

VEDERE OLTRE

*La spiritualità dinanzi al morire
nelle diverse religioni*

A cura di

*Ines Testoni, Guidalberto Bormolini,
Enzo Pace, Luigi Vero Tarca*

Prefazione di

Emanuele Severino

Postfazione di

Marco Vannini



© 2015 Lindau s.r.l.

Lindau s.r.l.
corso Re Umberto 37 - 10128 Torino

Prima edizione: novembre 2015
ISBN 978-88-6708-406-7

Indice

- 5 Introduzione di *I. Testoni, E. Pace, L. V. Tarca, G. Bormolini*

VEDERE OLTRE

- 15 Prefazione
Il diventare altro e la morte *di E. Severino*

LE SCIENZE UMANE DI FRONTE ALLA MORTE E AL MORIRE

- 35 Discesa dal calvario verso la consapevolezza dell'eternità:
le religioni e il terrore della morte *di I. Testoni*
- 63 Morire vivendo.
Le religioni e le pratiche per vedere oltre *di E. Pace*
- 97 Negazione della morte.
Scenari della vita umana nel tempo dell'immortalità
di L. V. Tarca

LA TRADIZIONE EBRAICA DI FRONTE ALLA MORTE E AL MORIRE

- 125 Morte e spiritualità ebraica *di A. Luzzatto*
- 137 Riflessioni sulla spiritualità ebraica di fronte al fine vita
di G. Luzzatto Voghera
- 153 Il dolore e la sofferenza nell'ebraismo tra pensiero e legge
di R. Della Rocca

LA TRADIZIONE CRISTIANA DI FRONTE ALLA MORTE E AL MORIRE

- 167 Una riflessione sapienziale sul morire *di G. Ravasi*

- 183 Morte e redenzione nel cristianesimo *di A. Toniolo*
- 199 Il corpo di luce nella mistica cristiana
Lo stato infuocato e la vita nell'Oltre *di G. Bormolini*
- LA TRADIZIONE ISLAMICA DI FRONTE ALLA MORTE E AL MORIRE
- 231 «Morite prima di morire!»
Il significato della morte e la preparazione a essa
nella prospettiva dell'islam interiore ed esteriore
di Ahmad 'Abd al Quddus Panetta e 'Isa 'Abd al Haqq Benassi
- 253 Al cuore della vita.
Riflessioni di musulmani d'Italia sulla morte *di K. Rhazzali*
- 279 La visione della morte nei giovani jihadisti europei
di F. Khosroklavar
- LE TRADIZIONI ORIENTALI DI FRONTE ALLA MORTE E AL MORIRE
- 309 Morte nel Taoismo *di G. Pasqualotto*
- 333 La concezione della morte nel pensiero hindū
di A. Rigopoulos
- 351 È la morte a consentirci di progredire *di R. Y. Deshpande*
- 375 Risveglio al momento della morte.
La tematica del *Libro tibetano dei morti* *di E. Guarisco*
- 391 La contemplazione del paradiso nella tradizione
buddhista *di M. Raveri*
- 425 La spiritualità e la mistica tibetana di fronte alla morte
di C. Namkhai Norbu
- 443 Postfazione. «Haec est vita aeterna» (*Gv 17,3*) *di M. Vannini*
- 465 Gli autori

La concezione della morte nel pensiero hindū

di Antonio Rigopoulos

Premessa

L'articolo presenta le idee fondamentali che contraddistinguono il pensiero filosofico-religioso hindū sul tema della morte (*mṛtyu*), idee che assurgono a veri e propri assiomi a partire dall'epoca delle più antiche *Upaniṣad* vediche (ca. VII sec. a.C.). In quest'orizzonte, morte e vita costituiscono un binomio inscindibile. Le idee principali che qui vengono messe a tema sono le seguenti: a) vita e morte e, più in generale, l'orizzonte fenomenico, costituiscono un ciclo contrassegnato da dolore (*duḥkha*) e insensatezza; b) non si nasce e muore una volta soltanto: il discorso sul ciclo vita/morte è connesso alla credenza nella metempsicosi (*saṃsāra*), onde per cui si ritiene che si siano date un'infinità di vite/morti precedenti e che si daranno un'infinità di vite/morti future; c) la vita è male, non ha valore in quanto tale. La metempsicosi non è una concezione consolatoria ma dilata la tragicità di tutto l'esistente che incessantemente si rinnova e si (ri)disfa: dal filo d'erba alle divinità del pantheon hindū, tutti e tutto son ritenuti preda dell'impermanenza (*anitya*); d) l'esistenza acquista senso e sommo valore soltanto se considerata quale occasione di trascendimento dell'orizzonte saṃsārico, ovvero

se valorizzata quale mezzo di liberazione (*mokṣa*); e) la morte così come la vita sono repute esser rette dal meccanismo retributivo della legge del *karman*: l'azione – corporea, vocale e mentale – è il vero motore della trasmigrazione. Ecco allora che il *summum bonum* della liberazione potrà cogliersi solo a condizione d'annullare il *karman* ovvero di trascenderlo una volta per tutte.

Per il mondo indiano, almeno a partire dal periodo delle più antiche *Upaniṣad* vediche (ca. VII sec. a.C.), l'esistenza fenomenica in quanto tale non costituisce un bene ma è, anzi, radicalmente male. Si sottolinea come ogni vita, rosa dal tarlo dell'impermanenza (*anitya*), sia soggetta all'inevitabilità di malattia, vecchiaia e morte e sia intrinsecamente contrassegnata da pena e sofferenza (*duḥkha*). Il saggio è colui che riconosce i difetti intrinseci all'esistenza, anche ai suoi godimenti. Come recita un aforisma degli *Yoga-sūtra* (II, 15), che riecheggia la prima nobile verità buddhista relativa alla sofferenza universale (*sarvaṃ duḥkham*), «tutto non è che dolore per colui che discrimina» (*duḥkham eva sarvaṃ vivekinaḥ*). La creaturalità è svalutata e la materialità è connotata negativamente come un appesantimento o una prigione dell'anima (*ātman*), la quale è immaginata trovarsi incarcerata nell'opacità del complesso psicofisico.

Vita e morte, manifestazione e dissoluzione, costituiscono un binomio indissolubile. Esse sono credute coimplicarsi in cicli apparentemente senza fine, inconcludenti e dolorosi, nei quali l'anima si riveste di volta in volta di corpi diversi: è la metempsicosi (*saṃsāra*) che incessantemente si rinnova, con sempre nuove nascite (*punar-janman*) e morti (*punar-mṛtyu*). Nel suo nucleo, la credenza nella metempsicosi – una concezione largamente diffusa tra le popolazioni indo-

europee – è rintracciabile nella dottrina delle due vie, quella degli dèi (*deva-yāna*) e quella degli antenati (*pitṛ-yāna*). Così in *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* VI, 2, 15-16 leggiamo:

Coloro che hanno questa conoscenza e coloro che nella foresta venerano la fede come fosse la verità, costoro entrano nella fiamma [del rogo], dalla fiamma [passano] nel giorno, dal giorno nella quindicina della luna crescente, dalla quindicina della luna crescente nei sei mesi nei quali il sole si muove verso Nord, da questi mesi nel mondo degli dèi, dal mondo degli dèi nel sole, dal sole nella regione delle folgori. Giunti che siano nella regione delle folgori, un essere spirituale [li] fa procedere verso i mondi del *Brahman* e nei mondi del *Brahman* distanze infinite essi abitano. Per essi non c'è più ritorno.

Coloro che conquistano i mondi celesti con il sacrificio, l'elemosina, l'ascesi, costoro entrano nel fumo, dal fumo [passano] nella notte, dalla notte nella quindicina della luna calante, dalla quindicina della luna calante nel semestre in cui il sole si muove verso il Sud, da questo semestre nel mondo dei Mani, dal mondo dei Mani nella luna. Giunti che siano alla luna, essi diventano nutrimento e gli dèi quivi se ne cibano come si cibano della luna con le parole «Accresciti, riduciti!» Poiché questa [sosta] è per essi terminata, allora ritornano nello spazio, dallo spazio passano nel vento, dal vento nella pioggia, dalla pioggia sulla terra. Giunti che siano sulla terra, diventano cibo e di nuovo sono sacrificati in quel fuoco che è l'uomo e rinascono in quel fuoco che è la donna. Giungendo ai diversi mondi, continuano così il loro ciclo. Ma coloro che non conoscono queste vie, rinascono come vermi, insetti e tutte le specie che mordono.¹

¹ Carlo Della Casa (a cura di), *Upaniṣad*, UTET, Torino 1976, pp. 157-58. Si veda anche il passo parallelo di *Chāndogya Upaniṣad*, V, 10, 1-8.

La rinascita è concepita come condanna a un destino di morte. Non si tratta di una credenza consolatoria, giacché emerge qui la consapevolezza di un senso radicalmente tragico dell'esistere, dilatato pressoché all'infinito. Nel ciclico divenire *samsārico* sono avviluppati non soltanto il mondo umano ma tutti i mondi della cosmologia hindū, compresi quelli abitati dalle divinità. Dal primo e più elevato «mondo di *Brahmā*» (*brahma-loka*) fino agli esseri ctoni, demoniaci dell'ottavo e più infimo mondo (*piśāca-loka*), l'universo intero è in potere del tempo (*kāla*) che tutto disfa. La morte, sempre affamata di nuove vittime, è la cifra dell'esistenza. Tutta l'immensa ruota del divenire è in preda alle fauci spalancate e terribili del solitario *Mṛtyu*, la morte personificata, e del suo più elementare desiderio di divorare. Sempre nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (I, 2, 1) si legge: «Quaggiù al principio non c'era che il nulla. Tutto era avvolto dalla morte (*Mṛtyu*) o dalla fame, perché la fame è la morte»². Vita e morte sono dunque l'una l'interfaccia dell'altra. La *trimūrti*, la triade funzionale hindū di *Brahmā* il manifestatore, *Viṣṇu* il mantentore e *Śiva* l'annientatore, ce lo rammenta costantemente. Similmente, in quel Vangelo dell'India che è la *Bhagavad-gītā*, il Signore *Viṣṇu* proclama solennemente ad *Arjuna* (XI, 32): «Io sono il grande tempo, che opera la distruzione del mondo, e qui mi accingo ad annientare gli uomini»³.

Nella concezione dell'uomo che si rinviene nella *Taittirīya Upaniṣad* (II, 1-7) si distinguono cinque «involucri» (*kośa*) i quali, come gli strati di una cipolla, sono im-

² *Ivi*, p. 62.

³ Stefano Piano (a cura di), *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, p. 208.

maginati avviluppare il puro spirito, l'anima individuale unita al corpo (*jīva*): dal più esterno al più interno essi sono l'involucro costituito di cibo (*anna-maya-kośa*), quello costituito dei cinque soffi vitali con i cinque organi di 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*), e, infine, quello fatto di pura gioia (*ānanda-maya-kośa*). Dall'esterno all'interno, ogni *kośa* funge da corpo per l'involucro successivo. L'*ānanda-maya-kośa* racchiude l'ignoranza e i germi latenti delle azioni passate – ossia il *karman* – e, da solo, costituisce il cosiddetto corpo causale (*kāraṇa-śarīra*) responsabile della trasmigrazione del corpo sottile e della formazione dei diversi corpi fisici atti ad accoglierlo. Più semplicemente, si usa distinguere tra un «corpo grossolano» (*sthūla-śarīra*), costituito dal primo involucro, e un «corpo sottile» (*sūkṣma-śarīra*), costituito dagli altri quattro. Alla morte, si crede che il solo corpo fisico si dissolva (nei cinque elementi della natura). Il corpo sottile è ritenuto sopravvivere e, per effetto della potenza legante del *karman*, trasmigrare in un nuovo embrione.

Un'idea cardine nel panorama delle religioni dell'India è che il precipitare nel vortice del *saṃsāra* si sia verificato a motivo di una originaria ignoranza (*avidyā*) la quale, a sua volta, avrebbe innescato l'attaccamento/incatenamento all'azione (*karman*) e, di conseguenza, l'invischiamento sempre più denso nella morsa della metempsicosi. Questa ne-scienza originaria, questo smarrimento (*moha*), è reputato un mistero inspiegabile, senza inizio (*anādi*). L'origine del male è essenzialmente ricondotta a un difetto di conoscenza, a un obnubilamento epistemologico.

Nel periodo vedico, il termine «*karman*» indicava il rito sacrificale, considerato essere l'azione perfetta. Per estensione, il vocabolo verrà poi a designare ogni tipo di azione. In linea generale, si può affermare che la legge del *karman* prevede che l'azione – nella sua modalità tripartita, di antica origine indoeuropea: corporea, vocale e mentale – produca inevitabilmente un effetto (positivo, negativo o semplicemente neutro), il quale verrà a maturazione nella vita presente o in quelle successive (in forma umana, ma anche animale o vegetale, divina o demoniaca, giacché la legge del *karman* si estende a tutto il dominio *samsārico*).

Come documentato nelle *Upaniṣad* vediche più antiche, la rinascita è collegata all'assunzione di determinati cibi da parte della futura madre (prescindendo dal ruolo paterno nel processo generativo). Le anime degli antenati, una volta decadute dal mondo lunare (*pitṛ-loka*), sono dette precipitare sulla terra sotto forma di pioggia. Giunte quaggiù, esse entrano nella catena alimentare: le anime dei buoni nei cereali (riso, orzo) ovvero in alimenti vegetali quali i legumi, base della pura dieta *brāhmaṇica*, mentre le anime degli empì in alimenti meno nobili, base della dieta animale o di persone di bassa casta. In tal modo, secondo la ferrea legge di una giustizia retributiva, a ognuno spetterà la rinascita che s'è meritato (dopo un congruo periodo di supplizi infernali nel caso dei malvagi e, viceversa, dopo un congruo periodo di gioie celesti nel caso dei buoni: si noti che sia le pene che i premi, seppur anche lunghissimi, hanno durata finita).

Si crede che al momento della (ri)nascita di ognuno, il demiurgo *Brahmā* scriva sulla sua fronte, con dita invisibili, i piaceri e i dolori che gli spetteranno. Il meccanismo della retribuzione è automatico, una legge suprema e impersonale, indipendente dalla presenza o assenza di un dio. Ogni agire

umano, con il suo fardello di meriti e demeriti, determina il fato di chi lo compie. Assai presto, l'elemento psicologico dell'intenzione che muove l'azione verrà ad assumere un'importanza decisiva nell'elaborazione teologica. L'uomo è dunque il solo artefice del suo destino, di cui ha totale responsabilità: il *karman* è appannaggio personale e non è trasferibile. Solo eccezionalmente si contempla la possibilità di trasmettere ad altri i propri meriti assumendo su di sé i demeriti altrui, come nel caso delle grazie largite dai santi. Ancora nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (IV, 4, 6) troviamo scritto:

L'uomo che è soggetto alle passioni, per effetto delle azioni, giunge alla mèta cui la mente s'era rivolta. Quando ha esaurito l'effetto della sua opera, qualunque cosa abbia quaggiù fatto, dall'altro mondo torna su questa terra, all'operare. Questo per chi è in preda al desiderio. Ma per chi non ha desideri, è privo di desideri, libero da desideri, per chi ha spento i suoi desideri e non ha che il desiderio dell'*ātman*, di costui i soffi vitali non s'allontanano [dal corpo]: egli, che è già *Brahman*, si ricongiunge con il *Brahman*.⁴

Si distingue l'azione che si sta compiendo nella vita presente, da cui consegue un *karman* in via di accumulazione per le vite future, dal *karman* pregresso accumulato in vite passate, una parte del quale, avendo iniziato a produrre i suoi frutti (*phala*) con la nascita attuale, ne determina le caratteristiche essenziali: gioie e dolori come anche la durata della vita. L'azione, portato dell'originaria nescienza, è perciò il vero e proprio combustibile che alimenta la perversa spirale della metempsicosi.

⁴Della Casa, *Upaniṣad* cit., p. 133.

Nella prospettiva upaniṣadica, antidoto all'originaria ne-scienza e al tragico binomio vita / morte è il solvente della conoscenza (*vidyā*, *jñāna*). La conoscenza veicola la liberazione (*mokṣa*, *mukti*), il fine ultimo dell'esistenza umana, giacché è reputata avere il potere di disattivare e vanificare il *karman*. Si osservi che il termine «*mokṣa*», così come «*mukti*», deriva da una forma desiderativa della radice verbale sanscrita «*muc*» che significa «slegare», «sciogliere». La liberazione non si configura come il conseguimento di una qualche dimora paradisiaca, bensì come l'affrancamento definitivo dalla ruota inconcludente e dolorosa della trasmigrazione: il *summum bonum* dell'esistenza è giustappunto il non rinascere più.

Il contenuto di ogni ricetta gnoseologica – corredato di un essenziale fondamento etico – varia a seconda del sistema filosofico-religioso considerato. In linea generale, si può dire che la conoscenza determina l'insorgere del distacco (*vairāgya*, lo «scoloramento» di ogni brama e desiderio egoico), in virtù del quale si realizza una sublime equanimità (*śamatva*) che è preludio alla liberazione. Ecco allora che al circolo vizioso di *avidyā-karman-saṁsāra* si contrappone il circolo virtuoso di *vidyā-vairāgya-mokṣa*. Non a caso, il termine «*mokṣa*» viene anche interpretato come *moha-kṣaya*, ossia eliminazione di quello smarrimento che ha la sua origine nell'attaccamento, in ogni idea di possesso ⁵.

Nel Vedānta non-dualistico (*advaita*), il *mokṣa* coincide con l'esperienza dell'identità della propria intima essenza spirituale (*ātman*) con l'Assoluto, il *Brahman*, oltre il dominio

⁵ M. V. N. Murthy, *The Greatest Adventure. Essays on the Sai Avatar and His Message*, Sri Sathya Sai Books and Publications, Prasanthi Nilayam 1983, p. 50.

illusorio di nomi e forme dacché si dà il riconoscimento che c'è solo il *Brahman*. Il termine neutro «*brahman*», connesso alla radice verbale sanscrita *bṛh*, esprime etimologicamente l'idea di un'espansione, di un misterioso accrescimento. Si tratta di un'invisibile potenza inverante: si pensi, ad esempio, al crescere del feto nel grembo materno. Tale cruciale nozione viene a indicare il fondamento ultimo di tutto, trascendente e immanente al tempo stesso: «Quello dal quale le creature nascono, per opera del quale una volta generate vivono, nel quale morendo penetrano», secondo la celeberrima definizione di *Taittirīya Upaniṣad* III, 1. 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 meramente illusori. Cionondimeno, fintantoché perdura l'illusione (*māyā*) che coincide con la nescienza, il mondo fenomenico è esperito dall'uomo come assolutamente reale, allo stesso modo di quando, in sogno, ci si trovi a vivere un incubo.

Per i santi che abbiano attinto la «liberazione in vita» (*jīvanmukti*), le azioni che avranno a compiere nel tempo che resta loro da vivere non produrranno più alcun seme *karmico*: così è creduto. Come quando un ventilatore viene spento e nondimeno gira su sé stesso ancora un poco per forza d'inerzia, così le azioni del *jīvanmukta* sono interpretate come l'esaurirsi di un *karman* residuale, accumulato in precedenza. Giunge infine il momento faticoso in cui il liberato abbandona la casa/prigione del corpo, concentrato di ogni sozzura. Come sentenza il *Mānava-dharma-śāstra* (VI, 76-78):

Eretto con le ossa, issato con i tendini, intonacato con sangue e carne, rivestito di pelle, maleodorante, ricolmo di urina e di escrementi, infestato da vecchiaia e sofferenza, ricettacolo di

malattie, dolorante, impregnato di passione e impermanente: egli abbandona questa dimora degli spettri. Quando sulla riva di un fiume un albero cade, l'uccello lascia l'albero; similmente, quando abbandona il corpo, egli fugge dalle terribili fauci dell'alligatore.⁶

La vita umana è dunque da considerarsi un bene giammai in quanto tale bensì quale strumento volto al suo trascendimento: l'albero della vita, radicato nell'illusione o distorsione epistemologica originaria e alimentato dal *karman* generante frutti di sofferenza di rinascita in rinascita, va estirpato senza pietà. In fin dei conti, è proprio per essere estirpato che esso è nato, poiché la distruzione della nescienza che inchioda al *saṃsāra* è il vero compimento dell'esistenza. La vita e, con essa, la salute psico-fisica, è quanto di più prezioso l'uomo possieda nella misura in cui si rivela utile allo svelamento della gnosi e, quindi, all'uscita dal divenire. Con il suo *mix* di gioie e dolori, l'esistenza umana è reputata occasione ideale per la coltivazione della capacità di discriminazione (*viveka*), culminante nell'intenso desiderio per la liberazione (*mumukṣutva*). Viceversa, una rinascita in sfere divine ove il buon *karman* accumulato è creduto dare accesso a ogni sorta di piaceri – e, per opposte ragioni, una rinascita in forma animale/vegetale o ctonia/demoniaca – non è evidentemente idonea alla coltivazione del discernimento. Al di fuori di questa prospettiva esistenziale di santificazione volta al *mokṣa*, la vita è ritenuta sprecata e null'altro che una valle di lacrime, simile a un brutto sogno dal quale non si riesce a destarsi. Nelle parole

⁶Federico Squarcini, Daniele Cuneo (a cura di), Aldo Schiavone (pref. di), *Il trattato di Manu sulla norma (Mānavadharmasūtra)*, Einaudi, Torino 2010, p. 135.

del maestro contemporaneo Sathya Sāi Bābā (1926-2011), che riecheggiano una tradizione millenaria:

Per prima cosa devi conoscere il tuo indirizzo completo. Chi sei? L'*ātman*. Di dove vieni? Dall'*ātman*. Dove stai andando? All'*ātman*.

Dove ti trovi ora? Nell'irrealtà, che muta di continuo. In quale forma? Quale *anātman*, non-Sé. In che cosa ti stai impegnando? In obiettivi effimeri.

E dunque, cosa devi fare d'ora in avanti? Abbandona gli ultimi tre – l'irrealtà, il non-Sé e gli obiettivi effimeri – e sperimenta la verità dei primi tre ossia dell'*ātman*: in tal modo accederai all'eterno, perseguirai obiettivi imperituri e godrai della beatitudine dell'*ātman*. Questo deve essere lo sforzo principale dell'uomo [*jīvi*], il suo obiettivo costante; questa è la più grande avventura a questo mondo. Tutti gli altri fini sono sciocchi e banali: essi rilucono per un istante e poi svaniscono. Comprenderai questa verità se solo ti volgerai via da essi e osserverai le cose con saggezza.⁷

Tirando le fila del nostro discorso, possiamo osservare che il binomio vita-morte è destituito di consistenza ontologica: l'impermanenza porta con sé l'irrealtà (*asat*). Il male è anzitutto interpretato come conseguenza di un'inesplicabile nescienza piuttosto che come peccato o colpa morale. Pur essendo senza inizio, il male così come la morte può – e deve! – avere un termine all'albeggiare della conoscenza liberatrice. La grande scoperta delle *Upaniṣad*, proclamata nei suoi «grandi detti» (*mahā-vākya*), è che la vera identità dell'uomo è l'*ātman* – il Sé o puro soggetto – e che esso

⁷Murthy, *The Greatest Adventure* cit., p. iii (trad. mia).

coincide con il *Brahman*, l'Assoluto. Nel Vedānta, la realtà dell'*ātman-Brahman* è riassunta nelle sue tre caratteristiche di essere-coscienza-beatitudine (*sat-cit-ānanda*). La profonda nostalgia per questa realtà cui tutti gli esseri aspirano, è considerata la riprova della nostra origine spirituale, cui siamo chiamati a fare ritorno. Il motivo per cui l'essere e non la morte, la coscienza/conoscenza e non l'ignoranza, e la gioia e non la sofferenza siano istintivamente riconosciute dall'uomo quali condizioni naturali, è spiegato con il fatto che tali caratteristiche sono proprie dell'*ātman*.

Queste idee religiose costituiscono anzitutto una *forma mentis*, implicita nelle credenze di molti indiani. Tuttavia, dal punto di vista dell'esperienza pratica, va osservato che il fine ultimo del *mokṣa* orienta l'esistenza di una ristrettissima cerchia di uomini e donne. La religiosità della stragrande maggioranza degli hindū, seppur vede abitare sullo sfondo tali concezioni, non assurge quasi mai a questi vertici. Le preghiere e i rituali rivolti alle divinità sono generalmente motivati da interessi ben più concreti, quali ad esempio la salute, il benessere materiale, l'ottenimento di prole.

In relazione al morire, è reputato importantissimo che al momento del trapasso si riesca a focalizzare la mente sul pensiero di Dio ovvero sulla propria divinità d'elezione (*iṣṭa-devatā*), giacché in tal caso si ritiene che la divinità soccorrerà l'uomo e gli assicurerà un felice destino *post mortem* o addirittura la liberazione. Peraltro, riuscire a ricordarsi di Dio negli ultimi istanti è ritenuto possibile solo a chi nel corso della sua esistenza abbia coltivato con assiduità la rammemorazione del nome divino (*nāma-smaraṇa*). Al fine di favorire il ricordo di Dio nel morente, è prassi comune che coloro che lo attorniano preghino e invochino ad alta voce il nome santo. Ad esempio, nel nord dell'India s'invoça di

preferenza il nome di Rāma che è il più popolare e amato tra i nomi divini.

Molto radicata è la credenza che il morire in un luogo santo sia specialmente meritorio e apra le porte del paradiso⁸. Per questo motivo, molti si recano a morire o vengono portati a terminare i loro giorni nella città santa di Vārāṇasī (Benares), l'antica Kāśī (lett. «fulgida»), sacra al dio Śiva. Essa è concepita quale un vero e proprio microcosmo divino, e perire in questo luogo è creduto mondare da ogni peccato e garantire il *mokṣa* o la rinascita nel Kailāsa, la dimora celeste di Śiva. Significativamente, a proposito della santità della città – che una volta raggiunta non andrebbe mai abbandonata – nell'epica del *Mahā-bhārata* (XIII, 142, 50) si afferma: «Spezzatosi i piedi con un sasso, l'uomo deve risiedere in Kāśī».

In relazione all'importanza di focalizzare la mente in Dio, meritano di essere ricordate le strofe della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (V, 15) – riprese *verbatim* nella chiusa dell'*Īśā Upaniṣad* (15-18) – ancor oggi piamente recitate in occasione dei riti funebri. Si tratta della cosiddetta preghiera del moriente, ove questi si identifica con il sole, porta dell'immortalità e simbolo del *Brahman*, e nel contempo rammemora le azioni compiute nel corso della vita:

Da un aureo disco è coperto il volto del vero. Levalo, o Pūṣan⁹, affinché io, che ho per legge il vero, possa vederlo!

O Pūṣan, unico saggio, o tu che controlli, o Sole, o figlio di

⁸ Sui *loci* connessi al morire si veda Stefano Piano (a cura di), *Luoghi dei morti (fisici, rituali e metafisici) nelle tradizioni religiose dell'India*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005.

⁹ Lett. «nutritore» Egli rappresenta la forza nutritiva del sole, con il quale è identificato.

Prajāpati ¹⁰, dividi i tuoi raggi, raccogli il tuo splendore! Quello che è il tuo aspetto più fausto, ecco io lo scorgo: quella persona lassù, quella son io!

Il respiro [se ne vada] nel soffio immortale e questo corpo finisca in cenere. *Om!* O coscienza, ricordati delle tue azioni, ricordati! O coscienza, ricordati delle tue azioni, ricordati! Oh, Agni ¹¹, che tu possa condurci per il retto sentiero alla prosperità, o dio, o tu che conosci tutte le vie! Tieni da noi lontano il peccato che travia! E noi ti renderemo il più alto omaggio! ¹²

Nel caso di quei «morti al mondo» che sono gli asceti e i rinuncianti (*saṃnyāsīn*) – per i quali si celebra un rito funebre anticipato al momento dell'iniziazione (*dīkṣā*) – il trapasso è fronteggiato con imperturbabilità e in piena lucidità, senza paura. Idealmente, l'asceta è perfettamente disidentificato dal complesso mente-corpo che egli riguarda in modo impersonale, come altro da sé. Nella visione indiana, la divinità così come colui/colei che ha realizzato la propria natura ātmica non può né soffrire né morire. Affrancato dal ciclo fenomenico, il santo è ritenuto «lasciare il corpo» come s'abbandona una pelle vecchia, una muta o un abito consumato che non s'indosserà mai più ¹³. Accade così che quando

¹⁰ Lett. «signore delle creature». Divinità suprema impersonante il potere di manifestazione. In lui vittima sacrificale, sacrificio e sacrificante coincidono.

¹¹ Il fuoco personificato. Egli è *in primis* il fuoco sacrificale, che reca le offerte agli dèi, e il fuoco della pira funebre, che conduce nell'aldilà l'anima del defunto.

¹² Della Casa, *Upaniṣad* cit., p. 349.

¹³ Viceversa, l'uomo profano dovrà indossare sempre nuovi corpi/rivestimenti, di rinascita in rinascita. Come si legge in *Bhagavad-gītā* II, 22: «Come un uomo si sbarazza dei vecchi abiti e ne prende altri nuovi, così colui che possiede un corpo si sbarazza dei corpi vecchi e si unisce ad altri nuovi»; Piano, *Bhagavad-gītā* cit., pp. 103-4.

un rinunciante muoia non s'offici per lui alcun rito funebre: il suo corpo non viene cremato/arso secondo l'uso comune ma tumulato. Le tombe (*samādhi*) dei santi sono credute ricettacolo della potenza divina (*śakti*) e assurgono perciò a luoghi di culto.

Nel caso dell'uomo comune costretto a continuare la sua traiettoria karmica peregrinando nel *saṃsāra*, si celebra invece l'«ultimo sacrificio» (*antyeṣṭi*) ossia il rito funebre. Il corpo del morto viene avvolto in vesti nuove e pulite e ornato di ghirlande di fiori. In corteo, al canto delle litanie dei nomi di Dio, viene trasportato al luogo della cremazione. Qui il cadavere è immerso nell'acqua a scopo di purificazione, spruzzato con burro fuso e collocato sulla pira, mentre si compiono offerte di cibo ai defunti e si recitano scongiuri per allontanare i demoni e gli spiriti maligni (*bhūta*, *piśāca*). Quindi, il figlio maschio primogenito (o il parente maschio più prossimo e anziano) compie la circumambulazione della pira in senso orario per tre o sette volte, recitando un *mantra* propiziatorio. A ciò segue l'attizzamento del fuoco. Terminata la cremazione, si gettano sul rogo sette scaglie di legno e ogni persona che ha preso parte al rito spruzza dell'acqua sulle ceneri. Infine, i resti del corpo cremato sono dispersi nelle acque di un fiume.

Ne *L'odore dell'India* (1961), Pier Paolo Pasolini rievoca in modo toccante una cerimonia di cremazione cui poté assistere a Benares:

Intorno ai roghi vediamo accucciati molti indiani, coi loro soliti stracci. Nessuno piange, nessuno è triste, nessuno si dà da fare per attizzare il fuoco: tutti pare aspettino soltanto che il rogo finisca, senza impazienza, senza il minimo sentimento di dolore, o pena, o curiosità. Camminiamo tra loro, che, sempre così

tranquilla, gentili e indifferenti, ci lasciano passare, fino accanto al rogo. Non si distingue nulla, solo del legname ben ordinato e legato, in mezzo a cui è stretto il morto: ma tutto è ardente, e le membra non si distinguono dai piccoli tronchi. Non c'è nessun odore, se non quello, delicato, del fuoco.

Siccome l'aria è fredda, Moravia e io ci avviciniamo istintivamente ai roghi, e, avvicinandoci, ci rendiamo presto conto di provare la piacevole sensazione di chi sta intorno a un fuoco, d'inverno, con le membra intirizzite, e goda di star lì, insieme a un gruppo di casuali amici, sui cui volti, sui cui stracci, la fiamma colora placidamente il suo laborioso agonizzare.

Così, confortati dal tepore, sogguardiamo più da vicino quei poveri morti che bruciano senza dar fastidio a nessuno. Mai, in nessun posto, in nessun'ora, in nessun atto, di tutto il nostro soggiorno indiano, abbiamo provato un così profondo senso di comunione, di tranquillità e, quasi, di gioia.¹⁴

In relazione al culto dei defunti, specialmente importante è il rito dello *śrāddha*, celebrato a intervalli regolari in onore del padre e della madre, dei nonni e dei bisnonni, da tutti coloro – a esclusione dei rinuncianti e delle donne – che abbiano perso almeno uno dei genitori. Esso consiste in un'offerta di pallottole di riso cotto (*piṇḍa*) insieme a dell'acqua (*tarpaṇa*), a cui si possono aggiungere cereali e frutti di stagione e anche un seggio o una veste. Grazie a questo nutrimento, si ritiene che il defunto venga equipaggiato di un «corpo di fruizione» (*bhoga-deha*) che gli permetterà di seguire la via che porta ai padri (*pitr*) e godere di un'esistenza serena nel mondo della luna. A tale mondo il defunto

¹⁴ Pier Paolo Pasolini, *L'odore dell'India. Con un'intervista di Renzo Paris ad Alberto Moravia*, Guanda, Parma 1990 (Longanesi, Milano 1961), p. 110.

«ascenderà» durante la metà del mese che va dal novilunio al plenilunio. Col venir meno delle offerte di *piṇḍa* si crede che il defunto decada dal mondo lunare. Si teme allora che egli possa tornare sulla Terra in forma di spettro o essere demoniaco per vendicarsi del torto subito. Onde scongiurare tale disgrazia e tenere ben separata la sfera dei vivi da quella dei morti, si insiste sulla necessità di non far mai mancare le offerte di cibo ai propri cari defunti.

A tempo debito ossia in accordo con il proprio *karman*, allorché la luna si «svuota» nella seconda metà del mese lunare, gli antenati sono reputati precipitare sulla Terra sotto forma di pioggia. Qui, essi sono creduti penetrare nelle piante che diverranno il cibo delle loro future madri umane o anche animali. In proposito, è sintomatico che il termine «*piṇḍa*» designi uno dei primi stadi della formazione del feto nel lessico dell'antica medicina indiana (*āyurveda*). Viene in tal modo a rinnovarsi l'incubo della trasmigrazione. L'anima individuale, imprigionata nel grembo materno, è ritenuta essere consapevole del dramma in cui è ripiombata e se ne dispera amaramente. Per il nascituro, il periodo della gestazione è immaginato essere un tempo contrassegnato da ogni sorta di dolori psicofisici. Oltre tutto, egli/ella è limpidamente consapevole della sua vita precedente e di tutta la sua traiettoria karmica, e sa bene cosa l'attende nella vita futura (viceversa, al momento della (ri)nascita si teorizza che lo *shock* costituito dal parto sia tale che egli/ella divenga *tabula rasa* e oblii completamente le sue vite passate). E così, mentre i genitori e tutti i loro cari si rallegrano alla vista del bimbo appena nato, egli piange e si dispera giacché – seppure obnubilato – presagisce il letto di sofferenze nel quale è stato gettato.

Onde recidere una volta per tutte l'andirivieni di nascite e morti, l'uomo è invitato a incamminarsi quanto prima

lungo la via della liberazione sotto la guida di un maestro autorevole, di un *guru* che – conoscendo l'*iter* – lo conduca all'esperienza trasfigurante della gnosi salvifica. È proprio quest'intenso anelito all'affrancamento che da tempo immemorabile fa levare al cielo l'umanissima e solenne invocazione contenuta nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (I, 3, 28):

«Dal non-essere all'essere conducimi!» *asato mā sad gamaya*
 «Dalle tenebre alla luce conducimi!» *tamaso mā jyotir gamaya*
 «Dalla morte all'immortalità conducimi!» *mṛtyor māmṛtaṃ gamaya*
 «Sì! Pace! Pace! Pace!» *om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ*