

Paolo Magnone

IL MAESTRO, IL PUPILLO E LA PUPILLA TRA INDIA E GRECIA

Om! Possa Egli proteggerci, possa sostenerci ambedue! Insieme compiamo l'impresa eroica!
Sia fervido il nostro studio! Procediamo d'accordo! Pace, pace, pace!

Questa invocazione, che guarda come un portale l'ingresso e l'egresso della *Kaṭha Upaniṣad*, potrebbe in realtà esser apposta in guisa di epigrafe all'intero *corpus* di questi testi venerabili¹, interamente dominati dalla coppia ubiquitaria: il Maestro e il Discepolo che siede ai suoi piedi². Da un certo punto di vista, le *Upaniṣad* si possono riguardare come una vasta tavola di permutazioni, un poderoso calcolo combinatorio delle possibili distribuzioni dei ruoli del rapporto sulla compagine sociale. Sono spesso brahmani che insegnano a re — un esempio per tutti: Yājñavalkya che ammaestra Janaka, re del Videha³; ma talvolta brahmani che cominciano come maestri e finiscono discepoli di re, come Gārgya, che si mette alla scuola di Ajātaśatru di Kāśī dopo aver toccato con mano l'insufficienza delle proprie conoscenze⁴; talaltra, maestri che si fanno discepoli di altri maestri, come i sei saggi che intraprendono un novello noviziato presso Pippālada⁵. Di regola, sono brahmani che impartiscono l'insegnamento a una delle tre caste rigenerate, ma capita perfino che si pieghino alle importunità di uno *śūdra*⁶ zelante, come Raikva che istruì il ricco Jānaśruti per il bel volto di una fanciulla⁷. Sono perlopiù estranei legati solo dal vincolo dell'apprendistato brahmanico⁸, ma anche padri che insegnano ai propri figli, come Uddālaka Āruṇi che ammaestra Śvetaketu⁹, o addirittura — ciò che contravviene preliminarmente alla futura interdizione della scienza sacra alle donne — mariti che ammaestrano le proprie mogli, come Yājñavalkya che lega a Maitreyī il suo sublime testamento spirituale prima di avviarsi sull'estremo cammino¹⁰. D'altronde, i maestri non sono neppure sempre esseri umani: talora sono personaggi divini, come Yāma/Mṛtyu (= Morte), signore dell'aldilà, che istruisce il fanciullo Nāciketas donato alla morte dal padre impaziente della sua petulanza¹¹. Talaltra sono animali, come il toro, l'oca selvatica e il cormorano da cui Satyakāma Jābāla riceve i primi ammaestramenti, coronati infine dal maestro umano¹². Ma Satyakāma tarda a trasmettere la dottrina, ed è per questo che al suo discepolo Upakosala Kāmalāyana tocca di essere a sua volta iniziato da maestri d'eccezione: gli stessi fuochi sacrificali riconoscenti delle sue premure quotidiane¹³.

Il fuoco è d'altronde al centro del rapporto: il futuro discepolo si avvicina ritualmente al maestro cui intende affidarsi portando una fascina di combustibile¹⁴, a suggello del proprio impegno di curare i suoi fuochi sacrificali — ciò che rimane uno dei doveri fondamentali del suo servizio. Brahmā consegnò le creature alla morte, racconta un antico mito, ad eccezione dello studente; ma Morte reclamò una parte anche di lui: e Brahmā gli concesse quegli che avesse lasciato languire il fuoco nella notte¹⁵.

Nelle *Upaniṣad*, però, il fuoco sacrificale è piuttosto il simbolo del fuoco interiore che maestro e discepolo alimentano in sé stessi con il 'fervido' (*tejasvi*) studio, che rinfocola l'ardore

(*tejas*) in cui è veemenza di vita. Fuoco, ardore, acuminato ardimento, *tejas* è tutto questo¹⁶, e piú: “*tejas* di tutte le membra” è il *retas*, il seme da cui viene l’embrione¹⁷; e lo studente che abbia effuso il seme recita uno scongiuro al fine di reintegrare il *tejas* perduto¹⁸.

Tejas è dunque anche l’ardore erotico, e fondamento degli aspetti erotico-simbolici della relazione tra maestro e discepolo: una coppia analoga per molti aspetti alla coppia coniugale¹⁹. Nell’arcana dottrina delle correlazioni, alla coppia coniugale — in cui la madre è la tesi (*pūrvārūpa*), il padre l’antitesi (*uttarārūpa*), la prole la sintesi (*saṃdhi*) e la procreazione la dialessi (*saṃdhāna*) — viene accostata la coppia pedagogica — in cui il maestro è la tesi, il discepolo l’antitesi, la scienza (*vidyā*) la sintesi e l’insegnamento la dialessi²⁰. Un accostamento che non è nuovo per noi figli dei greci:

L’unione (*synousía*) dell’uomo e della donna è procreazione ... Coloro che sono fecondi nel corpo si volgono perlopiú alle donne ... Ma chi è fecondo nell’anima (perché ci sono quelli che concepiscono nell’anima piú che nel corpo ciò che conviene all’anima concepire e procreare — che cosa? la saggezza (*phrónēsis*) e l’altra virtù) si dà d’attorno a cercare il bello nel quale generare: perché nel brutto non potrebbe generare in alcun modo. Perciò si attacca ai bei corpi piuttosto che ai brutti; e se mai gli capita d’incontrare un’anima bella, nobile e bennata subito si attacca ad ambedue... e unito e congiunto al bello genera e procrea ciò che un tempo aveva concepito²¹.

Certo l’insegnamento di Diotima, maestra di Socrate nelle cose d’amore, suona assai diverso dalle parole ieratiche dell’ascetico maestro dell’*Upaniṣad*. Il peculiare involuppo del bello nel buono, la *kalokagathía*, è inequivocabilmente ellenico, e non potrebbe esser piú alieno al pensiero indiano, che spregia il corpo come “una cittadella di ossa intonacata di carne e sangue, dimora della vecchiaia e della morte”²². E nondimeno, comune è la nozione della simmetria tra fertilità corporea del rapporto coniugale e fertilità spirituale del rapporto pedagogico. La *vidyā* come prole del maestro e del discepolo, la *phrónēsis*²³ come prole del filosofico amante e dell’amato: l’ideale delle nozze filosofiche.

Piú sovente, tuttavia, Socrate si sottrae al talamo spirituale. Malgrado gli ammaestramenti di Diotima nelle cose d’amore, Socrate dichiara in altra occasione di essere sterile, come le levatrici: egli è incapace di generazione, ma come abilissimo ostetrico sa assecondare il parto di coloro che sono spiritualmente gravidi:

In quanto alla mia arte di osterico, somiglia per tutto il resto a quella delle levatrici, ma ne differisce in questo, che si esercita sugli uomini e non sulle donne, e cura le anime partorienti e non i corpi. E ciò che v’è di piú grande nella mia arte è che io riesco in ogni modo a discernere se simulacro e menzogna partorisce il pensiero del giovane, oppure se cosa viva e reale²⁴.

Il nesso tra le due concezioni del rapporto pedagogico, l’erotico-coniugale e la maieutica, è sepolto al fondo del sorriso da sileno di Socrate che adescando affetta di inseguire l’inconsapevole inseguitore. Ma quel che importa qui osservare è che, concluso il periodo di fioritura delle *Upaniṣad*, il pensiero indiano, allontanandosi dalla “filosofia” in senso greco, si distanzia risolutamente da entrambe. Non il discepolo partorisce la Realtà con la fecondazione o l’ausilio del maestro, ma semmai il maestro partorisce il discepolo nella Realtà. In effetti il loro rapporto, meglio che come coniugale, è piú spesso descritto come parentale. Già nei testi brahmanici, l’iniziazione al discepolato era esplicitamente qualificata come una rinascita — ciò che è d’altronde implicito nel termine *dvi-ja* ‘due-volte-nato’ che designa l’iniziato. Quando il maestro posa la mano sulla spalla del discepolo s’incinge di lui e lo dà alla luce dopo tre giorni; il discepolo, a sua volta, diviene un embrione e perciò deve astenersi dall’attività sessuale²⁵. Piú tardi, il codice della legge sancisce:

Tra il padre che dà la vita e il padre che dà la scienza sacra, è piú venerabile il padre che dà la scienza sacra: perché in questo mondo o nell’altro, la nascita del brahmano nella scienza sacra è perenne. Ciò che il padre e la madre generano insieme per desiderio, mera esistenza,

sappi, è ciò che nasce nella matrice; ma la nascita che genera secondo la norma il maestro esperto del *Veda* in unione con la *Sāvitrī*, quella è Realtà senza vecchiaia e senza morte²⁶.

La radice di questa divaricazione è profonda. C'è nel greco Platone un'attenzione per il destino individuale che manca nella cultura indiana (post-upanisadica) in generale. Socrate ha di fronte giovani diversi, i cui diversi gradi di fertilità spirituale, come esperta levatrice, Socrate sa discernere: e alcuni ne trattiene presso di sé, per aiutarli a partorire il vero di cui sono gravidi, ma altri ne accoppia a questo o quel sofista perché perseguano le parvenze che competono loro. Nella fluidità upanisadica il maestro ha ancora spazio per l'elezione. Yāma rivela il mistero a Nācīketas e non ad altri, dopo averne saggiato la perseveranza e lo zelo, perché riconosce in lui "un tempio aperto"²⁷. Yājñavalkya lascia in retaggio l'insegnamento alla sola Maitreyī, perché, "cara, si è resa ancor più cara"²⁸ con le sue parole, che la dimostrano cupida della conoscenza del *brahman*, e non della conoscenza "propria delle donne" di cui si diletta la co-moglie Kātyāyanī. Ma il maestro della *smṛti*²⁹ ormai non ha più di fronte individui, bensì soggetti di casta, cui deve impartire la sacra dottrina che uniformemente "secondo la norma" li introduce alla rinascita spirituale nel mondo del *dharma*. S'inaugura il periodo del paternalismo autoritario tradizionale, è concluso il periodo della libera zetesi upanisadica.

Ma la fecondità pedagogica trova in Platone ancora un'altra metafora, questa volta georgica, allorché Socrate se la prende con l'inanità della pagina scritta: il contadino assennato non seminerà i suoi semi d'estate nei giardini di Adone³⁰ per averne frutti stenti ed effimeri in otto giorni, ma li seminerà in autunno in campi ben arati per mieterne messi ubertose dopo otto mesi; e così il maestro, altrettanto accorto, non seminerà in inchiostro le parole sul papiro per vederne nascere discorsi imbelli e votati all'oblio; piuttosto

usando dell'arte dialettica, prenderà un'anima adatta, e vi planterà e seminerà discorsi di scienza (*epistēmēs logoi*), che siano in grado di aiutare sé stessi e il seminatore, e non siano sterili, ma portino semi da cui possano germogliare in altre menti altri discorsi, e così per sempre...³¹

Le *Upaniṣad*, dal canto loro, accomunano pagina scritta (o comunque a ogni modo "cristallizzata" in un corpo dottrinale) e "discorsi di scienza" in un'identica condanna: il saggio rigetti l'erudizione per la fanciullesca ingenuità; poi rigetti entrambe le parole, quella della semplicità e quella della dottrina, per rifugiarsi nel silenzio; poi rigetti, con la parola, anche il silenzio, per affondare nella sua nuda entità³². Quando sia penetrato oltre la tenebra dell'ignoranza e la più fitta tenebra della conoscenza, stia saldo nella gnosi senza rimuginare molte parole, affanno vano della voce³³.

Il significato ultimo del ruolo del maestro è proprio in questa impotenza del discorso ad attingere il fondo della Realtà, che è anche il baluardo sicuro contro il male di esistere:

Le parole e il pensiero tornano indietro senza averla potuta raggiungere: chi conosce quella beatitudine del *brahman* non ha più paura³⁴.

Perciò il maestro non è un istruttore, ma piuttosto un tutore che addita e accompagna su un cammino che travalica i percorsi abituali delle parole e dei trattati per andare in traccia di un inesprimibile che si svela al cercatore intrepido:

Quell'*ātman* non si può afferrare con i discorsi, né con l'acume, né con il molto imparare: si lascia afferrare solo da chi lui stesso sceglie: per costui quest'*ātman* svela la propria essenza³⁵.

Due sono i nomi maggiori (che abbiamo testé pronunciato) di questa Realtà senza nome: *brahman*, l'Assoluto che si incontra nell'infinitamente grande, esplodendo i confini dell'oggetto verso il principio dell'universo; *ātman*, l'Assoluto che si incontra nell'infinitamente piccolo, implodendo i limiti del soggetto verso il principio della coscienza. *Brahman*, connesso alla radice *bṛh/vṛh* ('crescere, espandersi'), è l'energia effusiva e plastica che permea ogni forma e ogni materia del cosmo. *Ātman*, connesso al greco *atmós* ('vapore, esalazione'), è lo 'spirito' e quindi

il Sé, il principio sottile che anima la persona rendendola viva e cosciente. *Brahman* e *ātman* sono uno, il primo aspetto bifronte della Realtà non-duale, fomite di tutta la proliferazione di nomi-e-forme in cui s'impelaga la pseudo-conoscenza empirica, che è ignoranza trascendentale. *Brāhman* e *ātman* sono uno, perché il portentoso caleidoscopio degli oggetti in cui si dispiega l'onnipotente trasformismo del *brahman* è al contempo lo spettacolo del soggetto, dell'*ātman*.

Tutta la conoscenza del mondo è ignoranza dell'*ātman*, e ignoranza presuntuosa che credendosi scienza si preclude quella gnosi ineffabile in cui soltanto l'*ātman* può essere attinto. Il complemento indispensabile della maieutica socratica era la preventiva ironia che sgombrava il campo dalle fallaci pretese di sapienza: perché “non è forse ignoranza, e la piú biasimevole, credere di sapere ciò che non si sa?”³⁶. E Socrate, aveva proclamato l'oracolo, era il piú sapiente dei Greci proprio per questo: perché altri, non sapendo, credeva di sapere, mentre lui sapeva almeno questo, di non sapere. Fa eco un'enigmatica strofe upanisadica:

Chi non lo conosce lo conosce
Chi lo conosce, non lo conosce
Ignorato dai sapienti
Saputo dagli ignoranti³⁷

Tuttavia, l'ignoranza socratica è presupposto della ricerca come indagine che tende a una scoperta, l'ignoranza upanisadica è presupposto della ricerca come attenzione che attende uno svelamento. Prosegue il passo succitato: “lo conosce colui che lo sa nell'illuminazione”.

Così, il maestro che deve destare nel discepolo l'ineffabile consapevolezza del *brahman-ātman* senza poter contare sul “discorso di scienza” ha un arduo compito davanti, che affronta di volta in volta (da maestro a maestro) con metodi diversi. Ora è il logo apofatico di Yājñavalkya: “con che cosa si potrà conoscere ciò con cui tutto questo si conosce? questo *ātman* è ciò che non è così — non è così! (*neti neti*)”³⁸. Ora è l'induzione empirico-analogica di Uddālaka Āruṇi: come il sale sciolto nell'acqua è invisibile, eppure ovunque presente in quanto salsedine, così “tutto questo è permeato da quell'essenza sottile: essa è il Reale — è l'*ātman* — sei tu”³⁹. Ora è un procedimento piú complesso, che comporta il ricorso ad astuzie della parola e della condotta, con la connivenza dei tempi e delle circostanze, per vagliare il discepolo e condurlo lungo un itinerario del risveglio interiore fino al lampo della gnosi. Il piú bell'esempio ne è la parabola dei due discepoli di Prajāpati.

Ordunque, narra l'*Upaniṣad*⁴⁰ che in antico Indra e Virocana, senza essersi consultati, si accostarono entrambi con la legna rituale a Prajāpati per divenire suoi discepoli. L'emblematicità dei personaggi ci fa avvertiti del valore simbolico della storia: Prajāpati, il Signore delle creature, è la personificazione brahmanica dell'Assoluto; Indra, re degli dèi, e Virocana, re dei titani, rappresentano la dualità originaria degli opposti dal cui conflitto — espresso miticamente nei mille episodi del *daivāsura*, la guerra perenne tra dèi e titani — trae origine il movimento incessante del divenire⁴¹.

L'apprendistato dura 32 anni, poi Prajāpati interroga i due discepoli sull'intento del loro discepolato. Essi rispondono ripetendo parole già sentite: il loro scopo è

l'ātman senza peccato, senza vecchiaia, senza morte, senza afflizione, senza fame, senza sete, il cui desiderio è legge, la cui volontà è legge: è lui che si deve cercare, è lui che si deve desiderare di conoscere. Conquista tutti i mondi, esaudisce tutti i desideri colui che trova quest'*ātman* e lo conosce.

Il movente del loro discepolato è dunque la volontà di potenza: essi desiderano la conoscenza del Sé che è stasi e armonia suprema come strumento di sopraffazione reciproca, al servizio di quel medesimo dinamismo dell'Io che li contrappone. E Prajāpati impartisce loro l'insegnamento cruciale celato entro il primo enigma: *ya eṣo 'kṣīṇi puruṣo dṛśyata eṣa ātmā*. “Il Sé è quest'uomo che si vede nell'occhio” sembra dire, ma intende: “il principio cosciente che si manifesta nella visione”. *Puruṣa* significa ‘uomo’ (*vīr*), ma anche, in seguito a uno sviluppo che

inizia già nelle *Upaniṣad*⁴² per metter capo alla scuola filosofica del *Sāṃkhya*, ‘principio cosciente’ appunto. Indra e Virocana sono perplessi; irretiti dall’enigma, credono che l’uomo nell’occhio sia la figurina riflessa nella pupilla, come l’immagine che rimandano le superfici riflettenti: “ma allora chi è quello che si vede nell’acqua e nello specchio?”. Il maestro gioca ancora sull’ambiguità, pur dicendo il vero li asseconda nell’equivoco: *eṣa u evaiṣu sarveṣv anteṣu parikhyāyate*. Sembra confermare che il Sé è proprio quel medesimo che si vede (come oggetto) in tutti quei riflessi; in realtà vuol dire che il Sé è quel medesimo che si coglie (come soggetto) in tutte quelle visioni.

Ora Prajāpati propone un secondo enigma: “guardatevi (*ātmānam*)⁴³ in una bacinella d’acqua, e ditemi ciò che di voi stessi (*ātmanah*) non vedete”. Il *non* è suggestivo, allude a ciò che elude lo scandaglio dell’occhio: il Sé è proprio quest’assenza che abita il visibile, che la visione non può vedere, ma può additare volgendosi verso il punto cieco della sua origine. Ancora una volta, Indra e Virocana non capiscono, protestano: “ci (*ātmānam*) vediamo tutt’interi, fino ai peli e alle unghie, nell’immagine riflessa”.

Prajāpati non si dà per vinto, propone un gioco enigmatico: Indra e Virocana devono adornarsi con monili e belle vesti, poi nuovamente rispecchiarsi. “Che cosa vedete?”. “Proprio quali siamo qui, adorni di monili e vesti, tali siamo anche là”. “Questo è il Sé, questo è l’immortale, l’impavido, il *brahman*...”. L’ornamento dell’effigie è un nuovo espediente che vela e disvela a un tempo: ciò che la procedura estrinseca dell’ornamento riesce a tangere non può essere il vero Sé, che pure è presente, non dentro ma al di qua dello specchio, come testimone inalterabile dell’alterazione. Pure, Indra e Virocana non intendono il messaggio sottile, traviati dall’apparente invito alla cura del corpo. Si congedano soddisfatti, e Prajāpati scuote il capo: “se ne vanno senza aver colto, senza aver trovato il Sé! chi tra i due professerà questa (falsa) *upaniṣad* soccomberà”.

La porta di accesso al mistero del Sé è dunque nel paradosso del *guardarsi guardante*, attraverso la gravidanza della metafora visiva che si addensa nel prodigio dell’omuncolo dell’occhio (*puruṣa*) — che noi mutandolo di sesso ma con identica intuizione chiamiamo *pupilla* o ‘fanciullina’, sulla scorta dei latini, e che anche i greci chiamavano *kórē*⁴⁴. Nella figurina riflessa nell’occhio altrui vedo me stesso nell’atto di guardarmi — non però campeggiante nello spazio, come in uno specchio in cui mi vedo oggetto tra gli oggetti, bensì concentrato alla sorgente dello sguardo, in un occhio che è la duplicazione del mio occhio.

Lo straordinario è che Socrate, per dichiarare al suo pupillo Alcibiade l’imperativo delfico del *gnōthi seautón* (“conosci te stesso!”), si affida alla medesima metafora:

Hai fatto caso che quando fissiamo lo sguardo negli occhi, ci appare la nostra figura (*prōsōpon*) nell’occhio che ci sta di fronte come in uno specchio, e la chiamiamo ‘pupilla’ (*kórē*) perché è come un’immagine di chi guarda? ... Dunque un occhio che guardi un occhio, e si affisi in ciò che ha di migliore, con cui vede, in tal modo vedrebbe sé stesso⁴⁵.

Dopo aver a lungo blandito e circuito il frivolo interlocutore — interlocutore, tuttavia, eletto, in cui lo sguardo esercitato dell’ostetrico di anime ha scorto l’attitudine al parto spirituale, con il beneplacito del *daímōn* che gli vieta l’errore — Socrate pazientemente lo conduce per mano fino al cuore sfuggente del Sé che incessantemente si ritrae all’avanzare dell’analisi (non è così, non è così!). Scartato tutto ciò che non è il Sé ma solo la pertinenza del Sé: il corpo, i beni... (gli ornamenti di Indra e Virocana!) non resta che cercare il Sé — la coscienza — in fondo all’anima, come la visione in fondo all’occhio:

Or dunque l’occhio, se vuol vedere sé stesso, deve guardare l’occhio, e quel punto dell’occhio in cui è insita la virtù visiva ... e così pure l’anima, se vuol conoscere sé stessa, deve guardare l’anima, e specialmente quel punto dell’anima in cui è insita la virtù dell’anima: la sapienza (*sophía*)⁴⁶.

Così, nel *gnôthi seautón* platonico-socratico si esprime quella medesima profonda intuizione che era risuonata⁴⁷ in India forse per la prima volta nelle parole di Yājñavalkya: *ātma vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyasitavyaḥ*⁴⁸ “in verità, è il Sé che bisogna vedere, udire, conoscere, meditare!”. Una intuizione profonda — quella dell’orizzonte assoluto della coscienza — che non appena affiorata sprofonda nuovamente nell’oblio, in Occidente, per lungo tempo. Il senso della metafora della *pupilla* è già irrimediabilmente perduto per l’ignoto interpolatore (forse cristiano) che ha aggiunto al dettato platonico questo passo:

Orbene, come gli specchi sono più nitidi, più puri e più lucidi dello specchio nell’occhio, così avviene che anche il dio sia più puro e luminoso della parte migliore della nostra anima ... dunque contemplando il dio faremmo uso dello specchio migliore ... e in tal modo potremmo massimamente vedere e conoscere noi stessi⁴⁹.

Come Indra e Virocana (“e il riflesso che si vede nell’acqua, nello specchio?”) l’interpolatore non ha compreso la peculiarità del riflesso oculare: un riflesso meno chiaro e distinto, perché senza cornice — un barlume, appena, del soggetto al di qua dello spazio — non il riflesso, ma l’assenza costitutiva di ogni specchio. Così, mentre ha creduto di perfezionare il discorso socratico coronandolo con il fastigio dell’istanza teistica, lo ha maldestramente soffocato nella trivialità, quasi dicesse: come vediamo meglio le nostre fattezze corporali rimirandoci in uno specchio esterno piuttosto che nello specchio interno dell’occhio, così vediamo meglio le nostre fattezze spirituali rimirandoci nello specchio esteriore della divinità piuttosto che nello specchio interiore dell’anima.

In India, invece, la scoperta dell’*ātman* non andrà mai più perduta, per quanto l’ottusità dei due discepoli archetipali non lasciasse presagire nulla di buono... Ma la storia ha un seguito.

Virocana si tiene pago dell’errore e insegna ai suoi la dottrina del *fitness*... Virocana è il principio titanico, l’antitesi dialettica, il negativo senza requie che incessantemente rimette in moto l’errabondaggio del divenire con la volontà di potenza. È un materialista, perché la potenza circola nella materia.

Indra, per contro, è il principio divino, la tesi, il positivo pacificato che il negativo tenta senza posa di scalzare, fino a quando non troverà il definitivo *ubi consistam* presso di Sé. Sul cammino di casa, Indra ha un ripensamento, torna dal maestro con la legna in mano, espone i suoi dubbi: se il Sé è il corpo che si vede riflesso nello specchio, quando il corpo è ben curato, anche il Sé è ben curato; ma quando il corpo è cieco, deforme, mutilato, distrutto, anche il Sé lo è. “Io non vedo niente di buono in questo”. Prajāpati tiene Indra presso di sé per un ulteriore periodo di 32 anni, poi annuncia la nuova versione della dottrina dell’*ātman*: “colui che spazia come un gran signore nei sogni, questi è il Sé, questi è l’immortale, l’impavido, il *brahman*...”

La soddisfazione di Indra ha breve durata. Di nuovo torna dal maestro con la legna in mano: quando il corpo è cieco, deforme, mutilato, distrutto, la persona del sogno non lo è — eppure le pare di esser uccisa, ferita, afflitta — par persino che pianga. “Io non vedo niente di buono in questo”. Dopo altri 32 anni, ecco la terza versione della dottrina dell’*ātman*: “allorché si è profondamente addormentati, raccolti, beati, senza coscienza di sogni, questi è il Sé, questi è l’immortale, l’impavido, il *brahman*...”.

Indra ha mancato la scorciatoia immediata al Sé attraverso la porta della pupilla, il *puruṣa* nell’occhio. Così, il maestro ha dovuto accompagnarlo per il lungo *détour* attraverso il riflesso nello specchio, che raggiunge il soggetto arretrando gradualmente dal reame dell’oggetto (quel che diventerà il cammino *pratiloma* o ‘contropelo’ dello *Yoga*, che estenua gradualmente il contenuto rappresentativo verso il limite del puro rappresentare). Il Sé come oggetto appare dapprima come Sé corporeo: l’identità della veglia (*jāgrat*), la persona che soggiace alle pastoie del mondo fisico. L’abbandono di questo sé inferiore, esposto a tutte le intemperie del divenire, si attesta nell’identità del sogno (*svapna*), libera dai legami esterni ma pur sempre soggetta ai vincoli delle sue stesse illusioni. Alle spalle di questa identità intermedia, ecco infine l’identità suprema che riposa al fondo del sonno profondo (*susupti*), pura coscienza pacificata senza contenuto esterno né interno.

Il Sé è guadagnato, la storia è finita — o dovrebbe... Indra è ancora insoddisfatto:

Veramente, in tale stato uno non conosce affatto sé stesso qual è in quel momento (*saṃpratyātman*), sí da poter dire: “questo sono Io”. E neppure conosce gli esseri che gli stanno intorno. In verità, è trapassato nel nulla. Io non vedo niente di buono in questo.

Ma questa volta il supplemento di apprendistato richiede solo 5 anni: ciò che ha lo scopo di farci avvertiti che solo precisazioni accessorie sono da attendersi, ma nessuna integrazione essenziale della dottrina. In effetti piú nulla c'è da aggiungere, solo resta da persuadere, da lenire lo sgomento della nuda epifania del Sé. Maitreyī aveva reagito con lo stesso sgomento alle parole di Yājñavalkya: “il mio signore mi turbato dicendo che non esiste coscienza dopo la morte⁵⁰”. La morte, come il sonno profondo, è un'immagine imperfetta della perfetta aseità dell'*ātman* che ha sciolto i legami con il mondo dei corpi (solidi o onirici). E Yājñavalkya aveva replicato con fermezza, senza tergiversare: il Sé è indistruttibile, ma la coscienza richiede il due:

Laddove c'è per cosí dire una dualità, allora l'uno vede l'altro, l'uno fiuta l'altro ... ma quando Tutto è diventato il Sé, con che cosa che cosa si vedrà, con che cosa che cosa si fiuterà...? Con che cosa si conoscerà il conoscitore?

Prajāpati, dal canto suo, è meno reciso — fors'anche, il suo dire è inceppato qua e là da interpolazioni⁵¹ che apparentemente si sono insinuate anche qui, come nel dettato platonico, a molcere gli intelletti sbigottiti dall'algido balenare della vacuità. Si dura un po' di fatica a districare il senso delle sue parole dalle circonlocuzioni, dai tentennamenti, dalle visioni rassicuranti di improbabili paradisi con donne e carrozze che contrastano bizzarramente con la severità dell'*upaniṣad*. Il corpo è mortale, preda della morte; ed è la casa del Sé immortale e incorporeo. Incorporeo è anche il vento, il lampo, il tuono: abitano per un istante lo spazio, poi repentinamente rientrano nella luce suprema, riprendendo la loro vera forma, che allo spazio è ignota. Cosí pure il Sé che riposa beato nel fondo del sonno lascia il corpo che ha abitato e riprende la sua vera forma, che agli occhi del corpo è ignota.

Quando l'occhio si affisa nello spazio, è il *puruṣa* dell'occhio [che guarda]: l'occhio gli serve per vedere. E colui che è consapevole di fiutare, è il Sé: il naso gli serve per fiutare...

Il discorso torna, circolarmente, al punto da cui aveva preso le mosse: il *puruṣa* dell'occhio, o la *pupilla* nella pupilla, il soggetto della visione, il Sé, l'unico Reale. L'occhio è lo strumento — e quando, nel sonno, nella morte o nella liberazione ultima (*mokṣa*) l'occhio si spegne evaporando tutte le immagini — anche la *pupilla*, sprofondando in sé stessa, perde sé stessa, perché non c'è piú un occhio di fronte (*saṃprati*) in cui vedersi vedente.

Cosí parlò Prajāpati — cosí parlò Prajāpati, e aperse gli occhi al suo pupillo sulla vera visione che si spalanca quando gli occhi si chiudono; e fu il primo Maestro a meritare l'omaggio che ogni hindu recita nel *Gurustotra*:

Omaggio al glorioso Maestro, che applicando il collirio della conoscenza apre gli occhi accecati dalla caligine dell'ignoranza⁵².

NOTE

¹. Le *Upaniṣad*, databili a partire dal VI sec. a. C., sono i documenti più antichi della speculazione filosofica indiana.

². Secondo l'etimologia più probabile, *upaniṣad*, dalla radice *sad* 'sedere' con i prefissi *upa* 'accanto' e *ni* 'in basso', significa la 'sessione' in cui l'allievo siede ai piedi del maestro e ne riceve l'insegnamento riservato. Quest'etimologia si accorda d'altronde con la glossa *rahasya*, 'segreto', che si trova frequentemente negli autori indiani, ed era evidentemente nota all'antesignano degli studi indologici Anquetil Duperron, allorché nel 1801-1802 intitolò la prima traduzione europea in latino delle *Upaniṣad* (condotta sulla versione persiana commissionata dal sultano Dara Shikoh nel 1656): *Oupnek'hat, id est secretum tegendum*. Tale glossa (accanto ad altre simili come *gūbyā ādeśāḥ* 'insegnamenti occulti' etc.) corrisponde alla preoccupazione, più volte espressa, che la dottrina recondita non sia versata in ricettacoli indegni: "questo sommo mistero non si deve rivelare a chi non sia figlio o discepolo, a chi non abbia raggiunto la pace ma soltanto al devoto fedele, perfetto in ogni virtù" (*Maitrāyaṇī Upaniṣad* 6, 29). Cfr. P. DEUSSEN, *Die Philosophie der Upanishads*, Leipzig 1899 (tr. ingl. *The Philosophy of the Upanishads*, Delhi 1979², p. 10)

³. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4, 1.

⁴. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2, 1.

⁵. *Praśna Upaniṣad*.

⁶. Nell'età delle *Upaniṣad* la compagine sociale si presenta già divisa nelle quattro caste fondamentali (*varṇa*) poi sancite dalla tradizione: *brāhmaṇa* (sacerdoti), *keśatriya* (governanti e guerrieri), *vaiśya* (agricoltori, artigiani e mercanti) e *śūdra* (servi). Di norma, solo le prime tre caste sono iniziate alla conoscenza sacra, e perciò i loro membri, in quanto rinati nell'iniziazione, sono detti *dvija* o 'due-volte-nati'.

⁷. *Chāndogya Upaniṣad*, 4, 1.

⁸. L'apprendistato brahmanico o *brahmacarya* è il primo dei quattro 'stadi' tradizionali (*āśrama*) della vita, corrispondente a un periodo pluriennale di istruzione che ciascun membro di una della tre caste rigenerate trascorreva presso un maestro al fine di essere iniziato nella conoscenza sacra. I tre stadi successivi sono: *gārbhastya* (lo stadio del capofamiglia), *vānaprasthya* (lo stadio dell'eremitaggio silvestre) e *saṃnyāsa* (lo stadio della rinuncia ascetica).

⁹. *Chāndogya Upaniṣad* 6, 1.

¹⁰. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2, 4; 4, 5.

¹¹. *Kaṭha Upaniṣad*.

¹². *Chāndogya Upaniṣad* 4, 4.

¹³. *Chāndogya Upaniṣad* 4, 10.

¹⁴. La pregnanza di questo gesto risalta con tutta evidenza nel passo — nuovo esempio del paradosso di un brahmano alla scuola di un re — in cui Uddālaka Āruṇi si accosta a re Citra Gāṅgyāyanī "con la legna in mano", a testimonianza delle sue intenzioni: il re loda la sua umiltà e acconsente (*Kauṣītaki Upaniṣad* 1).

¹⁵. *Śatapatha Brāhmaṇa* 11, 3, 3, 1.

¹⁶. Cfr. P. MAGNONE, "The development of *tejas* from the Vedas to the Purāṇas", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XXXV Suppl., pp. 137-147.

¹⁷. *Aitareya Upaniṣad* 2, 1.

¹⁸. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 6, 4, 5.

¹⁹. Cfr. M. L. GNOATO, "Maestri Divini. Sul rapporto tra maestro e discepolo nell'India antica", in *Bandhu. Scritti in onore di Carlo Della Casa*, vol. I, Milano 1997, p. 173, che ricorda anche come la cerimonia dell'iniziazione dello studente presenti molte affinità con il rito nuziale.

²⁰. *Taittirīya Upaniṣad* 1, 3.

²¹. PLATONE, *Simposio* 206 c; 208e-209c.

²². *Dhammapada* 150. La *Maitrāyaṇī Upaniṣad* 3, 4 è più circostanziata: questo corpo "nato da rapporto sessuale, cresciuto nell'inferno della matrice, uscito per il meato dell'urina, composto d'ossa, ricoperto di carne, rivestito di pelle, è pieno di escrementi, urina, bile, flemma, midollo, grasso, cervello e altro sozzume come una stanza di tesori è piena di ricchezze".

- ²³. La *phrónesis* non ha ancora in Platone quella valenza esclusivamente pratica (= ‘saggezza’) che acquisirà in Aristotele, bensì è usata in senso equivalente a *sophía* (‘sapienza’) e *epistéme* (‘scienza’), come teoresi metempirica del Bene da cui dipende la virtù pratica. Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Milano 1992, vol. V, p. 238 sg.
- ²⁴. PLATONE, *Teeteto* 150b-c.
- ²⁵. *Śatapatha Brāhmaṇa* 11, 5, 4, 12.16. Cfr. Gnoato, art. cit., p. 178.
- ²⁶. *Manusmṛti* 2, 146-8.
- ²⁷. *Kāṭha Upaniṣad* 2, 16.
- ²⁸. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4, 5, 4.
- ²⁹. *Smṛti* (lett. ‘memoria’) designa l’insieme dei testi (in particolare, i codici della legge o *dharmasāstra*) elaborati nella Tradizione, in contrapposizione a *śruti* (lett. ‘audizione’), il canone dei testi originali della Rivelazione vedica.
- ³⁰. I “giardini di Adone” erano vasi o canestri pieni di terra in cui si seminavano a scopo rituale grano, orzo, lattuga, finocchio e vari tipi di fiori, che crescevano rapidamente nella calura estiva, ma altrettanto rapidamente appassivano non avendo radici, ed erano buttati nel mare o nelle sorgenti dopo otto giorni con immagini del morto Adone. Cfr. J. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1922 (abridged ed.), p. 449 sgg.
- ³¹. PLATONE, *Fedro* 276b-277a (*passim*).
- ³². *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3, 5, 1.
- ³³. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4, 4, 10.21.
- ³⁴. *Taittirīya Upaniṣad* 2, 4.9.
- ³⁵. *Kāṭha Upaniṣad* 2, 23. Lett. “il proprio corpo” (*tanu*).
- ³⁶. PLATONE, *Apologia di Socrate* 29b.
- ³⁷. *Kena Upaniṣad* 2, 3: *yasyāmatam tasya matam matam yasya na veda saḥ / aviññatam vijñatam vijñatam aviññatam*. L’interpretazione di P. FILIPPANI -RONCONI (a cura di), *Upaniṣad antiche e medie*, Torino 1968, p. 617: “Colui il [*sic* - dal?] quale non è stato pensato, da costui è stato pensato, <poiché> egli sa <che cosa> da lui non è stato pensato. L’ignoto, per coloro che conoscono, è il noto per coloro che non conoscono” è (oltre che farraginoso) inutilmente ingegnoso. Colui che non ha pensato il *brahman-ātman*, intende il Filippani-Ronconi, in realtà l’ha pensato perché egli sa che cosa non ha pensato nel pensare l’oggetto del suo pensiero: non ha pensato il soggetto; dunque in qualche modo — come impensato — egli sa anche il soggetto, cioè l’*ātman* che è coscienza. Il commentario di Śāṅkara non avalla questa interpretazione, che presenta anche difficoltà dal punto di vista sintattico.
- ³⁸. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4, 5, 15. Cfr. *idem* 2, 3, 6; 3, 9, 26; 4, 2, 4; 4, 4, 22.
- ³⁹. *Chāndogya Upaniṣad* 6, 13.
- ⁴⁰. La storia che segue è narrata in *Chāndogya Upaniṣad* 8, 7-12.
- ⁴¹. Sul significato del mitologema del *daivāsura* cfr. P. MAGNONE, “Vāmana. L’avatāra del Nano”, *Abstracta*, Roma, xlviii (mag. 1990), p. 14-19.
- ⁴². A partire da (pseudo)etimologie che riconducono *puruṣa* a *puri śete*, ossia ‘colui che giace nella cittadella (del cuore)’ (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2, 5, 18). Sull’origine e sviluppo del concetto di *puruṣa* cfr. G. FEUERSTEIN, *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester 1980, p. 16 sgg.
- ⁴³. L’enigma gioca anche sulla doppia valenza di *ātman*, che è a un tempo il “Sé” quale trascendentale transcategoriale e il “sé/si” quale categoria grammaticale del pronome riflessivo.
- ⁴⁴. La *pupilla* o *kōrē* è dunque originariamente la figurina riflessa nel disco pupillare, al quale poi si estende per sineddoche la designazione. In sanscrito, il disco pupillare che ospita il *puruṣa* dell’occhio si dice propriamente (tra l’altro) *kanīnaka* ‘fanciullino’ o *kanīnikā* ‘fanciullina’.
- ⁴⁵. PLATONE, *Alcibiade* 132e-133a.
- ⁴⁶. PLATONE, *Alcibiade* 133b.
- ⁴⁷. Verisimilmente, circa un secolo prima, se si colloca la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* intorno al VI sec. a. C., e la nascita di Platone (com’è noto) nel 428/7 a. C.
- ⁴⁸. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2, 4, 5; 4, 5, 6.
- ⁴⁹. PLATONE, *Alcibiade* 133c.

⁵⁰. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2, 4, 13.

⁵¹. Cfr. P. DEUSSEN, *Sechzig Upaniṣad's des Veda*, Leipzig 1897, p. 195 sg.

⁵². *Gurustotra* (“Inno in lode del maestro”) 2.