



LAXMAN PRASAD MISHRA

NOTE E RIFLESSIONI SUI MISTICI NIRGUṆA
DELL'INDIA SETTENTRIONALE

Nessun resoconto di quel vasto patrimonio dell'intelletto che è il misticismo indiano sarebbe completo qualora non includesse il sublime ed intenso contributo dei mistici *Nirguṇa*¹, i santi e riformatori che mutarono l'assetto culturale dell'India settentrionale tra il XII e il XV secolo. Invero, « per vergare la vera storia delle religioni e delle tensioni spirituali dell'India medievale, non abbiamo altro materiale se non quello che è stato conservato nel reliquiario dei detti e delle dottrine di quei mistici »².

Una caratteristica che possiamo definire unica della *sādhana* di questi eletti caposcuola, caratteristica sottolineata anche da Rabindranath Tagore³, è che attraverso tutte le persecuzioni religiose e le vicissitudini politiche del sub-continente il limpido rivolo della loro devozione ebbe modo di fluire inarrestabile. Vistosamente non conforme alle Sacre Scritture e certamente fuori del controllo delle leggi, la polla sorgiva di questa *sādhana* è infatti sprizzata spontaneamente dall'intimo d'un popolo oppresso, trovando voce in una forma di devozione indifferente alle barriere sociali ed alle regole, sia prescrittive che proscrittive, che prevalevano in quell'epoca.

1. *Nirguṇa* significa letteralmente « senza attributi ». Il Dio di questi mistici è dunque Indescrivibile e Trascendentale, un'astrazione cosmica che s'avvicina assai più alla filosofia pura che non alla religione. Tuttavia, essendo essi per la gran parte incolti, a volte addirittura analfabeti, han fatto di quell'Astrazione qualcosa di molto più terreno e accessibile di quanto non appaia a prima vista.

2. Cfr. K. M. SEN, *Medieval Mysticism of India*, Londra, 1930; o ancora R. D. RANADE, *Pathway to God*, Sangli, 1954.

3. R. TAGORE, introduzione a *Medieval Mysticism of India (op. cit.)*, pp. 1-7.

Sfortunatamente gli ostacoli che rallentano le ricerche nel campo di quell'evoluzione spirituale — evoluzione che costituisce la storia viva dell'India — sono innumerevoli. Per una cosa si deve sormontare il muro di diffidenza che le autorità religiose di questa o quella setta innalzano per impedire ai non iniziati l'accesso ai manoscritti o ai sacri riti, mentre, conversamente, ci si può trovare davanti ad un cumulo di versioni diverse della stessa opera, ciascuna delle quali, naturalmente, giura e spergiura d'essere l'unica, autentica depositaria della *bānī*, la Voce del Maestro.

Basti ricordare che circolano attualmente in India ben 72 differenti edizioni del *Granthāvalī* di Kabir, e che lo stesso destino, seppure in dimensioni più modeste, è toccato a tutti i contributi mistici di quell'epoca, con l'eccezione dei canti devozionali di Guru Nānak, ordinati con militare rigore nell'*Ādi Granth*, il Sacro Libro dei *sikhs*. Buona parte di quest'inondazione di manoscritti apocrifi è da imputare alle stesse conventicole religiose, ciascuna delle quali, tutta protesa alla deificazione del proprio profeta-fondatore, è lesta ad attribuirgli tutta la letteratura che può legalmente racimolare. Inoltre, escludendo Kabir, i cui scritti originali sono stati ricomposti dopo decenni di paziente cernita critica, non esiste la possibilità fisica di stabilire i meriti di un'edizione o i demeriti di un'altra versione, egualmente popolare, della stessa opera. Ancora, le vicende terrene della totalità di questi santi sono state grottescamente paludate di improbabili miracoli ed epiche gesta, in un puerile tentativo di far apparire il protagonista al popolino credulo più come una figura puranica che non come un comune mortale. E per finire, le lingue in cui queste raccolte votive sono state redatte sono innumerevoli — dall'hindi al marathi, dal gujarati al panjabi. Tra queste la *sadbhukarī*, o lingua dei *sādbhu*, è un amalgama di diverse lingue arcaiche generosamente intersperso dalle invenzioni personali dei diversi autori, e conseguentemente l'esegesi dei passi più oscuri richiede una buona dose di divinazione e una grande elasticità interpretativa.

Il periodo di storia indiana che vide il levarsi quasi simultaneo in diversi luoghi dei massimi profeti della devozione e della tolleranza fra uomini (Rāmānanda e Kabir in Uttar Pradesh, Nāmadeva in Mahārāstra, Nānak in Panjab, Dādū in Gujarat, Caitanya in Bengala e così via) è stato acconciamente definito da Guru Nānak « l'età dei coltelli ». Prestigiosi regni hindu erano stati spazzati via dalle milizie musulmane calate dal Nord-Ovest, e nella scia della graduale, ma progressiva disintegrazione politica indigena, quel già menzionato « rivolo » letterario

abbandonava il Rajasthan tracciando il suo corso fino alla più ospitale area gangetica. In tempi in cui la comunità dei poeti s'era sbriciolata, in cui antichi templi venivano arsi ed immagini antropomorfe offensivamente abbattute, in tempi in cui la razzia faceva parte del vivere quotidiano, non rimaneva ai desolati hindu che la fioca speranza della pietà divina. Effettivamente le prime conquiste permanenti dell'Islam peggiorarono notevolmente la già rigidamente stratificata società induista; derubate di tutti i diritti, le masse esasperarono le distinzioni tra casta e casta, ed ogni comunità si chiuse come un'ostrica nella sua conchiglia di retrive superstizioni, di tabù, di fobie religiose, di maniacale terrore della contaminazione. Di quel subitaneo e quanto mai dannoso irrigidimento difensivo e di quella ricca messe di nuove superstizioni importate dalla Persia e dall'Arabia fa tutt'ora le spese l'India moderna, ancora ben lontana dalla sua chimerica meta di laicismo.

Anche la letteratura degenerò. Privati delle loro fonti di ispirazione, i poeti presero a comporre di malavoglia tristi commentari o, peggio, brevi liriche erotiche e untuosi poemetti encomiastici. Fu peraltro proprio in quell'ora buia dell'evoluzione induista che un movimento religioso d'inusitate proporzioni raggiunse l'India settentrionale provenendo dall'estremo Sud, ancora libero e quindi incontaminato dal proselitismo musulmano. Era questo il « revivalismo *vaiṣṇava* », la corrente di misticismo viṣṇuita che risanguò l'induismo del Nord, prostrato dalle conversioni forzate e vilipeso dalla tracotanza dei conquistatori. Nato in terra tamilica, questo indirizzo mistico si sparse rapidamente grazie soprattutto ad uno stuolo di mistici cantori che componevano inni a Viṣṇu nella lingua delle loro rispettive regioni. Giunse così in terra canarese, poi in Mahārāstra ed infine nel Madhya Deśa, l'area centro-settentrionale, dove i dialetti hindi si impadronirono di quella torcia di fede appiccando un incendio di misticismo che arrivò a lambire i fianchi dell'Himālaya. Successivamente il revivalismo *vaiṣṇava* si ramificò in tre grandi correnti devozionali, ovvero quella Rāmaita, austera e rigorista, dedicata a Rāma, settima incarnazione del Preservatore; quella Kṛṣṇaita, più elastica e benevola, che vedeva nel gaio dio-mandriano Kṛṣṇa il suo Messia, ed infine la *Nirguna*, che sebbene prendesse le mosse dal viṣṇuismo, ne mantenne ben poche caratteristiche, sublimandosi in molti casi in filosofia pura. La sua stessa denominazione contrasta con la scuola mistica da cui prese le mosse: *Nirguna* significa infatti « senza attributi ». Il Dio *Nirguna* è pertanto Inconoscibile e Indescrivibile, mentre Viṣṇu,

con tutte le sue incarnazioni, è forse la più antropomorfica di tutte le divinità dell'Olimpo induista.

Il messaggio della *bhakti*, della devozione *nirguṇa*, è nel suo insieme una versione popolare di sacri detti upaniṣadici, di miracolistica puranica e soprattutto di acuta speculazione vedantica, e la sua rapida diffusione coincise con l'altrettanto rapida maturazione di quelle lingue neo-indiane che quei mistici e riformatori scelsero come veicolo della loro fervente fede. Un'altra caratteristica di prima importanza era che non soltanto la gran parte di quei grandi mistici *non* apparteneva alla consueta *élite* culturale brammanica, ma era anzi costituita da elementi appartenenti agli scalini più infimi della scala sociale hindu; Kabir era infatti un tessitore, Sena un barbiere, Raidās un calzolaio e Dhannā addirittura un becchino. Pertanto, spronati dalla loro stessa condizione di reietti, i riformatori *nirguṇa* marcarono enfaticamente il carattere morale dell'uomo e la sincerità della fede, ignorando e spesso deridendo chi si vantava superiore per diritto di nascita o di erudizione. Scornavano l'alterigia dei dotti bramini esaltando i loro stessi svantaggi sociali, magnificando la loro ignoranza scolastica, attribuendo ai Sacri testi di *tutte* le religioni tutti i mali del mondo, e ostentando la loro familiarità con Dio; né si peritavano di condire i loro inni con salaci rimproveri all'Eccelso qualora Egli tardasse a rivelarsi a chi tanto devotamente lo supplicava. Nell'arte dell'invettiva fu maestro Kabir, che con audacia incredibile per quei tempi di persecuzione e intolleranza, osava gridare al vento che « mondare la propria anima è assai più faticoso che fare una nuotata nel Gange o una passeggiata alla Mecca ».

Il loro più grande dono all'allora inerte società hindu fu la loro stessa sfrontata derisione al sistema, che mise per la prima volta le masse dormienti di fronte al fatto tangibile che la fede non era morta e che esse stesse avrebbero potuto risorgere come individui e come razza. Si trattò d'uno scossone salutare. Coloro che venivano tradizionalmente sviliti per la loro bassa estrazione o per la loro ineguaglianza sociale — come ad esempio le donne, considerate poco più di oggetti — vennero stimolati a liberarsi di molti dei loro complessi d'inferiorità. Almeno davanti a Dio, essi erano pari a tutti gli uomini, e anche se pochi ardirono ribellarsi apertamente, tutti trassero dalle ispirate dottrine dei mistici *nirguṇa* un conforto nelle loro tribolazioni e una speranza per un futuro più solare. Ben li definì Tukārāma, che appellò i santi *nirguṇa* « *viṣa khāven grāsogrāsī* », « coloro che digeriscono il veleno » dei mali atavici della società induista.

E' di rigore a questo punto spiegare in poche parole i punti chiave del misticismo *nirguṇa* — che è poi assai affine a quello vedantico — ed ordinare cronologicamente quella illustre galleria di personalità che ne rese le dottrine accessibili a tutti. Come abbiamo già accennato, il Dio *nirguṇa* è senza attributi e conseguentemente rifugge ogni descrizione. Egli non è già il Demiurgo creatore di tutte le cose, ma un'astrazione infinita e spersonalizzata che viene nascosta agli occhi del devoto dal velame illusorio della *māyā*, il cui compito è quello di sviare l'attenzione umana e di rendere più arduo il viaggio dell'anima individuale verso la sua postrema riunione con Dio. *Māyā* è dunque ciò che vediamo e tocchiamo, *māyā* sono gli affetti, *māyā* le ambizioni, i timori, gli idoli e la falsa conoscenza dei libri. Ma se Dio è indescrivibile, è altrettanto vero che i suoi infiammati cantori se ne dimenticano abbastanza spesso, e si rivolgono a Lui non già come ad un Essere astratto e indifferente, bensì come ad un Amante che giunge addirittura a protendersi affettuosamente verso *jīva*, l'anima individuale sua sposa che lo attende « chiusa a chiave entro le nove porte spalancate », che sarebbero poi i nove orifici del corpo umano, secondo i dettami dello yoga. Ma poiché tantrismo e yoga trascendono questa nostra breve escursione nel mondo del misticismo *nirguṇa*, non ci dilungheremo oltre, e procederemo ad esporre gli atteggiamenti dei suoi più rappresentativi promulgatori.

Il primo « *sant* »⁴ di questa nostra serie non appartiene precisamente all'India del Nord, ma proviene dal Mahārāstra, che venne investito dall'ondata revivalistica *vaiṣṇava* con qualche anno d'anticipo. E' questi Nāmadeva (1269 ? - 1350 ?) un sarto bilingue che non soltanto portò la prima scintilla della fede nell'India settentrionale, ma fu anche strumento della rapidissima divulgazione in Bengala della *sabaja bhakti*, la « via semplice della devozione » che ebbe poi in Kabir il suo più illustre esponente. La possibilità che siano esistiti due, fors'anche tre Nāmadeva, complica notevolmente l'attribuzione legittima dei suoi *abhāṅga*, le brevi, concise poesie mistiche in cui fu maestro, e rende molto difficile indovinare le date della loro composizione. Sono infatti

4. Il sostantivo « *sant* », comune a tutte le lingue dell'India settentrionale, è l'ovvia derivazione del termine sanscrito « *sat* », che vuol dire « vero, verità ». Il Bhāgavata Purāna descrive il *sant* come un'anima pura (punitātman), cfr. Bhāgavata Purāna, XIX, 8; nel *Mahābhārata* il *sant* viene invece indicato come « la vera guida del popolo » (*santo Dik*), definizione felice che preserva fedelmente il connotato mistico di quei cercatori della fede. Per un'esegesi più dettagliata sulle origini e il significato di codesto termine, si veda PARASHURAM CHATURVEDI, *Uttarī Bhārat ki Sant Paramparā*, Allahabad, 1964, pp. 1-22.

2.500 gli *abhanga* attribuiti a Nāmadeva, mentre si sa che non più di 500 sono quelli autentici⁵. Quali siano, si ignora.

La vita di Nāmadeva — è scontato — è un groviglio di dubbi miracoli. Pare che fosse tormentato dalla moglie perché non guadagnava abbastanza, e questo può anche essere vero, dacché si sa che la vera fede non rende; ma è assai improbabile che il Signore, quello stesso Ente astratto e indescrivibile dei suoi *abhanga*, si sia impietosito al punto di fargli dono d'un sacco di monete per toglierlo dai guai⁶! La sua poesia è semplice, diretta, appassionata, la sua metafora prediletta quella della *talabeli*, il turbolento desiderio che gli infligge la lontananza del Signore: il suo è un desiderio pazzo, quasi sensuale, come quello dell'innamorato la cui ardente passione viene respinta da colei che ama — « *Kāmū purakh Kaminī piārī, Ese Nāme priti Murārī* » canta accorato il poeta. « Come l'amante non può che amare colei che ama, così Nāmadeva non può che amare il suo Signore ». Le similitudini sono innumerevoli, e tutte straordinariamente chiare: disertato da Dio il devoto è il vitello separato dalla madre, il pesce che si torce in agonia fuori dell'acqua, e ancora, più tradizionalmente, la sposa che si adorna per attrarre l'attenzione del suo sposo dimentico:

« *Men bauri mera Rāma bhartār
Rachi rachi takon singār* ».

« Sono la sposa del Signore, innamorata pazza,
mi guardo e mi guardo (allo specchio) facendomi bella ».

La vena poetica di Nāmadeva è singolarmente esente dalla chiusa simbolistica tantrica che successivamente divenne una moda corrente nel misticismo *nirguna*. Egli si rivolge dunque al Signore con la calda passionalità di un mistico *sūfī* e con accenti di inconfondibile e immediata comprensibilità. Non occorrono dotti esegeti per interpretare gli *abhanga* di Nāmadeva, che scorrono limpidi come acqua di sorgente:

5. Per una discussione dettagliata sugli *Abhanga* autenticamente attribuibili a Nāmadeva ci si può riferire al volume di PRABHAKAR MACHWE, *Hindi aur Marathi Nirguna Sant Kāvya*, Vārānasī, 1962, pp. 352-357, o anche al *Hindi ko Marathi santan ki den* di VINAY MOHAN SHARMA, Patna, 1957, pp. 104-130.

6. Il miglior resoconto non soltanto della vita e dei tempi di Nāmadeva, ma anche delle condizioni degli strati infimi della popolazione — che gli storici sembrano ignorare intenzionalmente — ci viene dalla penna di G. B. SARDAR con il suo eccellente *Sant Vangamayachi Samajik pbalśruti*, Poona, 1950.

« Per me che sono un cieco,
 il Tuo nome, Signore, è il mio bastone...
 Tu sei il Donatore e favolosa è la ricchezza che elargisci:
 Sei Tu che dai, sei Tu che prendi,
 perché non esiste altri che Te ».

Se Nāmadeva fu il vessillifero della nuova rinascita dell'induismo, Rāmānanda⁷ (1400 ? - 1470 ?) ne fu il massimo ispiratore ed esponente. La sua influenza scavalcò infatti i confini un poco angusti del misticismo *nirguna* per operare con autorevolezza su tutto il vasto campo del neo-viṣṇuismo, particolarmente in quello rāmāita. Terzo in ordine di discendenza dal grande *vaiṣṇava* Rāmānuja (1017 ? - 1137), egli fu senza dubbio la personalità più magnetica di un'epoca in cui le personalità di genio abbondavano, un uomo straordinario che combinò in sé tutto quanto di meglio caratterizzava la scuola *nirguna* e quella opposta *saguna*, che sosteneva l'antropomorfismo e l'accessibilità del Dio personalizzato. Grande pensatore e benevolo riformatore, Rāmānanda tracciò il sentiero dell'*agama panth*, la via del « viaggio verso l'infinito », che divenne presto strada maestra, dato che egli vi ammise un numero cospicuo di fedeli di alta e bassa casta, accogliendo con eguale entusiasmo i musulmani e persino le donne, fino a quel momento pertinacemente escluse da qualsiasi società o setta religiosa. Tollerante per natura, spiegò nei suoi ben noti trattati filosofici⁸ che il viaggio d'amore verso il Signore poteva essere intrapreso sia praticando la fede nelle fattezze d'un dio personale, alla maniera di Rāmānuja, sia adorando una Realtà Ineffabile e Suprema, secondo la teoretica *nirguna*. L'importante è aver fede, dacché la fede trascende persino la divinità. Così Rāmānanda giustificò effettivamente l'aspetto personale del Dio *Saguna*, e specialmente di Rāma, né stimò necessario condannare il Pantheon della vecchia, familiare mitologia hindu, ma con eguale sincerità sostenne anche la validità della più raffinata concezione del Brahman *nirguna*. Colgo l'occasione per presentare qui la prima traduzione completa di un famoso inno di Rāmānanda, incluso nell'*Ādi Granth*, che nelle incom-

7. Il più esauriente lavoro su Rāmānanda è ancor oggi il *Rāmānanda ki Hindi Rachnaen* di PITAMBAR DATT BARATHWAL, Vārāṇasī, 1956.

8. Le opere sicuramente attribuibili a Rāmānanda sono le « Jnāna Tilaka », « Yoga cintāmaṇi » e « Rāmarakṣā », tutte incluse nel volume antologico *Rāmānanda ki Hindi Rachnaen* (op. cit.).

plete versioni occidentali è stato interpretato piuttosto arbitrariamente. L'inno è il notissimo « *Kabān jaiye gharbī lago rang* »:

« Dove debbo recarmi per cercare la santità?
 Io sono felice qui, in me stesso, a casa.
 Il mio cuore non è più un pellegrino;
 mutilato, esso è vincolato a se stesso.
 E' futile il mio andare, poiché non vedrò altro
 che acqua per acqua sacra, e pietre per sacre immagini.
 Non è forse Dio dovunque?
 Conosco la dolcezza d'ambrosia dei *Veda*,
 ma a che giova cercare in essi il Signore
 quand'Egli risiede in ciascuno?
 Una volta il mio cuore scoppiava dal desiderio d'andare:
 preparai dunque pasta di sandalo
 e peregrinai da un luogo all'altro alla ricerca di Dio
 finché il Maestro non me lo rivelò in me stesso.
 O mio vero Maestro! La mia gratitudine è in te,
 in te che hai sarchiato via i miei dubbi e le mie incertezze.
 Adesso Rāmānanda adora il Dio Onnipresente,
 che le parole del Maestro hanno estricato dall'equivoco.
 Percepisco ora in me la melodia del *Sabaja*
 che m'intride come una fonte perenne,
 il Dio Onnipotente l'ho incontrato nel tempio del mio cuore.
 Dove risiede ora l'*Omkāra* senza forma,
 dove non v'è Brahmā, né Śiva né Viṣṇu
 dove non esiste *māyā*,
 ivi risiede l'Ineffabile Dio di Rāmānanda »⁹.

Notevole in questa splendida lirica è l'accento al Maestro spirituale, al *Guru* che accompagna il neofita nei suoi primi esperimenti spirituali, elemento destinato ad accumulare importanza di pari passo con l'evoluzione del misticismo *vaiṣṇava*.

Più caro alle masse dei semplici fu peraltro Kabir¹⁰ (1398 ? - 1518)

9. Foglio n. 2421/1409 conservato presso l'Arya Bhāshā Pustakālaya della Nāgarī Prachārīnī Sabhā di Vārāṇasī.

10. Il cultore occidentale può avvalersi di numerose opere riguardanti Kabir. Tra le più indicative ricordiamo: K. M. SEN, *Medieval Mysticism of India* (op. cit.); REV. AHMAD

un tessitore analfabeta e musulmano di Benares, che la tradizione vuole figlio di una vedova bramina ingravidata dalla troppo potente benedizione di un distratto asceta. Anche la sua vita, così come ci è stata tramandata, è un groviglio di leggenda e realtà. E' probabile che fosse un trovatello allevato dal tessitore islamita NĪrū o NĪruddīn, che dopo aver tentato vanamente d'insegnargli il suo mestiere lo lasciò libero di seguire la sua poco retribuita vocazione di « servo del Signore ». Di certo si sa che ebbe due mogli e due figli, uno dei quali, Kamāl, divenne anch'egli un buon poeta — predicatore però dell'opposta fazione *saguna*. Pare inoltre che sia sfuggito a diversi attentati commissionati dall'imperatore Sikandar Lodi, cui le eretiche accuse del poeta all'Islam non erano certo gradite. Spirò infine in conformità alle sue teorie. Al termine della sua lunghissima vita lasciò infatti la sacra Benares per andare a morire a Maghar, sfidando una superstizione popolare secondo cui chi moriva laggiù rinasceva asino.

A Kabir si deve il merito d'aver estirpato dalla religione corrente tutte le oscenità tantriche e le repellenti pratiche occultistiche degli *yogi* meno scrupolosi, aprendo simultaneamente la strada verso una fede più aperta, che vedeva nel buon vivere e nell'unicità del « Dio dai mille nomi » la possibilità di raggiungere un accordo tra le due massime forze religiose del tempo. Dovette pertanto distruggere molto e ricostruire ancora di più, e nella sua pugnace attività riformistica non si peritò di condannare gli aspetti deteriori di entrambe le fedi, rischiando la pelle ad ogni sferzante invettiva contro la rapacità dei bramini o la stoltezza del Corano. Pensate a quanto stridenti dovettero suonare tanto alle intolleranti orecchie dei conquistatori quanto a quelle non certo più longanimi dei conquistati composizioni come la seguente:

« I Veda e il Corano van da prologo a epilogo senza rivelare
il Signore,
quindi né hindu né musulmani han saputo avvicinarsi a Lui.

.

SHAH, *The Bijak of Kabir*, Hamirpur, 1917; F. E. KEAY, *Kabir and his followers*, Londra, 1931; MOHAN SINGH, *Kabir: his biography*, Lahore, 1934; P. D. BARATHWAL, *The Nirguna school of Hindi poetry*, Vārāṇasī, 1936; G. H. WESTCOTT, *Kabir and the Kabirpanth*, Calcutta, 1953; RABINDRANATH TAGORE, *One hundred poems of Kabir*, Londra, 1961; L. P. MISHRA, *Mistici Indiani medievali*, Torino, 1971. Il miglior lavoro in campo kabiriano resta nondimeno l'insuperato *Kabir* (in Hindi) di HAZARI PRASAD DWIVEDI, Bombay, 1955.

Il cuore imbalordisce al chiasso delle stolte dissertazioni sulla Sua essenza,
 e viene quindi distolto dal perseguimento della sua meta.
 Canta Kabir: quando giungerà la tua ora, che farai tu, uomo,
 che gravi di mattoni il tuo castello di carte? » (*Ramaini*, 5).

Musulmano, e come se non bastasse anche macellaio, fu Sadhanā (XIII-XIV secolo), nato probabilmente in Sindh, supposizione sostenuta dalla quantità di termini arabo-persiani inclusi nella sua ineguale produzione poetica. Malgrado la sua nascita, Sadhanā fu un hindu d'elezione e soprattutto un grande viṣṇuita. Rifiutò infatti di macellare animali vivi e, costretto a vender carne per vivere, la comprava dai compagni e la rivendeva al mercato usando come contrappeso della bilancia un idolo di Śāligrāma, una popolare effigie di Viṣṇu. Com'era da prevedersi, l'incauto Sadhanā si attirò contemporaneamente sul capo le ire dei vegetariani bramini, che vedevano nell'uso dell'idolo un insulto alla loro fede, nonché le persecuzioni dei musulmani, per i quali l'adorazione di un'effigie antropomorfa rappresenta la peggiore delle eresie. L'idolo gli venne così sottratto e, sebbene vi sia una zoppicante versione miracolistica secondo cui Viṣṇu stesso scese dall'Empireo per restituirla alla presenza dei suoi persecutori, Sadhanā fu infine costretto a lasciare il nativo Sindh per rifugiarsi in Panjab. La sua fuga non gli servì molto. Morì infatti da martire, murato vivo sotto accusa di miscredenza. Fu forse il più sfortunato dei suoi compagni, anche perché, a differenza di costoro, la sua fama si sparse soltanto dopo la sua morte atroce. D'altro canto il suo dettato mistico era troppo forzato, troppo insicuro e confuso per essere anche validamente predicabile, ed inoltre egli non seppe amalgamare come si proponeva le due religioni, ma ne scelse gli aspetti più miopemente ortodossi, offendendone i rappresentanti col risultato che sappiamo.

Quel che non riuscì all'infelice Sadhanā, riuscì invece a Guru Nānak (1469-1539), il fondatore del Sikhismo. Molti si meraviglieranno dell'inclusione del profeta di una setta guerriera e tutt'altro che mistica in questo contesto, ma bisogna ricordare che le teorie di Guru Nānak, teorie di contemplazione e di pace universale, vennero successivamente emendate dagli altri Guru del sikhismo, e soprattutto da Guru Govind Singh, che dette agli appartenenti della società l'aspetto esteriore che tutti conosciamo. La dottrina originale di Guru Nānak è infatti un amalgama ideale di induismo e Islam, ed il suo Dio è il Brahman *nirguṇa*,

che la parola del maestro rende manifesto al discepolo. Nella sua benevola tolleranza c'è posto per tutti, hindu o musulmani, qualora si mantengano fedeli ai dettami d'una pulizia morale che trascende ogni forma di settarismo. Tra i 974 suoi inni mistico-didattici inclusi nell'*Ādi Granth*, ci sembra che il seguente brano sia tra i più rappresentativi:

« Se la compassione è la tua moschea
 la fede il tuo tappeto di preghiere,
 l'onesto vivere il tuo Corano,
 l'umiltà la tua circoncisione,
 la quiete dell'anima il tuo digiuno,
 allora sì, sei un vero musulmano ».

La vocazione mistica di Guru Nānak era già palese nella sua adolescenza, e sebbene abbia avuto moglie e figli in ottemperanza ai costumi, non sapeva star lontano dalla compagnia di vari *sādhu* e *yogi* che a quei tempi formicolavano in tutte le città. Cambiò mestiere infinite volte, e la chiamata della fede gli giunse in un momento piuttosto prosaico. Secondo un aneddoto assai attendibile stava pesando farina per un cliente e contava le libbre sulla bilanca. Giunse alla tredicesima libbra, in panjabi *tera*, e lo colse un raptus, durante il quale prese a reiterare « *tera, tera, tera!* » che significa anche « tuo, tuo, tuo! », e piantò tutto, lavoro e famiglia, per seguire il richiamo divino. Si stabilì a Kartārpur, dove un numeroso gruppo di discepoli, o *śiṣya* (termine più tardi corrotto in « sikh »), si raccolse intorno a lui, propagandandone poi la dottrina.

Poco si conosce invece del santo-barbiere Sain o Sena (1390 ? - 1440). Si fa infatti riferimento ad almeno due differenti Sain, vissuti ambedue nello stesso periodo ed entrambi pretesi fondatori della tutt'ora esistente setta del *Sain panth*. Secondo i recenti studi condotti da Parashurām Chaturvedi si deve peraltro dar credito a che il vero Sain, i cui canti dolcissimi e intossicati di passione divina sono entrati anch'essi a far parte dell'*Ādi Granth*, sia stato barbiere al servizio del Principe di Rewa in Uttar Pradesh. Anche nel suo caso la leggenda ha spinto fuori dal proscenio la realtà, secondo la consuetudine induista di deificare tutto quel che si può. Si narra infatti che fosse tanto potente nelle sue devozioni da costringere Dio stesso ad andare a far la barba al Principe. Questi, riconoscendo il Signore in uno specchio, gli cadde ai piedi implorandone la benevolenza, e da quel giorno Sain

da povero figaro divenne consigliere e maestro spirituale del suo monarca. Non si sa quanto Sain avrebbe apprezzato questa fantasiosa versione dei fatti se fosse stato vivo, ma è probabile che se ne sarebbe offeso, dacché il suo misticismo *nirguṇa* è tra i più severi e meno smertellati d'idolatria dell'intera produzione di quell'indirizzo mistico.

Il santo Raidās¹¹ (XV secolo), un calzolaio di Benares, occupa uno scranno di grande eminenza nella galleria dei mistici *nirguṇa*, e la setta che ha preso da lui il nome è seconda soltanto a quella involontariamente ispirata da Kabir. Lasceremo per una volta da parte i miracoli e le leggende — se si vuole che gli fosse donata la pietra filosofale (*pārāsa*) e che non sapesse che farsene — per dire che la sua vita fu semplice e rispettabile e che la fama gli giunse subitanea grazie ai suoi inni limpidi ed ingenui, scevri da qualsivoglia bigottismo. Ebbe tra i suoi discepoli notabili e persino regnanti, tra i quali spicca per devozione la principessa Jhālā di Chitor. Quarantuno dei suoi inni sono stati inclusi in quella vasta antologia del misticismo medievale che è l'*Ādi Granth*. Da questi abbiamo scelto un brano scritto con grande umiltà e senza ombra di vanagloria:

« Tutta la gente della città conosce
che io sono calzolaio di mestiere e di casta conciatore,
Sono l'infimo tra gli infimi
eppure entro il mio cuore
io medito in Dio ...
... di bassa casta, io taglio il cuoio,
in Benares trasportavo vacche morte fuori dalle mura,
eppure nobili bramini s'inclinano davanti a me
da quando io, Rāidās, lo schiavo del Signore,
ho trovato riparo nel Suo nome ».

La lista di questi santi *nirguṇa* è lunga, e forse la pazienza degli ascoltatori non lo è altrettanto. Ma sarebbe stato futile inoltrarsi nel

11. A prescindere dall'influente Kabirpanth, il Dādūpanth è la sola altra setta numericamente importante che conservi a tutt'oggi caratteristiche ben definite. A proposito di Dādū, oltre alle già citate *Medieval Mysticism of India* e *Uttarī Bhārat kī Sant Paramparā*, esistono due buone antologie dei suoi *pada*. La prima edita dalla Nāgarī Prachārīnī Sabhā contiene 2632 *sākhī* e 445 *pada* raccolti a cura di Pandit Saudhakar Dwivedi, la seconda, con lo stesso semplice titolo *Dādū kī Bānī*, curata da Chandrika Prasad Tripathi, è stata pubblicata ad Ajmer.

fitto di quella sterminata scuola devozionale senza tracciare, anche se solo imperfettamente, le caratteristiche dei suoi massimi esponenti. E' pertanto di rigore menzionare anche Dādū di Ahmedabād (1544-1603), tessitore del Gujarat, la cui rinomanza di devoto ed eccellenza di poeta si spinse fin nel lontano Bengala; Rajjab (1570 ? - 1690) suo discepolo prediletto, un vinaio che compose inni in tutto degni del suo maestro; e ancora Malukdās (1575 ? - 1683) le cui canzoni in lode del Signore hanno vinto con la loro candida ingenuità l'intera India settentrionale, diventandone forse le più popolari e ripetute, specialmente tra i più semplici.

Tutti i santi *nirguṇa* senza eccezione sostenevano la teoria secondo cui sul campo del corpo umano si svolge una cruenta battaglia contro le passioni, l'ira, l'orgoglio e l'avidità. Il luogo in cui essa infuria più accesa è il regno della verità e della purezza e l'arma che difende quel regno è la spada di fiamma del *Nāma*, il nome di Dio. Tale conflitto dura quanto la vita stessa, e qualora se ne esca sconfitti, ricomincerà nell'esistenza successiva, continuando fino a quando l'anima non riuscirà a stracciare il fittizio velame della *māyā*, scorgendo il Signore e mergendosi finalmente in Lui. Questa metafora è tra le più sfruttate in tutta la letteratura devozionale di quel periodo, ed è interessante notare come il *Nāma* abbia spesso un valore superiore a quello di Dio stesso. Kabir, in ispecie, conferisce alla reiterazione del Verbo divino poteri straordinari, e così anche Nānak, per il quale « coloro che pronunciano il divino nome con sincerità d'intenti ne avranno illuminato tutto il volto », e ancora « persino coloro che sfiorano tali devoti del *Nāma* ottengono la salvezza » (*Japaṅī*, ultimo verso). Il santo Bakhnā definisce il Verbo « la sola medicina capace di curare le malattie dell'anima e le miserie della vita » (*Sārangī*, p. 17); Dādū dichiara che l'Infinito ha infiniti Nomi, ma il suo migliore appellativo è quello di Rāma, affiancandosi così a Kabir, che esorta a proteggersi il capo con l'elmo di Rā e a difendersi dalle orde della *māyā* con lo scudo di *mā*.

Vediamo pertanto che il Nome di Dio assume le caratteristiche esoteriche d'un rito magico. Non importa su quale Nome si indugi — sia esso Rāma, o Kṛṣṇa, o Śiva, o Allah — purché lo si ripeta all'infinito, dacché ogni volta che Lo si pronuncia ci si avvicina di più a Colui che porta quel Nome. Kabir confessa candidamente che « soltanto il cantare notte e giorno la gloria del Verbo divino può recarti quella rara ricchezza: la Sua compagnia ». Beninteso, è necessario che tutta l'attenzione del devoto sia assorbita da Colui che invoca, altrimenti codesta

pratica, sempre ad usare le parole di Kabir, diventa vuota di significato, come il contare i grani del rosario o il recitare stupidi *mantra* senza senso. Non serve dunque gridare quel Nome per farsi sentire meglio, lo si deve invece venerare in silenzio, nella quiete del tabernacolo del cuore. Rāidās compara quella silente venerazione alla donna che porta l'anfora colma sul capo, che se pure indugia a conversare non dimentica mai il suo carico. Questo tipo di preghiera intima è l'*ajapajapa*, l'orazione senza orazione che non richiede l'aiuto della voce e meno ancora quello del rosario. Attraverso l'*ajapajapa* si giunge allo stadio supremo della fede, dopo il quale qualsiasi illusoria apparenza di dualità tra uomo e Dio scompare per sempre. Dice Nānak: « Il Nome è l'universo. Senza Nome l'universo non esiste. Colui che abbraccia il Nome di Dio diventa Dio stesso. Nel Verbo è la salvezza, l'essenza dei quattro *Veda*, il Verbo è il mezzo più semplice per unirsi all'Infinito » (*Ādi Granth*, p. 1030).

E veniamo adesso al compito insostituibile del *Guru*, il Maestro spirituale che guida i passi del discepolo sul difficile sentiero della fede. Il *Guru* è essenziale per chi vuole intraprendere la mistica Via. Senza i suoi insegnamenti l'uomo rimane come il ratto di fogna, che s'abituava al lezzo in cui vive al punto di preferirlo al profumo dei giardini. In tutta la letteratura *nirguṇa*, il Maestro è dunque considerato una sorta di Messia, il cui compito è salvare dall'ignoranza e dalla perdizione il maggior numero di anime. Il *Guru* è quindi il punto focale della vita del devoto, e la sua missione lo rende pari a Dio stesso. Dice Kabir: « Il *Guru* è il vasaio e il discepolo la creta. Con le dita della conoscenza egli plasma l'anfora nella sua forma più perfetta », e ancora: « Infinita è la magnanimità del Maestro e incalcolabile l'aiuto che egli prodiga. Lui solo sa aprire gli occhi del discepolo per far sì che la visione dell'Infinito ne benedica la vista » (*Sākhī*, 2 e 3).

Non di rado la figura del Maestro si confonde con quella di Dio, e accade spesso a Dādū, come anche a Kabir, di non distinguere l'uno dall'Altro. Il *Guru* non sarebbe infatti che l'immagine riflessa della divinità. Dādū ci offre una similitudine delicatissima a questo proposito: « Gli occhi non possono vedere il viso in cui sono posti. Per far ciò è necessario uno specchio », il che vorrebbe dire che l'uomo è cieco a se stesso, finché non gli viene mostrata la realtà con un mezzo esterno, appunto il Maestro, fedele riflesso della verità divina. Kabir diventa addirittura lirico quando descrive gli insegnamenti del *Guru*, come in questa testimonianza: « Le nuvole pregne d'amore si sciolsero in pioggia - Tanto dolci erano le parole del *Guru*! » (*Sākhī*, 34). Tutto questo

si riferisce naturalmente al vero Maestro, poiché esistono anche coloro che spargono falsa conoscenza, e questi sono i peggiori tra i criminali, dal momento che uccidono l'anima dei loro creduli discepoli. Ricorriamo ancora una volta a Kabir, che inveisce contro i falsi maestri: « Se il *Guru* è cieco, egualmente cieco sarà il discepolo. E sarebbe come se uno degli orbi volesse gettar l'altro nel pozzo » (*Sākhī*, 16), e chiudiamo anche questa breve digressione sui veri e i falsi maestri della fede.

Prima di introdurci nel mistico terreno della speculazione filosofica sulla natura dell'anima individuale o *jīva* e del suo rapporto con il Brahman, l'Essere Universale, è d'uopo premettere alcune considerazioni. Per una cosa l'idea dell'Ente infinito, pervasivo e indescrivibile, non era neanche a quei tempi nuova alla tradizione filosofica indiana. Lo divenne però durante la dominazione dell'Islam, quando il misticismo *nirguṇa* costruì l'unico, esilissimo ponte sospeso tra le due irreconciliabili fedi. Inoltre bisogna perdonare a questi mistici ubriachi di fede le loro innumerevoli contraddizioni, quali la personificazione del Supremo Ente astratto e l'inevitabile sdoppiamento tra Dio e anima, che viene evidenziato da metafore quali quella della sposa e dello sposo lontano, del servo e del padrone, del cigno e del cielo aperto e così via. Rivolgersi ad una Astrazione non è facile per il poeta e la ridda delle similitudini nulla detrae al limpidissimo contenuto lirico delle composizioni devozionali, che d'altro canto avevano spesso intenti missionari e divulgativi.

Il rapporto tra *jīva* e Brahman è un rapporto fondamentalmente unitario. L'anima infatti è Dio stesso, ma non ne ha la consapevolezza, dacché la sua attenzione viene sviata dalle mille lusinghe della *māyā*, e conseguentemente la sua posizione appare leggermente inferiore, una posizione di dipendenza. E' anche interessante notare che l'anima, pur trasmigrando da un corpo all'altro, rimane sempre pura, non intaccata dai peccati e dalle male azioni del *Karma*. Essendo poi un lembo d'Infinito ottiene la rivelazione in modo del tutto interiore: quando cioè *jīva* scopre se stesso scopre anche Dio, dal momento ch'è l'Uno è l'altro e viceversa. Questa Illuminazione non è però subitanea e folgorante come la visione del santo cristiano. Al contrario è faticosamente raggiunta attraverso un insieme di tappe ascendenti di risveglio mentale facilitate dalle pratiche yogiche. Ma lo Yoga esula da questa nostra breve conversazione, che tratta soltanto il misticismo nella poesia. Veniamo perciò ai resoconti di quelle fulgide comunicazioni divine, quali ci vengono descritte dai poeti *Nirguṇa*. « Disciolto e disperso » nella Realtà trascen-

dentale, Kabir grida al mondo la sua ingenua gioia: « Kabir ha varcato i suoi limiti, e da allora è diventato egli stesso illimitato » (*Sākhibī*, 5) e ancora: « Non ha più scopo il mio peregrinare da quando il mio Padrone mi è apparso dinnanzi. Ora ch'Egli è diventato me stesso, a che serve cercare oltre? » (*Sākhibī*, 37). Caratteristicamente, l'ultima citazione contiene due vistose contraddizioni: il Dio trascendentale vi appare prima come Padrone, e quindi superiore, e poi come parte del poeta e pertanto eguale a lui. Ma tant'è! La poesia *nirguṇa* — e particolarmente quella kabiriana — è irta di tali candide incoerenze, che in fondo rendono il testo più accessibile e più umano.

Dādū, meno fantasioso, descrive l'Indescrivibile con maggior riserbo attenendosi alla « non-descrizione » tradizionale dell'Immanente, sottolineandone cioè la Realtà con una sequela di negazioni:

« Egli non è morte e non è vita;
 Egli non entra, né esce;
 Non dorme, né si risveglia;
 Non desidera, né respinge.
 Egli non è te né me;
 Egli non è uno e non è due,
 dacché appena io dico che tutto è uno,
 io trovo noi entrambi;
 e quando affermo che siamo due
 mi accorgo che noi siamo uno.
 Dunque sii pago, o Dādū,
 d'adorarLo com'è, nell'imo del tuo cuore,
 e rinuncia a lottare con vane immagini e parole vuote ».

Pīpā (1408-1468), il re convertito al misticismo *nirguṇa* raggiunge nelle sue delicate liriche una sintesi notevolmente raffinata tra gli aspetti personale e cosmico della Divina Realtà, e prende in prestito la definizione kabiriana del Brahman « sempre unito e pur sempre distinto » in versi come i seguenti, inclusi nell'*Ādi Granth*:

« Dio dimora nel corpo:
 il corpo è il Suo tempio.
 Nel corpo è il sacro sito del pellegrinaggio
 ed io sono il pellegrino.
 Nel corpo profuma l'incenso e arde la lucerna,

nel corpo è l'offerta votiva
nel corpo l'oblazione ».

Leggermente diverso è l'atteggiamento di Guru Nānak, che preferisce appellare l'Immanente come *Akāla Puruṣa* o anche *Omkāra*. Nānak infatti disapprovava l'attitudine negativistica dei *Vedā*, e quel *neti-neti*, « non è questo, e non è quello » con il quale essi descrivono l'Indescrivibile senza descriverlo. Egli preferì invece intraprendere il cammino diametralmente opposto, avvicinandosi a Dio nella maniera positivistica dell'*asti-asti*, « è questo, ed è quello ». Gli ripugnava infatti il concetto che la divinità venisse esternata in maniera negativa e riteneva che poiché Iddio è tutto positivo gli ci si deve rivolgere in modo affermativo. Quando Nānak definisce l'Immanente come « Uno », l'uso del numerale è intenzionale in quanto nel suo misticismo l'Immagine divina si avvicina impercettibilmente a quella del Demiurgo, il Creatore che gode la sua *līlā*, il suo gioco universale di creazione e distruzione, nella solitudine della Sua immensità¹². La sua evidente personalizzazione dell'Astratto Ente *nirguna* si palesa in inni come il seguente, intitolato « *Ek Omkāra Satnāma Kartā Purukh* »:

« Non v'è che un solo Dio
Eterna Verità è il Suo nome,
Creatore di tutte le cose,
di nessuno timoroso e di nessuno nemico.
La Sua Immagine è senza tempo.
Non concepito, essendo creatura di se stesso;
per grazia del *Guru* reso palese agli uomini » (*Japji*).

Il postremo dissolversi nel Brahman è la meta di tutte le azioni, anche se indirette o involontarie, ma per coloro che ne hanno intuita la presenza in se stessi Esso diventa il Supremo Oggetto d'amore, secondo la tradizione sufica. A questo proposito l'intera letteratura mistica del medioevo, *nirguna* o meno, indulge in descrizioni appassionate sulla separazione dell'anima dal Divino Amante e sull'attesa disperata del Suo ritorno. E' un comune denominatore che assume vari gradi

12. Cfr. S. RADHAKRISHAN, *The sacred writings of the Sikhs*, Londra, 1960. Per una più attenta analisi del concetto di *Brahman* espresso da Guru Nānak, consultare il volume *Sant Kāvya ka dārśanika viśleṣaṇa* di M. M. SAHGAL, Chandigarh, 1965, pp. 85-134.

d'intensità: dal verecondo riserbo di Guru Nānak alla sensualità spesso greve e sfrenata dei randagi mistici *sūfī*. Quella della bella abbandonata è la tematica più sfruttata dal misticismo indiano d'ogni tipo, ed è anche la più trita. E' dunque inutile dilungarsi in citazioni, dal momento che tutte le liriche appartenenti a quel filone sono pressoché uguali tra loro e per una buona parte mediocri. Le sole veramente valide sono infatti quelle dedicate al ciclo mistico-erotico Kṛṣṇaita, estraneo a questa nostra conversazione.

L'epoca aurea del misticismo *nirguna* si concluse verso il XVI secolo, ma diverse sette che presero le mosse dalle dottrine di quei profeti della fede universale sono ancor oggi numerose e militanti. Inutile dire che sono anche in conflitto tra loro e che hanno deformato il dettato filosofico dei rispettivi maestri oltre ogni riconoscimento. Si tratta perlopiù di conventicole iniziatiche il cui passatempo sembra essere lo sterile accapigliarsi sulla natura di Dio o su questo o quell'aspetto del culto, epilogo piuttosto malinconico d'uno dei più feraci movimenti religiosi che il mondo abbia conosciuto. Non pensiamo pertanto d'andare fuori tema se concludiamo questa conversazione citando i versi di un grande santo, che pur non essendo affatto un *nirguna*, ma anzi un tenacissimo idolatra, ha saputo condensare in un breve, nitidissimo *abhanga* la futilità di altercare su Colui che, dopo tutto, è indifferente sia a diverbi che a dissertazioni. Dice dunque il santo Tukārāma (1607-1649):

« E' stato un caso
di Dio - ruba - Dio
e mai reciproco furto
fu egualmente destro.
Dio lasciò Dio
senza più nemmeno una lenticchia.
Dio sparì senza lasciar tracce
nella sua fuga di ladro ».

STEFANO PIANO

ARJAN E GOVIND SINGH,
MAESTRI E RIFORMATORI DEL SIKHISMO

Nell'arco cronologico di due secoli che intercorre fra l'illuminazione di Nānak a Saltānpur (1499) e la fondazione del *khālsā* da parte di Govind Singh ad Ānandpur (1699), il Sikhismo subì una lenta e progressiva evoluzione che ne trasformò profondamente non solo lo spirito ma anche — e in modo particolare — le istituzioni. I germi di questa evoluzione sono già presenti nel pensiero del fondatore, e in particolare nel carattere pratico che Nānak volle imprimere al proprio messaggio religioso; i precedenti movimenti riformistici medievali come quello dei Nātha-yogin o ancora quelli animati da Rāmānanda e Kabīr avevano infatti mirato essenzialmente alla soppressione dell'idolatria e del formalismo brammanico, ma non si erano dati molta cura del miglioramento delle condizioni sociali del popolo¹. Tali scuole (*panth*) non riuscirono a differenziarsi in modo netto dalla religione-madre e i loro seguaci continuarono a vivere praticamente in margine all'Induismo. La comunità religiosa fondata da Nānak si salvò invece dall'oblio e dal totale riassorbimento del *sanātana-dharma* proprio grazie alla particolare attenzione che il primo *Guru* dei Sikh riservò all'ordine socio-temporale², di non minore importanza rispetto a quello spirituale. Del tutto

1. Cfr. J. D. CUNNINGHAM, *A History of the Sikhs*, reprint, Delhi, 1966, p. 34.

2. Cfr. N. RAY, *Introductory address to the Seminar on Sikhism and Indian Society*, in: « Transactions of the Indian Institute of Advanced Study » (IIAS), vol. IV, Simla, 1967, pp. 8 e sg.; K. JAGJIT SINGH, *Guru Gobind Singh - A Study*, Bombay, 1967, p. 13; si veda in proposito anche A. C. BANERJEE, *Sikhism and the Medieval Reformation*, in: JBORS, XXX, 1944, pp. 191-198.