

DA DOVE VIENE LA PAURA?
RIFLESSIONI SULL'EZIOLOGIA DELLA PAURA NEL
PENSIERO INDIANO

Alberto Pelissero

Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Studi Umanistici,
alberto.pelissero@unito.it

Abstract: Whence Fear comes? A Few Notes about the Origin of Fear in Indian Thought

The paper examines the Vedic sources of fear in ancient Indian thought. First a connection to traditional Indian grammar (vyākaraṇa: Aṣṭādhyāyī 1,4,24-25) offers a plausible explanation for the origin of fear. Further hints for tracing the sources of fear are traced in some specific upaniṣad-s, namely Bṛhadāraṇyaka, Chāndogya, Taittirīya, with a possible reference to aesthetic context (Nāṭyaśāstra). Particular attention is dedicated to the commentary by the philosopher Śāṅkara to a pivotal passage from Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad (1,4,2). Two types of fear are hypothesized: a empirical one and a metaphysical one, possibly in parallel with the gradation of soteriological knowledge, distinguished as inferior and superior (apara, para) in the vedantic milieu.

Keywords: Hinduism, Vedānta, Śāṅkara, Upaniṣad

In una prospettiva di storia delle idee potrebbe suscitare qualche interesse una ricerca sull'eziologia della paura nel pensiero indiano classico. Capire da dove provenga la paura rappresenta un'esigenza

imprescindibile per la soteriologia indiana, che spesso individua nella paura l'origine stessa della schiavitù dell'uomo, servitù intesa come la soggiacenza al ciclo delle rinascite (*saṃsāra*). Sconfiggere la paura significa accedere alla liberazione (*mokṣa*), che si configura precisamente come assenza di paura.

In primo luogo sarà necessario soffermarsi brevemente sul principale termine che indica la paura, *bhaya*. La radice da cui proviene, *bhī*, regge principalmente l'ablativo (più raramente genitivo, strumentale o accusativo). I sinonimi possibili ruotano intorno alla radice *vi* con preverbo *ud* (*udvij*: genitivo, ablativo o strumentale); *tras* (ablativo, genitivo, raramente strumentale); *śāṅk* (ablativo o accusativo). La principale peculiarità linguistica della sfera semantica della paura in sanscrito è la seguente: la paura non viene concepita semplicemente come un'emozione, un qualcosa che viene provato internamente, ma come una specie di sostanza che si sposta 'materialmente', che proviene da qualcosa o da qualcuno e che si impadronisce di colui che la sperimenta, penetrando nel suo organismo. Non si ha paura 'di' qualcuno o qualcosa, ma 'da' qualcuno o qualcosa; la paura penetra dentro di noi provenendo dal suo punto di origine. Questo è il senso generale connesso all'uso dell'ablativo con le radici che indicano paura, con i *verba timendi*.

L'esempio classico è *caurebhyo bibheti* (o *caurebhya udvijati*) «ha paura dei ladri», che suona piuttosto «ha paura dai ladri», ossia la paura si sviluppa a partire dai ladri. Il riferimento d'obbligo è Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī* 1,4,25: *bhītrārthānām bhayabetuḥ* «[il termine tecnico per la funzione di ablativo, *apādāna*, lett. 'provenienza, allontanamento'] denota una causa di paura [*bhayabetu*, ma noi potremmo anche intendere 'la causa della paura'], con riferimento ad azioni denotate da temi verbali che esprimono paura (*bhī*) o protezione (*trā*)». *Apādāna* è il punto fisso a partire dal quale qualche cosa si muove (*Aṣṭādhyāyī* 1,4,24), l'origine; la funzione (*kāraka*)

corrispondente trova espressione nella quinta desinenza (*pañcamī*), che nella terminologia occidentale si rende comunemente con il termine «ablativo». Come osservano acutamente S.D. Joshi e J.A.F. Roodbergen, il tipo di *apādāna* espresso in 1,4,25 differisce dalla definizione generale di 1,4,24. Infatti, l'espressione *gramād āgacchati* «proviene dal villaggio» non può generare l'espressione con valore causativo **grāmaḥ āgamayati* «il villaggio fa sì che [l'uomo] provenga», laddove la frase *caurebhyo bibheti* «ha paura dei ladri» può generare correttamente l'espressione con valore causativo *cauraḥ bhiṣayante* «i ladri impauriscono». Si tratta dunque in 1,4,25 di un tipo specifico di *apādāna*, che si può indicare come *hetu-apādāna*, *apādāna* che costituisce una causa¹.

La tipologia della paura comprende almeno due varietà principali, una paura che proponiamo di chiamare empirica e una che potremmo definire transempirica. Si potrebbe fare un passo in più e tentare una tassonomia emica, appoggiandoci ai termini indiani *viśvamaya* e *viśvottirṇa*, rispettivamente «fatta del tutto» e «oltre il tutto», ossia più o meno immanente e trascendente. Ma occorre evitare questa tentazione, perché la contrapposizione tra *viśvamaya* e *viśvottirṇa* appartiene probabilmente alla stagione più tarda del pensiero indiano, laddove la speculazione sull'origine della paura ne occupa gli strati più remoti.

La paura empirica è quella che proviene da punti di origine ben determinati, circoscritti, contingenti, specifici. Viene esemplificata in alcune *upaniṣad* antiche (*Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*, *Taittirīya*) e trova espressione compiuta nella letteratura poetico-retorica (*Nāṭyaśāstra*), ove sta all'origine del sentimento estetico della paura, il gusto (*rasa*) denominato *bhayānaka* «tremendo». Le paure (*bhayāni*) che la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* indica come tipiche dello stato di sogno provengono dalla veglia: la paura di essere ucciso, sopraffatto, di essere

¹ Si veda S.D. Joshi, J.A.F. Roodbergen, *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini, with Translation and Explanatory Notes*, New Delhi, Sahitya Akademi, 1995, vol. IV, p. 93.

inseguito da un elefante, di cadere in una fossa (*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 4,3,20). Secondo la *Chāndogya-upaniṣad* gli dèi, per paura della morte, entrarono nei tre *Veda* e si rivestirono dapprima dei metri, poi della sillaba *om*, come di un usbergo tale da conferire l'immortalità (1,4). La traccia più significativa del discrimine tra paura empirica e transempirica si trova nella *Taittirīya-upaniṣad*, ove si propone una distinzione tra mera conoscenza irriflessa e pensiero speculativo, spiegando che nel *brahman* si trova assenza di paura (*abhaya*), purché in esso non si scorgano differenze. «Quando invece in esso si compie una distinzione interna, allora per lui si manifesta la paura; e questa è la paura di chi conosce ma non pensa. A questo proposito c'è un versetto: 'Per paura [*bhīṣā*] di lui soffia il vento, per paura di lui sorge il sole; per paura di lui corrono Agni e Indra e per quinta la morte'» (*Taittirīya-upaniṣad* 2,7-8). Chi conosce, il *vidvān*, rintraccia nelle forze che agiscono nell'universo la potenza dei vari dèi, ma non giunge a concepire il principio di unificazione del cosmo, il *brahman*, a intravedere al di là della molteplicità apparente l'unità soggiacente, l'uno al di là dei molti. Nell'illustrazione di *bhaya* accanto agli altri otto stati emotivi dominanti (*sthāyibhāva*, in *Nāṭyaśāstra* 6,67-72 dal punto di vista del *rasa* e 7,21-25 dal punto di vista del *bhāva*) si afferma che la paura scaturisce dall'offesa recata a un superiore o a un re, se si scorgono oggetti temibili (come una casa vuota, una selva, un monte, elefanti o serpenti) o si odono rumori spaventosi (grida di mostri notturni, *rākṣasa*, o di animali notturni come i gufi), in condizioni di tempo avverso, o di oscurità notturna; se si sente parlare di uccisioni o imprigionamenti o si assiste a una battaglia. Qui la paura empirica prevale decisamente, come è logico e prevedibile, su quella transempirica, dal momento che ciò che interessa all'autore, più che una riflessione sull'origine della paura, è la sua causa contingente, e il modo per rendere

sulla scena le manifestazioni esteriori comportamentali di chi sperimenta tale condizione emotiva².

La paura transempirica, quella che coglie non le ragioni contingenti e transeunti del timore ma la sua eziologia profonda, viene presentata in un celebre passo a carattere cosmogonico della *Bṛhadāraṇyaka-ūpaniṣad* (1,4,1-4), riportato di seguito³.

In principio quest'[universo] non fu altro che Sé, in forma di maschio (*puruṣa*). Quegli avendo scrutato intorno non vedeva altro da Sé. In principio quegli disse: «questo sono io». Da ciò veniva in essere il nome 'io'. Per questo ancora oggi uno se interpellato in principio dice «[sono] io» e poi dice l'altro suo nome quale che sia. Poiché prima (*pūrva*) che ogni cosa esistesse bruciò (radice *uṣ*) tutti i mali, per questo è il maschio [*puruṣa*, paretimologia da *pūrva* + *uṣ*]. Chi così conosce brucia colui che vuole essere prima di lui. (1)

Egli aveva paura: per questo chi è solo ha paura. Poi pensò: «Dal momento che non vi è un altro da me, di chi mai dovrei avere paura?» Allora la sua paura svanì. Di chi mai infatti avrebbe dovuto avere paura? Invero è da un secondo che nasce la paura. (2)

Egli invero non provava gioia: per questo chi è solo non prova gioia. Egli desiderò un secondo. Egli divenne grande quanto una donna e un uomo strettamente avvinti. Egli si scisse in due e da ciò sorsero il marito e la moglie. Per questo Yājñavalkya diceva che «questo corpo è come una metà, un frammento». Per questo codesto spazio è invero riempito dalla donna. Egli si unì a lei e da ciò nacquero gli umani. (3)

² Si veda l'analisi di A. Radicchi, *Bhaya e abbaya nelle ūpaniṣad più antiche*, in «Quaderni di Villaregia», 2004, n. 1, *Atti del Convegno «Bhaya - abbaya, Paura e liberazione dalla paura»*, S. Stefano al Mare (IM) 28-30 settembre 2001, pp. 45-51.

³ Riprendo, con qualche modifica e integrazione, le traduzioni già proposte in Alberto Pelissero, *Il concetto di abbaya nel subcommento di Sureśvara alla Bṛhadāraṇyakoṇiṣad*, in «Quaderni di Villaregia», 2004, n. 1, *Atti del Convegno «Bhaya - abbaya, Paura e liberazione dalla paura»*, S. Stefano al Mare (IM) 28-30 settembre 2001, pp. 25-44.

Quella allora pensò: «Come, dopo avermi generata dal suo Sé si unisce a me? Orsù, devo nascondermi». Lei divenne vacca, lui si fece toro, si unì a lei e da ciò nacquero i bovini; lei divenne giumenta, lui si fece stallone; lei divenne asina, lui si fece asino, si unì a lei e da ciò nacquero i monoungulati. Lei divenne capra, lui si fece becco; lei divenne pecora, lui si fece montone, si unì a lei e da ciò nacquero capre e pecore. In tal modo generò tutto ciò che esiste a coppie, fino alle formiche. (4)

Particolarmente illuminante al fine di chiarire l'eziologia di questo secondo tipo di paura, definibile come transempirica, è il commento di Śāṅkara *ad Brhadāraṇyaka-upaniṣad* 1,4,2, riportato di seguito.

Egli aveva paura», questi è detto essere Prajāpati, il primo detentore di un corpo in forma umana. «Egli aveva paura», proprio come avviene a noi e così via, dice [il testo]. Dal momento che questi, in forma umana, detentore di un corpo e di strumenti, «aveva paura» della propria distruzione⁴, giacché deteneva una visione contraria [alla realtà], «per questo», per similarità, ancora oggi «chi è solo ha paura». E lo strumento per rimuovere la visione contraria [alla realtà], che costituiva la causa della paura, era, come nel caso nostro, null'altro che la visione del Sé. Egli, Prajāpati, «pensò», fece questa riflessione. In quali termini? Ecco cosa dice [il testo]: «dal momento che non vi è un altro da me», ossia che a parte dal Sé non vi è un'altra cosa che possa porsi come mio avversario in singolar tenzone⁵, «di chi mai dovrei avere paura», in tale assenza di una causa di distruzione del Sé?

⁴ Seguo il testo secondo ASS [Kāśīnātha Śāstrī Āgāśe (ed.), *Brhadāraṇyakopaniṣat, Ānandagirikīṭāṭikāsamvalita Śāṅkarabhāṣyasametā*, Poona, Ānandāśramasamskṛtagranthāvali 15, 1891 (1982)], che reca *ātmanāśaviparītadarśanavattvād*, laddove il testo secondo CW [*Complete Works of Śrī Śāṅkaracārya, Śrīśāṅkaragranthāvali*, Śrīraṅgam, Vāṇī Vilās Press, 1910, 20 voll., Madras, Samatā Books, 1983, 10 voll.; vol. 8 *Commentaries on the Upanishads*, Madras, 1983; vol. 10, *Brhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyam*, Madras, 1983] reca *ātmanāśaviparītaviśayadarśanavattvād*.

⁵ L'espressione sanscrita *dvandvibhūta* è particolarmente pregnante, perché indica sì l'avversario in una singolar tenzone, ma dal punto di vista letterale vale «colui che si

Pertanto per Prajāpati, in forza della sua visione secondo realtà⁶ del Sé, «la sua paura svanì», ossia come è ovvio se ne andò. Quella paura di Prajāpati, che⁷ aveva come suo presupposto unicamente l'ignoranza, era incoerente con la visione della realtà suprema. Dice infatti [il testo]: «Di chi mai infatti avrebbe dovuto avere paura?». Perché mai avrebbe dovuto avere paura se era manifesta la realtà suprema: la paura in tal caso è incoerente, ecco il senso. Infatti la paura c'è solo «da un secondo», ossia da un'altra cosa. E quel secondo, quell'altra cosa, è manifestata unicamente dall'ignoranza. Un secondo che non si può scorgere non è certo una causa che possa generare paura, secondo l'espressione dell'insegnamento rivelato: «Quale illusione, quale angoscia può esservi per chi scorga l'unità?»⁸. Appare opportuno che la sua paura fosse rimossa⁹ dalla visione dell'unità. Perché? Perché la paura viene da un secondo, da un'altra cosa, e la visione di un secondo fu rimossa dalla visione dell'unità, apparve non esistente.

Ecco che sorge, ma donde nacque tale visione dell'unità di Prajāpati? Ovvero, chi mai la insegnò? Infatti se divenne manifesta senza essere stata insegnata, la stessa possibilità può valere anche per noi e via dicendo. Se poi è dovuta alle concrezioni [*saṃskāra*] creati in un'altra esistenza, c'è la possibilità dell'inutilità della visione dell'unità. Come per la condizione di Prajāpati nella vita trascorsa, la visione della realtà pur presente non riuscì ad allontanare l'ignoranza che è causa del legame. Infatti, nato congiunto a quell'ignoranza, egli ebbe paura. Così la visione dell'unità¹⁰ consegue l'inutilità per ciascuno. Se poi si suppone che solo [la conoscenza] terminale sia in grado di rimuovere [l'ignoranza, si

pone a coppia [contro qualcuno]», dunque specificamente un ipotetico «secondo» (*dvitīya*) che potrebbe opporsi a un «unico» (*ekaki*).

⁶ Sanscrito *yathābhūta*, letteralmente «secondo ciò che è stato». Per un uso analogo di questo termine in Śāṅkara si veda *Gauḍapādīyākārikabhāṣya* 4,25.

⁷ Leggo con CW *tatkevalāvidyānimittam*, in luogo di ASS *katkevalāvidyānimittam* che non dà senso.

⁸ Citazione da *Īśopaniṣad* 7.

⁹ Seguo il testo ASS, che reca *apanunodāpanoditam*, laddove il testo CW reca *apanunoda*.

¹⁰ Leggo con CW *ekatvadarśananarthakyaṃ* in luogo di *ekatvadarśananarthakyaṃ* con ASS.

risponde]: no! Perché allo stesso modo di prima c'è la possibilità che [l'ignoranza si presenti] di nuovo, che [la sua dissoluzione] non sia definitiva. Pertanto la visione dell'unità risulta invero inutile.

[Questa obiezione] non è un difetto, per il fatto che, come a questo mondo, la sua [di Prajāpati] nascita fu superiore. Come c'è chi nasce dotato di strumenti d'azione¹¹ puri sorti da azioni meritorie, e si vede la sua intelligenza, capacità intellettuale, memoria, saggezza, così per Prajāpati, che aveva bruciato tutti i mali che costituiscono la causa delle qualità che si oppongono alla legge, alla gnosi, al distacco e alla signoria, ebbe luogo una nascita superiore, congiunta a strumenti efficaci e puri, ed egli poté essere dotato della visione dell'unità pur non essendogli stata insegnata. E così [dice] la tradizione:

«Per il signore del mondo questa tetradè [di qualità]: conoscenza infallibile, distacco, signoria e merito è connaturata»¹².

[Obiezione:] Se la perfezione fosse innata non potrebbe verificarsi alcuna paura, come la tenebra non è soggetta a sorgere in concomitanza con il sole. [Risposta:] No, perché la frase «è connaturata» significa che non ha ricevuto istruzione in merito da altri. [Obiezione:] Se è così, fede, dedizione e sottomissione [al maestro] non sono più causa [di conoscenza]. Questa è l'idea: «Ottiene la conoscenza colui che, dotato di fede, intento, ha soggiogato i sensi»; «Questo conosci mediante la sottomissione»¹³ e via dicendo, secondo quanto prescrivono ascolto (*śruti*) e tradizione come causa di conoscenza. Ora, se la causa della conoscenza è, come per Prajāpati, il merito compiuto in un'altra nascita, ne consegue che [fede, dedizione e sottomissione] non sono più causa di conoscenza. [Risposta:] No, perché può esservi differenza negli

¹¹ Mi sembra che «strumenti d'azione» sia la traduzione più corretta di *kāryakaraṇaiḥ*, che Swāmī Mādhavānanda [Swāmī Mādhavānanda (tr.), *The Bṛhadāraṇyakopaniṣad, with the Commentary of Śaṅkarācārya*, Calcutta, Advaita Ashrama, 1934, (1965)] rende con «body and organs», leggendo forse distrattamente *kāyākaraṇaiḥ*.

¹² *Vāyupurāṇa* 1,1,3. L'edizione di questo *purāṇa* secondo Nag Publishers (Delhi, 1983, che riproduce fedelmente quella di Veṅkaṭeśvara Press, Bombay 1895) riporta *apratimaṃ* «incomparabile» invece di *apratighaṃ* «infallibile».

¹³ Citazioni da *Bhagavadgītā*, rispettivamente 4,39 e 4,34.

strumenti, quanto alla loro alternanza, aggregazione, efficacia o inefficacia.

A questo mondo invero le varietà di strumenti si alternano moltepliciemente, per quanto riguarda quegli effetti che sono determinati da uno strumento. E per essi l'aggregazione degli strumenti può comportare alternanza, aggregazione, ovvero la loro varietà può verificarsi quanto all'efficacia o all'inefficacia. Così per esempio la conoscenza della forma è un caso di effetto che dipende da [una molteplicità di] strumenti: in caso di tenebra, pur in assenza di luce, la prossimità dell'occhio [al suo oggetto], nel caso di animali nictalopi, è uno strumento [sufficiente] per la conoscenza della forma. Nel caso di asceti dediti allo *yoga*, la sola mente è lo strumento [sufficiente] per la conoscenza della forma. Ma per noi la prossimità [dell'occhio al suo oggetto] insieme alla luce, a seconda per sovrappiù della varietà rappresentata dalla luce del sole, della luna e simili, rappresenta una varietà di strumenti [necessari alla percezione] nella loro aggregazione. Allo stesso modo c'è varietà [di strumenti] efficaci o inefficaci a seconda della specifica luce¹⁴.

Lo stesso accade per la conoscenza dell'unità del Sé. Talora il suo strumento è l'azione compiuta in un'altra nascita, come per Prajāpati. Talvolta è l'ascesi, come recita l'ascolto: «Sforzati di conoscere il *brahman* attraverso l'ascesi»¹⁵. Talvolta la fede e simili sono lo strumento per ottenere la conoscenza dell'unità, come riportano sia l'ascolto sia la tradizione: «L'uomo che ha un maestro conosce»; «Ottiene la conoscenza colui che, dotato di fede [, intento, ha soggiogato i sensi]»; «Questo conosci mediante la sottomissione»; «Solo [la conoscenza appresa] dal

¹⁴ In questo paragrafo seguono sempre CW (e non ASS, che mi sembra funestato da refusi, molti dei quali non danno senso): pertanto *tathā nimittasamuccayaḥ* (e non *tayā nimittasamuccayaḥ*), *vinā lokena* (e non *vi" lokena*), *kevalam* (e non *kevalē*), *asmākaṃ tu saṃnikarṣalokābhyam* (e non *askākaṃ tu saṃnikalarṣalokābhyam*), *alokaviśeṣaḡaṇavad* (e non *alokaviśeḡaṇavad*).

¹⁵ Citazione da *Taittirīyopaniṣad* 3,5.

maestro [è la migliore]»; «[Il Sé invero] va visto, va ascoltato»¹⁶. Questi strumenti sono causa di rimozione di [ostacoli] come il demerito e simili. E l'ascolto [*śravaṇa*], la riflessione e la meditazione su[i testi de]l *vedānta* hanno relazione diretta con quanto è da conoscere. Infatti, una volta distrutti i mali e gli altri ostacoli relativi al corpo [*ātman*, secondo una ricorrente accezione śāṅkariana per cui il termine è usato come sinonimo di *deha*] e alla mente, essi sono per il loro modo proprio di essere strumento della conoscenza della realtà. Pertanto fede, sottomissione e simili non cessano mai di essere causa [di conoscenza

Come si vede, il commento di Śāṅkara si dilunga a spiegare l'origine della paura, come meglio non si potrebbe con gli strumenti ermeneutici propri dell'*uttaramīmāṃsā*. La paura nasce dalla dualità («da un secondo»), da un *Gegenstand* che si opponga al Sé, dall'oggetto (*viśaya*) che si contrappone al soggetto (*viśayin*). Se l'origine è chiarita, resta da chiarire la possibilità di sbarazzarsi di questo tipo di paura, più subdolo e resiliente della paura empirica.

In particolare Śāṅkara individua, come accade di consueto nella scuola per fenomeni analoghi, la possibilità eccezionale di superare tale paura, che a questo punto potremmo azzardarci a definire metafisica, con strumenti diversi da quelli prescritti nell'*īter* salvifico del seguace del suo orientamento: semplice ascolto, riflessione approfondita, interiorizzazione meditativa dei precetti (*śravaṇa*, *manana*, *nididhyāsana*). Nel caso di personaggi eccezionali come il demiurgo Prajāpati, sarà possibile conseguire il superamento di tale paura per semplice diritto di nascita (ossia per i meriti conseguiti in innumerevoli nascite precedenti, che hanno portato a questa particolare rinascita come demiurgo), proprio come casi di percezione sovrasensibile di tipo soprannaturale sono

¹⁶ Citazioni rispettivamente da *Chāndogyopaniṣad* 6,14,2; *Bhāgavadgītā* 4,39; *Bhāgavadgītā* 4,34; *Chāndogyopaniṣad* 4,9,3; *Bṛhadaraṇyakopaniṣad* 2,4,5 (e 4,5,6).

possibili per gli *yogin*, che fanno ricorso a strumenti percettivi, mentali e non sensoriali, ignoti all'uomo comune; o come la tenebra, che impedisce la visione agli animali diurni, la facilita per quelli notturni.

In conclusione, non pare inopportuno richiamare un possibile parallelo con un'altra gerarchizzazione ben presente nella mistica intellettuale indiana. Come esistono due gradi di conoscenza (*vidyā*), una inferiore e una superiore (*apara, para*), non è affatto improbabile che sussistano due gradi di paura da superare, quella che abbiamo definito empirica, di tipo inferiore, e quella che abbiamo definito transempirica, di tipo superiore. Il devoto è sempre chiamato a percorrere una gradazione, sia che si tratti di passare dal superamento di una paura contingente al superamento dei motivi che stanno all'origine di ogni paura contingente, sia che si tratti di passare dalla conoscenza sensibile a quella soprasensibile, o in altri termini, da quella mediata intellettuale a quella diretta intuitiva.