

Università Ca' Foscari Venezia

**Dottorato di Ricerca in Studi Orientali, XXI ciclo
(A.A. 2005/2006 – A. A. 2007/2008)**

**Gli scritti politici di Svāmī
Karpātrī**

**SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA:
L-OR/19 LINGUE E LETTERATURE MODERNE DEL
SUBCONTINENTE INDIANO**

TESI DI DOTTORATO DI MARCO ZOLLI
numero di matricola 955244

Coordinatore del Dottorato
Prof. Rosella Mamoli Zorzi

Tutore del Dottorando
Prof. Antonio Rigopoulos

Indice

INTRODUZIONE p. 6

CAPITOLO PRIMO

Svāmī Karpātrī – Cenni biografici, opere e scritti politici p. 12

CAPITOLO SECONDO

Svāmī Kārpātrī e il nazionalismo hindū p.22

CAPITOLO TERZO

Rāṣṭriya Svayamsevak Sangh aur Hindū Dharm – Prāmāṅy - vicār p. 33

CAPITOLO QUARTO

*La trasmissione della scienza e della conoscenza
nell'India tradizionale* p. 64

APPENDICE

राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ और हिन्दू धर्म - प्रामाण्य-विचार p. 108

BIBLIOGRAFIA p. 134

Introduzione

Il presente lavoro si propone, innanzitutto, di condurre un primo tentativo di analisi della figura e degli scritti politici di uno dei più importanti esponenti del mondo tradizionale *hindū* del secolo scorso, Svāmī Karpātrī. Diretta conseguenza del percorso di ricerca intrapreso, si definisce l'esigenza di indagare le motivazioni che determinarono e determinano tuttora, quantomeno in determinati contesti intellettuali e politici, un fraintendimento, se non un'interpretazione e ad una resa completamente distorta del personaggio e della sua opera.

Ad una breve presentazione dell'autore e una sintetica disamina dei temi trattati nei suoi testi di carattere politico, segue la riflessione su una sezione di *Rāṣṭrīya Svayaṃ Sevak Saṃgh aur Hindū Dharm*, segnatamente quella intitolata *Prāmāṇya-vicāra* (riflessione sui corretti mezzi di conoscenza). Tale testo ben rappresenta, a nostro parere, il pensiero dell'autore relativamente al rapporto tra tradizione *hindū* e pensiero politico nazionalista moderno in maniera compiuta ed efficace.

Come accennato sopra, il coinvolgimento e l'opera di Svāmī Karpātrī nella vita politica e sociale del paese e la sua riconosciuta autorità in ambito tradizionale subirono in determinati contesti una deformazione tale, se non addirittura una forma di oblio volontario, da avvicinare la sua figura e il suo operato a quello di quei movimenti di stampo fondamentalista da quali egli non solo prese sempre le distanze, ma contro i quali proferì severi giudizi.

A tale riguardo, si potrà notare¹ come la condanna nei confronti di tali ambienti, accusati da Svāmī Karpātrī di piegare gli *śāstra* alle proprie esigenze politiche, non potrebbe essere più netta e decisa. Stupisce, dunque, constatare che, non solo tale dura condanna non sia mai stata tenuta nella dovuta considerazione, ma che addirittura Karpātrī stesso sia stato e sia tutt'ora considerato, persino dagli addetti ai lavori, parte di quello stesso pensiero.

Quanto detto non lascia dubbi sulla necessità di indagare le cause di ciò che, al di là del mero utilitarismo, determinò il grave e radicato fraintendimento al quale abbiamo brevemente accennato sopra. Nel porci la questione abbiamo identificato un punto di svolta, innanzitutto, nella modalità della ricerca stessa attraverso la quale a questo interrogativo si è cercato di rispondere. A tale proposito, ma risulterà evidente in

¹ Si veda il capitolo secondo, "Svāmī Kārpātrī e il nazionalismo *hindū*".

seguito, è fondamentale sottolineare come il rapporto diretto con gli esponenti della tradizione entro la quale lo Svāmī visse e operò si è rivelato lo strumento di analisi primario per questo nostro lavoro che, pur all’inizio e parzialmente incompleto, ha cercato di sollevare e dare parziale risposta ad una questione di fondamentale importanza per un iniziale tentativo di riflessione. Tale riflessione, lungi dal riguardare la singola figura di Svāmī Karpātrī e la sua travisata azione in difesa della tradizione *hindū*, si apre sullo scenario estremamente complesso e articolato che ha come protagonisti la tradizione e il cosiddetto mondo moderno.

Per tornare a noi, abbiamo potuto individuare alcune possibili cause di quanto accaduto. La difficile reperibilità degli scritti e la natura elitaria dell’ambiente di provenienza del nostro giocarono un ruolo di primaria importanza in questa sorta di congiura del silenzio che ha accompagnato e accompagna lo Svāmī e i suoi scritti. A nostro parere, anche la difficoltà della lingua utilizzata ebbe un suo peso. Il materiale da noi esaminato è interamente in *hindī* (Karpātrī scrisse anche diverse opere in sanscrito, ma non di argomento prettamente politico). Tuttavia, si tratta di *hindī* fortemente sanscritico, caratterizzato da un cospicuo uso di termini tecnici e di difficile interpretazione. Il livello della lingua utilizzata è di un livello tale, da risultare di difficile comprensione persino ai madrelingua colti.

Solo per portare alcuni esempi, possiamo qui citare alcune delle caratteristiche che attestano la complessità linguistica, oltre che concettuale, di questi scritti. Le citazioni in sanscrito, prive di traduzione come di alcun tipo di indicazione sul testo da cui la citazione sia tratta rendono estremamente difficile la comprensione di punti che possono essere fondamentali al fine di una corretta comprensione. E ancora, alcuni termini dell’*hindī* moderno assumono sfumature di significato ben più dense e complesse se trattati come termini tecnici. Ad esempio, l’espressione *anumān lagāna*, (letteralmente “applicare *anumān*”), che in *hindī* moderno significa “supporre, immaginare, inferire”, assume un’importanza diversa se si considera che *anumāna* (“inferenza”) è un *pramāṇa*, un mezzo di conoscenza riconosciuto dai sei *darśana* ortodossi.

A conclusione di questa breve presentazione del percorso da noi svolto, vogliamo tornare brevemente su un punto che ha costantemente guidato e determinato lo svolgersi della nostra ricerca, sia in termini dei contenuti che nelle modalità

attraverso le quali abbiamo condotto il presente studio. Proprio a causa delle difficoltà dei testi, della lingua utilizzata e della ambiente elitario nel contesto del quale l'opera del nostro si originò, il nostro bagaglio di studi pregressi e il diretto contatto con i rappresentanti della tradizione hindū si sono rivelati fondamentali.

Lo studio del sanscrito sotto la guida di un *Paṇḍit* e il costante studio in hindi ci hanno permesso di accedere a testi sanscriti tradotti e commentati in tale lingua, fornendo un fondamentale supporto per la comprensione di testi altrimenti facilmente fraintendibili, quantomeno in passaggi chiave che potrebbero comprometterne fortemente la comprensione.

La gran parte della ricerca è stata svolta sul campo, lavorando in stretto contatto con gli esponenti della tradizione di cui Svāmī Karpātrī è stato punta di diamante, per questo abbiamo ritenuto opportuno dedicare una parte del nostro lavoro proprio alla trasmissione della scienza e della conoscenza nell'India tradizionale.

Analizzare gli scritti di Svāmī Karpātrī senza relazionarsi all'ambiente tradizionale a cui apparteneva, ambiente in cui ancora oggi il rapporto maestro-discepolo riveste un ruolo di primaria importanza, costituirebbe a nostro parere compito assai arduo.

Siamo consapevoli della grave incompletezza del nostro lavoro, crediamo tuttavia che possa rappresentare un primo passo, ed essere seguito da studi più completi.

Capitolo primo

Svāmī Karpātrī:

Cenni biografici, opere e scritti politici

Harnārāyaṇ Ojha nacque a Bhātni, un villaggio del distretto di Pratāpgarha, Uttar Pradesh, nel 1907 dell'era volgare da una famiglia di *sarayūpārīṇ brāhmaṇa*. Il padre gli impartì un'educazione di tipo tradizionale, guidandolo nello studio del sanscrito e dei testi sacri.

Fin da giovanissimo Harnārāyaṇ dimostrò una particolare propensione allo studio, all'ascesi e ad uno stile di vita solitario, tanto che, ancora ragazzino, tentò diverse volte la fuga dalla famiglia per dedicarsi ad una vita di appartata meditazione. Tuttavia, proprio in virtù della nascita, avvenuta in un ambiente strettamente tradizionale, il giovane dovette promettere ai genitori che non avrebbe lasciato la casa e i propri doveri di uomo di famiglia sino alla nascita del primo figlio.

All'età di diciassette anni, divenuto padre di una bambina e adempiuto ai propri doveri di *grhastā*, Harnārāyaṇ si lasciò alle spalle la vita familiare e si recò a Prayāg. Qui, incontrò Svāmī Brahmānanda Sarasvatī, poi Śaṅkarācārya del Jyotiṣpīṭha, che ne fece il suo discepolo e che gli attribuì il nome di Harihar Caitanya.

Sotto la guida di questo e altri maestri, il futuro Svāmī Karpātrī, proseguì i propri studi, approfondendo la conoscenza del sanscrito e del *Vedānta*, dando prova di un'intelligenza acuta e di una profonda tensione alla conoscenza.

Al periodo di studi fecero seguito alcuni anni di eremitaggio, durante i quali Harihar Caitanya visse in totale solitudine e in rigorosa osservanza della vita ascetica, nutrendosi esclusivamente di ciò che elemosinava presso le case di altri brāhmaṇi, da tale pratica il nome *karpātrī*, “colui che usa le mani come coppa”, peregrinando e seguendo scrupolosamente le indicazioni degli *śāstra*.

Fatto ritorno a Narvar nel 1931 e completati gli studi dei sei *darśana*, Harihar Caitanya si recò a Vārāṇasī. Qui, nello stesso anno, ricevette, in virtù della profonda conoscenza dottrinale riconosciutagli dalla comunità ascetica, il *daṇḍa* e, assieme ad esso, Svāmī Brahmānanda Sarasvatī gli conferì il nome di Svāmī Hariharānanda Sarasvatī.

Rinunciato al mondo e divenuto *daṇḍī samnyāsīn*, egli si dedicò anima e corpo a rinsaldare la tradizione *hindū*.

Profondo conoscitore dell'*Advaita Vedānta* e fedele seguace della concezione non-dualista della realtà, Svāmi Karpātrī impegnò il tempo della propria vita alla ricerca e all'approfondimento della conoscenza in quanto *jñānaniṣṭha*. Tuttavia, lo stile di vita attivo, fatto di studio, insegnamento e meditazione, e la continua dedizione alla restaurazione e alla conservazione del *sanātana dharma* lo resero, a detta di molti, *karmaniṣṭha*. Proprio l'impegno volto al risanamento del *dharma* gli valse l'appellativo, da parte della gente, di *dharmasaṃrāṭa*, "imperatore del *dharma*". Il suo coinvolgimento in tale impresa, lo portò a svolgere una parte attiva negli eventi sociali e politici che l'India, specialmente nel periodo del pre-indipendenza, stava attraversando.

Dopo essere entrato in contatto con il *Varṇāśrama Svarājya Saṃgha*, gruppo minore sorto con lo scopo di preservare la tradizione, egli stesso, nel 1941, fondò, assieme a Svāmī Rāmadeva e Svāmī Kṛṣṇabodhāśrama il *Dharmasaṃgha*. Al fine di diffondere lo spirito dell'associazione, Svāmi Karpātrī aprì diverse sedi in tutto il Subcontinente, affrontando egli stesso lunghi pellegrinaggi. L'impegno teso a rivitalizzare la tradizione si espresse *in primis* nel ristabilire la celebrazione di alcuni rituali vedici (*yajña*) che da lungo tempo non venivano più officiati. Inoltre, per far sì che l'impulso vitale risvegliasse nel profondo la tradizione *hindū*, Svāmi Karpātrī fondò a Vārāṇasī il *Dharm Saṃgh Śikṣāmaṇḍal*, scuola nella quale discipline tradizionali venivano e vengono tuttora impartite secondo il tradizionale metodo di insegnamento che vede al centro la diretta relazione tra maestro e discepolo (*guruśiṣyaparamparā*).

A seguito di una collaborazione con *Kalyāṇ*, mensile di Gorakhpur per il quale scrisse alcuni articoli di contenuto dottrinale e sociale, fu egli stesso il fondatore di *Sanmārga* e *Siddhānta*, rispettivamente un mensile e un settimanale pubblicati a Vārāṇasī. Nel primo vennero pubblicati alcuni articoli e discorsi tenuti dal fondatore e da altri illustri sapienti, nel secondo le cronache dei lunghi pellegrinaggi compiuti attraverso l'India del nord.

I due giornali rappresentarono un importante veicolo di diffusione degli ideali alla base dell'Induismo, ideali la cui rinascita costituì il fulcro dell'azione politica e sociale di Svāmi Karpātrī.

Tra il 1940 e il 1947, anno nel quale l'India ottenne l'indipendenza, Svāmi Karpātrī si dedicò a difendere e a ristabilire alcuni tra i principi base del *sanatānadharma*.

Attraverso l'associazione culturale da lui stesso fondata al fine di difendere i valori dell'induismo, *Dharasaṃgh*, condusse un movimento contro la macellazione delle vacche. La guida di tale protesta costò a Svāmi Karpātrī un arresto che, tuttavia, non gli impedì di continuare tale battaglia sino agli anni '70.

Un'altra azione significativa e che, come la precedente, portò ad un incarceramento, fu l'aperta opposizione di Svāmi Karpātrī nei confronti dell'*Untouchability Offence Act*.

Il provvedimento, approvato nel 1955, anno nel quale avvenne anche l'arresto, aboliva l'intoccabilità di coloro che tradizionalmente erano definiti "fuori casta". In reazione ad una legge che minava le basi dell'organizzazione sociale tradizionale, Svāmi Karpātrī vietò ai cosiddetti *harijan* l'ingresso al tempio Viśvanātha.

L'intervento nella vita sociale e politica dell'India vide Svāmi Karpātrī in aperta opposizione con coloro che avevano voluto la separazione dell'India in due parti, una *hindū* e l'altra musulmana.

La discesa ufficiale in politica avvenne nel 1948, anno in cui Svāmi Karpātrī prese parte alla fondazione del *Rām Rājy Pariṣad*, partito politico dalla breve vita, che faceva del *dhārma* la linea del proprio governo.

Del *daṇḍī saṃnyāsīn* come dell'uomo e della figura politicamente impegnata, rimane celebre l'abilità dialettica che in numerose occasioni lo vide erigersi a difensore, attraverso il sapiente uso della parola, del *sanātana dhārma*.

A partire dagli anni '50, pur mantenendo il proprio ruolo di riferimento per coloro che appartenevano e guardavano alla tradizione *hindū*, Svāmi Karpātrī si dedicò ad una vita più ritirata e maggiormente incentrata sullo studio. Trascorse gli ultimi anni a Vārāṇasī, dove morì il 7 febbraio del 1982.

Karpātrī è stato scrittore prolifico, tanto in hindī quanto in sanscrito. I suoi testi non sono di facile reperibilità: la complessità dei temi trattati, la molteplicità delle competenze che una loro lettura richiede e, non ultimo, la difficoltà della lingua fanno sì che siano assai poco diffusi. Il terribile clima indiano e la cattiva qualità della carta e della stampa fanno il resto. Entrare in possesso dei suoi scritti politici è stata opera ardua, che ha richiesto mesi di peregrinazioni in India del nord.

Ci limiteremo in questa sede a indicare gli scritti politici, con una breve descrizione e la traduzione dell'indice. Una precisazione: la distinzione tra scritti politici e scritti dottrinali è assai fallace, poiché il punto di vista politico dello Svāmī si fonda su solide basi dottrinali, e spesso negli scritti dottrinali ci troviamo di fronte a digressioni che affrontano temi di natura politica.

Hindūkoḍbil pramāṇ kī kasauṭī par (“L’Hindū Code Bill, all’esame dei mezzi di conoscenza”).

Questo libro esprime il dissenso dell’ortodossia brahmanica, presa di mira dal neonato Governo Nehru, che aveva riformato il diritto di famiglia *Hindū*¹ in senso secolare, mentre le comunità mussulmane potevano continuare a regolamentare le questioni facendo riferimento alla legge islamica. Il nuovo codice era stato pubblicizzato attraverso un libriccino intitolato “*Hindūkoḍbil*”, pubblicato dalla Sezione deputata all’informazione (*Sūcanāvibhāg*) del governo centrale. Tale testo aveva immediatamente sollevato le reazioni tanto delle personalità della tradizione tanto degli ambienti nazionalisti *hindū*, RSS in testa.

Svāmī Karpātrī guidava il fronte tradizionale, raccolti in un’associazione, la *Akhil Bhāratīa Hindūkoḍbil Virodh Samiti* che pubblicò questo volumetto dello Svāmī in risposta alle nuove norme.

-*Prākkathan* (“Prefazione”), pp. 1-4; *Viṣay-sūcī* (“Indice”), pp. 5; capitolo 1- “*Sanātan vidhān*” (“La regola eterna”), pp. 1-12, questo capitolo è stato ripubblicato in forma indipendente col titolo: “*Sanātan saṃvidhān. Rājanīti meṃ adhikār*” (“La costituzione eterna. Diritto nella politica”), a cura di Svāmī Sadānanda Sarasvatī, Śrī Karpātra Dhām, Vārāṇasī, s. d., affiancato dall’altro breve articolo, *Rājanīti meṃ adhikār*, pp. 21; capitolo 2- “*Sāmāny vivecan*” (“Disamina generale”), pp. 13-48; capitolo 3- “*Vivāh*” (“Matrimonio”), pp. 49-65; capitolo 4- “*Vivāhavicched*” (“Divorzio”), pp. 66-91; capitolo 5- “*Dattaka*” (“Adozione”), pp. 92-104; capitolo 6- “*Pārivārika saṃpatti*” (“Patrimonio familiare”), pp. 105-123; capitolo 7- “*Strīsaṃpatti*” (“Patrimonio delle donne”), pp. 124-132; capitolo 8- “*Uttarādhikār*” (“Diritto di successione”), pp. 133-142; capitolo 9- “*Kanyā kā dāyādhikār*” (“Il diritto di levatrice della fanciulla nubile”), pp. 143-202;

¹ Il nuovo codice si applicava anche alle comunità buddista, sikh e jaina (cfr. Guha, 2007, p. 228).

capitolo 10- “*Sammatiyām*” (“Accordi”), pp. 203-247; “*Hindūkoḍabil par Kāśīvidvatpariṣad kā sarvasammat nirṇay*” (“L’unanime decisione dell’assemblea dei dotti di Kāśī sull’Hindū Code Bill”), pp 249-250; “*Ghoṣṇā*” (“Proclamazione”), pp. 251-258.

Jāti, Rāṣṭr aur Saṃskṛti (“Nascita, nazione e cultura”).

Il testo è una disamina su punti cari alla tradizione e mistificati dai riformatori *hindū*. Svāmī Karpātrī, con la consueta aderenza alle fonti, fa luce su concetti quali la nascita, la cultura tradizionale. Di particolare interesse il giudizio senza appello che lo Svāmī dà alla definizione di *hindū* coniata da V. D. Savarkar (“è *hindū* chi considera la terra di Bhārat, dall’Indo all’oceano, terra sacra e terra patria)², definizione da lui considerata “satura di errori”.

Anukramaṇikā (“Indice”), p. 4; capitolo 1- “*Hamārī Rāṣṭrīyatā*” (“La nostra nazionalità”), pp. 5-23; capitolo 2- “*Rāṣṭr kā bhāv*” (“Il sentimento di nazione”), pp. 23-34; capitolo 3- “*Saṃskṛti-samīkṣā*” (“Studio critico della cultura”), pp. 35-44 ; capitolo 4- “*Jāti kyā hai*” (“Cos’è la nascita?”), pp. 45-59; capitolo 5- “*Hindūtvā kā ādhār*” (“Il fondamento dell’ *Hindūtvā*”), pp. 60-62, questo scritto è stato anche ristampato, in modo rimaneggiato e conciso come capitolo 10 di “*Karapātra cintana*”, pp. 68-77, nonché come secondo paragrafo del secondo capitolo di *Rāṣṭrīya Svayaṃ Sevak Saṃgh (R. S. S.) aur Hindū Dharma* (“L’Unione Nazionale dei Volontari e il *dharma hindū*”), pp. 53-66.

Mārksvād aur Rāmarājy (“Marxismo e regno di Rāma”).

Quest’opera, senza dubbio una delle più significative e complesse tra gli scritti politici dello Svāmī, si presenta come un *escursus* filosofico e dottrinale che mette a confronto il marxismo con il suo materialismo storico con l’ancestrale tradizione vedica e i principi su cui essa si fonda: l’onnipotenza di Dio, la naturale struttura gerarchica, la centralità del Sé, ecc. Fattore nuovo e di estremo interesse è l’analisi critica del pensiero politico-filosofico occidentale, a partire da Platone e Aristotele, transitando attraverso Locke e Rousseau, per giungere a pensatori contemporanei quali Hegel, Marx, Fichte e Bradley. L’eccezionalità di questa sezione, sta nel fatto che è la prima occasione in cui un rappresentante dell’ortodossia *hindū*, filtra con i

² Savarkar, 2003, p.116.

mezzi scritturali indiani, le teorie e i pensieri, perlopiù politici, formulati in occidente, valutandone la tenuta logica e l'eventuale adesione scritturale. Altra importante critica è alla teoria darwiniana dell'evoluzionismo e della selezione naturale, del tutto contraria al messaggio vedico.

-*Prastāvanā* ("Proemio") del curatore, pp. 3-5; *Āmukha* ("Prefazione"), pp. 7-8; *Pāñcavem saṃskaraṇa kā prākkathana* ("Introduzione alla quinta edizione") di Rādheśyāma Khemakā, pp. 9-10; *Viśaya-sūcī* ("Indice"), pp. 11-13; *Sahāyaka pustakoṃ kī sūcī* ("Bibliografia di riferimento"), p. 14; capitolo 1- "*Pāścātya-darśana*" ("La filosofia occidentale"), pp. 1-36; capitolo 2- "*Pāścātya rājanīti*" ("La [scienza] politica occidentale"), pp. 37-129; capitolo 3- "*Vikāsavāda*" ("L'evoluzionismo"), pp. 130-231; capitolo 4- "*Mārksīya dvandvavāda*" ("La teoria marxista del conflitto"), pp. 232-247; capitolo 5- "*Varga-saṃgharṣa*" ("La lotta di classe"), pp. 248-316; capitolo 6- "*Mārksīya arthavyavasthā*" ("L'organizzazione economica marxista"), pp. 317-422; capitolo 7- "*Aitihāsika Bhautikavāda*" ("Il materialismo storico"), pp. 423-458; capitolo 8- "*Mārks-darśana*" ("La filosofia marxista"), pp. 459-568; capitolo 9- "*Mārksīya samāja-vyavasthā*" ("L'organizzazione sociale marxista"), pp. 569-610; capitolo 10- "*Mārks aur jñāna*" ("Marx e la conoscenza"), pp. 611-682; capitolo 11- "*Mārks aur ātmā*" ("Marx e il Sé"), pp. 683-803; capitolo 12- "*Mārks aur Īśvara*" ("Marx e Dio"), pp. 804-825; capitolo 13- "*Upasaṃhāra*" ("Conclusione"), pp. 826-845.

Pūṃjīvāda, Samājavāda aur Rāmarājya ("Capitalismo, Socialismo e il Regno di Rāma").

In questo libro, oscillante tra la critica politica e la disputa filosofica, Svāmī Karpātrī prende di mira il vivo materialismo teso alla piena soddisfazione dei piaceri mondani propugnato da Ośo Rajanīś. La trattazione si sposta poi alla critica del socialismo come utopico e contrario alla spontanea e naturale struttura gerarchica, paragonando il tutto con l'ideale naturalezza e stabilità del Regno di Rāma, in cui ognuno è soddisfatto della propria natura e posizione, mirando al bene della società così come al *summum bonum*.

Quest'opera è strutturalmente una miriade di piccoli paragrafi, ognuno con argomento proprio, seppur relato al tema centrale.

Rāṣṭrīya Svayaṃ Sevaka Saṃgha (R. S. S.) aur Hindū Dharma (“L’unione dei volontari per la nazione e il dharma Hindū”).

Questa, insieme a “*Marxvād aur Rāmarājy*” e “*Vicārpīyūṣ*”, è l’altra opera politica esemplare di Svāmī Karpātrī, testo fondamentale di critica al nazionalismo hindū. Il fulcro della discussione ruota attorno al fatto che i teorici delle R. S. S., quali Savarkar e Golwalkar, pretendono di farsi portavoce degli hindū senza dare alcuna importanza alle scritture. Lo Svāmī dimostra che essi considerano gli śāstra come corretto mezzo di conoscenza (*pramāṇa*) solo dove ciò serve a corroborare le loro teorie.

-*Prakāśakīya* (“Nota editoriale”) del Mahanta Vīrabhadra Mīśra, pp. ka-kha; *Anukrama* (“Indice”), p. ga; capitolo 1- “*Prāmāṇya-vicāra*” (“Riflessione sui corretti mezzi di conoscenza”), pp. 1-38; capitolo 2- “*Hindū aur uskā ādhār: vyākhyā evaṃ prācīntā*” (“Hindū e il suo fondamento: spiegazione e antichità”), pp. 39-117, il secondo paragrafo di questo stesso capitolo riassunto, costituisce il secondo capitolo di “*Jāti, Rāṣṭra aur Saṃskṛti*” (“Nascita, nazione e cultura”), pp. 60-62 e del decimo capitolo di “*Karapātra cintana*”, pp. 68-77; capitolo 3- “*Dharma aur Saṃskṛti*” (“Dharma e cultura”), pp. 118-142; capitolo 4- “*Rāṣṭrīyatā*” (“Nazionalità”), pp. 143-171; capitolo 5- “*Sāmyavāda*” (“Comunismo”), pp. 172-195; capitolo 6- “*Saṃgha kī kārya-sailī-vyāvahārika kūṭajāla aur saiddhāntika bhrama*” (“Il metodo d’azione dell’Unione, lo pseudo costruito pratico e l’errore dottrinale”), pp. 196-232, presente anche come capitolo 11 di “*Karapātra Cintana*”, pp. 78-103.

Sanātana saṃvidhāna. Rājanīti meṃ adhikār (“La costituzione eterna. Diritto nella politica”), a cura di Svāmī Sadānanda Sarasvatī, Vārāṇasī, Śrī Karapātra Dhāma, s. d., pp. 21.

Questo volume rappresenta per le prime 12 pagine la ristampa del primo capitolo di “*Hindūkoḍabil pramāṇa kī kasautī par*”, con l’aggiunta di un breve contributo, da p. 12 a p. 17, col titolo di “*Rājanīti meṃ adhikāra*”. La terza breve sezione si intitola “*Satpuruṣoṃ se āgraha*” (“Insistenza da parte degli uomini pii”), da p. 17 a p. 20.

Vicār Pīyūṣ (“Il nettare del pensiero”), a cura di Śrī Santaśaraṇa Vedāntī, Vārāṇasī, Akhila Bhāratīya Rāma Rājya Pariṣad, 2032 (1975), pp. 667.

Il testo si presenta come un *excursus* filosofico e politico di tutta la letteratura indiana. Esso rappresenta la risposta formale all'opera del teorico del *Rāṣṭrīya Svayaṃ Sevaka Saṃgha* (R. S. S.) Golwalkar, *Vicār Navnīt*.³ Il libro, come altri dello stesso genere, basa la sua critica sempre su criteri classici di refutazione delle teorie altrui, mostrando argomenti cristallini, corroborati dalle fonti testuali. Il testo è diviso in tre parti. La prima sezione si occupa della politica prettamente indiana e i punti trattati sono l'analisi storico-testuale dell'argomento e la centralità del sistema di caste e stadi di vita (*varṇāśramadharmā*). La seconda parte presenta le teorie moderne, mentre la terza parte si presenta come una comparazione critica tra i moderni teorici e il punto di vista scritturale della tradizione.

-*Prakāśakīya* ("Nota editoriale") di Santaśaraṇa Vedāntī, pp. 3-6; *Dhanyavāda-prakāśa* ("Ringraziamento"), p. 7; *Anukrama* ("Indice"), pp. 8.

I parte, *Bhāratīyarājanīti* ("Politica indiana"), pp. 1-241: capitolo 1- "*Vedoṃ meṃ smṛtiyoṃ tak*" ("Nei Veda fino ai testi della tradizione"), pp. 1-25; capitolo 2- "*Mahābhārata kī dṛṣṭi meṃ*" ("Nell'ottica del *Mahābhārata*"), pp. 26-139; capitolo 3- "*Nītikāroṃ kī kasautī par*" ("All'esame degli autori della scienza diplomatica"), pp. 140-152; capitolo 4- "*Kaviyoṃ kī kāvya-kalā meṃ*" ("Nell'arte poetica dei poeti"), pp. 153-188; capitolo 5- "*Tattvajñāna aur varṇāśramadharmā*" ("Metafisica e sistema delle caste e degli stadi di vita dell'uomo"), pp. 189-208; capitolo 6- "*Śāstroakta dharmā evaṃ Bhagavannāma*" ("La legge promulgata dalle scritture e il nome del Signore"), pp. 209-241.

II parte, *Ādhunikvād* ("Teorie moderne"), pp. 243-582: capitolo 1- "*Kyā Ved-śāstr kā prāmāṇya mānnā apakarṣa?*" ("È da considerarsi inferiorità il credere nell'autorità del Veda e delle scritture?"), pp. 243-475; capitolo 2- "*Hamārī rāṣṭrīyatā: ek samīkṣā*" ("La nostra nazionalità: uno studio critico"), pp. 475-481; capitolo 3- "*Rāṣṭrīyatā kī kasautī*" ("L'esame della nazionalità"), pp. 482-492; capitolo 4- "*Saṃskṛti kā arth aur varṇa vyavasthā*" ("Il significato di cultura e il sistema castale"), pp. 493-498; capitolo 5- "*Jāti aur Hindūtvā: śāstrīya dṛṣṭi meṃ*" ("La nascita e l'Hindūità: un'ottica scritturale"), pp. 499-511; capitolo 6- "*Tīn rāṣṭrīya svatantratāem*" ("Tre indipendenze nazionali"), pp. 512-523; capitolo 7- "*Vaiyaktika sampatti aur ārthika santulana*" ("La ricchezza individuale e l'equilibrio economico"), pp. 523-529; capitolo 8- "*Dharmasāpekṣa*

³ Il testo, originalmente scritto in inglese: Golwalkar M. S., *Bunch of Thoughts*, Bangalore, 1980.

pakṣapāta-vihīna rājya” (“Un regno fondato sul *dharma* privo di discriminazioni”), pp. 530-542, questo contributo è stato anche ristampato come capitolo 30 di “*Karapātra Cintana*”, pp. 231-236; capitolo 9- “*Mārksvāda aur Svetlānā*” (“La teoria marxista e Svetlana”) pp. 543-563; capitolo 10- “*Bhārata meṃ janatantra*” (“La democrazia in India”), pp. 564-569; capitolo 11- “*Kauṭilya aur adhyātma*” (“Kauṭilya e lo spirituale”), pp. 570-582.

-III parte “*Sudhāraka hindū aur śāstrīya sanātanadharmā*” (“I riformatori Hindū e la legge eterna scritturale”), pp. 583-660.

Capitolo secondo:

Svāmī Karpātrī e il nazionalismo hindū

Ci proponiamo qui di offrire un saggio del punto di vista di Svāmī Karpātrī in merito ad alcuni punti nodali del pensiero politico nazionalista *hindū*.

Con il termine nazionalismo *hindū* intendiamo indicare quel fenomeno che prese forma a cavallo tra il XIX e il XX secolo, e che ha le sue radici nei movimenti di riforma dell'induismo sorti nella seconda metà dell'ottocento. Tale fenomeno ha conosciuto una crescita esponenziale tra la fine degli anni ottanta e gli inizi degli anni novanta del secolo scorso, culminata con la distruzione della *Bābrī Masjid* nel 1992 e l'ascesa del BJP al centro della scena politica indiana nello stesso anno.

Più di recente, la stampa internazionale ha dato ampio risalto ai massacri di cristiani perpetrati da fondamentalisti⁴ *hindū* nello stato indiano dell'Orissa, e c'è chi ha voluto vedere la mano dei fondamentalisti *hindū* anche dietro al recente drammatico attacco subito dalla città di Mumbai.⁵

Punto di svolta nell'elaborazione teorica del pensiero nazionalista *hindū* è il 1923, anno in cui Vināyak Dāmodar Savarkar pubblica *Hindūtvā⁶: Who is a Hindū?* In questo testo, l'autore intende definire chiaramente cosa significhi essere *hindū*, e lo fa costruendo parallelamente l'identità *hindū* e l'immagine del nemico, identificato principalmente con l'invasore islamico,⁷ nei confronti del quale è tuttavia evidente un malcelato senso di invidia.⁸

La tesi di fondo di questo *pamphlet* è che gli Ārya che si erano stabiliti in India rappresentano una nazione e che l'essenza della loro *induità* è costituita da una

⁴ Il termine fondamentalismo, oggi prevalentemente associato all'ambito islamico, viene utilizzato per la prima volta nel 1910-12 da due esponenti della chiesa battista americana, Dixon e Torrey, in degli opuscoli che proponevano il ritorno ai "fondamenti del protestantesimo" come soluzione alla progressiva secolarizzazione delle chiese protestanti. Gli opuscoli erano intitolati I principi fondamentali, una testimonianza di verità. (Sandeem E., *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarism*, London, University of Chicago Press, 1970. Cit. in Pace, E., *Il regime della verità. Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 11).

⁵ Le motivazioni addotte a sostegno di tale tesi sono sostanzialmente due: il capo dell'antiterrorismo dello stato del Maharashtra, ucciso durante le prime fasi dell'attacco, stava indagando sui legami tra alcuni attentati avvenuti nel suo stato e gruppi nazionalisti *hindū*. Uno degli attentatori, inoltre, portava al polso quello che è stato definito un "braccialetto sacro indossato dai fondamentalisti *hindū*."

⁶ Il termine è correntemente tradotto in inglese con "*Hindūness*".

⁷ "In realtà la vostra *hindūtvā* non è altro che un sentimento anti islamico", *Rāṣṭrīya Svayaṃ Sevaka Saṃgha* (R. S. S.) *aur Hindū Dharma*, p. 71, *Jāti, Rāṣṭr aur Saṃskṛti*, p. 23.

"[Il RSS] vuole cacciare i musulmani [dall'India] così come Hitler ha fatto con gli ebrei [in Germania]. Svāmī Karpātrī, 1970, *op. cit.*, p. 146.

⁸ Sāvarkar vede nei musulmani tutto ciò che a suo parere manca agli *hindū*, in particolare una chiesa unificata e un forte senso di appartenenza comunitaria che ha permesso loro di sopraffare gli *hindū*.

comunità di razza (*jāti*),⁹ nazione (*rāṣṭra*) e cultura (*saṃskṛti*).¹⁰ Tale tesi è riassunta dalla definizione di *hindū* coniata da Savarkar stesso:

“È *hindū* chi considera la Terra di Bhārata dall'Indo all'oceano Terra patria e Terra sacra”.¹¹

In questa definizione, secondo l'autore, il concetto di terra patria racchiude in sé le nozioni di “nazione” e “razza”, mentre quello di Terra sacra la nozione di “cultura”.

Savarkar afferma inoltre che “un individuo può essere un vero *hindū* [...] anche senza credere nell'autorità del *Veda*”.¹²

La nozione di *hindūtvā* elaborata da Savarkar è al centro dell'ideologia del *Rāṣṭrīya Svayaṃ Sevak Saṃgh* (R. S. S.) la maggiore organizzazione comunalista *hindū*. Fondata nel 1925 da Keshav Baliram Hedgekar, troverà in Madhavrao Sadashiv Golwalkar il suo teorico, il quale concepì il *Saṃgh* come organizzazione culturale, con fini quindi non politici, bensì sociali e culturali.¹³

Nella percezione di Svāmī Karpātrī, la distorsione dei principi dottrinali operata dai padri fondatori del nazionalismo *hindū* è degna della massima preoccupazione. Per dirla con le parole di Svāmī Svarūpānanda Sarasvatī, attuale Śaṃkarācārya di Dvārakā Śāradāpīṭha e Jyotiṣpīṭha, nonché codiscepolo di Svāmī Karpātrī:

“In verità il *Saṃgha*¹⁴ usa l'*hindū dharma* per meri calcoli di potere, il loro *modus operandi* [...] non lascia alcuno spazio al dialogo. [...] In relazione al *Rāmjanmbhūmī mandir*¹⁵ si sono presi gioco dei valori dell' *hindū dharma*. Hanno

⁹ La traduzione del termine *jāti* (“nascita”, per estensione “casta”) con “razza” è decisamente fuorviante. Tra le critiche più frequentemente rivolte ai nazionalisti *hindū* vi sono quelle di “fascismo” e “nazismo”. Il fatto che tale critica sia stata rivolta anche nei confronti di Svāmī Karpātrī è segno evidente della confusione che regna in proposito.

¹⁰ In risposta a tale testo Svāmī Karpātrī scriverà *Jāti, Rāṣṭra aur Saṃskṛti*,

¹¹ Savarkar, 2003, *op. cit.* p. 116.

¹² Savarkar, *op. cit.*, 2003, p. 81.

¹³ Ne sono stati e ne sono tuttora membri, un gran numero di personaggi politici di primo piano, come l'ex Primo Ministro Aṭal Bihārī Vājpeyī e l'attuale candidato Premier del BJP Lāl Kṛṣṇa Āḍvānī.

¹⁴ Si fa qui riferimento alla *Saṃgh Parivār*, “famiglia delle organizzazioni” comunaliste *hindū*, tra le quali citiamo, oltre a RSS e BJP, *Viśva Hindū Pariṣad* (Concilio Mondiale degli *Hindū*), *Bajrang Dal* (Compagnia di *Hanumān*, ala giovanile della VHP) e *Rāṣṭrīya Sevikā Samitī* (Comitato Nazionale delle Volontarie, ala femminile del RSS).

¹⁵ Il riferimento è alla distruzione della *Bābrī Masjid*, avvenuta il 6 dicembre 1992, in seguito alla quale in tutto il paese ci sono stati gravissimi disordini tra *hindū* e musulmani. È quantomeno curioso che la

raso al suolo la dignità del tempio. Sono riusciti con le loro azioni laddove la spada dei musulmani aveva fallito. Quando costoro, *Rāṣṭrīya Svayaṃ Sevak Saṃgha* e *Saṃgh Parivār* rappresenteranno l'*hindū dharma* sarà scritto il capitolo più oscuro della sua storia.”¹⁶

Svāmī Karpātrī dedicò alla confutazione delle teorie nazionaliste *hindū*, racchiuse nel pensiero di Savarkar e Golwalkar ed esemplificate dal RSS tre libri, *Jāti, Rāṣṭr aur Saṃskṛti*, *R. S. S. aur Hindū Dharma*, e *Vicāra Pīyūṣa*. Del primo, scritto in risposta all'opera di Savarkar, di cui costituisce la refutazione (*khaṇḍan*) non abbiamo data, il secondo è stato pubblicato nel 1970, mentre il terzo nel 1975. Stiamo parlando quindi di trent'anni prima che, con la demolizione della *Bābrī Masjid* e l'ascesa al potere del *Bhāratīya Janatā Pārṭy* (BJP), il mondo si accorgesse del potenziale pericolo rappresentato dal nazionalismo *hindū*.

In questi testi, dopo un'attenta analisi degli argomenti proposti dal *Saṃgha* e in particolare degli scritti di Savarkar e Golwalkar, Karpātrī dimostra, aderendo come sempre ai testi, come il RSS non sia difensore dell' *hindū dharma*, ma un suo sottile oppositore.¹⁷

“La verità è che voi non considerate mezzo autorevole di conoscenza solo un testo, bensì una lunga serie di testi, a partire dal *Veda* fino al *Rāmcaritmānas*, il problema è che non vi aderite. Voi prestate fede a quelle affermazioni che in un qualche libro sono a voi favorevoli, mentre smembrate quelle sentenze che si rivelano contrarie ai vostri principi e ai vostri comportamenti, e così facendo le snaturate: questo corrisponde all'“analogia della mezza gallina”, secondo la quale qualcuno vuole mangiare metà di una gallina e tenere l'altra metà per averne le uova. Per lo scambio di opinioni è necessario che ci si adegui completamente a ciò che si considera un corretto mezzo di conoscenza. Solo allora, sulla base di quel corretto mezzo di conoscenza, si potrà refutare la tesi dell'opponente. [...].

posizione dello Śaṃkarācārya non sia stata riportata né dai media indiani e internazionali, né dagli studiosi che pure si sono occupati a lungo della faccenda

¹⁶ Svāmī Sarasvatī Svarūpānanda, *Śrīrāmājanmabhūmimandir aur merī girāftārī*, Vārāṇasī, Jyotirmatḥ Prakāśan, 2047 (1990), pp. 18-19.

¹⁷ Curiosamente lo slogan della Viśva Hindū Pariṣad è *dharma rakṣati rakṣitaḥ*, “il *dharma* protegge quando è protetto”.

Voi citate migliaia di passi dalla *Gītā* e dalle *Upaniṣad*, rifiutate però, quando ve li trovate di fronte, passi della *Gītā* come: [...] ‘Colui che avendo abbandonato l’ingiunzione scritturale agisce com’egli crede, costui non ottiene né il successo, né la felicità e nemmeno la via suprema. Il supremo mezzo di conoscenza riguardo a ciò che si deve fare e ciò che non si deve è quindi la scrittura. Pertanto, conosciute le azioni ingiunte dalle scritture, mettile in pratica.’ Voi lodate continuamente *Manu* e spesso lo citate per provare le vostre tesi, tuttavia, quando *Manu* dice [...] che ‘il supremo mezzo di conoscenza per quanti sono desiderosi di conoscere è la *Śruti*’, di fronte a questa affermazione voltate le spalle.”¹⁸

Il metodo utilizzato da Svāmī Karpātrī per demolire la pretesa dei nazionalisti di ergersi a difesa di ciò che in realtà disconoscono è quello tradizionalmente utilizzato nei dibattiti dottrinali.

Un esempio significativo ci è offerto da un passaggio di *Jāti, Rāṣṭr aur Saṃskṛti*, in cui Karpātrī, utilizzando gli strumenti critici forniti precipuamente dal *Nyāya*, ma presi in prestito da tutti i *darśana*, mette in luce gli errori (*doṣa*) della definizione (*lakṣaṇa*) di *hindūtvā* fornita da Savarkar indicandoli come *avyāpti*¹⁹ e *ativyāpti*,²⁰ e demolendola.

Ogni analisi critica, in ambito tradizionale, si sviluppa in tre diverse fasi ovvero: *uddeśya*, la mera enunciazione della tesi; *lakṣaṇa*, la resa sintetica dell’enunciazione precedentemente espressa, *parīkṣā*, l’esame della definizione stessa.

Se durante la fase dell’esame si dovesse incorrere in uno o più dei tre difetti (*ativyāpti*, *avyāpti*, *asambhava*) di cui la definizione dev’essere priva, il *lakṣaṇa* stesso risulterebbe erroneo.

Nel caso in questione, la condanna è senza appello: la definizione, all’esame dei mezzi di conoscenza (*pramāṇa kī kasautī par*), è “satura di errori” (*doṣoṃ se pūrṇa*).

¹⁸ Svāmī Karpātrī, *op. cit.*, 1970, p. 6.

¹⁹ Letteralmente "poca pervasione", termine tecnico del *Nyāya*. Si tratta di uno dei tre tipi di errori in cui può incorrere una definizione (*lakṣaṇa*), gli altri due sono *ativyāpti*, "eccessiva pervasione" e *asambhava* "impossibilità". L'esempio classico di definizione *avyāpti* è: "La vacca è fulva", la definizione è incompleta perché esclude le vacche di altro colore.

²⁰ Letteralmente "poca pervasione", l'esempio classico di definizione *ativyāpti* è: "La vacca è un animale con le corna", la definizione è troppo generica perché include caratteristiche comuni ad altri animali.

Chi dice "è *hindū* chi considera la Terra di Bhārata dall'Indo all'oceano Terra patria e Terra sacra".

*āsindhoḥ sindhuparyantā yasya bhāratabhūmikā/
pitṛbhū puṇyabhūścaiva sa vai hindūriti smṛtaḥ//*²¹

[non sa che] questa definizione è satura di errori, per incompletezza (*avyāpti*) e troppa genericità (*ativyāpti*). [...] Un individuo può essere *hindū* ovunque sia nato, qualunque sia il paese da lui considerato terra patria e terra sacra, deve solo aderire al *dharma* vedico. [...] Un fedele dell'*Islām* e un cristiano, chiunque e ovunque esso sia, può essere chiamato musulmano o cristiano.

[...] Se un oppositore del *dharma* venisse a stabilirsi nella terra di *Bhārata* e qui costruisse i suoi luoghi sacri e prendesse a considerare questa terra terra patria e terra sacra, saremmo costretti a chiamare *hindū* anche lui.

Non solo, anche i musulmani considerano questo paese terra patria e terra sacra, qui ci sono diversi luoghi religiosi da loro considerati terra sacra, quindi per quanto li riguarda, questa definizione (*lakṣaṇa*) è appunto troppo generica. C'è chi dice "Il significato dell'espressione terra sacra è 'il luogo in cui un *dharma* ha avuto origine". Ma anche quest'affermazione è impropria. Il *Sanātana dharma* vedico è eterno, non ha avuto origine in nessun luogo. Quindi [l'India] non è la terra d'origine del *Sanātana dharma*. Secondo questo punto di vista infatti, nemmeno coloro che aderiscono al *Sanātana dharma* potrebbero essere chiamati *hindū*.

[...] Queste non sono altro che definizioni prive di fondamento (*niṣpramāṇa*),²² forgiate al solo scopo di creare confusione.²³

²¹ La frase citata è la definizione che Savarkar dà del termine *hindū* nel libro *Hindūtva*. (Savarkar, 2003, op. cit. pag. 116).

²² Letteralmente "prive di *pramāṇa*". I *pramāṇa* ("mezzi di conoscenza") sono gli strumenti appropriati della cognizione corretta, i mezzi che conducono a una conoscenza valida e escludono l'errore. Ogni punto di vista dottrinale ha un numero suo proprio di mezzi di conoscenza al quale fa riferimento. Per esempio, secondo il *Nyāya* sono quattro: *pratyakṣa* (percezione), *anumāna* (inferenza), *upamāna* (analogia), *śabda* (testimonianza verbale autorevole).

²³ Svāmī Karpātrī, *Jāti, Rāṣṭr aur Saṃskṛti*, a cura di Svāmī Sadānanda Sarasvatī (Vedāntī Svāmī), Vārāṇasī, Śrī Karpātra Dhām, s. d.. Questo passaggio è stato poi ripreso, in R. S. S. *aur Hindū Dharma*, p. 53.

Nello stesso testo, Karpātrī ci offre una preziosa lettura del termine hindī *sampradāyiktā*, largamente utilizzato per tradurre “comunalismo”, dell’uso improprio che ne viene fatto e della confusione che da ciò deriva:

C'è chi, spaventato dal comunalismo²⁴ propagandato dai moderni, confonde il paradiso con l'inferno per dimostrare la differenza tra *hindūtvā* e *sampradāyiktā*.

Costoro non sanno che i moderni chiamano *sampradāya* proprio i gruppi politici impropri, i gruppi illegittimi.

Ma il significato della parola *sampradāya* non è questo, anzi, è chiamata *sampradāya* la conoscenza, l'adorazione (*upāsānā*),²⁵ l'eterna e ininterrotta tradizione maestro discepolo (*ācāryaparamparā*) del *karmakāṇḍa*²⁶ [e degli altri testi].

In India *sampradāyiktā* è qualcosa di cui essere orgogliosi, non di cui vergognarsi. In conformità con [il *sūtra*] *tulyam sāmpradāyikam*²⁷ è proprio appartenendo a un *sāmpradāya* che la sezione del *Veda* chiamata *brāhmaṇa* viene provata essere non umana e priva di origine proprio come la sezione degli inni vedici. *Hindū* è infatti proprio colui che ha fede nella pura e incorrotta tradizione (*sampradāya*) vedica.

È opinione diffusa, anche tra gli addetti ai lavori,²⁸ che l'induismo manchi, a differenza delle religioni semitiche, di un testo sacro di riferimento, un Dio, una

²⁴ Traduco con "comunalismo", mutuato dall'inglese "communalism" (principio dell'organizzazione della società in comunità identificate con una fede religiosa), il termine *hindī sampradāyiktā*, traducibile anche come "appartenenza a un *sampradāya*" (dal sanscrito *Sampradā*, "trasmettere"). Il termine indica appunto "ciascuna delle diverse tradizioni o scuole che fanno a capo a una figura divina, oppure a un maestro religioso" (Piano, 2001). Correntemente, e con una certa leggerezza, viene tradotto con "comunalismo", forzando una parola legata a un ambito tradizionale, in un contesto cui non appartiene. In questo caso si è scelto di utilizzare la traduzione convenzionale perché il contesto ("propagandato dai moderni") lo suggerisce.

²⁵ Letteralmente "sedersi vicino"; termine composito che indica sia un sacrificio esterno che comprende gli aspetti esteriori della pratica (abluirsi, ecc.), che un sacrificio interno (visualizzazione della divinità, ripetizione mentale del mantra, ecc.).

²⁶ La porzione più ampia del *Veda*, che contiene gli inni e descrive il corretto compimento degli atti sacrificali.

²⁷ *Pūrva Mīmāṃsā Sūtra (Jaimini Sūtra)*, II.1.8: "And the connection of long-established tradition is also equal (to the injunction and the *arthavāda* passages)". Jha, G., *The Pūrva Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini*, Bharatiya Publishing House, Varanasi, 1979, p. 27.

²⁸ Si vedano a questo proposito: Jaffrelot C., *The Hindū Nationalist Movement in India*, Viking, New Delhi, 1996, edizione condotta dal testo francese: "Les nationalistes hindoues" [I ed. Paris 1993] e Sharma J., *Hindūtvā. Exploring the Idea of Hindū Nationalism*, Viking, New Delhi, 2003.

chiesa, una dottrina uniforme e una classe sacerdotale, cosa che renderebbe l'espressione "fondamentalismo *hindū*" una sorta di ossimoro.

Se per quanto concerne la mancanza di una chiesa e di una classe sacerdotale tale affermazione corrisponde a verità, lo stesso non si può dire riguardo alla mancanza di un testo sacro di riferimento, una sola dottrina e un Dio unico.

In *Bunch of Thoughts*²⁹, più volte citato e confutato da Svāmī Karpātrī, Golvalkar afferma che gli *hindū* hanno perso la concezione della pervasività del proprio *dharma* a causa di molteplici fattori, tra i quali l'influenza esercitata sulla società *hindū* dalla visione ristretta della religione occidentale:

"Tutte le religioni semitiche –ebraismo, *islām* e cristianesimo– ingiungono una sola modalità di adorazione. In queste vie (*pantha*) vi è un solo profeta, un solo libro sacro e un solo Dio. Dal loro punto di vista, per la liberazione dell'essere umano non vi è alcun'altra via: Non è necessario essere particolarmente intelligenti per comprendere quanto intrisa di stupidità sia questo tipo di credenza."³⁰

Svāmī Karpātrī ribatte a quanto sostenuto da Golvalkar:

"Il passaggio vedico 'i saggi parlano in molti modi di quell'Uno, dell'Essere' (*Rgveda* I.164.46) non significa che la realtà accettata da tutte le correnti è una sola, bensì che ognuno ha libertà di scegliere a seconda della propria peculiare natura individuale [...]. Un unico autoluminoso *brahman* viene adorato ovunque in forma di Śiva, Viṣṇu, Śakti, Gaṇeśa, Sūrya, Mitra, Varuṇa e altre divinità menzionate nel *Veda*. Ci siano pure 'tante vie quanti sono i punti di vista', tuttavia non sono tutte accettabili, infatti solo così il *mantra* vedico 'non vi è altra via per la liberazione' (*Vājaseneyī Saṃhitā* 31.18) appare sensato. Nelle vie fondate sulle scritture viene rispettato persino l'interesse personale, non però un interesse indipendente. [...]. La sua [di Golvarkar] affermazione che il fatto che ebrei, cristiani e musulmani credano in una sola religione, un solo libro, un

²⁹ Svāmī Karpātrī fa riferimento alla traduzione in *hindī*, *Vicār Navanīt*.

³⁰ Golvākar, M. S., *Vicāra Navanīta*, Jayapura, Jñāna Gaṅgā Prakāśan, 2057 (2000), [III ed.], p. 105.

solo Dio è sintomo di stupidità è completamente illogica, in quanto questo genere di concezione è intrinseco a qualsiasi *dharma*. Anche nel *dharma* vedico è considerato solo un unico Signore, del quale si manifestano innumerevoli aspetti. Questa è, tuttavia, un'altra questione. Tra i seguaci del *Veda* proprio l'eterno e non umano *Veda* è la principale scrittura, della quale i *mantra* e i *brāhmaṇa* sono sezioni, della quale le *smṛti*, gli *itihāsa*, i *purāṇa*, i *tantra* e gli *āgama* sono spiegazioni del *Veda* che seguono il suo significato. I seguaci del *Veda* considerano un solo *dharma*, che è quello enunciato dal *Veda*, del quale l'organizzazione in caste e stadi di vita è una suddivisione. Una cosa è l'intolleranza, l'odio e il ribrezzo nei confronti degli altri *dharma*, altra cosa è invece la fede nel proprio: se davvero tutti i *dharma* sono uno, perché non si converte allora al cristianesimo o all'Islām? Se la risposta fosse no, allora anche lei dovrebbe riconoscere che la causa del benessere è la fede indefessa in uno e in un solo *dharma*, e non una via ambigua.”³¹

Da quanto citato finora, appare evidente la radicale e insanabile opposizione tra le prospettive dei nazionalisti *hindū* e il pensiero tradizionale indiano. Stupisce pertanto constatare l'assenza di tale pensiero negli studi che in questi anni hanno scandagliato l'argomento. Oseremmo aggiungere che spesso non di sola assenza si è trattato, bensì di vero e proprio pressapochismo, figlio dell'idea oggi dilagante che chiunque sia uomo di fede, radicato nell'ortodossia debba per forza essere un estremista.

“The widespread discontent of the populace with the secular government, which has been unable to perform miracles. economic or otherwise, is utilized by many *sādhus* to promise utopia for all, if only they would work for the Kingdom of God by faithfully reverting to the observance of the *smṛtis*. Karpātrijī Mahārāj, a Vaiṣṇava [*sic*] *sādhu*, founded the Rāma-Rāja-Pariṣad [*sic*], the Kingdom of God [*sic*] party, which advocated reactionary right-wing Hindūism. In this Kingdom of God there is no room for Christians or Muslims, Marxists or

³¹ Svāmī Karpātrī, *Rāṣṭrīya Svayaṃ Sevaka Saṃgha* (R. S. S.) *aur Hindū Dharma*, Vārāṇasī, Mahanta Vīrabhadra Miśra Tulasī Mandira, 1970, pp. 93-94.

Democrats.”³²

Degno di riflessione è anche il fatto che, nel mondo contemporaneo, pure il tanto osannato laicismo³³ talvolta pare assumere le tinte fosche del fondamentalismo.

Un quesito che sorge spontaneo a tal proposito concerne il motivo di queste inesattezze, dovute probabilmente proprio al carattere multiforme e alla complessità di un personaggio quale quello di cui ci stiamo occupando.³⁴

Come ha osservato Ram-Prasad Chakravarty:³⁵

Many of the developments through the twenieth century that ostensibly were motivated by concerns of religion are arguably products of more general concerns about identity, ideological historiography, political power, and economic share. Few issues [...] are obviously religious in content, if by “religious” we mean anything pertaining substantively to the attainment of transcendence, or even a socio-ethic founded on commitment to transcendence.”

In effetti Svāmī Karpātrī rappresenta una ragguardevole eccezione, i suoi scritti politici, pur affrontando questioni sociali e politiche pertinenti alla contemporaneità, affondano le radici nella millenaria tradizione di cui è stato uno dei più alti esponenti.

Dispiace constatare che una tale personalità, così importante e poliedrica sia stata

³² Kolstermaier, *op. cit.*, 1994, pag. 357. La nota a conclusione del secondo periodo indica come testo di riferimento *Mārksvāda aur Rāmarājya*, testo in cui Svāmī Karpātrī . Il testo quindi non affronta la questione della permanenza o meno dei musulmani in India.

³³ Anche in questo caso una riflessione sulla traduzione in *hindī* di tale termine ci pare interessante. La concezione gandhiana di laicismo, è riassunta dalla frase *sarva dharma sambhava* (uguale rispetto - letteralmente "possibilità"- per tutte le religioni), mentre quella nehruviana dalla frase *sarva dharma nirapekṣatā* (uguale indifferenza nei confronti di tutte le religioni) [Panikkar, K. N., 1999, pp. vii-xxxv.]. La Costituzione indiana, nel suo preambolo, rende l'aggettivo "laica" (aggiunto nel 1976) con il termine *hindī panthanirapekṣa*, letteralmente "indifferente (*nirapekṣa*) nei confronti delle vie religiose (*pantha*)". Il termine *pantha* è stato preferito a *dharma*, solitamente (erroneamente) utilizzato per tradurre in *hindī* la parola di origine latina "religione", e evidentemente percepito come di connotazione più marcatamente *hindū*. Allo stesso modo *nirapekṣa* (indifferente) è stato preferito a *sambhava* (possibile) o *samatāpāraka* (uguale, pari). È interessante invece notare come il BJP (che dichiara di far proprio il socialismo gandhiano), nella sua '*National Agenda for Governance*', al par. 29, intitolato "*genuine secularism*" dichiara di 'praticare il concetto di laicismo consistente nella tradizione indiana di *Sarva pantha samādāra*', utilizzando quindi il termine *pantha* in luogo di *dharma*.

³⁴ A questo proposito rimandiamo ancora una volta all'articolo bibliografico del curatore del presente volume.

³⁵ Ram-Prasad, C., "*Contemporary Political Hindūism*", in Flood, G. (Edited by), *The Blackwell Companion to Hindūism*, Blackwell, Oxford, 2003, pp.527-550.

così spesso oggetto di incomprensioni e leggerezze che non aiutano certo a comprendere correttamente fenomeni come il nazionalismo o il cosiddetto fondamentalismo *hindū*.

Molto spesso una salda adesione ai principi è confusa con reazionarismo e fondamentalismo, crediamo che una corretta interpretazione di fenomeni tanto delicati sia di estrema importanza, tantopiù in un contesto storico in cui l'India sta assumendo sempre più un ruolo centrale nello scenario internazionale.

Capitolo terzo

Rāṣṭrīya Svayaṃ Sevak Saṃgh
aur Hindū Dharm

Prāmāṇy-vicār,

Riflessione sui corretti mezzi di conoscenza

La prova definitiva di un oggetto di conoscenza (*prameya*) dipende dal mezzo di conoscenza (*pramāṇa*). Un orientamento di pensiero privo di mezzi di conoscenza, e una siffatta dottrina non sono autorevoli, sono ingannevoli, transeunti e da non prendersi in considerazione.

Così come per avere cognizione del colore vi è necessità della vista priva di difetti (*nirdoṣa*), per l'odore dell'odorato, per la parola dell'udito, per il sapore del gusto e per il tocco del tatto, per il piacere e il dolore della mente, allo stesso modo i mezzi di conoscenza (*pramāṇa*) sono necessari per comprendere correttamente entità inferibili quali *prakṛti*, gli atomi (*paramāṇu*), eccetra. Per esempio è necessaria una conoscenza della concomitanza invariabile (*vyāpti*)³⁶ priva di difetti quali l'inconcludenza (*vyabhicāra*) e altri e non basata sulle pseudo-ragioni (*hetvābhāsa*)³⁷ oppure un inferenza basata su una ragione (*hetu*) concomitante (*vyāpta*)³⁸.

Proprio allo stesso modo, per comprendere correttamente entità oltre il dominio

³⁶ La concomitanza invariabile è quella regola (*niyama*) che in un'inferenza (*anumāna*) stabilisce il costante rapporto tra due enti (*sahācāryaniyama*), quali la ragione dell'inferenza, il *probans* (*hetu*) e l'oggetto che mediante questa ragione si deve provare, il *probandum* (*sādhya*) come presente (*vṛtti*) nel soggetto dell'inferenza (*pakṣa*).

³⁷ Si ricordano cinque principali pseudo ragioni (*hetvābhāsa*): inconclusivo (*savyabhicāra*), contraddittorio (*viruddha*), controbilanciato (*satpratipakṣa*), non provato (*asiddha*) e annullato (*bādhita*). Questi pseudo *probans*, affliggono talvolta l'inferenza stessa impedendola, talaltra minano la causa dell'inferenza, ovvero la conoscenza della concomitanza invariabile (*vyāptijñāna*). In questo passaggio si intende il primo dei cinque, che altresì è suddiviso in tre categorie. Questo è l'errore al quale Svāmī Karpātrī fa riferimento, che si presenta in questi termini: “*sādhyaḥbhāvavadvṛttiḥ*”, “il risiedere nel luogo in cui il *probandum* non è presente”. Quando un *probans* (*hetu*), che dovrebbe risiedere solamente nel luogo in cui è presente il *probandum* (*sādhya*), risiede pure lì dove non c'è il *sādhya*, quell'*hetu* è viziato dall'inconcludenza (*vyabhicāra*), che interrompe il processo di conoscenza della concomitanza invariabile.

³⁸ Un'inferenza basata su un *probans* concomitante (*vyāpta*) è un valido mezzo di conoscenza. In effetti la concomitanza invariabile (*vyāpti*) esprime il rapporto invariabile di pervasione di due oggetti, come il fumo (*dhūma*) e il fuoco (*vahni*). L'aspetto della *vyāpti* è allora: “*yatra yatra dhūmastatra tatra vahniḥ*”, “dove c'è fumo, lì c'è fuoco”. In questa relazione due termini sono implicati, uno che risiede o pervade maggiori condizioni (*vyāpaka*) e uno che ne pervade di meno (*vyāpya*). Solitamente, basandoci sull'esempio, il fuoco è presente in più situazioni rispetto al fumo, in quanto per esempio vi è fuoco in una sfera di ferro incandescente, che però è priva di fumo. Per questo motivo il fuoco è il *vyāpaka* e il fumo è il *vyāpya*, di quella relazione particolare. Nell'esempio classico di inferenza, di cui la concomitanza invariabile del fumo e del fuoco è il primo passo, si presenta così: “*parvato vahnimān dhūmāt*”, “il monte possiede fuoco, poiché possiede fumo”. Qui vediamo che quello che nella *vyāpti* era *vyāpaka*, diventa *probandum* nell'inferenza, mentre quello che era *vyāpya* diviene *probans*. Per questo motivo quando un *hetu* è concomitante o pervaso, da un *sādhya*, la concomitanza invariabile risulta corretta e, a meno che non intevengano altri errori, anche l'inferenza dovrebbe essere tale.

dei sensi e non inferibili come *Dharma*³⁹, *brahman*, ecc. si necessita di un mezzo di conoscenza indipendente quale la testimonianza autorevole (*śabda*). Nel mondo, al fine di conoscere madre e padre, ovunque per un figlio vi è necessità del mezzo di conoscenza chiamato "testimonianza autorevole". Nei tribunali tutt'oggi la determinazione della verità avviene sulla base delle deposizioni e dei testimoni, tuttavia l'autorevolezza della testimonianza della parola vedica è differente da quella. Nel mondo, le parole non sono mai un mezzo di conoscenza indipendente, bensì si basano sulla percezione diretta (*pratyakṣa*) e sull'inferenza (*anumana*).

Se le loro basi, quali la percezione diretta (*pratyakṣa*) e l'inferenza (*anumana*), sono viziate da errori, oppure se vi sono errori propri di colui che parla, quali l'illusione (*bhrama*), la negligenza (*pramāda*), la disonestà (*vipralipsā*), l'insufficienza sensoriale (*kāraṇāpāṭava*), ecc. in quelle può esserci anche un'assenza di autorevolezza (*aprāmānya*). L'autorevolezza si trova invece nelle parole di quegli uomini degni di fede e privi di difetti che sono basate su mezzi di conoscenza quali la percezione diretta (*pratyakṣā*) e gli altri mezzi di conoscenza privi di ogni vizio (*doṣasūnya*). Tuttavia però il Veda, privo di origine umana e dalla duplice natura di *mantra* e *brāhmaṇa* è costantemente corretto mezzo di conoscenza, mai il contrario.

L'autorevolezza della parola è riconosciuta da tutti, mentre la sua mancanza di autorevolezza dipende dai vizi insiti in colui che la pronuncia quali l'illusione (*bhrama*), e la negligenza (*pramāda*), e altri. Se ci fosse una tale parola che non fosse prodotta da un uomo qualunque a causa di ciò non sarebbe viziosa dal difetto insito in colui che la pronuncia, così non ci sarebbe nemmeno la ragione della sua non autorevolezza, a causa di questo è chiara la sua intrinseca autorevolezza (*svataḥprāmānya*).

³⁹ La Legge Universale, l'Ordine Cosmico Integrale, la Tradizione primordiale. Dalla radice verbale *dhṛ*, "tenere, mantenere, portare, conservare, continuare, continuare a vivere", ecc.. Il termine *dharma* ha un'estensione di significati più ampia della parola "religione" con il quale viene spesso tradotta: nel suo significato più generale non designa altro che una "maniera d'essere"; individualmente è la natura essenziale di un essere (*svadharmā*), ma la stessa nozione può essere applicata a una collettività organizzata, a una specie, a tutto l'insieme degli esseri di un ciclo cosmico o all'ordine totale dell'Universo. Nelle lingue analitiche moderne la parola *dharma* rende una gamma di significati quali "statuto, ordine, legge, uso, pratica, osservanza di una condotta precisa, dovere, diritto, giustizia, virtù, moralità, religione, opere di bene, natura, carattere, condizione o qualità essenziale, marchio, peculiarità", ecc. In *Mahābhārata, Śānti Parvan*, 109.11, si legge: "Dharma è così chiamato perché conserva (*dharāṇa*) il mondo; quindi ciò che possiede questa caratteristica di sostegno e conservazione è *dharma*". Nel buddismo *dharma* sono i precetti morali, la legge o la dottrina.

Allo stesso modo l'analogia (*upamāna*⁴⁰), l'*arthāpatti*⁴¹ e non percezione (*anupalabdhi*)⁴² sono considerati corretti mezzi di conoscenza. Il racconto tradizionalmente tramandato (*aitihya*), lo sforzo ecc. non sono mezzi di conoscenza indipendenti perché se la leggenda o il racconto tradizionale vengono da una tradizione di uomini degni di essere ascoltati allora li si può far rientrare all'interno della testimonianza autorevole e lo sforzo ecc. in quanto consentono l'inferenza possono essere considerate come appartenenti all'ambito inferenziale.

Quelle scritture e quelle frasi che sono studiate e insegnate e il cui significato viene messo in pratica, tramandate attraverso una tradizione ininterrotta e senza origine (*avicchinna anādi sampradāya paramparā*) nonché delle quali non siano provabili tramite i mezzi di conoscenza né la creazione né l'autore, questo genere di scritture o frasi si dicono senza origine (*anādi*) o di origine non umana (*apauruṣeya*).

Quell'insieme di suoni che ha la natura di *mantra* e *brāhmaṇa*, da questo punto di vista viene considerato senza origine e di origine non umana. Ci sono innumerevoli parole la cui creazione non può venir provata mediante i *pramāṇa* che abbiamo a disposizione, quali per esempio, vacca (*go*), vaso (*ghaṭa*), veste (*paṭa*), e altre; queste sono tuttavia comunemente in uso da un tempo memorabile e vengono considerate

⁴⁰ *Upamāna* è tradotto normalmente con "analogia", "similitudine". L'esempio classico recita: un uomo che vive in città sente parlare di un animale simile alla vacca chiamato *gavaya* che vive però nelle foreste e che corre molto velocemente. Questo stesso uomo in seguito si trova a percorrere una via nella foresta e vede un animale simile alla vacca e si ricorda la frase che comparava la vacca all'animale sconosciuto (*atidesavākya*) e quest'uomo giunge alla conclusione che quell'animale che sta di fronte a lui non può che essere il *gavaya*. La conoscenza che nasce dalla comparazione dell'animale percepito direttamente con la vacca la quale non è presente al momento della percezione del *gavaya* si dice *upamiti*, proprio perché nasce da un'analogia, *upamāna*. A parte Sāṅkhya, Vaiśeṣika e i vari Vedānta di ispirazione viṣṇuita, tutti i darśana ortodossi considerano l'analogia come corretto mezzo di conoscenza.

⁴¹ Si dice *arthāpatti* l'implicazione o la deduzione di un fatto da un'evidenza. L'esempio classico è: "il grasso Devadatta non mangia di giorno". Il fatto che Devadatta sia grasso ma non mangi di giorno ci porta a dedurre che senza dubbio alcuno costui mangia molto di notte. Se ciò non fosse, il suo essere grasso sarebbe inspiegabile. Proprio qui interviene il mezzo di conoscenza conosciuto come *arthāpatti* grazie al quale, fatta esperienza della grassezza di Devadatta, e fermo restando l'impossibilità di essa senza grosse quantità di cibo, la funzione di *arthāpatti* è proprio quella di condurre alla deduzione di un pasto notturno. L'*arthāpatti* viene considerata come corretto mezzo di conoscenza esclusivamente dalle due scuole di Mīmāṃsā dei *Bhāṭṭa* e dei *Prabhakāra* e dei seguaci dell'Advaita Vedānta.

⁴² Si dice *anupalabdhi* la non apprensione, ovvero la mancata percezione diretta di un ente. Solitamente si esprime la condizione necessaria affinché il *pramāṇa anupalabdhi* possa avere corso in questi termini: sul pavimento non c'è il vaso, se il vaso fosse sul pavimento noi lo percepiremmo, tuttavia noi non lo percepiamo, perciò il vaso non c'è. Come si può comprendere dall'esempio, mediante *anupalabdhi*, si comprende la mancanza di un oggetto da un determinato *locus*. Mediante la percezione diretta, prendiamo conoscenza del pavimento vuoto. Ci ricordiamo che in precedenza su quel pavimento vi era un vaso. In questo momento interviene il *pramāṇa anupalabdhi*, mediante il quale si comprende che il soggetto della nostra mancata percezione è il vaso. Questo tipo di esperienza è diversa dalla percezione diretta in quanto la percezione diretta esplica la sua funzione cognitiva esclusivamente su enti presenti. Noi mediante l'*anupalabdhi*, percependo il luogo in cui un ente non è più presente (*anuyogi jñāna*), quindi mancante, abbiamo conoscenza di esso (*pratiyogi jñāna*). Questo *pramāṇa* viene considerato corretto mezzo di conoscenza solamente dai *Bhāṭṭa mīmāṃsāka* e gli *advaita vedāntin*.

eterne.

Sebbene secondo i seguaci del *Nyāya* e i seguaci del *Vaiśeṣika* le lettere e i suoni tutti siano considerati non eterni (*anitya*), tuttavia secondo i seguaci sia della *Purva Mīmāṃsā* sia dell'*Uttara Mīmāṃsā*, le lettere sono eterne, in quanto “a” “ka”, “ca”, “ṭa”, “ta”, “pa”, eccetera, vengono riconosciute attraverso un'unica forma ogni qualvolta vengono pronunciate. Certo è che a seconda della diversità dei vari organi fonatori all'interno della bocca quali la gola il palato eccetera, vi è una certa differenza rispetto ai suoni prodotti, per questa ragione sebbene questi suoni non siano eterni, le lettere “a” “ka”, “ca”, “ṭa”, “ta”, “pa”, sono ovunque uniche (*abhinna*) e eternamente provate (*nityasiddha*).

È detta “parola” (*śabda*) una determinata (*niyata*) sequenza (*ānupūrvī*) di determinati suoni (*varṇa*), mentre è detta “frase” (*vākya*) una determinate sequenza di determinate parole (*śabda*). Anche se le lettere sono eterne (*nitya*) e onnipervadenti (*vibhu*), per cui è impossibile determinarne una precedenza o una posteriorità determinata dallo spazio o dal tempo e poichè non vi è una precedenza e una posteriorità, la produzione di parole e frasi risulta impossibile, tuttavia le manifestazioni delle lettere nate da organi fonatori quali la gola il palato e gli altri, sono non-eterne (*anitya*), proprio per questo la loro concezione di precedenza e posteriorità è possibile, e sulla base di essa è possibile determinare anche il loro essere parole (*padatva*)⁴³ e il loro essere frasi (*vākyaiva*).

Sebbene le manifestazioni delle lettere siano non-eterne (*anitya*), e ciò determini anche la non eternità (*anityatā*) dei termini e delle frasi, tuttavia quei termini e quelle frasi il cui primo pronunciato o l'autore il cui precedente ordine delle parole non tiene conto dell'ordine successivo non è provato dai mezzi di conoscenza, quei termini e quelle frasi sono considerate eterne (*nitya*) in quanto appartenenti a quello stesso flusso. L'autore del primo ordine del *Raghuvamśa* e di altre celebri opere, oppure il loro pronunciato è Kālidāsa o altri poeti, mentre, per quanto riguarda i Veda, viene tramandato attraverso un'ininterrotta successione di maestri (*anādi ācārya paramparā*) il cui studio e insegnamento non ha origine. Per questo motivo non

⁴³ *Padatva* è il sostantivo astratto proveniente dal termine *pada*. Tradurre questo termine in un altro termine corrispondente non è cosa semplice, in effetti, secondo la grammatica sanscrita, solo i termini coniugati o declinati possono fregiarsi di questo titolo, non altri. Secondo Pāṇini (*suptidantam padam*) si dicono *pada* le parole di senso compiuto usate con le terminazioni *sup* per i sostantivi e *tin* per le forme verbali.

vi è alcun autore o primo pronunciatore di essi. L'autore del *Raghuvamśa* e di altre opere simili possiamo essere anche noi o altri, però il loro primo autore è Kālidāsa e gli altri poeti. Noi pronunciamo quelle opere essendo dipendenti da un ordine precedente, noi non siamo pronunciatori indipendenti. Per quanto riguarda i Veda non vi è nessun pronunciatore o primo pronunciatore indipendente. Tutti gli insegnanti hanno studiato i Veda o hanno seguito la loro pronuncia dai loro precedenti insegnanti, perciò il Veda è eterno (*nitya*) e privo di origine (*anādi*).

Anche i seguaci della grammatica (*vyākaraṇa*) e delle due *Mīmāṃsā* mantengono l'eternità di parole quali vacca (*go*), vaso (*ghaṭa*), eccetera, e credono che la potenza evocatrice del significato della parola sia insita nella generalità (*jati*). Per questo motivo la relazione tra parola (*śabda*) e significato (*artha*), la potenza evocatrice o anche il segno viene considerato eterno. Sebbene si riconosca anche l'origine delle parole casuali quali “*dittha*”, “*ḍavittha*”, e di tante altre, tuttavia tutte le parole corrette capaci di generare meriti sono diverse da quelle, per cui prive di origine (*anādi*) ed eterne (*nitya*). Noi comprendiamo da tempo immemorabile il rapporto tra parole come “*go*”, “*ghaṭa*”, eccetera e i loro significati attraverso l'ininterrotta successione (*paramparā*) del comportamento degli anziani (*vṛddha vyavahāra*).

Tra tutte le cause capaci di far cogliere la potenza evocatrice di significato di ogni parola (*shaktigrāhaka hetu*) quali la grammatica, la poesia i dizionari eccetera, il comportamento degli anziani (*vṛddha vyavahāra*) viene considerata la più importante. Come la relazione tra fumo e fuoco, sebbene sia un rapporto naturale, solo dopo l'avvenuta conoscenza del rapporto di concomitanza invariabile (*vyāpti*) tra fumo e fuoco è possibile inferire dal fumo il fuoco, non altrimenti. Allo stesso modo, seppure vi è una naturale relazione tra parola e significato, tuttavia solo dopo aver conosciuto questa relazione attraverso il comportamento comune, la parola diviene comunicatrice del proprio significato. Anche se i seguaci del *Nyāya*, del *Vaiśeṣika* [e degli altri *darśana*] considerano creazione del Signore (*Īśvara kṛta*) il rapporto tra parola (*śabda*) e significato (*artha*) e considerano il significato e il suo rapporto altresì non eterno (*anitya*), tuttavia poichè la catena di manifestazioni (*sṛṣṭi*) e annientamenti (*pralaya*) è senza origine, in tutte le manifestazioni, le relazioni sono di un'unica modalità, per cui anche secondo quei pensatori la parola, il significato e il loro rapporto sono da considerarsi eterni in quanto inerenti ad un flusso. I seguaci della

Purva e dell'*Uttara Mīmāṃsā*, invece, considerano eterni i Veda, in quanto lettere, parole, rapporto tra le parole e il loro significato, frasi e raccolta delle frasi. Anche gli storici, nelle biblioteche di questo mondo hanno riconosciuto come la raccolta più antica esistente il Ṛgveda. Lokamanya Tilak, nel suo libro *Orion*, ha provato l'esistenza dei Veda anche migliaia di anni prima di *Yudhṣṭhira*. Dīnānāth Culeṭ ha dimostrato che alcuni mantra possiedono un'antichità di centinaia di migliaia di anni. *Manu*, *Vyāsa*, *Jaimini* e altri veggenti (*ṛṣi*), nonchè i Veda stessi parlano della parola del Veda come eterna⁴⁴.

Secondo l'autore della *Vākyapadīya*⁴⁵, insieme ad ogni cognizione sottilmente sussiste la compagnia (*sahakār*) della parola. Qualsiasi pensatore esprime il proprio pensiero in una determinate lingua.

“*Na sosti pratyayoloke yaḥ śabdasyārthena sambandhaḥ*”⁴⁶

“Non vi è alcuna cognizione in questo mondo che sia priva dell'accompagnamento di una parola”

“*Jānāti, icchati, atha karoti*” “conosce, desidera e dopo di ciò agisce”. Secondo questo principio, dalla conoscenza sorge il desiderio, e dal desiderio si procede verso l'azione: “*Jñānājanyā bhavedicchā icchājanyā*” (il desiderio nasce dalla conoscenza, lo sforzo nasce dal desiderio).

Per questi motivi al fine di manifestare l'universo, il Signore (*Īśvara*) deve basarsi sulla conoscenza (*jñāna, vicāra*), sul desiderio e sull'azione. Quella lingua in cui il Signore conosce o riflette favorevolmente alla manifestazione, quella lingua è la lingua vedica.

Īśvara e la sua conoscenza sono senza origine. Proprio per questo motivo quella lingua e quelle parole che si accompagnano alla sua conoscenza non possono che essere senza origine, esse vengono chiamate l'eterna raccolta di frasi che è il Veda. Come il seme e il germoglio, anche la successione del dormire e risvegliarsi, della

⁴⁴ Lo Svāmī porta a conferma delle proprie affermazioni quattro passi testuali: “*Vedaśabdebhya evādau pṛthak samsthāśca nimame*” (*Manusmṛti*, 1.21); “*ataeva ca nityatvam*” (*Brahma sūtra*, 1.3.23); “*vācāvirupanītyayā*”, (*Kṛa sūtra*,); “*Autpattikastu śbdasyārthena sambandhaḥ*” (*Jaimini sūtra*, 15.)

⁴⁵ Bhartṛhari.

⁴⁶ *Vākyapadīya*, 1.123.

nascita e della morte, della manifestazione (*śṛṣṭi*) e dell'annientamento (*pralaya*), dell'azione (*karma*) e del risultato dell'azione (*karmaphala*), è senza origine (*anādi*). Il supremo Signore, reggitore di questo universo senza origine (*anādi*), non può che essere senza origine (*anādi*), anche la legge mediante la quale il supremo ed eterno Signore regge l'anima individuale e l'universo che sono governati da sempre, è senza origine (*anādi*). Questa legge governatrice è il Veda⁴⁷

Gli scrittori contemporanei affermano e scrivono cose prive di fondamento (*niṣpramāṇa*), molto confuse e reciprocamente contraddittorie, costoro rifuggono i corretti mezzi di conoscenza (*pramāṇa*).

È stato pubblicato un libro di Mādhava Sadaśiva Goḷvalkara che porta il nome di *Vicāra navaṇīta*⁴⁸. In esso l'autore sostiene che:

Un'altra particolarità della nostra tradizione culturale è che non abbiamo considerato alcun libro come singola suprema autorità per il nostro *dharma* e la nostra cultura (*sanskṛti*).⁴⁹ Tutte le nostre scritture sono solo esposizioni dei diversi aspetti e strade che conducono all'unico fine ultimo dell'esistenza umana. Anche il *Samgha* non ha considerato un solo libro come autorevole per esporre il proprio pensiero, né ha ritenuto opportuno redigerne alcuno.⁵⁰

Inoltre, Lei dice:

Una volta un importante *leader* religioso mi chiese: "Qual è il testo a cui Lei fa riferimento?" Io risposi: "Se ci limitassimo a considerare le ingiunzioni di un solo testo, non potremmo in alcun modo essere migliori dei cristiani e dei musulmani, la cui religione è fondata su un solo testo. Proprio per questo motivo siamo devoti esclusivamente all'ideale, e a null'altro."⁵¹

⁴⁷ Questo punto è ulteriormente approfondito nei testi *Veda ka svarūpa aur prāmāṇya*, ("La natura e autorevolezza del Veda") e *Vedaprāmāṇyamīmāṃsā* ("L'indagine sull'autorevolezza del Veda").

⁴⁸ Si tratta della traduzione in *hindī* del testo "Bunch of Thoughts"

⁴⁹ I termini *dharma* e *sanskṛti* appaiono in *hindī* anche nel testo in lingua inglese.

⁵⁰ Pp. 332-333 del testo utilizzato da Svāmī Karpātrī, p. 390 del testo in nostro possesso.

⁵¹ Pp. 332-333 del testo utilizzato da Svāmī Karpātrī, p. 390 del testo in nostro possesso.

In verità il *leader* religioso intendeva chiedere se il *dharma*, la cultura e i modelli di cui Lei intende, sono basati o meno su un qualche valido mezzo di conoscenza.

Se sì, il corretto mezzo di conoscenza qual è? La percezione, l'inferenza oppure la scrittura? Anche se le azioni mondane possono dipendere da percezione e inferenza, lo stesso non si può dire per entità quali *dharma*, *brahma* e i mezzi per meditare e realizzare essi, tutti questi sono concetti ottenibili solo mediante la scrittura. È per questo motivo che chiunque creda in un mondo ultraterreno nella legge eterna (*dharma*) o nel *brahma*, considera come corretto mezzo di conoscenza una o un'altra scrittura. In effetti non si può nemmeno immaginare che vi sia qualche seguace dell'islam che non presta fede all'insegnamenti del Corano o qualche cristiano che non considera modello il messaggio della Bibbia. Allo stesso modo, è motivo di stupore che chiunque discuta sulla salvaguardia della cultura *hindū* non consideri alcuna scrittura *hindū* come il Veda e le altre. Dire che quando qualcuno, avendo considerato corretto mezzo di conoscenza un determinato libro e questo stesso libro viene preso come base della propria cultura, costui non potrà essere di certo migliore dei cristiani o dei musulmani, i quali si basano su un unico e solo libro. Questa affermazione non è sostenibile, perchè allora anche questo potrebbe essere detto, che anche chi è orgoglioso di una sola nazionalità non potrà essere detto migliore dei tiranni Hitler, Mussolini, eccetera.

Dire che la propria nazionalità è migliore delle altre nazionalità era cosa possibile anche per Hitler e gli altri dittatori, se Lei darà come prova della superiorità della sua propria nazionalità la storia, allora perchè un tedesco non potrebbe presentare anch'egli la storia come prova della propria [superiore] nazionalità? In conclusione anche la storia non è altro che un libro. Oltre a ciò, si può dire anche che la storia contemporanea spesso e volentieri è stata scritta privilegiando consapevolmente il proprio stato, il proprio *dharma* e la propria cultura. Uno storico Tedesco scrive "la storia del mondo è cominciata dalle foreste, dalle montagne, dai fiumi, dalle terre e da tutte le altre parti della Germania." In verità descrivere costantemente solo antichi avvenimenti o studiare quegli avvenimenti non è altro che riesumare una salma, perciò non è questa la storia, bensì si può dire storia la descrizione di quegli avvenimenti mediante i quali sia conosciuta la gloria del proprio *dharma*, della propria

cultura e della propria civiltà, e tramite i quali il popolo possa ottenere un'insegnamento capace di determinare un'elevazione spirituale, religiosa e politica. La moderna storiografia indiana è per lo più il frutto delle speculazioni fatte in malafede dagli occidentali. Anche gli storici indiani non sono rimasti intoccati dall'influsso dell'educazione occidentale. Se Lei credesse nei poemi epico-storici dei saggi quali il *Rāmāyaṇa*, il *Mahābhārata* eccetera, sarebbe costretto ad ammettere l'autorevolezza di un libro. Come si può quindi pretendere di essere coerenti non considerando l'autorevolezza di alcun libro?

Il credente⁵² *hindū* considera corretto mezzo di conoscenza i poemi epico-storici scritti da esseri quasi onniscienti quali Vyāsa Vālmīki e altri, che sono il *Rāmāyaṇa* il *Mahābhārata* eccetera, in quanto gli antichi veggenti dotati di perfetta contemplazione e mossi da un unico desiderio del benessere dell'universo, immersi in loro stessi mediante una conoscenza pervasiva dell'ordine cosmico, scrissero i poemi epico-storici dopo aver realizzato le verità grossolane e sottili vicine e lontane. I loro poemi epico-storici sono un valido mezzo di conoscenza in quella parte che non contraddice il Veda. Insieme ai loro poemi epici possono essere considerati anche altri poemi epico-storici che non contraddicono i precedenti. In verità anche i poemi epico-storici ispirati dei veggenti sono corretto mezzo di conoscenza (*pramāṇa*), fintanto che meramente descrivono l'avvenimento, non rispetto a *dharma*, cultura e condotta, poichè si dice storia⁵³ la sola descrizione dei fatti. L'avvenimento sfortunatamente può essere sfavorevole o fortunatamente favorevole, queste sono le sue due modalità. In questo mondo avvengono ogni genere di fatti, *dharma* e assenza di *dharma*, vittoria e sconfitta e tanti altri. Tra questi il popolo deve essere istruito attraverso quei fatti che insegnano il *dharma* e la cultura. Nel *Rāmāyaṇa* e nel *Mahābhārata* sono narrate le gesta di Rāvaṇa e Duryodhana così come di Rāma e Yudhiṣṭhira. Se tutte queste dovessero venir considerate mezzi validi di conoscenza si creerebbe il disordine. Perciò dal *Rāmāyaṇa* “*rāmādivat vartitavyam na rāvaṇādivat*” e dal *Mahābhārata* “*yudhiṣṭhirādivat vartitavyam na duryodhanādivat.*” Bisogna comportarsi come Rāma, non come Rāvaṇa, questa è la conclusione del *Rāmāyaṇa*, mentre questa è la conclusione del *Mahābhārata*, che bisogna comportarsi come Yudhiṣṭhira e non come Duryodhana.

⁵² Āstika.

⁵³ *Itihāsa* (“così fu”). In *hindī contemporaneo Itihāsa* (pronunciato *Itihās*) significa “storia”.

Ma anche a questo proposito, perché è degno di essere seguito il comportamento di Rāma e non lo è quello di Rāvaṇa? Anche a questo proposito la risposta è che il comportamento di Rāma eccetera e di Yudhiṣṭhira e altri era secondo gli insegnamenti delle scritture vediche, perciò degno di essere seguito. Il comportamento di Rāvaṇa e altri, pur essendo storico, non è degno di essere seguito perché contrario agli insegnamenti del Veda. Così ogni nazione e ogni popolo (*jati*) deve per necessità considerare un certo libro come base del proprio *dharma*, della propria cultura della propria civiltà e della propria nazionalità. Che Lei non consideri l'autorevolezza di un unico libro e consideri l'autorevolezza di molti libri, tuttavia almeno una scrittura deve essere considerata. Anche lei stesso nel suo libro, ha citato come prova, al fine di corroborare le sue convinzioni, le parole di molti libri. Anche se non citano il nome del libro, persino i comunisti, i socialisti, i seguaci del Congresso, citano passi testuali a prova per corroborare ognuno dei propri punti di vista. Alcuni citano anche il nome del libro con grande orgoglio, perciò tutti questi, non considerando l'autorevolezza di un unico libro, ma di molti, ne citano dei passi. Alla luce di tutto ciò, come è che Lei può risultare migliore degli aderenti al Congresso, dei comunisti o dei socialisti?

La verità è che voi non considerate mezzo autorevole di conoscenza solo un testo, bensì una lunga serie di testi, a partire dal *Veda* fino al *Rāmacaritamānasa*, il problema è che non vi aderite. Voi prestate fede a quelle affermazioni che in un qualche libro sono a voi favorevoli, mentre smembrate quelle sentenze che si rivelano contrarie ai vostri principi e ai vostri comportamenti, e così facendo le snaturate: questo corrisponde all'“analogia della mezza gallina”, secondo la quale qualcuno vuole mangiare metà di una gallina e tenere l'altra metà per averne le uova. Per lo scambio di opinioni è necessario che ci si adegui completamente a ciò che si considera un corretto mezzo di conoscenza. Solo allora, sulla base di quel corretto mezzo di conoscenza, si potrà refutare la tesi dell'opponente. [...]. Voi citate migliaia di passi dalla *Gītā* e dalle *Upaniṣad*, rifiutate però, quando ve li trovate di fronte, passi della *Gītā* come:

*yaḥ śāstra vidhimutsrjya vartate kāmakārataḥ /
na sa siddhimavāpnōti na sukham na param gatim //*

*tasmācchāsrām pramāṇam te kāryākārya vyavasthitau /
jñātvā śāsra vidhānoktam karmakartumihārhasi //*

[...] ‘Colui che avendo abbandonato l’ingiunzione scritturale agisce com’egli crede, costui non ottiene né il successo, né la felicità e nemmeno la via suprema. Il supremo mezzo di conoscenza riguardo a ciò che si deve fare e ciò che non si deve è quindi la scrittura. Pertanto, conosciute le azioni ingiunte dalle scritture, mettile in pratica.’

Voi lodate continuamente *Manu* e spesso lo citate per provare le vostre tesi, tuttavia, quando *Manu* ingiunge: “*dharmā jijñāsamānānām pramāṇam paramam śrutiḥ*”⁵⁴ ‘il supremo mezzo di conoscenza per quanti sono desiderosi di conoscere è la *Śruti*’, di fronte a questa affermazione voltate le spalle.

In verità, non considerando una scrittura come fondamento del *dharmā* e della cultura o dell’unione, non si può diventare migliori dei cristiani o dei musulmani, in effetti si può essere solo inferiori ad essi, in quanto cristiani e musulmani perlomeno prestano fede ad un libro. La loro umiltà, il loro onore, la loro cultura e la loro religione hanno un fondamento, però coloro che non considerano alcun corretto mezzo di conoscenza come fondamento della propria cultura, costoro sono considerati ben più obsoleti. Colui che non considera corretto mezzo di conoscenza alcuna scrittura, come può provare la presenza della divinità nell’immagine sacra? Come si può decidere a proposito dell’impurità data dalla nascita o data dalla morte? I riti relativi all’iniziazione brahmanica, al matrimonio e ad altri passaggi, come possono essere determinati? In che modi decideremo se è più pura la pelle di un asino o quella di una tigre? Perché il cranio di un uomo non è così puro come una conchiglia? Perché l’urina della mucca è più pura di ogni altra urina? Perché la Gaṅgā è più pura degli altri fiumi? Perché il matrimonio tra individui della stessa stirpe (*sapiṇḍa*) e dello stesso *gotra* (*sagotra*) è proibito (*niṣiddha*) perché è stato considerato come proibito il matrimonio tra fratelli e sorelle?

Chiunque consideri l’autorevolezza delle scritture, concepisce tutti questi generi di

54

sistemi (*vyavasthā*) sulla base del Veda, che non ha origine umana, e delle parole dei veggenti. Chi tuttavia non presta fede ad alcuna scrittura, cosa può fare? Se alcune parti del Veda e dei *Dharmaśāstra* possono essere considerate autorevoli, perché certe altre parti non lo sono? Se Lei, per la forza di alcune parti di quelle stesse scritture, dopo averne corroborato il suo discorso, costringe gli altri ad accettarlo, allora perché anche Lei non potrebbe essere costretto ad accettare le altre parti di quelle stesse scritture?⁵⁵

Qualsiasi tipo di scambio intellettuale può avvenire solo qualora entrambe le parti siano propense a provare o confutare partendo da una base (*ādhār*) comune. Per questo motivo [per coloro i quali assumono le scritture come fondamento] non è possibile interloquire con chi non si comporta nello stesso modo.

Sebbene altre nazionalità siano ristrette e la sua nazionalità possa essere pura e superiore, allo stesso modo in quanto le scritture di origine umana divenute fondamento di altre tradizioni possono essere oggetto di un difetto radicale (*dūṣaṇmūlaktā*) quali l'illusione, la negligenza e altri. Se quell'insieme di suoni spontanei che costituisce il respiro divino che è il Veda, può essere puro, perfetto, privo di difetti e assolutamente autorevole, allora con l'accettare come base della cultura il Veda e le altre scritture, perché in Lei non può esserci qualcosa di migliore rispetto a tutti gli altri che accettano solo le scritture di origine umana?

⁵⁵ Lo Svāmī si riferisce ai passi che contraddicono quanto sostenuto da Goḷvākara.

Una nazionalità non fondata sulle scritte

Lei dice che:

The real and abiding source of inspiration can only be found in the spirit of unalloyed nationalism. The feeling of burning love for Bharat Mata, the great and sacred mother of us all, the intense consciousness of our being a single and indivisible brotherhood as the children of that common mother, and pride in our glorious national past, in our unique cultural heritage and aspiration to see our Bharat Mata re-seated in her pristine glory and honour in the comity of nations, can alone act as a constant and powerful incentive capable of taking up in its sweep the greatest as well as the humblest of the land and bring out the best in them. That alone shall bring into full play invincible potency of our people so amply demonstrated in the present crisis and make them realise the inspiring vision of an invincible united Bharat Mata holding in one hand *Kamala*, the power to bless the good, and in the other the *Vajra*, the power to strike down evil, the embodiment of *Brahma-teja* and *Kshatra-teja*.⁵⁶

Tuttavia, una tendenza priva dell'autorità scritturale, non è nulla all'infuori di un errore (*bhrānti*), così come viene considerata un'illusione la percezione immaginaria della propria amata da parte dell'amato lontano. Colui che considera lo scoppietto come fosse il fuoco, costui mai può cogliere il vero fuoco, a causa di questa sua stessa considerazione. La meditazione sui simboli può portare a dei frutti solo basandosi sull'autorità delle scritte. Il fondamento radicale che permette di vedere *Viṣṇu* nello *śaligrāma* e *Śiva* nel *Narmadeśvara*, è la scrittura: Non è possibile in alcun modo la meditazione simbolica priva del conforto delle scritte. La percezione corretta (*pramā*) o la conoscenza valida (*yathārthajñān*) può avvenire esclusivamente attraverso il corretto mezzo di conoscenza. Molti possono essere i *pramāṇa*, quali la percezione diretta (*pratyakṣa*), l'inferenza (*anumāna*), la testimonianza autorevole (*āgama*), e altri.

La devozione o il sentimento non sono di per sé corretti mezzi di prova capaci di originare la corretta conoscenza. Qualora coadiuvati dal corretto mezzo di prova, il

⁵⁶ Pp. 322 del testo utilizzato da Svāmī Karpātrī, p. 334 del testo in nostro possesso.

sentimento e la devozione sono senza dubbio molto preziosi. La differenza tra le immagini ospitate in un museo o presenti in un negozio e le immagini sacre installate in un tempio sussistono perché nel tempio è presente la tensione devota unita alla regola scritturale, ciò non è vero altrove. Così come per gli indiani la terra di *Bhārata* è madre, gli abitanti di altre nazioni rendono omaggio al proprio paese chiamandolo o terra madre, o patria (*deśpitā*), e anch'essi si alzano all'unisono ogni qual volta è preso di mezzo il sentimento materno. Anche altre persone hanno un orgoglio di essere i successori di una cultura incomparabile. Considerare la Madre India come sostenitrice del loto e della folgore è una semplice speculazione, per la quale è assolutamente necessaria anche la scrittura come prova. In effetti secondo le scritture non solo l'India, bensì la terra intera, è degna di adorazione come *Mādhavī*, consorte di *Viṣṇu* (*Viṣṇupatnī*), ed è per questo infatti che ogni indiano recita:

*“samudravasane devi parvatastana maṇḍale /
viṣṇupatni namastubhyam pāśasparśa kṣamasva me //*

O Dea, le cui vesti sono gli oceani, i cui seni sono i monti /
o consorte di *Viṣṇu*, sia lode a te! Perdona il tocco del mio piede //

Tramite questo *mantra*, avendo adorato la terra i cui seni sono i monti e le cui vesti sono gli oceani, in forma di consorte di *Viṣṇu*, solo allora vi poggia il piede al mattino. Forse questa stessa considerazione non può essere fatta anche rispetto a una terra diversa dall'India?

Bhagavādhvaja

Lei dice che

“un certo individuo, per quanto importante possa diventare, non può essere preso come modello per la nazione. Le persone adorano come loro divinità di elezione (*iṣṭadeva*) Śrīrāma, per questo motivo hanno messo di fronte a sé nella posizione di onore supremo il *Bhagavādhvaja*”⁵⁷ (pp. 334-335)

Si può davvero pensare che *Bhagavādhvaja* sia un concetto planetario? se anche ci sono alcune persone che non sono adoratori di Rāma si può anche pensare che molte persone non lo siano nemmeno di *Bhagavādhvaja*. Ognuno dei partiti indiani ha il proprio stendardo di appartenenza, tutti cantano la gloria del proprio stendardo. Ogni stendardo diventa degno di lode nell'ottica del proprio sentimento. Senza questo sentimento la bandiera e il bastone entrambi non sono altro che un pezzo di stoffa inerte e un semplice pezzo di legno. Ogni stato indiano ha la propria bandiera, nella guerra del *Mahābhārata* le bandiere dei carri di eroi quali Bhīṣma, Droṇācārya, Karṇa, Bhīma, Arjuna e altri erano l'una diversa dall'altra. Arjuna è famoso con il nome di *Kapīdhvaja*, "colui il cui stendardo è una scimmia", perciò non si può dire che tutti i nostri antenati considerassero il *Bhagavādhvaja*. Con la frequentazione dell'asceta Samārtha Rāmadāsa, il grande condottiero Śivājī fece proprio il *Bhagavādhvaja* e il Saṃgha lo ha considerato come proprio modello. Ciò è vero, tuttavia non si può considerare il *Bhagavādhvaja* come universale e unanimemente condiviso. La stoffa delle bandiere e i bastoni, entrambi nascono all'interno della nazione, quella terra patria (*deśbhūmi*), le pietre, gli alberi, le foreste, i monti i fiumi e chi più ne ha più ne metta, l'intero universo è inerte, transeunte, l'unica realtà vera è il fondamento di ogni cosa (*sarvādhiṣṭhān*), il *brahman*.

Il Rāma narrato nel *Rāmāyaṇa* e il Kṛṣṇa narrato nel *Mahābhārata*, il Viṣṇu del *Viṣṇu Purāṇa*, lo Śiva dello *Śiva Purāṇa*, tutti questi sono l'unico *brahman* dotato di differenti appellativi e funzioni. Rispetto a tutti i simboli, l'importanza del *brahman* o di Rāma è

⁵⁷ Pp. 334-335 del testo utilizzato da Svāmī Karpātrī, p. 356-357 del testo in nostro possesso.

molto maggiore, in effetti per coloro che sono dotati di una visione superficiale il *brahman* o Rāma non sono di certo facilmente realizzabili: questa è la ragione per cui vengono adorate immagini mobili e immobili o simboli di Rāma o del *brahman*. Nei simboli e nelle immagini sacre viene richiamata la divinità e in essa viene installata seguendo strettamente dettami scritturali.

Così come avviene per simboli e immagini, allo stesso modo la divinità viene richiamata e installata anche negli stendardi, per esempio nello stendardo raffigurante una scimmia di Arjuna, risiedeva lo stesso *Hanuman*. Talvolta egli col suo ruggito sovrastava anche la voce tonante di Bhīma. Chiunque rifugga dalle scritture e dai testi autorevoli, costui possiede una tendenza arida (*niṣprāṇa*)⁵⁸.

Perfino i comunisti materialisti portano rispetto alla propria bandiera. Le bandiere di tutte le nazioni sono degne di rispetto. Secondo questo punto di vista, avendo considerato qualsiasi bandiera come simbolo dello stato, questa diviene oggetto di rispetto. Dopo aver detto tutto ciò, se si può ancora affermare un'insolita straordinarietà del Bhagavādhvaja, allora perchè quell'eccezionalità non può essere considerata anche rispetto alle *Smṛti*, ai *Purāṇa*, alle epiche, ai tantra al Veda e a tutte le altre scritture composte dai saggi e dai veggenti?

Perciò riservare questa stessa supremazia al solo *Bhagavādhvaja* non dando un'importanza maggiore a divinità quali Rāma e Kṛṣṇa, o a scritture quali il Veda o altre è senza dubbio un atteggiamento privo di logica e di fondamento.

"Il Bhagavādhvaja è il simbolo della nostra nazionalità" (p. 334).

Questa affermazione prova che per essa è necessario un corretto mezzo di conoscenza. Senza dubbio l'adorazione simbolica necessita di alcuni mezzi di prova (*pramāṇa*), lo stendardo di per sé non è un mezzo di prova come lo sono altri quali la percezione diretta (*pratyakṣa*), l'inferenza (*anumanā*) e la testimonianza autorevole (*āgama*). Il devoto continua ad adorarla con trasporto e da essa viene pure stimolato, tuttavia quella diventa viva solo se accompagnata da un corretto mezzo di conoscenza, senza di esso rimane inerte.

⁵⁸ Letteralmente "priva di *prāṇa*". Priva di vita.

Senza il conforto delle scritture il *dharma* non può essere provato. Goḷvalkara e il suo *Rāṣṭrīy Svayaṃ Sevak Saṃgh* non hanno accettato l'autorevolezza degli *śāstra*, questa è la ragione principale per cui non hanno avuto successo nel determinare la natura del *dharma*. Nelle pagine 34 e 35⁵⁹ del suo libro *Vicār Navnīt* Golvalkar scrive:

Nel nostro paese alcune persone indossano il sacro cordone brahmanico (*yajñopavīta*), mentre altre non lo indossano. Alcuni tengono la *śikhā*, mentre altri no. [Alcuni adorano le *mūrti*, mentre altri no]⁶⁰ Tutte queste cose hanno un significato per chi vi presta fede, e sono solo piccole caratteristiche esteriori del nostro *dharma* onnipervadente. Non si deve commettere l'errore di confonderle con il *dharma*.

Leggendo queste righe si prova stupore: questo è il punto di vista di coloro che hanno la pretesa di essere i salvatori del nostro *dharma*, della nostra cultura (*sanskṛti*) e della nostra nazione (*rāṣṭra*), coloro che cantano lodi alla cultura e al *dharma*. Leggendo queste loro righe bisogna evidenziare l'errore e chiedersi se costoro siano davvero protettori del *dharma* e della cultura. In verità la *śikhā* e il cordone brahmanico sono per gli *hindū* la radice di tutto il *dharma*. Un passaggio testuale recita:

*sadopavītinābhāvyam sadābaddhaśikhena ca
viśikho vyupavītaśca yatkaroti na tatkr̥tam //*⁶¹

“Bisognerebbe indossare costantemente il cordone sacrificale e sempre mantenere legata la *śikhā*, perché ciò che viene fatto senza la *śikhā* e il cordone sacrificale è inutile come ciò che non è stato fatto”.

Per ottenere la qualifica reativa agli ottantamila mantra inerenti alla sezione rituale del Veda e i sedicimila inerenti alla meditazione simbolica (*upāsana*) bisogna indossare il cordone sacrificale [della lunghezza ottenuta avvolgendolo intorno alle

⁵⁹ P. 45 dell'edizione in nostro possesso.

⁶⁰ Questa frase, presente nel testo di Goḷvalkara, è omessa nella citazione di Svāmī Karpātrī.

⁶¹ *Baudhāyana Śrauta Sūtra*.

quattro dita di una mano per novantasei volte].

Secondo le ingiunzioni scritturali quando si rinuncia alla *śikhā* e al cordone brahmanico si ottiene la qualifica al fine di penetrare i quattromila mantra che trattano di conoscenza. Anche nel sannyāsa il cordone sacrificale rimane all'interno della parte superiore del *daṇḍa*, in quel momento anche la *śikhā* diviene sostanziata di conoscenza e non più materiale. se dovesse terminare il rispetto nei confronti della *śikhā* e del cordone brahmanico che sono simboli descritti nelle scritture come appartenenti alla parte rituale del veda, allora come potrebbe esserci rispetto per il panno della bandiera o la bandiera stessa.

La realtà dei fatti è però che l'ingiunzione relativa al panno del *Bhagavādhvaja* è relativa solamente ad alcuni che seguono la via della rinuncia (*nivṛttimargī*), tuttavia la *śikhā* e lo *jajñopavīt* sono presi in considerazione da tutti, studenti brahmanici e capifamiglia, eremiti nonché da ogni scuola tradizionale quali quelle di Śaṅkara, Rāmānuja, di Nimbāraka, di Vallabha e altri maestri. Gli hindū, brahmani (e delle altre tre caste) di tutti i partiti, congresso, comunisti, socialisti e altri, addirittura alcuni aderenti al RSS e al Jana Sangh ne hanno rispetto, allora per quanto potrà continuare l'artificiale onore tributato a una bandiera persistendo a considerare a lei inferiori *śikhā* e lo *jajñopavīt* che in verità sono simbolo del dharma vedico e della tradizione tramandati attraverso una successione disciplica e scritturale ininterrotta? la *śikhā* è lo stendardo naturale e non comune dei soli hindū, quante lotte e sacrifici sono stati fatti per essa, centinaia di migliaia di uomini hanno dato la testa al posto della *śikhā*, ma non la *śikhā*.

Nei veda, nelle upaniṣad, ovunque, per i riti e il dharma vedico nonché per la meditazione (*jñānopasana*) è stata detta assolutamente necessaria la conoscenza del veda e del suo significato, tuttavia l'insegnamento di quel veda non è possibile senza passare attraverso il rito di investitura del cordone brahmanico. L'investitura del cordone brahmanico è una parte dello studio vedico, questo concetto è stato chiaramente espresso in sezioni testuali denominate *apaśūdrādhikaraṇa* sia della Pūrva Mīmāṃsā sia dell'Uttara Mīmāṃsā, vari maestri, come Jaiminī, Vyāsa, Śabara, Śaṅkara, Kumārila, Rāmānuja, Madhva e altri, hanno lungamente discusso e interpretato ciò, per cui l'investitura del cordone brahmanico è la radice di ogni attività prescritta dal veda.

Anche per gli śūdra e altri individui posti negli ultimi gradini della scala gerarchica brahmanica c'è l'ingiunzione della śikhā e per loro in particolar modo i veggenti, avendo trattato il significato dei Veda mediante i poemi epico storici i purana, i tamra e gli agama, hanno descritto i doveri di questa gente. Nel modo in cui, a seconda della natura e della capacità si attua un trattamento medico, allo stesso modo l'organizzazione della società brahmanica divide le qualifiche a seconda della natura e delle capacità. per esempio nel sacrificio di consacrazione regale (*Rājasūya*) sono ammessi all'attuazione del sacrificio i soli *kṣatriya*, non i *brāhmaṇa*. in vari altri sacrifici sono ammessi i soli *śūdra* e non i *brāhmaṇa*, ecc.

Lei presentando una duplice definizione di *dharma* dice:

“Primo è che il cervello dell'uomo necessita di un corretto vestimento, mentre la seconda cosa è invece che per un'esistenza armonica, per molteplici generi di individui diventare favorevoli, ovvero si necessita di una sistematizzazione superiore per il sostentamento della società”.

Chiarendo la prima definizione, egli dice:

La mente dell'uomo è come quella di un animale, che fugge costantemente dietro a molteplici generi di cose. E si unifica con una di esse. Comunemente la mente non si ferma per riflettere su cosa è giusto e cosa non lo è. L'uomo, per soddisfare i propri bisogni può raggiungere i livelli più bassi. Quando la mente si tova in questa condizione, per l'uomo è ben difficile elevarsi al di sopra del livello animale. Per questo motivo risulta necessario controllare se stessi e purificarsi mediante la pratica di grandi virtù. Nella Gītā e in altre sacre scritture, vi è in vari passi la menzione di come dev'essere la condotta corretta. Esse hanno descritto cinque restrizioni per il corpo e cinque regole per la mente. Altro è il punto di vista sociale. L'uomo deve cercare di armonizzare la propria vita con il più pervasivo benessere dell'intera società. Entrambe queste nature sono una il completamento dell'altra. La definizione della prima parte “il *dharma* è quell'organizzazione mediante la quale vi è la realizzazione del bene mondano e del bene supremo”.

Spiegandolo in modo più accurato, il *dharma* è un tipo di organizzazione che stimola l'uomo a mantenere sotto controllo i propri desideri e, pur usufruendo di una comune vita materiale, contribuisce a sviluppare una capacità al fine di realizzare una realtà divina o la verità eterna. La seconda parte è invece

“poichè sostiene, si dice *dharma*, così dissero. Il *dharma* sostiene le creature”

il significato di quest'affermazione è che il *dharma* è quella potenza che fa riunire tutti gli individui e li sostiene in forma di società. La corrispondenza tra queste due definizioni è che il significato dello stabilimento del *dharma* è la creazione di una società molto ben organizzata, nella quale ogni individuo esperisce la propria individualità insieme agli altri individui della società, e per fare in modo che la vita degli altri sia maggiormente agiata, per renderla più felice rimane pervaso da una tendenza alla rinuncia. Oltre a ciò, sviluppa una vita spirituale, la quale lo conduce nella direzione per realizzare la suprema verità”.

Sebbene purificare la mente mediante virtù quali le restrizioni (*yama*) e le regole (*niyama*), cercare il reciproco benessere, e proseguire verso la realizzazione della suprema verità con un sentimento di condivisione (*sahānubhūti*) siano tutte cose buone, e vengono sostenute dagli *śāstra*, ancora secondo il *Madhu Brāhmaṇa* della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (II.5.1-3) si dice che ogni entità è benefica per un'altra

Così come Īśvara è la causa della manifestazione dell'intero universo, allo stesso modo l'anima individuale (*jīva*) è la causa dell'intero complesso di potenze invisibili nate dalle attività meritorie o colpevoli. Questa è la causa per cui da determinate cose alcuni individui traggono felicità, mentre dalle medesime altri traggono dolore.

Quell'individuo che ha quale causa della produzione del proprio corpo i meriti, costui esperisce piaceri e felicità, al contrario colui la cui produzione corporea è determinate dalle colpe non conosce altri che dolore.

La terra, l'acqua, il fuoco, il sole, la luna, la folgore, le direzioni, il *dharma*, la verità, ecc. Tutte queste entità sono solitamente benefiche. La causa è che attraverso lo studio personale (*svādhyāya*), il sacrificio (*yajña*), i riti funebri (*śrāddha*), l'onore tributato agli ospiti (*atithi satkāra*) l'offerta a tutte le divinità (*balivaiśvadeva*), eccetera, non solo gli uomini, bensì anche i veggenti, le divinità, gli antenati, gli uomini, gli uccelli e gli animali, i corvi i cani, le formiche, e tutti gli esseri viventi trovano soddisfazione. Questo è ciò che viene chiamato i cinque grandi sacrifici (*pañcamahāyajña*). Questo è un dovere di ogni capofamiglia.

In verità onestà è anche questa: colui al quale si deve prendere una cosa, quella stessa cosa deve essere presa dichiarandola. Altrimenti, prendendo i dettami delle scritture, dichiarando di non considerare gli *sāstra* è un furto. La dichiarazione di assenza di fede nelle scritture viene fatta perchè noi non riusciamo a vedere come giusti i dettami delle scritture a causa della nostra infatuazione, affinchè non dobbiamo essere costretti in qualche modo a prestarvi fede. Un'altra prova di onestà sarebbe che se Lei non considera autorevoli gli *sāstra* non dovrebbe citarli per corroborare le proprie affermazioni, se lei cita gli *sāstra* dovrebbe considerare tutte le parti di essi e dovrebbe tributarvi un significato secondo el giuste modalità, non di certo secondo il suo punto di vista personale (*manmāne dhang se*). Qui per esempio Lei ha parlato della Gītā, e senza dubbio anche quell passaggio della Gita stessa che dice: “*tasmācchāstram pramāṇam te*”, “perciò la scrittura sia per te mezzo di conoscenza”, deve di certo essere tenuto in considerazione.

Di fronte a questa considerazione, fino a quando è possibile sostenere come lei fa che “noi non consideriamo alcun libro come fondamento del nostro *dharma*”?

[...]

L'India di oggi è tale e quale alle altre nazioni. Non è possibile sostenere che in India non ci sono vizi, che è completamente dedicata al *dharma* e al perseguimento dell'Assoluto, che vive semplicemente, ed è costantemente intenta all'imparzialità e al bene del prossimo. Anche qui, come negli altri paesi, ci sono innumerevoli partiti, e tra essi non manca certo una lotta egoistica. Anche qui è necessaria una purificazione dettata dalla tradizione scritturale.

Come alcune persone, sull'onda dell'immaginazione del concetto di internazionalismo dimenticano il miglioramento e l'elevazione della nazione, proprio allo stesso modo, alcune persone sull'onda della nazionalismo, dimenticando l'individuo, la nascita, la società, le proprie scritture e il proprio *dharma* non considerano le scritture e la legge da esse promulgata, immaginano una qualche tradizione fittizia o un qualche *dharma* inesistente e, essendo loro stessi confusi, confondono anche altri. Chiaro è che così come non vi alcuna entità indipendente come l'internazionalismo privato delle nazioni, allo stesso modo non si può nemmeno immaginare la nazione dell'India privata delle caste quali brahama e le altre, delle scritture quali i Veda e le altre e delle leggi promulgate in esse.

Come per infatuazione dell'internazionalismo si dimentica il nazionalismo, allo stesso modo infatuandosi della mera immagine della nazionalità ci si dimentica delle scritture e dell'organizzazione in caste e stadi di vita propria della legge vedica.

Tralasciando Rāmāyana Mahābhārata e altre scritture che descrivono la verità, cos'altro può essere indipendentemente considerato il fondamento della cultura e del *dharma* indiani?

Oltre a ciò, inseguendo una falsa nazionalità Lei ha persino il coraggio di dire che noi non consideriamo alcun libro come fondamento della nostra unione. In verità solo pensare ciò è un errore che in questo paese ci sono molte persone tali che non considerano il Veda il Rāmāyana e le altre scritture e per riunirle non è di certo necessario nominare il Veda e gli altri *śāstra*.

Se è davvero così, perché date la colpa ai seguaci del Congresso? Essi, precedendovi di un passo, si vergognano perfino di essere chiamati hindū, mentre lei pur considerandosi hindū, non considerando le scritture e la legge promulgata all'interno di esse, alla base dell'*hindūtvā*, immagina un *dharma* fittizio, che è semplice frutto della sua immaginazione. Qual è allora la differenza tra definirsi hindū o meno? i suoi seguaci Atal Bihari Vajpayee Deendayal Upadhyaya e altri, hanno dichiarato guerra alla suddivisione castale e al *dharma*. Hanno anche espresso l'intenzione di sedersi e mangiare e di scambiare le figlie con i musulmani indiani, considerandoli hindū maomettani. Anche Lei, portando l'esempio di Śivājī ha supportato il rapporto di sangue di scambio del cibo e delle figlie tra hindū e musulmani. Allora, cosa c'è di migliore in lei rispetto ai seguaci del congresso e ai comunisti? Se Lei non crede autorevoli mezzi di prova il Veda e gli altri testi e non considera le differenze di nascita come *brahmaṇā* e le altre, che sono dimostrate dalle scritture, e la differenza di *dharma*, allora perché si deve rimanere a disputare per un'*hindūtvā* priva di fondamento e assolutamente immaginaria?

Lei continua a tirare in ballo la tradizione, però per agire congruentemente alla tradizione è assolutamente inevitabile mantenere come punto di riferimento le scritture quali i Veda e i loro insegnamenti. Come dice Manu:

Yenāsyā pitaro yātā yena yātāḥ pitāmahāḥ /

*Tena yāyātsatām mārgam tena gacchannariṣyati //*⁶²

“la strada attraverso la quale sono andati i padri, sono andati i nonni, attraverso quella si deve andare, andando attraverso quella strada tu raggiungerai la via dei saggi”

ovvero, attraverso i poemi epici rivelati quali il Rāmāyana e gli altri, testi che venivano presi in considerazione dai padri e dagli antenati si comprende che centinaia o migliaia di generazioni di antenati miei e suoi tutti credevano nel Veda e nelle altre scritture e a conseguenza di ciò salvaguardavano le regole proprie delle caste e degli stadi di vita.

Oggi, alcuni connazionali non credono nelle scritture e nel *dharma* da esse espresso, vi sembra forse che noi per compiacere costoro smettiamo di dare autorevolezza a quelle scritture tradizionali o a quella legge praticata dai nostri padri e antenati? Presti attenzione, Lei continui pure su questa strada, sappia comunque che gli altri non abbandoneranno il proprio *dharma* e lei continuerà ad essere considerato dal loro punto di vista un miscredente. Pertanto, per la società è necessario almeno questo, che lei onori secondo la tradizione le proprie scritture e il proprio *dharma* e non metta becco nelle scritture degli altri e nel loro *dharma*. Nello stesso modo, ogni appartenente alla nazione non mettendo più becco negli affari religiosi degli altri e nelle scritture altrui si preoccuperà strettamente del proprio *dharma* e delle proprie scritture. La via senza ostacoli della società è di avanzare stringendosi alle spalle uno con l'altro in attività collettive politiche tese al benessere della nazione. Questa è la via che le hanno mostrato i suoi padri. Se il Veda le Upaniṣad, i punti di vista (*darśana*) e il *dharma* in questi espressi, la meditazione, la conoscenza, l'organizzazione sociale, se queste non sono le sue eredità ancestrali ottenute dalla tradizione, che cos'altro sono?

Così come non vi è contraddizione tra nazionalità e internazionalità ma è necessaria la loro armonizzazione, allo stesso modo non vi è contraddizione nemmeno tra le scritture indivisuali e castali e tra le leggi scritturali, anche se è necessario anche per esse un'armonizzazione.

⁶² Manusmṛti, IV, 178.

In effetti la vergogna nel definirsi *hindū* è un regalo della dominazione straniera, ed è segno di una mentalità ancora più sottoposta esperire vergogna o ritrosia nel definirsi *brāhmaṇa*, *kṣatriya* o quant'altro o nel definirsi seguaci delle scritture vediche o del *dharma* vedico.

Lei dice che “per il benessere dell'umanità con un sentimento di amicizia la nazione non è intenta a camminare insieme; al contrario di ciò, i sentimenti nazionali stanno diventando sempre più limitati a casi sporadici”. Allo stesso modo lei dovrebbe anche esperire che la nazione così come il mondo internazionale e in essi tutte le nascite non sono pronte a liberarsi delle proprie scritture e delle leggi e tradizioni promulgati in esse, e questo è anche una cosa buona. L'uomo compassionevole e onesto può prestare fede solo a un'altro uomo compassionevole e onesto, non a un uomo malvagio, perciò, così come una nazione, accettando l'autorità di un'altra nazione avendo formulato una regola al fine di non mettere becco in essa possono riunirsi per delle attività benefiche per tutti, allo stesso modo anche ogni *dharma*, non mettendo becco nelle scritture e nelle credenze di altre persone, possono riunirsi per attività nazionali e internazionali.

È per questo motivo che nell'atto costitutivo dell'ONU ogni individuo ha libertà religiosa. Tuttavia, se noi dovessimo vergognarci nel dare rispetto alla nostra nascita, al nostro *dharma* e alle nostre scritture, allora davvero mai potremmo ottenere successo nella società.

Una società priva di dottrina, priva di *dharma*, senza scritture e senza cultura può produrre solo degli obiettivi immaginari come i miraggi. Essi, distruggendo la tradizione, cantano canzoni che cancellano la discriminazione tra il toccabile e l'intoccabile, attraverso fittizie relazioni e abitudini alimentari. Stanno solo giocando a *kabaḍḍi*, diffondendo una cultura fasulla e un *dharma* illusorio essi fanno sogni di benessere per la nazione e per l'universo intero. Essi infine, essendo privi di ogni fondamento, non saranno mai in grado di fronteggiare la realtà dei fatti.

Ci sorge spontanea una domanda: qual sono i teorici *hindū* le cui teorie Lei considera valide? Lei dice che non c'è alcun libro nè scrittura a fondamento della nostra unione societaria. Chiaro è che il *Nyāya*, il *Vaiśeṣika*, il *Sāṃkhya*, lo *Yoga*, la *Purva Mīmāṃsā*, questo sono i cinque *darśana* ortodossi, tra questi viene considerato un *Sè* (*Ātma*) oltre il mondo materiale, ma quel *Sè* è differente (*bhinna*) dal Signore (*Īśvara*).

Tra questi punti di vista, molti non considerano nemmeno l'esistenza del Signore, pertanto essi sono ognuno diverso dall'altro. Oltre a questi vi sono dei punti di vista al di fuori dell'ortodossia vedica: i *Cārvāka*, i *Jaina*, i *Sautrāntika*, i *Vaibhāṣika*, gli *Yogācāra*, i *Mādhyamika*. Gli ultimi Quattro teorici sono seguaci della dottrina buddhista. Nell'*Uttarā Mīmāṃsā*, ovvero nell'indagine successive vi sono vari generi di commentari (*bhāṣya*) relativi a orientamenti dottrinali quali la non dualità (*advaita*) la dualità (*dvaita*), la non dualità qualificata (*viśiṣṭādvaita*), dualità-non dualità (*dvaitādvaita*). In queste dottrine non è accettata la dottrina che predica l'unicità del Sè (*ekātmavāda*). Solo i seguaci della non dualità come Gauḍapāda, Śaṅkarācārya e altri la accettano. Nel Rāmāyana, nel Mahābhārata, nei Purāṇa e nei Tantra vengono descritti sia l'assoluto non dualismo (*kevalādvaita*) sia il non dualismo di orientamento śākta (*śāktādvaita*). Altri metafisici considerano la vacuità (*śūnya*) come una non entità.

In definitiva, mi dica, a quale tipo di *darśana* corrispondono le sue convinzioni?.

Tutti i teorici delle dottrine vediche, oltre alla speculazione, danno importanza anche alla condotta, tutti considerano come fonte autorevole di conoscenza il Veda, e pertanto rispettano l'organizzazione sociale della divisione in caste e stadi di vita.

Lei, tuttavia, non è pronto a considerare fondamento il Veda o qualsiasi altro libro, figuriamoci allora se Le si può chiedere cosa ne pensa dell'autorevolezza del Veda e delle altre scritture che ne ripetono gli insegnamenti. Anche la Sua spiegazione del termine *dharma* è del tutto indipendente, in quanto non corrisponde a quella data in alcuna scrittura. Mi dica, è forse lecito credere esclusivamente a una parte scientifica o gnoseologica di un testo dopo averlo letto o udito mentre si ignora la sua parte riguardante l'autorevolezza, l'attività, la meditazione e la condotta appropriata?

Oltre a ciò, anche nelle altre nazioni del mondo, ci si riferisce al Signore, all'anima individuale e al *dharma*, tra quelle nazioni alcune seguono il punto di vista buddista, esse , sebbene non credano al Sè e a Īśvara, si riferiscono al Buddha come fosse il Signore. Altre nazioni considerano le religioni cristiane o musulmane, pertanto i seguaci di quelle religioni conferiscono autorevolezza alla Bibbia, al Corano o ad altre scritture.

Anche secondo costoro il Signore, l'Anima, e il *dharma* sono degni di essere considerati (*mānya*). Anche se non vi è accettazione totale dell'unicità dell'*ātma*, tuttavia ovunque viene accettata l'omogeneità (*sājātātā*) del Sè.

Anche Lei ha considerato l'importanza della realizzazione (*anubhūti*) dell'identità (*tādātmya*) nata (*prasūta*) dall'omogeneità e questo genere di omogeneità non è altri che l'umanità stessa (*mānavatā*). Questo genere di concezione dell'anima individuale viene considerata dai buddisti, dai cristiani, dagli ebrei e dai musulmani, pertanto mi dica, che tipo di peculiarità presenta la sua concezione di omogeneità? Se Lei dovesse voler presentare la peculiarità dei *Vedānta*, ovvero della non dualità delle Upaniṣad, allora quella stessa secondo molti si trova anche presso i *Mādhyamika* buddhisti e i *Sūfi*. Oltre a ciò, secondo il punto di vista non duale “*aham*”, “*io*”, è la forma del *Jīva* che è differente in ogni essere vivente. Pertanto, quell'*aham* che è in me non può sussistere in alcun altro essere vivente. Il sostegno del piacere, del dolore e di altre sensazioni non è altro che l'io, in quanto il piacere e il dolore di ognuno è differente, ciò non può che significare che anche l'io di ognuno è differente. Certo è che nel *Vedānta*, viene sostenuta l'unicità del testimone (*sākṣī*) dell'egoità (*ahamkāra*) insita in ogni corpo oltre i concetti di io (*ahamtā*) e il mio (*mamtā*).

Quella realtà è unica, sola, della natura di una conoscenza indivisa e nella realizzazione di essa la cognizione del mondo visibile è un ostacolo (*bādhaka*). Dopo averlo realizzato non esiste più il dualismo proprio del beneficiante e beneficiato o altri generi di diadi proprie del mondo fenomenico. La conclusione è che anche senza la dottrina dell'unicità dell'ātma si può discutere rispetto al benessere di tutti gli esseri e alla società.

Così come salvaguardando l'originalità e l'indipendenza di ogni nazione Lei discute sull'aiuto nella società mondiale, allo stesso modo pensa lei davvero che non sia necessaria la salvaguardia della peculiarità degli individui, delle caste e delle nascite? Se la risposta dovesse essere sì, nella sua società Lei salvaguarderebbe la particolarità propria dei *brāhmaṇa*, degli *kṣatriya*, dei *vaiśya* e degli *sūdra*? Salvaguarderebbe inoltre anche lo studio del Veda, la pratica delle preghiere svolte al crepuscolo, dei sacrifici, del cibo, delle relazioni e della condotta? Dopo aver distrutto la condotta tipica rispetto ad abitudini alimentari, religiose e attitudinali di tutti forse Lei non pensa che le specificità di ognuno sarebbero altresì distrutte? Forse così come nelle scritture quali la *Manusmṛti* e le altre si ingiungono le condotte di caste quali *brāhmaṇa* e altre, perchè allora nella sua società non c'è alcun posto per queste? A questo proposito Lei sostiene che voi non considerate alcun libro, tuttavia sostenete la salvaguardia delle

peculiarità tipiche di ogni nazione. Mi dica, è forse possibile costruire un'unione nazionale cancellando le particolarità proprie delle caste e delle nascite?

Il supremo maestro del Vedānta, Śaṅkarācārya, indirizza sul mezzo per l'ottenimento della conoscenza del Vedānta:

*Vedonityamadhīyatām taduditam karmasvanuṣṭhīyatām,
Teneśasyavidhīyatāmapacitiḥ kāmyematistyaḥyatām /
Pāpauḍhaḥ paridhūyatām bhavasukhe doṣonusanghiyatām,
Svātmecchā vyavasīyatām //*

“si studi giornalmente il Veda, e si pratichino le attività ingiunte dal Veda. Dopo di ciò si offrano al Signore quelle attività, si abbandonino le azioni di cui si desidera il frutto. Ci si lavi l'insieme delle colpe, e si rifletta sull'errore insito nei piaceri mondani. Si indulga nel desiderio del proprio Sè”.

Pur organizzando la società sulla base della metafisica proposta dai pensatori, in essi ignorando gli altri mezzi necessari si ottiene un insuccesso tale e quale a quello che si ottiene servendosi di preziosi medicinali senza prestare attenzione alle sostanze che vanno prese insieme ad essi o che li rendono attivi.

È pur vero è che all'interno della nazione ci sono una certa quantità di nascite e gruppi che non hanno alcuna qualifica per lo studio vedico o per mettere in pratica le attività di cui il Veda parla, perciò, per mantenere tutti insieme può essere una buona cosa anche un programma intriso di canzoni, di giochi e salti e preghiere alla bandiera. Non bisogna tuttavia ignorare le scritture e le principali attività, e senza dubbio nemmeno istigare ad una condotta contraria ad esse. Dai suoi scritti, dai suoi discorsi e dai suoi comportamenti risulta tuttavia proprio questo.

Vi sono anche altre scritture di grande importanza, quali il Rāmcaritmānas, verso le quali si può indirizzare chiunque, oltre a ciò bisognerebbe che vi fosse un'istigazione a salvaguardare le proprie peculiarità da parte di tutti.

Così come in una ghirlanda di fiori multicolori la bellezza di quella ghirlanda sta proprio nel salvaguardare la particolarità del colore proprio di ogni fiore e la propria fragranza di ognuno di essi, allo stesso modo si può proteggere la cultura nazionale

salvaguardando le particolarità proprie di ognuna delle scritture e di ognuna delle tradizioni, quali quelle proprie di *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*, *śūdra*, fuori casta e altre categorie.

“Il riconoscimento dell’unità nel mezzo della molteplicità” questa è la citazione di una sua affermazione. Forse non dovrebbe essere intesa anche rispetto alla casta, alla nascita e alla nazione? Questo errore lo commise precedentemente il Congresso. Essi hanno molta paura di intefrerire nella religione, nelle attività e nella cultura di musulmani e cristiani, tuttavia senza ritegno interferiscono nelle attività e nel *dharma* degli hindū. Questo stesso errore lo fate anche voi. La differenza di vedute è molteplicità, l’unanime visione è unità.

Nei vari oggetti composti di terra, ovunque c’è l’elemento comune della terraneità (*pārthivatā*), quella è omogeneità, quella è unità. i vasi e altri oggetti di terracotta, le loro peculiarità e diversità sono la loro eterogeneità. Allo stesso modo, pur essendoci una diversità tra le attività e le condotte delle varie caste, vedendo ciò dal punto di vista dell’*hindūtvā* o dell’indianità non si può far altro che trovare in esse omogeneità, comunione e unità. Alo stesso modo è possibile esperire l’unità di tutte le nazioni e le nascite prendendo come punto di partenza l’umanità. Non solo questo, si può dire anche di più, ovvero se ci poniamo dal punto di vista dell’essere anima individuale (*jīvatva*) o dell’essere creatura vivente (*prāṇitva*), si può esperire l’unità anche tra divinità, titani, uomini, animali e uccelli. Comunque, fermo restando tutto ciò, la loro diversità e peculiarità non sono da dimenticarsi. Infine, certo è che in tutto questo dispiegamento dell’universo mobile e immobile, è penetrato da un’unica divinità suprema, fondamento inalterabile, infinito, autoluminoso della natura dell’Essere, della Coscienza e della Beatitudine. Su quell’uno vi è il molteplice universo, nell’universo molteplice si può riconoscere quello come fondamento. Vi sono, in proposito, delle menzioni scritturali:

*Sarvabhūteṣucātmānam sarvabhūtānicātmani /
Sampāśyannātmayājī svārājyamadhigacchati //*⁶³

⁶³ Manusmṛti XII.91.

Colui che sacrifica il Sè scorgendo il Sè in tutti gli esseri e tutti gli esseri nel Sè, raggiunge l'indipendenza.

Questo è un esempio di riconoscimento dell'unità nel mezzo della molteplicità.

Quei trattati dottrinali di cui questi versi sono l'essenza, in quegli stessi come strumento per raggiungere quella condizione, si indica la fondamentale utilità della sistematizzazione in caste e stadi di vita.

Lei dice che “La conoscenza di questa anima interiore è per tutti gli uomini stimolando il cervello umano mediante uno stimolo allo sforzo ogni forma di vita, anche la più insignificante della superficie terrestre per sviluppare fino alla propria piena potenzialità la propria peculiarità concede l'occasione per una piena indipendenza”.

Però forse lei nella sua società forse considera o meno la terra o in India il principale paese degli hindū una certa particolarità anche di coloro che seguono i dettami scritturali e religiosi propri del sistema delle caste e degli stadi di vita. Se considera ciò, che tipo di stimolo da per lo sviluppo finalizzato a realizzare la propria completa potenzialità? La commensalità e il miscuglio delle caste predicati dal *Sangh* non sono forse un tentativo di distruggere il sistema castale?

È forse mai stata fatta una riflessione sulla differenza di casta, la differenza di nascita e l'essere *brāhmaṇa*, per nascita, l'essere *kṣatriya* per nascita, l'essere *vaiśya* per nascita come predicato dalle scritture e sulle ingiunzioni vediche prescritte e sulle loro particolarità? Inoltre, tra le molteplici dottrine degli hindū, anche il punto di vista non duale è una di esse, la maggior parte degli hindū nè lo considerano vero, nè ne sono qualificati, allora quando tra gli hindū stessi in India molti non considerano vera quella conoscenza, cosa possiamo dire delle nazioni nel resto del mondo? In verità per l'organizzazione sociale e l'organizzazione mondiale non è sufficiente la precedentemente espressa conoscenza dell'unità, proprio per questo, nelle scritture relative alla diplomazia tra le Quattro scienze menzionate una di esse è la scienza logica (*anvikṣiki*).

Il triplice Veda, i poemi storici e le leggi di condotta sono estremamente utili, proprio per questo il compito di Rāma e Yudhiṣṭira non fu completato con la conoscenza dell'unità. Attraverso una scienza spirituale si conosce l'eternità del Sè,

non solo questo, ma anche la pazienza e il distacco crescono. Da ciò anche senza la conoscenza della non dualità, mediante la sola conoscenza dell'omogeneità vi è una tendenza a ricercare la felicità superiore attraverso l'altruismo il signore si compiace, mediante questo solo convincimento, vi è una tendenza degli esseri viventi a realizzare il piacere degli altri e ad eliminare il loro dolore.

Questo tipo di tendenza è propria anche tra i seguaci della dottrina della dualità e della non dualità qualificata, anche nei *naiyāyika*, nei seguaci del Vaiśeṣika, i seguaci del Sāṃkhya e dello Yoga nonché nei cristiani nei musulmani è presente questa tendenza. Ciononostante, nella situazione attuale, un tale sforzo quale quello fatto dai cristiani per incontrare e sostenere gli uomini incolti e non civilizzati nelle foreste e sui monti al fine di poterli beneficiare, questo genere di sforzo non è fatto da nessun altro. Costoro si prendono cura con tanta partecipazione di lebbrosi o malati di qualsiasi altro terribile morbo come nessun altro fa. Se in essi vi è una tendenza all'aumento dell'apropria tradizione attraverso la conversione, allora anche nella sua organizzazione ci dev'essere una qualche aspirazione di questo genere.

Secondo Manu⁶⁴ non vi è alcun tipo di attività priva di desiderio. Secondo la regola generale “conosce, desidera e in seguito agisce”, ogni individuo conosce, desidera, e solo in seguito agisce a seconda del desiderio.

Lei dice che

I grandi obiettivi di questo universo possono essere raggiunti esclusivamente dagli *hindū*, e non da alcun altro. I veggenti si sono immersi in profondità nell'universo del Sè e hanno rivelato la scrittura della realizzazione della dottrina di quella grande unità e l'hanno completata. (p. 9).

Ma qual è quella scrittura di cui Lei parla? [...] Lei da un lato non parla nemmeno di considerare un qualsiasi libro quali possono essere il Veda, il Vedānta, un qualsiasi testo di darśana, e dall'altro dimostra di esserne orgoglioso quando li cita per corroborare le proprie posizioni. Pensa forse che le scritture siano frutto della sua esperienza personale?

⁶⁴ Manusmṛti, II.4.

Altre genti, le genti dell'occidente, sono prive dell'esperienza dell'universo del Sè, questa è una falsa pretesa. Abbiamo già detto sopra che tra gli ebrei, tra i persi, tra i cristiani, tra i musulmani si sviluppò una dottrina del Sè. Anche tra di loro vi è un modello ricalcante il beneficio per gli altri e il servizio agli altri.

Diverso è che il Veda è sia privo di origine umana, sia privo di origine, nonchè il più antico dei testi. Perciò per questo motivo la cultura dottrinale riguardante esso è molto antica, per non dire senza origine e le altre genti non hanno potuto che trarre insegnamento da esso. Tuttavia Lei non è assolutamente pronto a dar credito al Veda o a qualsiasi altra scrittura. Finchè Lei non crederà nel Veda o nelle altre scritture rivelate quali Ramāyana Mahābhārata e le altre, fino ad allora quella sua concezione che la diffusione del regno spirituale degli hindū era tale o tanta, rimarrà una semplice illazione, in quanto la storia moderna non è altro che una mera congettura. Per questo motivo, non è possibile un unico filo di coerenza (*ekavākyatā*) tra i diversi storici. Per quanto riguarda la storia, tutt'oggi i maestri sono considerati gli occidentali. Parecchi hanno confutato alcune teorie degli occidentali, anche se, per fare ciò non hanno potuto che prendere per proprie le modalità degli occidentali. Mentre, per quanto riguarda altre parti, costoro sono seguaci delle teorie degli occidentali. In verità il Veda è quella legge eterna dell'eterno Supremo Signore, atto a far realizzare il benessere mondano e la più alta delle mete alle anime individuali, anch'esse eterne.

Quella è in verità la scrittura di tutto l'universo. Il *dharma* in esso espresso, quello era il *dharma* di tutti, quello era ovunque. Lentamente, a causa della sua diminuzione, per influenza di varie condizioni, in una forma modificata di esso, molti altri testi sacri e altri *dharma* si diffusero. Secondo Manu molti generi di *kṣatriya* di questo mondo, a causa della mancanza di una relazione con i *brāhmaṇa*, divennero simili a *śūdra* (*vṛṣala*)⁶⁵.

Per corroborare la propria grandezza, nell'aula centrale del tribunale delle Filippine, si è discusso riguardo a un'immagine di Manu, e è stato citato da Lei questa menzione di Manu come primo grande e migliore legislatore dell'umanità.

Lei saprebbe dire come Manu ha creato la giurisprudenza. Anche il filosofo tedesco Nietzsche ha riconosciuto la grandezza di Manu, mentre Lei non lo considera un

⁶⁵ Manusmṛti, X.43

corretto mezzo di conoscenza. Se Lei avesse guardato o letto la *Manusmṛti*, saprebbe che Manu non considerava sè stesso un legislatore. Manu considerava per le ingiunzioni o per la legge il Veda come supremo corretto mezzo di conoscenza⁶⁶, forse anche lei è pronto a considerare l'autorevolezza della *Śruti*? Manu dice chiaramente che il *dharma* si manifesta dal Veda⁶⁷.

Secondo la *Manusmṛti* Manu non è il primo legislatore, ma un commentatore delle leggi relative all'eterno Veda, oppure un semplice insegnante di quelle leggi. Anche dal *Rāmāyana* e dal *Mahābhārata* si evince chiaramente questo concetto.

Tralasciando la *mansmṛti* o altre *smṛti*, oppure la letteratura sanscrita in genere non è nemmeno possibile provare la storicità di Manu, in quanto, secondo i moderni storiografi, il confine tra il tempo storico e il tempo preistorico è molto labile. Secondo le scritture cosiddette storiche indiane, l'attuale manifestazione risale a circa due miliardi di anni or sono. Lei ha scritto anche questo, che non era solo una conoscenza arida quella che sarebbe rimasta confinata tra le inferenze intellettuali di alcuni pensatori stanti in eremitaggi silvestri, ma questo era una riflessione viva, che i nostri antenati (tra i quali vi erano pensatori, governatori, mercanti, scienziati, artisti e filosofi) avevano mandato in tutto il paese al fine di diffondere il messaggio della fratellanza universale.

Da questa sua affermazione si evince che Lei considera una conoscenza stimolatrice una conoscenza viva, non una conoscenza passiva. Tuttavia, dalle precedenti affermazioni risulta chiaro che la conoscenza upaniṣadica non era una conoscenza stimolante (*pravartaka*), bensì ritraente (*nivartaka*), in quanto ogni tendenza all'operosità ha come origine il desiderio, mentre non vi è alcuna attività nell'assenza di desiderio. Questo punto di vista di Manu è già stato citato, pertanto, come fa ad essere definite arida quella saggezza universale nata nelle profondità interiori, sorta nella solitudine degli eremitaggi? Come può definire vive le riflessioni prive di ogni rapporto interiore impegnate nell'azione esasperata dei mercanti e degli artisti? L'andare molto lontano non è una peculiarità della conoscenza, bensì dell'operosità, per questo motivo gli altri paesi e le persone appartenenti ad altre credenze andarono molto lontano, forse non ricorda che anche buddisti, cristiani musulmani ecc.

⁶⁶ *Manusmṛti*, II, 13.

⁶⁷ *Manusmṛti* I, 12.

raggiunsero vari altri paesi e diffusero la loro cultura e la loro religione? Buoni e cattivi sono in ogni luogo, forse qui nel nostro paese non ci sono state personalità malvage come Rāvaṇa, Vena, Kumbhakarna, Raktabīj, Mahiṣāsura, Hiranyakṣa, Hiranyakṣipu, eccetera?

Lei dice: “Quando Egli (Ramakrishna paramahansa) una volta vide una vacca picchiata da un cacciatore, si alzò urlando dal dolore e sulla sua schiena comparvero dei lunghi e larghi segni rossi. Un'altra volta vide un toro al pascolo, quando quello si ferì il segno del suo zoccolo si impresse sul suo petto”.

È stupefacente che Lei creda a questo genere di cose, per le quali non vi è alcuna base solida, però Lei non accetta l'autorevolezza del Veda, sommamente rispettato dalla tradizione degli eruditi, e delle scritture basate su di esso. La conoscenza del Sé non ha alcun rapporto con tutte queste cose, e nemmeno può averlo. Riguardo la conoscenza vi può essere solo un illuminatore (*bhāsaka*) o un indicatore (*jñāpaka*), nessun fattore (*kāraka*), non è provata da alcun mezzo di conoscenza. Questo genere di avvenimenti straordinari possono avvenire solo mediante una realizzazione nata dalla pratica costante di austerità, pietà, misericordia ed altre virtù. Le austerità sono comunque differenti dalla conoscenza, anche qualcuno che è privo di conoscenza può realizzarsi mediante l'auterità, anche un conoscitore può essere privo di realizzazioni. In veggenti quali Vaśiṣṭhā e altri, si trovavano sia la conoscenza sia l'ascetismo, per questo motivo essi erano sia perfetti sia conoscitori. Da questo si evince che la perfezione e la conoscenza sono due cose distinte. Īśvara è un grande conoscitore, e insieme ad esso è anche perfetto, per questo non è toccato dal dolore del mondo. Se fosse così, allora l'anima individuale sarebbe migliore di Īśvara, in quanto nell'anima individuale rimarrebbe solo il proprio dolore, mentre in quanto Īśvara è inerente in ogni cosa, Egli proverebbe il dolore di tutti. Di fronte a questo infinito e insormontabile dolore, chi vorrebbe persino esprimere il desiderio dell'unione con Īśvara? Grazie alla pietà, alla misericordia e ad altre virtù, nei pietosi e nei misericordiosi, grazie a delle sovrapposizioni (*adhyāsa*) appare una relazione col dolore degli altri. Pertanto “chi ne è fuori non viene toccato dal dolore del mondo” per cui il Signore non si addolora per il dolore del mondo in quanto è privo di ogni legame ed è impermeabile come una foglia di loto”. “ Chi è privo di relazioni, in verità non viene coinvolto” “non essendo legato Egli in verità non si affligge”.

Lei dice: “Oggi la grande eredità dei padri viene ignorata dai propri discendenti. Oggigiorno è diventata una moda deridere gli antichi modelli e le antiche tradizioni (p. 11)”.

Ma, forse Lei non sta osteggiando le proprie scritture giunteci dalla tradizione e la condotta e le riflessioni scaturite da esse? Se Lei non considera alcun testo autorevole, e deve parlare di modelli inventati e tradizioni immaginarie, chiunque può fare la stessa cosa, poiché una tradizione priva di autorevolezza e tali modelli sono solo proiezioni dell’immaginazione e non hanno nulla a che fare con la realtà. Se il modello e la tradizione del Rāṣṭriya Svayamsevak Sangh è siffatto, da questo non può che venire un danno per il *dharma* autorevole e non di certo un vantaggio, nonché gli ortodossi dovranno contrastarlo così come si è fatto con i comunisti, i socialisti e i secolaristi.

Capitolo quarto

La trasmissione della scienza e della conoscenza nell'India tradizionale

La trasmissione della scienza e della conoscenza nell'antichità dell'India

L'intera organizzazione sociale dell'India antica era pianificata sul principio che essa avrebbe dovuto offrire, a tutte le classi sociali, le migliori possibilità per lo sviluppo dell'individuo considerato come suo centro. Il punto di vista indiano è caratterizzato da un'istintiva 'scelta delle realtà' di un ordine particolare, quello ideale e spirituale distinto da quello fisico e temporale. Infatti, contrariamente al comune punto di vista, gli intellettuali indiani amano tradurre ideali vaghi e nebulosi in concetti ben precisi e definiti, imprecise attitudini sociali in specifiche regole di condotta e amano immaginare la vita di gruppo non come una realtà romantica ma come un sistema di leggi. Nello stesso modo, il processo di regolazione della società non è lasciato al caso, ai grezzi impulsi dell'individuo o ai numerosi cambiamenti dettati dalla maggioranza e dalla moda. Gli ideali della comunità, il suo sistema di valori e le realtà considerate importanti, devono essere chiare nella mente di ogni suo individuo. Ciò può essere ottenuta solo attraverso un processo educativo che rifoggia la natura psico-fisica dell'individuo.

Questa tendenza che contraddistingue il pensiero hindu è visibile soprattutto nella sfera del sapere e dell'educazione. L'erudizione in India attraverso i tempi fu portata avanti e perseguita, non come un interesse fine a sé stesso, ma per amore e come parte della 'religione', vista come mezzo per la realizzazione del Sé. Il risultato è che è proprio la religione che crea la letteratura in India e che la maneggia a proprio piacimento, come veicolo della sua espressione; fissa il suo corpo e la sua forma e determina il corso della sua evoluzione. Macdonell, nel suo *Sanskrit Literature*, mette in evidenza che sin dalla nascita della più antica poesia vedica, la letteratura indiana è di stampo esclusivamente religioso.¹

¹ Macdonnell, *Sanskrit Literature*, p. 39.

Questo è implicito nel termine *vedico*, da *Veda*, il cui primo significato ‘*conoscenza*’ designa ‘la scienza sacra’ come ramo della letteratura. Il dovere supremo di ogni individuo è, come abbiamo visto, la conoscenza del sé e il fine supremo dell’erudizione è proprio questo e non la mera acquisizione di una conoscenza oggettiva. A questo fine, la via giusta da seguire è cercare la fonte della vita e della Conoscenza e non acquisire una conoscenza frammentaria attraverso lo studio della realtà oggettiva. L’universo non si limita a ciò che può essere percepito dai sensi; le facoltà di percezione non sono limitate ai cinque sensi, così come l’attività mentale non è completamente dipendente da un mero meccanismo cerebrale. Quindi il compito principale dell’Educazione è di ammaestrare la mente stessa, al fine di armonizzare l’uomo, renderlo parte dell’intera manifestazione e di una società fondata su principi.

Come l’individuo è l’interesse principale e il centro dell’Educazione, anche l’Educazione stessa è individuale. Infatti essa è un’intima relazione tra maestro e discepolo, relazione sancita da riti specifici, comportamenti e doveri. Il maestro è considerato come una diretta emanazione divina e per questo degno del più alto rispetto, egli è colui che dona al discepolo una nuova nascita. Da quel momento lo studente entra a far parte di un sistema educativo chiamato *brahmacārya*, indicante uno stile di vita ben preciso e un sistema di pratiche ben definite.

1.1. Educazione vedica

Le raccolte vediche sono quattro e ognuna è deputata a determinate attività e funzioni, nonché a specifici professionisti del rituale.

Per cominciare abbiamo il *Ṛgveda*, il *Veda* delle strofe laudative, di cui si occupa lo *hotar*, “l’oblato”, che con i suoi accoliti,² siede a nord della piattaforma sacrificale e rivolgendosi a Oriente, cantilla delle invocazioni

² Gli aiutanti dell’*hotar* sono *maitravarūṇa* e *acchavak*, che invitano le divinità alla libagione rituale e il *gravastut*, che loda le pietre preposte alla spremitura delle bevande sacrificali.

indirizzate agli dei, disponendo le offerte ad essi destinate. Anche questo *Veda*, come gli altri del resto, è provvisto di *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* e *Upaniṣad*.

Il secondo *Veda* è il *Sāmaveda*, o delle melodie, per lo più dedicato ai riti del *soma*, la bevanda inebriante estratta da un rampicante o da una miscela di piante non ancora identificate, che viene elevata al rango di divinità. Questa collezione è preposta all'*udgatar*, il cantore dell'*udgithā*, ossia la parte centrale e più importante dei canti, spesso identificata al monosillabo *omkāra*. Questo sacerdote con i suoi assistenti,³ gira attorno alla piattaforma sacrificale, salmodiando alcuni inni con caratteristiche melodie, cariche di potenza.

Il terzo *Veda* è lo *Yajurveda*, delle giaculatorie o preghiere. Se ne occupa il sacerdote *adhvaryu*, il sacrificatore, a cui spetta il compito di apprestare l'area e la piattaforma sacrificali, ove si siede con i suoi accoliti⁴ e con i secondari,⁵ compiendo materialmente i diversi atti sacrificali di cui il principale è l'oblazione delle offerte nei tre diversi fuochi⁶ a ciò deputati, accompagnando il tutto con formule prescritte, cantillate su 5 note. La tradizione spiega così il termine *yajuṣ*: dalla radice *yat*, muoversi, essere in azione e la radice *ju*, fermarsi, essere stabile, perciò il termine indicherebbe il rendere stabile ciò che è agitato per mezzo del sacrificio. Vi è un'ulteriore divisione di questo *Veda*, in Bianco e Nero, *Śūkla e Kṛṣṇa*. Il Bianco sarebbe solo costituito di *mantra* senza gli intermezzi prosaici riguardanti le applicazioni dei *mantra* ai riti, mentre il Nero,

3 Essi sono: *prastotar*, preludiatore, che intona la pre-lode, *prastava*, che apre il canto; *pratihartar*, che si unisce al canto nel *pratihāra*, il momento corale e il *subrahmaṇya*, dal buon potere brahmanico, deputato al canto di specifici *mantra*.

4 Il *pratiprasthatar*, l'antepositore del recipiente contenente il latte, il *nestar*, conduttore della moglie di chi offre il sacrificio [*yajamāna*]; lo *unnetar*, versatore del *soma*

5 Il *samitar*, acquietatore, che uccide la vittima sacrificale; il *vaikartā*, lo squartatore di essa e il *cāmasādhvaryu*, il quale maneggia i *cāmasa*, i recipienti quadrangolari del *soma*.

6 Al centro della vita vedica, vi è senza dubbio il focolare, immagine della terra dove risiede *Agni*, sotto forma di tre fuochi ben distinti: 1- *gārhapatya*, il fuoco domestico, a base circolare. Il fuoco che il capofamiglia riceve da suo padre, che l'aveva ricevuto a sua volta dal padre, fino a perdersi in un tempo ancestrale. Il capofamiglia lo alimenta e accudisce per tutta la vita, aiutato dalla moglie ed, eventualmente dal figlio maggiore. Da questo fuoco viene attinta la fiamma per accendere di volta in volta 2- il fuoco oblatorio, *āhavaniya*, sito ad est, a base quadratica, deputato a ricevere e consumare l'offerta nei diversi sacrifici. 3- il *Dakṣiṇāgni*, fuoco meridionale, il temibile fuoco cuocitore dell'oblazione supplementare di riso, posto a sud e a forma di mezzaluna. Fronteggia la morte e le entità tenebrose e sinistre che vengono dal meridione, consumandole con le sue fiamme. Al fuoco domestico vanno offerte prima del pasto parti di ogni pietanza e bevanda, cosicché il cibo offerto alla divinità di casa e veicolato dal fumo alle divinità celesti, diverrà *ucchista*, il resto del pasto degli dei.

presenta queste interruzioni tra le formule, pertanto, essendo mescolato, viene detto *Kṛṣṇa*.⁷ Secondo il più celebre tra i commentatori vedici, *Sayaṇācārya*, dal punto di vista sacrificale lo *Yajurveda* sarebbe un muro, al quale andrebbero appesi i quadri di *Ṛgveda* e *Sāmaveda*, pertanto questo *Veda* gode dell'indiscussa preminenza rituale.

Il quarto *Veda* è l'*Atharvaveda* o *Brahmaveda*. Si occupa di questa raccolta il sacerdote silente denominato *brahman*, l'antistes del rito, deputato a seguirne l'andamento segnalando con il continuo mormorio dell'*oṃkāra* se l'esecuzione è impeccabile, intervenendo invece in caso di errori degli altri officianti, con i necessari riti espiatori, che egli stesso esegue o di cui si occupano i suoi accoliti.⁸ Come si può ben intendere, il sacerdote dell'*Atharvaveda*, oltre a conoscere perfettamente il proprio *Veda*, deve di necessità primeggiare anche negli altri. La tradizione attribuisce all'*Atharvaveda*, il più alto rispetto, considerandolo una raccolta prettamente gnostica, dal messaggio segretissimo e profondo.

Come abbiamo in precedenza accennato e come si evince dalla breve panoramica data dei *Veda*, l'attività per eccellenza è appunto il sacrificio (*yajña*).⁹ Il pensiero vedico concepisce il sacrificio come simbolo o rappresentazione della manifestazione. L'uomo pensato come essere individuale è soggetto alle leggi che governano il processo creativo, considerato nella sua interezza egli è parte del disegno cosmico per l'adempimento del quale è suo supremo dovere contribuire con la sua piena realizzazione. Proprio per questo motivo il sacrificio è considerato così importante, esso è istruttore e veicolo del *dharma* degli uomini, per rammentare loro costantemente le leggi alle quali devono sottostare. La letteratura vedica, esattamente il *Ṛgveda*, negli inni X.90, il famoso

7 Si narra a questo proposito una storia, di come sia nata questa suddivisione. Un tempo il saggio *Vaisampayana* insegnò lo *Yajurveda*, al suo discepolo *Yajnavalkya*. In seguito per una qualche ragione si adirò con esso e gli chiese indietro quanto gli aveva insegnato. Il discepolo vomitò tutte le *yajus* apprese, che vennero beccate dagli altri discepoli di *Vaiśampāyana*, sotto forma di pernici (*tittiri*), così che nacque la *Taittirīyasamhitā*. Tuttavia il discepolo non si diede per vinto e s'ingratiò il Sole, al quale chiese di svelargli delle nuove *yajus*. Fu così che il Sole, *Vaji*, insegnò a *Yajñavalkya* delle nuove preghiere e nacque la *Vājasaneyisamhitā*.

8 Essi sono: *brahmaṇācchasin*, che recita dopo il *brahman*, l'*agnidh*, accenditore del fuoco e il *potar*, il purificatore del sacrificio.

9 Il termine *yajña* deriva dalla radice *yaj*, sacrificare. Quelle parole usate durante il sacrificio sono dette *yajus*.

Puruṣa Sūkta presenta l'intera manifestazione come uno *yajña*. Con questo sacrificio primordiale, il Manifestatore dell'universo, chiamato *Virāṭ Puruṣa*, mosso dal desiderio di manifestare, sacrifica sè stesso a sè stesso: il Signore supremo scieglie di sacrificare l'intero universo come un'oblazione a sè stesso. L'universo si dissolve periodicamente in Lui, il quale rimane il solo "manifestatore", che successivamente ri-manifesta. Da ciò si evince che la manifestazione include un processo dinamico, tendente a una dissoluzione nel Principio che l'ha generata. Se paragoniamo il sacrificio con l'atto manifestativo, si può notare come le sue tre fasi, siano presenti nell'atto sacrificale stesso. Nei *Veda* viene infatti descritto come deve essere costruita l'area sacrificale, cosa e come deve essere offerto al fuoco e in ultimo, come deve essere distrutto il sacrificio.

Alla luce di tutto ciò, il sacrificio sembra essere il centro dell'educazione dell'uomo dei tempi vedici, educazione all'auto sacrificio come legge della sua esistenza e come solo fondamento della sua 'religione'; auto sacrificio nell'adempimento dei doveri inerenti alla sua classe sociale compiendo vari tipi sacrifici.¹⁰ Nell'*Aitareya Brāhmaṇa* è scritto che l'uomo nasce con tre debiti, verso i *Pitr*, i *Ṛṣi* e verso i *Deva*. Egli può liberarsi da questi rispettivamente attraverso la paternità, il sacrificio e lo studio. Così lo *yajña* conduce l'individuo, attraverso un processo graduale di realizzazione del Sè, attraverso il quale egli si emancipa dai vincoli ordinari e si immerge nell'Assoluto.

1.2. Educazione ai tempi del *Ṛgveda*

Questa raccolta di inni, considerata come primo grande tesoro dell'umanità non solo dagli hindu ma anche dagli studiosi occidentali, distingue due periodi di attività letteraria ed educativa. Il primo corrisponde all'epoca di creazione del *Ṛgveda* primordiale, venuto in essere sottoforma di inni rivelati dai *Ṛṣi* stessi. A

¹⁰ Citiamo alcuni di questi: *yajña* del *tapas* (austerità), *yajña* dello *yoga* (disciplina-meditativa), *yajña* dello *svādhyāya* (studio) e del *jñāna* (conoscenza).

questo succede un'epoca di critica, compilazione, conservazione e codificazione del testo.

Il *Ṛgveda* rivela due gradi e tipi di istruzione e metodo educativo. Il contenuto della *Samhitā*, i suoi inni, sono il risultato del primo, il metodo di ricerca della Verità e della sua realizzazione diretta, mediante austerità e contemplazione, *tapas*, pratica che permise ai Ṛṣi di visualizzare delle realtà trascendenti, traslandole in linguaggio umano, meritandosi così il titolo di 'veggenti'. Costoro vengono descritti come personalità assortite in uno stato di continua contemplazione, "enstasi", avendo rinunciato al mondo, essi vivono assorti in sé stessi.¹¹

Quando, mediante i Ṛṣi, la conoscenza dei principi informali assume le sembianze di un linguaggio altamente simbolico confinato negli inni, è allora che diviene necessario teorizzare dei metodi educativi per l'acquisizione, la conservazione e la trasmissione di tale conoscenza. Ogni Ṛṣi diventa un maestro che impartisce al proprio figlio, o discepolo, la conoscenza da lui acquisita e tale sapienza rimane appannaggio esclusivo della famiglia. In questo modo, ogni famiglia funziona come una scuola vedica in cui vengono insegnati i testi pertinenti a essa. La *Śruti*, come si evince dal significato del termine stesso, interessa maggiormente l'udito e non la vista. Questa deve essere trasmessa dalla bocca del maestro all'orecchio del discepolo come una dottrina segreta, da riflettere, meditare e, conseguentemente, realizzare.¹² La trasmissione di tali testi avviene attraverso una recitazione aventi regole ben precise. La recitazione viene considerata un'arte, in cui si dà grande valore a ogni suono delle sillabe che compongono le sacre parole, cariche di potenza. Per cui la pronuncia non è lasciata al caso ma è regolata dal metro, che, oltre a sottolineare la solennità del testo, rende maggiormente organizzata e sistematica la memorizzazione.

Dopo che il maestro ha ripetuto pronunciando nel giusto modo ogni singola lettera, sillaba e parola, lo studente deve ripetere tali lettere, sillabe e parole nello stesso modo in cui sono uscite dalle labbra del maestro, con una precisione

¹¹ *Nirukta*, I.127.1; 129.I.II; 162.7; IV.26.1

¹² Kumāriḷa Bhaṭṭa, VIII sec. d.C., sostiene che trascrivere il *Veda* è un sacrilegio. Della stessa opinione è il *Mahābhārata*, in cui chi trascrive il *Veda* è condannato all'inferno.

meccanica e una monotonia come ‘il gracchiare delle rane rallegrate dall’avvicinarsi della pioggia’. Ma l’obbiettivo dell’educazione non è solo insegnare l’esatta pronuncia di ogni *mantra*, ma anche, e soprattutto, la comprensione e la riflessione su questi. Questo genere di maestria è un processo lungo e difficile, durante il quale il discepolo deve sottoporsi a una disciplina ferrea, dettata anch’essa dai codici di leggi. Egli, in questo periodo, viene chiamato *vratacārin*, colui che mantiene dei voti. Yāska interpreta questo termine *vrata* (voto), come voto di silenzio e meditazione, mediante il quale il novizio, attraverso uno sforzo individuale, deve realizzare le verità contenute nei testi. Yāska descrive questo *iter* di studio, dicendo che i Ṛṣi, attraverso i loro insegnamenti, conducono i discepoli allo stato di *śrutaṛṣi*, nel quale essi divengono testimoni della Verità dopo ‘averLa udita’ dalla bocca del maestro.

Dopo questo periodo di solitudine, lo studente ritorna in seno alla classe. Gli studenti svogliati vengono eliminati e rimandati alle rispettive famiglie di origine, mentre quelli più meritevoli vengono mandati alle *Brāhmaṇa-Saṃgha*, accademie o assemblee di studenti in cui l’oggetto di discussione era sempre e comunque conoscitivo.

Da quanto detto finora, si nota che, per l’ottenimento della completa comprensione degli inni vedici, è necessario lo studio dei cosiddetti *ṣaḍaṅga*, le sei scienze ausiliarie: *śikṣā*, la corretta pronuncia dei testi vedici; *kalpa*, la scienza del rituale, in quanto ad ogni termine dell’inno corrisponde un preciso atto sacrificale; *vyākaraṇa*, grammatica; *nirukta*, ovvero la spiegazione dei termini più arcani, mediante artifici fonetici, chiamata dagli indologi “pseudo-etimologia”; *chanda*, la prosodia e la metrica e *jyotiṣa*, astrologia e astronomia congiunte, scienze atte a determinare i momenti migliori per svolgere un dato rituale.

1.3. Educazione negli altri *Veda*

Le altre tre *Samhitā* vediche del *Sāma*, *Yajur* e *Atharva* coinvolgono una

differente produzione letteraria. Il principio che governa la loro compilazione è diverso, in quanto segue l'ordine di un cerimoniale stabilito da un ordine fisso di sacrifici. Nel *Ṛgveda* l'ordine degli inni non è legato ad alcun sacrificio. Le altre *Samhitā*, invece, si presentano in una forma strettamente legata al rituale. Il fatto è che nel periodo più tardo di quella che viene chiamata religione del *Ṛgveda*, ci fu un considerevole sviluppo ritualistico-sacerdotale. Ora l'educazione è strettamente connessa alle esigenze e al fabbisogno di questo sacerdozio e apparato ritualistico. Gli aspetti esteriori, materiali e meccanici del sacrificio diventano i principali oggetti di studio che, nella loro gamma e complessità, richiedono un considerevole grado di specializzazione e divisione di lavoro tra gli studenti. Ci sono quattro classi di studenti e specialisti per padroneggiare le varie parti del sacrificio:

1) la recitazione degli inni in cui ci si specializza, divenendo *hotṛ*, sacerdote del *Ṛgveda*;

2) la salmodiazione degli inni che richiede un *training* particolare a cui si sottopone l'*udgāṭṛ*, sacerdote del *Sāmaveda*;

3) l'intera preparazione del sacrificio, divisa in molteplici atti minori, ognuno dei quali segue precise ingiunzioni, ha come specialista l'*adhvaryu*, sacerdote legato allo *Yajurveda*;

4) alla soprintendenza e direzione del sacrificio, è preposto il *brahman*, sacerdote legato all'*Atharvaveda*, il quale deve conoscere anche gli altri tre *Veda*, in modo da poter correggere gli errori e dare soluzioni a dubbi che possono insorgere durante il sacrificio.

Per quanto riguarda il *Sāmaveda*, tale testo è considerato il mezzo sommo, per lo studio della musica e dei canti. Lo studente, il cui futuro è diventare *udgāṭṛ*, deve come prima cosa studiare le melodie, aiutandosi con l'*ārcika* o Libro delle Melodie, dove è presente solo il testo della prima stanza di ogni motivo, come aiuto accessorio alla rimembranza del tono.

Come il *Sāmaveda* è il libro delle melodie per l'*udgāṭṛ*, così lo *YajurVeda* è il libro delle preghiere dell' *Adhvaryu*. Tali *Yajuṣ* erano accompagnati da precisi atti rituali. Ogni deviazione nel rituale, porta alla formazione di una

nuova scuola vedica. Così lo *Yajurveda* si presta alla formazione di numerose scuole di trasmissioni o recensioni, il cui numero ai tempi di Patañjali era cento e uno.¹³ Dal punto di vista stilistico, lo *Yajurveda* diede un visibile contributo alla nascita di una letteratura in prosa, che culminò successivamente nelle *Upaniṣad*. Lo *Yajurveda* fissa il sistema religioso e l'ordinamento della vita Hindu. Un esempio dei sacrifici prescritti sono *agnihotra*, sacrificio del fuoco, *cāturmāsya*, sacrificio delle stagioni, *aśvamedha*, il sacrificio del cavallo, a esclusivo appannaggio degli imperatori universali, ecc....

L'*Atharvaveda* contiene numerosi nuovi spunti, argomenti ancora vergini, quali, per esempio, la ricca panoramica riguardante l'utilizzo delle erbe medicamentose, tanto da poter essere considerato la più antica opera di medicina. Il suo nono libro accenna le fasi lunari, anticipando così l'astronomia; una parte concerne i riti domestici riguardanti la nascita, il matrimonio o la morte, precorrendo i più tardi *Grhasūtra*. Come abbiamo visto in precedenza, nel periodo precedente a questo, il sistema educativo è fissato e standardizzato sulla base di ideali universalmente stabiliti e accettati, dielle pratiche proprie del celibato *brahmacārya*, che l'*Atharvaveda* esalta in più inni. Le materie e i corsi di studio possono mutare, ma il sistema educativo, i suoi metodi di istruzione disciplinare, rimangono pressoché inalterati.

L'*Atharvaveda* contiene un lungo inno riguardante la condizione dello studente.¹⁴ Il pupillo diventa uno studente vero e proprio attraverso un rito d'iniziazione eseguito dal maestro (*ācārya*) chiamato *upanayana*. Il rito dura tre giorni, o meglio, tre notti (*rātrīstisraḥ*), alla fine dei quali il discepolo diventa uno *dvija*, 'due volte nato', in quanto il maestro facendolo rasare, vestendolo col cordone sacrificale (*yajñopavita*), impartendogli l'insegnamento del *mantra gāyatrī*, lo fa sorgere a nuova nascita. La prima gli fu donata dai genitori, ma si tratta di una nascita fisica, mentre l'*ācārya* gli dona quella spirituale. Dopo l'*upanayana* diventa un *brahmacārin*. Egli vive secondo regole prescritte che governano sia il suo modo di vestire, sia le sue abitudini. Egli va in giro portando

¹³ Introduzione al suo *Mahābhāṣya*.

¹⁴ *Atharvaveda* XX.21.

una cinta (*mekhalā*) di erba *kuṣā*,¹⁵ una pelle di un'antilope nera (*kārṣṇam*), capelli e barba lunghi (*dīrghaśmaśru*), porta con sè il combustibile, la legna (*samidhā* o *samidhah*) da offrire al mattino e alla sera ad *Agni*. Oltre a questi segni esteriori, egli deve distinguersi per disciplina e qualifiche interiori, quali *śrama*, autocontrollo; *tapas*, austerità; *dīkṣā*, consacrazione a una vita di disciplina attraverso precise ingiunzioni, come chiedere l'elemosina e altre.

Così il *brahmacārin* è un esempio di quella disciplina e distacco che è causa e sostenimento dell'universo. L'Essere Supremo stesso è descritto come il primo *brahmacārin* e tutta la manifestazione ha origine dal *brahmacārya* e dal *tapas*.

L' *ācārya* è decantato in maniera simile. Egli è paragonato a Yama, a Varuṇa; al Sole e alla Luna, in quanto dispensatori di luce e felicità. Egli è anche sostenuto, interiormente dalla buona condotta di un discepolo devoto e fisicamente dai doni che lo studente gli offre.

1.4. Educazione nel tardo periodo vedico.

In questa sezione discuteremo dell'educazione alla luce dei dati forniti dal vasto corpo della letteratura tardo-vedica, che comprende, come abbiamo visto, i cosiddetti *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* e *Upaniṣad*. In un certo senso, possiamo dire che in questo periodo l'educazione indiana raggiunge il suo apice e raggiunge il più alto grado di efficienza e successo, riscontrabile proprio nella letteratura upaniṣadica, contenente il massimo grado di speculazione circa i misteri metafisici.

L'organizzazione per la preservazione e propagazione dell'intera letteratura vedica, che poggia su un venerabile sistema di tradizione orale, sviluppò nel corso del tempo diversi tipi di istituzioni: *śākhā*, *caraṇa*, *pariṣad*, *kula* e *gotra*.

¹⁵ *Kuṣā* (*Demostachya bipinnata* Staff.), insieme a *durvā*, è uno dei requisiti necessari di ogni rituale. L'erba *kuṣā* viene raccolta in un particolare giorno di luna vuota mediante una precisa *mudrā* accompagnando il tutto con la recitazione di alcune formule. I lunghi e resistenti steli di questa pianta, raccolti nella suddetta occasione, dovranno bastare per ogni rito che si compirà durante l'anno. Le sue funzioni sono svariate: dall'offerta d'acqua agli antenati al confezionamento di stuoie, dall'utilizzo medicamentoso fino alla produzione di anelli.

Tutte queste erano delle assemblee, accademie, associazioni letterarie o religiose, operanti come scuole vediche, dove il sapere veniva conservato, commentato e comunicato dalle successive generazioni di maestri e studenti, assemblati secondo la loro tradizione familiare, tramandatagli dal fondatore di una scuola che porta il loro nome.

Il termine *śākhā* si riferiva originariamente alle tre *saṁhitā*, *Ṛg*, *Sāma* e *Yajur*. Successivamente venne usato anche per indicare i differenti testi affiliati a ognuno dei quattro *Veda*. Lo sviluppo di differenti letture addirittura dei sacri testi vedici è riconducibile ai metodi d'insegnamento in voga in quei tempi. Sappiamo che all'epoca, in cui ogni sapienza era trasmessa oralmente, non esisteva l'opera letteraria come noi siamo soliti intenderla, ma essa si identificava, con una determinata scuola o famiglia o con colui che per primo la udì o la trasmise.

Se con il termine *śākhā* si intendono i testi di ogni ramo del *Veda*, mentre con l'appellativo *carāṇa* si definiscono i suoi *pravartaka*, ovvero i propagatori di essi. I *carāṇa* non sono altro che le scuole per la coltivazione e propagazione di particolari testi vedici. Facciamo notare che come la tradizione orale ha sviluppò varie letture dei *Veda*. Lo stesso avvenne anche per i *Brāhmaṇa*, i quali non essendo tramandati in metro come le *Samhitā*, maggiormente potevano essere sottoposti ad alterazioni.¹⁶

Il terzo tipo di istituzione per la divulgazione del sapere è la *pariṣad*. Il termine, come usato nelle *Upaniṣad*, indica un assembramento di 'consulenti' in questioni filosofiche, a cui possono partecipare i membri di ogni *carāṇa*. In termini attuali, la *pariṣad* può essere paragonata a un'istituto universitario di cui fanno parte studenti di differenti istituti superiori.

Simile alle istituzioni della *śākhā*, *carāṇa* e *pariṣad*, è il *gotra* o *kula*. Il significato letterale di tale parola è 'famiglia o stirpe, oppure comunità di nuclei

¹⁶ Ciò significa che, oltre all'adozione di una particolare lettura o recensione del *Veda*, un'ulteriore causa della formazione di una *carāṇa* è lo studio di un *brāhmaṇa*. Originariamente, c'era il corpo dei *brāhmaṇa* per ognuno dei tre *Veda*, compilati in accordo alle esigenze delle varie classi di addetti al culto, ognuno specializzato in una particolare parte del sacrificio. Col trascorrere dei secoli essi sono sottoposti, più delle *saṁhitā*, ad alterazioni, tanto che è difficile trovarle nella forma originale. Essi costituiscono delle recensioni create e adottate da differenti *carāṇa*.

familiari consanguinei'. Esso ha un peso più incisivo per le tre caste superiori, *brāhmaṇi*, *kṣatriya* e *vaiśya*, seppure si ricordino anche *gotra* legati a stirpi di *śūdra*. Le *caraṇa*, costituite solo da *brāhmaṇi*, non dipendevano dalla consanguineità, ma da una trasmissione ininterrotta di testi sacri, cosa che rendeva indissolubilmente legati i suoi membri. Coloro che appartengono a *gotra* differenti possono far parte della stessa *caraṇa*, la quale può avere lo stesso nome del suo fondatore, diventando talvolta indistinguibile dal *gotra* stesso. Si suppone che ogni famiglia brahmanica discenda da uno dei sette Ṛṣi,¹⁷ ma i veri antenati sono considerati i seguenti otto: Jamadagni, Gautama, Bharadvāja, Viśvāmitra, Vasiṣṭha, Kāśyapa, Atri e Agastya. Gli otto *gotra* discendenti da questi otto Ṛṣi sono successivamente suddivisi in quarantanove *gotra*, che si diramano ulteriormente in un gran numero di famiglie.¹⁸

Questo è dunque il sistema attraverso cui le *Samhitā* e i *Brāhmaṇa* venivano trasmessi da generazione in generazione. In tutto il continente era presente una fitta rete di scuole vediche, ognuna delle quali era specializzata in particolari testi e produceva commenti specifici, che con l'andar del tempo divennero veri e propri codici di leggi. Le scuole tendevano a diventare centri di studio e di educazione, non solo testuale, ma anche sui comportamenti opportuni da adottare in ogni situazione della vita ordinaria. Quando parliamo di 'educazione', vogliamo indicare lo sviluppo armonico di tutte le facoltà dell'essere umano, che include la totalità degli interessi. Per cui, in questo periodo, l'educazione non è solo relegata al contesto religioso, ma riguarda anche lo studio dei principi e delle leggi che regolano la vita e la società all'interno della quale l'uomo vive e agisce.

Dai metodi di propagazione della letteratura vedica, prendiamo ora in considerazione i metodi di istruzione, le regole e i principi che caratterizzano i rapporti tra maestro e lo studente.

In precedenza abbiamo già accennato al fatto che l'educazione non è fine a sè stessa, ma deve essere considerata un mezzo per raggiungere il fine, cioè

17 Essi sono: Bhṛgu, Aṅgiras, Viśvāmitra, Vasiṣṭha, Kāśyapa, Atri e Agastya.

18 I nomi *gotra*, *vaṃśa*, *varga*, *pakṣa* e *gaṇa* sono tutti usati per denotare i vari nuclei familiari, grandi o piccoli che siano, discendenti da questi otto Ṛṣi.

l'attingimento di brahmavarcasa, il fulgore conoscitivo, splendore sprigionato da chiunque posseda la conoscenza sacra. In numerosi passaggi vedici si dà importanza al sacrificio e alle varie azioni sacrificali per il conseguimento di questo fine, ma ciò che viene ripetutamente messo in rilievo è lo studio dei testi sacri, per il quale viene utilizzato il termine tecnico *svādhyāya*. L'efficacia di *svādhyāya* è menzionata nello *Śatapatha Brāhmaṇa*, che lo descrive come una forma di sacrificio a *Brahman* attraverso il quale si consegue un mondo imperituro.¹⁹ In un altro passaggio dello stesso *Brāhmaṇa* si dice che attraverso lo studio e l'insegnamento del *Veda*, la mente si pacifica (*yuktamana*), una persona diventa indipendente dagli altri, ottiene un pieno controllo sui propri sensi, intelligenza, fama e il potere di redimere e insegnare al prossimo.²⁰ Nel *Taittirīya Āraṇyaka*²¹ si trova un riferimento al termine *svādhyāya* come *brahmayajña* o sacrificio al *Brahman*. In questo passaggio si fa anche riferimento al tempo e al luogo giusto per studiare. Lo studente dovrebbe uscire dalla città o dal villaggio, in direzione nord o nord-est e dopo il tramonto ripetere i *Veda*. In tempi difficili, lo studio può essere portato avanti anche in città, di giorno o di notte, a seconda delle condizioni. Ma in simili circostanze i *Veda* non dovrebbero essere ripetuti ad alta voce. Per quanto riguarda questo tipo di studio senza la presenza di un maestro, non c'è nessun *anadhya* o proibizione. Ma la futilità dello studio indipendente è riconosciuto in ogni testo. A questo proposito la *Kaṭha Upaniṣad*²² recita:

“Il sé non si conosce certamente in modo adeguato quando è insegnato da una persona non qualificata; in quando è meditato in molteplici modi. Se trasmesso da uno che si è identificato con Esso, allora non c'è bisogno di ulteriori riflessioni su Esso, in quanto il Sé, più piccolo di un atomo, è al di là di ogni argomentazione.”

Similmente cita la *Muṇḍaka Upaniṣad*.²³

19 *Śatapatha Brāhmaṇa*, XI, 5, 6, 3.

20 *Śatapatha Brāhmaṇa*, XI, 7, 1.

21 *Taittirīya Āraṇyaka*, II, 9-15.

22 *Kaṭha Upaniṣad*, I.2. 8.

23 *Muṇḍaka Upaniṣad*, I, 2.12.

“Per conoscere la Realtà si dovrebbe andare, con il fascio di legna in mano²⁴, solo da un maestro versato nei *Veda* e assorto in *Brahman*”.

Il maestro è visto come colui che disperde, dai nostri occhi, la nebbia dell'ignoranza e, mediante il collirio della conoscenza, permette di riconoscere la Verità così com'è.

Nelle *Upaniṣad* antiche, come la *Chāndogya Upaniṣad*, la *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* e la *Śvetāsvatara Upaniṣad*, ci troviamo sempre di fronte alla proibizione del maestro di trasmettere il sapere a qualcuno che non abbia ricevuto l'*upanayana*. Ma negli stessi testi ci sono anche passaggi che narrano di maestri che donano il proprio sapere a persone che non sono suoi studenti e che non hanno compiuto il suddetto rito. Ci sono anche passi che riportano di padri che insegnano i testi sacri e il corretto compimento dei riti ai propri figli.

In linea generale possiamo dire che l'istruzione avviene per bocca di un maestro che sia degno di questo nome, che sia, come fa notare il sopraccitato passo della *Muṇḍaka Upaniṣad*, *śrotriya* e *brahmaniṣṭha*, esperto nel sapere dei *Veda* e assorto nel *Brahman*.

La condizione di studente ha inizio dal rito dell'*upanayana*, il cui significato spirituale, che abbiamo già discusso in precedenza, è più dettagliatamente descritto in un passaggio dello *Śatapatha Brāhmaṇa* (XI. 5.4.). Secondo questo passo il maestro mette la mano destra sulla testa del pupillo e, grazie a essa, il ragazzo nasce come embrione all'interno del maestro. La terza notte fuoriesce dal maestro e, recitando la *Sāvitrī*, ottiene la “brāhmanicità”. Lo studente, portando in mano il legno per il mantenimento del fuoco sacro del maestro, deve fare una formale richiesta di poterlo servire.²⁵ Il mentore, prima di accettare un ragazzo come suo studente, gli chiede informazioni riguardo alla

24 Nel testo *samitpāṇiḥ*, fascio di legna, si riferisce a un'usanza per la quale lo studente che voleva diventare tale, si recava presso un maestro con la legna sacrificale, per poter accudire il sacro fuoco del mentore, in segno di sottomissione e contemporaneamente di voler accedere alla condizione di discepolo presso di lui.

25 *Kauṣītaki Upaniṣad*, IV. 19; *Chānogya Upaniṣad*, IV. 4, 5; V. 13,7; VIII.7, 2; 10,3; 11,2; *Muṇḍaka Upaniṣad*, I, 2, 12; *Praśna Upaniṣad*, I, 1.

sua nascita e alla sua famiglia.²⁶

Il periodo di studio presso il maestro normalmente era di dodici anni. In alcuni testi sono presenti esempi di studenti la cui permanenza presso il *guru*, supera di gran lunga questo periodo. Un esempio di ciò lo fornisce l' *Aitareya Brāhmaṇa*, in cui uno studente di nome Nābhānediṣṭha rimane assente dalla casa paterna per studiare i sacri testi per così tanto tempo che il padre vicino alla vecchiaia divide le sue proprietà tra i figli rimasti senza tenerlo in considerazione.²⁷ In due passi della *Chāndogya Upaniṣad* si parla di periodi di studentato durati per trentadue anni, oppure centouno anni.²⁸

Per quanto riguarda l'età in cui tale percorso di studi dovrebbe cominciare nella maggior parte dei testi è citata l'età di dodici anni.²⁹

La vita dello studente, dopo essere stato accettato come tale, è regolata da un sistema di ingiunzioni (*vidhi*) e restrizioni (*niṣedha*) ben precise.

Una delle prime regole prescritte a un *brahmacārin* è di vagare elemosinando il cibo per il maestro e per sé. Lo *Śatapatha Brāhmaṇa*³⁰ mette in luce che questa regola ha lo scopo di promuovere nello studente l'umiltà: 'having made himself poor, as it were, and become devoid of shame, he begs alms'.³¹

Dovere ulteriore dello studente è, come già citato, è di attendere al fuoco del maestro. Sempre la *Chāndogya Upaniṣad* (IV. 10, 1-2) racconta di un certo Upakosala che si prese cura del fuoco del *guru* per dodici anni. Arrivato il momento di ritornare alla casa paterna, il maestro non solo non gli aveva insegnato nulla, ma gli ingiunse di rimanere, dopodiché si assentò senza impartirgli nessun insegnamento. Ancora lo *Śatapatha Brāhmaṇa* ci illumina sul significato spirituale di tale prescrizione, per accendere la mente con il sacro splendore del fuoco della conoscenza.³²

Oltre al fuoco sacro, egli deve prendersi cura della casa e del bestiame. La

26 *Chāndogya Upaniṣad*, IV.4.4.

27 *Aitareya Brāhmaṇa*, XXII; 9.

28 *Chāndogya Upaniṣad*, VIII. 7, 3; II.3. In un altro passo dello stesso testo, II. 23. 2, ci si riferisce allo studente con il nome di *ācārya-kula-vāsin*, o *antevāsin*, colui che vive a casa del maestro.

29 *Chāndogya Upaniṣad*, VI. 1, 2.

30 *Śatapatha Brāhmaṇa*, XI. 3, 3, 5.

31 *The Śatapatha Brāhmaṇa*, tr. by J. Eggeling, 5 vols., Delhi, Motilal Banarsidass, 1989, [1 ed. Oxford 1899], pag. 671.

32 *Śatapatha Brāhmaṇa*, XI. 5, 4, 5.

Chāndogya Upaniṣad narra la storia di Satyakāma, il quale fu mandato dal *guru* in una terra lontana a far pascolare il bestiame e rimase distante da casa così tanto tempo che la mandria di vacche, alla partenza di cento capi, al ritorno era di mille³³.

Lo studente, dopo avere atteso ai propri doveri, si dedica allo studio. Tenendo in considerazione la giovane età in cui il ragazzo è ammesso allo studio, l'insegnamento comincia con l'apprendimento della corretta pronuncia dei testi, della fonologia, metrica, grammatica ed etimologia.³⁴

Le ingiunzioni e divieti sono necessari e utili al fine di sviluppare nello studente quelle condizioni mentali richieste per potere accedere alla conoscenza suprema, la conoscenza del *Brahman*.

A questo proposito il *Gopatha Brāhmaṇa* richiede al *brahmacārin* di vincere le passioni, come l'orgoglio della castità, col proprio splendore brahmanico (*brahmavarchasam*); fama, sonno, ira, vanto, bellezza personale e profumi, associate rispettivamente all'antilope, al *guru*, al boa, al cinghiale, all'acqua, alle donne, agli alberi e alle piante. Se lo studente si vestiva con una pelle di antilope, otteneva il *brahmavarchasam*; se lavorava per il suo maestro raggiungeva la fama più grande; se, sebbene assonnato, si asteneva dal dormire, poteva ottenere il sonno del boa; se, essendo umile, non nuoceva a nessuno, avrebbe potuto incollerirsi come il verro; se si asteneva dal fare giochi inutili in acqua, otteneva la fluidità dell'acqua; se non posava il suo sguardo su donne nude, la sua bellezza diveniva pari a quella insita in una donna; se si asteneva dall'odorare piante o alberi dopo averli tagliati,, egli ne assumeva la medesima fragranza.³⁵

Le *Upaniṣad* richiedono che il *brahmacārin*, prima di essergli impartito il sacro

33 *Chāndogya Upaniṣad*, IV. 4, 5.

34 Nella *Taittirīya Prātiśakhya*, (cap. XXIV), è scritto che uno studente del *Veda* dovrebbe prima di tutto conoscere ciò che concerne la produzione del suono e della voce, e cioè la condizione di sforzo implicata in ogni suono, sia esso grave (*guru*), lieve (*laghu*) o uguale (*sama*); sia esso lungo (*dīrgha*), breve (*hrasva*) o prolungato (*pluta*); sia che abbia delle elisioni (*lopa*), aggiunte (*āgama*) o modifiche (*vikāsa*); la sua esatta natura (*prakṛti*), e modificazione (*vikṛti*); i passaggi nel processo del suono (*krama*); il suo grado di tono, mediano (*svarita*), alto (*udātta*) e basso (*anudātta*), il grado di forza del respiro (*nāda* e *śvāsa*) e anche i luoghi in cui questo si origina (*udgama*).

35 *Gopatha Brāhmaṇa*, II. I. 2. 1-9.

sapere, debba essere calmo e imperturbabile (*śānta*),³⁶ debba avere un grande autocontrollato (*dānta*),³⁷ abnegazione (*uparata*), pazienza (*titikṣu*) ed essere raccolto in sè stesso, padrone di sè (*samāhita*)³⁸. A queste qualità sono aggiunte, la purezza del cibo e di conseguenza purezza della mente (*sattvaśuddhi*).³⁹

La realizzazione della conoscenza liberatrice, considerate le condizioni e i requisiti richiesti per il suo ottenimento, richiede la consacrazione di una vita e non di una sola parte di questa. Infatti, è ragionevole pensare che alcuni degli attributi morali considerati come presupposti per l'istruzione, essendo nient'altro che mezzi preliminari per il raggiungimento del fine più elevato della vita umana, appartengono agli ultimi stadi di una vita disciplinata, come frutto di un lungo sforzo, che mai ha conosciuto tregua. Essi non possono essere visti come normali doti iniziali con cui un giovane studente comincia il suo percorso di studio.⁴⁰

Questo punto di vista è supportato da svariati passaggi upaniṣadici, in cui il periodo del *brahmacārya* è amplificato fino a includere, non solo il periodo di studentato, ma anche l'intero corso della vita.⁴¹ Per esempio, la *Chāndogya Upaniṣad* parla di tre tipi di doveri: il sacrificio, lo studio e la carità sono gli obblighi relativi al *grhastha āśrama*, condizione di vita familiare; l'austerità, corrisponde al *vānaprastha āśrama*, lo stato di eremitaggio; infine il permanere nella casa del *guru* come studente è relativo allo stato di *brahmacārin* o *naiṣṭhika*. Il compimento di queste azioni porta all'ottenimento degli *svarga*, o dei cieli, mentre solo il *Brahmasaṁstha*, il fermo attingimento dell'Assoluto, riferito al quarto stadio di vita, *sannyāsin* o *parivrāj*, conduce all'immortalità.⁴²

Finora abbiamo descritto i caratteri salienti dello studente, i requisiti necessari, le regole della vita del discepolo, il suo rapporto con il maestro. Ma quali sono le qualifiche e i doveri del *guru*?

36 *Kaṭha Up.*, II. 24; *Muṇḍaka*, I. 2: 13; *Śvetāśvetara*, VI, 22; *Maitrāyaṇīya Upaniṣad*, VI. 29.

37 *Kaṭha Up.*, II. 24.

38 *Kaṭha Up.*, II. 24.

39 *Chāndogya*, VII. 26. 2; *Muṇḍaka*, II. 2. 6.

40 Radha Kumud Mookerji, *Ancient Indian Education*, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1989 [I ed. London 1947], p. 96.

41 Il termine *āśrama*. Cfr. Patrick Olivelle, *The Āśrama System*, Munshiram Manoharlal, Delhi, 2004..

42 *Chāndogya Up.*, II. 23.

A questo proposito la *Kaṭha Upaniṣad* si esprime dicendo che il maestro deve possedere le più alte qualifiche morali e spirituali. La Verità non può essere appresa se viene insegnata da un insegnante non degno di questo titolo.⁴³ Egli, come abbiamo già precedentemente accennato, deve essere versato nella scienza sacra (*śrotriya*) e completamente immerso nel *Brahman* (*brahmaniṣṭha*). Egli deve essere convinto circa la relizzazione del Sè, su cui deve incentrare tutto il suo insegnamento, per illuminare i discepoli, altrimenti egli è considerato come ‘il cieco che guida il cieco’. Quando un pupillo avvicina il maestro, è suo dovere, dopo averlo accettato come studente, impartirgli la stessa conoscenza a lui precedentemente trasmessa, senza nascondergli niente. Per quanto riguarda questo, è necessario sottolineare che il *guru*, conoscendo l’indole di ogni suo studente, insegna a ognuno ciò che è adatto alla sua comprensione.⁴⁴

Quando un’insegnante capisce che non è adatto alla corretta trasmissione di un determinato argomento, è suo preciso dovere mandare lo studente da un maestro più qualificato. Un caso simile si riscontra nel *Gopatha Brāhmaṇa*, dove dopo una discussione tra due insegnanti, Maudgalya e Maitreya, Maitreya, avendo riconosciuto la superiorità dell’amico, decide di non insegnare più finchè non sarà del tutto padrone dell’argomento in questione.⁴⁵ Il desiderio maggiore di un’insegnante è di avere tanti discepoli quanti egli sia in grado di istruirne. Questo desiderio è più che naturale in insegnanti convinti che le verità che sono state loro trasmesse, debbano sopravvivere nei loro studenti in una successione di maestri, *gurupāramparā*, conservando, in questo modo, una continuità culturale e un’ininterrotta conoscenza della tradizione.⁴⁶

Abbiamo indicato in precedenza come il termine tecnico per designare lo studio, e precisamente lo studio vedico, sia *svādhyāya*, il cui oggetto è la *trayī*

43 *Kaṭha Up.*, I. 2.8.

44 Citiamo alcuni dei più importanti e rinomati insegnati del tempo: Āruṇeya Śvetaketu, Uddālaka Āruṇi, padre di Śvetaketu, Pippalāda, Nārada, Yājañvalkyā.

45 *Gopatha Brāhmaṇa*, I. I.31.

46 Ci preme ricordare che l’istruzione non deriva unicamente da maestri che accolgono nella propria abitazione studenti provenienti da ogni dove, ma può essere attinta anche da studenti itineranti chiamati *Caraka* che, sebbene non siano competenti tanto quanto i maestri veri e propri, sono comunque considerati come fonti di conoscenza. Si veda *Śatapatha Br.*, IV. 2, 4, 1.

vidyā, o triplice conoscenza, costituita da Ṛk, Yajus e Sāman.⁴⁷ Oltre ai Veda è previsto lo studio di altre numerose materie. Tra le più importanti abbiamo:

- Anuśāsana, equivale ai sei Vedāṅga;
- Vidyā, termine che, secondo Sāyaṇa, corrisponde ai darśana o sistemi filosofici, quali Nyāya, Vaiṣeīśka, Sāṁkhya, Yoga, Pūrva Mīmāṁsā, Uttara Mīmāṁsā;
- Itihāsa-Purāṇa, entrambi sono citati per la prima volta nell’Atharvaveda;⁴⁸
- Ākhyāna, compilazione di storie lette durante il sacrificio dell’asvamedha;⁴⁹
- Brāhmaṇa, ‘manuali ritualistici’;
- Nakṣatrā Vidyā, la scienza delle fasi lunari, astronomia;
- Bhūta Vidyā, che Macdonell interpreta come la scienza che studia le creature che disturbano gli uomini, e l’insieme di formule per tenerle lontane. Utilizzando un termine più scientifico, può essere considerata ‘demonologia’;⁵⁰
- Atharvāṅgirasah, è il nome collettivo dell’Atharvaveda in alcuni Brāhmaṇa. La prima parte del termine si riferisce, molto probabilmente, alle pratiche fauste del Veda, mentre la seconda al loro arti magiche, associati rispettivamente con i nomi di due personaggi mitici, Ghora Āṅgīrasa e Bhiṣaj Ātharvan;
- Sūtra, termine usato nella Brhadāranyaka Upaniṣad,⁵¹ intendendo con esso, un libro di norme utilizzato durante i sacrifici;
- Upaniṣad, ‘dottrine segrete’, tipo di letteratura menzionata per la prima volta nella Brhadāranyaka Upaniṣad;⁵²
- Śloka, quei mantra che si trovano nei Veda ma non nei Brāhmaṇa;
- Brahmavidyā, è concepita da Śaṅkara, come l’insieme di tre Vedāṅga, Śikṣa

47 Uno studente che persegue lo studio di tutti e tre i Veda è chiamato *Triśukriya* o *Triukra*, tre volte puro. Radha Kumud Mookerji, *op. cit.*, pp. 105-106.

48 *Atharvaveda*, XV. 6. 4.

49 L’*asvamedha*, o sacrificio del cavallo, era il sacrificio più solenne ed elaborato di tutta la ritualistica vedica. Il rito durava circa un anno e faceva parte del *rājasuya*, ovvero l’incoronazione di un re e il suo insediamento sul trono. Chi tra i sovrani che facevano celebrare il *rājasuya*, portava a termine anche il sacrificio del cavallo, si fregiava del titolo di sovrano universale, *cakravarti samrāt*. Il cavallo vagava per un anno intero scortato da valorosi guerrieri, e i territori in cui metteva piede, erano annessi al regno del sacrificante. Alla fine della sessione sacrificale il cavallo, simboleggiante il sole e sostituto dello stesso re, veniva sacrificato. Da quel momento si diceva che nel regno di quel sovrano il sole non tramontava mai.

50 A. McDonell, *A History of Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1971 [I. ed. London 1900], pag. 161.

51 *Brhadāranyaka Up.*, II.4, 10; IV. 1, 2; 5, 11.

52 *Brhadāranyaka Up.*, II. 4, 10; IV. 1, 2; 5, 11.

(pronuncia), Kalpa (cerimoniale) e Chanda (prosodia);

- Conoscenza suprema, nelle Upaniṣad è reso con il termine parā vidyā, distinta dalle varie conoscenze ordinarie o aparā vidyā. Nella Muṇḍaka Upaniṣad, aparā vidyā è i quattro Veda e i sei Vedāṅga e parā vidyā è la Conoscenza attraverso cui si conosce la Realtà Ultima. La conoscenza, sia parā, sia aparā, è opposta all'ignoranza (avidyā). La conoscenza suprema è l'argomento principalmente trattato nelle Upaniṣad, decantata anche come sarva vidyā pratiṣṭhā, il fondamento di ogni scienza e arte, e come Vedānta, la parte finale e più elevata del sapere vedico, la scienza delle scienze.

Dopo avere preso in considerazione le materie oggetto di studio, passiamo ora all'analisi dei metodi educativi tipici del tempo.

La forma dialogica di alcune Upaniṣad, mette il luce un metodo d'insegnamento catechetico, basato cioè su una serie di domande e risposte, (che anticipa in qualche modo il metodo di Socrate). In base a questo sistema il discepolo pone delle domande a cui il maestro risponde in maniera esaustiva, utilizzando anche strumenti tipici dell'insegnamento orale, come illustrazioni adatte all'argomento, storie e parabole. Il Taittirīya Brāhmaṇa, a tale proposito, utilizza termini tecnici come, praśnin (interrogante), abhipraśnin (obbiettore) e praśnavivāka (colui che risponde). L'uso della discussione come metodo di studio conduce allo sviluppo della scienza della logica, vākovākyam, che Śaṅkara, a sua volta chiama tarkaśāstra, la scienza del ragionamento e della disputa.

Tale metodo lascia spazio e modo allo studente di meditare su quanto viene discusso, infatti l'introspezione e la meditazione, come abbiamo visto, sono passi fondamentali del processo educativo.⁵³ Un esempio interessante, a riguardo, è fornito dalla Taittirīya Upaniṣad, dove Varuṇa, istruendo il figlio Bhr̥gu, si limita a insegnargli solo in linee generali la scienza dell'Assoluto e lascia che sia il figlio a scoprire, attraverso una corretta riflessione, la Sua essenza. Questo metodo, di dare indicazioni generali è ripetuto quattro volte, è

⁵³ La riflessione, o *manana*, sulle realtà udite, necessaria per fortificare sè stessi contro dubbi che potrebbero insorgere in futuro, è specificatamente prescritta dal metodo educativo del tempo. Cfr. *Bṛihadaraṇyaka Up.*, II. 4.

solo alla quinta che Bhṛgu riesce a comprendere la natura del Principio.⁵⁴

Un altro episodio interessante è contenuto nella *Chāndogya Upaniṣad*, in cui il padre di Śvetaketu, per fargli capire in maniera diretta ed efficace che la mente e tutte le sue facoltà sono strettamente dipendenti dal corpo, gli ordina di osservare quindici giorni di digiuno, durante i quali egli può solo bere acqua. Dopo questo periodo di astinenza dal cibo, il padre gli chiede di recitare i *Veda* che aveva mandato a memoria, ma il figlio, con sua grande sorpresa, scopre che tutta la conoscenza accumulata fino a quel momento sembra svanita dalla sua mente (*na pratibhāti*). Egli comincia a ricordare i *Veda*, non appena comincia ad assumere cibo. Tramite questo esperimento, egli realizza che la mente, *manas*, dipende dal cibo, *anna*. La mente può funzionare in modo corretto solo in un corpo in salute e non in un corpo denutrito.⁵⁵

Da qui, si evince che la parte più importante dell'educazione è il lavoro dello studente e non dell'insegnante.⁵⁶ La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, sostiene in maniera chiara che il processo educativo tramite il quale si attinge alla Suprema Conoscenza, consta di tre passaggi fondamentali: *śravaṇa*, *manana*, *nididhyāsana*. *Śravaṇa* consiste nell'ascolto degli insegnamenti del *guru*. In questo stadio si passa per sei gradini intermedi: 1) *upakrama*, una cerimonia formale che ha luogo prima della lettura dei *Veda*; 2) *Abhyāsa*, pratica e recitazione costante dei testi insegnati; 3) *Apūrvatā*, immediata comprensione del significato; 4) *Phala*, comprensione dei risultati; 5) *Arthavāda*, studio dei testi esplicativi; 6) *Upapatti*, attingimento delle conclusioni. *Manana* è definito come la costante riflessione sulla Realtà Unica in accordo con la logica. Infine, *Nididhyāsana* è il continuo sforzo nella contemplazione della Realtà, al fine di realizzarla.⁵⁷

Lo studio e l'insegnamento possono condurre a una conoscenza intermedia, per l'ottenimento della Conoscenza suprema, il discepolo deve dipendere esclusivamente da sé stesso. Tale tipo di conoscenza non può certo essere ottenuta tramite un sapere libresco, ma va realizzata.

54 Si veda la III *vallī* della *Taittirīya Up.*

55 Si veda l'intero VI *adhyāya* della *Chāndogya Up.*

56 Radha, Kumud Mookerji, *Op. cit.*, pp. 113-114.

57 *Bṛhadāraṇyaka Up.*, II. 4. 5.

Da quanto evinto finora, le condizioni del sistema educativo del periodo coinvolgono tipi differenti d'istituzioni per la trasmissione del sapere.

In primis, il sistema nel quale un maestro accetta d'insegnare a studenti in giovane età che lasciano la casa dei genitori naturali per quella dei genitori spirituali, dove non viene solo nutrito il suo corpo, ma anche e soprattutto la sua mente e l'anima.

Secondo tipo d'istituzione si fonda sulle *Pariṣad* o accademie, di cui abbiamo già discusso. A queste accademie del sapere confluiscono quegli studenti che, bramosi di conoscenza, proseguono gli studi dopo aver completato il periodo di permanenza presso la dimora del *guru*.

Accanto a questi piccoli circoli a carattere filosofico, è tendenza del periodo che un re organizzi 'convegni' nazionali a cui partecipano i maggiori intellettuali del paese rappresentanti delle varie scuole di pensiero. Un esempio a riguardo è riportato dalla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, dove il re Janaka, durante l'*aśvamedha*, il sacrificio del cavallo, invita a corte tutti i *brāhmaṇa* del territorio Kuru Pañcāla. Il re offre un premio di grande valore alla persona che, confrontandosi con tutti gli intellettuali presenti, risulti la più saggia e la più versata nelle sacre scienze. Yājñavalkya se ne appropria immediatamente, suscitando le ire dei presenti e dando il via a una diatriba dialettica relativa al rituale, alle divinità, all'*ātman*, alla causa prima dell'universo, ecc., a cui egli risponde in maniera esaustiva e soddisfacente, mostrando così la sua netta superiorità.

1.5. Educazione nell'epica: gli Itihāsa.

Procediamo la nostra dissertazione prendendo in esame i riferimenti delle due maggiori composizioni epiche della letteratura indiana, il *Mahābhārata* e il *Rāmāyaṇa*.

Il valore dell'opera epica come fonte storica è macchiato dall'incertezza delle date dei componimenti, per lo meno, nella loro forma odierna e dalla difficoltà di distinguere i vari rifacimenti che hanno contribuito, in periodi differenti, alle

strutture letterarie composite. Secondo Hopkins, sulla storia originale, il *Bhārata*, sono state innestate numerose 'storie secondarie' (*upākhyāna*), e su queste, e oltre a queste, sono stati inseriti interi poemi di carattere romantico, etico e teologico, che non hanno niente a che vedere con l'epica stessa.

A questo proposito, ricordiamo i riferimenti alla storia dei due sopraccitati poemi epici nella letteratura antica. Pāṇini cita la parola *Mahābhārata*⁵⁸ e Yudhiṣṭhira.⁵⁹ Egli fa menzione anche di Vāsudeva e Arjuna caratterizzandoli come capi di fazioni.⁶⁰ Riguardo a questi riferimenti, Hopkins emette un giudizio negativo, in quanto Pāṇini accenna ai nomi di alcuni protagonisti ma non al nome della composizione letteraria. Ai tempi di Patañjali, il *Mahābhārata* come poema, tenendo conto degli accenni ad alcuni protagonisti come Vasudeva, Bāladeva, Nākula ecc., menzionati come discendenti della famiglia dei Kuru, doveva già esistere. Un ulteriore antico riferimento ai due componimenti epici si trova nel *Kauṭīliya Arthasāstra*, in cui si menziona a come i due re, Rāvaṇa e Duryodhana, siano andati in rovina a causa delle loro malefatte.

Per quanto riguarda il nostro oggetto di studio, cioè il sistema educativo, nell'epica si trovano pochi accenni rispetto alla mole delle opere. Ciò è sicuramente dovuto al fatto che la sfera d'interesse dell'epica riguarda maggiormente il regno dell'azione piuttosto che quello del pensiero. Infatti l'interesse militare predomina su quello intellettuale. La maggior parte della storia di un componimento epico verte sulla casta militare e regnante, mentre l'intera vita intellettuale indiana che ruota attorno alle case dei Ṛṣi e dei *Brāhmaṇa*, non sono quasi mai menzionati se non quando la trama lo richiede. Tuttavia cercheremo di estrarre, dal *Mahābhārata* e dal *Rāmāyaṇa*, la maggior quantità possibile di informazioni riguardo all'educazione. In queste opere sono contenute informazioni generali riguardo al primo *āśrama*, stadio della vita, che equivale al periodo di studentato. In secondo luogo, ci sono resoconti di alcuni studenti ideali, di scuole o eremitaggi e di centri di studio dell'epoca. In ultimo, si fa riferimento all'educazione impartita ai principi o a

58 *Aṣṭādhyāyī*, VI. 2. 38.

59 *Aṣṭādhyāyī*, VIII. 3. 95.

60 *Aṣṭādhyāyī*, IV. 3. 98.

figli di *Kṣatriya*, destinati alla carriera politica e militare.

Da numerosi passaggi del *Mahābhārata* si evince, come abbiamo già fatto notare in precedenza, che esiste una diversificazione di doveri e ingiunzioni come parte del processo educativo a seconda non solo della casta ma anche e soprattutto della vocazione e della prospettiva di carriera.

Per quanto concerne la classe brahmanica, abbiamo già ampiamente discusso quali sono i doveri di uno studente, le austerità previste durante il periodo di studio presso la casa del maestro, quali le qualità morali e intellettuali. La vita di un *Brāhmaṇa* è una vita dedita allo studio, tramite lo studio egli diviene custode del sapere vedico, alla trasmissione del quale egli consacra l'intera sua vita.

Desideriamo far notare che, le funzioni pertinenti a ogni casta siano state messe in evidenza, le linee di demarcazione e differenziazione tra le varie occupazioni non sono in alcun modo rigide e inflessibili. In momenti storici di difficoltà e d'emergenza, infatti, è permessa la ricerca promiscua di occupazioni. A questo proposito il testo di Yājñavalkya riporta che 'a *śūdra* should serve twice-born men, but if he cannot thus subsist, he may become a trader'.⁶¹

Il discepolo deve, ogni giorno, mostrare rispetto verso il *guru*. Egli, con mente pura e concentrata, deve essere dedito allo studio. Egli non deve mai sentirsi o mostrarsi arrabbiato o innervosito a causa delle austerità cui è sottoposto per volere del maestro. Questi sono considerati essere i primi passi per divenire un buon studente.

Oltre a ciò, egli deve compiere le azioni prescritte dal precettore con ogni mezzo, anche a costo della vita. Questo tipo di piena e totale devozione deve essere mostrata anche nei confronti della moglie e del figlio del maestro.

Un passo successivo all'adempimento dello stato di *brahmacārin* consiste nel mettere a frutto le istruzioni date al pupillo dall'insegnante, circa quella conoscenza grazie alla quale l'ignoranza viene annientata.

Ultimo gradino nella scala dello studente è la dipartita dalla casa del maestro, momento in cui il discepolo deve sdebitarsi della conoscenza ricevuta facendo al *guru* numerosi doni.

61 Yājñavalkya, *Yājñavalkyaśmṛti*, *Ācārādhyāya* II.16-18.

Queste quattro tappe del processo educativo possono essere raggiunte e superate grazie a una naturale crescita intellettuale dello studente, al costante contatto con il guru, alle capacità d'apprendimento nonché realizzative del pupillo e alla discussione e confronto con i compagni di studio.

Abbiamo accennato in precedenza al fatto che, nel periodo dell'epica, i membri di ogni casta sembrano essere passibili d'istruzione. Ciò che emerge è che, come ai tempi vedici, l'insegnamento dei *Veda* non può essere impartito a un non discepolo, a chi non osserva voti e a chi non ha l'animo puro.⁶²

Sia il corso generale della narrazione sia precisi episodi e storie del *Mahābhārata* ci parlano di studenti e insegnanti ideali, che corrispondono esattamente ai requisiti di cui abbiamo discusso in questa sezione, di scuole, di eremitaggi e di altri centri di studio.

Molti sono le storie riguardanti studenti modello. Di queste riportiamo solo alcune descrizioni di tali pupilli.

Uno di questi è Āruṇi. A quel tempo un noto centro di studi è Takṣaśilā. La storia è narrata da uno dei suoi maestri il cui nome è Dhaumya, il quale ha tre discepoli, Upamanyu, Āruṇi e Veda. Āruṇi viene dalla regione del Pañcāla ed è considerato uno studente modello rispetto alla devozione verso il suo *guru*. Un giorno il maestro chiede ad Āruṇi di tappare un buco del canale che irriga il suo campo. Āruṇi, dopo aver tentato in tutti i modi possibili di arginare la falda, si getta nel buco e ostruisce la fuoruscita d'acqua con il suo corpo. Il maestro avendo visto un così grande esempio di devozione dà ad Āruṇi l'appellativo di *Uddālaka*.⁶³

Accanto ai eremitaggi, un altro tipo di polo educativo è rappresentato dall'aggregazione occasionale di intellettuali presso le corti e i palazzi reali in occasione di sessioni sacrificali particolari. Anche lo stesso *Mahābhārata* è recitato ogni giorno da Vaiśāmpāyana al sacrificio di Janamejaya, figlio di Parikṣita, alla presenza di migliaia di colti *Brāhmaṇa*.

Come abbiamo accennato all'inizio, il periodo di studio è pressoché uguale

⁶² *Mahābhārata*, XII. 327.

⁶³ *Uddālaka*, da *uddāraka*, formato dal prefisso *ud* o *ut* 'in alto, di più' e dalla radice *dr*/'onorare, rispettare'.

per le prime tre caste, ma il corso degli studi può non essere uniforme, ma è determinato dal fine e dalla carriera prescritta per ogni classe. Questa assunzione *a priori* sembra confermata considerando il poema nel suo insieme, sebbene ci siano alcuni passaggi che paiono contraddire tale impressione.

Le tre occupazioni comuni alle prime tre caste sono lo studio, il compiere sacrifici e fare donazioni. A queste sono aggiunte, per i *Brāhmaṇa*, l'insegnamento, compiere sacrifici per gli altri e ricevere doni. Per gli *Kṣatriya* è prevista la difesa e la protezione della propria gente. Così lo studio previsto per un *Brāhmaṇa* sarà diverso da quello di uno *Kṣatriya*, in quanto il compito specifico della casta brahmanica è quello dell'insegnamento, mentre a uno *Kṣatriya* basta essere erudito. Solamente al re si riconosce il diritto-dovere di memorizzare i *Veda*, i *Vedāṅga* ecc, proprio come un *Brāhmaṇa*, e non come un uomo ordinario qualunque appartenente a quella casta.⁶⁴

Come dicevamo, l'epica, per sua natura è ricca di storie che hanno come protagonisti re, principi, guerrieri, di racconti di come e da chi hanno appreso l'arte della guerra, la conoscenza di come maneggiare efficacemente ogni arma. Il *Mahābhārata* è quasi interamente basato su questi tipi di aneddoti.

Bhīṣma, avo sia dei Pāṇḍava, sia dei Kaurava, guerriero modello, nomina Droṇa, precettore dei principi di entrambe le fazioni 'Unstring your bow and teach these princes the science of arms'⁶⁵. Egli insegna loro il *Dhanurveda*⁶⁶, scienza a lui insegnata dal grande Ṛṣi Agniveśa, in tutti i suoi aspetti, facendoli divenire i più abili ed esperti nell'uso delle armi⁶⁷. Facciamo notare che manca qualsiasi riferimento dell'insegnamento dei sacri testi ai principi.

L'educazione prescritta per i principi include anche la conoscenza di come si monta un elefante, un cavallo, come si guida un carro, la musica, come si narrano storie e leggende, ecc e anche del *Veda*.⁶⁸

Il tipo di conoscenza vedica in possesso di questi principi è intuibile da alcuni

64 *Gaut.*, XI.3; cfr. *Manu*, VII. 43.

65 *Mahābhārata*, I. 134.

66 Il *Dhanurveda*, 'scienza dell'arco', l'arco o *dhanu* è simbolo di tutte le armi. Questa scienza include numerose arti, tra cui l'arte di cavalcare un cavallo, un elefante, l'arte di condurre un carro, la conoscenza delle misure di ogni tipo di arma, ecc.

67 *Mahābhārata*, I. 131.

68 *Mahābhārata*, XIII. 104; V. 189.

passaggi che narrano di grandi battaglie a cui partecipano giovani guerrieri di sedici anni. Un esempio di questi è proprio Abhimanyu, descritto molto giovane, di sedici anni, già sposato e considerato un guerriero a tutti gli effetti.⁶⁹ Anche lo stesso Droṇa è rappresentato di ottantacinque anni ma sul campo di battaglia è come un guerriero di sedici anni.⁷⁰

Questi passi dimostrano che i sedici anni marcano la fine dell'adolescenza durante la quale è previsto che i principi acquisiscano la scienza del combattimento e dell'uso delle armi, in vista della loro futura 'occupazione'. Il *Dhanurveda* sicuramente richiede anni di apprendimento e di pazienza, è quindi facilmente intuibile che, se un principe deve essere già un esperto guerriero all'età di sedici anni, è molto difficile che possa apprendere anche la conoscenza vedica. Tale profondo e sacro sapere, come abbiamo già detto, per quanto riguarda la casta degli *Kṣatriya*, è riservata solo al re. Le istruzioni del *Dhanurveda* vengono impartite oralmente. Sebbene sia chiamato *Veda*, o più precisamente *Upaveda*, non è sicuramente studiato nello stesso modo in cui sono studiati i *Veda*, cioè mnemonicamente. Il futuro guerriero deve studiare in solitudine e praticare con l'uso delle armi. A lui è necessario l'aiuto di un maestro che gli mostri il corretto uso di tali armi. In assenza, egli deve forgiare con la terra una statuetta che simboleggia il maestro e a questa rendere omaggio.⁷¹

L'attuale situazione della trasmissione delle scienze e conoscenze in ambito tradizionale

In India le dottrine tradizionali hanno sempre avuto e continuano ad avere tuttora, come metodo di trasmissione l'insegnamento orale anche nel caso in cui siano state fissate in testi scritti. Ciò è dovuto a ragioni profonde, poiché non si devono solamente tramandare parole, ma è in primis necessario assicurare l'effettiva partecipazione alla

⁶⁹ *Mahābhārata*, I. 67.

⁷⁰ *Mahābhārata*, VII. 192. 65; 193. 43.

⁷¹ *Rāmāyaṇa*, I.130.21; III. 37.4; V. 158.3; IX. 44. 22.

tradizione. Tale partecipazione è appunto una trasmissione di conoscenza da maestro a discepolo (*paramparā*), la cui origine si perde nel tempo. Questo passaggio è presente a ogni livello d'insegnamento, ossia anche in quelle che sono conosciute come scienze o conoscenze particolari (*aparavidyā*), le quali non potrebbero esistere se non per partecipazione, sia pure indiretta, all'essenza della conoscenza suprema (*paravidyā*).

Nella *Bṛhadraṇyākopaniṣad* (II.4.5) Yājñavalkya spiega a sua moglie Maitreyī: "...O cara, *ātman* deve essere visto; poi si dovrebbe udire a proposito di esso, poi riflettervi e infine meditandolo realizzarlo..."

Da quanto afferma il saggio Yājñavalkya, si possono intendere quattro differenti passi sulla via che conduce alla conoscenza, in cui il bisogno di vedere riguarda le leggi del mondo e la loro relazione con *ātman*; ascoltare la verità riguardo *ātman*; riflettere su quanto udito e infine meditare e realizzare quanto riflettuto. Se questa quadripartizione è possibile per la conoscenza (*paravidyā*) allora, in virtù del legame profondo che unisce tutti i piani dell'esistenza, il suo riflesso inferiore più immediato, ossia *aparavidyā*, deve avere un'analogia disposizione e sviluppo. In effetti anche qui è possibile identificare quattro diversi stadi: lo studio, o meglio l'ascolto dalla bocca del maestro (*adhyayana*); la comprensione e la riflessione su quanto si è studiato (*bodhanam*); la sperimentazione su di sé di quanto imparato e compreso in modo da condurre la vita secondo tali principi (*śiṣṭācāra-sadācāra*); infine la diffusione di quanto si è compreso e sperimentato (*prācarāṇa*), poiché anche il mondo deve essere partecipe di questo sapere, in quanto:

"Dicono che il sapere sia tra tutte le cose la migliore in quanto mai può essere rubato, è inestimabile e non può essere distrutto".⁷²

Le varie concezioni cosmologiche e metafisiche dell'India non sono differenti dottrine, ma sviluppi, secondo varie ottiche del tutto compatibili, di una sola dottrina. A testimonianza di ciò vi è il fatto che il termine con cui le si indica, ossia *darśana*,

⁷² Hitopadeśa, Prastāvikā 4.

proviene dalla radice *dīś*, ‘vedere’, e significa propriamente “punto di vista”.⁷³ Tale unica dottrina ha come fondamento l’eterno *Veda* (*apauruṣeya*).

Il *Veda* non è un’opera d’ordine individuale, ma sovra-individuale, *apauruṣeya*, ovvero non umana, per cui le circostanze storiche, al pari di altre contingenze non influiscono in alcun modo sull’essenza della dottrina, che ha carattere a-temporale, così che tale ispirazione metafisica può prodursi in qualsiasi epoca. Per cui il problema sollevato nel passato dagli orientalisti, è irrilevante da un lato e insolubile dall’altro, per gli *hindu*, in quanto ci troviamo di fronte, oltretutto, a un periodo indefinito di trasmissione orale, di durata indeterminata, la quale si perde all’origine dei tempi. Tale assenza di autore umano (*apauruṣeyatva*), legata alla teoria cosmologica della primordialità del suono fra le qualità sensibili, sfocia nell’assoluta convinzione che il *Veda* è principio e fondamento della dottrina tradizionale nella sua integralità, come insieme perfettamente coerente seppur non sistematico. In effetti, i punti di vista che comporta possono essere considerati simultaneamente o successivamente, ossia privi di qualsiasi influenza cronologica.

In sanscrito l’espressione tradizione vedica si esprime così: *vaidikaparampara*, nella quale il termine *paramparā* indica una linea disciplica, letteralmente “uno dopo l’altro”, il che sottende a una successione ancestrale e ininterrotta da padre in figlio o da maestro a discepolo.

Queste doverose precisazioni, non fanno altro che condurci più vicini al fulcro della nostra presentazione.

Come si diceva, l’originalità della *paramparā* vedica è la sua ininterrotta trasmissione (*saṃpradāyāviccheda*) per lo più orale, dalla bocca del maestro all’orecchio del discepolo. Uno dei modi di definire questo studio è infatti il seguente: *gurūccarāṇānuccāraṇarūpam adhyayanam*, ossia “si dice studio del *Veda* quella enunciazione del maestro immediatamente seguita dalla ripetizione del discepolo”.

⁷³ L’etimo tradizionale viene così interpretato: *dīśyate, jñāyate, vicāryate aneneti darśanam*: “si dice *darśana* ciò tramite cui si vede, si conosce, si riflette su quanto è vero [distinguendolo dal falso]”. Per studiare i *darśana* bisogna possedere delle qualificazioni (*adhikāra*), ossia avere un intelletto incline alla ricerca, capace di chiedersi il perché delle cose e ricercarne le cause. Anche qui si riconoscono quattro criteri (*anubandhacatuṣṭayam*), per cui una persona sceglie, o meglio, è portato verso una particolare via: *jijñāsā*, ossia il desiderio di conoscere; *prayojanam*, lo scopo prefissato; *viśaya*, studio della materia; *sambandha*, il legame, ovvero il rapporto vigente tra lo scopo del testo e il suo oggetto.

In questo senso il *Veda* è una specifica collezione di fonemi che può essere acquisita da persone discendenti idonee e qualificate grazie a una particolare modalità di ripetizione, la quale imita per filo e per segno la recitazione del docente. Qui si gioca infatti l'importantissimo ruolo della preservazione e continuazione dei testi. Tale conservazione è avvenuta mediante un ininterrotto, incessante insegnamento e un continuo esercizio personale, come lo stesso *Veda* ingiunge “lo studio personale [del *Veda*] deve essere compito” (*svādhyayo'dhyetavyaḥ*).

Sul senso del termine *Veda* sia gli studiosi occidentali, sia gli esegeti indigeni, hanno fatto scorrere fiumi d'inchiostro. Si suole derivare il termine dalla radice *vid*, “conoscere, sapere”, cosicché il termine significherebbe “scienza sacra” o “sacro sapere”. Gli interpreti tradizionali sono tuttavia, soliti citare una strofa grammaticale che ci fornisce 5 significati della radice: *sattāyām vidyate jñāne vetti vinte vicaraṇe / vindati vindate prāptau syanluksnam śeṣu idaṃ kramāt /:*

1. *Vidyate*, nel significato di stare, perdurare (*sattāyām, sthitau*), il *Veda* è eterno (*nitya*) e vero (*sat*);
2. *Jñāne*, nel significato di conoscere, sapere, il *Veda* è sapienza, conoscenza stessa;
3. *Vicaraṇe*, indagare, esaminare, riflettere, (senso per cui la *Mīmāṃsā*, ovvero l'esegesi, diviene una disciplina vedica), allora il *Veda* è una continua riflessione sui principi universali;
4. *Vid*, (*curadigaṇiya*, ossia della decima classe) *vedayati*, essere vivo, narrare, risiedere, indicante il principio cosciente stesso che dimora negli esseri, o meglio il *Veda* è quel testo che indica la via al fine di conoscere il Sé che risiede nel profondo di ogni essere;
5. *Vidḥ* (*ubhayapadi, tudādi*, ovvero della quinta classe), ottenere, raggiungere, in quanto secondo questa accezione il *Veda* è il mezzo che aiuta a raggiungere i quattro fini della vita umana (*puruṣārtha*), ovvero il *dharma*, ossia la rettitudine e la vita vissuta secondo sane norme sociali e

rituali, *kāma*, i piaceri mondani, *artha*, la ricchezza e felicità nonché il quarto dei tre, ovvero il più importante e trascendente, la liberazione: “*vidyante jñāyante labhyante vā ebhirdharmādīpuruṣārtha iti vedah*”, “Questi, tramite i quali vengono esposti, conosciuti e ottenuti, i fini dell’esistenza umana, a partire dal *dharma*, tali sono i *Veda*”.

In generale, comunque, *Veda* viene a significare un complessivo *corpus* di conoscenza che illumina ogni cosa (*vedayati, prakṣāyati sarvam*), e quando diciamo “ogni cosa”, s’intendono le azioni, i loro strumenti e i frutti di tali azioni (*kriyakāraḥphalātma*) e la conoscenza rappresentata dai *Veda* è qualcosa di nuovo, che non può essere evinto mediante gli altri mezzi di conoscenza.⁷⁴

“Quell’entità che non viene compresa mediante la percezione diretta o la conoscenza inferenziale, grazie al *Veda* queste sono colte. Ecco il motivo per cui il *Veda* è considerato tale”.

Quando si parla di *Veda*, non dobbiamo confinare la nostra attenzione sui testi, ma soprattutto sulla tradizione che essi rappresentano e sostengono. Come testo sono infatti costretti da un linguaggio nonché da una forma metrica. In quanto testo, infatti, non può essere di certo considerato eterno e immutabile, bensì è proprio la tradizione che ad esso fa riferimento che risponde a questa descrizione. Ora, secondo l’esegesi dei *Mīmāṃsaka*⁷⁵ la natura dei *Veda* è appunto *apauruṣeya* in quanto non è possibile ricordare o conoscere il loro autore:

“In quanto non v’è ricordo di un autore umano. In quanto sia nel *Veda*, sia nel mondo ordinario, un essere umano è riconosciuto come autore”.

74 Quali la percezione, l’inferenza, l’analogia, la supposizione ipotetica e la non-percezione, come indicati nel *Vedānta Advaita* e nella *Bhāṭṭamīmāṃsā*. Il sesto è appunto la testimonianza autorevole o autorità verbale.

75 I *Mīmāṃsaka* sono i seguaci della *Pūrva* o *Karmamīmāṃsā*, l’esegesi delle frasi vediche riguardanti prettamente la scienza rituale.

Tale idea raccoglie il riconoscimento che il *Veda* è privo di sei difetti principali che attanagliano ogni autore umano: l'avidità (*lobha*), ignoranza (*alpajnatva*), inganno (*vipralambha*), inabilità sensoriale (*karanapatava*), ottundimento (*bhrama*), disattenzione (*pramada*). Allora l'assenza di autore, è direttamente connessa con l'eternità del *Veda*, che è pertanto anche auto-comprovato (*svatahsiddha*), autogeno (*svayambhuta*) e fonte di conoscenza assolutamente indipendente (*anyanirapeksa*).

Ogni genere di altra conoscenza, tale quelle espresse nei vari *sāstra*, i *darśana*, o quant'altro, avendo dunque come origine comune il *Veda*, rimangono in accordo col loro principio in quanto non possono contraddirsi vicendevolmente, ma al contrario non sono che visioni complementari e per così dire propedeutiche. Se la loro esposizione può modificarsi superficialmente per adattarsi alle epoche e alle circostanze, il fondo della dottrina resta sempre rigorosamente inalterato.⁷⁶

Come dicevamo precedentemente, la *śruti* è origine di ogni concezione. In esso sono implicitamente contenute sei membra ausiliarie (*aṅga*), senza la conoscenza delle quali la comprensione della *śruti* non è possibile.⁷⁷ Uno di questi *aṅga* è quello conosciuto come *śikṣā*, ossia la scienza della corretta pronuncia e articolazione dei testi vedici, implicante una conoscenza del valore simbolico delle lettere e delle leggi eufoniche. Oltre a quest'accezione, *śikṣā* significa 'istruzione, apprendimento, comprensione, insegnamento'. Tale sostantivo femminile si sviluppa dalla radice √*śikṣ*, la cui definizione tradizionale è *śikṣā vidyopādāne*: "impartire un insegnamento (*vidyā*) a un discepolo", "insegnare una scienza a un discepolo", tanto da renderlo *śikṣita* 'educatum', ossia 'istruito'. Il composto *vidyopādāna* è formato dalle parole *vidyā* + il prefisso (*upasarga*) *upa* + *ādāna*: "prendere, possedere, mantenere un'istruzione".⁷⁸

76 La tradizione vedica forma un insieme, checché se ne dica, coerente (*Brahmasūtra* I.3) in cui tutti i punti di vista possono essere considerati tanto in senso analitico, ossia in successione logica, quanto in senso sintetico, vale a dire simultaneamente. Perciò non ha alcun interesse di fondo ricercare l'ordine storico nel quale si sono sviluppati ed esplicitati.

77 I sei *vedāṅga* sono: *śikṣā*, *vyākaraṇa*, *kalpa*, *nirukta*, *chanda* e *jyotiṣa*: "I saggi antichi [dissero] che la grammatica è il volto di questo Veda, il *jyotiṣa* i due occhi, il *nirukta* gli orecchi e il *kalpa* le mani, la *śikṣā* è il naso e il *chanda* i piedi di loto".

78 Interessanti considerazioni ci sono state suggerite sul perché dell'uso di *upadāna* invece del semplice *dāna*. Nel prefisso *upa* sta la chiave, il quale indica vicinanza, uguaglianza, subordinazione e aiuto. Il *Vedānta* accetta la presenza di due cause: causa essenziale (*nimittakāraṇa*, per Aristotele la causa efficiente) e *upadānakāraṇa*, causa sostanziale o materiale. Qualsiasi cosa utile alla causa essenziale per la produzione di un effetto (*kārya*) è *upadāna*; per esempio il vasaio è *nimittakāraṇa*, mentre il tornio, l'argilla, il bastone per girare la ruota sono *upadāna*. Per il *Vaiśeṣika* *upadāna* è divisibile in due gruppi:

Ma vediamo ora chi sono coloro che possiedono l'autorità d'insegnare e ne sono capaci.

L'aggettivo qualificativo *paṇḍit* è applicato a persone che esercitano la loro professione d'insegnamento o che hanno acquisito grande maestria intellettuale usando come tramite il sanscrito. Anzitutto, ci preme sottolineare il fatto che non è un'equazione implicita quella tra *brāhmaṇa* e *paṇḍit*, poiché il primo è definito da nascita (*jāti*) e impegni dharmici (*adhikāra*), mentre il *paṇḍit* è caratterizzato dal suo percorso intellettuale. A testimonianza di ciò persino Patañjali nel suo *Vyākaraṇamahābhāṣya*, riferisce di *paṇḍit (śikṣita)* non *brāhmaṇa* e *brāhmaṇa* non *paṇḍit*.

La qualificazione e autorità del *paṇḍit* stanno a indicare che la sua 'cultura', non è il risultato di una artificiale ricostruzione libresca, ma la prova vivente di una trasmissione ininterrotta da maestro a discepolo. Infatti l'importanza della sua funzione sta nel preservare e trasmettere l'eredità avuta dagli antichi.⁷⁹

Il *paṇḍit* non è solo un erudito (*vidvān*), ma è spesso un saggio, ha una grande capacità di memorizzazione, una conoscenza orale del Veda, di uno o più *sāstra*, dei metodi per edire e copiare testi, nonché una particolare relazione col discepolo (*guruśiṣyasambandha, samvāda*). Egli non ostacola l'uso di libri scritti, ma non crede in essi come fonte di conoscenza in quanto predilige la comunicazione e trasmissione orali. I *paṇḍit* devono infatti salvaguardare lo studio mnemonico come metodo d'istruzione, che combinato al rapporto col discepolo, assicura la continuità di una scuola dottrinale. Al *paṇḍit* si raccomanda di essere aperto ad ogni genere di apprendimento, anche se costantemente fisso nel sapere tradizionale. Egli dovrebbe praticare in special modo la propria disciplina, ma anche tutto ciò che è di qualità merita di essere appreso, senza orgoglio o gelosia, in quanto il mondo intero è maestro per colui ch'è capace di discernere.

samāvayī, 'inerente', ossia l'ingrediente da cui un particolare oggetto è prodotto, per esempio l'argilla, e tutte le altre cose sono *asamāvayī*, 'non inerente'. In *śikṣā, vidyopādāne, śikṣā* è la causa sostanziale (*upādāna*) dell'acquisizione della *vidyā (sā vidyā yā vimuktaye)*. Si veda "Hindu Education", in Kalyan Kalpataru, *Hindu Sanskriti Number*, vol. 46, n° 1, Gita Press, Gorakhpur, 2000, pp. 322-328.

⁷⁹ Tra le varie funzioni ne ricordiamo tre di maggiori: acquisizione della conoscenza (*grahaṇam*); *svādhyāya*, la recitazione quotidiana del Veda atta a mantenerne l'acquisizione; insegnare e trasmettere ad altri la conoscenza (*adhyāpanam*). La pena per chi non fa ciò è di divenire *brahmarākṣasa*. Perciò la responsabilità del *paṇḍit* è il mantenimento della cultura sanscrita come veicolo di conoscenza nonché come strumento del *sanātānadharmā*.

Il *paṇḍit* è un maestro, un consigliere, un guru in senso spirituale, un consulente legale nonché modello di purezza. La Commissione Governativa per la Lingua Sanscrita, nel 1959 notò e pubblicò la seguente considerazione: “ Un *paṇḍit* che per quindici o vent’anni si impegna nello studio di un particolare *śāstra* o un gruppo di soggetti correlati, generalmente diviene maestro in quella disciplina. La sua conoscenza è precisa e pronta; non c’è titubanza o esitazione in lui. Non ha bisogno di note né di libri per esporre un testo”⁸⁰.

Ma veniamo ora a trattare l’*iter* che conduce lo studente (*vidyārthin, chāttra*) ad acquisire titoli quali *śāstrī, ācārya, paṇḍit*.

Attualmente l’insegnamento del sanscrito si svolge in migliaia di istituzioni private conosciute come *vidyālaya* o *pāṭhaśālā*. Il percorso di studio si svolge nel seguente modo:

- il fanciullo riceve la prima educazione da maestri locali, in famiglia o privatamente nelle *pāṭhaśālā* o *gurukula*; questo periodo dura quattro anni durante i quali si apprendono gli elementi fondamentali della lingua.
- Il secondo stadio è denominato *prathamā* o *praveśikā*⁸¹ della durata di tre anni, che ha luogo sempre nelle *vidyālaya*.
- Il grado successivo *pūrvamadhyamā*, della durata di due anni, si svolge ancora nelle *vidyālaya* o *mahāvidyālaya*.
- Con altri due anni si accede all’esame di *uttaramadhyamā*, superando il quale si raggiunge il livello *viśarada*, ‘maturo’ e il titolo di *upa* o *prākśāstrī*.
- Col seguente gradino lo studente ha accesso a un corso triennale denominato *śāstrī*, che ha luogo nelle *mahāvidyālaya* o *viśvavidyālaya*.
- I due anni successivi permettono allo studente di giungere al grado di

80 Negli ultimi decenni l’educazione in India è stata influenzata da due fattori storici preponderanti: il sistema educativo all’inglese di College e Università e l’impiego delle lingue regionali on l’utilizzo della cosiddetta ‘Three Language Formula’, la quale implica che ogni studente oltre alla lingua madre studi anche inglese e hindī (per i non parlanti hindī) o un’altra lingua dell’area hindī. Questi due sviluppi hanno notevolmente indebolito il sistema tradizionale di apprendimento. A questo proposito si veda: *The Paṇḍit*, ed. by A. Micheals, Manohar, Delhi, 2001, pp. 4 - 15.

81 Tutti i livelli in cui è suddiviso il corso di studi tradizionali sono indicati da aggettivi al femminile poiché sono concordati col sostantivo femminile *parīkṣā* ‘esame’.

ācārya, rilasciato nelle *viśvavidyālaya* e *mahāvīdyālaya*⁸².

— Sebbene non sia un titolo tradizionale, oggi giorno anche le scuole tradizionali si sono adeguate al *main stream* delle università, cosiddette secolari, per cui il Ph. D. o Dottorato di ricerca, di due o tre anni si svolge nelle *viśvavidyālaya*, come la più antica e gloriosa *Saṃpūrṇānanda Sanskṛta Viśvavidyālaya* di Varanasi o in istituti di ricerca come Il *Bhandarkar Oriental Research Institute* di Poona o il *Ganganath Jha Kendriya Sanskrit Vidyapīṭha* di Allahabad e si conclude con il conferimento del titolo di *vidyāvāridhi*.

— Infine vi è il post-dottorato o D. Litt. tramite il quale si diviene *caṅkavartin* o *vidyāvācaspati*.

Le tessere di quest'istruzione che formeranno il mosaico nella mente del futuro maestro sono *in primis* la lingua e poi la memorizzazione di interi testi di cui egli, se non ricorda le esatte parole, almeno comprende i contenuti, l'ordine di esposizione e il posto occupato dalle idee e informazioni in essi esposte.⁸³ Oltre a ciò vi sono tecniche di esegesi (*mīmāṃsā*) e logica (*nyāya, tarka*).

Un corso completo generalmente comprende la memorizzazione di alcune sezioni dell'*Amara Kośa*, un dizionario dei sinonimi in versi, i *sūtra* di Pāṇini, declinazioni nominali e coniugzioni verbali, il *nītiśāstra* ossia la scienza etica con l'*Hitopadeśa* o il *Pañcatantra*, il *Mūlarāmāyaṇa*, alcune parti del *Raghuvamśa*, *Kumārasambhava*, *Meghadūta* e *Abhijñānaśakuntala* di Kālidāsa, si studiano inoltre la prosodia (*chanda*) con *Chandamañjarī*; procedendo si espande il raggio delle conoscenze alla *Bhagavad Gītā* e a opere vediche quali *Brāhmaṇa*, *Sūkta*, *Upaniṣad*, poi *Dharmaśāstra*, *Itihāsa* e *Purāṇa*, *darśana* puntando soprattutto su *Nyāya*, *Sāṃkhya*, *Pūrva Mīmāṃsā* e *Vedānta* e ancora molti altri testi.

82 Il titolo *sāstrī* di Varanasi corrisponde al titolo *vidvān, kovida* di Calcutta e altri luoghi. Oltre a ciò dei titoli corrispondenti a quello di *ācārya* sono: *Ṣiroma'i, tilaka, mahopādhyāya*.

83 Tra i *paṇḍit* esiste un esame conosciuto come *aṣṭavādhana*, ossia 'attenzione a otto eventi simultanei', per mettere alla prova le capacità di memorizzazione e concentrazione: "una campana che suona, un processione di persone di cui si deve ricordare il numero e la successione mentre si compone un verso sanscrito su un soggetto dato. Si veda P. S. Fillozat, *The Sanskrit Language: an Overview*, Indica Book, Varanasi, 2000.

Il metodo d'istruzione si articola in modo del tutto analitico: per prima cosa l'*ācārya* legge o recita in metrica lo *śloka* o quant'altro, poi lo rilegge sciogliendo i *saṃdhi* e creando una costruzione sintattica in prosa (*anvaya*). Di seguito vi è la spiegazione dei vari composti e del significato di ogni singola parola penetrandone la radice (*dhātu*, *prakṛti*) e i vari suffissi (*pratyaya*) che la compongono, per poi passare al significato dell'intero passo e solo alla fine la traduzione. Così lo studente lungo tale percorso è portato prima a comprendere per poi memorizzare più facilmente.⁸⁴

La posizione dell'*ācārya*, è oltre ogni discussione⁸⁵ e il discepolo non osa nemmeno discutere i suoi comandi o correzioni. Ogni qual volta lo studente incontra il maestro gli tocca i piedi con la mano destra e poi se la pone sugli occhi⁸⁶; il *guru*, in quanto maestro, è perfetto sotto ogni punto di vista ed è sempre sinceramente devoto al bene e allo sviluppo dei suoi discepoli. Tale tipo di educazione molto disciplinata e spesso ferrea è accompagnata da grandi sforzi tanto da rendere lo studente *jīteṅdriya*, ovvero capace di controllare i sensi, il corpo e la mente.⁸⁷

Siamo ora giunti ad analizzare in modo più accurato e specifico ognuno dei titoli precedentemente accennati. Come si sarà notato, durante l'esposizione abbiamo non a caso utilizzato indifferentemente i termini *śāstrī*, ma soprattutto *ācārya*, *paṇḍit* e *guru*. In realtà tutti questi designano una funzione d'istruzione e insegnamento, ma in effetti si vedrà che il termine *paṇḍit*, come spiegato dai testi, è il più vicino a essere

84 Kauṭilya ci informa a proposito di un metodo in otto stadi affinché il discepolo acquisisca pienamente la trasmissione: 1- *śuṣruṣā*, il desiderio di udire le parole dalla bocca dell'*ācārya*; 2- *śravaṇa*, l'ascolto; 3- *grahaṇa*, l'apprendimento; 4- *dhāraṇa*, la memorizzazione; 5-6- *ūha-apoha*, la riflessione, che consiste nella ricerca di dove si può applicare e non applicare l'insegnamento; 7- *arthavijñāna*, la raffinata comprensione dei contenuti dell'istruzione comprese le sfumature di significato; 8- *tattvābhiniveśa*, penetrare il significato reale di quanto ricevuto. Si veda P. S. Fillozat, *op. cit.*, pp. 77-78.

85 La *Gurugītā* così recita: "...Non vi è realtà più elevata del guru, non vi è asceti più benefica [del servizio al *guru*], non vi è realtà superiore alla conoscenza, perciò a quel *guru* io mi prostro con reverenza (74)... Il *guru* è l'origine ed è senza origine, il guru è la suprema divinità, non v'è nulla superiore al guru, a quel *guru* mi inchino ancora e ancora (77)... Ciò di cui non v'è nulla di superiore, che la *śruti* [descrive con la frase] né così né così, con la mente e con la parola costantemente si inneggi al *guru* (82)...".

86 La *Gurugītā* così recita: "... La forma del guru è il fondamento della contemplazione, i piedi del guru il fondamento dell'adorazione, la parola del guru la radice del mantra e la grazia del *guru* la causa della liberazione".

87 'Queste sono le cinque caratteristiche dello studente: compie azioni discrete come quelle dei corvi, ha un'attenzione come quella degli aironi, il sonno come quello dei cani, mangia poco ed è lontano da casa". La *Gurugītā* (120) aggiunge, "Per il favore della grazia del guru si percepisce la beatitudine dell'*ātman*, tramite la via indicata dal *guru* si procede nella conoscenza del proprio sé".

identificato con la figura del *guru*.

Nella gerarchia tradizionale di trasmissione del sanscrito uno tra i titoli più elevati è *śāstrī*. Il corso di *śāstrī* ha una durata di tre anni, al termine di ognuno dei quali vi è un esame, cosicché da dividere *śāstrī* in tre sessioni (*khaṇḍa*). *Śāstrī* è colui che “possiede gli *śāstra*”, ossia che ne conosce il contenuto, comprendendolo e discutendolo. Una delle sue funzioni precipue è la difesa del *Veda* e del *sanātānadharmā* nelle dispute dialettiche (*śāstrārtha*) contro gli oppositori del *Veda* (*nāstika*).⁸⁸

Lo *śāstrī*, per essere in grado di portare le prove più logiche, sottili e convincenti, libere da ogni errore e contraddizione, coltiva in modo particolare il *nyāya*, la logica, la scienza dialettica e retorica, tramite la quale penetra in profondità in ogni soggetto di dibattito, nel quale lo scopo ultimo è di mantenere inalterata la conoscenza acquisita durante l’educazione.

Propedeutica al *nyāya* e a tutti gli altri *śāstra* è la grammatica (*vyākaraṇa*) e l’esegesi testuale (*mīmāṃsā*), le quali consentono di capire e interpretare anche i testi più complessi e criptici quali i *Brahmasūtra* e le *Upaniṣad*. È comunque fondamentale confrontarsi e discutere con esperti delle proprie materie. A questo proposito il medico (*vaidya*) Caraka diceva: “Un medico deve discutere con un altro medico, poiché il dibattito con un altro esperto fa sorgere nuovo piacere e interesse nella conoscenza, rinforza l’ingegno, la prontezza e la capacità espressiva”.⁸⁹

Salendo nella scala gerarchica ci troviamo a dover trattare la figura dell’*ācārya*. Tale titolo si acquisisce dopo i tre anni di *śāstrī* con altri due anni di studio nei quali si approfondisce una materia specifica; avremo dunque il titolo preceduto dalla materia di specializzazione, ad esempio *Vedāntācārya*, *Vyākaraṇācārya*, *Tantrācārya*, *Vedācārya*, eccetera.

88 Vi sono varie competizioni dialettiche organizzate dalle *Sanskṛtasabhā* o *Parīṣad*: poesia, recitazione, lettura, composizione (*pratiyogitā*); competizioni in cui si recita uno *śloka* e l’altro contendente ne recita un’altro che inizia con l’ultima sillaba del precedente (*ślokāntyākṣarī*); composizioni di versi (*samasyīpūrti*), nelle quali si completa un verso di cui un emistichio (*pada*) è dato. I migliori vincono speciali riconoscimenti (*vākṛtvapadaka*). Queste istituzioni indicano anche incontri tra *paṇḍit* che si misurano sui vari aspetti della cultura tradizionale, dando prova della loro destrezza verbale e preparazione dottrinale (*śāstrārtha*, *vivāda*, *vākyārthagoṣṭi*, *vighṛhya*, *sambhāṣya*). Un tempo negli *śāstrārtha* si confrontavano differenti dottrine e il perdente soleva divenire il discepolo del vincitore.

89 Si veda: P. S. Fillozat, *op. cit.*, pp. 93-94.

La *Manusmṛti* (II.144) ci dona la seguente definizione di *ācārya*:

“Quel due volte nato che avendo iniziato il discepolo gli insegna il *Veda*, con la scienza rituale, insieme alle dottrine segrete [contenute nelle *Upaniṣad*], costui è detto *ācārya*⁹⁰”.

Il sostantivo *ācārya* si può scomporre nel prefisso *āñ*, che in questo caso indica una direzione, un verso in cui si va, più la radice \sqrt{car} , ‘andare, procedere’, più il suffisso *ṇyat* di cui rimane *ya-*, il quale provoca l’accrescimento (*vṛddhi*) della vocale radicale. Il sostantivo *ācāra* è infatti la condotta che si ha nel mondo, nella vita di tutti giorni, cosicché l’*ācārya* risulta essere colui che porta la conoscenza divina nel mondo ordinario e dunque si comporta e agisce di conseguenza. In questo caso anche i titoli *paṇḍit* (sapiente, saggio) e *guru* (‘maestro spirituale’) gli sono appropriati.

Il *Kulārṇava Tantram* (XVII.11-12) è della stessa opinione:

“Egli stesso [ossia l’*ācārya*]procede sulla via del dharma e pone anche i discepoli su questa via, in questo mondo egli svela i significati degli *śāstra*, pertanto è detto *ācārya* (11). Quello stesso che istruisce chiunque gli si avvicini, mobile o immobile che sia (*carācara*), poiché è perfetto nella disciplina del controllo (*yama*) ecc..., è detto *ācārya*”.⁹¹

Oltre a quanto citato, aggiungiamo che l’*ācārya* è colui che in qualsiasi campo ha la facoltà di dare insegnamenti (*upadeśa*) distruggendo l’ignoranza che li precedeva, è

90 Il seguente verso della *Manusmṛti* (II.141), definisce l’*upādhyāya*: “Colui che insegna una parte del *Veda* e ancora un *vedāṅga* a pagamento, costui è detto *upādhyāya*’. Ancora la *Manusmṛti* (II.142, 145, 171): “Colui che compiendo i riti come *Niṣeka*, ecc... secondo le ingiunzioni scritturali e mantiene [il discepolo] dandogli cibo, quel *brāhmaṇa* è detto essere *guru*...Un *ācārya* eccelle dieci *upādhyāya*, un padre eccelle cento *ācārya* e una madre eccelle mille padri in rispetto e venerazione... Prima dell’iniziazione al filo sacro un *brāhmaṇa* non è competente per alcun rituale, perciò l’*ācārya* gli impartisce la conoscenza del *Veda*, cosicché l’*ācārya* è chiamato suo padre”.

91 *Guruḡītā* 23-24. *Kulārṇavatāntram*, ed. by S. Malaviya, Shri Krishna Das Academy, Varanasi, 2001. Si veda anche *Hitopadeśa* (I.103): “È facile essere dotti (*pāṇḍitya*) nell’insegnamento agli altri uomini, ma condurre la propria vita nel dharma è caratteristica di qualche saggio”.

quindi possibile accostarlo alla figura del *guru* la cui definizione tradizionale è la seguente:

“La sillaba *gu* indica le tenebre e la sillaba *ru* è detta luce; non c’è dubbio che il *guru* è in realtà quel *brahman* che pone fine all’ignoranza (23). La sillaba *gu* è la prima lettera che illumina le qualità quali l’illusione, eccetera. La *ru* è la seconda lettera, quel *brahman* che distrugge l’illusione e l’errore (24)”⁹².

L’aggettivo *paṇḍit* sembra derivare dalla radice $\sqrt{\text{paṇḍ}}$, la quale ha in sé un’idea di movimento, accesso, andamento (con un presente di X classe attivo *paṇḍayati*) e assume significati quali ‘ammucchiare, mettere insieme, aggregare’. In seguito accade che al *dhātu* si applichi il suffisso femminile *ṭāp*, - di cui rimane *ā* -, per formare così il sostantivo (*saṃjñā*) femminile *paṇḍā*, che secondo Bhaṭṭojī Dikṣita⁹³ significherebbe *buddhi*, ossia ‘intelletto puro, risveglio, realizzazione, intelligenza, sapienza’, cioè ‘conoscere qualcosa così com’è in realtà’, oppure ‘quella facoltà discriminativa che rende possibile tale conoscenza della realtà’. I dizionari etimologici tradizionali *Śabdārthacintamaṇi*, *Śabdakalpadruma* e *Vācaspatyam* sono più specifici nell’individuare il senso del termine: *paṇḍā tattvaviṣayinī buddhiḥ*: ‘cognizione concernente la realtà’, ‘conoscenza pertinente [‘basata’ o ‘che ricerca’] la verità’; *nirṇayātmajñāna*: ‘cognizione in cui una determinazione [che ha come oggetto la reale natura di un ente] è prodotta’; *vedojjvalā buddhiḥ*: ‘comprensione illuminata dal *Veda*’.⁹⁴

92 Il *Kulārnavatantram* (XVII.7, 8, 9, 10) aggiunge: “La sillaba *gu* indica la tenebra e la sillaba *ru* ciò che l’annienta, pertanto colui che annienta le tenebre dell’ignoranza è chiamato *guru* (7). La lettera *ga* è considerata datrice della perfezione, la lettera *ra* brucia le colpe e la *u* di entrambe è detta essere Viṣṇu stesso; così tutte e tre insieme [formano la parola] *guru*, ossia l’*ātman* supremo (8). La lettera *ga* è ricchezza di conoscenza e la lettera *ra* è ciò che illumina tale ricchezza, la vocale *u* è l’identità con Śiva, perciò si dice *guru* (9). Poiché grazie a conoscenze segrete porta a unirsi alla realtà dell’*ātman* e anche perché porta alla conoscenza stessa di *ātman*, poiché il suo aspetto è quello di Rudra e delle altre divinità, è detto *guru* (10)”. La *Guruḡītā* aggiunge: “La sillaba *ga* è oltre i *guṇa*, la sillaba *ra* è priva di forma e quindi colui che concede una natura oltre il dominio dei *guṇa*, costui è ricordato essere *guru*”.

93 *Siddhānta Kaumudī*, *Uṇādisūtra* I.111. *Paṇḍā*, dalla radice $\sqrt{\text{paṇḍ}}$ o $\sqrt{\text{paṭ}}$, *paḍi* (*Pāṇinīya Dhātupāṭha* I.301); *paḍi gatau* (10.74); *paḍi naśane*. In seguito a successive trasformazioni *paḍ* diviene *paṇḍ*, Pāṇini però non evidenzia il legame, ma in alcuni commentari agli *Uṇādisūtra* ciò viene chiarito col *sūtra ṇamataḍ ḍaḥ* (I.107 o 109 o 113 o 114). Si veda A. Aklujkar, ‘*paṇḍit and paṇḍits in History*’, in *The Paṇḍit*, pp. 17-19.

94 I Jaina parafrasano il termine *paṇḍa* in questo modo: *ratnatrayapariṇātā buddhiḥ*: ‘intelletto maturo per quanto riguarda i tre gioielli [*jñāna*, ‘conoscenza’; *darśana*, ‘visione corretta’; *caritra*, ‘condotta morale propria’]’. Essi usano anche il termine *paṇḍitmaraṇa*: ‘morte del *paṇḍit*’, quando si riferiscono alla

Comunque sia, l'autorità nella derivazione del termine *paṇḍit*, ossia 'colui che possiede la proprietà dell'intelligenza', da *paṇḍā* è l'*Aṣṭādhyāyī* (V.2.36): 'Il suffisso *itac* si riscontra con i termini *tārakā* eccetera, quando [si parla] di qualcosa da cui questo si osserva", di cui la spiegazione (*vṛtti*) è: "Ciò che si trova nei suffissi come *tāra* e altri, [come per esempio] 'quel cielo in cui le stelle sono apparse'. [Così si forma anche il termine] *paṇḍit*, ossia questo [quando vi è il suffisso *itac*, è conosciuto] come attributo appartenete alla forma".⁹⁵

Sulla base del succitato *sūtra* i grammatici indiani includono anche *paṇḍā* nella classe dei cinquantadue termini denominati *tārakādi* ("inizianti per *tāra* eccetera..."). Anche Pāṇini fa derivare gli aggettivi *tārakita* ('stellato'), *puṣpita* ('fiorito') e *paṇḍit* ('saggio'), rispettivamente dai sostantivi *tārakā* ('stella'), *puṣpa* ('fiore') e *paṇḍā* ('saggezza'). A questi egli unisce un suffisso (*pratyaya*) *itac* - che rimane *ita-*, assolutamente distinto dal suffisso *kta* (*ta/ita* del participio perfetto passivo), specificando che tale *itac* deve essere congiunto ai soli suffissi della classe *tārakādi*, quando *tārakā* e gli altri termini del gruppo indicano qualificano un sostantivo. Per esempio *tārakitaṃ nabhaḥ*, significa: 'il cielo in cui le stelle sono giunte', per cui 'il cielo stellato' o 'il cielo è stellato'.

Il *paṇḍit* è, allora, 'colui che è dotato di capacità discriminativa (*paṇḍā*), di quell'intelligenza atta a distinguere il vero dal non vero'.⁹⁶

Ancora lo *Śabdakalpadruma* cita un'opera nota come *Cintamaṇi* - forse l'*Abhidharmacintamaṇi* di Hemacandra: "Egli si dedica ad attività raccomandate ed evita azioni riprovevoli. Egli non è un non credente [nella realtà suprema e nel *Veda*] e ha fede [in ciò che gli è in ciò che gli è stato trasmesso]; tale è la caratteristica del *paṇḍit*".

morte volontaria, non violenta di una persona dalle eccezionali doti spirituali, pertanto *paṇḍit* riunisce in sé i tre gioielli.

⁹⁵ I filologi suggeriscono una connessione di *paṇḍit* con *prajñita*, così come tra *prajñā* (conoscenza, saggezza) e *paṇḍā*, in cui *paṇḍit* sarebbe una prakṛtizzazione di *prajñita*. Viene anche suggerita la possibile analogia tra *prajñita* e *saṃjñita*. A. Aklujkar, *op. cit.*, pagg. 18.

⁹⁶ *Śabdakalpadruma*: 'dotato di *paṇḍā*'; 'qualcuno che si è velocemente allontanato dalla colpa'; 'colui dal quale è acquisita la conoscenza della realtà'.

Ancora l'*Hitopadeśa* (I.14):

“Colui che vede nella donna degli altri una madre, che vede nelle proprietà altrui pietra e tutti gli esseri come sé stesso, costui è in realtà un *paṇḍit*”.

Continua il *Daśarūpaka* di Dhananjaya (IV.26):

“I *paṇḍit* non agiscono avventatamente, anche dopo aver udito qualcosa, [in base a ciò] soppesano e determinano la realtà. Avendo accertato la verità, essi agiscono per il proprio e per l'altrui interesse”⁹⁷.

Da questi versi si comprende come l'essere *paṇḍit* si mostri nelle azioni e nelle decisioni ben ponderate (*pāṇḍityapariccheda*)⁹⁸.

Abbiamo visto come l'aggettivo *paṇḍit* possa essere associato a *prājña*, ovvero 'dotato d'intelletto, conoscenza e saggezza'. Tale accezione può essere dunque riconciliabile con le seguenti: 'capace di dare un insegnamento spirituale', 'colui che è dedito all'indagine [della verità] e a dare un senso alle cose'.

Nella *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (III.5.1), troviamo questo passaggio:

“Perciò un *brāhmaṇa* passato attraverso lo stato di *paṇḍit* dovrebbe aspirare allo stato di *bālyā*, di un bimbo, [semplice, non discriminante]. In seguito essendo andato oltre sia alla condizione di *bālyā* che di *pāṇḍitya* diviene un *muni*, un saggio stante nella condizione silenziosa (*mauna*). Poi essendosi disinteressato di entrambi, silenzio e suo opposto, egli diviene un vero *brāhmaṇa*”.

⁹⁷ Dhananjaya, *Hindī Daśarūpakam*, ed. by Dr. Bholasaṅkar Vyās, Chaukhambha Vidyabhavan, Varanasi, 2000.

⁹⁸ Il *Mahābhārata* (*Vanaparvan*, *Parīśiṣṭa* 32.47) riporta: “Coloro che studiano, coloro che recitano e altri che riflettono sugli *śāstra*, sono tutti sciocchi perditempo. Colui che agisce [correttamente], costui è un *paṇḍit*”.

Questi tre stadi sono appunto attributi intrinseci alla condizione di *jñānin*, ‘il conoscitore’. Poiché questi tre stati corrispondono ad altrettante potenze del saggio, sta di fatto che esse si sviluppano in simultaneità ed è pertanto possibile trovare le loro posizioni interscambiate, ossia *bālyā* può essere al posto di *pāṇḍitya* e altresì anche *mauna* si può trovare al primo posto. Comunque, stando al testo upaniṣadico, il primo stato è quello del sapere, rappresentato dalla funzione d’insegnamento: chi possiede la conoscenza è qualificato per comunicarla ad altri o, più esattamente, per risvegliare in essi delle possibilità corrispondenti, in quanto la conoscenza di per sé è rigorosamente incomunicabile e personale. Il *paṇḍit* ha dunque più specificamente il carattere di *guru*.⁹⁹

Uno stadio ulteriore è quello di *bālyā*, ossia ‘fanciullezza’, di non espansione, uno stato germinale, nel quale tutte le potenze sono concentrate in solo punto, producendo una semplicità spontanea e indifferenziata (*samarāsa*), oltre ogni caratteristica individuale. Infine vi è lo stato di *mauna*, una condizione silenziosa nella quale si può davvero realizzare l’unione suprema, il *kaivalya*, l’isolamento, che esprime insieme le idee di perfezione e di totalità.

La *Chāndogyopaniṣad* (VI.14.2) contribuisce ulteriormente a penetrare il significato del termine *paṇḍit*, delineando anche una certa connessione con *ācārya*:

“Colui che [abbandonato il suo paese di residenza, ossia il Gandhāra] chiedendo la strada di ritorno di villaggio in villaggio, essendo a conoscenza (*paṇḍit medhāvṛ*) [delle informazioni ricevute], arriverà allo stesso paese dei Gandhāra. Proprio così, un uomo che in questo mondo ha un maestro (*ācārya*) conosce [la verità]”.

Il *paṇḍit* è visto qui come qualcuno che, sforzandosi e chiedendo a proposito della via di ritorno, ossia la verità, riesce ad avere successo e ritrovare la via di casa, raggiungendo così la *méta*.

L’*Hitopadeśa* (I.3) afferma che:

⁹⁹ Il *guru* può avere anche solo la perfezione della conoscenza teorica, per questo bisogna considerare anche gli stadi successivi affinché ciò che è virtuale divenga effettivo.

“Mille sono i motivi per cui preoccuparsi, cento quelli per cui impaurirsi; giorno per giorno gli sciocchi si allarmano ma non i saggi”.

La *Bhagavad Gītā* (II.11) aggiunge:

“I *paṇḍit* non si crucciano né per i morti né per i vivi”.

E ancora la *Bhagavad Gītā* (IV.19, V.18):

“I saggi chiamarono *paṇḍit* colui le cui imprese sono interamente libere da desiderio e predeterminazione, le cui azioni sono state ridotte in cenere dal fuoco della conoscenza”.

“I *paṇḍit* vedono la stessa cosa in un *brāhmaṇa* dotato d'istruzione e umiltà, in una vacca, in un cane e in un *caṇḍāla* mangiatore di cani”.

Appendice

राष्ट्रिय स्वयंसेवक संघ और हिन्दू धर्म
प्रामाण्य विचार
शास्त्रहीन राष्ट्रियता
भगवध्वज

Bibliografia

- AA. VV., *The Savarkar Controversy*, New Delhi, Sahmat, 2004.
- Agrawala V. S., *India – a Nation*, Varanasi, Prithvi Prakashan, 1983.
- Agravāl V., *Itihās-Darśan*, Vārāṇasī, Pṛthvī Prakāśan, 1978.
- Annaṃbhaṭṭa, *Tarkasaṃgraha*, edited by Yashwant Vasudev Athalye e Mahadev Rajaram Bodas, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1998.
- Apte V. S., *Samskṛta - Hindī Kośa*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1997.
- Basu T., Datta P., Sarkar S., Sarkar T., Sen S., *Khaki Shorts and Saffron Flags. A Critique of the Hindū Right*, Orient Longman, New Delhi, 1993.
- Bajpai S. C., 1998, *R. S. S. at a glance*, Suruchi Prakashan, New Delhi.
- Basu S., *Religious Revivalism as Nationalist Discourse. Swami Vivekananda and New Hindūism in Nineteenth-Century Bengal*, New Delhi, OUP, 2002.
- Bhatnagar R. S., “‘Religion’ or ‘Dharma’ - Meaning and Motivation: Primarily in Indian Context”, in Vohra A., Sharma A., Miri M. (edited by), *Dharma. The categorial Imperative*, New Delhi, DK, 2005.
- *Bṛhadāraṇyakopaniṣad Śaṅkarācāryabhāyopeta*, Gītā Press, Gorakhpur, 1994.
- Cadonna A. (a cura di), *Ricordo di Alain Daniélou*, Orientalia Venetiana, VI, Leo S. Olschiki Editore, Firenze, 1996.
- Caṭṭopādhyāya S. e Datta D., *Bhāratīya Darśan*, Paṭnā, Pustak Bhaṇḍār Pabliṅg Hāus, 1994 (III ed.).
- Chandramouli K., *Kashi, the Luminous City*, Rupa & Co., Delhi, 1995.
- Chatterjee S., Datta D., *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta, Calcutta University Press, 1984 (VIII ed.).
- Clark M., *The Daśanāmī-Saṃnyāsīs. The Integration of Ascetic Lineages into an Order*, E. J. Brill, Leiden, 2006.
- Clothey F. W., *Religion in India*, New York, Routledge, 2006.
- Cohen L., *No Aging in India: Alzheimer's, The Bad Family, and Other Modern Things*. Berkeley, University of California Press, 1998.
- Copley A. (edited by), *Gurus and Their Followers. New Religious Reform Movements in Colonial India*, New Delhi, OUP, 2000.
- Dalmia, V., von Stietencron, H., (edited by), 1995, *Representing Hindūism. The Construction of Religious Traditions and National Identity*, Sage Publications, New

Delhi.

- Daniélou, A., *Storia dell'India*, Roma, Ubaldini, 1992.
- Daniélou A., *Approche de l'hindouisme* (Śivaśaraṇa, "Dharma"), *Les cahiers du mleccha*, vol. IV, Édition et préface Jean Louis Gabin, Editions Kailash, Paris-Pondicherry, 2005 [II ed.].
- Daniélou A., *India. A civilization of Differences. The Ancient Tradition of Universal Tolerance*, a cura di J. L. Gabin, Inner Traditions, Rochester, 2005, edizione condotta dal testo francese "*La Civilization des différences*", Kailash Editions Paris-Pondicherry, 2003 [I ed.].
- Daniélou A., *I quattro sensi della vita e la struttura dell'India tradizionale*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 1998. Edizione condotta sul testo francese: *Les Quatre Sens de la vie et la structure de l'Inde traditionnelle*, Editions du Rocher, Paris, 1992; p. 160.
- Daniélou A., *La via del labirinto. Ricordi d'Oriente e d'Occidente*, Casadeilibri Editore, Padova, 2004, traduzione condotta dal testo francese, *Le Chamin du Labyrinthe. Souvenirs d'Orient et d'Occident*, Editions Laffant, Paris, 1981.
- Daniélou A., *Miti e déi dell'India. I mille volti del pantheon induista*, Red Edizioni, Como, 1996, edizione italiana a cura di Grazia Marchianò, condotta sull'edizione francese; *Mythes et dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou*, Éditions du Rocher, Paris, 1992 [I ed. Buchet-Chastel, Paris, 1960].
- Daniélou A., Gabin J.L., *Shiva and the Primordial Tradition. From the Tantras to the Science of Dreams*, Inner Traditions, Rochester, 2007, edizione inglese condotta sul testo francese: *Shivaïsme et Tradition primordiale*, Kailash Editions, Paris-Pondicherry, 2003.
- Daniélou A., *Śiva e Dioniso. La religione della Natura e dell'Eros*, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma, 1980, edizione italiana condotta sull'edizione francese: *Shiva et Dionysos*, Librairie Athème Fayard, Paris, 1979.
- Daniélou A., *Storia dell'India*, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1992 [I ed. it. 1984], edizione condotta dal testo francese, *Histoire de l'Inde*, Librairie Arthème, Fayard, 1981.
- Daniélou A., *While the Gods Play*, Inner Traditions International, Rochester, 1987.
- Dās, Śyāmsundar, *Hindī Śabdsāgar*, Vārāṇasī, Nāgarīpracārīṇī Sabhā, 1986 (11 volumi).

- Dash K. C., *Elements of Research Metodology in Sanskrit*, Varanasi, Chaukhamba Sanskrit Sansthan, s.d..
- Dhananjaya, *Hindī Daśarūpakam*, ed. da Bholāśaṅkar Vyās, Caukhambha Vidyabhavan, Varanasi, 2000.
- Dikṣit, Sudhārkar, *Nayā Viśvanāth mandir kyoṅ?*, Vārāṅasī, Śrī Sītāram Khemkā, 1960.
- D'Orazi Flavoni, Francesco, *Storia dell'India*, Venezia, Marsilio, 2000.
- Dubey B. R., *Shri Guru Tattwa Darshan*, New Delhi, Shri Hridaya Prakashan, 2002.
- Dumont L., 1991, *Nazionalismo e "comunismo"*, in Dumont, 1991, *Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano, pp. 497-535.
- Eck D. L., *Banaras, the City of Light*, Penguin Books, New Delhi, 1993 [I ed. Routledge & Kegan Paul, London, 1983].
- Eck D. L., *Darśan. Seeing the Divine Image in India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2007 [III ed., I ed. Columbia University Press 1998].
- Elst K., *Decolonizing the Hindū Mind*, Rupa & Co., Delhi, 2007 [I ed. 2001].
- Elst K., *Bharatiya Janata Party vis-à-vis Hindū Resurgence*, Voice of India, New Delhi, 1997.
- Elst, K., 1997, *Bharatiya Janata Party vis -à-vis Hindū Resurgence*, Voice of India, New Delhi;
- Fernandes E., *Holy Warriors*, New Delhi, Viking, 2006.
- Filliozat P. S., *The Sanskr̥t Language: an Overview*, Indica, Varanasi, 2000.
- Fioccardi F., *Swami Karpatriji, il tradizionalismo del Vedanta nella cultura e nella società dell'India moderna*, Tesi di Laurea inedita, relatore Professore P. Daffinà, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Facoltà di Lettere (Studi Orientali), Roma, 1990-1991.
- Flood G. (edited by), *The Blackwell Companion to Hindūism*, Blackwell, Oxford, 2003.
- Gabin J. L. (a cura di), *"Sacred Music. Its Origins, Powers, and Future. Traditional Music in Today's World"*, Indica, Varanasi, 2003 [I ed. 2002].
- Ghurye G. S., *Indian Sadhus*, Popular Prakashan, Bombay, 1964 [I ed. 1953].
- Grossato A. (a cura di), *La corrispondenza fra Alain Daniélou e René Guénon 1947-1950*, Orientalia Venetiana XIII, Leo S. Olschki Editore, Firenze, MMII (2002).

- Grover V. (edited by), *V. D. Savarkar*, New Delhi, Deep&Deep Publications, 1993.
- Guenon R., *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, Adelphi, Milano, 1992.
- Guha, Ramachandra, *India After Gandhi*, New Delhi, Picador, 2007.
- Hansen, T. B., *The Saffron Wave. Democracy and Hindū Nationalism in Modern India*, New Delhi, OUP, 2001.
- Jaffrelot C., *L'Inde contemporaine da 1950 a nos jours*, sous la direction de C. Jaffrelot, Éditions Fayard Librairie Arthème et Centre d' Études et de Recherches Internationales, Paris, 2004.
- Jaffrelot C., *The Hindū Nationalist Movement in India*, Viking, New Delhi, 1996, edizione condotta dal testo francese: “*Les nationalistes hindoues*” [I ed. Paris 1993].
- Jaffrelot C. (a cura di), *The Sangh Parivar. A Reader*, Oxford, New Delhi, 2008 [I ed. 2005].
- Jaffrelot, C., *Hindū Nationalism. A Reader*, Ranikhet, Permanent Black, 2007.
- Jaffrelot C., “*Les brigades de l'hindūtva et la police cuturelle*”, in Gayet, Jaffrelot (a cura), *Milices armées d'Asie du Sud*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 2008.
- Kalyāṇa Kalpataru, *Hindū Saṃskṛti Number*, vol. 46 n. 1, Gītā Press, Gorakhpur, 2000.
- Kapoor K., *Dimensions of Pāṇini Grammar*, New Delhi, D. K. Printworld, 2005.
- Katju M., *Vishva Hindū Parishad and Indian Politics*, New Delhi, Orient Longman, 2003.
- Khemakā R., *Karpātrī Svāmī: eka jīvana darśana*, Śrī Sītārāma Sevā Trust, Vārāṇasī, 2059 (2002).
- Klostermaier K. K., *A Survey of Hindūism*, State University of New York Press, Albany, 1994 [II ed.].
- Kulke H., Rothermund D., *Storia dell'India*, Milano, Garzanti, 1991.
- Lannoy R., *Benares, a World within a World. The Microcosm of Kashi Yesterday and Today*, Indica, Varanasi, 2002.
- Lewis Gross R., *The Sadhus of India. A Study of Hindū Ascetism*, Rawat Publications, Jaipur-New Delhi, 1992.
- Lorenzen, D. N., *Who Invented Hindūism? Essays on Religion in History*, New Delhi, Yoda Press, 2006.

- Ludden D. (edited by), *Making India Hindū*, New Delhi, OUP, 2007 [I ed. Philadelphia 1994].
- Madan T. N., *Religione e politica in India. Cultura politica, revivalismo, fondamentalismo e secolarismo*, in AA. VV., *L'India contemporanea. Dinamiche culturali e politiche, trasformazioni economiche e mutamento sociale*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1998, pp. 49-65.
- Madan T. N., *La religione in India*, in AA.VV., *Cultura e società in India*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1991, pp. 109-137.
- Michaels, A., *The Paṇḍit*, Manohar, Delhi, 2001.
- Mishra G., *Dharma - Its Normative Base and Orthopraxic Frame: Concept of Dharma and its Implication in Dharmashastra*, in Vohra Ashok, Sharma Arvind, Miri Mrinal (eds.), *Dharma. The categorial Imperative*, New Delhi, DK, 2005.
- Miśra Rāmājī, *Svāmī Karpātrijī aur unkā rājanīti darśana*, Allahābād, Ācārya Prakāśana, 1992.
- Mittal S., Thursby G., *The Hindū World*, New York, Routledge, 2004.
- Nārāyaṇakṛta, *Hitopadeśa*, ed. Nārāyaṇa Rāmācārya, Caukhambha Sanskrit Bhavan, Varanasi, 1998.
- Nussbaum, M. C., *The Clash Within. Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Ranikhet, Permanent Black, 2007.
- Miśra, J. (a cura), *Varararājācārya, Laghusiddhāntakaumudī*, Mumbayyām (Mumbai), Kṣemrāja Śrīkṛṣadāsa, 1931 (VII ed.).
- Miśra, P., *Jotiṣpīṭh-Paramparā ek anuśīlan*, Vārāṇasī, Śrīmātā Pablikeśans, 1996.
- Nehru J., *The Discovery of India*, Asia Publishing House, 1961.
- Noorani A. G., *Savarkar and Hindūtvā*, New Delhi, LeftWord, 2002.
- Pande G. C., *Life and Thought of Śaṅkarācārya*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1994.
- Panikkar K. N., (edited by), *The Concerned Indian's Guide to Communalism*, Delhi, Viking, 1999.
- Pace E., *Il regime della verità. Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Bologna, il Mulino, 1990.
- Pace E., Guolo R., *I fondamentalismi*, Milano, Laterza, 1998.
- Paranjape M., "Secularism vs. Hindū Nationalism. Interrogating the term of the Debate", in Vohra A., Sharma A., Miri M. (edited by.), *Dharma. The categorial*

Imperative, New Delhi, DK, 2005.

- Pellegrini G., “*Il mito della Bhairavotpatti: una ricostruzione*”, in “*L’ira degli dei*”, a cura di Monia Marchetto, *Indoasiatica*, n. 4, 2006.
- Piantelli M., *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Roma, Āśram Vidyā, 1998 (I ed. Fossano, 1974).
- Piantelli, M., 2002, “*Religione e religioni nel mondo indiano*”, in Filoramo, 2002 (a cura), pp. 3-16.
- Rājā Rādhākāntadeva Bahādur, *Śabdakalpadruma*, 5 vols., Nag Publishers, Delhi, 1988.
- Ramasso C., *Il Tripurā Rahasya nell’ottica dottrinale e ideologica di Svāmī Karpātrī*, Tesi di Laurea inedita, Relatore Prof. Gian Giuseppe Filippi, Correlatore Prof. Giuliano Boccali, Università Ca’ Foscari di Venezia, Facoltà di Lingue e Letterature Straniere, Corso di Laurea in Lingue e Letterature Orientali, Venezia, 1995-96.
- Ramaswamy K., de Nicolas A., Banerjee A. (edited by.), *Invading the Sacred*, New Delhi, Rupa, 2007.
- Sadhānanda Brahmācarī, *Jyotishpīthdivād ek aur Aitihāsik Nyalayaiy Nirnay*, Dvarka, Śrī Śaradpīṭh Vidhyā Sabhā evam Śrī Śaṅkarācārya Memorial Trust, 2000.
- Sarasvati Baidyanath, *Kashi: Myth and Reality of a Classical Cultural Tradition*, Indian Institute of Advanced Study, Simla, 1975.
- Sarasvatī Sadānanda (Vedāntī Svāmī), *Svatantra Bhārata ke prathama bandī Dharma Samrāṭ (Svāmī Karpātrījī mahārāja)*, Śrī Karpātrī Dhāma, Vārāṅasī, 2006.
- Sarasvatī Śivānanda, *Kāśī Darśana*, Dharma Saṅgha, Vārāṅasī, 2046 (1990).
- Sarasvatī Śivānanda, *Kāśī Gaurava*, Dharma Saṅgha, Vārāṅasī, 2054 (1998).
- Sarasvatī Svarūpānanda Svāmī, *Akhila Bhāratīya Rāmarājya Pariśada aṣṭama vārṣika mahādhiveśana. Śrī Svāmī Svarūpānanda Sarasvatījī Mahārāja kā adhyakṣīya bhāṣaṇa*, Vārāṅasī, 1958.
- Sarasvatī Svarūpānanda Svāmī, *Śrīrāmajanmabhūmimandira aur merī girāftārī*, Vārāṅasī, Jyotirmaṭh Prakāśan, 2047 (1990).
- Śarmā Hariprakāś, *Bhāratīya Darśan meṃ Pratyakś*, Dillī, Parimal Pablikeśans, 2007.
- Śarmā Kṛṣṇa Prasāda, *Karpātrī: eka adhyayana*, Dharma Saṅgha Prakāśāna, Meraṭha, 2050 (1993).

- Śarmā Kṛṣṇa Prasāda (a cura), *Abhinava Śaṅkara Svāmī Karpātrī*, Dharmasaṅgha, Meraṭha, 1988.
- Śarmā S., Sharma B. (ed. By), *Ṛgvedasamhitā*, Brahmavarcasa, Haridvār, 1995.
- Śāstrī Cakradhar Nauṭiyāl, *Bṛhadā-Anuvāda-Candrikā*, Vārāṇasī, Motīlāl Banārasīdās, 1962.
- Śāstrī Mādhavācārya, *Kyon (Uttarārdha)*, *Bhūmikā*, Mādhava Pustakālaya, Dillī, 2000 [XI ed., I ed. 2014 (1957)].
- Savarkar, V.D., *Hindūtvā: Who is a Hindū?* New Delhi, Hindi Sahitya Sadan, 2003 (I ed. 1923).
- Sawyer W. D., "The Monastic Structure of Banarsi Dandi Sadhus", in *Living Banaras. Hindū Religion in Cultural Context* (ed. Hertel, Bradley R., Humes, Cynthia Ann; Delhi: Manohar, 1998).
- Sharma J., *Terrifying Vision. M. S. Golwarkar, the RSS and India*, New Delhi, Penguin, 2007.
- Shastri H. (edited by) *Manusmṛti*, Varanasi, Chaukhambha Sanskrit Sansthan, 2006.
- Śivabodhāśrama Daṇḍisvāmī, *Śrīguruvamśa-purāṇa*, III bhāga, Daṇḍī Āśrama Prakāśana, Jālāndhara Nagara (Pañjab), 2056 (1999).
- Svāmī Nigāmānanda Sarasvatī, *Jñānī Guru*, Īsāmabaṅgīya Sārasvata Maṭha, Hāliśahar, 1986.
- Smith D., *Induismo e modernità*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.
- Talageri S., *The Aryan Invasion Theory and Indian Nationalism*, New Delhi, Voice of India, 1993.
- Torri M., *Storia dell'India*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- Tripathi B. D., *Sadhus of India. The Sociological View*, Pilgrims Publishing House, Varanasi, 2004 [I ed. Bombay 1978].
- Tripāṭhī Brahmānand (ed. by), *Rūpcandrikā*, Vārāṇasī, Chaukhamb Surabhārtī Prakāśān, 2005.
- Trivedī, R. (ed. By), *Ṛgvedasamhitā sāyaṇācāryakṛtabhāṣyasamanvitā*, Caukhambā Vidyābhavan, Vārāṇasī, 1991.
- Upādhyāya Baladeva Pt., *Kāśī kī pāṇḍitya paramparā*, Viśvavidyālaya Prakāśana, Vārāṇasī, 1994 [II ed., I ed. 1983].

- Upādhyāy Baldev, *Bhārtīy Darśan*, Vārāṇasī, Śārdā Mandir, 1997.
- Varadarājācārya, *Laghusiddhānta Kaumudī*, ed. Maheśasinha Kuśavāha, Caukhambha Vidyābhavan, Varanasi, 1999.
- Weiner M., *Party Politics in India. The Development of Multi-Party System*, Princeton University Press, Princeton, 1957.
- Williams G. M., *The Dhārmic Journey of Svami Vivekananda: From the Apostle of Hindūism Universalism to Hindūism as the Religion Eternal*, in Vohra Ashok, Sharma Arvind, Miri Mrinal (eds.), *Dharma. The categorial Imperative*, New Delhi, DK, 2005.
- Williams M. M., *Sanskrit- English Dictionary*, Indica, Varanasi, 2000.
- Williams M., Wanchoo R., *Representing India*, New Delhi, Oxford, 2008.
- Wolpert, Stanley, *Storia dell'India*, Milano, Bompiani, 1992.

Opere di Svāmī Karpātrī:

- Svāmī Karpātrījī, *Bhakti-sudhā*, Dillī, Rādhākṛṣṇa Dhānukā Prakāśan Sansthān, 2003 (VI edizione).
- Svāmī Karpātrījī, *Bhārtīy rājnītik darśan evam unkā uddeśy*, in Kṛṣṇ Prasād Śarmā (a cura). *Abhinav Shankar*, Meraṭh, Dharmasangh Prakāśan, 1988.
- Svāmī Karpātrījī. *Mārksvāda aur Rāmarājya*, Gorakhpur, Gitāpres, 1964.
- Svāmī Karpātrījī, *Vicāra Pīyūṣa*, a cura di Śrī Santaśaraṇa Vedāntī, Akhila Bhāratīya Rāma-rājya Pariṣad, Vārāṇasī, 2032 (1975), pp. 667.
- Svāmī Karpātrījī, *Jāti, Rāṣṭra aur Saṃskṛti*, a cura di Svāmī Sadānanda Sarasvatī “Vedāntī Svāmī”, Vārāṇasī, Śrī Karapātra Dhāma, s. d..
- Svāmī Karpātrījī, *Rāṣṭriya Svayaṃ Sevaka Saṃgha (R. S. S.) aur Hindū Dharma*, Vārāṇasī, Mahanta Vīrabhadra Mīśra Tulasī Mandira, 1970.
- Svāmī Karpātrījī, *Pūṃjīvāda, Samājavāda aur Rāmarājya* (“Capitalismo, Socialismo e il Regno di Rāma”), a cura di Lakṣmaṇa Caitanya Brahmācārī, Vārāṇasī, Śrī Vedāntī Svāmī Rāma Rājya Pariṣada Prakāśaka, s. d..
- Svāmī Karpātrījī, *Sanātan Sanvidhan. Rājnitī mē Adhikār*.
- Svāmī Karpātrījī, *Hindūkoḍbil Pramāṇ kī Kasauṭī par*.
- Svāmī Karpātrījī, *Mārks aur Isvar*, Vārāṇasī, Śrī Vedāntī Svāmī, 1985.
- Svāmī Karpātrījī, *Rāmrājy kī Stāpna se hī Viśvānti*, s. d..

• Materiale publicato da Rāmarājya Pariṣad e Dharmsaṅgh:

- Akhil Bhāratīya Rāmrājya Pariṣad, *Sankṣipt Cunāv Ghoṣṇā Patr*, Dillī, Pradhān Kāryālay - Rāmrājya Pariṣad, 1962.
- Akhil Bhāratīya Rāmrājya Pariṣad, *Uddeśy Vidhān evam Niyam*, Dillī, Pradhān Kāryālay - Rāmrājya Pariṣad, s. d..
- Akhil Bhāratīya Rāmrājya Pariṣad, *Nirvācan-Ghoṣṇā-Patr*, Dillī, Pradhān Kāryālay - Rāmrājya Pariṣad, 1951.
- Akhil Bhāratīya Rāmrājya Pariṣad, *Cunāv Ghoṣṇā Patr*, Dillī, Pradhān Kāryālay - Rāmrājya Pariṣad, s. d..
- Akhil Bhāratīya Rāmrājya Chātrsaṅgh, *Vidhān tathā Niyam*, Vārāṇasī, Pradhān Kāryālay, s. d..
- Śāstrī, Mādhavācārya, *Hamārī Pāch Māngē*, Dillī, Akhil Bhāratīya Dharmasaṅgh, s. d..
- Śrī Svāmī Paramnand Sarasvatī Jī Mahārāj, *Akhil Bhāratvarṣy Dharm-Saṅgh kā Sankṣipt-paricay*, Dillī, Dharmsaṅgh Vidhyālaya, 1954.

Fonti telematiche:

- Balbir K. Punj, “Hindū Rashtra”, www.southasianmedia.net/Magazine/journal/hindū_rashtra.htm.
- Guha Ramachandra, “Reforming the Hindūs”, The Hindū, 18 July, 2004, www.hindūonnet.com/the_hindū/mag/2004/07/18/stories/2004071800120300.html.
- Mason Paul, “Thunbnail Sketch Biography of Swami Swaroopanand Sarasvati” www.paulmason.info/gurudev/sources/text/SwamiSwaroopanand.htm.
- Mathur Rakesh, “Shiv Sharan: not your Typical French Hindū”, www.hindūismtoday.com/archives/1995/10/1995-10-05.shtml.
- Osho’s interaction with Hindūs”, www.oshodhara.com/oshob/05-24-hindūs.htm.
- “Ram Rajya Parishad”, http://india.wikia.com/wiki/Ram_Rajya_Parishad.
- “Repression and Control of the Press”, PUCL Bulletin, July 1982,

www.pucl.org/from-archives/Media/repression.htm.

- Sawyer Dana, “The Rivalry for Jyotir Math”, www.mail-archive.com/fairfieldlife@yahoogroups.com/msg20687.html.
- Sundaresan Vidyasankar, “The Jyotirmatha Sankaracarya Lineage in the 20th Century”, www.ucl.ac.uk/nucgadkw/position/shank-jyot-acsii.html.
- “Swami Karpatri”, [http://en.wikipedia.org/wiki/Swami Karpatri](http://en.wikipedia.org/wiki/Swami_Karpatri).

Studente: Marco Zolli matricola: 955244

Dottorato di Ricerca in Studi Orientali

Ciclo: XXI

Titolo della tesi: Gli scritti politici di Svāmī Karpātrī – The politic writings of Svāmī Karpātrī.

Abstract:

Il presente lavoro si propone di indagare alcuni degli aspetti della figura e degli scritti politici, di Svāmī Karpātrī. Egli fu figura di massimo rilievo del mondo tradizionale *hindū* nel periodo a cavallo dell'indipendenza dal dominio britannico. La figura di Karpātrī, nonostante la sua levatura e la sua fama nell'ambiente del *sanātana dharma*, è curiosamente spesso assimilata proprio a quei movimenti *hindū* di stampo più o meno fondamentalista che egli stesso condannò duramente durante la propria azione. La nostra ricerca, nel tentativo di analisi di questa importante personalità e della sua opera, ha messo in luce come la competenza linguistica e la possibilità di entrare in diretto contatto con l'ambiente tradizionale, ambiente nel quale Svāmī Karpātrī, pur coinvolto in prima persona politicamente, non smise mai di muoversi e al quale continuò a fare continuo riferimento, siano state la reale *conditio sine qua non* per un onesto tentativo di comprensione dell'operato del nostro. Tale risorsa si è rivelata fondamentale anche per un'iniziale indagine delle motivazioni che spesso causarono, e causano tuttora, confusione, se non oblio, attorno alla sua figura. L'utilizzo da parte dello Svāmī di una lingua complessa e altamente specialistica e la sua appartenenza ad un *élite* ci hanno costretto a confrontarci con le dirette fonti di tale lingua e di tale tradizione, portandoci a condurre un'analisi prevalentemente sul campo e portando la nostra riflessione a soffermarsi su una delle principali caratteristiche, se non il cuore vero e proprio della tradizione *hindū*: la trasmissione orale della conoscenza e il rapporto diretto che lega il maestro al suo discepolo.

Abstract:

This work aims to investigate some aspects of the figure and writings, especially the writings of a political nature, of Svāmī Karpātrī. He was a figure of utmost importance straddling the period of Indian independence. The figure of Svāmī Karpātrī, despite his stature and his fame in the *sanātana dharma* environment, is curiously often connected to those *Hindū* fundamentalists that he firmly condemned in his action. Our research is an attempt to analyze and understand this important personality and his work has shown how language competence and the ability to enter into direct and close contact with the traditional setting, the environment in which Svāmī Karpātrī, while involved politically, never stopped moving and to which he continued to make constant reference, were the real sine qua non of an honest attempt to understand his work. This resource was vital for an initial investigation of the motivations that often caused and still cause confusion, if not oblivion, around his figure.

The complex and highly specialized language used by Svāmī Karpātrī and his belonging to an *elite*, have focused us to confront directly the sources of that language and that tradition, bringing us to conduct a field work and bringing our thoughts to linger on one of the main feature, if not the very heart of the *Hindū* tradition: the oral transmission of knowledge and the direct relationship that binds the teacher to his pupil.