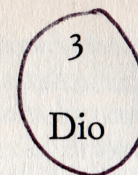


Trascendentale», che si è presentato al mondo occidentale parlando non dal chiostro di un monastero, ma dalle pagine del *Scientific American*. Non diversamente si comportano altri personaggi oggi estremamente popolari, soprattutto fuori dell'India, come Sathya Sai Baba di Puttaparthi (Stato dell'Āndhra Pradesh), il quale è considerato un'incarnazione di Sai Baba di Shirdi, un santo del Sindh vissuto nel secolo scorso. Il nuovo Sai Baba appartiene a una *jāti* brahmanica e predica ai suoi seguaci (si calcola che siano una decina di milioni, in massima parte provenienti dalla borghesia urbana indiana e anche dagli strati economicamente più alti della società di diversi paesi del mondo occidentale) una sorta di sincretismo che considera valide tutte le maggiori religioni, riservando però all'induismo la sua preminenza «scientifica».

Ma c'è anche quell'altro induismo, quello più vero, che vive attorno ai poveri focolari in cui si brucia ancora lo sterco essiccato di vacca, quello delle abluzioni, dei pellegrinaggi e delle feste nei grandi templi, quello per il quale un'automobile è quasi una nuova immagine corporea di Dio, che abbisogna anch'essa, a suo modo, della sua *pūjā*... E questo induismo tarderà ancora a morire.



3.1 *L'idea di Dio: Uno solo senza un secondo* (ekam eva advitīyam)

In quel bellissimo trattatello che è *La preghiera* di Origene si legge: «Nulla che appartenga alla materia e ai corpi è uno. Anzi tutto quello che appare uno è scisso, diviso, separato in più pezzi, che hanno perduto l'unità. Unico è il bene, multiple le cose disonorevoli; una la verità, multiple le menzogne; una la giustizia, multiple le sue contraffazioni; una la saggezza di Dio, multiple le saggezze apparenti di questo secolo e dei principi di questo secolo; una la parola di Dio, multiple le parole estranee a Dio» (XXI, 2)¹. Il passo esprime chiaramente l'idea di fondo che Dio è uno; un'idea che è largamente condivisa dalle diverse tradizioni religiose dell'umanità. La tradizione hindū non solo non fa eccezione, ma, al contrario, afferma con tutta la forza e la chiarezza di cui è capace che Dio è uno perché una è la verità. Quest'idea si trova già espressa, come abbiamo visto (cfr. 2.4.6), nel *Rg-veda*, ove Dio si configura come una Realtà unica (*ekam*, neutro) sot-

¹Origene, *La preghiera*, a cura di G. Del Ton, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1984, p. 96.

tesa alla molteplicità delle forme divine (*Rg-veda* I, 164, 46: «l'essere, che è *uno*, i brahmani chiamano in diversi modi» e X, 129, 2: «respirava senza produrre vento, per propria forza, quell'Uno»).

3.1.1 *L'Assoluto impersonale* (Brāhman). L'Uno misterioso del *Rg-veda* si presenta nella speculazione dei Brāhmaṇa e delle Upaniṣad come un principio neutro che prende il nome di Brāhman; lo si identifica con l'essenza della preghiera e lo si considera al tempo stesso trascendente e immanente. Esso è l'unica Realtà, inafferrabile col pensiero e inesprimibile con la parola; è immutabile, non soggetto alle limitazioni dello spazio e del tempo; inconoscibile e, quindi, infinitamente lontano. Esso è più grande del più grande e costituisce il fondamento ontologico dell'universo, che avvolge e comprende dentro di sé, e di ogni persona umana; in quest'ultimo caso Esso si presenta come un principio spirituale indicato con un termine maschile: *ātman*. Più piccolo del più piccolo, l'*ātman* risiede nel cuore ed è, quindi, infinitamente vicino, quasi un'eco sublime del *Paramātman*, la Coscienza suprema.

Dio è l'Indicibile e l'Indefinibile: tuttavia, già le Upaniṣad individuano una triade di «attributi» di Dio: *satya* (verità/realtà/bontà), *jñāna* (conoscenza) e *ananta* (infinito); secondo una diversa triade, che viene formulata a partire da alcune Upaniṣad post-vediche, Dio è *sac-cid-ānanda* (ente/vero/buono-coscienza-beatitudine); la *Chāndogya-upaniṣad* afferma infatti che la felicità caratterizza l'infinito (VII, xxiii) e aggiunge che quel che è finito è mortale, mentre quel che è infinito è immortale (VII, xxiv); e lo stesso Śāṅkara ammette che si possa parlare, per scopi «pratici», di determinate caratteristiche del Brāhman, che sono principalmente quattro: *nitya* (permanente, eterno), *buddha* (desto, cosciente), *śuddha* (perfettamente puro) e *mukta* (libero).

La difficoltà di porre in relazione la Realtà assoluta con-

cepita come «pura trascendenza silenziosa» con l'infinita molteplicità delle manifestazioni determina un'ulteriore riflessione, che conduce alla formulazione della teoria della duplice «forma» (*rūpa*) del Brāhman: una forma non manifestata (*amūrta*) e una forma manifestata (*mūrta*), una immortale (*amṛta*) e una mortale (*martya*), una fuori del tempo (*akāla*) e una nel tempo (*kāla*)²; viene quindi definito *nirguṇa* (senza qualificazioni) il Brāhman nel suo modo di essere indifferenziato e *saguṇa* (con qualificazioni) il Brāhman nella sua relazione col mondo.

3.1.2 *Il Puruṣa*. Il *Rg-veda*, nell'inno X, 90, canta questa Realtà infinita come un Dio dal cui corpo smisurato, immolato in un sacrificio primordiale, traggono origine tutti gli esseri e lo chiama *Puruṣa* (Maschio, Persona divina). Non dissimile dalla *mūrti* di Viṣṇu-Kṛṣṇa che appare ad Arjuna, nella grandiosa teofania della *Bhagavad-gītā*, come Viśvarūpa (Colui che ha tutte le forme), il *Puruṣa* vedico ha «mille teste, mille occhi, mille piedi» (X, 90, 1); Egli è «tutto questo [universo] (*idaṃ sarvaṃ*), quel che fu e quel che sarà, il Signore dell'immortalità» (v. 2); «solo un quarto di lui sono tutti gli esseri, tre quarti di lui è l'immortale nel cielo» (v. 3). Tutto l'universo con tutte le creature, gli dèi e le categorie sociali degli Ārya si generano dal «corpo» del *Puruṣa* quand'Egli viene immolato in quel rito sacrificale che è il processo di manifestazione del mondo. Da questo testo vedico fondamentale discende l'idea del mondo come «corpo», o come «natura inferiore» di Dio che viene espressa in alcune Upaniṣad³ e nella *Bhagavad-gītā*⁴ ed è specialmente sostenuta dalla scuola vaiṣṇava fondata da Rāmānuja (cfr. 2.11.1).

²Cfr. *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* II, 3, 1; *Maitry-upaniṣad* VI, 15.

³Si veda, per esempio, la dottrina del «triplice Brāhman» enunciata dalla *Śvetāśvatara-upaniṣad* I, 7, 9 e 12, di cui s'è detto *supra*, 2.7.2; si veda anche il commento di A. Silburn nella sua introduzione all'edizione della *Śvetāśvatara-upaniṣad*, op. cit., p. 26.

⁴*Bhagavad-gītā* 7, 5 e 11, 7; 13; 15.

3.1.3 Dio è l'Immenso. Per introdurre questo paragrafo vorrei ancora una volta citare un passo del già ricordato trattatello di Origene sulla preghiera: «Quando si dice che il Padre dei Santi è nei cieli, non bisogna supporre che egli sia circoscritto da forma corporea e che abiti nei cieli: così limitato sarebbe minore dei cieli che lo circoscriverebbero. Invece bisogna credere che tutto è circoscritto dalla ineffabile potenza della sua divinità e che tutto da lui è contenuto» (XXIII, 1)⁵. Forse non si potrebbe esprimere con parole migliori la concezione indiana di Dio come Essere immenso, che contiene in sé tutto ciò che esiste e al di fuori del quale nulla esiste. Nella cosmologia puranica si descrive il mondo come un «uovo cosmico» o «uovo di Brahmā» (*brahmāṇḍa*) interamente avvolto dalle acque, le quali, secondo un'immagine cara anche alla Bibbia, «stanno sopra il cielo» (*Salmi* 148, 4; *Dan.* 3, 60); le acque sono poi circondate dal fuoco, il fuoco dal vento e il vento dallo spazio. Seguendo la cosmologia del Sāṃkhya-darśana (2.8.6) e in perfetto parallelismo con la struttura dell'individuo, considerato come microcosmo o *pinḍāṇḍa* (pallottola sacrificale a forma di uovo) nella tradizione dello Yoga tantrico, lo spazio è poi avvolto dal senso dell'io, questo dall'intelletto e l'intelletto dall'immanifesto (*avyakta*), che è la Natura (*prakṛti*). Dio è più grande, in quanto abbraccia e comprende tutto questo: Egli è il supremo Signore (*Parameśvara*)⁶.

3.1.4 Dio è un Essere personale che salva (*Īśvara*). Abbiamo visto che ci sono due aspetti del *Brāhman*; di essi, quello che, a causa della sua relazione col mondo, è detto *saguṇa*, assume le caratteristiche di un Dio personale, che è dotato di attributi (*saguṇa*) e nello stesso tempo ne è privo (*nirguṇa*), che opera nel mondo, rimanendo tuttavia nascosto e impenetrabile a causa del potere della *māyā*, e che

⁵Origene, *La preghiera*, op. cit., p. 102.

⁶*Liṅga-purāṇa* I, 70. 50ss. Cfr. anche *Taittirīya-upaniṣad* II, 1.

emana da sé, fa prosperare e riassorbe in sé l'universo in un processo senza fine: in relazione a questa sua triplice funzione, il Signore (*Īśvara*) — detto anche *Īśa*, *Prabhu*, *Bhagavat* — viene chiamato ora *Brahmā*, ora *Viṣṇu* e ora *Śiva*. In ogni caso, Egli è il Signore di tutto ciò che è stato manifestato, lo Spirito supremo (*Parama-puruṣa*) o eccelso (*Puruṣottama*), che si rivela, per esempio, nella *Bhagavad-gītā* (cfr. 2.8.3 e 4). L'idea di un Dio personale, che si affaccia nella più recente speculazione upanisadica (cfr. 2.7.1), trova la sua più completa formulazione nei *Purāṇa* (cfr. 2.9) e nei *Tantra* (cfr. 2.12), la cui concezione del divino è quella che ancor oggi hanno la maggior parte degli hindū.

Il Signore — che governa l'universo con giustizia (*dharma*), conoscenza (*jñāna*), distacco (*vairāgya*) e signoria (*aiśvarya*) — è dotato di onniscienza, appagamento, coscienza senza principio, libertà, potenza inesauribile e infinita⁷. Egli viene «scelto» (*iṣṭa-devatā*, «divinità d'elezione») dal suo devoto (*bhakta*) che a lui si affida con fidente abbandono (*prapatti*): se ne prende cura con amore e lo colma del suo favore e della sua grazia (*prasāda*, *anugraha*).

3.2 Dio e dèi

Secondo la classificazione offerta dai *Veda*, le figure divine del pantheon brahmanico sono trentatre, divise in tre gruppi di undici con riferimento al «triplice» mondo: cielo, atmosfera e terra; ma i testi puranici parlano di migliaia di figure divine e l'*Agni-purāṇa* (120, 34ss.) precisa che esse sarebbero 33 migliaia, 33 centinaia e 33 unità. Il numero non sembra eccessivo a chiunque abbia visitato con attenzione qualche grande tempio hindū, giacché l'idea di infi-

⁷Cfr. M. Piantelli, *Dio nell'induismo*, in P. Damu (a cura di), *La religione nelle secolari superiori/2. Guida contenutistica e metodologica per gli insegnanti di religione*, elle di ci editrice, Leumann 1986, p. 134.

nito connessa con l'Essere supremo si esprime anche attraverso la serie innumerevole delle sue possibili «forme» (*mūrti*), una parola con la quale, nel culto hindū, si designa anche ogni idolo o immagine ritenuta adatta a fungere da supporto per l'atto di adorazione.

Sono del pari innumerevoli i nomi di Dio; liste versificate di 108 o addirittura 1000 o 1008 appellativi sono state composte in onore di ciascuna delle maggiori figure divine maschili e femminili (Viṣṇu, Śiva, Gaṅgā ecc.), e i pii hindū sono soliti ripeterli con devozione in lunghe litanie, che costituiscono altrettanti inni di lode (*sahasra-nāma-stotra* «inni dei mille nomi») cantati in segno di preghiera.

La molteplicità delle figure divine ha suggerito diverse classificazioni e alcune delle figure maggiori hanno dato luogo a classi di divinità che portano il loro nome: così ci sono dieci Viṣṇu, undici Rudra, dodici Āditya (il nome significa «figlio di Aditi» ed è uno dei nomi del Sole); otto sono i Vasu (il nome significa «buono, eccellente, opulento, generoso»), mentre i Marut (divinità delle tempeste) sono sette per ognuna delle sette sfere (terra, sole, luna, stelle, pianeti, Stella Polare e Orsa Maggiore) e tredici sono le divinità che costituiscono il gruppo dei *Viśve-deva* (Tutti gli dèi); ci sono poi gli otto guardiani delle direzioni dello spazio (*dikpāla* o *lokapāla*): Indra (Est), Agni (Sud-Est), Yama (Sud), Nirṛti (Sud-Ovest), Varuṇa (Ovest), Vāyu (Nord-Ovest), Kubera o Soma (Nord) e Īśāna (Nord-Est) e i nove «pianeti» (*nava-graha*): Sole, Luna, Marte, Mercurio, Giove, Venere, Saturno, Rāhu e Ketu, le cui immagini radunate in gruppo sono presenti nei grandi templi hindū, specialmente del Sud, e ricevono quotidianamente l'omaggio dei fedeli che si accingono a compiere la loro *pūjā*. Ma soprattutto importanti, dal punto di vista del culto, sono le *mūrti* delle divinità maggiori, ciascuna delle quali ha una sua precisa iconografia e che diventano altrettante divinità personali legate a particolari luoghi di culto: così, per esempio, Viṣṇu è Varadarājasvāmin (Il Signore che è il primo fra coloro che concedono grazie) nell'omonimo

tempio di Kāñcī (Tamiḷ Nāḍu), Raṅganāthasvāmin (Il Signore che domina quel palcoscenico che è l'universo) nell'isola di Śrīraṅgam, sul fiume Kaverī, presso Tiruchirappalli (Tamiḷ Nāḍu); Kṛṣṇa diventa Jagannātha a Purī, in Orissa, dove è adorato come membro di una triade insieme con la sorella Subhadṛā e con il fratello Balabhadra; egli è Venkaṭeśvara (Il Signore del monte Venkaṭācala), detto anche Bālakṛṣṇa o Bālājī (Il divino fanciullo), nel celebre santuario vaiṣṇava di Tirumalai (nei pressi di Tirupati, Āndhra Pradesh) e Viṭṭhalnāth o Viṭhobā a Paṇḍharpur (Mahārāṣṭra); Śiva è adorato come Naṭarāja (Il Re dei danzatori, con riferimento alla sua danza cosmica) nel celebre santuario di Cidambaram (Tamiḷ Nāḍu), come Ekāmbareśvara (Il Signore degli asceti «che portano un solo indumento») nell'omonimo tempio di Kāñcī e come Liṅgarāja (Il migliore fra i *liṅga* [cfr. 6.4]) a Bhuvaneśvar (Orissa); la Dea o *Śakti* è adorata come Kālī (La Nera) nel celebre tempio di Kālīghaṭ a Calcutta, ma è Mīnākṣī (Coei che ha gli occhi a forma di pesce) a Madurai (Tamiḷ Nāḍu), Kāmākṣī (Coei che ha gli occhi pieni d'amore) a Kāñcī, Śārādā (un nome di Sarasvatī) a Śrīgeri (Karnāṭak) e Annapūrṇā (Coei che è piena di cibo) a Vārāṇasī. Non sono che pochissimi esempi del moltiplicarsi delle *mūrti*, cioè delle figure, o immagini, o «forme» divine — a ciascuna delle quali corrisponde un'iconografia ben precisa — che affollano i luoghi di culto hindū, giacché, pur essendo ogni tempio dedicato a una sola divinità, nessuna delle altre *mūrti*, in linea di principio, ne è esclusa.

3.3 La triade divina

Le principali figure divine formano una triade, costruita anch'essa su basi funzionali, non diversamente dalla triade su cui si fonda la struttura sociale umana e in armonia con le tre caratteristiche intrinseche della Natura (*sattva*, *rajas* e *tamas*). Tale triade, costituita da Brahmā, Viṣṇu e

Śiva, rappresenta le diverse «funzioni» del divino e, precisamente, *Brahmā* quella della «creazione», che presiede alla manifestazione dell'universo e corrisponde al *guṇa* del *rajas* e al colore rosso; Viṣṇu quella che conserva e mantiene in essere l'universo manifestato, garantendo la continuità del *dharma*, cioè dell'ordine cosmico (*guṇa* del *sattva* e colore bianco) e Śiva, infine, quella della «distruzione» (*guṇa* del *tamas* e colore nero), che governa ogni periodica fine del mondo e presiede al suo riassorbimento nell'unica Realtà indifferenziata⁸. Nel culto e nella dottrina del nuovo brahmanesimo, che si fonda sui testi epici e puranici, la triade è comunque concepita come una triplice manifestazione dell'unico Essere supremo, e ne costituisce una conferma il culto di Dattātreyā, originatosi forse verso il 1260 e attestato ancor oggi nel Mahārāṣṭra e nel Karnāṭak settentrionale. Considerato nei *Purāṇa* un *aṃśavatāra* (discesa «parziale») di Viṣṇu, nato come progenie del ṛṣi Atri, uno dei «figli mentali» di *Brahmā*, e di Anasūyā, figlia del patriarca Dakṣa — che generò anche Durvāsas e Soma, discese terrene parziali di Śiva e di *Brahmā* —, Dattātreyā finisce per assommare in sé le caratteristiche dell'intera triade divina ed è adorato come *Brahmā*, Viṣṇu e Śiva in una sola immagine. Infatti, accanto all'iconografia che presenta le tre figure una accanto all'altra — attestata, per esempio, in un rilievo di Bādāmī (Karnāṭak) — esistono anche immagini di Dattātreyā che lo rappresentano come un *saṃnyāsin* tricefalo, accompagnato da quattro cani e da una vacca (simboli dei quattro *Veda* e della terra), o come una *mūrti* di Viṣṇu a quattro braccia accompagnata dai *vāhana* (cavalature) di *Brahmā* e di Śiva, o ancora come un solo personaggio seduto su un piedistallo sul quale sono raffigurati lo *haṃsa* (veicolo di *Brahmā*), l'avvoltoio Garuḍa (veicolo di Viṣṇu) e il toro (veicolo di Śiva); quest'ultima iconografia si trova, per esempio, nel tempio de-

⁸Cfr. S. Bhattacharjī, *The Indian Theogony. A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purāṇas*, University Press, Cambridge 1970, pp. 352 e 357-358.

dicato a Dattātreyā che sorge sull'argine dello stagno di Bhūtanātha a Bādāmī.

3.3.1 *Brahmā*. Differentemente da Śiva e Viṣṇu, *Brahmā* non assume se non eccezionalmente le caratteristiche di *Īśvara*, cioè di Signore supremo dell'universo; nell'India di oggi, un solo importante santuario gli è dedicato, il tempio di Puṣkara, nei pressi di Ajmer (Rājasthān). *Brahmā*, infatti, è una divinità che nasce e che muore: un solo giorno della sua vita dura un'intera età del mondo (*kalpa*), che corrisponde a 4 miliardi e 320 milioni di anni umani e la sua vita è pari a una «grande età del mondo» (*mahākalpa*) e dura cento anni costituiti ciascuno di 360 simili giorni; si tratta di un tempo immenso, ma non infinito. *Brahmā* nasce all'inizio di ogni *mahākalpa* in un fiore di loto sorto dall'ombelico di Viṣṇu-Nārāyaṇa dormiente sul giaciglio costituito dalle spire del serpente Ananta (Infinito) o Śeṣa (Quel che rimane), che galleggia al di sopra delle acque cosmiche, e, appena nato, incomincia a cantare il *Veda* come verità normativa della nuova età del mondo. *Brahmā*, il cui colorito è rosso, è raffigurato con quattro volti di solito muniti di barba (fig. 4) — che simboleggiano i quattro *Veda*, o i quattro *varṇa* (2.3.3), o le quattro ere cosmiche (*yuga*), o ancora le quattro direzioni dello spazio (*diś*) — e con quattro braccia, che recano di solito un cucchiaio sacrificale (*sruva*), un libro (il *Veda*), un rosario (*mālā*) e una piccola brocca per l'acqua (*kamaṇḍalu*).

Brahmā è venerato come l'avo (*pitāmaha*) degli dèi e degli uomini; la sua sposa è Sarasvatī, personificazione del sapere, di cui è simbolo anche la sua cavalcatura, che è l'oca selvatica (*haṃsa*); siede di solito su un trono a forma di fiore di loto, oppure anche su un carro trainato da sette oche selvatiche.

3.3.2 *Viṣṇu e i suoi avatāra*. Signore supremo di una delle maggiori religioni della *bhakti*, Viṣṇu è colui che protegge, sostiene e conserva l'universo e tutti gli esseri, an-

nientando le forze del male e del disordine morale, sociale e cosmico. Considerato fin dall'epoca vedica — anche se non è molto celebrato nel *Rg-veda* — come una figura divina «benevola e mai nemica dell'uomo, desiderosa e capace di accordare abbondanti ricchezze ai suoi adoratori, che si preoccupa di assicurare la continuità della razza umana», Viṣṇu è una divinità solare, portatrice di una «onnipervasiva energia che dona la vita»⁹. Il suo nome significa «Colui che pervade [l'intero universo]» e la sua impor-



Fig. 4 *Brahmā*.
Da un rilievo del tempio di Cannake'sava.
Belūr, Karnāṭak (Arte Hoysala, XII sec.).

tanza cresce enormemente con l'evoluzione della religione brahmanica. Fatto oggetto dell'intenso amore (*bhakti*)

⁹J. L. Brockington, *The Sacred Thread...*, op. cit., p. 19.

dei suoi devoti, Egli è l'Essere supremo, un Dio personale le cui «qualità ideali» sono la conoscenza (*jñāna*), la forza (*bala*), la virilità (*vīrya*), la sovranità (*aiśvarya*), la potenza (*śakti*) e lo splendore (*tejas*). Nel mondo vedico Viṣṇu è la divinità che con tre passi traccia il cammino del sole dall'Est all'Ovest attraverso lo zenit; nella successiva mitologia i «tre passi» servono a Viṣṇu, per questo chiamato Trivikrama, per conquistare il «triplice mondo» (terra, atmosfera e cielo; oppure cielo, terra e mondi inferiori) e diventano peculiari di una delle sue discese terrene (*avatāra*), quella di Vāmana. Mediante queste sue manifestazioni nel mondo Viṣṇu svolge la sua funzione di custode del *dharma* e di garante del delicato equilibrio su cui si regge l'intero universo; per questo viene spesso raffigurato con la mano destra in *abhaya-mudrā*, il «gesto dell'assenza di paura» (cfr. 1.3.4), che può accompagnarsi con un altro gesto, detto *varada-mudrā*, il «gesto di chi concede grazie». Egli porta sul capo una tiara adorna di gemme, il suo colorito è blu scuro come il cielo notturno, il suo vestito è giallo come la luce solare e i suoi principali attributi — sostenuti dalle diverse mani nelle forme a quattro braccia — sono il disco (*cakra*), arma terribile che è nel medesimo tempo immagine del sole e simbolo della mente capace di distruggere l'ignoranza, la clava (*gadā*), che rappresenta la forza dell'intelletto, il fiore di loto (*padma*), immagine dell'universo, e la conchiglia (*śankha*), che raffigura l'origine dell'esistenza; questi simboli possono essere sistemati nelle quattro mani del Dio in ventiquattro modi diversi, dando luogo ad altrettante «forme» di Viṣṇu (*caturvīṃśati-mūrti*), i cui nomi sono i seguenti: Keśava, Nārāyaṇa, Mādhava, Govinda, Viṣṇu, Madhusūdana, Trivikrama, Vāmana, Śrīdhara, Hṛṣīkeśa, Padmanābha, Dāmodara, Saṃkarṣaṇa, Vāsudeva, Pradyumna, Aniruddha, Puruṣottama, Adho'kṣaja, Narasiṃha, Acyuta, Janārdana, Upendra, Hari, Śrī-Kṛṣṇa. Ha sul petto un ciuffo di peli (*śrīvatsa*), che rappresenta la Natura come fondamento (*pradhāna*) dell'universo fisico e mentale, e porta un gioiello detto Kau-

stubha, che è lo Spirito (*ātman*) del mondo¹⁰; alcuni degli attributi del Dio (per esempio il disco Sudarśana, la clava Kaumodakī e la conchiglia Pāñcajanya) si trasformano in altrettanti personaggi divini, che vengono fatti oggetto di un culto popolare, non diversamente da quanto accade per i principali *avatāra*, con l'esclusione di quelli, come Kṛṣṇa e Rāma, ciascuno dei quali è considerato dai suoi devoti il Signore supremo dell'universo. Anche il veicolo di Viṣṇu, l'avvoltoio Garuḍa, è un simbolo solare, in quanto il sole è concepito come uccello nel suo apparente volo che percorre il cielo¹¹.

Un'altra importante *mūrti* di Viṣṇu è quella di Nārāyaṇa, di cui è molto popolare l'iconografia come Anantaśāyana o Anantaśāyin o Śeṣaśāyin, cioè come colui che giace sdraiato sulle spire del serpente Śeṣa («Quello che rimane») o Ananta («L'infinito»), che galleggia sulle acque cosmiche nell'intervallo fra l'una e l'altra esistenza del mondo, quando il caos (rappresentato appunto dalle acque primordiali) si sostituisce al cosmo (fig. 5). La sua mano destra è in *abhaya-mudrā*, simbolo della funzione di protettore dell'universo che gli è propria, mentre la clava, raffigurata talvolta come una dea (*gadā-devī*), simboleggia in questo caso la distruzione universale. Mentre egli è immerso nel sonno profondo dello Yoga (o della sua *māyā*), con la propria sposa Lakṣmī devotamente assisa ai suoi piedi, dal suo ombelico sorge un fiore di loto, all'interno del quale nasce Brahmā, il grande Avo, l'ordinatore universale dai quattro volti, che presiede a una nuova manifestazione dell'universo.

La grande importanza assunta dal culto di Viṣṇu nell'induismo medievale e moderno è specialmente dovuta alla dottrina degli *avatāra*, grazie alla quale eroi tribali e personaggi leggendari, come Kṛṣṇa-Vāsudeva e Rāmacandra,

¹⁰Cfr. *Viṣṇu-purāṇa* I, 22, 68ss.

¹¹Cfr. J. N. Banerjea, *The Hindu Concept of God*, in Aa.vv., *The Religion of the Hindus*, Edited by K. W. Morgan, Motilal Banarsidass, reprint, Delhi 1987, p. 54.

poterono essere assorbiti nella figura di Viṣṇu come supremo Signore di tutti gli esseri, diventando altrettanti nomi del Signore supremo. Secondo tale dottrina Viṣṇu «genera se stesso nel mondo ogni volta che si verifica un declino del *dharma* e una crescita dell'*adharma*», per salvare i buoni, punire i malvagi e ristabilire la norma eterna (*Bhagavad-gītā* 4, 7). Gli *avatāra* sono innumerevoli e non riguardano solo Viṣṇu; ancor oggi accade che personaggi religiosi di qualche rilievo si proclamino *avatāra* o vengano acclamati come tali dai loro devoti. Ci sono *avatāra* «principali» (*mukhyāvatāra*) o «completi» (*pūrṇāvatāra*), come Narasiṃha, Kṛṣṇa e Rāma, e ci sono *avatāra* «parziali» (*aṃśāvatāra*), o anche forme umane di un emblema o di un'arma divina (*āyudhapuruṣa*). Per quanto riguarda gli *avatāra* di Viṣṇu, le fonti della tradizione brahmanica ne presentano diverse liste, che elencano da un minimo di sette a un massimo di trentanove *avatāra*; il *Bhāgavata-purāṇa* (I, 3, 5ss.), per esempio, elenca ventiquattro *avatāra*, ma la lista più diffusa e autorevole, che trova inoltre molti riscontri nell'iconografia, ne ricorda dieci.

Le prime «discese» sono connesse con miti cosmogonici. 1. *Matsya*, il pesce, è colui che salva il primo uomo, Manu, dal diluvio universale.

2. *Kūrma*, la tartaruga, sostiene sul suo dorso il monte Mandara fatto ruotare da *deva* e *asura* come un frullino mediante il serpente Vāsuki usato come corda, al fine di sbattere l'oceano di latte e ricavarne la bevanda dell'immortalità (*amṛta*) e molti altri oggetti prodigiosi.

3. *Varāha*, il cinghiale, recupera la terra sommersa dalle acque cosmiche e viene raffigurato — per esempio, in uno splendido rilievo di arte Pallava che si trova nel Varāhamandapa di Mamallapuram —, come un uomo con la testa di cinghiale, che solleva dolcemente fra le sue braccia una figura femminile che rappresenta la Terra.

4. *Narasiṃha*, l'uomo-leone, uccide il demone Hiranyakaśipu, colpevole di aver perseguitato e minacciato il figlio Prahlāda, devoto di Viṣṇu; nell'iconografia (fig. 6) ha un



Fig. 5 *Viṣṇu Anantaśāyin*.
Da un rilievo del tempio dei dieci avatāra.
Deogarh, Uttar Pradesh (Arte Gupta, V sec.).
(Disegno al tratto di Gabriella Godio).

corpo umano e un capo leonino e tiene, adagiato sulle proprie ginocchia, il demone, del quale è intento a lacerare il petto con gli artigli.



Fig. 6 *Narasimha*.
Da un rilievo del tempio di Cannakeśava.
Belūr, Karnāṭak (Arte Hoysala, XII sec.).
(Disegno al tratto di Gabriella Godio).

↳ *Vāmana*, il ragazzo, il giovane brahmano dalla statura di un «nano», ottiene dall'*asura* Bali, che domina ingiustamente il trimundio sottratto ai *deva*, uno spazio di soli tre passi per sedervi a meditare e, fattosi improvvisamente gigantesco, riconquista con quei tre soli passi il dominio del triplice mondo; nei rilievi dei templi hindū — come, per esempio, in quello del tempio dedicato a Śiva «Signore del monte Kailāsa» (Kailāsa-nātha) a Kāñcīpuram (Tamil Nāḍu) — è raffigurato come Trivikrama, con una gam-

ba saldamente appoggiata a terra e l'altra lanciata verticalmente verso il cielo.

Gli *avatāra* successivi sono personaggi umani adulti. Il primo di essi, *Paraśurāma*, il brahmano-guerriero Rāma Jāmadagnya «armato di scure» (da non confondere con il Rāmacandra del *Rāmāyaṇa*), è, insieme con Narasiṃha, un aspetto *ugra* (violento, terribile) di Viṣṇu; egli fa strage di *kṣatriya*, colpevoli d'avergli ucciso il padre e viene di solito raffigurato come un saggio barbuto e armato di scure (*paraśu*).

Rāma o Rāmacandra è il re di Ayodhyā che incarna l'ideale del perfetto sovrano, a tal punto che ancor oggi si usa in India l'espressione *rāma-rājya* per indicare il regno perfetto, una sorta di età dell'oro, e Rāma (nella pronuncia moderna: Rām) è la parola più frequentemente usata per indicare Dio; in questa «discesa» Viṣṇu uccide il demone Rāvaṇa per liberare la propria consorte Sītā (considerata un *avatāra* di Lakṣmī), che era stata da lui rapita; nella sua impresa egli gode dell'aiuto prezioso del figlio del vento di nome Hanumat (in hindi: Hanumān) — primo ministro di Sugrīva, capo delle scimmie —, che gode di grandissima popolarità in ogni parte dell'India; Rāma, che rappresenta l'aspetto «solare» di Viṣṇu, viene raffigurato con due braccia recanti un arco e una freccia, spesso accompagnato dalla fedele consorte Sītā e dall'amato fratello Lakṣmaṇa.

Kṛṣṇa, «lo Scuro» (cfr. 2.9.2), determina il trionfo del *dharma* sull'*adharma*, guidando verso il loro inevitabile epilogo gli eventi descritti nel *Mahābhārata*, annunciando ad Arjuna il «supremo segreto» nel celebre canto della *Bhagavad-gītā* e rivelandosi come Signore supremo dell'universo. Kṛṣṇa è adorato sotto forme molteplici e altrettanto varia è, di conseguenza, la sua iconografia: egli è il divino fanciullo (Bālakṛṣṇa) allevato fra i mandriani della selva di Vṛndāvana, è l'affascinante adolescente che seduce le mandriane col suono melodioso del suo flauto (Muralīdhara, «Portatore di flauto», o Veṇugopāla, «Il mandriano col

flauto»), ma è anche — e soprattutto — il Signore supremo e, in questo caso, è difficile distinguere la sua iconografia da quella di Viṣṇu¹².

Il nono *avatāra* è *Buddha*, l'asceta silenzioso dei Sākiya che inganna i malvagi e i demoni con una falsa dottrina, consentendo così al *dharma* di prevalere.

Kalkin, infine, è l'*avatāra* che deve ancora venire e che apparirà su un cavallo bianco (o anche come uomo con la testa di cavallo) alla fine della presente età del mondo.

Nei miti avatarici l'uccisione da parte di Viṣṇu dei nemici del *dharma* si configura come un rito sacrificale attraverso il quale essi, che ne sono le vittime, sono redenti; ne costituisce una conferma evidente il fatto che nel *Viṣṇu-parvan* dello *Harivaṃśa* il capitolo 32, che tratta dell'uccisione del tiranno Kāṃsa da parte di Kṛṣṇa, reca il titolo di *Kāṃsasamskāra*, ove la parola *samskāra* (cfr. 6.5.6) indica ciascuna delle cerimonie che, secondo i testi sul *dharma*, debbono essere compiute dai rigenerati (*dvija*, cioè le tre caste superiori) nel corso della vita.

3.3.3 *Śiva*. Śiva — il cui nome, che significa «benefico, propizio, salutare», è usato in origine come appellativo del dio vedico Rudra, la divinità terrificata delle tempeste, per scongiurarne la collera — è il Signore supremo di una delle grandi religioni della *bhakti*. Nella sua figura si compendiano le opposte esperienze della vita: nascita e morte, ascesi ed erotismo; egli è quindi il Generatore, il simbolo stesso della creatività e della procreazione, raffigurato come *liṅga*, una colonna arrotondata alla sommità che è al tempo stesso asse del mondo e simbolo di carattere fallico, come risulta in modo evidente dall'iconografia più antica; ma è anche il Distruttore, il «Grande Tempo» (*Mahākāla*) che tutto porta via e lo «Spaventoso» (*Bhairava*). Viene invocato come «Benefattore» (*Śaṅkara*), «Grande Dio»

¹²Cfr. G. Liebert, *Iconographic Dictionary of the Indian Religions*, E. J. Brill, Leiden 1976, p. 140.

(Mahādeva), «grande Signore» (Maheśa o Maheśvara), «Signore degli animali domestici», cioè delle anime individuali (Paśupati), «grande asceta» (Mahāyogin) o «Signore degli yogin», cioè degli asceti (Yogīśvara), capace di inenarrabili penitenze, che medita in un luogo di cremazione col corpo coperto di ceneri; fra le sue molte «forme» (*mūrti*) figurano ancora quelle del «re dei danzatori» (Nāṭarāja), che con la sua danza cosmica distrugge e rigenera i mondi, del Maestro divino (Dakṣiṇāmūrti), che insegna con il silenzio i principi della fede, dell'asceta mendicante ignudo, che ha come ciotola per le elemosine una calotta di cranio (*kapāla*) ed è accompagnato da un piccolo daino (Bhikṣāṭana), del Signore «che è metà donna» (Ardhanārīśvara), di «colui che sorge dal *liṅga*» (Liṅgodbhava[-mūrti]) e, infine, di «Colui che è insieme Viṣṇu e Śiva» (Harihara). Nelle forme benevole Śiva ha di solito colore bianco; rosso o nero in quelle «terribili», che possono portare un particolare tipo di clava costituito da una tibia sormontata da un teschio. Alcuni dei suoi appellativi sintetizzano gli aspetti principali della sua complessa personalità e trovano giustificazione nei miti (narrati soprattutto nei testi puranici) e riscontro nelle più note iconografie.

Un mito molto importante è quello che si conclude con la nascita di Kumāra. La prima sposa di Śiva (detto Bhava, «L'esistente») si chiamava Satī (la [moglie] «virtuosa») ed era figlia del patriarca Dakṣa; quando questi, accingendosi a celebrare un grande sacrificio in onore di Viṣṇu, non invitò deliberatamente Śiva, la sua sposa Satī si diede volontariamente la morte nel fuoco (per questo la pratica hindū del suicidio delle vedove sul rogo funebre del marito ha il nome di *satī*). Śiva allora, in preda all'ira, vendicò la tragica morte della sua sposa emanando da sé Virabhadra, una figura terribile (*ugra*), quasi un'incarnazione della sua stessa collera, che distrusse il sacrificio di Dakṣa. Tormentato dal dolore per la tragica fine di Satī, Śiva si dedicò all'ascesi, praticando le più dure penitenze sulla sommità del monte Kailāsa, la sua celeste dimora. L'iconografia tra-

dizionale lo raffigura coperto soltanto da una pelle di tigre, con un serpente avvolto attorno al collo e con in mano un tridente (*triśūla*) e un piccolo tamburello dalla foglia di clessidra (*damaru*); i suoi capelli, secondo la consuetudine degli asceti, sono raccolti in una crocchia alla sommità del capo, coronato da una falce di luna (per questo Śiva è detto Candrasēkhara, «Colui che ha per corona la luna»), sul quale scende la celeste Gaṅgā (il Gange) per raggiungere dolcemente la terra. Con l'energia sprizzante dal suo terzo occhio egli incenerisce Kāma (il dio dell'amore) che tenta di aiutare Pārvatī, la figlia della montagna, nel suo tentativo di seduzione e che da quel momento assume il nome di Anaṅga, che significa «senza corpo». Pārvatī riesce nel suo intento solo sottoponendosi anch'essa a terribili pratiche ascetiche, ma il suo amplesso con Śiva viene interrotto dagli dèi; i testi puranici narrano che l'ardore del seme virile di Śiva, però, era troppo grande perché l'universo potesse sopportarlo ed egli decise allora di deporre il proprio seme nella bocca di Agni, il Fuoco; ma il calore era eccessivo anche per Agni che, non potendo tollerarlo, depose a sua volta il seme di Śiva nelle acque della Gaṅgā; ivi si formò un embrione, dal quale nacque il figlio di Śiva, di nome Skanda, che venne poi nutrito e allevato dalle sei Pleiadi (Kṛttikā) e per questo ebbe sei teste e fu anche chiamato Kārttikeya (figlio delle Pleiadi); Skanda è il dio della guerra che ha per veicolo il pavone (*mayūra*) ed è chiamato anche Kumāra (Giovane eroe, in tamil: Murukan) e, specialmente nel Sud, Subrahmaṇya (Caro ai brahmani, pio, casto).

La «famiglia» di Śiva comprende anche un'altra importante figura divina, quella di Gaṇeśa o Gaṇapati, il capo dei gaṇa, un gruppo di divinità minori al servizio di Śiva. Chiamato anche Vināyaka (La Guida), Vighneśvara (Colui che rimuove gli ostacoli) e Gajānana (Dal volto di elefante), Gaṇeśa — il cui *vāhana* è un topo (*ākṣu*) — è venerato per la sua saggezza e invocato all'inizio di ogni impresa (per esempio, all'inizio di tutte le opere letterarie)

e prima di intraprendere un viaggio. A proposito della sua origine lo *Śiva-purāṇa* narra che Pārvatī lo creò dal sebo della sua pelle per porlo a guardia dei propri appartamenti, ma Śiva, che non lo conosceva, da lui respinto gli mozzò la testa; in seguito gli dèi, intervenuti per placare l'ira di Pārvatī, furono da lei richiesti di andare verso Nord e di portarle la testa della prima creatura che avessero incontrato; essi trovarono per primo un elefante con una sola zanna e collocarono la sua testa sul corpo di Gaṇeśa. A prova della saggezza di questa divinità il medesimo *Purāṇa* narra che Śiva e Pārvatī desideravano celebrare il matrimonio dei loro figli e decisero che si sarebbe sposato per primo colui che avesse compiuto più rapidamente la circumambulazione del mondo intero. Skanda partì con grande slancio, ma Gaṇeśa, senza alcuna fretta, si limitò a girare rispettosamente attorno ai propri genitori per sette volte e vinse in questo modo la gara, giacché Śiva comprende in sé l'universo.

Un altro mito particolarmente significativo è quello della distruzione di Tripura, la triplice invincibile città degli *asura* costruita dall'architetto divino Maya con oro, argento e ferro, materiali che rappresentano il cielo, lo spazio intermedio e la terra; Śiva distrugge con un unico dardo (oppure brucia) la triplice città, compiendo un'impresa che costituisce la controparte śaiva del mito vaiṣṇava di Trivikrama (cfr. 3.3.2) e grazie alla quale acquisisce l'appellativo di Tripurāntaka, il «Distruttore di Tripura».

Nel mito del frullamento dell'oceano di latte, al quale abbiamo già accennato (cfr. 3.3.2) Śiva, per salvare il mondo, si assunse il compito di bere il veleno (*kālakūṭa*), che per primo venne prodotto; in seguito a questo fatto la gola di Śiva assunse un colore blu ed è per questo che Egli è detto Nīlakaṇṭha, che significa appunto «dalla gola blu».

Śiva svolge un ruolo determinante anche nel mito della discesa di Gaṅgā sulla terra. Ella viveva nel cielo come una fanciulla divina, che gli uomini potevano contemplare nella Via Lattea, il fiume celeste che si era originato

quando l'alluce del piede di Viṣṇu Trivikrama (cfr. 3.3.2) aveva perforato la scorza di quell'«uovo di Brahmā» che è il mondo, provocando il fluire delle acque cosmiche, appunto, nel mondo celeste. Quando il re-asceta Bhagīratha intraprese terribili penitenze per ottenere dai celesti il dono della divina Gaṅgā, allo scopo di purificare le ceneri dei Sāgara (i suoi antenati che si erano macchiati del grave peccato di aver offeso un asceta e il cui nome significa «mare»), Śiva favorì la grande impresa frenando col proprio capo la veemenza delle acque del fiume celeste, cosicché esso potesse scorrere dolcemente sulla terra, portatore di purificazione e salvezza. Da allora Gaṅgā, considerata anche come una seconda sposa del Dio, fa la sua comparsa in forma di un getto d'acqua, o anche di una fanciulla, sul capo di Śiva, che viene per questo detto Gaṅgādhara (Colui che porta [sul capo] Gaṅgā).

L'aspetto di Śiva Nāṭarāja (Re dei danzatori) è diventato molto popolare e largamente noto anche al di fuori dell'India soprattutto grazie ai bronzi della grande produzione artistica del periodo dei sovrani Coṭa (850-1100), uno dei quali, Rājārāja (985-1012), dedicò a Śiva come «Grande Signore» (Bṛhadīśvara) il tempio più elegante e imponente della capitale Tañjāvūr (Tamiḷ Nāḍu). La danza di Śiva è insieme esaltante e terribile: per mezzo di essa, infatti, il Signore continuamente distrugge e rigenera i mondi. Nell'iconografia Śiva Nāṭarāja ha da quattro fino a diciotto braccia (come, per esempio, nella splendida scultura del tempio rupestre N. 1 di Bādāmī [fig. 7]), è circondato da un cerchio di fuoco e tiene una gamba sollevata, mentre l'altra poggia sulla schiena di Apasmāra, un nano prostrato a terra che rappresenta l'oblio.

Fra le molte altre «forme» di Śiva che meriterebbero di essere ricordate una è particolarmente famosa, anche se spesso viene male interpretata: si tratta della cosiddetta «*trimūrti*» del tempio rupestre di Elephanta, un'isola situata nella baia di Bombay. Questa grandiosa immagine



Fig. 7 Śiva Natarāja.
Da un rilievo del tempio rupestre N. 1.
Bādāmī, Karnāṭak (Arte Cālūkyā, VI sec.).
(Disegno al tratto di Gabriella Godio).

(alta quasi sei metri) raffigura Śiva come Mahādeva o «Grande Dio», che ha tre volti: al centro Saumya (Fausto) o Tatpuruṣa (Spirito supremo), rivolto a Est, che rappresenta l'aspetto trascendente di Śiva come Signore dell'universo; sul lato destro (sinistro per chi guarda) e rivolto a Sud, Ghora o Aghora-Bhairava, l'aspetto tremendo della distruzione; sul lato sinistro (destro per chi guarda) e rivolto a Nord, Vāmadeva-Umā, l'aspetto femminile della Śakti, simbolo della potenza creatrice della divinità. Sembra essere un ulteriore sviluppo di questa iconografia l'immagine a cinque volti di Sadāśiva, alla quale s'è già accennato (cfr. 2.11.2). Si tratta di una tipologia che ricorre anche nei cosiddetti *pañcamukha-līṅga* (*līṅga* con cinque volti), che presentano in realtà quattro volti, mentre il *līṅga* stesso costituisce il quinto come forma trascendente di Śiva: i «cinque» volti sono anche simboli dei cinque elementi della natura, nell'ordine lo spazio, l'aria, la terra, il fuoco e l'acqua.

Ma la *mūrti* che s'incontra più frequentemente nei *sancta sanctorum* dei templi śaiva non è una vera *mūrti*, bensì una forma che non è icona, un idolo ridotto a una sagoma essenziale: il *līṅga*, un cilindro di pietra arrotondato alla sommità, simbolo aniconico che è nel medesimo tempo forma essenziale del tutto e asse dell'universo, uovo cosmico e «segno» visibile della presenza divina nelle celle dei templi śaiva. È proprio il *līṅga* che, sostituendo ogni altro idolo, viene installato su una base che rappresenta l'organo sessuale femminile (*yoni*), simbolo della Śakti con la quale il Dio è perennemente unito, e ha una forma che ricorda in modo sorprendente la struttura dell'altare sacrificale presso civiltà arcaiche, come per esempio quella nuragica della Sardegna. Ma prima di essere un oggetto concreto di culto il *līṅga* è il segno di una Realtà sottile che permea tutte le cose, come afferma un passo dell'*Īśvara-gītā* (Il Canto del Signore [Śiva]):

«Il *līṅga* è nel fuoco per coloro che si dedicano ai riti, nell'acqua nel cielo nel sole per gli uomini saggi, nel legno

e in altri materiali solo per gli sciocchi; ma per gli *yogin* è nel cuore»¹³.

Gli *śivaliṅga* sono infiniti, dice lo *Śiva-purāṇa*¹⁴, e l'intero universo è «fatto di *liṅga*», giacché tutto è forma di Śiva e «null'altro esiste realmente»; il *liṅga*, in altre parole, è il *Brāhman* (*Īśvara-gītā* 10, 1 e 3)¹⁵. Sulla tipologia, la classificazione e le caratteristiche di questa «immagine» molto particolare diremo più avanti (cfr. 6.4), limitandoci per ora a illustrare brevemente il mito della sua origine.

Prima ancora della manifestazione del mondo scoppiò una disputa fra *Brahmā* e *Viṣṇu* su chi di loro fosse più grande; nel bel mezzo della discussione apparve fra loro un'immensa colonna sfolgorante di luce (*jyotir-liṅga*) come «rappresentazione eretta» (*sthānumūrti*) di Śiva. *Brahmā* e *Viṣṇu*, procedendo l'uno verso l'alto e l'altro verso il basso, cercarono invano di raggiungerne le estremità; *Viṣṇu* si arrende, ma *Brahmā* mente, invocando la testimonianza falsa di un fiore che ha trovato lungo il suo volo. Appare allora nel *liṅga* il volto, o l'intera figura di Śiva, dalla cui fronte emerge il terrificante *Bhairava* che, con l'unghia del mignolo, recide la quinta testa di *Brahmā* (destinato da allora ad avere solo quattro teste) e poi lo maledice a non ricevere alcun culto da parte degli uomini.

Nell'iconografia śaiva ha infine molta importanza la figura del toro *Nandin*, *vāhana* e simbolo di Śiva, la cui immagine finemente scolpita è spesso ospitata, specialmente nei santuari śaiva del Sud, in una speciale sala ipostila (*nandi-mandapa*) che fronteggia l'ingresso del tempio principale; essa riceve separatamente gli atti di culto dei fedeli, dai quali *Nandin* — simbolo, come il *liṅga*, della procreazione — è considerato come Śiva stesso in forma di animale.

¹³*Kūrma-purāṇa* II, 11, 98.

¹⁴*Kotirudra-sambitā* I, 9-17.

¹⁵Cfr. M. Piantelli, *Īśvaragītā...*, op. cit., p. 236.

3.4 La Dea

La concezione e la raffigurazione del divino al femminile occupano un posto di rilievo nella cultura religiosa dell'India, non solo a livello popolare e nell'ambiente rurale, ma anche per quanto concerne la tradizione colta brahmanica. I templi dell'India sono popolati da un grandissimo numero di dèi, ma anche da una folla di dee, molte delle quali sono oggetto di particolare devozione.

Già nel *Rg-veda* troviamo le premesse del culto della Dea, non solo negli inni che celebrano la Parola (*Vāc*)¹⁶, ma anche in altri testi; il passo del *Puruṣa-sūkta* (*Rg-veda* X, 90), ove si afferma che nel *Puruṣa* è insita una potenza divina (*virāj*) che Egli continuamente genera e dalla quale è continuamente generato, costituisce una prova dell'idea che la potenza creatrice della divinità potesse configurarsi come l'aspetto femminile di Dio.

Nell'India settentrionale, e specialmente nel Bengala, la Dea è adorata come *Manasā*, Dea dei serpenti; *Śitalā*, la Dea del vaiolo e della varicella, che trattiene o distribuisce tali malattie sulla base di adempimenti rituali eseguiti oppure omessi, è adorata — specialmente nell'Uttar Pradesh — in molti villaggi, ma anche in luoghi più importanti, come il *Someśvara-ghāt* della città santa di *Vārāṇasī*, lungo le rive del Gange: la sua immagine è installata in piccoli templi i cui sacerdoti sono uomini di bassa casta, che fungono da mediatori fra la gente e la Dea; sempre nella città di *Vārāṇasī* la Dea è anche *Annapūrṇā* (Colei che è ricolma di cibo) e come tale viene raffigurata con un grosso mestolo in mano. Anche i fiumi, in India, sono dee e fra esse primeggiano la *Gāṅgā* (il Gange, il cui nome è femminile nelle lingue indiane) e la *Yamunā*, che è il suo principale affluente di destra. I due fiumi confluiscono nella città di *Allāhābād* (l'antica *Prayāga*) e il mito vuole che alle due correnti (chiara quella della *Yamunā*, scura quella

¹⁶Per esempio, *Rg-veda* X, 125.

della Gaṅgā) si aggiunga misteriosamente, in modo invisibile, anche quella dell'antica Sarasvatī per formare la sacra *trivenī* (triplice corrente). Le immagini di Gaṅgā e Yamunā sono spesso collocate ai lati della porta d'ingresso dei templi, rispettivamente a sinistra e a destra per chi entra, e sono raffigurate come due fanciulle in posizione eretta sui rispettivi *vāhana*: il *makara* (una sorta di alligatore) per Gaṅgā e il *kūrma* (tartaruga) per Yamunā. Le loro immagini non sono soltanto simbolo di purificazione per chiunque varchi la soglia del tempio, ma rappresentano anche una serie di opposti: la luna e il sole (Yamunā è la figlia del sole e la tartaruga che ne costituisce il veicolo è un evidente simbolo solare), l'acqua e il fuoco, la femmina e il maschio, ma anche — nel tantrismo — *Idā* e *Piṅgalā*, i due canali della fisiologia «sottile» nei quali scorre il soffio vitale, per animare quel «corpo di Dio» che è il tempio¹⁷.

Molto popolare è la raffigurazione del divino femminile sotto forma di gruppi, come quello delle «sette madri» (*sapta-mātrkā*: Brahmanī, Maheśvarī, Kaumārī, Vaiṣṇavī, Vārāhī, Indrānī, Cāmuṇḍā), che sono a un tempo venerate e temute, o anche quello delle dieci *Mahāvidyā*, che sono altrettante personificazioni della *Śakti*, la Potenza di Śiva. Queste e molte altre forme divine (come le Yoginī e le *Dākinī* del tantrismo sia hindū, sia buddhista) costituiscono, per la gente semplice, una prova tangibile degli infiniti modi di rivelarsi della Dea (*Devī*), che ora appare come una fanciulla vergine (*Kanyā Kumārī*), alla quale è dedicato un tempio sull'estrema punta meridionale dell'India, che da lei prende il nome, ora — e soprattutto — come la Madre divina dell'universo (*Jagadambā*), che gli hindū tendono a far coincidere con la Madre India (*Bhārat Mātā*) e che è nel medesimo tempo l'energia creatrice (*Śakti*) di Dio.

Ogni figura divina del pantheon hindū ha la sua *Śakti*:

¹⁷Cfr. S. Piano, *Il mito del Gange...*, op. cit., nota 37 alle pp. 30-31.

così, per esempio, a Brahman si accompagna Sarasvatī o Bhāratī (Dea della cultura, delle arti e dell'eloquenza), a Viṣṇu Śrī o Lakṣmī, a Rāma Sītā, a Kṛṣṇa Rādhā (o Rukmiṇī), a Śiva Umā o Pārvatī. Fra tutte queste figure femminili è la sposa di Śiva che diventa la *Devī*, cioè la Dea per eccellenza, Signora suprema (*Parameśvarī*) dell'universo che, nella sua forma di *Tripurasundarī*, rappresenta la perfetta beatitudine del *Brāhman*.

3.4.1 *Sarasvatī*. È la sposa o *Śakti* di Brahman. In origine personificazione dell'omonimo fiume sacro degli indo-ari, che scorreva nell'India nord-occidentale, Sarasvatī (La Fluente), venerata anche sotto molti altri nomi (come *Śāradā*, *Bhāratī*, e altri ancora), venne identificata con *Vāc* e diventò la Dea dell'eloquenza, della cultura, della poesia e della musica; il suo veicolo è l'oca selvatica (*hamsa*), oppure il pavone (*mayūra*), e la sua immagine ha di solito quattro braccia, due delle quali recano un rosario e un libro, mentre le altre due sono intente a suonare una *vīṇā*, il caratteristico liuto indiano. La sua immagine è venerata soprattutto dalle persone che operano nel mondo della cultura e delle arti e figura spesso nelle biblioteche, dove riceve offerte di fiori e incensi profumati.

3.4.2 *Lakṣmī*. Considerata in origine una personificazione della Terra, Lakṣmī è la sposa o *Śakti* di Viṣṇu, chiamata anche *Śrī*: entrambi i suoi nomi esprimono l'idea della bellezza e della fortuna, dell'abbondanza e della prosperità. Prodigiosamente nata dall'oceano di latte frullato da dei e demoni, secondo un mito narrato nel *Rāmāyaṇa* e nei *Purāṇa*, viene descritta assisa su un fiore di loto (*padma*) fluttuante sulle acque cosmiche, e per questo è anche detta *Padmā*; quando Viṣṇu discende sulla terra assumendo una forma visibile, Lakṣmī di solito s'incarna, a sua volta, nella sposa di ogni *avatāra*. Nell'iconografia ha di solito due braccia e regge spesso una cornucopia, oppure è raffigurata come *Gaja-Lakṣmī*, con un fiore di loto nella ma-

no e con due elefanti (*gaja*) che le forniscono l'acqua per il bagno. In suo onore si celebra in tutta l'India, in autunno, la festa di *divālī* (in sanscrito: *dīpāvalī*) o delle «file di lucerne» (6.5.5), un'occasione nella quale il culto di Lakṣmī si associa a quello di Gaṇeśa.

3.4.3 *Durgā*. Oltre che con il nome di Pārvatī «Figlia della Montagna» (cioè dello Himālaya), la *Śakti* di Śiva è conosciuta e celebrata sotto molti altri nomi: è anzitutto Satī, il prototipo della sposa «virtuosa» (questo è il significato del nome), che s'immola volontariamente nel fuoco per difendere l'onore del proprio sposo; ma è anche Umā (forse «Madre»), Ambā o Ambikā (Madre), Lalitā (Affascinante), Gaurī (Splendente) e, nel suo aspetto terrifico, Durgā (Inaccessibile), Caṇḍī (Furiosa), Cāmuṇḍā o Cāmuṇḍī (Coi che decapitò [i demoni] Caṇḍa e Muṇḍa), Bhairavī (Terribile) e Kālī («La [Dea] Nera», o anche «La Notte», secondo Mario Piantelli: «Coi che è il Tempo»¹⁸), le cui imprese sono cantate nel già ricordato *Devī-māhātmya* del *Mārkaṇḍeya-purāṇa* (cfr. 2.11.3). Il nome più popolare di questa forma della Dea è Durgā e proprio con questo nome essa è venerata nel corso di una delle più importanti feste religiose dell'India, la *durgā-pūjā*, che si celebra in autunno (cfr. 6.5.5).

Nel *Devī-māhātmya* e in altri testi della tradizione brahmanica la Dea appare soprattutto come una vergine guerriera, che assume su di sé l'incarico di eseguire i sacrifici cruenti che hanno per vittime le forze incarnate del male, liberando la divinità maschile da questo tipo di contaminazione; la Dea è, del resto, l'unica figura divina alla quale ancor oggi si offrono sacrifici cruenti, specialmente in quei templi in cui è adorata come Durgā o Kālī (come il tempio di Kālighāt a Calcutta, quello di Durgā a Vārāṇasī, quello di Cāmuṇḍī a Maisūr [spesso scritto ancora, all'in-

¹⁸Cfr. *Dizionario delle religioni*, diretto da G. Filoramo, Einaudi, Torino 1993, p. 665.



Fig. 8 Durgā Mahiṣāsūramardinī.
Da un rilievo del tempio di Durgā.
Aihole, Karnāṭak (Arte Cālūkyā, VI sec.).
(Disegno al tratto di Gabriella Godio).

glese, Mysore], e molti altri). Fra le vittime delle molte imprese di questa Dea tenebrosa, sorta misteriosamente dal corpo di Viṣṇu giacente sulle acque cosmiche, ella che in lui era il sonno profondo dello Yoga (*yoga-nidrā*) e la grande *māyā* (*mahā-māyā*), fa spicco il demone-bufalo Mahiṣāsura, uccidendo il quale Durgā acquisì l'appellativo di Mahiṣāsuramardinī (Colei che distrusse il demone Mahiṣa [fig. 8]): sotto questo appellativo è ancor oggi venerata soprattutto nell'India meridionale (di qui deriva il nome stesso della città di Maisūr), ove si possono ammirare alcune delle più belle iconografie della Dea dell'India classica e medievale, che la raffigurano intenta a trafiggere con il tridente il gigantesco *asura* in forma di bufalo, spesso rappresentato come una figura umana con la testa di bufalo. Kālī, invece, appare come una donna nuda dal volto orrendo, con denti a forma di zanne e una lunga lingua grondante di sangue; il suo corpo è nero e una collana di teschi ondeggia appesa al suo collo mentre ella danza sul corpo immobile di Śiva; le sue quattro braccia reggono un cappio (*pāśa*), una tibia sormontata da un teschio (*khaṭvāṅga*), una spada (*khaḍga*) e una testa recisa.

Estremamente lontane da questo tipo di visione sono le elaborazioni dotte della presenza del femminile nel mistero della vita del cosmo. Nella speculazione brahmanica la Dea tende infatti a identificarsi di volta in volta con diversi principi della speculazione cosmologica, ed è allora, per esempio, la *Prakṛti*, cioè la Natura del Sāṃkhya-darśana, oppure la *Māyā*, il misterioso potere grazie al quale Śiva, nello sprigionamento dell'universo, si manifesta ma al tempo stesso si nasconde all'esperienza dell'uomo.

3.5 *La pentade del culto smārta*

Il culto detto *smārta*, (cfr. 2.13), è praticato nei confronti di cinque «forme» (*mūrti*) divine, che sono Viṣṇu, Śiva, *Śakti* o Devī, Sūrya e Gaṇeśa. Di quattro di esse abbiamo

già detto ampiamente; per quanto riguarda la quinta, Sūrya, si tratta della divinità vedica del Sole, il cui culto in forma antropomorfica fu forse introdotto in India dall'Iran¹⁹. Nella mitologia hindū Sūrya è un Āditya, anzi, l'Āditya per eccellenza, figlio di Kaśyapa e Aditi, identificato talvolta con Viṣṇu (per esempio, nel tempio di Konārka, in Orissa); viene raffigurato su un carro (*ratha*) divino, che percorre il cielo trainato da sette cavalli. Un bellissimo rilievo con questo soggetto orna la volta del tempio di Virūpākṣa (nome di Śiva, che significa «dagli occhi deformi», in quanto ha anche un terzo occhio fra le sopracciglia) a Pāṭadakal (Karnāṭak). Prendono talvolta il posto di Gaṇeśa Brahmā e, soprattutto, Skanda (o Kārttikeya o Subrahmaṇya), il cui culto si affianca spesso, specialmente nel Sud, a quello delle cinque figure divine summenzionate, portando a sei, di fatto, il numero delle *mūrti* che servono di supporto per l'adorazione. La tipologia classica rimane comunque quella delle cinque *mūrti* ed esistono anche templi detti *pañcāyatana*, che sono dedicati a una di queste divinità, ma presentano nel medesimo tempo quattro tempietti collegati col santuario centrale e destinati alle altre quattro figure della pentade.

3.6 *Dio come coppia nel tantrismo*

Abbiamo visto nel precedente capitolo (cfr. 2.12) come l'India ci presenti, in quel vasto fenomeno religioso al quale è stato dato il nome di tantrismo, il volto per così dire più inquietante del divino: l'Essere supremo assume la forma di una coppia perennemente unita in un infinito abbraccio, nella quale l'elemento maschile e femminile rappresentano la bipolarità dell'Uno, simboleggiando rispettivamente l'aspetto statico e dinamico dell'unica Realtà.

S'accompagna a questa visione, come sempre, la ricerca di una corrispondenza fra il piano di Dio e quello dell'uomo.

¹⁹Cfr. G. Liebert, *Iconographie Dictionary...*, op. cit., p. 288.

mo: la coppia divina trova il suo omologo nella coppia umana e la nozione di *Śakti* lo trova nell'energia vitale e anche sessuale, segno evidente del *kāma*, cioè del desiderio, che, per usare un'espressione di Madeleine Biardeau²⁰, viene «elevato alla dignità di sostanza stessa dell'uomo»; essa giace assopita in ogni individuo alla base della colonna vertebrale ed è raffigurata come una serpe avvolta sulle sue spire (*Kuṇḍalinī*). L'uomo deve imparare a conoscere e controllare perfettamente ogni funzione del suo corpo, che il rito può trasformare in un corpo divino; seguendo le tecniche elaborate e insegnate da una scuola particolare di Yoga, che prende appunto il nome di *kuṇḍalinī-yoga*, l'adepto deve imparare a risvegliare e quindi sublimare quell'energia straordinaria, per ricondurre il suo fuoco a spegnersi nel lago immobile dell'Uno.

²⁰Cfr. M. Biardeau, *L'induismo*, op. cit., p. 192.