

# HINDUISMO ANTICO

Volume primo

Dalle origini vediche ai Purāṇa

Progetto editoriale e Introduzione generale di Francesco Sferra

Introduzione ai testi tradotti di Antonio Rigopoulos

Traduzioni e note a cura di Carlo Della Casa, Raniero Gnoli,  
Alberto Pelissero, Stefano Piano, Mario Piantelli,  
Federico Squarcini, Philippe Swennen e Vincenzo Vergiani



Arnoldo Mondadori  
Editore

## SOMMARIO

Introduzione generale  
di Francesco Sferra

Introduzione ai testi tradotti  
di Antonio Rigopoulos

Nota all'edizione

Traslitteazione e pronuncia del sanscrito

Parte prima  
Veda e Brāhmaṇa  
a cura di Philippe Swennen

Parte seconda  
Upaniṣad  
a cura di Carlo Della Casa

Parte terza  
Mānavadharmasāstra  
a cura di Federico Squarcini e Vincenzo Vergiani

Parte quarta  
La letteratura epica (*jībhāsa*)  
a cura di Alberto Pelissero e Stefano Piano

Parte quinta  
Bhagavadgītā  
a cura di Raniero Gnoli

Parte sesta  
I Purāṇa  
a cura di Alessandro Passi, Alberto Pelissero,  
Stefano Piano e Mario Piantelli

Bibliografia essenziale  
a cura di Antonio Rigopoulos

Indici  
a cura di Alessandro Cimino e Paolo Giunta

© UTET S.p.A., Torino 1976 per la traduzione e le note  
di Carlo Della Casa alle *Upaniṣad*

La traduzione di Alessandro Passi del *Devīmāhātmya*  
è pubblicata per gentile concessione  
della Società Indologica «Luigi Pio Tessitori»

ISBN 978-88-04-59417-8

© 2010 Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano  
I edizione I Meridiani aprile 2010

[www.librimondadori.it](http://www.librimondadori.it)

# INTRODUZIONE AI TESTI TRADOTTI

di Antonio Rigopoulos

con contributi di Federico Squarcini e Philippe Swennen

I capitoli *I Veda* e *Il Mānavadharmasāstra* si devono rispettivamente a Philippe Swennen e a Federico Squarcini.

## I VEDA

*La cultura indiana classica è radicata in un ampio corpus testuale chiamato Veda, che letteralmente significa «sapienza», elaborato nel corso di diversi secoli, a partire circa dal 1200 a.C.<sup>1</sup> Si tratta d'un canone che i sacerdoti vedici dovevano conoscere a memoria, essendo funzionale alla celebrazione d'ogni pratica culturale pubblica. I diversi testi che costituiscono il Veda sono classificati in quattro raccolte facenti capo a specifici ambiti o squadre sacerdotali. Ogni sacrificio pubblico esigevo infatti la presenza di quattro sacerdoti in capo – lo hotṛ, l'udgātṛ, l'adhvaryu e il brahman – ciascuno con i propri accoliti. Il più attivo tra questi era l'adhvaryu che insieme ai suoi assistenti eseguiva la quasi totalità delle operazioni del culto, accompagnate dalla recitazione di formule mormorate. Il sapere che l'adhvaryu doveva padroneggiare prende il nome di Yajurveda, «sapienza delle formule sacrificali». Il sacerdote più prestigioso era però lo hotṛ, alla lettera «oblato», in seguito riconosciuto e onorato quale «laudatore». Lo hotṛ aveva il compito d'impreziosire certe parti del culto con la recitazione scandita, non cantata, degli antichi inni del Rgveda, la «sapienza delle strofe», che egli doveva conoscere perfettamente. Il terzo sacerdote in capo era l'udgātṛ, il «cantore», che in diversi e importanti atti culturali doveva cantare gli inni (sāman) compresi nel Sāmaveda. Il quarto sacerdote, il brahman, fa la sua comparsa assai più tardi nei culti pubblici. Egli era noto come il medico del sacrificio: assisteva al rito in silenzio e, qualora osservasse che un atto non era stato compiuto*

correttamente, interveniva pronunciando una formula magica riparatrice. Il brahman fungeva dunque da supervisore del sacrificio e gli competeva la conoscenza dell'Ātharvaveda, la «sapienza dei sacerdoti del fuoco».

Ogni squadra sacerdotale si ricollegava a un insieme testuale ch'era ed è suddiviso in quattro parti o "strati". Il primo e più antico di questi "strati" consta d'una collezione di testi composti in lingua metrica: si tratta delle *Samhitā*, letteralmente «composta», «raccolta». È questo il cuore di tutta la scienza sacerdotale, giacché le *Samhitā* racchiudono gli inni utilizzati nei sacrifici. A esse si ricollegano i *Brāhmaṇa*, «commentari in prosa». Essi sono di notevole interesse in quanto illustrano l'antica dottrina del sacrificio, offrendoci fra l'altro preziosi ragguagli circa le modalità d'esecuzione delle operazioni cultuali. I *Brāhmaṇa* riflettono anche antiche dispute dottrinali ed evidenziano come queste abbiano contribuito a rinnovare la pratica sacrificale. Nessun'altra lingua indo-europea ci trasmette con tale ampiezza e ricchezza di dettaglio la "dinamica interna" che ha condotto la speculazione legata all'interpretazione dei sacrifici alla definizione d'un pensiero proto-filosofico. A seguire, gli *Āraṇyaka*, i «testi della foresta», concernono speculazioni interne all'ambito sacerdotale: è qui che si sviluppa la ricerca d'altre modalità d'efficacia rituale. Negli *Āraṇyaka* è nettamente avvertibile una preoccupazione nuova connessa all'interiorità e alla moralità individuale. Il nome stesso evidenzia come gli *Āraṇyaka* siano il prodotto di riflessioni segrete, che i sacerdoti venivano elaborando nella quiete della selva ossia lontano dal villaggio, vera cellula della società indiana. Tale connotazione sacerdotale non sarà invece propria delle *Upaniṣad*, il quarto e ultimo "strato" del corpus vedico, il cui insegnamento è offerto anche a uomini appartenenti alla casta guerriera e persino a donne. Nei dialoghi delle *Upaniṣad*, sono anzi proprio i membri dell'aristocrazia *ksatriya* a figurare sovente quali detentori della conoscenza più elevata (*jñāna*, *vidyā*), sconosciuta

alla stessa élite sacerdotale. Il termine *upaniṣad* suggerisce riunioni di fedeli seduti accanto al proprio guru o maestro.

Tutti questi testi sono stati composti in un sanscrito arcaico, il vedico, le cui varianti dialettali non sono ancora state analizzate in ogni dettaglio. È da notarsi che vi sono importanti differenze tra la lingua del *R̥gveda* e quella delle *Upaniṣad*, testi separati tra loro da quasi un millennio. Dal punto di vista dell'evoluzione linguistica, si riscontra un progressivo impoverimento delle categorie grammaticali, particolarmente nel sistema verbale, e una semplificazione della declinazione nominale.

Queste quattro categorie testuali – *Samhitā*, *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* e *Upaniṣad* – costituiscono quello che la tradizione *brāhmanica* chiama *śruti*, letteralmente «ciò che è stato udito» ossia «rivelazione». La speculazione filosofica ulteriore attribuisce ai *Veda* un'origine divina. Essi sarebbero stati "uditi" in illo tempore da alcune straordinarie figure di saggi, i *r̥ṣi*. Esistono anche altri testi vedici, i *vedāṅga* o «membri [ausiliarie] dei *Veda*», raggruppati sotto il nome generico di *smṛti*, «memoria», cui viceversa s'attribuisce un'origine umana e che trattano di svariati argomenti: fonetica, prosodia, grammatica, etimologia, astronomia e rituale. I più importanti tra questi, tutti composti in prosa nella forma aforistica dei *sūtra*, sono gli *Srautasūtra* finalizzati alla retta comprensione della *śruti*. Essi descrivono in modo conciso i sacrifici solenni senza commentarli. Sono queste le opere che ci consentono di scandagliare e "visualizzare" le dinamiche delle antiche cerimonie cultuali.

Per quest'antologia sono stati selezionati degli inni tratti dalle raccolte del *R̥gveda* e dell'*Ātharvaveda*, e, a seguire, alcuni brani tratti dai *Brāhmaṇa*. Nell'oceano di mantra che sono i *Veda*, operare una scelta è stato difficile e anche doloroso. La selezione ha seguito due criteri. Il primo è stato dettato dagli obiettivi dell'antologia: si sono privilegiati testi in special modo rappresentativi e significativi. Altri brani sono stati scelti in base al criterio del loro rilievo te-

*matico. Seguendo la storia dei generi letterari vedici, l'antologia offre uno spaccato di come le idee e le credenze religiose siano venute evolvendosi in progresso di tempo. A questo fine, si sono selezionati dei passi che descrivono la consacrazione del sacrificante, unitamente a degli inni che consentono di comprendere la mitologia "attualizzata" dalle pratiche rituali. L'intento sottostante è perciò antropologico: si intende mostrare quale fosse la definizione religiosa che gli uomini dei Veda davano della propria umanità. Si consideri ad esempio la figura del sacrificante, che era consacrato all'inizio d'un sacrificio pubblico. Questi era detto prendere il posto dell'ultimo figlio di Aditi, quell'"aborto" che avrebbe dovuto essere il gemello di Indra, il re degli dèi, ma che essendo appunto stato abortito – un misfatto provocato da altre divinità – era stato privato della condizione divina. La consacrazione offre allora al tempo stesso una definizione dell'antropologia vedica e il senso ultimo della pratica culturale. Gli uomini si percepivano come esseri defraudati della propria natura divina, loro spettante di diritto: non si pensavano come creature degli dèi ma come loro gemelli, spogliati della propria legittima eredità. La ragion d'essere profonda del culto consisteva nel ritrovare la via che conduce a questa vita divina. Le sezioni successive dell'antologia mostreranno quanto quest'antica antropologia sia venuta evolvendosi.*

### Inni metrici

*Le raccolte antologiche privilegiano gli inni del Rgveda e dell'Atharvaveda, queste essendo le Saṃhitā più originali. In effetti, le strofe messe in musica nel Sāmaveda sono quasi sempre mutate dal Rgveda. E per quanto concerne gli inni dello Yajurveda, essi sono perlopiù varianti del Rgveda: la loro comprensione richiede che siano letti "in parallelo" col testo del Rgveda. Si è ritenuto che un tale*

*esercizio filologico, necessitante fra l'altro d'una buona conoscenza del vedico, non fosse giustificato.*

### Il Rgveda

*La raccolta degli inni del Rgveda occupa un posto particolare nella storia della letteratura indiana. La tradizione è consapevole della grande antichità di questa collezione e le conferisce una dignità unica: si tratta della rivelazione per eccellenza, la śruti della śruti, la materializzazione della sapienza ricevuta dai sette mitici savi, i ṛṣi. Questi inni sono così antichi che non si è neppure certi siano stati composti in India. Parti di questa raccolta potrebbero risalire a un tempo in cui le prime tribù indo-arie ancora non erano giunte sulle rive dell'Indo. La Saṃhitā del Rgveda è di molto anteriore alle altre sezioni del canone, ed era già in sé conchiusa quale corpus innologico prima della produzione degli altri Veda. Essa costituisce non tanto l'inizio del periodo vedico quanto la fine del periodo indo-iranico comune. Gli inni del Rgveda sono al tempo stesso un "fossile" e un punto di partenza, e vanno intesi come un fenomeno letterario a sé stante. Sono soprattutto la dimostrazione della straordinaria qualità della tradizione orale, che ha saputo trasmettere inni tanto antichi preservandoli sillaba per sillaba, accento per accento.*

*Nel suo stato attuale, il Rgveda consta di poco più di mille inni (sūkta, «ben detti»), per l'esattezza 1017, più 11 aggiunti posteriormente, la cui lunghezza media è di dieci stanze. Gli inni sono suddivisi in dieci libri o, secondo l'espressione indiana, dieci «cerchi» (maṇḍala). La cronologia relativa di questi materiali è difficile a stabilirsi, anche perché l'unità d'analisi utile è più verosimilmente il verso che non l'inno in quanto tale. Comunque sia, alcuni dati di fondo sono oggi ritenuti acquisiti dagli studiosi. In particolare, si ritiene che i libri 2-8 costituiscano il nucleo più antico della raccolta. Questi sono chiamati libri «familiari», in quanto ciascuno d'essi è appannaggio d'una famiglia sa-*

*cerdotale (Acula) avente per eponimo un celebre veggente. Il nono libro è considerato un'aggiunta a questo nucleo. Si tratta d'un libro tematico poiché tutti i suoi 114 inni sono dedicati al Soma, la sacra bevanda che i sacerdoti preparavano nelle cerimonie culturali e poi offrivano agli dèi. Se il Soma è onnipresente nel Rgveda, il libro 9 soltanto ci parla del Soma quale Pavamāna ossia «in atto di venir chiarificato» nel corso del sacrificio. Fra l'altro, gli inni di questo maṇḍala sono composti in un metro particolare, il che suggerisce che essi fossero cantati e non recitati. Il nono libro costituirebbe dunque una sorta di proto-Sāmaveda inclusa nella Saṃhitā del Rgveda. I libri 1 e 10 sono in tutt'evidenza aggiunte tardive: essi alimentano la sacralità di certi inni e la rilevanza di certe figure divine tramite un invecchiamento "artificiale". Tutti e due constano di 191 inni, mentre gli altri libri, pur con qualche eccezione, si snodano in un numero di sūkta via via crescente. Molti inni del Rgveda sono presenti anche nell'Atharvaveda, e si vede dunque bene come i compilatori di quest'ultimo abbiano voluto includervi testi famosi o ritenuti importanti.*

*Il Rgveda è di valore inestimabile per la comprensione della civiltà indiana. Di una tale antichità possediamo solo la porzione antica dell'Avesta iranico e alcuni testi ittiti. Quest'insieme, unitamente all'opera omerica, più tarda di qualche secolo, costituisce lo strato arcaico della poesia indoeuropea. Si tratta d'una poesia lirica e laudativa, trasmessa esclusivamente per via orale. La lingua obbedisce a precise convenzioni metriche: essa alterna un numero definito di sillabe sulla base della loro lunghezza e del loro accento. Parametri tanto stringenti non potevano essere applicati facendo ricorso all'improvvisazione o alla pura ispirazione. I poeti ricorrevano a formule preconfezionate, il cui valore metrico e d'accento predefinito consentiva comunque la creazione di nuove poesie attraverso la ricomposizione delle diverse unità linguistiche. L'analisi di questa tecnica è di grande utilità in quanto la teoria della grammatica storica*

*permette d'identificare antiche formulazioni che si rinven-  
gono parallelamente in testi indiani, iranici e greci, dimo-  
strando come esse siano ereditate dal periodo indo-europeo  
comune. Ne risulta una poesia apparentemente convenziona-  
le ma in realtà potentemente allusiva ed ellittica, con in-  
clinazione all'esoterismo. Le formule erano così ben note  
che era possibile suggerirle anche impiegando una sola pa-  
rola, talvolta un solo preverbo: gli uditori comprendevano  
immediatamente le allusioni ai loro miti e alla loro storia.  
Al fine di recuperare il senso pieno del testo è dunque ne-  
cessario analizzare ogni inno stanza per stanza.*

*Ma non è certo questa la sede per una disamina filologi-  
ca dei testi. Al fine d'una corretta comprensione di ciascun  
inno gli apparati critici sono stati ridotti al minimo indi-  
spensabile. Il criterio che ci ha ispirato obbedisce a un du-  
plice scopo: il primo è quello d'evidenziare la specificità di  
questa raccolta attraverso la lettura di inni tratti dai libri  
«familiari», presentando al lettore le grandi divinità del  
pantheon vedico a cominciare da Agni, il Fuoco personifi-  
cato «cappellano» (purohita) degli dèi luminosi nel cielo,  
cui sono dedicati oltre duecento inni. Agni è il «conoscitore  
della genesi» e il tramite indispensabile d'ogni azione ri-  
tuale, e il Rgveda s'apre con una solenne invocazione a lui  
rivolta. Il secondo scopo è quello di far cogliere le prime, si-  
gnificative trasformazioni della religiosità brāhmanica tra-  
mite quegli inni nei quali sono introdotti dèi nuovi. A ciò  
si deve la forte presenza di composizioni tratte dal primo e  
dal decimo libro. Si constaterà come questi inni siano qua-  
si sempre inni di lode, sovente ispirati a un immaginario  
guerriero, celebranti la grandezza e le prodezze delle divi-  
nità del pantheon tra cui spicca la figura di Indra, nume  
tutelare degli indo-ari. La natura della religione vedica è di  
fatto schiettamente politeista.*

*Gli inni erano destinati ad accompagnare gli atti compiuti nelle cerimonie sacrificali, rinforzando il loro carattere allusivo, come si può facilmente desumere dalla lettura*

degli inni al Soma, dove gli atti magici e i miti evocati sono metafore delle diverse operazioni di spremitura della sacra bevanda. Purtroppo, le pratiche di culto connesse agli inni in molti casi ci sfuggono, la qual cosa rende ardua la comprensione di numerose strofe. D'altro canto, l'orizzonte religioso ch'è riflesso negli inni non è sviluppato in modo sistematico in altri testi: il Rgveda non ha il suo Esiodo. Non disponiamo cioè d'alcuna narrazione esplicativa o riflessione "razionale" relativamente alla cosmogonia o alla vita degli dèi. È dunque da questi inni che dobbiamo riuscire a estrarre gli elementi utili alla ricostruzione degli assi portanti del sistema di credenza vedico.

#### L'Atharvaveda

L'Atharvaveda è la Saṃhitā al tempo stesso meno conosciuta e più problematica. Diversi testi antichi parlano dei tre Veda, ossia il Rg, il Sāma e lo Yajur. Ci testimoniano d'un tempo in cui il canone era appannaggio di tre grandi scuole sacerdotali, non avendo ancora integrato il sapere del sacerdote brahman. L'Atharvaveda rappresenta una tradizione inizialmente indipendente. Di dove provenga e quale fosse la sua funzione non sappiamo con certezza, ma è possibile avanzare delle ipotesi sulla base dei testi stessi. Nel periodo più antico, il sacerdote brahman ancora non esisteva. Nel sacrificio pubblico quale ci è presentato nella letteratura in prosa, il brahman era presente durante il rito ma non vi aveva parte attiva: come accennato, egli interveniva soltanto in caso d'errore, per pronunciare la formula magica riparatrice e permettere così la continuazione dell'attività liturgica. L'Atharvaveda parla degli atharvāṅgīrasa, un termine composto nel quale dobbiamo riconoscere due categorie di sacerdoti. Atharvan, antica parola indo-iranica costruita sul nome del fuoco, la cui radice indo-europea troviamo anche nel latino atrium, designava specialisti del culto del focolare domestico. L'etimologia di āṅgīrasa, invece, resta misteriosa. Il contenuto dei primi libri suggerisce

un ruolo più privato e quotidiano per questi sacerdoti: in particolare, essi detenevano un sapere medico sconosciuto a tutti gli altri, il che evidenzia una dimensione magica, anche stregonesca, dell'attività degli atharvāṅgīrasa. Gli inni dell'Atharvaveda parlano della nascita, dell'amore, del matrimonio e della morte in una prospettiva apparentemente "profana", ignota al Rgveda, e ci consentono d'intuire alcuni aspetti della vita sociale dell'India antica. È questo il paradosso dell'Atharvaveda: se la lingua in esso utilizzata è chiaramente più tarda di quella del Rgveda, le idee e le "pratiche" che vi trovano espressione sono forse più remote. È comunque chiaro che l'integrazione di questa Saṃhitā nel canone fu operazione finale, probabilmente compiuta subito prima della sua definitiva chiusura.

L'Atharvaveda ci è giunto in due recensioni. La recensione Saunaka è la meglio conservata e studiata e da essa sono tratti i testi tradotti nelle pagine che seguono. La recensione Paippalāda, preservata in due manoscritti, uno kāśmīro e uno rinvenuto recentemente in Orissa, è in un sanscrito assai ostico; l'edizione critica del testo è attualmente in via di elaborazione. Nella recensione Saunaka, l'Atharvaveda consta di venti libri. I primi sette contengono testi generalmente brevi, rappresentativi della raccolta nel suo insieme: si tratta d'incantesimi d'amore, d'esorcismi contro i demoni, di formule apotropaiche per scongiurare le malattie, di scongiuri e preghiere per ottenere salute, longevità e prosperità, d'inni matrimoniali e funerari. Assai frequente è qui l'uso delle ripetizioni: magicamente, esse sono ritenute in grado di favorire la realizzazione di quanto si auspica ovvero d'indurre l'entità invocata a esaudire la richiesta di chi pronuncia l'incantesimo. Comunque sia, gli dèi non vi giocano un ruolo da protagonisti. I libri dall'8 al 12 trattano gli stessi temi ma con un'ampiezza e un'enfasi maggiori. I restanti otto libri sono tematici e presentano molti brani in prosa, importanti per la comprensione del successivo sviluppo della prosa sanscrita. Ad esempio, il libro 14



è consacrato ai riti nuziali e il 18 ai riti funebri. Relativamente a questi ultimi libri sono qui proposti l'inno 13.1, ove una divinità peculiare alla speculazione dell'Atharvaveda, Robita, è descritta nel suo ruolo cosmogonico strettamente connesso alla funzione regale, e un inno funebre (18.1). Gli altri cinque inni selezionati sono volti a illustrare la dimensione magica della Saṃhitā (4.15), la sua connessione con la teoria del sacrificio (7.5), la nuova teologia del Brahman (11.8), il culto reso alla Terra (12.1) e la pratica della cremazione (12.3).

### Commentari in prosa

La letteratura vedica non ha prodotto solo inni laudativi. Essa s'occupa anche di come tali inni andassero utilizzati nelle cerimonie sacrificali. Assistiamo così all'emergere d'una letteratura in prosa, senza dubbio più tarda, che analizza l'intero processo dell'azione rituale e il suo legame con le parole poetiche che lo scandiscono. Il problema che si pone allo studioso è valutare la pertinenza di tali analisi. I commentari in prosa, i Brāhmaṇa, possono essere infatti molto più recenti degli inni e il senso originale di questi ultimi potrebbe essere stato smarrito o dimenticato. In altri termini, i Brāhmaṇa potrebbero anche testimoniarcì un impiego degli inni in cerimonie nuove, differenti, e che rimangono materiali più antichi al fine di ricavarne legittimazione. Se così fosse, la conoscenza delle originarie modalità d'uso dei sūktā ci sarebbe inevitabilmente preclusa. La lettura e l'interpretazione dei Brāhmaṇa è dunque esercizio difficile, spesso deludente. Di fatto, questa letteratura è poco utilizzata al fine di chiarire il significato dei sacrifici o delle strofe di lode. Ciò non è tuttavia accettabile, dal momento che i Brāhmaṇa sono testimonianza viva di quella "rappresentazione" della propria religione che i sacerdoti vedici sono andati trasmettendosi generazione dopo ge-

nerazione. Gli studiosi non possono tralasciare d'integrare i Brāhmaṇa nelle loro ricostruzioni storico-religiose: proprio su tale convinzione poggia la scelta d'offrire al lettore alcuni passi estratti da questa letteratura in prosa. Vengono proposti dapprima due brani, uno breve e l'altro più lungo, che introducono al significato di miti antropogenici della più alta antichità. Con ciò ci si augura di dimostrare l'utilità d'una lettura attenta di questi testi. I brani seguenti illustrano al tempo stesso la difficoltà e il rischio che i Brāhmaṇa pongono, richiedendoci di distinguere i temi mitici portanti dalle speculazioni marginali.

### LE UPANIṢAD

Upaniṣad sono state composte in ogni tempo. La tardiva Mukṭikopaniṣad ne enumera un canone di centotto sebbene se ne conoscano più di trecento, tra cui una Allāh Upaniṣad e una Christ Upaniṣad. Tipicamente, gli studiosi occidentali hanno teso a distinguere le Upaniṣad vediche da quelle post-vediche o non vediche, variamente classificate quali medievali o minori. Le Upaniṣad post-vediche sono spesso suddivise in Upaniṣad del Vedānta, dello Yoga, della rinuncia (saṃnyāsa) e "settarie" ossia riferibili a Viṣṇu, Śiva o alla Dea. Si pensi che in anni recenti sono anche comparse una Rāmākṛṣṇopaniṣad e una Rāmaṇopaniṣad, glorificanti le figure di Paramahansa Rāmākṛṣṇa (1836-1886) e Rāmaṇa Maharṣi (1879-1950). Nondimeno, le Upaniṣad vediche sono poco più d'una dozzina e appartengono a un arco temporale assai lungo, che s'estende dal VII-VI secolo a.C. sino agli inizi della nostra era. Queste raccolte furono prodotte nell'India del nord in una vasta area compresa tra i fiumi Jumna e Gange e in special modo nelle "culle" del brāhmaṇesimo antico ossia nelle regioni dei Kuru-Pāñcāla e in quella più orientale dei Kosala-Videha. Redatte in un contesto agricolo sottoposto almeno a partire dal VI secolo a.C. a trasformazioni profonde a causa dell'incipiente

urbanizzazione e del crescere di un'economia artigianale e mercantile, le Upaniṣad non sono dei documenti organici o attribuibili a un autore determinato ma piuttosto delle antologie, di genere e provenienza molto diversa tra loro. Quali speculazioni filosofico-religiose, ci testimoniano filoni di pensiero anche contrastanti: frequenti vi sono i dialoghi e dibattiti tra maestro e discepolo/i su temi metafisici ed esoterici, di grande vividezza e immediatezza anche a motivo della natura squisitamente orale di questi "testi".

Per la maggior parte in prosa, le Upaniṣad vediche sono anche note come Vedānta («fine dei Veda»), sia nel senso di costituire la parte finale (anta) della rivelazione (quali appendici dei «testi silvani», gli Āraṇyaka, a loro volta connessi ai vari Brāhmaṇa) sia soprattutto nel senso di rappresentare il culmine d'essa. Le Upaniṣad più antiche e anche più estese, quasi certamente pre-buddhiste, sono due: la Br̥hadāraṇyaka e la Chāndogya, che costituiscono insieme i due terzi circa dell'intero corpus. Approfondendo l'indagine metafisica già in parte avviata negli Āraṇyaka, le Upaniṣad si presentano quale una via di salvezione attraverso l'attingimento della perfetta conoscenza (jñānamārga). Oltre alla Br̥hadāraṇyakopaniṣad e alla Chāndogyopaniṣad, gli studiosi assegnano al periodo più antico, pre-buddhistico, anche la Taittirīya, la Aitareya e la Kauṣītaki (forse databili intorno al VI-V secolo a.C.), tutte perlopiù in prosa. Un secondo gruppo di Upaniṣad cosiddette "medie", presumibilmente composte negli ultimi secoli a.C., comprende altri cinque testi che sono in versi: la Kena, la più antica, e quindi la Kaṭha, la Iśā, la Śvetāsvatara e la Muṇḍaka (sei se vi si aggiunge, come proposto da alcuni, la Mahānārāyaṇa). Questi documenti mostrano significative coloriture teistiche e devozionali. Il terzo gruppo, più tardo e che viene dato agli inizi dell'era comune, comprende due testi in prosa: si tratta della Praśna e della Māṇḍūkyaopaniṣad (tre se vi si aggiunge, come proposto da alcuni, la Maitrāyaṇīya).

Cinquanta Upaniṣad vennero per la prima volta tradotte

dal sanscrito in persiano sotto il patrocinio del principe mughal Dara Shukoh nel 1658. In seguito, queste vennero tradotte in latino dal viaggiatore e orientalista francese A.H. Anquetil-Duperron (1731-1805) (Oupnek'hat, sive secretum tegendum, Strasburgo 1801-1802). Attraverso tale mediazione il filosofo Arthur Schopenhauer (1788-1860) – e con lui il mondo occidentale – ebbe un primo, significativo contatto con la "sapienza" indiana.

Il termine upaniṣad traduce in primo luogo «legame», «connessione», «equivalenza». Per l'uomo vedico l'universo è una fitta rete di relazioni o magiche corrispondenze, gerarchicamente ordinate, nascoste al profano. Ma mentre la porzione più antica dei Veda (il karmakāṇḍa, che comprende le raccolte, samhitā, dei testi poetici e i Brāhmaṇa, trattati di rituale, di carattere esegetico e liturgico) investiga i nessi o equivalenze tra l'ambito cosmico delle divinità e la sfera del rituale con tutta la connessa prassi sacrificale, la porzione più recente costituita dai testi "meditativi" degli Āraṇyaka e soprattutto dalle Upaniṣad (jñānakāṇḍa) si concentra sull'attingimento di quella gnosi suprema che si dispiega nella rivelazione delle segrete, misteriose equivalenze tra macrocosmo (divino e delle forze della natura) e microcosmo umano. Dal punto di vista teologico e speculativo, l'identificazione di equivalenze tra i due piani ha comportato vari esiti, come attestano le dieci scuole del Vedānta: ad esempio, a una soluzione di radicale non-dualismo (kevalādvaita) quale quella proposta dal grande maestro Saṅkara (probabilmente vissuto intorno all'VIII secolo) – gigante del pensiero che visse solo trentadue o trentotto anni e al quale s'ascrivono più di quattrocento opere – s'opponne un indirizzo dualistico (dvaita) che afferma l'incolmabile iato ontologico tra il Sé umano e l'Assoluto. L'indirizzo vedāntico oggi più diffuso è quello del non-dualismo «qualificato» (viśiṣṭādvaita), che postula un grado di differenziazione ontologica. Va sottolineato come per la maggioranza delle tradizioni hindū non si dia mai una ce-

sura, una distinzione netta tra umanità e divinità; piuttosto, l'umanità è ricondotta a quella ch'è creduta essere la sua "essenza/natura divina": ogni indiano, inchinandosi e compiendo il nobile gesto del saluto, l'añjali, nel quale si giungono le mani a coppa portandole all'altezza del cuore o della fronte o anche sovra il capo, omaggia innanzitutto lo spirito divino creduto albergare nell'interiorità dell'uomo. E il pleroma della divinità si rivela in modo assiomatico proprio nella figura del maestro, del guru che, in India, è sempre maestro divino.

Di contro all'ideale vedico centrato sul primato del capofamiglia e i suoi doveri di sacrificare e procreare, la nuova teologia che emerge nelle Upaniṣad – peraltro riferita a una remota antichità – è portatrice d'una prospettiva critica nei confronti del ritualismo che si fonda sul primato dell'asceti e della rinuncia al mondo, sulla purezza d'una vita di castità, mendicizia e itineranza (parivrajya). Nonostante si ravvisino somiglianze tra la vita dello studente vedico e dell'asceta – entrambi chiamati ad abbandonare la propria casa per mettersi all'umile servizio d'un maestro; entrambi votati a povertà e castità – l'orizzonte ideologico si presenta mutato. È emblematico in proposito il passo 4.4.22 della Bṛhadāraṇyakopaniṣad nel quale il saggio Yājñavalkya insegna la "nuova" dottrina dell'ātman al re Janaka.

Da quali ambiti sociali provenivano asceti e rinuncianti? E chi furono gli attivi promotori e sostenitori d'un tale mutamento di paradigma? Le Upaniṣad vediche – pur attestando la presenza di molte figure di brāhmaṇa nel ruolo tradizionale di maestri – tendono ad ascrivere questi insegnamenti ad ambienti elitari dell'aristocrazia regale e guerriera (kṣatriya), non sacerdotale.

L'ideologia ascetica che emerge nelle Upaniṣad s'intreccia al portato delle prassi contemplative e delle speculazioni mistiche-esoteriche d'individui e gruppi "eterodossi": dello Yoga come delle scuole jaina e buddhiste. È tutto un mondo in dinamica trasformazione, ove non è possibile né sto-

ricamente accettabile erigere netti quanto artificiali recinti o separazioni. In altri termini, l'affermarsi d'una teologia e prassi dell'asceti è fatto socialmente trasversale che interessa tutti gli ambiti filosofico-religiosi, tutte le scuole sotterriologiche: quelle già esistenti e con secoli di storia alle spalle come quelle più recenti o venute in essere proprio in conseguenza del seducente richiamo di tali nuovi orizzonti di senso. La "nuova saggezza", frutto d'una folgorazione interiore che si configura come "mistero tremendo", da rivelarsi solo a chi ne sia degno, è comunicata anche dalle labbra di donne (quali Gārgī Vācaknavī e Maitreyī; cfr. Bṛhadāraṇyakopaniṣad 2.4; 3.6.8; 4.5) e non soltanto da uomini. Si tratta d'una significativa eccezione nel panorama decisamente maschilista del mondo indiano, spia d'una società in transizione e ancora piuttosto fluida.

Da varie figure d'asceti furono attratti sovrani e ricchi mercanti, che si fecero loro patrocinatori. Ciò determinò un fatto epocale, ossia lo spezzarsi del monopolio religioso di cui i sacerdoti brāhmaṇa, baluardo della vecchia teologia sacrificale, avevano beneficiato per secoli. Una nuova élite religiosa venne a competere con il brāhmaṇesimo nell'attrarre a sé le moltitudini e il concreto sostegno economico (e politico) dell'aristocrazia guerriera e mercantile.

La rivalità (e complementarietà!) tra ambienti kṣatriya e brāhmaṇici è elemento ricorrente fin dal periodo più antico. Non solo le Upaniṣad mettono in bocca il sapere sacro, ignoto a interlocutori sacerdotali, a sovrani quali il celebre Janaka re dei Videha, ma già negli inni vedici, specie nel nono e decimo maṇḍala del R̥gveda, troviamo inni ascritti a veggenti di stirpe regale quali Sudās, Daivodāsi re dei Kāśī, Trasadāsyu, Paurukutsya, Pratardana, ecc.

In più passi delle Upaniṣad i sovrani sono depositari d'una conoscenza segreta, più elevata, che essi insegnano ai brāhmaṇa. Spesso li sconfiggono in dialoghi o pubblici dibattiti rivelando loro l'intima realtà dell'ātman (si vedano gli episodi relativi al sovrano Ajātasatru in

Brhadāraṇyakopaniṣad 2.1 o ad Aśvapati Kaikeya in Chāndogyopaniṣad 5.11-24), con un rovesciamento dei ruoli tradizionali che gli stessi testi registrano quale scandaloso capovolgimento. In Kauṣītakyupaniṣad 4.19 si legge: «Allora Bālāki prese il combustibile in mano e si avvicinò [al re] dicendo: "Io voglio essere [tuo] discepolo". Ajātasatru gli disse: "Mi sembra contrario alla norma che uno kṣatriya annaestri un brāhmaṇa. Vieni tuttavia, io ti condurrò alla conoscenza"».<sup>2</sup>

Di fatto, è impossibile stabilire con certezza storica se i portatori di queste nuove dottrine furono effettivamente ambiti kṣatriya. Certo i proponenti di tali idee dovettero ritenere vantaggioso riferire le proprie dottrine – prodotto d'una cultura urbana riflettente nuove domande di senso – a quelle della nobiltà in generale e dei sovrani in particolare, in modo tale da distinguersi e prendere le distanze da quelle dottrine vediche tradizionali identificate con la cultura di villaggio. In contesto extra-brāhmaṇico, è sintomatico che tanto il buddhismo quanto il jainismo presentino i propri fondatori – Siddhārtha Gautama e Mahāvīra – quali principi di stirpe regale e d'altro canto gli stessi Rāma e Kṛṣṇa, manifestazioni divine di Viṣṇu e figure capitali di quelle che saranno le nuove religioni devozionali hindū, sono kṣatriya di stirpe regale e non brāhmaṇa.

Nondimeno, dato incontrovertibile è che le Upaniṣad vediche giunte sino a noi sono tutte di redazione e trasmissione brāhmaṇica. È dunque lecito ipotizzare che furono ambienti brāhmaṇici aperti al rinnovamento e ricettivi di questi fermenti a trovare vantaggioso che la nuova teologia fosse messa in bocca a principi e sovrani, in modo tale da accrescerne il prestigio e trovare in essi potenti alleati e patroni. Non bisogna commettere l'errore di considerare la comunità brāhmaṇica quale un'entità omogenea, monolitica. Almeno alcuni segmenti della comunità sacerdotale debbono aver ritenuto conveniente presentare queste dottrine come provenienti dall'élite regale. E furono presumi-

bilmente ambienti brāhmaṇici urbanizzati – o, se non propriamente urbanizzati, sotto l'influsso della nuova società urbana – a divenire ricettivi nei confronti di queste nuove istanze e a farsi promotori d'un adeguamento all'interno del brāhmaṇesimo più conservatore, ossia d'una teologia riformista aperta alle nuove idee in una prospettiva inclusivistica, d'integrazione.

Ciò che più conta non è tanto stabilire se queste dottrine si siano originate prevalentemente in ambito brāhmaṇico o kṣatriya. Ciò che va sottolineato è che il "clima religioso" che le Upaniṣad testimoniano si determinò grazie all'interazione intellettuale tra "nuovi pensatori" ch'erano certamente presenti in entrambi questi gruppi sociali, costituenti l'asse portante della civiltà indiana. Gli insegnamenti upaniṣadici che mettevano in crisi il vecchio mondo della teologia rituale furono elaborati sotto l'influsso delle trasformazioni sociali e culturali determinate dall'incipiente urbanizzazione. E l'ideologia ascetica che vi si propugna trovò proprio in ambito urbano i suoi sostenitori.

Le idee-forza della nuova teologia, una volta assimilate e metabolizzate, diverranno dei presupposti pressoché assiomatici nel brāhmaṇesimo post-vedico, alla stregua di veri e propri "dogmi", informando di sé anche le correnti devozionali della bhakti e influenzando, almeno in parte, la stessa religiosità di villaggio. Schematicamente, possiamo riassumere questa prospettiva dottrinaria in una serie di tesi generali:

1) La vita, di per sé, non costituisce un bene ma è anzi radicalmente male (pāpa), sostanziata com'è da sofferenza/disagio (duḥkha, antonimo di sukha, il bell'agio, il piacere) venendo rosa dal tarlo dell'impermanenza (anitya) che reca l'inevitabilità di malattia, vecchiaia e morte. Si è chiamati a ponderare i difetti intrinseci a ogni godimento dell'esistenza. Questa visione della vita come sofferenza, che si collega all'emergere delle istituzioni ascetiche, fu certo influenzata dai grandi mutamenti sopravvenuti col processo di urbaniz-

zazione e di erosione della conchiusa civiltà di villaggio: un malessere spirituale dovuto a una crisi o parziale disintegrazione delle vecchie ideologie. La visione della vita come sofferenza e male fu forse influenzata dall'erompere periodico di terribili flagelli epidemici sino ad allora sconosciuti, che mietevano migliaia di vittime: malattie destinate a insorgere solo in contesti umani densamente abitati quali appunto le prime città. In una prospettiva che potremmo definire tipicamente gnostica, la creaturalità è svalutata e il dominio della materialità e della natura in genere è connotato negativamente come un appesantimento o una prigione dell'anima, la quale è immaginata trovarsi incarcerata/invischiata nell'opacità del complesso psico-fisico. Nella visione indiana, così come sistematizzata fin dall'antica enumerazione dei principi (tattva) del sistema Sāṃkhya, non si dà alcun cartesiano dualismo tra mente e corpo, tra sfera fisica e psichica: la materialità costituisce un continuum, dalla sfera più grossolana (come, ad esempio, la fisicità della mia mano) alla sfera più sottile (quale, ad esempio, l'attività cerebrale e il flusso dei pensieri). Nella concezione dell'uomo che ritroviamo nella Taittirīyopaniṣad si distinguono cinque «involucri» (kośa) i quali, come gli strati d'una cipolla, sono immaginati avviluppare il puro spirito, l'anima individuale unita al corpo (jīva): dal più esterno al più interno essi sono l'involucro costituito di cibo (annamayakośa), quello costituito dei cinque soffi vitali con i cinque organi d'azione (prāṇamayakośa), quello fatto di mente quale organo interno con i cinque sensi (indriya) che vi fanno capo (manomayakośa), quello fatto di conoscenza comprendente l'intelletto (buddhi) e la comprensione profonda (vijñānamayakośa), e, infine, quello fatto di pura gioia (ānandamayakośa). Quest'ultimo racchiude l'ignoranza e i germi latenti del karman passato e, da solo, costituisce il cosiddetto corpo causale (kāraṇaśarīra) responsabile della trasmigrazione del corpo sottile e della formazione dei diversi corpi grossolani atti ad accoglierlo. Più semplice-

mente, s'usa distinguere tra un «corpo fisico/grossolano» (sthūlaśarīra), costituito dal primo involucro, e un «corpo sottile» (sūkṣmaśarīra), costituito dagli altri quattro. Alla morte, si crede che soltanto il corpo fisico si dissolva (nei cinque elementi della natura, di cui è fatto).<sup>3</sup> Il «corpo sottile» è creduto sopravvivere e, per effetto della potenza legante del karman, trasmigrare in un nuovo ricettacolo, in un nuovo embrione;

2) Manifestazione e dissoluzione non sono antitetiche ma costituiscono piuttosto un binomio indissolubile. Vita e morte si coimplicano in cicli apparentemente senza fine, inconcludenti e dolorosi, nei quali l'anima si riveste di volta in volta di corpi diversi: è la trasmigrazione (saṃsāra), che incessantemente si rinnova, con sempre nuove rinascite (punarjanman) e rimorti (punarmṛtyu) nei vari domini dell'esistenza: dominio umano ma anche animale, divino, demoniaco. La credenza nel saṃsāra è rintracciabile, nel suo nucleo, nella dottrina dei cinque fuochi sacrificali, attestata nelle Upaniṣad più antiche (Bṛhadāraṇyakopaniṣad 6.2.9-16; Chāndogyaopaniṣad 5.3.10). La rinascita (oggi volgarmente nota come "reincarnazione", un brutto e anche svianate termine di conio teosofico), variamente attestata nelle antiche civiltà indo-europee, è concepita come tragica condanna a un destino di morte e sofferenza senza apparente soluzione di continuità. Non si tratta dunque d'una credenza consolatoria o addirittura d'un surrogato d'immortalità, com'è oggi giorno superficialmente asserito da certe distorte interpretazioni di tipo "New Age": è invece vero il contrario, giacché emerge qui la consapevolezza d'un senso radicalmente tragico dell'esistere, dilatato pressoché all'infinito. Una tanto acuta, dolorosa presa d'atto del "male di vivere" presenta tratti "esistenzialistici" di grande modernità. Nel ciclico divenire saṃsārico sono coinvolti non soltanto il mondo umano ma tutti i mondi della cosmologia hindū, compresi quelli abitati dalle divinità, che si riducono perciò a mere "componenti" interne al saṃsāra. Dal pri-

mo e più elevato «mondo di Brahṁā» (brahmaloka) fino agli esseri ctoni, demoniaci dell'ottavo e più infimo mondo (piśācaloka), l'intero universo è in potere del tempo (kāla) che tutto disfa. La morte, sempre affamata di nuove vittime, è la vera e propria cifra dell'esistenza. Tutta l'immensa ruota del divenire è in preda alle fauci spalancate e terribili del solitario Mrtyu, la Morte personificata, e del suo più elementare desiderio di divorare. Brhadāranyakopaniṣad 1.2.1 afferma: «Quaggiù al principio non c'era che il nulla. Tutto era avvolto dalla morte o dalla fame, perché la fame è la morte». Vita e morte sono dunque l'una l'interfaccia dell'altra. La triade funzionale bindū di Brahṁā il manifestatore, Viṣṇu il mantentore e Śiva l'annientatore – che, peraltro, s'afferma piuttosto tardi come pleroma del divino ancorché triadi di potenze divine siano elaborate fin dai tempi vedici – ci rammenta costantemente questa realtà. Allo stesso modo, nella Bhagavadgītā il Signore Viṣṇu-Kṛṣṇa proclama solennemente ad Arjuna (11.32): «Io sono il tempo, distruttore dei mondi, l'antico, e mi adopero qui a divorare i mondi»;

3) Sia nella concezione brāhmaṇica che in quelle extra-brāhmaṇiche, il precipitare nel vortice del saṁsāra si verifica a motivo d'una originaria nescienza (avidyā), la quale, a sua volta, innesca l'attaccamento/incatenamento all'azione (karman) e, per conseguenza, l'invischiamento sempre più denso nella morsa della trasmigrazione. Si può dire che nel mondo hindū la nescienza, sorta di smarrimento (moha) da tutti reputato mistero inspiegabile, senza inizio (anādi), occupi il ruolo che le tradizioni bibliche riservano al peccato originale: qui l'origine del male per cui si va zoppi scaturisce in primis da un difetto di conoscenza, da un obnubilamento d'ordine gnoseologico, e non da una disobbedienza o da una colpa/difetto morale frutto della libera scelta dell'uomo (che al consiglio di Dio preferisce quello del serpente). Va dunque sottolineato come la gran parte delle correnti filosofico-religiose indiane riservino alla conoscenza un posto

di cruciale importanza nel cammino soteriologico. Nel corso dei secoli, ogni corrente speculativa indiana ha sviluppato la propria dottrina del karman, che non è quindi omogenea o unitaria come superficialmente si tende a ritenere. In linea generale, si può affermare che l'inesorabile legge del karman – sul modello del ferreo, automatico meccanicismo creduto governare l'atto rituale – prevede che ogni azione (nella sua modalità tripartita: mentale, vocale e corporea) produca inesorabilmente un effetto (positivo, negativo o semplicemente "neutro") che verrà a "maturazione" nella vita presente o in quelle successive (in forma umana, ma anche animale o vegetale, divina o demoniaca, giacché la legge del karman s'estende a tutta la realtà saṁsārica). Gli effetti delle azioni sono dunque creduti estendersi anche dopo la morte individuale e determinare nel bene e nel male la qualità delle successive esistenze, appunto la propria "traiettoria karmica". Come in età vedica l'atto rituale era immaginato attingere il proprio frutto in virtù del suo autonomo potere fondato sulla legge di causa-effetto, indipendentemente dalla volontà d'un Dio, l'atto morale immaginato governare il meccanismo della rinascita è creduto operare secondo la stessa logica. L'apparentamento o corrispondenza tra sfera rituale e sfera etica è evidente dal fatto che la stessa parola, karman, oltre a designare l'atto rituale è venuta a indicare l'atto morale ovvero l'azione tout court.

Nell'antichità la metempsychosi è concezione largamente diffusa presso le popolazioni indo-europee, dall'India all'Irlanda passando per il mondo greco (si pensi alla dottrina orfico-pitagorica) e per quello celtico. In periodo tardo-vedico, la rinascita sarà collegata all'assunzione di determinati cibi da parte della futura madre (prescindendo dal ruolo paterno nel processo generativo). Le infinite anime degli esseri, una volta decadute dal mondo supero lunare o anche da altri mondi, sono credute precipitare sulla terra sotto forma di pioggia o rugiada. Giunte qui, esse sono immaginate entrare nella catena alimentare: le anime

dei pii son dette entrare in alimenti vegetali o nei cereali (in primis il riso), base della pura dieta brāhmanica, mentre le anime degli empi son dette entrare in alimenti meno nobili, base della dieta animale o di persone di bassa casta. In tal modo, secondo la ferrea legge d'una giustizia retribuzionistica, a ognuno spetterà la rinascita che s'è meritato (dopo un congruo periodo di supplizi infernali nel caso degli empi e, viceversa, dopo un congruo periodo di gioie celesti nel caso dei buoni: si noti che sia le pene che i premi, seppur anche lunghissimi, hanno durata finita). Si crede che al momento della (ri)nascita d'ognuno il demiurgo Brahmā scriva con dita invisibili sulla sua fronte i piaceri e i dolori che inevitabilmente gli/le spetteranno nella vita. Il meccanismo della retribuzione è ritenuto automatico, una legge suprema e impersonale, indipendente dalla presenza o assenza d'un Dio. Ogni agire umano, col suo fardello di meriti e demeriti, determina il fato di chi lo compie. Si tratta cioè di un "universo etico". Non per caso, l'elemento psicologico dell'intenzione che muove l'azione verrà ad assumere nell'elaborazione teologica un'importanza sempre più decisiva. Il karman è appannaggio personale e non è trasferibile (solo eccezionalmente si contempla la possibilità di trasferire ad altri i propri meriti assumendo su di sé i demeriti altrui, come nel caso delle grazie largite dai santi): ognuno ha il suo proprio boomerang, e al karman delle vite passate viene imputato ogni aspetto rilevante degli eventi della vita attuale. L'uomo è dunque il solo artefice e protagonista della sua "traiettoria esistenziale", di cui ha totale responsabilità (cfr. Bṛhadāraṇyakopaniṣad 4.4.6).

Nel contesto hindū, si distingue l'azione che si sta compiendo nella vita presente, da cui consegue un karman in via d'accumulazione per le vite future, dal karman pregredito accumulato in vite passate, una parte del quale, avendo iniziato a produrre i suoi frutti (phala) con la nascita attuale, ne determina le caratteristiche essenziali: gioie e dolori come anche la durata della vita. L'azione, portato della

originaria nescienza, è perciò il vero e proprio "combustibile" ch'è ritenuto alimentare la perversa spirale della transmigrazione, secondo la ben nota equazione avidyā = karman = saṃsāra. Nello hindūismo popolare, nel quale il male è spesso attribuito all'azione di demoni o spiriti malvagi (bhūta), la nozione di karman è di molto semplificata; venendo in genere identificata con l'ineluttabilità del fato/destino (daiva);

4) Via d'uscita, antidoto all'originaria nescienza e quindi al tragico binomio vita/morte è il solvente della conoscenza (vidyā, jñāna), creduto in grado di "disattivare" il karman. Nella prospettiva upaniṣadica soltanto la conoscenza può veicolare la salvezza. Non è dunque il bene in se stesso, quale opposto del male, a garantire l'uscita dal divenire. Male e bene non sono degli assoluti, così come non lo sono il divino e il demoniaco e ogni'altra coppia d'opposti: essi si coimplicano poiché sono pensati come interni alla gigantesca ruota del divenire, non esterni a essa. L'etica e l'ascetica, per quanto importanti e, anzi, necessarie, non sono dunque ritenute di per sé sufficienti. Solo un cuore intelligente, un amore illuminato dalla sapienza realizza l'affrancamento dal saṃsāra. Di qui l'importanza cruciale che tutti i sistemi filosofici attribuiscono alla preliminare identificazione dei mezzi di conoscenza valida (pramāṇa): ad esempio, il sistema realista e dualistico del Sāṃkhya, l'indirizzo sistematico più antico sorto in India,<sup>4</sup> ne riconosce tre, ossia la percezione, l'inferenza e la testimonianza autorevole fondata sulla rivelazione vedica.

Il problema essenziale è presto detto: com'è possibile l'affrancamento dal potere maculante e invischiante, appiccicoso del karman, se il tutto dell'uomo è karman, giacché il nostro stesso battito cardiaco, il respirare e il pensare sono karman? Una risposta, seppur parziale, è quella offerta dalle scuole di asceti. Qual è, infatti, il motivo profondo che porta legioni di yogin all'arduo sforzo dello star fermi come pietre per lunghi periodi di tempo, che li spinge a ricercare

la perfetta immobilità del corpo e, con essa, lo svuotamento della mente? L'implicita, sottesa motivazione che li guida è proprio quella di minimizzare la presa del karman, di detergersi quanto più possibile da esso così da alleggerirsene. E nondimeno, per quanto lo sforzo ascetico sia ritenuto importante, esso non è evidentemente in grado d'annichilire o arrestare il flusso del karman nella sua totalità. Ne consegue che la pratica ascetica sia considerata condizione necessaria ma non sufficiente allo scioglimento dai vincoli dell'azione. Ciò che libera infatti è solo la conoscenza (jñāna), il cui "frutto" è la perfetta equanimità (samatva).

Il passaggio cruciale dal "sacrificio esteriore" della vecchia teologia vedica al "sacrificio interiore" della nuova teologia della rinuncia, ove quello che va sacrificato è la propria individualità psico-fisica, merita d'essere sottolineato. La rinuncia infatti scaturisce dalla purificazione dell'intenzione ed è condizione essenzialmente interiore. Se è pur vero che il tema dell'interiorizzazione/personalizzazione del sacrificio può ritenersi già presente in nuce fin dalle samhitā vediche – si ponga mente all'auto-immolazione di Prajāpati, dal cui corpo completamente sacrificato ha origine tutta quanta la manifestazione – rimane il fatto che è a partire dalle Upaniṣad che esso trova la sua concreta esplicazione. Il ritenere tale sbocco una prevedibile o inevitabile conseguenza della teologia più antica, ovvero il sostenere che la spinta ascetica e lo stesso istituto della rinuncia siano derivati "ortogeneticamente" dalla tradizione vedica quale esito della sua stessa "logica interna", nulla toglie alla sua forza dirompente, determinante una vera e propria "conversione a u": ora la vittima da immolarsi non è oggettivamente quale altro da sé – per quanto il sacrificante s'identifichi misticamente con essa – ma coincide col soggetto, con se stessi!

Tutta la propria vita diviene una pratica di oblazione, di dono. Independentemente dalla asimmetria del rapporto, il guru deve spendersi completamente in favore del discepolo (lo śiṣya), comunicandogli quanto ha di più pre-

zioso ossia la conoscenza liberatrice. Allo stesso modo, il discepolo è chiamato ad abbandonarsi al maestro in perfetta obbedienza e dedizione. Maestro e discepolo sono dunque idealmente votati a donarsi incessantemente, reciprocamente l'uno all'altro e in questo movimento attingere la comunione suprema. Che la vita umana trovi il proprio compimento solo se intesa quale condivisione e sacrificio di sé è la rivelazione di grazia che sempre Prajāpati, padre e maestro divino all'origine del dono, offre nel celebre passo della "voce del tuono" di Brhadāranyakopaniṣad 5.2.

Il sacrificio antico nella sua esatta meccanicità retributiva, prescindente dall'intenzione o motivazione del sacrificante, è ora dunque svalutato in quanto avvertito come interno al divenire, garantente nel migliore dei casi un destino paradisiaco post-mortem: la "fame"/desiderio di Agni, il Fuoco, può esser placata solo dalla sua sposa Svāhā, l'oblazione personificata donatagli nel mito dal Signore Prajāpati, e tale meccanismo, per quanto ritenuto stabilizzatore e mantentore d'un cosmo, va continuamente ripetuto e costituisce il "nutrimento" di cui il saṃsāra abbisogna per perpetuare se stesso. Al contrario, la liberazione dal karman e dal mondo fenomenico – o, anche, la cessazione (nirvāṇa) d'esso – cui solo l'uomo può aspirare, si configura come l'uscita dal ciclo vita/morte e l'affrancamento definitivo dalla ruota insoddisfacente e dolorosa della trasmigrazione: è questo il fine ultimo dell'esistenza umana.

Naturalmente, il contenuto d'ogni ricetta gnoseologica – corredato d'un essenziale fondamento etico – varia da sistema a sistema. Nelle scuole del Vedānta, lo schiudersi della conoscenza salvifica è inseparabile da quel "solvente" che è il distacco (vairāgya, lo «scoloramento/stingimento» [dei desideri]), spontaneo ed equanime, in virtù del quale si realizza una disidentificazione da tutti i propri attaccamenti e un annichilimento dell'io individuale: i due inseparabili nemici dell'uomo rappresentati dalla passione/l'attaccamento (rāga) e dall'avversione/collera (dveṣa, krodha) vengono depoten-



ziati fino a scomparire. Se la minimizzazione del desiderio (kāma, l'appetito sessuale) — che è ciò che in primis motiva l'azione umana (e divina!) — è la soluzione prediletta da una gran parte degli indirizzi soteriologici hindū, non va dimenticato come per altri orientamenti si dia una ricetta di salvezza direi quasi opposta, che fa leva sulla massimizzazione del desiderio ossia sulla valorizzazione delle emozioni, delle passioni e della sessualità: è così soprattutto negli ambienti tantrici in cui l'elemento "trasgressivo" è volto al superamento d'ogni dualismo, a cominciare dalla distinzione, cruciale nel brāhmanesimo, tra sfera del puro e sfera dell'impuro. Invero, tali vie nel loro antitetico estremismo finiscono paradossalmente per somigliarsi dal momento che il loro esito appare equivalente. Sia la nullificazione dell'io (cui s'accompagna la svalutazione/irrealtà del mondo, della materialità e del corpo) sia la massima dilatazione dell'io (con conseguente valorizzazione della bontà del mondo, della materialità e del corpo) son credute attingere la perfetta libertà ed equanimità (da non confondersi con uno stato di apatica indifferenza), e il riassorbimento dell'anima (e del corpo!) nell'abbraccio o nell'identità, vuoi "statica" o "dinamica", con l'Uno/Tutto, poiché in entrambi i casi il "piccolo io" separato viene a vanificarsi: ecco allora che ogni antinomia, ogni dualità è risolta e trascesa.

Nel Vedānta non-dualistico — una tra le opzioni soteriologiche e metafisiche disponibili — il mokṣa coincide con l'esperienza dell'identità della propria intima essenza spirituale (ātman) con l'Assoluto (Brahman), oltre il dominio illusorio di nomi e forme dacché si dà il «riconoscimento» (pratyabhijñā) che v'è solo il Brahman. Allorché albeggi l'accorgersi di quest'identità con l'Assoluto, già presente da tutta l'eternità, ci si rende conto di come il legame saṃsārico e anche il mokṣa stesso non siano mai stati reali ma solo illusori. Cionondimeno, fintantoché perdura l'illusione (māyā) che coincide con la nescienza, il mondo fenomenico è esperito dall'uomo come assolutamente reale,

allo stesso modo di quando, in sogno, ci si trovi a vivere un terribile incubo (la prima importante elaborazione teologica della māyā si rintraccia nella Svetāśvataropaniṣad: nel Vedānta non-dualistico s'afferma che la māyā getti un velo sull'Assoluto, āvaraṇa, e quindi proietti su di esso la fantasmagoria del divenire, vikṣepa). Ma agli occhi del saggio la māyā si dissolve come neve al sole. Al circolo vizioso di avidyā-karman-saṃsāra si contrappone il circolo virtuoso di vidyā-vairāgya-mokṣa. Per il liberato non si darà più rinascita alcuna;

5) Per chi abbia attinto la cosiddetta «liberazione in vita» (jīvanmukti), le azioni che verranno a svolgersi nel tempo che resta da vivere prima della morte fisica son dette non produrre più alcun frutto o "seme" karmico: è come uno "scrivere sull'acqua" che non lascia traccia. Per utilizzare una metafora moderna, come quando un ventilatore viene spento e pur tuttavia continua a girare su se stesso ancora un poco, ugualmente, ancorché per il jīvanmukta l'invischiamento karmico e saṃsārico sia definitivamente cessato, gli atti ch'egli compie nel tempo che gli resta da vivere sono ritenuti un semplice esaurirsi del karman residuo accumulato in precedenza. Giunge quindi il momento fatidico in cui il «liberato in vita» abbandona la dimora impermanente del corpo ch'è «piena d'urina ed escrementi, pervasa da vecchiaia e sofferenza, infestata da malattie e contaminata dalla passione, che ha ossa per travi, tendini per corde, carne e sangue per intonaco e come tetto la pelle: quando lascia questo corpo, come un albero abbandona la riva d'un fiume o un uccello abbandona l'albero, egli è liberato da un doloroso squalo» (Mānavadharmasāstra 6.76-78);

6) La vita, correttamente intesa, è dunque da considerarsi un bene inestimabile non intrinsecamente bensì quale strumento volto al suo trascendimento: l'albero della vita umana, radicato nell'illusione/distorsione epistemologica originaria e alimentato dal karman generante frutti di sofferenza di rinascita in rinascita, va estirpato senza pietà. In fin dei

conti, è proprio per essere estirpato che esso è nato, poiché la distruzione della nescienza che inchioda al *samsāra* è il fine ultimo della vita umana. La vita (e, con essa, la salute psico-fisica) è quanto di più prezioso l'uomo possiede nella misura in cui si rivela utile all'attingimento della vera conoscenza e, quindi, dell'uscita dal *samsāra*. La nascita in forma umana è reputata un'occasione pressoché unica al fine d'incamminarsi lungo il cammino (*mārga*) della liberazione dal fenomenico. La "traiettoria *karmica*" della vita umana, con il suo mix più o meno bilanciato di gioie e dolori, è occasione ideale per sviluppare l'indispensabile discriminazione (*viveka*) volta al Bene Sommo della liberazione.

Una rinascita in sfere paradisiache divine o semidivine, ove il buon *karman* accumulato è creduto dar accesso a ogni sorta di piaceri – e, per opposte ragioni, una rinascita in forma animale/vegetale o ctonia/demoniaca –, non è idonea alla coltivazione della necessaria capacità riflessiva e discriminativa, culminante nell'intenso desiderio per la liberazione. Di qui la verità del detto che si ritrova nel terzo verso del *Vivekacūḍāmani* («Il diadema della discriminazione»), un testo che la tradizione attribuisce al maestro *Śaṅkara*: «Difficili ad attingersi sono invero questi tre, e dovuti solo alla grazia divina (*devānugraha*): la condizione umana (*manuṣyatva*), il desiderio di liberazione (*mumukṣutva*) e l'associazione con un saggio eminente (*mahāpuruṣasamśraya*)». Al di fuori di questa prospettiva esistenziale di santificazione volta al summum bonum del *mokṣa*, cui è necessario votarsi senza risparmio sotto la guida del proprio guru, l'esistenza fenomenica profana si rivela quale vera e propria valle di lacrime, simile appunto a un terribile incubo dal quale l'uomo non riesca a ridestarsi;

7) Per diversi indirizzi soteriologici *hindū* – in primis quelli vedāntici – il binomio vita-morte è destituito di consistenza ontologica: l'impermanenza porta con sé l'irrealtà. Il male non è un principio assoluto ed è interpretato come un'inesplicabile nescienza piuttosto che come peccato/col-

pa. Pur essendo senza inizio, il male può avere e ha effettivamente un termine all'albeggiare della conoscenza liberatrice. La grande scoperta upaniṣadica è che la vera natura dell'uomo coincide o corrisponde alla natura dell'Assoluto ovvero di Dio. Questa vera natura è riassumibile nelle sue tre "caratteristiche" di Essere-Coscienza-Gioia (*sat-cit-ānanda*), scevra da ogni coinvolgimento fenomenico. La pura gioia dell'Assoluto è ritenuta alla radice d'ogni godimento. Ogni piacere umano, ogni momento di pienezza, salute e felicità, non ne costituisce che un pallido riflesso e rinvia implicitamente, anche se inconsapevolmente, a essa. Noi inseguiamo costantemente questa pura gioia, anche se quasi sempre nella direzione sbagliata, estrovertendoci e perdendoci vieppiù nel mondo anziché introvertendoci e ritrovando la "via di casa" che mena al cuore. La profonda nostalgia per questa "casa" cui tutti gli esseri aspirano è considerata la riprova della nostra origine divina, cui siamo chiamati a fare ritorno. Il motivo per cui la vita, e non la morte, l'intelligenza, e non l'ignoranza, e la gioia, e non la sofferenza, siano riconosciute dall'uomo quali condizioni naturali viene appunto spiegato col fatto che queste tre "caratteristiche" sono proprie dell'*ātman*. Come recita un'antica preghiera che ancor oggi risuona nei templi *hindū*: *lokāḥ samasthā sulkhino bhavantu*, «Possano tutti i mondi essere felici!».

Questa serie di idee-forza d'origine upaniṣadica rappresenta innanzitutto una forma mentis, spesso ancor oggi implicita nelle credenze della maggior parte degli *hindū*.

Si osservi come in età vedica il termine *ātman* («soffio», presumibilmente derivato dalla radice verbale anche ha il senso di respirare, allo stesso modo del latino *anima*; cfr. il greco *ἀνῆμος* e l'antico alto tedesco *ātum*) designava il principio/spirito vitale ma anche il corpo, l'intera persona umana (pensata al maschile) incluse le sue componenti più sottili, servendo al tempo stesso da sostituto del pronome riflessivo. Già nelle più antiche Upaniṣad, l'*ātman*, pur mantenendo questi significati, viene a identificare il Sé immortale di na-

tura spirituale, il Soggetto fondamento dell'identità psico-fisica umana e del suo esserci nel mondo identificato con l'Assoluto metafisico, il Brahman. Tale suprema equivalenza/identità (appunto, upaniṣad) ātman-Brahman è proclamata dai maestri nei «grandi detti» (mahāvākya) delle Upaniṣad (se ne conoscono dodici), da intendersi quali formule meditative che il guru comunica ai propri ṣiṣya: ad esempio, «Io sono il Brahman» o «Questo Sé è il Brahman». <sup>6</sup>

La ricerca di corrispondenze tra macrocosmo e microcosmo ovvero del riconoscimento d'un elemento o principio a fondamento dell'uno e dell'altro è certo molto antica. Tale elemento venne riconosciuto ora nell'acqua, ora nel vento/respiro, ora nel fuoco (si pensi al calore corporeo, l'ultimo ad abbandonare il corpo al momento della morte), ora anche nel cibo. Sarà proprio tale indagine a condurre alla "scoperta" dell'equivalenza o identità più importante: appunto quella tra l'Assoluto impersonale e trascendente a fondamento del cosmo, il Brahman – «Ciò donde procedono nascita, permanenza e riassorbimento di quest'universo e dei suoi esseri», secondo la memorabile definizione contenuta nei Brahmasūtra ascritti a Bādarāyaṇa, testo che fonda la metafisica del Vedānta e che risale ai primi secoli della nostra era – e l'ātman o Sé individuale.

In particolare è la cavità del cuore il cui spazio è omologato allo spazio cosmico<sup>7</sup> a essere indicata quale "sede" dell'ātman, al tempo stesso più piccolo del più piccolo e più grande del più grande, eguale al Brahman, come ricorda il maestro Śaṅḍilya in un celebre passo della Chāndogyaopaniṣad (3.14.3-4). Al momento della morte, l'ātman è creduto lasciare il cuore lungo un canale sottile e "uscire" attraverso la sommità del capo (Taittirīyopaniṣad 1.6) o attraverso l'occhio (Bṛhadāraṇyakopaniṣad 4.4.2).

L'ātman-Brahman è magnificato quale «Totalmente Altro» (nyad eva; Kenopaniṣad 1.3) rispetto al complesso mente-corpo, foss'anche il corpo causale (kāraṇaśarīra). Specialmente sviante è l'identificazione dell'ātman-Brahman

con un qualsiasi stato psicologico, dal momento che né Esso né l'intuizione/riconoscimento d'Esso hanno nulla a che fare con un processo mentale complesso e articolato in fasi successive. Perché albeggi l'intuizione, la consapevolezza della propria autentica realtà, la mente va annientata. Essa è assimilata dai maestri delle Upaniṣad e dalle varie scuole del Vedānta filosofico a un coacervo di fili/pensieri i quali vanno dipanati, smontati, sciolti. Riconosciutane l'inconsistenza, tutti i pensieri sono destinati a svaporare. L'ātman quale cit o Pura Coscienza allude a Ciò che precede e sta a fondamento d'ogni atto cognitivo.

Nulla dunque può veramente definire il Brahman data la Sua radicale alterità. Esso non può esser compreso/posseduto alla stregua d'un oggetto. Di qui discende la classica teologia negativa del «né così né in altro modo» (neti, neti; Bṛhadāraṇyakopaniṣad 2.3.6) la quale sfocia nell'apofatismo, nel silenzio più profondo che tacita ogni rappresentazione e che rinvia al mistero della Sua perfetta, trascendente pienezza (pūrṇatva).<sup>8</sup> A proposito del silenzio eloquente, Śaṅkara ricorda come – in un'Upaniṣad andata perduta – Bādhva, interrogato da Bāṣkalin, gli spiegò il Brahman mediante il solo silenzio.<sup>9</sup>

L'Assoluto è radicalmente trascendente e al tempo stesso l'invisibile fondamento d'ogni cosa, dalla carta di questo libro a tutta quanta la manifestazione e, ciò che più conta, del nostro esserci qui e ora. Memorabili, in proposito, queste sentenze della Kenopaniṣad (1.3-8):

L'occhio non vi giunge, non vi giunge la parola e neppure il pensiero. Non sappiamo, non conosciamo in qual modo possa essere insegnato. Esso è diverso da ciò che è conosciuto e anche è al di là di ciò che è ignoto. Così abbiamo udito dagli antichi che ce l'hanno spiegato.

Ciò che non può essere espresso con la parola, ciò per mezzo del quale la parola viene espressa, questo sappi che è il Brahman. Non è ciò che [il volgo] venera come tale.

Ciò che non può essere pensato con il pensiero, ciò per mez-

zo del quale, dicono, il pensiero vien pensato, questo sappi che è il *Brahman*. Non è ciò che [il volgo] venera come tale.

Ciò che non può essere veduto con l'occhio, ciò per mezzo del quale gli occhi vedono, questo sappi che è il *Brahman*. Non è ciò che [il volgo] venera come tale.

Ciò che non può essere ascoltato con l'orecchio, ciò per mezzo del quale l'ascolto si realizza, questo sappi che è il *Brahman*. Non è ciò che [il volgo] venera come tale.

Ciò che non respira con il respiro, ciò per mezzo del quale il respiro vien tratto, questo sappi che è il *Brahman*. Non è ciò che [il volgo] venera come tale.<sup>10</sup>

*Il Brahman può essere riconosciuto solo in virtù d'una intuizione sovra-razionale, che disvela quella Realtà che è da sempre e della quale noi ci siamo, per così dire, dimenticati. Questo subitaneo accorgersi della propria vera identità, dell'«Io Sono», è ciò a cui sempre Śaṅkara allude quando nel suo commento ai Brahmasūtra (4.1.15) parla di «certezza del proprio cuore» (svahṛdayapratyaya). Nondimeno, per squarciare il velo dell'ignoranza e giungere al riconoscimento della propria vera natura, la presenza d'un guru quale «guida» (deśika), d'un maestro autorevole fondato nella realtà dell'ātman-Brahman, è ritenuta imprescindibile.*

### La *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*

*La Bṛhadāraṇyakopaniṣad o «Upaniṣad del grande Āraṇyaka» già dal nome evidenzia il suo carattere di Āraṇyaka e di Upaniṣad. Si tratta della parte conclusiva del ponderoso Śatapathabrāhmaṇa («il Brāhmaṇa dai cento sentieri», così chiamato per le sue cento partizioni) dello Yajurveda «bianco»/«chiaro» (śukla, per la chiara distinzione tra «versi»/«formule liturgiche», yajus, contenuti nella raccolta della Vājasaneyisamhitā, e testo esegetico in prosa, brāhmaṇa, di contro a uno Yajurveda «nero», kṛṣṇa). Lo Yajurveda era il Veda destinato al sacerdote sacrificatore (adhvaryu), cui spettava il compito d'apprestare l'area e la*

*piattaforma sacrificali. Il testo della Bṛhadāraṇyakopaniṣad ci è pervenuto in due sole recensioni delle quindici antiche: quella dei Kāṇva, presumibilmente la più arcaica, e quella dei Mādhyandina («meridionali»), le quali differiscono tra loro solo in pochi luoghi e nella disposizione d'alcune sezioni. S'osservi come allo Yajurveda bianco appartengano anche i diciotto versi della celebre e più tarda Īsopaniṣad, quarantesimo e ultimo capitolo della Vājasaneyisamhitā, che in India sempre apre ogni collezione di Upaniṣad.*

*La traduzione segue qui la recensione Kāṇva. Il testo, il più esteso tra le Upaniṣad vediche, consta di sei capitoli o «letture» (adhyaīya) e si suddivide in tre sezioni: a) i capitoli 1-2 (entrambi ripartiti in sei porzioni, brāhmaṇa, di diseguale ampiezza), denominati Madhukāṇḍa («Sezione del miele») con riferimento a 2.5.1-19. Questa sezione s'incentra dapprima su temi rituali e speculazioni cosmogoniche per poi passare a questioni metafisiche e all'esposizione dell'equivalenza/identità tra l'ātman e il Brahman; b) i capitoli 3-4 (ripartiti rispettivamente in nove e sei brāhmaṇa), denominati Yājñavalkyāṇḍa («Sezione di Yājñavalkya»). In questa sezione centrale il sapiente brāhmaṇa Yājñavalkya ha il ruolo di protagonista nell'argomentare la dottrina dell'ātman-Brahman, sconfiggendo una serie d'avversari in dibattiti combattuti a colpi d'enigmi; c) i capitoli 5-6 (ripartiti rispettivamente in quindici e cinque brāhmaṇa), denominati Khilakāṇḍa («Sezione supplementare»). Questa sezione raccoglie in maniera non sistematica una miscellanea di speculazioni, riti e preghiere. S'osservi come 5.15 sia pressoché identico a Īsopaniṣad 15-18 e come 6.1-3 corrisponda a Chāndogyaopaniṣad 5.1-10.*

*La Bṛhadāraṇyakopaniṣad – geograficamente riferibile all'area del Videha, il cui sovrano Janaka occupa ruolo centrale insieme al saggio Yājñavalkya (che sconfigge i migliori teologi dell'area di Kuru-Pañcāla, antico centro di cultura brāhmaṇica) – ha conosciuto almeno tre fasi di composizione. Una prima fase è consistita nella preservazione nel-*

la memoria individuale e di gruppo di singoli passi, dialoghi e narrazioni. È difficile esagerare l'importanza di tale trasmissione per via orale, protrattasi nei secoli di bocca in orecchio e volta alla memorizzazione d'ogni sillaba, d'ogni accento e tono, secondo modalità di recitazione facenti capo alle diverse scuole brāhmaṇiche (le śākhā). In una seconda fase, dei redattori devono avere suddiviso questi materiali in tre collezioni indipendenti, corrispondenti a quelle che poi diverranno le tre sezioni del testo. Queste collezioni sono certo esistite separatamente, dal momento che ciascuna ritiene la propria genealogia di maestri. Ad esempio, la storia di Yājñavalkya e delle sue due mogli è ripetuta nella prima e nella seconda sezione (2.4; 4.5). In una terza fase è da ritenersi che ciascuna delle tre collezioni abbia conosciuto degli ampliamenti e che uno o più curatori abbiano proceduto a riunirle insieme in un unico testo, poi incluso nello Śatapathabrāhmaṇa. Delle tre sezioni, le prime due rivelano una maggiore coerenza interna, mentre la terza, che la stessa tradizione considera un supplemento, concerne temi disparati e non bene amalgamati tra loro. Nondimeno, anche quest'ultima sezione è d'indubbia importanza in quanto attesta l'esistenza d'una gran varietà di pratiche rituali e conoscenze esoteriche.

Anche se singole porzioni del testo appaiono linguisticamente più tarde, vi è generale consenso tra gli studiosi nel ritenere la Bṛhadāraṇyakopaniṣad nel suo insieme quale la più antica tra le Upaniṣad vediche.

## Sommario

1. 1.1-2 Identificazione del cavallo sacrificale con l'universo; 2.1-7 La manifestazione emerge dalla Morte personificata (2.7 Origine del cavallo sacrificale); 3.1-28 Contesa tra dèi e demoni (3.1-18 Superiorità del respiro su tutti gli altri organi di senso; 3.19-23 Identificazione del respiro con Ayāsyā Āṅgīrasa, Bṛhaspati, Brahmanaspati e il sāman; 3.24-28 Attingimenti derivanti dalla conoscenza

del sāman); 4.1-17 Manifestazione dell'universo (4.1-8 La manifestazione procede dall'ātman; 4.9-10 Il Brahman quale proprio ātman; 4.11-15 La manifestazione procede dal Brahman; 4.15-16 L'ātman fondamento della realtà; 4.17 La manifestazione procede dall'ātman); 5.1-13 I sette cibi; 5.14-15 L'uomo è identificato con l'anno e con Prajāpati; 5.16 I tre mondi; 5.17-20 Trasmissione di padre in figlio; 5.21-23 Contesa tra gli organi di senso: superiorità del respiro/Vento; 6.1-3 L'universo è composto di tre elementi: nome, forma e atto (6.3 Ancorché triplice, l'universo è uno ed è l'ātman).

2: 1.1-20 Dialogo tra Dṛytabālāki e Ajātasatru sul Brahman (1.15-20 La natura del sonno); 2.1-4 Il respiro/soffio mediano; 3.1-6 I due aspetti del Brahman; 4. Dialogo tra Yājñavalkya e sua moglie Maitreyī (4.5-14 Discorso sull'ātman); 5.1-19 Tutta la realtà è paragonata a miele; 6. Genealogia dei maestri facenti capo al Brahman.

3 (Yājñavalkya al sacrificio presso la corte di Janaka, re di Videha. Dibattito con otto maestri): 1.3-10 Dibattito con Aśvala sul rituale; 2. Dibattito con Ārthabhāga sui sensi e sulla vita dopo la morte; 3. Dibattito con Bhujyu circa quale sia il destino di chi celebri il sacrificio del cavallo; 4. Dibattito con Uṣasta sul Brahman e sull'ātman; 5. Dibattito con Kahola sul Brahman e sull'ātman; l'abbandono dei desideri; 6. Dibattito con Gārgī sulla trama dell'universo; 7. Dibattito con Uddālaka su quel filo che tiene legati assieme i mondi; 8. Dibattito con Gārgī sulla trama dell'universo; 9.1-26 Dibattito con Vidagdha: quanti sono gli dèi? 9.27-28 Yājñavalkya interroga i suoi oppositori.

4: 1.-2. Dialogo tra Janaka e Yājñavalkya (1.2 Yājñavalkya rigetta l'opinione di Jitvan secondo cui il Brahman è la parola; 1.3 Yājñavalkya rigetta l'opinione di Udānka secondo cui il Brahman è il respiro; 1.4 Yājñavalkya rigetta l'opinione di Barkeu secondo cui il Brahman è la vista; 1.5 Yājñavalkya rigetta l'opinione di Gardabhīvipīta secondo cui il Brahman è l'udito; 1.6 Yājñavalkya rigetta l'opinione di Satyakāma

*secondo cui il Brahman è la mente; 1.7 Yājñavalkya rigetta l'opinione di Vidagdha secondo cui il Brahman è il cuore; 2.1-4 Yājñavalkya offre l'insegnamento sull'ātman); 3.-4. Altro dialogo tra Janaka e Yājñavalkya (3.1-8 L'ātman quale luce interiore dell'uomo; 3.9-34 Sullo stato di sogno e di sonno senza sogni; 3.35-4.2 Di ciò che accade al tempo della morte; 4.3-6 Di ciò che accade dopo la morte a chi sia in preda ai desideri; 4.6-25 Di ciò che accade dopo la morte a*

### La Chāndogyopaniṣad

*La Chāndogyopaniṣad, l'Upaniṣad del «canto-re in metri» (chandoga) del Sāmaveda, è compresa nel Chāndogyabrāhmaṇa appartenente alla scuola Tāṇḍya (capp. 3-10). Tra le Upaniṣad più antiche e importanti dal punto di vista speculativo, la Chāndogyā è suddivisa in otto capitoli o brāh̄m̄haka di diseguale lunghezza, a loro vol-*

























































































































parse attorno alla fine dell'Ottocento. Di qui l'aleatorietà e temerarietà d'ogni ipotetica datazione. I Purāṇa cosiddetti «maggiori» (mahāpurāṇa) sono diciotto – numero simbolico, richiamante una totalità perfetta, un "canone" – e tutti insieme comprendono circa trecentocinquantamila strofe nelle attuali edizioni (il più esteso tra tutti è lo Skandapurāṇa, in circa novantamila strofe, secondo solo al Mahābhārata, seguito dal Padmapurāṇa, in circa cinquantamila strofe). La lista più accettata e ricorrente (ma si danno varianti) contempla i mahāpurāṇa seguenti: Brahmā o Ādi, Padma, Viṣṇu, Vāyu (ovvero lo Śiva), Bhāgavata (ovvero il Devibhāgavata), Nārada, Mārkaṇḍeya, Agni, Bhaviṣya, Brahmavaivarta, Liṅga, Varāha, Skanda, Vāmana, Kūrma, Matsya, Garuḍa e Brahmāṇḍa. L'intellettuale arabo al-Birūnī, nel suo trattato Kitāb al-Hind (1030 circa), menziona due liste di mahāpurāṇa la seconda delle quali, tratta dal Viṣṇupurāṇa, è identica a quella riportata (mentre la prima è notevolmente difforme). La sua definizione di Purāṇa merita d'essere ricordata:

Circa i Purāṇa dobbiamo per prima cosa dire che la parola significa primevo, eterno. Vi sono diciotto Purāṇa, la maggior parte dei quali prende nome da animali, da esseri umani o angelici, dal momento che essi contengono storie su di loro o perché i contenuti di ciascun testo si riferiscono in qualche modo a questi, o anche perché il testo consiste di risposte che la creatura, il cui nome dà il titolo all'opera, ha dato a certe domande. I Purāṇa sono d'origine umana, essendo stati composti dai cosiddetti ṛṣi.<sup>64</sup>

Secondo il mito in origine sarebbe esistito un unico, immenso Purāṇa appartenente al mondo degli dèi (devaloka) con un'estensione di cento milioni di versi (śatakoṭipravistara). In una successiva età del mondo, Viṣṇu, per il beneficio degli esseri umani dall'inferiore intelletto, avrebbe assunto le sembianze del saggio Vyāsa per ridurlo a "sole" quattrocentomila strofe, suddividendolo poi in diciotto parti o "testi". L'idea è che Vyāsa, periodicamente,

ossia in ogni manvantara, svolga tale funzione. I Purāṇa «secondari» (upapurāṇa, una classificazione relativamente tarda), fissati anch'essi a diciotto – ad esempio nelle liste del Garuḍa e Kūrmapurāṇa: non c'è tuttavia concordia sui loro nomi –, sono in realtà almeno il doppio, forse addirittura un centinaio, ma è impossibile quantificarli. Fra l'altro, non pochi di questi Purāṇa risultano andati perduti. Se poi dovessimo annoverare tra i Purāṇa «secondari» anche gli sthalapurāṇa, ossia le leggende locali che anche il più minuscolo dei villaggi indiani vanta e tesauroizza, allora il loro numero sarebbe destinato ad aumentare a dismisura. In effetti, gli upapurāṇa rivestono un'importanza assolutamente non secondaria, particolarmente nelle loro molteplici varianti regionali. Nei secoli, ampli repertori di storie e leggende folk sono stati via via incorporati nei Purāṇa venendo adattati all'orizzonte ideologico brāhmaṇico. In definitiva, la distinzione tra Purāṇa «maggiori» e «secondari/minori» è artificiosa e sviante.

In linea teorica, ogni Purāṇa dovrebbe possedere cinque caratteristiche distintive (pañcalakṣaṇa) ossia trattare cinque temi: cosmogonia o sprigionamento della manifestazione (sarga); rinnovo della manifestazione (pratisarga) dopo i periodici riassorbimenti del cosmo nell'Assoluto; genealogie delle divinità e dei saggi antichi (vaṃśa); epoche dei quattordici Manu, i patriarchi del genere umano (manvantara); genealogie relative ai sovrani delle dinastie solare e lunare (vaṃśānucarita). Nella realtà, pochi dei Purāṇa a noi giunti si conformano a tale dettame (W. Kirfel e poi anche P.V. Kane, nella sua History of Dharmasāstra, calcolano che i cinque temi riguarderebbero quantitativamente meno del tre per cento dei mahāpurāṇa). E tuttavia, indipendentemente da tale constatazione, è indubitabile che per il brāhmaṇesimo i pañcalakṣaṇa costituiscono un quadro ideologico di riferimento. Come osserva Velcheru Narayana Rao:

I cinque *lakṣaṇa* ordinano gli eventi dei Purāṇa. Essi forniscono agli ascoltatori una concezione del tempo e dello spazio nei quali si svolgono gli eventi narrati nei Purāṇa. In altri termini, i *pañcalakṣaṇa* creano un mondo e una visione del mondo.<sup>65</sup>

Molti Purāṇa traggono il loro nome dalla figura divina che vi è principalmente venerata. Per tale motivo si è proposto di suddividerli in vaiṣṇava, śaiva e śākta (come anche in saura e gāṇapatya). Ma anche altre classificazioni sono state avanzate, ad esempio sulla base di supposte «qualità» (i tre guṇa: sattva, «luminosità/purezza», rajas, «attività/passione», e tamas, «tenebra/inerzia»). Nondimeno, è davvero impossibile inquadrare in modo univoco materiali tanto diversi. Ogni Purāṇa o, meglio, porzione di esso, rappresenta un mondo (anche geografico!) a parte.

È necessario soffermarsi sulle fondamentali coordinate spazio-temporali che i Purāṇa veicolano, tenendo presente che tali coordinate costituiscono l'immenso reticolo del divenire fenomenico, del *saṃsāra*. Nell'India brāhmaṇica il Tempo/Morte personificato, *Kāla*, è la cifra dell'impermanenza che tutto corrode e disfa. A partire dall'emissione del *praṇava* (letteralmente «mormorio/ronzio») ossia della vibrazione/dilatazione della *om* ch'è la concretizzazione sonora dell'Assoluto, matrice dei Veda, l'universo fisico di tempo e spazio è detto dispiegarsi secondo un ordine prestabilito, dagli elementi più sottili alla sfera più grossolana. Il tempo, sul modello della natura e dei ritmi stagionali, è immaginato essere inesorabilmente ciclico e chiuso in se stesso. Il "ritmo" del tempo è ripetitivo e circolare: lento, suadente e ipnotico come può esserlo la musica d'un rāga indiano. Il tempo in quanto tale non è pensato come orientato verso un fine ultimo, un ipotetico traguardo finale, ma è piuttosto contrassegnato dall'eterno ritorno del sempre uguale. Per quanto segua delle fasi prestabilite che si succedono ordinatamente una dopo l'altra, l'orizzonte

spazio-temporale è inevitabilmente frustrante e inconcludente, e il supremo fine dell'uomo è volto a trascenderlo.

L'unità di misura più piccola corrisponde a una frazione di secondo e cioè al batter di ciglia (*nimeṣa*). Attraverso una serie di multipli successivi, tra cui è importante l'unità di tempo chiamata *muhūrta* della durata di quarantotto minuti, si perviene alla nozione di giorno (*ahorātra*, della durata di trenta *muhūrta*, comprensivo delle ventiquattro ore). Il mese lunare (*māsa*), di trenta giorni, si suddivide in due quindicine (*pakṣa*), una di luna crescente e una di luna calante, mentre l'anno (*varṣa*), di trecentosessanta giorni, si suddivide in due semestri (*ayana*) chiamati rispettivamente il «corso settentrionale» (*uttarāyana*) e il «corso meridionale» (*dakṣiṇāyana*) del sole. Un anno umano è creduto corrispondere a un solo giorno nella vita degli dèi, così che un "anno divino", pari a trecentosessanta anni umani, diviene l'unità di misura base sulla quale è costruito un immenso edificio cronologico relativo alle età del mondo e alle ere cosmiche, in cui ci si smarrisce in veri e propri abissi temporali. Se per gli uomini il tempo scorre velocemente, esso è invece molto più lento per gli dèi, giacché per essi si dilata in eoni smisurati. Tutte le divinità, a cominciare dal demurgo *Brahmā*, stanno comunque dentro l'incessante fluire del *saṃsāra*, poiché la loro vita, anche se lunghissima, conosce inevitabilmente un inizio e una fine.

Dodicimila anni divini, equivalenti a quattro milioni e trecentoventimila anni umani, costituiscono una «grande era» (*mahāyuga*; *yuga* traduce «generazione»). Il tratto distintivo della concezione del tempo esemplificato nei Purāṇa è che esso è immaginato essere caratterizzato da progressivi e inesorabili periodi di decadenza, seguiti da successive palingenesi. Ogni *mahāyuga* consta infatti di quattro *yuga* che si succedono con durata decrescente, in corrispondenza con il decrescere del *dharma* e, quindi, della rettitudine e della durata della vita umana in ciascuno di essi. Tale quadripartizione è simile alle quattro età dell'oro, dell'argento,

del bronzo e del ferro di cui narra Esiodo nel mondo greco. I termini che designano gli yuga sono tratti dal lessico del gioco dei dadi. Il kṛtayuga o «l'era perfetta», della durata di quattromila anni divini, è l'età nella quale regnano in-contrastati l'ordine, il bene (dharma) e la verità (satya) e i mortali, sprofondati nella contemplazione, vivono quattrocento anni senz'alcuna malattia e ottenendo all'istante tutto quanto desiderano. L'età dell'oro del kṛtayuga oscilla tra l'archetipo d'una società ideale perfettamente gerarchizzata e un primordiale stato d'innocenza, dove ogni differenza sociale e addirittura individuale e sessuale è bandita. Ancorché perfetta, l'era del kṛtayuga ha inevitabilmente in sé il germe dell'impermanenza, il tarlo del decadimento. Digradando nel tempo si sfocia nel tretāyuga, «l'era della tripletta», della durata di tremila anni divini, nella quale la pratica del bene e delle virtù non è più spontanea e s'inizia a discriminare. L'acquisizione del sapere diviene ora il valore più alto per gli uomini, la cui durata di vita non supera i tre secoli. A seguire, si precipita quindi nello dvāparayuga, «l'era del punteggio doppio», della durata di duemila anni divini, nella quale le passioni iniziano a incrinare l'osservanza del dharma e il sacrificio emerge quale il bene primario dei mortali, che ora vivono duecento anni. Infine, si perviene all'inabissamento nel kaliyuga, «l'era del punteggio singolo», della durata di mille anni divini (= 432.000 anni umani), nella quale vige l'adharma, ossia il disordine e l'empietà, il male e la spontanea peccaminosità. Nel kaliyuga l'umanità è corrotta e afflitta da ogni sorta di malattie e di mali, i beni sono ottenuti tramite furti, frodi e violenza e l'unico atto virtuoso consiste nel dono, nell'elemosina: la vita dei mortali non supera il secolo. La durata d'un kaliyuga coincide esattamente con la durata del grande anno babilonese. Gli studiosi ritengono che l'India abbia adottato questi valori numerici per influenza dell'astrologia mesopotamica, prestando particolare attenzione ai moti planetari e alla divisione in trenta porzioni della rivoluzio-

ne sinodica lunare. Ognuno di questi quattro yuga conosce due "crepuscoli", uno precedente e uno seguente, ciascuno dei quali dura quattrocento anni divini per il kṛtayuga, trecento anni divini per il tretāyuga, duecento anni divini per lo dvāparayuga e cento anni divini per il kaliyuga. La durata complessiva d'un singolo mahāyuga raggiunge così un-totale di dodicimila anni divini.

Come non è difficile immaginare, gli hindū ritengono che noi ci si trovi gettati nel pieno d'un kaliyuga, l'inizio del quale viene calcolato sulla base d'un ricorrente allineamento dei pianeti e dei nodi lunari. Tradizionalmente, lo si data a partire dal 18 febbraio del 3103/3102 a.C., giorno della supposta morte dell'avatāra Kṛṣṇa, correlato alla fine della grande guerra del Mahābhārata. Oggi ci troveremmo quindi solo all'«alba» della nostra era di kali, dipinta a fosche tinte e con dovizia di dettagli nella letteratura purānica.

Se l'era di kali è la quintessenza di tutti i mali, le scuole della bhakti "addolciscono la pillola" sostenendo che la devozione sia sufficiente a permettere la guarigione dal cancro del saṁsāra, liberandoci così da ogni paura. Come Kṛṣṇa insegna nella Bhagavadgītā (9.26): «Poco importa se mi si offra con devozione una foglia, un fiore, un frutto o dell'acqua. Tutto quello che mi offre devotamente una creatura zelante, io volentieri lo accetto». Il Signore, nella sua grazia infinita, può redimere e trarre a sé anche il peggiore dei peccatori, anche chi abbia involontariamente compiuto qualcosa di gradito a lui o abbia pronunciato il suo santo nome inavvertitamente. La teologia della bhakti colloca le discese di Viṣṇu alla fine d'ogni yuga, allo scopo di ristabilire il dharma. Narra il Mahābhārata, su cui poi amplia il tardo Kalkipurāṇa, che alla fine della nostra era, quando le sorti dell'umanità toccheranno il fondo, apparirà il decimo e ultimo avatāra, quello della fine dei tempi, il brāhmaṇa Kalkin Viṣṇuyāśas nativo di Sambhala. Egli, in sella al suo cavallo bianco e alla testa d'un pio esercito di brāhmaṇa, farà strage di barbari e banditi e ristabilirà la monarchia univer-

sale e il dharma, inaugurando un'altra età dell'oro e dando avvio a un nuovo mahāyuga. Si racconta che i sopravvissuti all'eccidio che segnerà la fine del kaliyuga verranno trasmutati nel seme dell'umanità futura. Allora il tempo invertirà il suo corso e il mondo inizierà a rigenerarsi, naturalmente a partire dalla casta brāhmaṇica. Storicamente, diversi sovrani liberatori dell'India da invasori stranieri, tra cui ad esempio Candragupta II Vikramāditya della dinastia Gupta (fine IV secolo d.C.), si sono immodestamente autoproclamati "novelli Kalkin".

Un'età del mondo (kalpa), il periodo nel quale l'universo è manifesto, è fatta corrispondere alla durata di mille mahāyuga degli dèi ossia dodici milioni di anni divini pari a ben quattro miliardi e trecentoventi milioni di anni, corrispondenti a un solo giorno nella vita del demiurgo Brahmā. L'intera vita del demiurgo, un mahākalpa, dura ben cento anni di Brahmā: 432 miliardi di anni divini, pari a 155.520.000.000.000 anni umani! Quest'immensa durata equivale a un solo batter di ciglia del Signore Supremo, variamente identificato con il Puruṣa, Viṣṇu o Śiva, tutti alter-ego del Brahman. Il Signore Supremo è "precedente" la manifestazione e Totalmente Altro rispetto ai domini di tempo e spazio. Non tocco dal saṃsāra da tutta l'eternità, Egli lo domina e controlla perfettamente. Alla fine d'ogni giorno di Brahmā, cioè d'ogni emissione/sprigionamento (srṣṭi), succede uno dei periodici dissolvimenti/riassorbimenti (pralaya) dell'universo nell'Uno indifferenziato, creduto essere della stessa vertiginosa durata, e inizia pertanto la notte di Brahmā, cui segue un rinnovo della manifestazione e via di seguito per cicli temporali talmente smisurati da apparire infiniti e nei quali l'uomo si smarrisce. Ogni età del mondo è anche suddivisa in quattordici «epoche dei patriarchi» (manvantara), ciascuna delle quali equivale a ottocentocinquantaduemila anni divini ed è presieduta da un

Manu, un progenitore dell'umanità, il primo dei quali fu Svāyambhuva, l'«Autosussistente».

Il periodo nel quale Brahmā muore e l'universo è riassorbito nell'indifferenziato, spesso rappresentato quale oceano primordiale, è chiamato il tempo della «grande dissoluzione» (mahāpralaya). All'alba d'una nuova nascita di Brahmā tutto il processo ricomincia, in un'apparentemente infinita sistole e diastole cosmica. Nel mito, Brahmā è immaginato fuoriuscire dall'ombelico di Viṣṇu che dorme il sonno profondo dello Yoga sul suo "giaciglio" ch'è il serpente cosmico Śeṣa (letteralmente «quel che rimane») o Ananta (letteralmente «infinito»). Dall'ombelico di Viṣṇu-Nārāyaṇa che giace sopra il serpente e le acque cosmiche, sorge la Potenza (śakti), la Dea sotto forma d'uno stelo di loto. Esso produce un grande fiore, all'interno del quale nasce il demiurgo che dà inizio a un ennesimo sprigionamento dell'universo, emettendolo a partire dal suo stesso corpo. Secondo la tradizione hindū saremmo giunti grosso modo a metà della presente età del mondo, trovandoci noi a vivere nel primo kalpa del cinquantunesimo anno di vita del nostro Brahmā (che quindi avrebbe da poco passato la mezz'età). Il nome di questo kalpa è varāhkalpa o «età del cinghiale». Più precisamente, ci troveremo nel settimo o ottavo manvantara di questo kalpa: quello di Manu Vaivasvata, figlio del Sole, ovvero di Manu Sāvarni.

Se a ogni inspirazione ed espirazione l'adepto dello Yoga – nel gioco di corrispondenze macrocosmo/microcosmo – è immaginato replicare il tempo cosmico, "ritmando" le incessanti manifestazioni e dissoluzioni dell'universo, il colossale sforzo di tutte le religioni dell'India è diretto a collocarsi oltre il tempo, di là da esso, ove non ci sono più né giorno né notte, né vita né morte, sia che si creda d'attingere una liberazione intesa quale pura cessazione dal coinvolgimento nel divenire, sia che la si declini come immedesimazione in un abbraccio d'amore con una divinità suprema.

Se il pio è idealmente chiamato a santificare tutti i mo-

menti dell'esistenza, orientandola a Dio o a quell'Oltre metafisico ch'è la sua meta ultima, nella realtà quotidiana si distingue con nettezza un tempo sacro da un tempo profano. La vita è scandita da periodi ritenuti fausti accuratamente distinti da altri ritenuti infausti, ch'è fondamentale poter predire e riconoscere. Gli hindū misurano il tempo sulla base d'un calendario lunare, il pañcāṅga, fondato su cinque elementi: la data lunare (tithi) da uno a quattordici per ciascuna delle due quindicine lunari (śuklapakṣa, la «parte chiara» di luna crescente, e kṛṣṇapakṣa, la «parte scura» di luna calante); il giorno della settimana (vāra); l'asterismo lunare (nakṣatra); la congiunzione astronomica (yoga); e, infine, una particolare suddivisione astrologica del giorno (karaṇa). Questi dati sono attentamente valutati, specie con l'aiuto dell'astrologo di famiglia, allorché si tratti di determinare un periodo particolarmente fausto per l'intrapresa d'un pellegrinaggio, d'un voto, d'un matrimonio o d'una qualsiasi altra attività ritenuta importante e recante merito religioso (puṇya). Specialmente santi sono i quindicesimi giorni lunari: quelli di luna piena (pūrṇimā) e luna nuova (amāvāsyā), che spesso coincidono con alcune tra le maggiori festività. Grande santità è anche attribuita all'undicesimo giorno d'ogni quindicina lunare, la ekādaśī, un tempo consacrato al digiuno e alle pratiche ascetiche, che secondo tradizione commemora l'inizio e la fine del sonno di Viṣṇu. A seconda delle zone, l'anno è fatto iniziare o a partire dal primo giorno di luna crescente del mese di marzo-aprile (cāitra) o dallo stesso giorno del mese d'ottobre-novembre (kārttika). Tutte le feste religiose hindū si fondano sul calendario lunare con un'unica eccezione: makarasankrānti, che si festeggia in occasione del passaggio del sole nella costellazione del Capricorno, all'inizio del suo corso settentrionale (uttarāyana).

Oltre alle celebrazioni dei «compleanni» (jayantī) di santi e di divinità, quali rāmanavamī (nel nono giorno di luna crescente del mese di cāitra), gaṇeśacaturthī (nel quarto gior-

no di luna crescente del mese di bhādrapada, in agosto-settembre) o janmāṣṭamī (genetliaco di Kṛṣṇa, la mezzanotte dell'ottavo giorno di luna calante del mese di bhādrapada), meritano d'esser menzionate almeno le festività seguenti: la «grande notte di Śiva», nella quale si pratica una pūjā speciale che si protrae tutta la notte (mahāśivarātri, nel quattordicesimo giorno di luna calante del mese di phālguna, in febbraio-marzo); la gioiosa e spensierata festa della holi, dal nome della demonessa Holikā, sorta di carnevale durante il quale s'infrangono molti tabù castali e s'usa spruzzarsi reciprocamente con acqua colorata (nei giorni che precedono la luna piena del mese di phālguna); la gurupūrṇimā, nella quale si celebra il maestro spirituale e, in specie, il saggio Vyāsa (nel giorno di luna piena del mese di āṣāḍha, in giugno-luglio); la "novena notturna" di navarātri in onore della Dea e, negli ultimi tre giorni, in specie di Durgā vittoriosa sui demoni: la festa si salda col culto reso a Rāma, che invocò l'aiuto della devī nella sua lotta contro Rāvaṇa, e si conclude con le celebrazioni della daśaharā, «l'annichilente i dieci peccati» (nei primi dieci giorni del mese di āśvina, in settembre-ottobre); e, infine, la festa delle fila di luci (divālī), anche nota come lakṣmīpūjā, simboleggiante la vittoria delle forze del bene sulle forze del male (nel quattordicesimo giorno di luna calante del mese di kārttika, in ottobre-novembre). Tra le grandi processioni su carri (yātrā), celebre è quella che si svolge a Purī, in Orissa, nel mese di āṣāḍha, in onore di Viṣṇu quale «Signore del mondo», Jagannātha.

Non si può poi non ricordare la più importante festa religiosa dello "hindūismo", la kumbhamelā, attestata dal pellegrino cinese Xuanzang fin dal VII secolo d.C. Ancor oggi essa attira molti milioni di pellegrini che s'affollano per settimane in brulicanti tendopoli. Essa si svolge periodicamente sulla base d'un ciclo di dodici anni nelle quattro città sante di Prayāg (= Allāhābād), Haridvār, Ujjain e Nāsik. Il mito narra che quando i deva e gli asura frullarono l'immenso oceano di latte, ne uscì, fra gli altri beni, Dhanvantari, il me-



dico degli dèi, recando in mano una brocca (kumbha) contenente il nettare d'immortalità (amṛta). Nella lotta che si scatenò tra deva e asura per il possesso della preziosa brocca, quattro gocce del suo contenuto caddero nelle quattro città anzidette, originando il colossale raduno religioso. La più importante kumbhamelā (pūrṇakumbhamelā) è quella che si celebra a Prayāg, ov'è la confluenza (saṅgama) dei fiumi Gange, Yamunā e Sarasvatī. E proprio alla sacra confluenza i fedeli delle varie sette bindū, gerarchicamente suddivise, si dirigono in solenne corteo, ciascun gruppo inneggiando al proprio dio. Capeggiano le lunghissime fila di fedeli, snodantesi per chilometri, gli asceti nāga, completamente ignudi e cosparsi di cenere, in fama di speciale santità (e selvaggia bellicosità!). Tripudianti, tutti si bagnano in massa nelle sacre acque della confluenza compiendo meticolosamente le proprie abluzioni che si crede mondino da ogni peccato e garantiscano l'immortalità (in specie se compiute nel sacerrimo giorno di luna nuova). Alla pūrṇakumbhamelā svoltasi a Prayāg nel gennaio-febbraio 2001, si calcola abbiano preso parte almeno cinquanta milioni di pellegrini giuntivi con ogni mezzo.

Venendo ora al tema dello spazio e della sua organizzazione, ossia della cosmogonia e della cosmologia come s'evincano dai miti purāṇici, va detto che essi variamente rifondono il retaggio vedico sulla base delle categorie del Sāṅkhyā. Il demiurgo, alter-ego del Puruṣa, è immaginato emettere il cosmo a partire dal suo stesso corpo, vincendo le spesse tenebre con la sua luce. Egli emana anzitutto le acque e in esse depono il proprio seme (bīja). Da tale unione s'origina un uovo/embrione d'oro, lo hiranyagarbha a immagine dell'universo, entro il quale il demiurgo stesso, prima ingenerato, prende da sé nascita in forma di Brahmā (o Prajāpati), «grande avo» (pitāmaha) di tutti gli esseri. Dopo essere rimasto per un secolo entro l'uovo cosmico (ch'è l'uovo di Brahmā, brahmāṇḍa), Brahmā lo spezza e ne esce: la parte superiore dell'uovo è assimilata alla sfe-

ra celeste, la parte inferiore al mondo terreno, e, nel mezzo, Brahmā è detto porre lo spazio intermedio che li divide. Di qui, segue l'articolata manifestazione del cosmo, il processo di distensione/svolgimento (pariṇāma) della materialità (prakṛti) nei suoi elementi costitutivi (tattva), da quelli più sottili a quelli più grossolani. Si osservi come nel mito Brahmā manifesti tutto con letizia, trovando ogni cosa buona. Egli emette le divinità, il sacrificio personificato e, conformemente alla parola dei quattro Veda, assegna a ogni dio un nome, una funzione e un'attività sua propria. I Veda stessi sono detti promanare ognuno da uno dei quattro volti di Brahmā, ove ogni Veda è "personificazione" d'un dio (ad esempio, Agni del Rgveda). Il demiurgo manifesta il tempo e organizza lo spazio collocando i pianeti, gli asterismi, le terre emerse, gli oceani, i monti, i fiumi e ogn'altra cosa. Passa quindi a manifestare le astrazioni personificate, quali l'Ascesi (= tapas), la Voce/Parola (= vāc), l'Eros (= kāma/rati), l'Ira (= krodha), ecc. A seguire, produce tutte le coppie di opposti: dharma e adharma, vero e falso, caldo e freddo e via di seguito. Seguono le coppie di tutti gli esseri viventi.

Per quanto concerne l'umanità si riprende il mito del Puruṣa vedico, dalle cui membra son fatte originare le quattro categorie sociali. Al macrocosmico «uovo di Brahmā» (brahmāṇḍa) si fa corrispondere il microcosmico pindaṇḍa, l'offerta sacrificale di forma ovale che rappresenta l'uomo. Brahmā è anche detto scindersi in due metà, una maschile e l'altra femminile: dalla loro unione sarebbe sorto Virāj (letteralmente «l'ampliraggiante»). Virāj, per mezzo dell'ascesi e della sola forza del pensiero, avrebbe generato il primo Manu e questi, sempre col solo pensiero, avrebbe generato i dieci veggenti ossia i Prajāpati deputati alla generazione di tutti gli esseri (conglobanti antiche figure del Rgveda quali Atri, Aṅgiras, Bṛhgu, ecc.).

La cosmologia hindū così come si desume dalle sistematizzazioni del Sāṅkhyā e del Vedānta contempla l'esistenza

di otto mondi divini. Dal più elevato al più basso essi sono i seguenti: il brahmaloka o «mondo di Brahmā», suddiviso in tre sub-mondi (in ordine ascendente: janaloka, tapaloka e satyaloka), abitato da esseri straordinari, sprofondati nell'ascesi, nella contemplazione della Verità, ove il demiurgo stesso dimora al vertice del proprio uovo cosmico; il maharoka prājāpatya o «gran mondo dei Prajāpati», suddiviso in cinque cieli, ove gli esseri si nutrono di meditazione e vivono fino a cento ere cosmiche; il mahendra o «gran mondo d'Indra», corrispondente al paradiso (svarga) ove signoreggia Indra con i trentatré dei del pantheon vedico: essi godono d'ogni piacere e detengono poteri straordinari, simili a quelli dei grandi yogin (qui sono anche cinque gruppi di beati tra cui gli yāmya, «quelli di Yama», e i tuṣita, gli «appagati» ove per i buddhisti dimorano i futuri Buddha in attesa della loro ultima nascita in forma umana: attualmente, il Buddha in attesa è Maitreya); il pitṛloka o «mondo degli antenati» defunti, spesso assimilati a figure eroiche, la cui residenza è la luna; il gandharvaloka o «mondo dei Gandharva», sorta di «geni aerei», di guerrieri e musicisti (originariamente dai tratti assai sinistri) suddivisi in undici classi che volentieri s'accompagnano alle bellissime ninfe celesti, le Apsaras; lo yakṣaloka o «mondo degli Yakṣa», sorta di «geni silvestri» abitanti reami sotterranei in compagnia dei grandi cobra divini (nāga): gli Yakṣa, il cui re è Kubera, dio delle ricchezze, sono i custodi di tesori e pietre preziose e si crede abitino in città simili a quelle degli uomini; il rākṣasaloka o «mondo dei Rākṣasa», demoni terribili e sanguinari, assimilati a mostri, con sedi e società urbane come gli Yakṣa: essi sono immaginati abitare luoghi remoti, alla periferia del mondo, e non a caso l'isola di Ceylon è creduta la loro roccaforte; infine l'inferno piśācaloka o «mondo dei Piśāca», i «giallastri» o «verdastri», esseri dalle abitudini repellenti, simili ai parassiti, che si nutrono di avanzi, escrementi e fluidi corporei, invasano gli uomini e stuprano le donne mentre dormono.

Nei Purāna, la parte superiore dell'uovo cosmico è anche detta suddividersi in sette mondi: il mondo della verità, il mondo dell'ardore ascetico, il mondo degli esseri generati dalla mente di Brahmā, il mondo della luce, il mondo del cielo (coincidente col paradiso di Indra), il mondo dello spazio e il nostro mondo terrestre (bhūrloka). Nello yoga tantrico questi sette mondi sono fatti corrispondere microcosmicamente ai sette cakra del corpo sottile, dal più basso collocato alla base della colonna vertebrale fino al più alto collocato alla sommità del capo. In dipendenza dell'orientamento settario d'ogni Purāna, si crede esistano mondi anche più elevati del mondo della verità, quali il «paradiso di Viṣṇu» (vaikuṅṭhaloka) o il «mondo di Śiva» (śivaloka) o anche il «mondo delle vacche» (goloka).

Agli otto mondi divini sopra delineati segue quello degli uomini, coincidente con la pura terra abitata dagli Ārya. Il modello spaziale è quello indo-iranico, per cui la terra è piatta e suddivisa in sette continenti concentrici (dvīpa, «isole»), separati tra loro da sette oceani di forma anulare rispettivamente composti d'acqua salata, succo di canna da zucchero, vino, burro fuso, quagliata, latte e acqua dolce. Il continente centrale, il cosiddetto jambudvīpa (letteralmente «isola dell'albero jambu», un colossale albero di melarosa), si suddivide a sua volta in sette «versanti» (varṣa) separati da altrettante catene di montagne. Di questi versanti, il più meridionale è il subcontinente indiano (bhāratavarṣa). L'albero di jambu è creduto ergersi sulle pendici meridionali del mitico monte Meru, l'altissimo (470.000 o anche 940.000 chilometri d'altezza!) Olimpo indiano asse dell'universo, che s'immagina sito a nord della catena dello Himālaya. Il Meru è un'immensa piramide rovesciata, a base quadrangolare: il suo vertice penetra nei regni sotterranei fino a raggiungere il fondo dell'uovo di Brahmā. Il sacro monte è sovrastato dalla stella polare, Dhruva (letteralmente «fisso»), attorno alla quale ruotano gli astri. Sull'altipiano che domina il Meru s'erge la dimora

terrena di *Brahmā*, circondata dalle città degli dèi custodi dei punti cardinali e dei punti intermedi (*lokapāla*): *Indra* presiede l'est; *Agni* il sud-est; *Yama* il sud (poiché la morte viene da meridione); *Nirṛti*, una divinità virile che domina sui *Rākṣasa*, il sud-ovest; *Varuṇa* l'ovest; *Vāyu* il nord-ovest; *Kubera* il nord; *Rudra-Īśāna* il nord-est (la direzione dell'immortalità).

Al mondo terrestre appartengono cinque specie, ossia gli animali «domestici» (*paśu*), gli animali «selvatici» (*mṛga*), gli «alati» (*pakṣin*), gli «striscianti» (*saṛisṛpa*) e gli «stazionari» (*sthāvāra*). Per la classificazione degli esseri – animali, umani e divini – s'utilizzano anche le «qualità» (*guṇa*) del *Sāṃkhya*, ad esempio proponendo nove diverse nascite/esiti (*gati*) in dipendenza dal predominio della qualità del *tamas*, del *rajas* o del *sattva*. In tal modo, si procede dal gradino più basso ove predomina più pesantemente il *tamas* – ove vengono accorpati insieme i vegetali, gli insetti, i vermi, i pesci, i serpenti, le tartarughe, gli animali domestici e selvatici – al gradino più alto ove predomina il *sattva* nella sua forma più fulgida, ove vengono accorpati insieme *Brahmā* e i *Prajāpati*, il *Dharma* personificato, l'Intelletto personificato e la materialità al suo stato immanifesto (*avyakta*). Gli umani considerati più vili, i servi e i barbari impuri, sono assimilati alla sfera del *tamas* "mediano" insieme alle tigri, ai leoni, agli elefanti, ai cavalli e ai cinghiali.

Tipicamente, la parte inferiore dell'uovo cosmico comprende sette regioni sotterranee, la più bassa delle quali è il *Pātāla*. Al di sotto di queste regioni è situato il *naraka*, l'inferno, anch'esso suddiviso in sette parti o in multipli di sette. Ad esempio, il *Mānavadharmasāstra* menziona ventuno mondi infernali e nell'epica e nei *Purāṇa* essi diventano ventotto, trentacinque o addirittura un centinaio, con numerose ripartizioni (si pensi alle ottantasei bolge infernali, *narakakuṇḍa*, di cui parla *Devibhāgavatapurāṇa* 9.37). La rappresentazione indiana degli inferi, da far impallidire quella dantesca, ha influenzato profondamente

quella buddhista e, di conseguenza, tutta l'Asia. Uscito dal proprio corpo, il morto è detto esser preso in consegna dai messi di *Yama*, il giudice e sovrano dei morti. Questi messi appaiono neri e terribili al peccatore, mentre il pio ha una serie di visioni luminose e beatifiche. Il morto è quindi condotto al cospetto di *Yama*. Quest'ultimo consulta il suo scriba, *Citragupta*, che ricerca nei suoi infallibili registri tutte le azioni buone e cattive compiute dal defunto: soppesate le azioni, viene emesso l'inappellabile verdetto. Afferrato dai messi del dio dei morti, il peccatore è precipitato in uno dei diversi settori infernali che si è meritato (o anche in più d'uno, in successione, in dipendenza dei vari contrappassi richiesti), tutti circondati dalla spaventevole fiamma *Vaitaraṇī* (letteralmente «da attraversare») gonfia di sangue e pus nella quale scorrono ogni sorta di mostri e cadaveri. La caratteristica dominante delle bolge/fosse infernali è il freddo e il buio, la pressoché totale oscurità per assenza di luce. Il pio, viceversa, è accompagnato nel mondo paradisiaco e beato che s'è meritato.

Giova ribadire come tutta quest'immensa architettura spazio-temporale stia dentro il perimetro del *saṃsāra* e ne rappresenti l'immagine più articolata e completa. Il "prodoto" del demiurgo *Brahmā*, che fondamentalmente s'origina da un primo desiderio (*kāma*) d'essere molti e di "perdersi" nella transitorietà, determina la quintuplici ignoranza (*avidyā*) di oscurità, smarrimento, grande smarrimento, tenebra e accecamento. Soltanto il solvente della saggezza (*vidyā*) può permettere l'affrancamento da tutto ciò e l'uscita dal divenire, stretti come si è nella terrificante morsa del desiderio (*kāma*) e del tempo/morte (*kāla*). Si osservi poi come l'India sia posta nel continente centrale della superficie terrestre e sia immaginata quale il «versante» (*varṣa*) della terra ricettacolo della massima purezza e nobiltà/civiltà. Più ci s'allontana spazialmente da tale centro e più ci si contamina con conseguente imbarbarimento/demonizzazione (= l'isola di Ceylon). In altri termini, nella ferrea

visione brāhmanica la gerarchizzazione degli esseri e la gerarchizzazione spaziale dei mondi da essi rispettivamente abitati si corrispondono e coimplicano: soltanto la nascita in forma umana in India (in primis nel nord del subcontinente e, possibilmente, quali «due volte nati», dvīja) può garantire l'espressione d'una piena umanità e consentire l'attingimento della liberazione.

Se la schematizzazione spazio-temporale purāṇica rimarrà per secoli caposaldo dello "hinduismo" popolare, merita d'essere osservato come tali modelli iniziarono a essere sottoposti a revisione "scientifica" già a partire dal V secolo. Come nota D. Pingree:

Dagli inizi del V secolo... fu introdotta in India una più sofisticata forma di astronomia greca caratterizzata da modelli planetari... Quando questi modelli geometrici di moto planetario basati sull'idea della circolarità delle loro orbite fu introdotta... divenne necessario modificare la cosmologia indiana tradizionale come espressa nei Purāṇa e in altri testi. Questo fu fatto trasformando il disco di Jambudvīpa in una sfera e il Meru nel Polo Nord terrestre.<sup>66</sup>

I Purāṇa affrontano gli argomenti più svariati, una loro caratteristica essendo l'eterogeneità ovvero l'enciclopedismo: oltre all'istruzione relativamente a cosmogonie/cosmologie, pratiche culturali e codici di condotta, vi si trovano trattati argomenti quali la grammatica, la prosodia, la metrica, la lessicografia, la scienza politica, la medicina, l'astronomia, l'astrologia, la fisiognomica, l'architettura, l'iconografia, le arti figurative e persino la gemmologia (si vedano, ad esempio, l'Agni e il Garuḍapurāṇa). Col prepotente affermarsi del devozionalismo, l'enfasi di questi testi sarà sempre più posta sull'intima comunione con la divinità, la bhakti venendo riconosciuta quale via suprema all'attingimento della liberazione, indipendente da ogni altro mezzo di salvezza e tendenzialmente egualitaria, aperta a tutte le classi sociali, alle donne come agli uomini. In tal senso,

il Bhāgavatapurāṇa appare paradigmatico (in prospettiva viṣṇuita) e non a caso i lakṣaṇa passano qui da cinque a dieci, facendo spazio all'amore devoto quale acme tematico. Accanto all'onnipresente tema mitico, con la rielaborazione delle antiche cosmogonie, e alla trattazione dei fini legittimi dell'umana esistenza (dal kāma al mokṣa), i Purāṇa offrono dettagliate descrizioni geografiche dei luoghi di pellegrinaggio, proponendosi quali vere e proprie guide per le masse dei pellegrini e dei bhakta. Conseguentemente, i Purāṇa si diffondono sulle pratiche devozionali individuali e templari, soffermandosi sulla costruzione e adorazione delle immagini sacre, l'osservanza di voti (vrata), l'esecuzione d'opere pie quali il dono (dāna), ecc. Le raccolte purāṇiche comprendono preghiere e inni di lode a questa o quella divinità (stotra), spesso nella forma delle litanie dei cento/centootto o mille/milleotto nomi divini, e gli importanti «canti» ovvero le gītā – "genere" letterario che ha il suo modello nella Bhagavadgītā – che celebrano Viṣṇu, Śiva o la Dea nelle loro innumeri forme. Componente essenziale dei Purāṇa sono le «celebrazioni» di luoghi santi (gli kṣetra, letteralmente «campi», ovvero fiumi e confluenze di fiumi, monti e laghi) come anche di tempi e uomini santi, di virtù morali e pratiche votive, tanto esteriori quanto interiori: si tratta dei mātmya, un "genere" talmente importante che non di rado si configura quale opera indipendente. Lo Skandapurāṇa, per non citare che un dato, è una straordinaria "biblioteca" di mātmya. Tra la miriade di «celebrazioni» non si può non ricordare il Devīmātmya, inglobato nel Mārkaṇḍeyapurāṇa ancorché testo autonomo, che costituisce la vera e propria "Bibbia" per tutti i devoti della Dea venerata al tempo stesso quale Madre e quale Morte. Il testo celebra le vittorie in battaglia di varie ipostasi della Devi quali «l'Inaccessibile» Durgā, «la Furiosa» Candikā e «la Nera» Kālī contro ogni sorta di demoni (asura) e in particolar modo contro il demone-bufalo Mahiṣa:

gli dèi stessi, sopraffatti da quest'ultimo, affidano a lei la difesa dell'ordine cosmico.

I luoghi ritenuti specialmente santi nella geografia sacra dell'India sono i tīrtha (letteralmente «guado»). In particolare, i guadi dei grandi fiumi come il Gange, un'abluzione nelle cui acque è creduta liberare da ogni peccato e impurità. Per estensione, tīrtha è ogni luogo santo che permette l'"attraversamento" dell'esistenza mondana e il raggiungimento dell'"altra sponda" ch'è la liberazione (mokṣa). La pratica del pellegrinaggio ai luoghi santi (tīrthayātrā) e alle divinità venerate nei templi ha origini antichissime. Lo spazio sacro del tempio hindū è immaginato al tempo stesso quale una replica dell'universo (= brāhmaṇḍa) e del corpo umano (= piṇḍāṇḍa) nel loro triplice aspetto: grossolano (sthūla), sottile (sūkṣma) e trascendente (para). L'aspetto grossolano configura il tempio nella sua materialità, ch'è ritenuto rappresentare l'universo quale "corpo di Dio" e simboleggiare anche il corpo fisico dell'uomo. L'aspetto sottile corrisponde alla specifica divinità che s'adora nel tempio, omologa al jīva, all'uomo quale «anima vivente». L'aspetto trascendente corrisponde all'Assoluto, il Brahman che tutto sottende e che trova il suo equivalente nel fondamento spirituale dell'uomo, l'ātman. Significativamente, le varie parti della pianta d'un tempio sono equiparate a un corpo umano disteso orizzontalmente, i piedi corrispondendo all'ingresso e la testa al garbhagṛha, al sanctum. Analogamente, è stabilita una corrispondenza tra i diversi elementi della struttura verticale centrale (vimāna) del tempio, sovrastante l'icona divina (mūrti), e un corpo umano in posizione eretta, ove il basamento templare (upapīṭha) corrisponde ai piedi e la cupola (śikhara) al volto dell'uomo.

Intorno al garbhagṛha ospitante l'icona divina corre un ambulacro. A esso s'accede da una sala ipostila chiamata maṇḍapa adibita all'adorazione, che si trova tra il garbhagṛha e il principale portico d'ingresso, l'ardhamaṇḍapa. Ai lati del grande portale d'accesso al tempio sono spesso rappre-

sentate le dee fluviali Gaṅgā e Yamunā, icone della purificazione sia esteriore che interiore (l'allusione è alle nāḍī, i "canali" scorrenti nel microcosmo umano secondo la fisiologia sottile dello Yoga tantrico). L'esterno di tutti i templi è riccamente decorato con fregi, edicole sacre, sculture di divinità e la narrazione per immagini delle vicende degli dèi principali e dei più importanti cicli mitici: la plastica rappresentazione del lussureggiante pantheon hindū trova qui la sua espressione più potente. Se, in genere, i templi dell'India del nord presentano una struttura abbastanza semplice, essenziale, molti templi dell'India del Sud si sono invece sviluppati quali vere e proprie città su pianta quadrangolare, delimitate da cerchia di mura concentriche (prākāra) con un ingresso su ogni lato e, sovrastanti gli ingressi, alte torri (gopura) anch'esse pullulanti d'immagini divine. Questi grandi complessi templari hanno al loro interno una piscina per le abluzioni, tipicamente quadrangolare, e una o più sale ipostile contraddistinte da lunghe fila di colonne.

È davvero difficile esagerare l'importanza dei luoghi santi dell'India. Si pensi al caso paradigmatico di Kāśī (letteralmente «la splendente», l'odierna Vārāṇasī o Benares), la città di Śiva, assurta a vero e proprio "microcosmo divino", ove da tempo immemorabile i pii hindū si recano a frotte ad aspettarvi la morte nella certezza che agonizzare e perire in Kāśī garantirà la salvezza e porrà definitivamente fine al ciclo vita-morte. Scopo principale d'ogni pellegrinaggio a e in Kāśī – si pensi alla circumambulazione in cinque tappe (pañcakroṣī) della sua area sacra – è l'espiazione dei peccati e la liberazione da ogni male. Nel mito, il prototipo divino è rappresentato dalla remissione del gravissimo peccato di brāhmaṇicidio concessa a Śiva Bhairava che aveva mozzato la quinta testa del dio Brahmā (in tutte le sue peregrinazioni la calotta cranica del demurgo gli rimase incollata alla mano quale memento della colpa commessa finché non giunse a Kāśī, e precisamente al Kapālamocana, ove poté liberarsene). A proposito della santità della città, nell'epi-

ca del Mahābhārata (13.142.50ab) e poi ripetutamente nei Purāna s'afferma: «Spezzatosi i piedi con un sasso, l'uomo deve risiedere [permanentemente] in Kāśī».

L'acqua santa dei tīrtha è riconosciuta quale lo strumento di purificazione per eccellenza, in grado di cancellare ogni macchia. I tīrtha geografici o «immobili» (sthāvara) sono migliaia, distribuiti sull'intero subcontinente e in particolare lungo i fiumi e le loro confluenze. Si pensi ai santuari ove si venera Śiva in forma di liṅga, simbolo aniconico di origine fallica: celebri sono i dodici «liṅga di luce» (jyotirlinga, tutti siti nell'India centro-settentrionale a eccezione del liṅga di Rāmeśvaram) e i cinque liṅga connessi ai cinque elementi naturali (mahābhūta), quale il liṅga «fatto di spazio» (ākāśaliṅga) che si venera a Cidambaram in Tamil Nādu (gli altri quattro sono ugualmente siti nel sud: in Kāñci il liṅga correlato alla terra, a Śrīraṅgam il liṅga correlato all'acqua, a Tiruvāṅṅāmalai il liṅga correlato al fuoco e a Kālabastī il liṅga correlato al vento). Da ricordare è anche il popolarissimo liṅga di ghiaccio che si venera nella grotta di Amarnāth, in Kaśmīr. Oltre ai centri spirituali di Prayāg e Gayā, ai numerosi luoghi santi consacrati alla Dea (śaktipīṭha) e ai grandi santuari siti nei quattro punti cardinali (a Badarīnātha a nord, a Puṛī a est, a Rāmeśvaram a sud e a Dvārakā a ovest), meritano d'esser ricordate le sette città sante glorificate nei Purāna: Ayodhyā, Mathurā, Haridvāra/Māyāpurī, Kāśī (tutte e quattro in Uttar Pradesh), Kāñci (in Tamil Nādu), Ujjayinī/Avantī (in Madhya Pradesh) e Dvārakā/Dvāravatī (in Gujyāt, che si narra esser stata fondata da Kṛṣṇa). Queste città sono credute purificare da ogni peccato e conferire la liberazione (mokṣadāyini). Un'antica classificazione individua anche altri due tipi di tīrtha: quelli «mobili» (jaṅgama), che coincidono con i maestri religiosi, e quelli «spirituali» (mānasa), che comprendono tutte le virtù (veracità, mitezza, compagnia dei buoni, compassione, pazienza, ecc.).

Nel Mahābhārata, la visita ai luoghi sacri (tīrthayātrā)

trova il suo modello nei pellegrinaggi compiuti dagli eroi Pāṇḍava negli anni del loro esilio. In epoca medievale e nella letteratura dei Purāna, tali visite acquistano il massimo merito religioso (puṇya) paragonabile a quello dei sacrifici vedici solenni come, ad esempio, quello del cavallo (aśvamedha). La tīrthayātrā è un dovere di tutti gli hindū senza distinzioni di sesso o di casta. Requisito indispensabile è la fede (śraddhā) e la purezza e fermezza dell'intenzione (saṅkalpa). Secondo tradizione, il pellegrinaggio andrebbe sempre intrapreso a piedi. Alcuni si sottopongono a vere e proprie penitenze corporali, avanzando nel cammino con una serie ininterrotta di prosternazioni (praṇāma), distendendo il proprio corpo orizzontalmente «come un bastone» (daṇḍavat) con la fronte a terra, sempre rammentando il nome divino. Oggi tuttavia la maggioranza dei pellegrini anziché procedere a piedi utilizza i mezzi di trasporto più diversi.

La persona che s'appresta al pellegrinaggio deve digiunare, render culto agli antenati e al dio Gaṇeśa, colui che rimuove gli ostacoli, e offrire doni ai brāhmaṇa. Dopo aver onorato le divinità del proprio villaggio il pellegrino – che tipicamente indossa vesti logore, dimesse – si mette in viaggio. Durante il cammino deve osservare la continenza sessuale, il digiuno, evitare l'uso di calzature e non dormire su letti morbidi. Giunto al tīrtha, egli deve sottoporsi a tonsura e compiere il bagno rituale accompagnato da voti, offerte, preghiere di lode e in remissione dei peccati. Segue la visita ai templi secondo un itinerario che di solito richiede una circumambulazione in senso orario dei principali luoghi sacri o dell'intera area sacra.

Fra i luoghi santi che oggi si trovano fuori dei confini dell'India merita d'esser ricordato il monte Kailāsa (letteralmente «cristallino», «ghiacciato»), la dimora di Śiva. Il Kailāsa è una vetta montana compresa nella più vasta catena dello Himālaya, la «dimora delle nevi» lunga circa 2400 chilometri che delimita il subcontinente a settentrione. Alto

6714 metri, il monte è situato nel Tibet sudoccidentale e sovrasta il lago Mānasasarouara. Nel Mahābhārata (3.142.4) si narra di come sulla sua sommità si erga un grande albero di jujube, dalle radici del quale sgorgerebbe il Gange. Il Kailāsa è importante meta di pellegrinaggi tanto per gli hindū quanto per i buddhisti tibetani, i quali ne compiono la circumambulazione rituale che richiede circa quattro giorni di cammino. Nella mitologia hindū, il monte, paradiso degli dèi, è immaginato essere posto a sud del Meru. In particolare il Kailāsa è l'eterna dimora di Śiva e di sua moglie Pārvatī, la «figlia del monte» ossia dello Himālaya: Śiva quale «signore dello Yoga» (yogeśvara) o «grande yogin» (mahāyogin) è creduto essere perennemente assiso in meditazione sulla vetta del Kailāsa, attorniato da miriadi d'asceti. Ben nota è l'immagine dello yogin che, nudo e seduto sulla neve nella posizione del loto (padmāsana), la scioglie tutt'intorno a sé grazie allo straordinario potere del suo calore ascetico (tapas). La vetta innevata del Kailāsa è assimilata dagli hindū al liṅga di Śiva ed è anche venerata come un "paese delle meraviglie" nello Yoga tantrico. Gli yogin che attorniano Śiva sono creduti aver attinto l'immortalità corporea attraverso lunghissima e ardua ascesi, accompagnata da processi via via sempre più raffinati di sublimazione della materia grossolana. Tradizionalmente, questo monte è anche onorato quale dimora del dio delle ricchezze Kubera, custode della direzione settentrionale e signore degli Yakṣa.

Antonio Rigopoulos

## Note

<sup>1</sup> La maggior parte degli studiosi più avvertiti propone circa il 1200 a.C. per le porzioni innologiche più antiche del Rgveda, ch'è esso stesso stratificato. Forse diversi inni sono ascrivibili a un periodo addirittura precedente la venuta degli ari nel subcontinente

indiano, ma non c'è certezza in proposito; la questione è oggetto di dibattito tra gli specialisti.

<sup>2</sup> Trad. a cura di C. Della Casa, *Upaniṣad*, UTET, Torino 1976, pp. 337-8.

<sup>3</sup> Sulla morte e i suoi luoghi, si veda S. Piano (a cura di), *Luoghi dei morti (fisici, rituali e metafisici) nelle tradizioni religiose dell'India*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005.

<sup>4</sup> Si vedano le settantatré «strofe mnemoniche del Sāṃkhyā», le *Sāṃkhyakārikā* di Īśvarakṛṣṇa datate tra IV e V secolo d.C., primo testo conservatoci della scuola, che sarà incluso nel secondo volume di questa antologia.

<sup>5</sup> Cfr. Rgveda 10.129.4, ove leggiamo che fu il Desiderio a sorgere per primo, smuovendo l'immobilità dell'Uno; si veda anche l'"Inno al Desiderio" di *Atharvaveda* 9.2.19-25.

<sup>6</sup> Cfr. l'Introduzione generale, qui a p. XLI.

<sup>7</sup> Cfr. *Chāndogyaopaniṣad* 3.12.7-9; *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4.4.22.

<sup>8</sup> Cfr. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4.4.21; *Taittirīyopaniṣad* 2.4.

<sup>9</sup> Si veda il commento di Śaṅkara ad *Brahmasūtra* 3.2.17.

<sup>10</sup> Trad. C. Della Casa, cit., pp. 341-2.

<sup>11</sup> S. Jamison, *Brāhmaṇa Syllable Counting, Vedic tvac "Skin" and the Sanskrit Expression for the Canonical Creature*, «Indo-Iranian Journal», 29 (1986).

<sup>12</sup> J. Varenne, *Notes sur la Śikṣāvallī*, in *Mélanges d'indianisme a la mémoire de Louis Renou*, Boccard, Paris 1968.

<sup>13</sup> P. Deussen, Leipzig 1897.

<sup>14</sup> M. Witzel, *Die Kāṭha-Śikṣā-Upaniṣad und ihr Verhältnis zur Śikṣāvallī der Taittirīya-Upaniṣad*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 23 (1979), pp. 5-28; Id., *Die Kāṭha-Śikṣā-Upaniṣad und ihr Verhältnis zur Śikṣāvallī der Taittirīya-Upaniṣad*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 24 (1980), pp. 21-82.

<sup>15</sup> *yato vā imāni bbutāni jāyante | yena jātāni jīvanti | yat prayanti abhisamvīṣanti | tad vijīñāsasva | tad brahmeti ||*

<sup>16</sup> *yato vāco nivartante aprāpya manasā saba; 2.4; 2.9.*

<sup>17</sup> P. Thieme, «Journal of the American Oriental Society», 85 (1965), pp. 89-99.

<sup>18</sup> P. Olivelle, Oxford 1998.

<sup>19</sup> Cfr. i vv. 1 e 5-7; un parallelo a *Īsopaniṣad* 5 è rintracciabile in *Bhagavadgītā* 13.15, a *Īsopaniṣad* 6 in *Bhagavadgītā* 6.29.

<sup>20</sup> *iśāvāryam idaṃ sarvaṃ yat kiṃ ca jagatyāṃ jagat | tena tyaktena bhūñīthā mā grdhaḥ kasya svid dhanam ||*

<sup>21</sup> Tratto da discorsi tenuti nel 1937 e poi nel 1946; M.K. Gandhi, *L'Induismo*, Newton Compton, Roma 1995, pp. 32-7.

<sup>22</sup> Per quest'episodio, che si sarebbe verificato intorno al 1910, cfr.

G.R. Dabholkar, *Sri Sai Satcharita. The Life and Teachings of Shirdi Sai Baba*, Sterling, New Delhi 1999, cap. 20, pp. 324-36.

<sup>23</sup> Cfr. anche *Svetāsvatōpariṣad* 6.16.

<sup>24</sup> Una versione estesa di queste note introduttive al *Trattato di Manu*, così come della traduzione dei due capitoli del trattato presenti in questa antologia, può essere letta in F. Squarcini – D. Cuneo (a cura di), *Il trattato di Manu sulla norma*, Einaudi, Torino 2010.

<sup>25</sup> Con il termine *dalit* si è soliti indicare coloro che partecipano del movimento di rivolta alla condizione di subalternità nato dall'operato di Āmbedkar. Trattasi di una vasta realtà, ancora molto attiva in tutta l'India. Cfr. M.B. Bhagavan – A. Feldhaus – E. Zelliott, *Claiming Power from Below: Dalits and the Subaltern Question in India*, Oxford University Press, Delhi 2008; E. Zelliott, *Dr. Babasaheb Ambedkar and the Untouchable Movement*, Blumoon Books, Delhi 2004; E. Zelliott, *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*, Manohar, Delhi 2001.

<sup>26</sup> Cfr. M. Galanter, *Competing Equalities. Law and the Backward Classes in India*, University of California Press, Berkeley 1984, pp. 29-40.

<sup>27</sup> Rispetto alla data della redazione del *Mānavadharmasāstra*, restiamo dell'avviso che si debba ancora parlare della metà del II secolo a.C., in attesa di proposte di datazione più decisive. Gli argomenti storici in favore di questa opzione, a nostro avviso, restano tutt'ora validi. Cfr. F. Squarcini, *Violenza, norma, immaginativa politica. Fra costruzione identitaria e violenza simbolica nel Mānavadharmasāstra*, tesi di Dottorato di ricerca, Bologna 2003, pp. 158-77. Si sappia, però, che recentemente tale datazione è stata spostata in avanti di circa due/tre secoli, in forza di ragioni che, tuttavia, ancora non ci convincono appieno. Cfr. P. Olivelle (a cura di), *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the "Mānava-Dharmaśāstra"*, Oxford University Press, New York 2005, pp. 18-25.

<sup>28</sup> Le ricerche più recenti parlano dei secoli VII-III a.C. come se si trattasse di un periodo straordinario per la piana del Gange, vuoi per la comparsa di nuove e inedite configurazioni politiche e amministrative, vuoi per i notevoli sviluppi economici e urbani. Cfr. R. Thapar, *Early India. From the Origins to AD 1300*, University of California Press, Berkeley 2002, pp. 137-64; R. Champakalakshmi, *Trade, Ideology, and Urbanization: South India 300 BC to AD 1300*, Oxford University Press, Delhi 1996; K.D. Morrison, *Trade, Urbanism, and Agricultural Expansion: Buddhist Monastic Institutions and the State in the Early Historic Western Deccan*, «World Archaeology», 27.2 (1995), pp. 203-21; G. Erdosy, *Urbanisation in Early Historic India*, BAR International Series, Oxford 1988.

<sup>29</sup> La messa in crisi di tali consuetudini, credenze e istituzioni

ni è alla base degli importanti processi trasformativi che hanno investito le diverse tradizioni brāhmaniche dei primi secoli a.C. Cfr. F. Squarcini, *Tradens, traditum, recipiens. Studi storico-religiosi sulla nozione di tradizione in Sudasia*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2008, pp. 129-62.

<sup>30</sup> Cfr., per degli studi che sostengono la diretta dipendenza fra detta produzione e il buddhismo antico – oppure che trattano del proseguire di tali influenze nelle epoche successive –, P.G. Patil, *Against a Hindu god: Buddhist philosophy of religion in India*, Columbia University Press, New York 2009; M. Hulin, *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée? La querelle brahmanes-bouddhistes*, Editions du Panama, Paris 2008; J. Bronkhorst, *Greater Maghda. Studies in the Culture of Early India*, Brill, Leiden 2007; A. Hildebeitel, *Aśvaghoṣa's | Buddhacarita I: The First Known Close and Critical Reading of the Brahmanical Sanskrit Epics*, «Journal of Indian Philosophy», 34.3 (2006), pp. 229-86; J.L. Fitzgerald, *Negotiating the Shape of Scripture: New Perspectives on the Development and Growth of the Mahābhārata between the Empires*, in P. Olivelle (a cura di), *Between the Empires. Society in India between 300 BCE and 400 CE*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 257-86; M. Tokunaga, *Buddhacarita and Mahābhārata: A New Perspective*, «Journal of Indological Studies», 18 (2006), pp. 135-44; A. Hildebeitel, *Buddhism and the Mahābhārata. Boundary Dynamics in Textual Practice*, in F. Squarcini (a cura di), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Firenze University Press, Firenze 2005, pp. 107-31; J.L. Fitzgerald, *The Mahābhārata: 11. The Book of the Women, 12. The Book of Peace, Part One*, University of Chicago Press, Chicago 2004, pp. 100-42 (su Yudhiṣṭhira come anti-Āśoka); A. Hildebeitel, *More Rethinking the Mahābhārata: Toward a Politics of Bhakti*, «Indo-Iranian Journal», 47.3/4 (2004), pp. 203-27; G. Bailey – I. Mabbett, *The Sociology of Early Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 113-29; A.W.P. Guruge, *Allusions to the Rāmāyaṇa in Buddhist Sanskrit Literature*, «Indologica Taurinensia», XXIX (2003), pp. 171-88; J.L. Fitzgerald, *Making Yudhiṣṭhira the King: The Dialectics and the Politics of Violence in the Mahābhārata*, «Rocznik Orientalistyczny», LIV.1 (2001), pp. 63-92; M. Biardeau, *Le Mahābhārata: Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, Seuil, Paris 2002, II, pp. 747-83; R. Gombrich, *How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1997 (rist.), pp. 22-64; N. Sutton, *Āśoka and the Yudhiṣṭhira: A Historical Setting for the Ideological Tensions of the Mahābhārata*, «Religion», 27.4 (1997), pp. 333-41; I. Selvanayagam, *Āśoka and Arjuna as Counterfigures Standing on the Field of Dharma: a Historical-hermeneutical Perspective*, «History of Religions», 32.1 (1992), pp. 59-75; E. Lamotte, *History*



of Indian Buddhism. From the Origins to the Saka Era, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Peeters Press, Louvain-Paris 1988, pp. 392-8 (su buddhismo e tradizione vaiṣṇava); J.L. Fitzgerald, *The Great Epic of India as Religious Rhetoric: A Fresh Look at the Mahābhārata*, «Journal of the American Academy of Religion», LI.4 (1983), pp. 611-30; C.-A. Keller, *Violence et dharma, chez Āśoka et dans la Bhagavadgītā*, «Asiatische Studien / Études Asiatiques», 25 (1971), pp. 189-201. Antesignani gli studi di Hopkins in merito alle influenze fra testi brāhmaṇici e fonti buddhiste. Cfr. E.W. Hopkins, *A Buddhistic Passage in Manu*, «Journal of the American Oriental Society», 43 (1923), pp. 244-6 (per l'esame di *Mānavadharmaśāstra* 6.92, 10.63, 12.5-6); Id., *Notes on the Çvetāçvatara, the Buddhacarita, ecc.*, «Journal of the American Oriental Society», 22 (1901), pp. 380-9.

<sup>31</sup> P. Olivelle (a cura di), *Manu's Code of Law*, cit., p. 43.

<sup>32</sup> Tradizionalmente, infatti, esiste una chiara sinonimia fra il termine *dharmasāstra* e quello, posteriore, di *smṛti* (letteralmente «ricordo»). Cfr., rispetto alla genesi del termine *smṛti* – visto come indicatore sinonimico utilizzato per riferirsi al genere dei trattati giuridici suddetti –, D. Brick, *Transforming Tradition into Texts: The Early Development of smṛti*, «Journal of Indian Philosophy», 34.3 (2006), pp. 287-302. Inoltre, S. Pollock, *The Revelation of Tradition: śruti, smṛti, and the Sanskrit Discourse of Power*, in F. Squaricini (a cura di), *Boundaries*, cit., pp. 41-61.

<sup>33</sup> Cfr., ad esempio, W. Ruben, *Die Entwicklung von Staat und Recht*, in Id., *Die gesellschaftliche Entwicklung im Alten Indien*, Akademie Verlag, Berlin 1968, II, pp. 166-99.

<sup>34</sup> I temi introdotti dagli autori dei primi *dharmasāstra* sono decisivi per la formazione di un nuovo lessico giuridico. In tal senso, merita notare fin da ora che nozioni chiave quali *varyaṣaṅkara*, *bāhya*, *śvapāca*, *divijottama*, *narādharma*, ecc., fanno la loro prima comparsa proprio nel *Mānavadharmaśāstra*.

<sup>35</sup> Per illustrare la figura di Manu sono ancora notevoli le pagine di J.G. Bühler, *The Laws of Manu*, Motilal Banarsidass, rist. Delhi 1975 [1886], pp. LVII-LXV.

<sup>36</sup> Cfr., ad esempio, *Rgveda* 1.31.17, 1.44.11, 1.45.1, 1.46.13, 1.80.16, 1.105.13-14, 1.112.16-18, 1.114.2, 2.10.6, 2.20.7, 2.33.13, 3.17.2, 3.32.5, 4.26.1-4, 4.37.3, 5.29.1, 5.29.7, 5.30.7, 5.45.6, 6.4.1, 6.15.4, 6.16.1, 6.16.9, 6.68.1, 7.2.3, 7.11.3, 8.27.4, 8.27.7, 8.27.14, 8.27.21, 8.30.2-3, 8.63.1, 10.61.15, 10.62.1-4, 10.62.8-11, 10.100.5.

<sup>37</sup> Cfr., ad esempio, *Rgveda* 1.31.17, 1.80.16, 1.105.13-14, 3.32.5, 4.37.3, 5.29.7, 5.45.6, 6.4.1, 6.15.4, 6.16.9, 6.68.1, 10.61.15. Inoltre, la figura di Manu come primo sacrificatore è presente in *Maitrāyaṇīyaśaṅhitā* 4.8.1.

<sup>38</sup> Cfr., ad esempio, *Rgveda* 1.59.4-5, 1.60.3, 1.92.11, 1.124.2,

1.148.1, 1.164.45, 2.18.1, 3.4.8, 4.37.1, 6.10.2, 10.63.6-7; *Aitareyabrāhmaṇa* 1.9; *Taittirīyaśaṅhitā* 5.4.7.7, 6.1.5.3.

<sup>39</sup> Cfr., ad esempio, *Rgveda* 10.62.1-4, 10.63.1.

<sup>40</sup> Cfr. *Rgveda* 8.27.1-22, 8.28.1-5, 8.29.1-10, 8.30.1-4, 8.31.1-18.

<sup>41</sup> Cfr., ad esempio, *Śatapathabrāhmaṇa* 1.1.4.14-16, 1.8.1.1-27 (in cui la figura di Manu è protagonista della vicenda del "diluvio"); *Taittirīyaśaṅhitā* 2.1.5.6, 2.2.10.2 (in cui compare il motto «tutto ciò che è stato detto da Manu è un farmaco curativo»), 2.2.10.24, 3.1.9.4; *Aitareyabrāhmaṇa* 5.14. Inoltre, Yaska, *Nirukta* 3.7, 12.10, 12.33-34.

<sup>42</sup> Cfr., ad esempio, *Āpastambadharmaśāstra* 2.16.1, 2.14.11; *Gautamadharmaśāstra* 21.7; *Baudhāyanadharmaśāstra* 2.3.2. Tali occorrenze, quando non direttamente rivolte alla figura di Manu, hanno anche fatto pensare all'esistenza di un *Mānavadharmaśāstra* dal quale il *Mānavadharmaśāstra* pervenutoci avrebbe tratto i suoi materiali. Si veda, in merito, la proposta iniziale di J.G. Bühler, *The Laws of Manu*, cit., pp. XVIII-XXIII, XXXI-XXXIX. Dopo la formulazione di questa ipotesi, vari specialisti hanno lavorato per mostrarne la poca plausibilità. Cfr. P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1990 (rist.), I.1, pp. 143-9. Il suo rifiuto, tuttavia, non sembra poter essere definitivo. Cfr. S. Jamison, *A Sanskrit Maxim and its Ritual and Legal Applications*, in A. Hintze – E. Tichy (a cura di), *Anusantīyāi: Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag*, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft, 19, J.H. Röhl, Detelbach 2000, pp. 111-25.

<sup>43</sup> Cfr. P. Olivelle (a cura di), *Between the Empires*, cit. Inoltre, per una panoramica sulla dimensione agonistica e dialettica del tempo, M. Witzel, *Brahmanical Reactions to Foreign Influences and to Social and Religious Change*, in P. Olivelle (a cura di), *Between the Empires*, cit., pp. 457-99.

<sup>44</sup> K.M. Munshi, *Foreword*, in R.C. Majumdar – A.D. Pusalker – A.K. Majumdar (a cura di), *The Age of Imperial Unity*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1990 (rist.), II, pp. XVII-XVIII (corso nostro).

<sup>45</sup> Cfr., ad esempio, *Mānavadharmaśāstra* 7.1.1.

<sup>46</sup> Cfr., ad esempio, *Mānavadharmaśāstra* 7.3-33. Inoltre, sul controverso tema della divinità del sovrano, L. González-Reimann, *The Divinity of Rāma in the Rāmāyaṇa of Vālmīki*, «Journal of Indian Philosophy», 34.3 (2006), pp. 203-20; G. Yamazaki, *Kingship in Ancient India as Described in Literary Sources and Inscriptions*, in N. Karashima (a cura di), *Kingship in Indian History*, Manohar, Delhi 1999, pp. 19, 23, 26, 30; R.S. Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1996 (rist.), pp. 259-61; H. Scharfe, *The State in Indian Tradition*, Brill, Leiden 1989, pp. 92-105; S. Pollock, *The Divine King in the Indian Epic*, «Journal of the American Oriental Society», 14.3 (1984), pp. 505-

28; J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Brill, Leiden 1966; K.P. Jayswal, *Hindry Polity. A Constitutional History of India in Hindu Times*, Bangalore Printing and Publishing Co., Bangalore 1964, pp. 224-8.

<sup>47</sup> Trattasi di un eufemismo per indicare la soppressione dei malfattori. Cfr., ad esempio, *Mānavadharmasāstra* 9.252-293.

<sup>48</sup> Questa "novità" è evidente sia in materia di discernimento del primato fra le fonti della norma sia rispetto alla concezione della politica interna e alle logiche di conquista. Esempiare qui la riflessione sull'uso o meno delle armi per la protezione e la propagazione del *dharmā*: un tema delicato e che nel *Mānavadharmasāstra* trova un nuovo *dictum*. Cfr., in merito a questa sorta di ascesa verso la "militarizzazione", *Āpastambadharmasūtra* 1.29.7, 2.7.8; *Gautamadharmasūtra* 7.25; *Vasiṣṭhadharmasūtra* 3.15-18, 3.24 (*dharmasamvarga*); *Baudhāyanadharmasūtra* 1.18-23; *Mānavadharmasāstra* 8.348-351. Si inserisce in questo ragionamento la comparsa della figura del *rājarsi* («re veggente»), che potrebbe essere vista sia come una sintesi di figure antagoniste, sia come una idealità politica. Cfr., ad esempio, Kāṭīlyā, *Arthaśāstra* 1.7.1-9. Inoltre, H. Scharfe, *The State in Indian Tradition*, cit., pp. 41-3.

<sup>49</sup> Ad esempio, oltre a quanto già detto circa il rimando alla figura di Manu, si veda l'impiego che si è fatto nelle fonti giuridiche successive al *Mānavadharmasāstra* della struttura narrativa in cui un "creatore", un "progenitore", oppure un celebre veggente, enunciano una specifica dottrina in risposta a dei quesiti iniziali. Cfr. P. Olivelle, *Structure and Composition of the Mānava Dharmasāstra*, «Journal of Indian Philosophy», 30.6 (2002), p. 549. Questo innovativo registro narrativo (utilizzato per la prima volta nel primo *adhyāya* del *Mānavadharmasāstra* – del quale, si noti, solo l'1,7 per cento del materiale testuale è mutuato da *dharmasūtra* precedenti) è poi stato ripreso nei momenti di apertura di trattati successivi, col chiaro intento di conferire maggiore legittimità a quanto ivi presentato. Cfr., ad esempio, *Viṣṇusmṛti* 1.19-65; *Yājñavalkyasmṛti* 1.1-3; *Samvartasṛti* 1-3; *Samvartadharmasāstra* 1.1-3.

<sup>50</sup> Cfr., ad esempio, H. Scharfe, *Investigations in Kāṭīlyā's Manual of Political Science*, Harrassowitz, Wiesbaden 1993, pp. 102-24. Inoltre, P. Olivelle, *Manu and the Arthaśāstra*, «Journal of Indian Philosophy», 32 (2004), pp. 281-91.

<sup>51</sup> L'autore, infatti, sembra esser consapevole del pluralismo di vedute circa siffatte questioni e della necessità di considerare le differenti posizioni in merito. Cosa peraltro non nuova di per sé, visto che la letteratura brāhmanica precedente aveva già illustrato e contemplato diversi tipi di reggenza, come si nota fin da *Śatapathabrāhmaṇa* 5.1.1.6-14, in cui troviamo il distinguo fra *rājan* (sovrano) e *sanrāj*

(imperatore), e fra i relativi rituali (rispettivamente *rājasūya* e *vājapeya* [in *Śatapathabrāhmaṇa* 5.1.1.1-16, 5.1.2.1-19, 5.1.3.1-14, 5.1.4.1-15, 5.1.5.1-28, 5.2.1.1-25, 5.2.2.1-21]). Cfr., per degli studi su tali variazioni, J. Eggeling (a cura di), *The Śatapatha-Brāhmaṇa. According to the Text of the Mādhyandina School*, Motilal Banarsidass, Delhi 2001 (rist.), III, pp. XI-XXVII; R.S. Sharma, *Aspects of Political Ideas*, cit., pp. 159-69; K. Roy, *The Emergence of Monarchy in North India Eighth-Fourth Centuries B.C. As Reflected in the Brahmanical Tradition*, Oxford University Press, Delhi 1994, pp. 1-29; W. Rau, *Staat und Gesellschaft im Alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt*, Harrassowitz, Wiesbaden 1957, pp. 67-72.

<sup>52</sup> Cfr., ad esempio, N.B. Dirks, *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton University Press, Princeton 2001, pp. 33-8 (dove, peraltro, si scambia Bardwell Smith con Brian K. Smith).

<sup>53</sup> Cfr., in merito alla necessità di un ripensamento del contesto sudasiatico precoloniale, S. Pollock, *The Language of the Gods in the World of Meru: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, University of California Press, Berkeley 2006, pp. 1-74; Id., *The Sanskrit Cosmopolis*, cit., pp. 197-247; Id., *Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power beyond the Raj*, in C. Breckenridge – P. van der Veer (a cura di), *Orientalism and The Post-Colonial Predicament*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1993, pp. 96-111.

<sup>54</sup> S. Pollock, *The Sanskrit Cosmopolis*, cit., pp. 197-247.

<sup>55</sup> Gli aspetti peculiari del fenomeno dell'adozione, a livello di una definita regione, degli stili e dei contenuti presenti nelle opere classiche – un complesso fenomeno che è alla base della produzione delle recensioni regionali delle stesse –, sono abilmente indicati in S. Pollock, *Sanskrit Literary Culture from the Inside Out*, in Id. (a cura di), *Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia*, University of California Press, Berkeley 2003, pp. 108-14.

<sup>56</sup> Cfr. J.M.D. Derrett, *Studies in Hindu Law*, Pubblicazioni di «Indologica Taurinensia», Torino 1994, pp. 37-8. Inoltre, Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word dharmā*, Motilal Banarsidass, Delhi 1970 (rist.).

<sup>57</sup> S. Pollock, *The Revelation of Tradition: śruti, smṛti, and the Sanskrit Discourse of Power*, in F. Squarini (a cura di), *Boundaries*, cit., p. 57.

<sup>58</sup> Si veda *Cbāndogyoṇiṣad* 7.1.4.

<sup>59</sup> G. von Simson, *Die Einschaltung der Bhagavadgītā im Bhīṣmaparvan des Mahābhārata*, «Indo-Iranian Journal», 11 (1968-69).

<sup>60</sup> M. Ježić, *The First Yoga Layer in the Bhagavadgītā*, in J.P. Sinha (a cura di), *Ludwik Sternbach Felicitation Volume*, Lucknow 1979, II, pp. 545-57; Id., *Textual Layers of the Bhagavadgītā as Traces of*

*Indian Cultural History*, in W. Morgenroth (a cura di), *Sanskrit and World Culture. Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference*, Berlin 1986, pp. 628-38.

<sup>61</sup> A. Malinar, *The Bhagavadgītā. Doctrines and Contexts*, Cambridge 2007.

<sup>62</sup> R. Gnoli, *Il Canto del Beato (Bhagavadgītā)*, UTET, Torino 1976, p. 28.

<sup>63</sup> Soprattutto in testi quali il *Viṣṇupurāna* e il *Bhāgavatapurāna*, ma anche nello *Harivaṃśa*, appendice al *Mahābhārata* di cui si è parlato sopra.

<sup>64</sup> E.C. Sachau (a cura di), *Alberuni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030*, S. Chand & Co., Delhi 1964, Chap. XII, p. 130; trad. mia.

<sup>65</sup> *Purāna as Brahminic Ideology*, in W. Doniger (a cura di), *Purāna Perennis. Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts*, State University of New York Press, Albany, NY 1993, p. 89; trad. mia.

<sup>66</sup> D. Pingree, *Jyotiḥśāstra. Astral and Mathematical Literature*, Harrassowitz, Wiesbaden 1981, p. 12; trad. mia.