabilità).²⁶

Come afferma con esemplare chiarezza Raffaele Torella, eminente specialista delle tradizioni non-dualiste dello śivaismo kaśmīro:

Rispetto all'io, alla suprema coscienza, il fluire del mondo fenomenico non è un (brutto) sogno da cui svegliarsi al più presto, ma la spontanea manifestazione stessa dell'Assoluto. Il concetto di *māyā*, centrale nel Vedānta, non è abolito: *māyā* è assunta a potenza del Signore, anzi la sua potenza più alta, altrimenti nota come *svātantrya-śakti* ("potenza di libertà") e *svātantrya-vāda* ("dottrina della libertà") diventa una delle denominazioni predilette di questa scuola [= la Pratyabhijñā].²⁷

Nella più antica concezione dell'uomo ch'è rinvenibile nella *Taittirīya Upaniṣad*, i cinque "involucri" (*kośa*) – dal più esterno al più

²⁵ Su questi temi, si veda PELISSERO, *Filosofie classiche dell'India*, pp. 573-609; A. PELISSERO, *Il riso e la pula. Vie di salvezza nello śivaismo del Kaśmīr*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1998.

²⁶ PELISSERO, *Filosofie classiche dell'India*, p. 590.

²⁷ R. TORELLA, *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2008, p. 96.

interno – sono i seguenti: l'involucro fatto di cibo che coincide con il corpo grossolano (*anna-maya-kośa*); quello fatto dei cinque soffi vitali con i cinque organi d'azione (*prāṇa-maya-kośa*); quello fatto di mente quale organo interno con i cinque sensi (*indriya*) che vi fanno capo (*mano-maya-kośa*); quello fatto di conoscenza comprendente l'intelletto (*buddhi*) e la comprensione profonda (*vijñāna-maya-kośa*); quello fatto di pura gioia, il più prossimo alla luce dell'*ātman* (*ānanda-maya-kośa*). Quest'ultimo racchiude l'ignoranza e i germi latenti del *karman* passato e, da solo, costituisce il "corpo causale" (*kāraṇa-śarīra*) responsabile della trasmigrazione del "corpo sottile" (*sūkṣma-śarīra*) e della formazione dei diversi corpi grossolani atti ad accoglierlo. Più semplicemente, si distingue un "corpo fisico" (*sthūla-śarīra*), costituito dal primo involucro, e un corpo sottile, costituito dagli altri quattro. Alla morte, si crede che soltanto il corpo fisico si dissolva. Il corpo sottile è creduto sopravvivere e, per effetto della potenza legante del *karman*, trasmigrare in un nuovo embrione.

Al contrario che nello śivaismo kaśmīro, nel Vedānta l'identificazione del Sé con i vari *kośa* e corpi – siano essi fisici/grossolani, sottili o causali – è reputato essere un abbaglio dovuto alla *māyā*, alla potenza d'illusione. Come si legge nell'*Ātmabodha* (versi 14-15):

Il puro Sé, in dipendenza dalla congiunzione con le cinque guaine e così via, è come fosse fatto di ciascuna di volta in volta, allo stesso modo d'un cristallo di rocca, in dipendenza dalla congiunzione con un tessuto blu e così via ch'è come se ne avesse il colore.

Che si vagli il Sé, intimo, puro, come il riso separandone il corpo, congiunto alle guaine a cominciar dalla pula, con la percussione a mezzo di un pestello.²⁸

Qui la *māyā* vela il Sé giacché ne costituisce una limitazione (*upādhi*). A causa di tale limitazione, l'*ātman* viene erroneamente scambiato per l'agente. È solo in virtù della discriminazione (*viveka*) che la *māyā* può essere rimossa, consentendo il riconoscimento dell'unica Realtà dell'*ātman-Brahman*.

²⁸ GOVINDANĀTHA, *Il poema di Śaṅkara*, p. 60.

La māyā nel viṣṇuismo

Le scuole viṣṇuite identificano senz'altro la materialità, il dominio della natura (*prakṛti*), con la *mahā-māyā* o "grande *māyā*", anche detta *viṣṇu-māyā*, la "*māyā* di Viṣṇu". Quest'ultima è il sonno del dio, il sonno mistico dello Yoga, la *yoga-nidrā*: alla fine di ogni grande era cosmica (*mahā-kalpa*) Viṣṇu giace sul serpente Śeṣa (lett. "Quel che rimane"), al di sopra dell'oceano primordiale che rappresenta il caos indifferenziato, in attesa di una nuova manifestazione.²⁹ La *māyā* quale sonno di Viṣṇu è identificata con la dea Durgā (lett. "l'Inaccessibile"), anche nota come Kālī (lett. "la Nera", il suo aspetto terrifico): ad un certo punto, ella 'esce' dal corpo del dio e perciò ne consente il risveglio, che prelude a un nuovo sprigionamento dell'universo. Allora dall'ombelico di Viṣṇu sorge lo stelo di un loto aureo che produce un grande fiore, all'interno del quale (ri)nasce il demiurgo Brahmā che dà inizio a una nuova emissione dell'universo. Nella *Bhagavad-gītā* (7, 4-7), Kṛṣṇa insegna ad Arjuna che la realtà fisica e psichica altro non è che la "natura inferiore" di Dio, ch'è poi il suo gioco, la sua *līlā*:

Terra, acqua, fuoco, vento, spazio,
 mente, intelletto e senso dell'io:
 questa è la mia natura (*prakṛti*)
 divisa in otto parti.
 Questa è la mia natura inferiore;
 ma sappi, o eroe dalle grandi braccia,
 che c'è un'altra mia natura, superiore a questa,
 che costituisce le anime viventi (*jīva*) e che sostiene questo universo.
 Sappi per certo che da questo grembo (*yoni*)
 nascono tutti gli esseri,
 Io dell'intero universo
 son l'origine (*prabhava*) e la fine (*pralaya*).
 Null'altro esiste
 all'infuori di me, o conquistatore di ricchezze:
 su di me tutto è infilato,
 come una serie di perle (*maṇi*) su un filo (*sūtra*).³⁰

²⁹ Sulla *yoga-nidrā* si veda S. PIANO, a cura di, *Enciclopedia dello yoga*, Promolibri, Torino 1996, pp. 414-415. Sul sonno di Viṣṇu nei testi purāṇici, si veda C. DIMMITT – J. A. B. VAN BUITENEN, ed., trans., *Classical Hindu Mythology: A Reader in the Sanskrit Purāṇas*, Temple University Press, Philadelphia 1978, pp. 30-31, 41-43.

³⁰ PIANO, *Bhagavad-Gītā*, p. 166.

La māyā nello śaktismo

Essendo identificata tanto con la natura (*prakṛti*) quanto con la potenza divina (*śakti*), la *māyā* è comunemente personificata quale divinità femminile (*devī*). Oltre ad assumere la forma di Durgā/Kālī, ci si riferisce a lei come Māyā-devī/Māyā-vaṭī o Mahā-māyā: nel mito, ella figura spesso nel ruolo di seduttrice che in virtù delle sue grazie attira irresistibilmente a sé gli asceti e gli stessi dèi, conducendoli alla perdizione. Un tratto caratteristico della *māyā* è infatti la sua carica erotica attraverso la quale ella scatena il desiderio (*kāma*) – radice di ogni polarità e dualismo fenomenico – che irretisce gli esseri nel ciclo del *samsāra*, paragonato a un mare in tempesta nei cui marosi gli esseri annaspano e affogano. Non a caso Māyā-vaṭī è anche identificata con Rati (lett. “l’Amore-attaccamento”) che nel mito è la moglie di Kāma, il Desiderio personificato.

Quale vera e propria fata Morgana, la *māyā* personificata quale dea è al tempo stesso madre e morte. Nel suo culto si ricapitolano in unità indissolubile le due polarità della generazione e della dissoluzione, della Natura benigna e della Natura matrigna. Significativamente, la dea Durgā/Kālī viene raffigurata tanto quale donna giovane, seducente e bellissima, quanto quale figura di strega inquietante, emaciata e spaventevolmente brutta, la cui bocca è irta di zanne. Così i seni della dea sono gonfi del latte con il quale ella nutre le creature e al tempo stesso la sua bocca è sporca del sangue degli esseri ch’ella annienta e di cui si ciba dopo averli nutriti.

Nell’iconografia, quando Kālī danza sul corpo senza vita del dio Śiva quale *mahā-śava* (lett. “Grande cadavere”), il corpo di lei è nero a rappresentare il dissolversi di tutte le forme nell’abisso dell’oscurità. Il corpo della dea coincide infatti con lo spazio stesso e dunque Kālī è anche “la Notte” eterna nella quale ogni distinzione/differenziazione svanisce. Ella è la “Grande Potenza” (*mahā-śakti*) che precede la manifestazione e che poi la innesca, in una perenne sistole e diastole: col suo semplice tocco ella resuscita Śiva che giace inerte ai suoi piedi quale Grande Cadavere e, rianimandolo, rimette in moto la manifestazione con un nuovo inizio, un ennesimo sprigionamento dell’universo.³¹

³¹ Per un’introduzione alla figura della dea, si veda A. RIGOPOULOS, *Il sangue e la Dea nel contesto mitologico hindū*, in *Il sangue nel mito. Il sangue purificatore nel sacrificio del bufalo nell’Asia meridionale*, Atti di Convegno, Venezia 14-28 ottobre 2000, 11-18-25 novembre 2000, a cura di A. Amadi, Grafica l’Artigiana, Venezia 2002, pp. 101-112. Sul principio femminile quale *prakṛti*, *māyā* e *śakti*, si veda T. PINTCHMAN, *The Rise of*

La māyā nei componimenti del poeta-santo Kabīr

Mi piace concludere quest'introduzione al tema della *māyā* presentando una serie di detti (*sakhī*) e composizioni poetiche (*pada*) attribuite al poeta-santo (*sant*) Kabīr/Kabīrdās (1398-1518), celebre mistico di Benares cresciuto in una famiglia di tessitori musulmani (*juḷāhā*) e all'origine della scuola dei *Kabīr-panthī*, "coloro che seguono la via di Kabīr".³² Secondo tradizione, suo maestro fu il grande Rāmānanda (XV sec.) cui fa capo uno dei più numerosi ordini ascetici, quello dei Rāmānandī.³³ Appartenente al Nīrḡuṇa Sampradāya, una tradizione che crede in una divinità suprema priva di attributi, il tratto saliente della personalità di Kabīr fu la contestazione radicale di tutte le pratiche religiose esteriori. La sua fama è tale che ancor oggi i suoi versi circolano diffusamente nel nord dell'India.

Questi testi ci mostrano come la *māyā* sia concepita a livello popolare, in ambiente sia hindū che sūfī, e come la devozione al *guru* e alla divinità trascendente – che Kabīr chiamava indifferentemente Rāma (lett. "l'Attraiante"), Allāh o Hari (lett. "il Bruno/Fulvo", "Colui che rapisce i cuori", epiteto di Viṣṇu) – siano reputati essere la via maestra per superarla, così da non essere più preda delle sue lusinghe e farla finita una volta per tutte con l'invischiamento nell'oceano delle rinascite.³⁴ Ascoltiamo dunque le parole di Kabīr così come ci sono state trasmesse dalla raccolta delle sue opere, la *Granthāvalī*, nella bella resa italiana di Laxman Prasad Mishra:

Dice Kabīr: La *māyā*, vecchia megera, sedeva al *bāzār* con una trappola per ingannare i grilli.³⁵ Ad uno ad uno si lasciavano circuire, quegli sciocchi! Soltanto Kabīr ha saputo tirar dritto, evitandola.

the Goddess in the Hindu Tradition, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 61-115, 198-201.

³² Per un'introduzione a Kabīr si veda M. BURGER, *Kabīr*, in *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*, a cura di K. A. Jacobsen, H. Basu, A. Malinar, V. Narayanan, Brill, Leiden 2018.

³³ Su Rāmānanda si veda P. CARACCHI, *Rāmānanda. Un guru tra storia e leggenda. Con una traduzione dei canti hindī in collaborazione con Shukdev Singh*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2017.

³⁴ Sulla simbologia della *māyā* in Kabīr, si veda L. P. MISHRA, a cura di, *Mistici indiani medievali*, UTET, Torino 1971, pp. 41-42.

³⁵ Il *bāzār* ossia il mercato – rappresentazione icastica del *samsāra* – è il luogo dove l'illusione personificata, abilissima a tendere le sue trappole, seduce gli uomini con i suoi

Dice Kabīr: Immonda peccatrice è la *māyā*, che ha portato al suo seguito ogni genere di tribolazioni. Soltanto coloro che sanno concentrarsi sul Divino Nome di Rāma ne scorgono la votaggine.

....

Dice Kabīr: Seducente fata Morgana è la *māyā*, e dolce come zucchero di canna. Soltanto le esortazioni del vero *Guru* m'hanno trattenuto dal diventare suo voglioso schiavo.

....

Dice Kabīr: Essa si fa nondimeno la serva di coloro che si dedicano interamente al Signore dell'Universo. E quanto più costoro la maltrattano, tanto più essa è loro asservita.

....

Dice Kabīr: Guarda con quanta cura l'uomo, concepito da una goccia di sperma, s'è adornato! Guarda come, trascurando il Santo Nome di Rāma, egli si precipita incurante nella buia voragine della *māyā*!³⁶

Dice Kabīr: La *māyā* è un albero immenso, dal cui tronco gigantesco si dipartono i tre rami³⁷ da cui si diramano a loro volta mille altri salcioli. Resisti alla facile tentazione! I frutti che piegano quei rami con il loro peso non hanno dolcezza!

....

Dice Kabīr: La *māyā* è il miraggio che affascina i deboli cuori umani. Non solo i mortali, ma finanche gli dèi non hanno saputo resistere le sue lusinghe. Essa ha divorato l'intero Universo, mentre nessuno ha saputo divorar lei.

Dice Kabīr: Tutto è illusorio in questo mondo mendace, e più bugiarda d'ogni cosa è la *māyā*, e i legami affettivi che scaturiscono da essa e per essa. Colui che rimane legato alla sua casa, ignora che ivi l'attende la sua dissoluzione.

Dice Kabīr: La *māyā* mi pregò di non volgerle le spalle. Ma Kabīr non le prestò attenzione, e preferì offenderla!³⁸

Guarda come la *māyā* mi si genuflette dinnanzi!

trucchi.

³⁶ Quest'espressione allude alla vagina, "buia voragine" nella quale il maschio perde se stesso.

³⁷ Qui vi è un'allusione a *Bhagavad-gītā* 15, 1 in cui Kṛṣṇa narra la parabola del mitico albero di *aśvattha* che rappresenta la vita nel mondo. I tre rami simboleggiano le sofferenze cui ogni essere è soggetto: le malattie del corpo e della mente (*adhyātika*); le pene inferte da agenti esterni (*adhibhautika*); i mali imputabili al *karman* e al destino individuale (*adhidaivika*).

³⁸ MISHRA, *Mistici indiani medievali*, pp. 265-268.

Osserva com'essa mi supplica con umili implorazioni e come mi sfiora i piedi piangendo!

“Accetta da me tutto l'oro che vuoi” essa ripete, “e godi tutte le donne che desideri e che io sola posso procurarti.

Abbi figli maschi soltanto, e tutta la saggezza della terra; t'offrirò un impero senza eguali, o le occulte nove *siddhi*,³⁹ o ancora le nove *navanidhi*”.⁴⁰

Ma Kabīr sa ch'essa non è che un'empia *pāpinī*,⁴¹ e così replica:

“Chi ti fu compagno visse per breve e perì non compianto;

Io, servo di Rāma, ho cercato asilo presso i Suoi Piedi Divini, dove il tuo falso lustro non mi sfiora.

Grazie alle esortazioni del *Guru*, io, Kabīrdās, tenni la compagnia dei vari *Sādhu*⁴² ed ottenni così il *Paramapada*”.⁴³

Io non ballo alla musica della *māyā*, poiché ogni titubanza ha ormai da tempo lasciato il mio cuore.

Limpido e trasparente esso si è fatto, da quando ho infranto per sempre l'ampolla della bramosia.

Il mio tamburo⁴⁴ ora rulla soltanto al ritmo della gloria di Rāma, e da quando estirpai dalla mente la mia cupidigia umana, non conosco più fame né sete.

Scagliai ogni mondano affetto nel fuoco inestinguibile del *Brahman* bruciando in esso anche l'inganno e il falso orgoglio.

L'abito di passione che indossavo s'è fatto troppo stretto per me, che mi faccio di giorno in giorno più grande,

me ne sono pertanto liberato, abbandonandolo come una spoglia vizza.⁴⁵

³⁹ I poteri sovranaturali.

⁴⁰ Le nove gemme preziose custodite da Kubera, dio della ricchezza. Le profferte della *māyā* personificata – i piaceri carnali, il successo e i poteri tanto mondani quanto sovranaturali – ricordano le tentazioni a cui il diavolo sottopone Gesù nei Vangeli; si vedano *Matteo* 4, 1-11 e *Luca* 4, 1-13.

⁴¹ Lett. “peccatrice”; il termine deriva da *pāpa*, “peccato/male”.

⁴² Lett. “buono”, “virtuoso”. Il termine designa genericamente il monaco.

⁴³ MISHRA, *Mistici indiani medievali*, p. 457. Il *Parama-pada* è lo “stato supremo”: designa l'identità col *Brahman* ovvero l'unione con la divinità suprema e l'attingimento della liberazione (*mokṣa*).

⁴⁴ Il cuore.

⁴⁵ Qui Kabīr allude all'attaccamento al corpo. Il farsi “di giorno in giorno più grande” sottintende la sua identificazione con il Tutto, con il *Brahman* quale “Pienezza” (*pūrṇatva*). Com'è detto in *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 5, 1: “Quello è Pieno (*pūrṇa*), questo è Pieno, e dal Pieno s'origina il Pieno. Se pur s'attinge il Pieno dal Pieno, il Pieno rimane intatto” (trad. mia).

Mille furono le forme che assunsi, ma oggi il mio unico aspetto è quello della devozione.

Lavai via tutti i miei peccati nell'inchiostro del nome di Rāma.⁴⁶

Dice Kabīr: Tronca le tue futili dissertazioni sulla divina Essenza!

Io, l'ignorante Kabīr, ho ricevuto egualmente il privilegio della Sua attenzione.⁴⁷

La ricchezza, gli affari e le mode che si susseguono sulla terra sono un gioco della māyā.

Troppo sottili sono le tue mura,⁴⁸ o cittadella del mio cuore, per resistere ai colpi di quell'ariete!

Fatti dunque alleato il nome di Rāma! Dèstati, ed Egli Stesso ti si manifesterà.

Per quanto carezzevoli siano le lusinghe della māyā, io volterò le spalle alle sue mendaci speranze.

Essa uccide chi è vivo, ed allo stesso tempo s'affretta a resuscitare chi è estinto.⁴⁹

Come può il mortale riposare nella quiete di se stesso, se ad ogni istante il terrore di Yama⁵⁰ gli fa tremar le membra?

Come si può ridestare colui che dorme da sveglio?⁵¹

Ciechi sono gli uomini, che non scorgono il fuoco ruggente del *Brahman*⁵² davanti ai loro occhi, e tentano invece d'afferrare gli elusivi riflessi di māyā.

⁴⁶ Allusione alla pratica devozionale di ricopiare il nome santo: anche oggi i fedeli usano scrivere il nome della loro divinità d'elezione molte migliaia di volte, dedicandosi a questa *sādhanā* per diverse ore al giorno riempiendo quaderni su quaderni.

⁴⁷ MISHRA, *Mistici indiani medievali*, p. 463.

⁴⁸ Il poeta si riferisce alle "mura" del suo involucro psicofisico ossia alla debolezza della carne.

⁴⁹ La māyā è qui identificata con il *samsāra*.

⁵⁰ Il dio vedico dei morti: primo morto e giudice dei defunti.

⁵¹ Qui vi è un'allusione a *Bhagavad-gītā* 2, 69:

Quando è notte per tutti gli esseri,
veglia chi controlla i propri sensi;
quando invece vegliano gli esseri,
allora è notte per il veggente silenzioso.

(PIANO, *Bhagavad-Gītā*, p. 116)

⁵² L'Assoluto quale Fuoco inestinguibile, la cui fiamma purificatrice incenerisce ogni illusione.

Sei ancora in tempo a risanarti il cuore bevendo il *rasāin*⁵³ del Nome di Rāma,
 quel Nome che è l'essenza stessa di Dio, e sul quale la *māyā* non potrà mai gettare la sua ombra.
 Non si è mai visto nessuno lasciare la vita portando sul capo il gravame delle sue masserizie terrene!
 Finanche Sovrani potenti al pari di Bāli⁵⁴ e Vikrama⁵⁵ dovettero lasciarsi dietro la loro intera potenza.
 Finché il cigno⁵⁶ resta affiancato al *pavana*,⁵⁷ la finestra della tua vita rimarrà spalancata.
 Rammenta inoltre che la vita in forma umana è un privilegio concesso assai di rado,⁵⁸ e che una volta trapassato non incontrerai più nessuno dei tuoi amici e familiari.
 Stolto è quel cuore che non presta orecchio a queste esortazioni e che pertanto dissipa il tesoro inestimabile d'una tal vita!
 La *māyā* s'adorna di false ricchezze, e lo splendore dei suoi ornamenti di vetro abbaglia gli sciocchi e li distrae dalla loro adorazione del Nome di Rāma.
 Questa vita scorre via come l'acqua che si vuol trattenere tra le dita, a che giova dunque riporre fiducia in una cosa tanto transitoria?
 Dice Kabīr: Apri gli occhi, povero cieco, ravvediti in tempo se vuoi sfuggire ai risucchianti inganni della terra!⁵⁹

O mio cuore, preoccupati solo di servire il Signore, ed Egli ti libererà d'ogni altra preoccupazione.
 La Grazia di Hari t'investe di quella conoscenza che, sola, può svincolarti dal sortilegio della *māyā*.
 Dove non splende il giorno, né incupisce la notte,
 dove non esiste femmina, né esiste maschio,

⁵³ Una pozione leggendaria che si credeva in grado di sconfiggere la vecchiaia e garantire l'immortalità.

⁵⁴ Il malvagio re-scimmia che fu ucciso dall'*avatāra* Rāma.

⁵⁵ Celebre sovrano di Ujjain anche noto come Vikramāditya, iniziatore di un'era anteriore a quella cristiana d'oltre un cinquantennio.

⁵⁶ Questo volatile ovvero lo *hamsa* – che non è propriamente il cigno bensì l'oca selvatica, *Anser indicus* – è il simbolo dell'anima individuale.

⁵⁷ Il vento, qui sinonimo del soffio vitale.

⁵⁸ Come recita il verso 3 del *Viveka-cūḍa-maṇi* (lett. "Il diadema della discriminazione") ascritto a Śaṅkara: "Difficili ad attingersi sono invero questi tre, e dovuti solo alla grazia divina: la condizione umana, il desiderio di liberazione e l'associazione con un saggio eminente".

⁵⁹ MISHRA, *Mistici indiani medievali*, pp. 470-471.

dove la musica di *anāhata*⁶⁰ perennemente vibra,
là troverai la pace che persegui!
Dice Kabīr: L'Infinito, Inaccessibile Signore Rāma è il Munifico Donatore d'ogni felicità.⁶¹

Rāma è ben diverso da ognuna delle Sue creature.
Fu Lui a stendere sul mondo la coltre della *māyā*, ed a renderla eguale per tutti:

*Omkāra*⁶² è *māyā*, come *māyā* è tutto il creato,
Brahmā, Śiva e Indra sono *māyā*,
e *māyā* i trastulli di Govinda e delle *Gopī*.⁶³

Māyā sono i *Veda* ed i *Purāṇa*,⁶⁴
māyā sono le preghiere e la sapienza,
māyā sono i sacri motti,⁶⁵

māyā le foglie della pia offerta
e *māyā* gli dèi cui esse sono dedicate.

Māyā è colui che adora quel che è *māyā*.

La *māyā* canta e la *māyā* danza,
e sempre la *māyā* assume mille aspetti diversi.

Quanto a lungo devo continuare a raccontare la storia della *māyā*?

Māyā è la carità, e *māyā* i luoghi santi.

Dice Kabīr: Esiguo è il numero di coloro che seppero scoprire la verità!
Ma quando ciò accadde, essi rinunciarono ad ogni illusione per dedicarsi interamente a Dio.⁶⁶

O parrochetto del mio cuore, ripeti mille volte e mille il nome di Hari!⁶⁷
L'anima che è in te ti esorta ad abbandonare le illusioni della *māyā*, ed a voltar le spalle a tutti i transitori piaceri mortali.

Rammenta i precetti del *Guru*, che seppero rivelarti l'essenza delle cose.
Celebra l'avvento della primavera in compagnia dei veri *Sādhu*,

⁶⁰ Il "suono incausato" che si dà senza l'urto di due oggetti tra loro: la vibrazione cosmica della sacra sillaba *om*.

⁶¹ MISHRA, *Mistici indiani medievali*, p. 472.

⁶² La sacra sillaba *om*.

⁶³ Govinda, lett. "Mandriano", è appellativo di Kṛṣṇa mentre le *gopī* sono le pastorelle che egli incanta col suono del suo flauto.

⁶⁴ Rispettivamente l'insieme dei testi rivelati (*śruti*) e i testi "antichi" della tradizione religiosa (*smṛti*).

⁶⁵ I *mantra*, le formule sacre, o anche i "grande detti" (*mahā-vākya*) delle *Upaniṣad*.

⁶⁶ MISHRA, *Mistici indiani medievali*, p. 494.

⁶⁷ Tale rammemorazione silente, in comunione d'amore con l'Amato divino, va esercitata in piena consapevolezza, giammai pappagallescamente.

altrimenti mille epoche cosmiche non basteranno a liberarti dei vincoli terreni.

Dice Kabīr: Quando ebbi la ventura d'incontrare il Signore Govinda, il mio cuore venne sommerso dai frangenti luminosi della Gioia Divina!⁶⁸

Benedetto sia quel momento, quel giorno, quel mese in cui il *Guru* entrò nella mia casa.

Al solo vederlo, il velo della *māyā* mi cadde dagli occhi, e nell'udire la Sua voce si dileguò anche il mio terrore della morte.

Al Suo tocco divino, il mio corpo emanò luce abbagliante, e tutte le mie azioni passate caddero,

come cadono dal ramo i frutti marci.

Dice Kabīr: Incontrando il *Sant*,⁶⁹ incontrai il Signore stesso.⁷⁰

⁶⁸ MISHRA, *Mistici indiani medievali*, p. 520.

⁶⁹ Lett. "santo". Appellativo dei maestri del Nirguṇa Sampradāya.

⁷⁰ MISHRA, *Mistici indiani medievali*, p. 528. Per una discussione sulla *māyā* nell'induismo contemporaneo, si veda "The Safeguards Against Maya: Sincerity, Earnestness & Discrimination", https://www.youtube.com/watch?v=yAyuX_qmmU; "What We Can Learn From The Mahabhaktas", <https://www.youtube.com/watch?v=hztVjV4w21Q>

BIBLIOTHECA

48

RELIGIONI E IMMAGINAZIONE

a cura di
Marco Dal Corso

ROMA 2024
ANTONIANUM

© by PONTIFICIO ATENEIO ANTONIANUM
Edizioni Antonianum
Via Merulana, 124 – I – 00185 ROMA
Tel. 06/70373461 - Fax 06/70373604
Web: www.antonianum.eu
Email: direzioneeditoriale@antonianum.eu

ISBN 978-88-7257-131-6

Impaginazione e stampa

Tipografia Giammarioli snc – Via Enrico Fermi, 8-10 - Frascati (Roma)
www.tipografiagiammarioli.com – posta@tipografiagiammarioli.com

Indice generale

| | pag. |
|--|------|
| INTRODUZIONE, <i>Immaginare la convivenza interreligiosa</i> | 5 |
| MARCO DAL CORSO, <i>Per un'apologia dell'immaginazione</i> | 9 |
| LUCA FERRACCI, <i>L'unità dei cristiani tra sogno, profezia e anticipazione</i> | 17 |
| ENZO PACE, <i>Il pluralismo religioso nell'Italia che cambia tra immaginazione e buone pratiche</i> | 29 |
| MARCO GUGLIELMI, <i>Gli immaginari delle chiese ortodosse sull'Europa che verrà</i> | 41 |
| ALESSANDRO FERRARI, <i>Il diritto di libertà religiosa e i suoi immaginari</i> ... | 55 |
| FRANCESCO CAPRETTI, <i>Immaginazione e messianismo ebraico</i> | 67 |
| ANTONIO RIGOPOULOS, <i>Potere meraviglioso e illusione cosmica: concezioni della māyā nell'induismo</i> | 91 |
| AMINA CRISMA, <i>Speranza, progettualità e immaginazione nei testi confuciani</i> | 115 |
| CLAUDIO MONGE, <i>Immaginazione e teologia</i> | 133 |
| MARIANGELA MARAVIGLIA, <i>Cantare il sogno del mondo: immaginazione creativa negli anni del Concilio e del post-concilio</i> | 149 |
| BRUNETTO SALVARANI, <i>Immaginare la Chiesa del futuro: Charles de Foucauld, "fratello di tutti"</i> | 169 |
| GIUSEPPE BUFFON, <i>"Speranza certa": Francescani e immaginazione</i> | 183 |
| Conclusioni | 209 |
| Bio-bibliografie degli autori | 213 |