

Hinduismo

a cura di Giovanni Filoramo



Saggi di: Carlo Della Casa
Stefano Piano, Mario Piantelli

Biblioteca Universale Laterza
542

© 1996, 2002, Gius. Laterza & Figli

© 2002, Gius. Laterza & Figli
per la Prefazione di Giovanni Filoramo

Nelle «Enciclopedie del Sapere»
Prima edizione nel volume 4,
Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente,
della *Storia delle religioni*
a cura di Giovanni Filoramo, 1996

Nella «Biblioteca Universale Laterza»
Prima edizione riveduta e aggiornata 2002

Carlo Della Casa
Stefano Piano
Mario Piantelli

Hindūismo

a cura di Giovanni Filoramo

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel gennaio 2002
Poligrafico Dehoniano -
Stabilimento di Bari
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
CL 20-6522-3
ISBN 88-420-6522-6

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopia un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

Prefazione

1. Chi parla oggi di «hindūismo» parla di una realtà religiosa complessa e diffusa, che riguarda non soltanto la maggioranza degli abitanti del continente indiano, ma, in conseguenza dei processi emigratori, la maggior parte degli hindū che vivono nell'Asia sudorientale, nel Vicino Oriente, in Africa, nelle due Americhe, in Australia e, naturalmente, in Europa. Soltanto in India gli hindūisti sono attualmente, secondo le più recenti statistiche, circa l'82% della popolazione (circa 820 milioni). In Nepal costituiscono la maggioranza (89% della popolazione), così come nelle isole Mauritius (52%). Minoranze significative sono presenti anche nelle isole Figi (38%), nel Suriname (27%) e a Trinidad e Tobago (24%), inoltre nel Bhutan (24%), in Srīlaṅkā (15%), nel Bangladesh (12%), in Malaysia (7%) e a Singapore (5%). Minoranze sono anche presenti nel Kuwait e in Sud Africa (2%).

D'altro canto, come tutte le statistiche, anche questa non è in grado di render conto della complessità della realtà religiosa soggiacente. Dietro il generico termine «hindūismo», infatti, sono compresi fedeli che hanno credenze animistiche, politeistiche, panteistiche, monistiche, monoteistiche (quando non si tratti di atei), che praticano forme tradizionali di culto o che le criticano radicalmente, gli aderenti a credenze arcaiche ma anche i seguaci del neohindūismo e cioè dei movimenti di riforma sorti in conseguenza del confronto con la cultura moderna a partire dall'inizio del XIX secolo.

La ragione di questa apparente contraddittorietà è presto detta. La designazione «hindūismo» ad indicare la religione degli

abitanti di questo immenso continente è una «invenzione» tipicamente moderna. Essa è legata alla dominazione coloniale inglese, essendo comparsa per la prima volta nel Bengala nel corso del XIX secolo, come tentativo, da parte degli impiegati della inglese East Indian Company, di ricondurre ad unità la molteplicità di culti tradizionali con cui essi erano costretti a confrontarsi. Che si trattasse, in realtà, di tradizioni religiose spesso divise, oltre che da lingue, anche da credenze e pratiche era, d'altro canto, loro sfuggito perché, a differenza di quanto era avvenuto nell'Europa moderna, i loro fedeli vivevano insieme in una situazione non conflittuale di sostanziale tolleranza.

Il termine inglese, a sua volta, derivava da «hindū», parola di origine persiana che al singolare indica il fiume Indo e al plurale gli abitanti delle terre che il fiume attraversa. Esso era stato usato da chi arrivava in India, in particolare da persiani e da turchi, per indicare le genti che vivevano nel Nord attorno al fiume Indo e, più tardi, tutti i popoli al di là dell'Indo e cioè l'intera popolazione dell'India. Il termine aveva acquistato una valenza nuova sotto la dominazione musulmana: dal momento che, secondo il diritto musulmano, i non musulmani dovevano pagare una tassa aggiuntiva, a partire dall'VIII secolo, in cui ha inizio la dominazione musulmana nella parte occidentale del continente indiano, si vennero creando due categorie di abitanti: i musulmani e gli hindū, cioè gli indigeni non musulmani. In questo modo, l'identità degli hindū si è costituita, come spesso capita, in negativo, attraverso il non essere musulmani, a prescindere dalla loro concreta appartenenza religiosa (cosa che, tra l'altro, aiuta a spiegare il ricorrente conflitto nazionalistico con i musulmani).

Il moderno «hindūismo», ad indicare l'insieme delle tradizioni religiose presenti sul suolo indiano, è dunque l'esito di un complesso processo culturale nel quale si intrecciano punti di vista esterni e prese di consapevolezza autoctone. Le innumerevoli discussioni sorte sulla utilità di questo termine e sui rischi che comporta l'assimilarlo al concetto occidentale di religione fanno parte di un più generale processo di presa di coscienza culturale messo in opera dalle correnti decostruzioniste, in conseguenza del quale, ad esempio, sono stati messi in discussione il concetto di «orientalismo» e la parallela scienza in quanto epifenomeni della conquista coloniale. D'altro canto, le soluzioni alternative proposte (ricorrere ad esempio ad autodefinizioni come *sanātanadharma*, «la legge eterna») non risolvono il problema di fondo: se e che cosa tenga unito, al di là del dato territoriale, questo complesso di tradizioni, questi vari «hindūismi».

2. Per secoli, prima sotto la dominazione musulmana, poi sotto la dominazione inglese, lo hindūismo si è dimostrato una realtà religiosa capace di far convivere al proprio interno, sulla base di una implicita ma efficace tolleranza, correnti e scuole religiose profondamente diverse, senza che esistesse una chiesa di tutti gli hindūisti o una analoga istituzione in grado di garantire una unità di credo e di pratiche.

Che cosa tenesse, in realtà, collegate queste correnti così diverse e talora esplicitamente contrapposte, è ben spiegato dai saggi che seguono, i quali permettono di ripercorrerne la storia e cogliere, dietro la straordinaria varietà di dottrine, una certa «aria di famiglia», data, ad esempio, dalla certezza condivisa che il divino, onnipresente, si può rivelare e in effetti si manifesta in forme differenti (dalle piante agli uomini carismatici o guru); che, di conseguenza, lo spirituale non si contrappone dualisticamente al materiale, dal momento che la stessa materia è sempre permeata e percorsa dal soffio dello spirito; che l'uomo fa parte di una totalità cosmica in cui egli ha un dovere da compiere, è l'anello di una catena che lega il mondo della natura e il mondo divino attraverso la mediazione dell'azione sacrificale; infine, che la morte non è che una cesura temporanea all'interno di una serie di reincarnazioni.

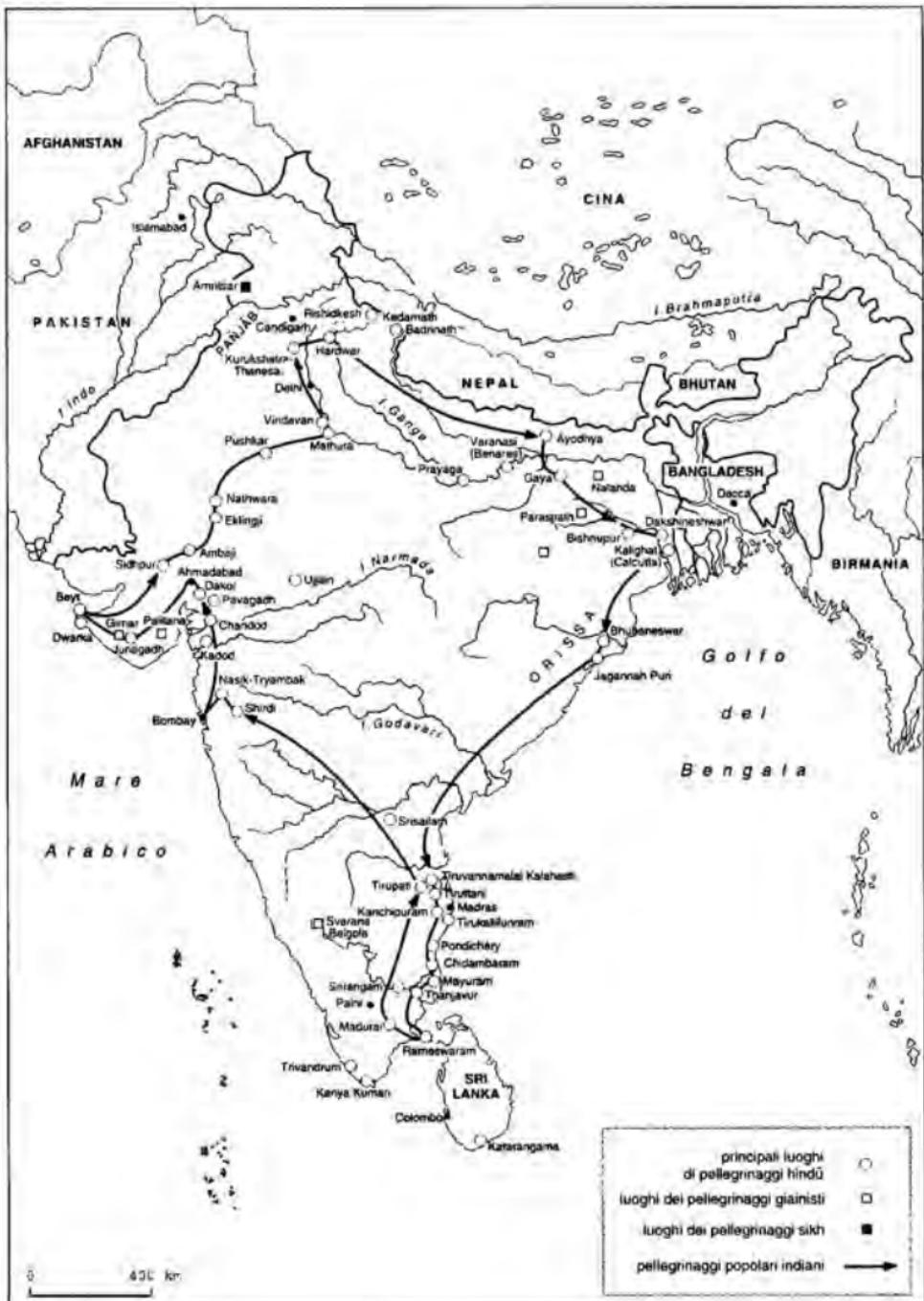
3. D'altro canto, il lettore potrà rendersi conto, man mano che l'esposizione si avvicina ai nostri giorni, di quanto estese, anche nel caso di un mondo così profondamente conservatore e tradizionale come lo hindūismo, siano state le conseguenze del confronto con la modernità e i suoi corrosivi processi secolarizzanti. E questo, a cominciare dal modo stesso di costituirsì dello Stato indiano. La storia dello hindūismo è una storia dove religione e politica sono continuamente e profondamente intrecciate, dal momento che, a differenza della tradizione cristiana occidentale, quella hindūista ignora la distinzione e la separazione tra sacro e profano. Negli ultimi due decenni, i rinnovati dibattiti in India sulla natura dello hindūismo sono stati rinfocolati dal trionfo politico del partito di destra Bharatiya Janata Party, tipico rappresentante del fondamentalismo hindūista, che dai due seggi del 1986 è arrivato nel 1999 ad averne 292. Il suo slogan nazionalistico «una nazione, un popolo, una cultura» – che riecheggia quello che aveva portato alla formazione del Pakistan musulmano nel 1947 – colpisce al cuore il particolare secolarismo che sta alla base della Costituzione indiana. Quest'ultima,

infatti, in vigore dal 26 gennaio del 1950, assicura (art. 25) la libertà di religione come forma di tutela e garanzia della possibilità di coesistenza per le diverse religioni presenti sul suolo indiano, limitata soltanto dalle esigenze di progresso sociale dello Stato. Essa contiene inoltre (paragrafo 2b dello stesso articolo) la precisazione che il concetto di «hindū» comprende anche gli appartenenti al sikhismo, al buddhismo, al gianismo: in questo modo, la Costituzione ha accettato l'idea che, dietro il concetto di «hindūità» (*hindūtva*) – l'analogo, sul piano politico-costituzionale, di quello di «hindūismo» sul piano religioso –, si debbano intendere tutte le religioni e concezioni del mondo nate sul suolo indiano e che hanno l'India come loro terra sacra.

4. Oggi anche lo hindūismo, nella sua variegata complessità, è attraversato dai dibattiti che investono, talora con conseguenze tempestose, altre tradizioni religiose profondamente diverse come le fedi monoteistiche. I movimenti neo-hindūisti hanno cambiato il suo volto, portando alla ribalta la riforma sociale e gli imperativi morali, come la necessità di essere più aperti ai gruppi emarginati o l'ammissione delle donne in alcuni movimenti ascetici contemporanei. Simili tendenze vanno, certo, contro gli insegnamenti tradizionali, ma contribuiscono a mettere in luce il fatto che il cambiamento religioso fa parte dello hindūismo tanto quanto la continuità della tradizione.

Giovanni Filoromo

Hindūismo



Lo hindūismo, il giainismo e il sikh-panth.

«Religione» e «religioni» nel mondo indiano

di Mario Piantelli

È sempre malagevole servirsi di un repertorio di categorie nate e cresciute sotto i cieli d'Occidente, qual è quello reperibile nelle scienze cosiddette «religionistiche», per interpretare e classificare dati e fenomeni appartenenti ad altri orizzonti culturali, portatori di visioni del mondo sovente affatto irriducibili a quelle che ci sono familiari.

La stessa nozione romana di «religione» si presenta, a ben vedere, radicata nel retaggio ellenico/ellenistico, con le sue valenze di segno opposto (*deisidaimonia/eusebeia*), variamente rivisitato e distorto dapprima dalla plurisecolare esperienza cristiana, poi dal disinvolto approccio dei dotti e saggisti dell'«epoca dei lumi», e finalmente dalla teorizzazione accademica degli ultimi tre secoli, tendente a individuare una presunta sfera del «religioso» o del «sacro» – variamente descritti – autonoma e irriducibile rispetto a quelle di «scienza», «diritto», «storia», «antropologia», e simili.

Si tratta d'una prospettiva evidentemente idiosincratica, ch'è ben lungi dal fornire parametri universalmente validi e la cui estensibilità fuor del suo contesto originale non è lecito dare per scontata. Quando, poi, si tratti di mondi in cui potere, società, etica e ideali di vita sono inestricabilmente interconnessi con il culto e la spiritualità, come è il caso di quelli che ci sono offerti dalle grandi culture asiatiche, una saggia cautela nell'impiego di siffatti parametri dovrebbe apparire, se possibile, ancor più au-spicabile, specialmente da parte degli «addetti ai lavori».

Tale cautela, purtroppo, non è stata e non è generalmente osservata. L'abitudine inveterata di coltivare un acritico approccio eurocentrico ha segnato le vicende delle scienze delle «religioni»

non meno che delle discipline coltivate dagli «orientalisti», occasionalmente in dialogo con i loro esponenti più significativi. Costoro si sono mostrati pronti a tenere a battesimo un'indefinita serie di «-ismi» individuanti altrettanti oggetti-«religione», che sono venuti variamente individuando su base etnica, o – più o meno vagamente... – cronologica, o ancora meramente filologico-testuale, frammentando spesso gratuitamente i panorami vastissimi e prodigiosamente complessi dei loro rispettivi campi di studio.

Per limitarci al subcontinente indiano, a fianco di «religioni» invero peculiari quali «Buddhismo» e «Jinismo/Jainismo» (i cui maestri tra l'altro espressamente condannano nei millenni come falsa e insensata la concezione d'una figura divina che sia causa del mondo fenomenico), ecco apparire nei manuali diversi «-ismi» apparentemente fondati su più solide basi, introdotti in riferimento a movimenti più o meno «monoteistici» nati con una forte base devozionale, come il *vīraśāivismō/liṅgāyatismo* degli śivaiti «eroi» (*vīra*) seguaci del maestro Vṛṣabha (in lingua locale Basava, fiorito nel Carnatico a metà del XII secolo), che si distinguono in quanto «portatori del liṅga» (*liṅgāyata*) come loro segno distintivo, il *Kabīrismo/Kabīrpanthismo* dei seguaci della «via» (il *patha*) sincretistica indiano/islamica del maestro Kabīr (vissuto nella zona di Benares in un periodo variamente situato fra il XIV e il XVI secolo) e il *sikhismo* dei «discepoli» (i *sikh*, sanscrito *śisya*) del maestro Nānak, forse più giovane d'una generazione, i quali hanno elaborato nel corso degli ultimi secoli una propria teologia e importanti strutture organizzative, con una tendenza sempre più accentuata a presentarsi come esperienze spirituali ben distinte dallo sfondo comune, anche se condividono in larga misura nozioni e valori panindiani. Trattandoli come altrettante «religioni» o «sette», l'indagatore ritiene, in fondo, di non far altro che registrare una fissione in atto nel corpo gigantesco del composito *mainstream* che si suole etichettare come «hindūista». Quanto allo sviluppo storico di tale *mainstream*, gli indologi individuano nel suo arco, non senza il supporto d'argomenti linguistico-filologici, una serie di «religioni» maggioritarie, che si sarebbero via via succedute sul suolo indiano, con limiti cronologici abbastanza incerti. Più precisamente:

1. A partire dal 1500/1250 a.C., supposta data dell'arrivo degli Ārya¹ (i «Nobili», termine indoiranico designante l'aristocrazia

¹ La lingua vedica, a differenza del sanscrito classico, conserva gli accenti tonici; saranno qui forniti la prima volta che un termine vedico verrà citato.

guerriera, con cui è invalso l'uso di denominare le popolazioni insediate negli attuali Irān orientale, Afghanistan e Pakistan e di là destinate a diffondersi in più vasti territori, a Oriente e ad Occidente), si avrebbe la formazione del *vedismo*, cioè della «religione» che si riflette nella composita congerie dei testi collettivamente noti come «Sapere» sacro (il *Veda*), che sono i più antichi documenti sopravvissuti d'una letteratura indoeuropea.

Tale letteratura, trasmessa nei millenni per via orale con raffinati espedienti mnemonici, è generalmente presa in considerazione, per questo periodo, nei soli suoi materiali innologici; ma le frequenti allusioni contenute in questi ultimi a miti in parte perduti e ad aspetti tecnici e simbolici del rito sono inintelligibili senza ricorrere ai testi in prosa, ritenuti posteriori, che li corredano. Gl'inni erano un prezioso patrimonio trasmesso di padre in figlio nei lignaggi dei «bardi»/veggenti (gli *r̄si*) responsabili della loro introduzione, confluito poi, sistematizzato a seconda della sua provenienza, nella *R̄gvedasamhitā*, ossia la «raccolta» (la *samhitā*) del sapere relativo alle «strofe di lode» (le *rc*), e nella *Sāmavedasamhitā*, comprendente le melodie intonate nel sacrificio (i *sāman*); a queste due raccolte si aggiunge la *Yajurvedasamhitā*, che presenta il repertorio delle formule impiegate nel culto sacrificale, gli *yájus*, con varianti nelle due recensioni, rispettivamente dette «bianca» e «nera», che di essa ci sono pervenute. Tutti questi testi, e ciascuno di essi, ricevono l'epiteto di *mántra* (lett. «strumento di pensiero/venerazione»; cfr. l'avestico *manthra*) e di Bráhman, designante in origine la potenza impersonale, in essi residente, che ha la funzione d'accrescere (\sqrt{brh}) le figure divine lodate in statura, vigore ed efficacia. Tali figure, cui s'indirizzano celebrazioni e offerte, sono presentate con dovizia di dettagli, talora schiettamente antropomorfici, ma più spesso direttamente rinconducibili ai fenomeni naturali cui sovrintendono e con cui talora s'identificano. Esse appartengono ancora, almeno in parte, all'arcaico mondo indoiranico e alcune di loro (Váruṇa, Mitrá, Índra, i gemelli detti Aśvín o Násatya) sappiamo esser state venerate più ad occidente, dalla élite che s'impose con i suoi carri da battaglia a Nord dell'Assiria, dominando lo Stato ḥurrita di Mítanni/Maituni (fiorito dal 1550 al 1300 circa a.C.).

2. A partire dal 700/600 a.C., in concomitanza con la penetrazione nella piana gangetica di diversi «clan» degli Ārya, progressivamente indianizzati, il sorgere delle prime città e la graduale costituzione delle unità statuali a base etnica nel Nord del subconti-

nente indiano (segnatamente le cosiddette diciotto «grandi popolazioni», i *mahājānapada*), si verificherebbe poi l'avvento del *brāhmaṇesimo*.

È questa la «religione» delle parti in prosa delle anzidette raccolte vediche, i *Brāhmaṇa* (il termine è neutro), ricchi di notazioni mitico/rituali, culminanti nelle speculazioni mistico/cosmologiche delle *Upaniṣad*, testi esoterici specialmente venerati formanti il cosiddetto «fine dei *Veda*» (il *Vedānta*), ritenuti spesso dagli studiosi occidentali prodotto d'un'età più evoluta e speculativamente raffinata della precedente, il tutto essendo posto assieme ai materiali innologici destinati per lo più a riti privati ed apotropaici contenuti nella *Atharvavedasamhitā*, considerati del pari recentiori. L'indiscusso prestigio goduto in questo periodo dai *brāhmaṇi* (i *brāhmaṇa*, termine maschile), tradizionalmente detentori e sistematori del sapere sacro dei *Veda*, così come l'emergere fianco a fianco delle nozioni d'un Assoluto impersonale formante la base del succedersi sempre cangiante dei fenomeni (il *Brāhmaṇ*, termine neutro) e di un Demiurgo personale responsabile della manifestazione e dell'ordinamento del mondo (il Dio *Brahmán*, il cui nome, maschile, si scrive per convenzione allo stato costrutto, anziché a quello tematico: *Brahmā*) arricchiscono di nuove sfumature la portata semantica del neologismo, che oggi si tende ad abbandonare dopo decenni di pacifico impiego.

3. Quando non sia confuso con l'ultima fase del *brāhmaṇesimo*, abbracciante i primi secoli d.C., si asserisce esser venuto in esistenza dopo di esso lo *hindūismo*, letteralmente la «religione» propria degl'*indiani* senza più, questo essendo il referente del termine etnico-geografico *Hindū*, resa iranica del nome del fiume Indo – nei testi indiani *Síndhū* –, usato già in età achemenide anche per designare la regione omonima e i suoi abitanti e diventato in greco, con perdita dell'aspirazione iniziale, *Índos*². Per

² La stessa cosa è successa da noi, dove è purtroppo invalso, con l'improvviso avallo dei lessicografi, l'idiotismo «*Indiū*» – tra l'altro immotivatamente tronco, tanto da far rima con il ridicolo «*zulú*» (per «*ziílu*»)... L'aspirazione è conservata per il nostro termine e i suoi derivati in tutte le altre lingue impieganti l'alfabeto occidentale, incluso il latino del Concilio Vaticano II: ovunque si ha «*Hindu*», salvo che in francese, che adotta «*Hindou*» giusta le leggi della peculiare grafia vocalica transalpina. Così come stanno le cose, la versione italiana di testi stranieri, e viceversa, comporta una faticosa messa a punto degli indici e della bibliografia per titoli, a tacer delle difficoltà nell'impiego da parte degli indotti dei «motori di ricerca» del *web*, ove la «parola-chiave» italiana è difforme da quella universal-

comprendere appieno il senso ascritto a questa nuova etichetta, occorre fare riferimento alle vicende storiche posteriori. All'epoca delle invasioni islamiche (X/XI secolo d.C.) e poi del dominio sull'India da parte dei vari dinasti aghani, turchi e timuridi, il termine anzidetto si riferiva, in mancanza di designazioni più precise, agli indigeni non musulmani, intesi come formanti una sorta di unitaria comunità etnico/religiosa in certi periodi intitolata ad una modica tolleranza/protezione in cambio di tasse assai sostanziose (*dimma*), in analogia al trattamento di quelle cristiana, ebraica e mazdaica, con conseguenze d'ordine sociale spesso assai rilevanti. Queste ultime specialmente fecero sì che tale nozione, ancorché fittizia, finisse per essere convalidata dall'autoconsapevolezza degl'interessati, che, ai loro stessi occhi come a quelli dei conquistatori, figuravano appartenere ormai ad una comunità siffatta. È solo allora che la nozione occidentale di «religione», nella sua variante musulmana di «ordinamento religioso» (*dīn*, dall'iranico *Daēnā/Dēn*), fortemente colorita in senso giuridico, acquisterà diritto di cittadinanza in India e vi attecchirà in qualche misura, sovrapponendosi alle nozioni più antiche, anch'esse dotate, ricordiamolo, di una forte carica normativa. Si deve a questo punto sottolineare che si tratta – data la genesi storica dell'applicazione di tale nozione alla realtà indiana – di una «religione» a base etnica. La contoprova ci è offerta dal test più sicuro tra i diversi proposti della attuale condizione di hindū, costituito dall'ammissione ad alcuni santuari amministrati con criteri particolarmente rigorosi, come il tempio di Viṣṇu/Kṛṣṇa rivelato quale «Signore del mondo» (Jagannātha) a Puri in Orissa o quello di Śiva venerato quale Liṅga a cinque volti con il titolo di «Signore degli armenti» (Paśupatinātha) a Kathmandu in Nepal; l'ammissione vi è riservata agl'indiani, quale che sia la loro appartenenza «religiosa», mentre gli occidentali ne restano esclusi, anche se si siano «convertiti» adottando lo «stile di vita hindūista» (*Hindū way of life*; si noterà come si preferisca questa dicitura a quella di *religion*, che non si riferisce necessariamente all'adozione di una prassi rituale/comportamentale: è a quest'ultima che guarda anzitutto chi in India deve giudicare dell'appartenenza

mente impiegata. Vale la pena, per inciso, di notare come l'erronea voce *Induismo*, a voler essere filologicamente rigorosi, dovrebbe designare una – inesistente! – «religione» indiana della Luna (Índu in lingua sanscrita). Tale malazzo si può correggere: ad es. «*Himālaya*» è reso ormai con l'aspirazione iniziale da tutti, salvo gli ultimi decrepiti avanzi del «purismo» degli Stenterelli...

all'uno o all'altro mondo spirituale). Il configurarsi della base etnica in questione rappresenta in realtà qualcosa di almeno parzialmente innovativo nella storia plurimillenaria del subcontinente. Prima dell'avvento dell'islām, la discriminazione fondamentale nella coscienza della maggioranza dei seguaci della tradizione vedica non era affatto quella tra indiani e non-indiani, i secondi essendo tranquillamente ignorati nella loro indefinita collocazione ai margini dell'ecumene indiana, o assimilati rapidamente al loro affacciarsi nel teatro politico del subcontinente in veste d'invasori. Si distingueva piuttosto tra i pii assertori dell'autorità dei *Veda* (gli *āstika*, lett. «quelli del 'c'è'») e i suoi empi negatori (i *nāstika*, lett. «quelli del 'non c'è'»), mentre le diverse scuole di questi ultimi opponevano, in una distinzione speculare alla precedente, la propria retta dottrina (detta nel lessico buddhistico «corretta visione», *samyagdrṣṭi*) alle «eretiche» dottrine altrui. Per almeno due millenni e mezzo non si riscontra da nessuna parte nella prospettiva delle diverse componenti della massiccia *facies* culturale indiana un collegamento tra le etnie straniere o indigene (per altro chiaramente identificate) e delle specifiche «religioni» di cui esse sarebbero state depositarie.

Il comune orizzonte cosmologico si limitava ad opporre la pura/civile terra abitata formata dal subcontinente stesso (coincidente con il Jambūdvīpa, il mitico «continente della mellarosa», sito a Sud dell'*axis mundi* costituito dal monte Meru/Sumeru) alla sua periferia ignota/impura, donde provenivano i «barbari» (gli *mlecchā*, termine oscuro forse apparentato con la presunta designazione sumerico/mesopotamica delle popolazioni della valle dell'Indo, *Meluhha*), pronti ad assimilarne i valori, fossero essi greci, saci, unni o kuśāṇa. Nei confronti delle credenze e dei riti di costoro nessuna curiosità è testimoniata dalla letteratura indiana superstite, e pochissima per quelli delle popolazioni appena un po' meno impure di cacciatori/raccoglitori autoctoni insediate nelle regioni montane e silvane in margine alle grandi aree coltivate (oggi accomunati sotto l'etichetta di *ādivāsin*, «dimoranti fin da principio» nel subcontinente), o dei cosiddetti «fuoricasta», relegati ad un grado d'impurità quasi pari a quello di tali «estranei», con i quali non mancano del resto di contatti e parentele. È significativo che la vecchia distinzione puro/civile - impuro/incipile abbia continuato a sovrapporsi a quella relativamente moderna tra gli hindū e gli appartenenti ad altre etnie e comunità, con i convertiti all'islām e al cristianesimo, ad esempio, che divengono automaticamente dei «fuoricasta», e i

«fuoricasta» stessi che sono riusciti a conquistare l'ammissione ai più prestigiosi santuari solo recentissimamente, dopo l'indipendenza dell'India: nel sentire comune, costoro non erano certo (e spesso non sono neppure ora) degli hindū a pieno titolo! Il problema maggiore, in effetti, allorché si cerca di assegnare dei contenuti ideologici oltre che etnico/sociali alla etichetta *hindūismo*, è dato dalla sostanziale identità di tali contenuti con quelli della *Weltanschauung* brāhmaṇica antecedente alle invasioni islamiche: sotto questo rispetto, infatti, la nuova «religione» non presenta alcuna significativa soluzione di continuità con l'antica. Vi sono in realtà degli studiosi che considerano quest'ultima un *hindūismo antico*, fiorito nei secoli antecedenti al sorgere di quello vero e proprio, qualificato da essi senz'altro *hindūismo recente*. Non basta: quest'ultimo vien talora a sua volta suddiviso in *hindūismo medioevale* (fino all'avvento della dinastia timuride dei cosiddetti «Gran Mogol» e all'arrivo concomitante degli europei sulle sponde del subcontinente indiano, sul finire del secolo XV d.C.) e in *hindūismo moderno* (da tale data in poi). S'introduce ancora da parte d'alcuni, a completare il quadro «religioso» indiano più vicino ai nostri tempi, un *neo-hindūismo*, cioè la «religione» dei culti creatisi in seno alle élite indiane più o meno occidentalizzate durante il periodo della dominazione inglese, sovente ricalcati il modello di chiese e associazioni religiose occidentali, culti i quali, anche sotto lo stimolo dei pregiudizi anti-tradizionali inculcati dall'educazione missionaria nei loro fondatori e adepti, innovavano potentemente sia per quanto tocca la prassi, sia nei confronti dell'interpretazione ideologico/culturale dell'edificio dottrinale preesistente.

Sotto quest'etichetta ricadrebbero anche le opzioni sincretistiche o semi-sincretistiche come quella gāndhīana, che conoscono una crescente diffusione nel periodo più recente, specie a partire dall'indipendenza dell'India. Appunto in quest'ultimo periodo viene a collocarsi un *hindūismo contemporaneo* in continua trasformazione, che si fa partire da date fissate di volta in volta a seconda delle particolari esigenze dell'indagatore che ne studia i diversi aspetti: l'indipendenza, l'impatto della cultura della droga portata dai «figli dei fiori» negli anni Settanta, o la crescente diffusione della televisione nei villaggi nell'ultimo decennio... Malgrado la parcellizzazione cronologica sempre più raffinata, la considerazione della mole ingentissima dei dati pur sempre raccolti nella cornice hindūista – cornice sovente alquanto confusa e dai confini maldefiniti – ha spinto alcuni a metterne decisamente in que-

stione l'utilità. Gli indologi più avvertiti, i quali hanno ben presente l'importanza nella realtà indiana dell'ultimo millennio dei *sampradāya* (lett. «conferitori» di una dottrina e prassi spirituale; il termine è reso convenzionalmente con «sette»), dotati di propria teologia e prassi cultuale, spesso punto di riferimento anche di «ordini» ascetici dotati di regole, insegne e vesti distinte, tendono a raggrupparne gli adepti entro alcune «religioni» d'ambito più vasto dei singoli *sampradāya*, ma alquanto più ristretto del cosiddetto *hindūismo generico*, quello cioè professato e praticato dalla gran maggioranza della popolazione, che non è affiliata a tali comunità, distinto talora in *hindūismo popolare* e *hindūismo smārta* o *smārtismo*, dall'autorevole corrente vedāntica degli *smārta* (i seguaci della *smṛti*, la «tradizione», lett. «memoria»), che si riconosce specialmente negli insegnamenti del famoso maestro Śaṅkara (vissuto probabilmente nel VII/VIII secolo d.C.) e della sua scuola, insegnante il kevalādvaitavāda, la «dottrina del puro non-dualismo» tra Brāhmaṇ, mondo e uomo. Più precisamente, le «religioni» così individuate sono poste sotto l'egida delle grandi figure divine (le *iṣṭadevatā*, «divinità predilette», in quanto oggetto di un culto privilegiato o esclusivo) cui di volta in volta s'indirizza la devozione dei singoli *sampradāya*. Si ha così il delinearsi di:

a) un *viṣṇuismo/vaiṣṇavismo*, la «religione» del dio Viṣṇu e/o dei suoi devoti, i vaiṣṇava, talora ulteriormente suddivisa in *kṛṣṇaismo* e *rāmaismo*, a seconda della speciale venerazione professata dai suoi adepti verso Kṛṣṇa o Rāma, figure amatissime dell'epica indiana, che sono ritenute le più importanti tra le «discese» di Viṣṇu nel mondo (i famosi *Avatāra*), o in *pāñcarātrismo/bhāgavatismo*, *śrī-vaiṣṇavismo* e *vaikhānasismo*, in corrispondenza di altrettante prestigiose esperienze mistico-teologiche viṣṇuite;

– quella delle «Cinque notti» (il *Pāñcarātra*) formatasi probabilmente a cavallo tra il I secolo a.C. e il I d.C. e arricchita per secoli da una abbondante letteratura anonima, i cui esponenti venerano Viṣṇu come «Possessore di maestà» (*Bhagavat*) e «Maschio supremo» (*Puruṣottama*) manifesto in quattro personaggi divini depurati alle diverse funzioni cosmiche, detti «configurazioni/forme sintetiche» (i *Vyūha*);

– il proseguimento di tale esperienza da parte del maestro Rāmānuja (XI secolo d.C.) e dei suoi seguaci, distinti a seconda del loro approccio mistico in due scuole insegnanti la «dottrina del non-dualismo qualificato/specificato» (il *viśiṣṭādvaita*) e assegnanti un importante ruolo di mediatrice alla paredra di Viṣṇu, Śrī/Lakṣmī, la Buona Fortuna/Prosperità personificata;

– l'esperienza, considerata più conforme alla tradizione brāhma-nica, dei ritualisti vaikhānasa, «seguaci di Vikhānas», probabile personificazione della figura del pio anacoreta che si nutre «scavando» radici (il *vikhānasa*), che sembrano essersi formati verso la stessa età dei pāñcarātrin, ma cominciano ad aver successo nell'VIII secolo d.C.;

b) uno *śivaismo/śaivism*, la «religione» del dio Śiva e/o dei suoi devoti, gli śaiva, a sua volta divisa da molti, in base a scuole distinte in parte anche dalla diversa collocazione sul territorio indiano, in:

– *pāśupatismo*, la più antica esperienza di devozione esclusiva al nume, formata dai seguaci della figura semi-mitica di Lakulīśa (il «Signore clavigero»), fiorito nei primi secoli d.C. e sopravvissuto nel Nepal;

– *śivaismo settentrionale/kāśmīro*, di taglio non-dualistico, codificato specialmente dai maestri kāśmīri Somānanda (IX secolo d.C.), Utpaladeva suo discepolo e Abhinavagupta (X/XI secolo d.C.);

– *śivaismo meridionale/tamilico*, coincidente con l'indirizzo pluralistico detto «posizione definitiva degli śivaiti» (lo *śivasiddhānta*), in effetti fiorito in Kāśmīr in concorrenza con l'altro e trapiantato dall'India del Sud, dove il terreno era stato preparato da devoti autori di canti in vernacolo, i *Nāyanmār*;

– il già accennato vīraśaivism/lingāyatismo;

– il *nāthismo*, la «religione» dei seguaci del «Signore» (il *Nātha*) Gorakṣa (XIII secolo d.C.), formanti un movimento esoterico in sintonia con il Veicolo di diamante (il *Vajrayāna*) «buddhistico» e distinti da peculiari orecchini che valgono loro l'epiteto di «yogin dal lobo fesso» (i *kānphaṭayogin*).

A queste etichette s'aggiunge talora:

– lo *śivaismo generale/purāṇico*, riflesso nei *purāṇa*, testi anonimi dedicati alla glorificazione delle grandi figure divine e dei luoghi dei loro principali santuari, meta di pio pellegrinaggio;

c) uno *śaktismo/śaktismo*, la «religione» strettamente iniziatica della Grande Dea, adorata nelle vesti della multiforme Śakti, «Potenza» universale, e/o dei suoi devoti, gli śākta, che si vuole divisa in data abbastanza recente nei due indirizzi del *kaulismo*, ossia degli appartenenti alla «famiglia» iniziatica (il *kula*) dei devoti di Kālī, praticanti la condotta parzialmente antinomianistica «della mano sinistra» (il *vāmācāra*), e dello *śrikaulismo*, proprio dei devoti della «Signora dell'Amore» (Kāmeśvarī) detta anche «Bella delle tre città» (Tripurā/Tripurasundarī), praticanti la condotta «della mano destra» (il *dakṣinācāra*).

Teologicamente assai vicino allo śivaismo, lo śaktismo si confonde volentieri con:

d) il *tantrismo*, ossia la religione dei *tantra*, i numerosissimi «libri/telai» anonimi redatti in un sanscrito fitto di termini tecnici abbastanza criptici e sovente pieno di solecismi, ascritti alla diretta rivelazione dell'una o dell'altra figura divina, assimilati anche, in taluni contesti viṣṇuiti e śivaiti, agli *āgama* (testi «trāditi» fino a noi da una ininterrotta linea di maestri) tipici della tradizione brāhmaṇica.

Tali testi fondano in effetti non solo la teologia e le pratiche culturali dei *sampradāya* che si rifanno alla Dea, ma di buona parte di tutti gli altri, nonché d'importanti scuole soteriologiche non-hindū, prime fra tutte quelle «buddhistiche» fiorite nella estrema maturità del «Grande Veicolo» (il *Mahāyāna*), destinate nei primi secoli d.C. a fornire a gran parte delle popolazioni dell'Asia Centrale e dell'Estremo Oriente una loro esotica nuova «religione»: il termine *tantrismo* dovrebbe pertanto piuttosto riferirsi ad un momento cultuale panindiano, in pratica coincidente, a partire dal VI/VII secolo d.C., con l'intero orizzonte «religioso» del subcontinente. In conformità a ciò, gli studiosi parlano ad esempio indifferentemente di *tantrismo śivaita*, *viṣṇuita*, *śākta*, *buddhista* e simili, o di *śivaismo*, *viṣṇuismo*, *śaktismo*, *buddhismo tantrico* ecc.

Giova che il lettore tenga conto, nell'esposizione che segue, dei fatti che siamo venuti brevemente sunteggiando e che non dimentichi la problematicità insita nell'applicazione delle diverse etichette elencate al mondo spirituale indiano. Non va accodata, in base alla loro utilizzazione occasionale nel quadro di un'esposizione necessariamente concisa, un'adesione acritica alle nozioni implicite nelle categorie di volta in volta evocate, sovente imprecise e in più casi del tutto insoddisfacenti ai fini della comprensione di un mondo culturale alieno.

Tutte queste etichette vengono peraltro rifiutate dagli intellettuali indiani di formazione non occidentale, e specialmente dagli aderenti all'ortodossia smārta, i quali non scorgono validi motivi per isolare come a sé stanti quelli che considerano semplicemente dei momenti o aspetti più o meno significativi nella vicenda d'una comune realtà spirituale, in se stessa eterna e atemporale, designata con l'epiteto di «Dharma perenne» (il *Sanātanadharma*). Termine di difficile resa nelle lingue non indiane a cagione delle sue molteplici valenze semantiche, *Dhárma* deriva direttamente del vedico *Dharmán* (lett. «mantenitore, sostenitore, rinsaldatore», apparentato al latino *firmus*), designante una potenza im-

personale che tra l'altro sorregge, conservandolo e rafforzandolo, il fluire armonioso degli eventi della natura, sentito come solidale con l'osservanza delle norme consuetudinarie che debbono reggere i comportamenti degli Arya e i molteplici riti che assicurano la coesione del cosmo e della società umana, sì da formare una sorta di trascendente Legge dell'Ordine cosmico, lo *Rtá* (lett. il «corso» delle cose, imparentato con l'iranico/mitannico *Arta*, l'avestico *Aša*, l'ossetico *Ard* e, ma non è altrettanto certo, il latino *rītus*). La sostituzione già nel lessico tardovedico allo *Rta* del suo Fondamento (lo *rtasya dharman*) ha comportato, assieme con lo spostamento sul piano semantico, il passaggio da una connotazione stanzialmente dinamica dell'Ordine universale, costantemente minacciato dalla potenza negativa e caotica della Menzogna (lo *Ánya*, corrispondente alla nozione iranica di *Drug*) e bisognoso di difesa da parte degli uomini, specialmente con l'attenersi all'antico ideale indoiranico della condotta conforme a verità in parole, pensieri e azioni (come ancora si vede ad esempio nel binomio usitatissimo di *Rta* e *Satyá*, «Verità/Veridicità», denotanti valori complementari e intimamente connessi), ad una nuova concezione, pur sempre antropocentrica, ma più statica, incentrata com'è nei valori di permanenza e saldezza.

Espressione di questa concezione è già l'epiteto «eterno/perenne» (*sanātana*) che volentieri accompagna il Dharma e ne mostra l'invulnerabilità rispetto al mutare delle vicissitudini storiche: non alla Norma in se stessa, che in quanto tale è totalmente sottratta al divenire, ma alla sua effettiva messa in pratica nel mondo umano si riferisce la diffusa nozione di un declino periodico del Dharma che lascia via via posto al suo antonimo, l'*Adharma*, non mera negazione, ma opposto attivamente operante come nefasta potenza di Instabilità, anzitutto sul piano della compatta struttura sociale indiana, che mira a sovvertire; non a caso i «buddhisti» renderanno in cinese *Dhārma* con *Fa*, «modello di condotta/legge/ricetta di governo». La categoria in discorso non è infatti meramente brāhmaṇica: anche i maestri eterodossi ricorrono ad essa per qualificare i contenuti del loro insegnamento come organico modello di vita retto da un impeccabile edificio dottrinale: ad esempio la scoperta da parte dell'asceta Gautama del vero e perfetto Dharma (coincidente con la comprensione salvifica, la *bodhi*, che fa appunto di lui uno che «ha inteso», un *buddha*) è invero vissuta come una *riscoperta*: da tutta l'infinita serie di ere d'un passato senza principio tale realtà purissima sussiste, a tratti insegnata, a tratti ricoperta dal velo dell'oblio o distorta da superstizioni e mi-

scomprensioni. Evidentemente il Dharma non è un mero equivalente della «Norma» occidentale: la sua valenza di fine umano, *pu-*
ruṣārtha, nel quadro d'una famosa tetrade che gli affianca Piacere (il *Kāma*), Utile/Ricchezza (lo *Ārtha*) e Liberazione dal ciclo delle rinascite (il *Mokṣa*), ne fa un corrispondente più o meno vicino delle nostre nozioni di Giustizia, di Virtù, o di Bene: è sintomatico che in una iscrizione dettata dalla cancelleria del monarca Aśoka (III secolo a.C.) per i suoi sudditi indo-greci *Dharma* sia reso con *eusebeia*, termine espressione delle valenze etiche di quella categoria ellenistica che, nella sua variante romana di *pietas/religio*, è alle origini della nostra di «religione». Nel grande poema epico dell'India, il *Mahābhārata*, la rispettiva eccellenza di questi fini umani è fatta oggetto di una serie di vivaci discussioni fittamente intessute di florilegi gnomologici e li troviamo addirittura sottoposti, personificati, ad una sorta di giudizio di Paride. Non sorprende, in questo contesto, che sotto l'etichetta di *Dharma* ricadano anche i meriti acquisiti praticando le sue regole, che portano chi li lucra a rinascere in condizioni sociali più elevate, in corpi più sani e longevi, e a godere di più pure ed intense gioie di coloro che sono rimasti nella mediocrità o nell'impura situazione di peccatori (questi ultimi essendo destinati a lunghissimi soggiorni infernali prima del ritorno ad una nascita umana); ma tali privilegi portano con sé maggiori responsabilità.

Il *Dharma* è riassunto dagli esponenti dell'attuale ortodossia brāhmaṇica in alcuni punti essenziali della visione dell'uomo e della vita ch'essa ha coltivato nei millenni, la cui accettazione contraddistingue l'ortodossia:

- 1) l'autorità dei *Veda* e della tradizione (la *smṛti*) che ne dipende, illustrandone e arricchendone il retaggio;
- 2) le norme religioso/etico/giuridiche, basate su di essi, che formano i codici di condotta della società indiana nel suo complesso, così come degli appartenenti alle sue diverse componenti castali e metacastali (il *Dharma* in senso stretto);
- 3) la metempsicosi (il *samsāra*, infelizmente reso nel lessico contemporaneo con il neologismo di matrice teosofica «reincarnazione»), in conformità a meriti e demeriti dell'azione in primo luogo rituale (il *kárman*), che tali codici presuppongono;
- 4) l'esistenza di un principio cosciente individuale vivificatore del corpo (l'*ātmán*, il *jīvá/jīvātmān*, il *púruṣa*), che trasmigra da tutta l'eternità, ma può attingere la liberazione (il *mokṣa* o la *mukti*) tramite l'una o l'altra via (i *mārga*) o ricetta di disciplina spirituale (i *sādhana*);

5) la dottrina della Realtà ultima fondamento di tutto, raggiunta al momento della liberazione, identificata con l'Assoluto (il Bráhman) e/o con la figura personale del Dio degli dèi (Deva-deva), convenzionalmente indicato come il «Signore» (*Íśvará*, lett. il «Dominatore/Possente»), operante manifestazione, conservazione e riassorbimento dei nomi e forme (*nāmarūpa*) di cui l'universo è formato attraverso la sua śakti, che fa tutt'uno con la divina potenza di «Illusione/Magia» (la *Māyā*) responsabile dell'apparizione dei fenomeni.

A seconda dell'interpretazione rigorista o lassista del Sanātanadharma, esso è ritenuto comportare l'adesione a *tutti* i punti dianzi elencati, ovvero ad *uno almeno* di essi: in quest'ultima versione, jaina e «buddhisti», che condividono con gli «hindū» la dottrina della trasmigrazione, vengono accomunati alle diverse scuole di pensiero d'affiliazione vedica nell'appartenenza ad una sorta di «minima comune religione» indiana. A più forte ragione ciò avviene per i sikh e altre minoranze non atee.

Gli ambienti tradizionalisti meno legati alla visione degli smārta, che si riconoscono senza problemi nella designazione corrente di «hindū», affiancano, o senz'altro sostituiscono al *Sanātanadharma* la nozione di «hindūità» (lo *hindūtvā*) cui assegnano ad un dipresso gli stessi contenuti, con in più un forte accento etnocentrico e l'insistenza sugli ideali più caratteristici della prassi, come il vegetarianesimo, le nozze precoci e la protezione degli esseri viventi, segnatamente la vacca, considerata da millenni archetipo dell'amore materno e paradigma di purezza.

BIBLIOGRAFIA

- Bhandarkar, R.G. (Sir), 1969: *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Varanasi.
- Bharati, A., 1982: *Hindu Views and Ways and the Hindu-Muslim Interface*, Santa Barbara (California).
- Burghart, R. - Cantlie, A. (a cura di), 1985: *Indian Religion*, London-New York.
- Doniger O'Flaherty, W. (a cura di), 1988: *Textual Sources for the study of Hinduism*, Manchester.
- Esnoul, A.-M. (a cura di), 1972: *L'Hindouisme*, Paris.
- Gnoli, R., 1973: *L'India dalle origini alla conquista musulmana*, in AA.VV., *La civiltà indiana*, Torino, pp. 7-182.

- Gonda, J., 1965: *Change and Continuity in Indian Religion*, «Disputationes Rhenen-Trajectinae», vol. IX, Berlin.
- Idem, 1970: *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison*, London.
- Halbfass, W., 1991: *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, New York.
- Luniya, B.N., 1978: *Life and Culture in Ancient India*, Agra.
- Morgan, K.W. (a cura di), 1953: *The Religion of the Hindus*, New York (reprint Delhi-Varanasi-Patna 1987).
- Renou, L. (a cura di), 1966: *Hinduism*, New York.
- Sontheimer, G.D. - Kulke, H. (a cura di), 1989: *Hinduism Reconsidered*, New Delhi.

La «religione» vedica

di Mario Piantelli

La nozione di *vedismo* si fonda, a differenza di quanto avviene per le altre «religioni» indiane, esclusivamente su un *corpus* di testi: si prescinde dalla collocazione storico-geografica e dai dati archeologici ed etnologici, per concentrare l'attenzione sui soli *Veda*. Essi costituiscono, è vero, una preziosissima testimonianza del mondo delle antiche letterature orali indoeuropee, andate in massima parte perdute sotto altri cieli, ma si presentano nella loro forma attuale come il risultato d'un processo di elaborazione plurisecolare, che ha lasciato le sue tracce in una stratificazione assai complessa, occasione di tentativi di sistemazione cronologica abbastanza opinabili. Il risultato di una ricostruzione del mondo che si riflette nei *Veda*, oltre che esser soggetto a incertezze più o meno gravi, potrà apparire unilaterale ed appiattito: ci si trova, *mutatis mutandis*, nella situazione di chi volesse ricostruire la cultura ebraica antica partendo dal solo *corpus* biblico. Il lettore è messo debitamente in guardia dal pericolo di ricavare dalle pagine che seguono impressioni erronee: agli inevitabili anacronismi e deformazioni effetto d'una trattazione necessariamente incompleta s'aggiunge il rischio di accordare un rilievo eccessivo al sacro nel quotidiano della società vedica e di privilegiare indebitamente l'immagine ideale di essa creata dalla raffinata prospettiva brāhmanica, in realtà patrimonio di una ristretta élite di specialisti del rito. Ma è solo quest'immagine che si può studiare con un certo grado di precisione e da essa occorre comunque prender le mosse per qualsiasi ulteriore analisi.

1. I TESTI

1. Lo *Rgvedā*

Tra le raccolte di materiali per lo più in forma di testi poetici in metri diversi che formano la parte linguistica più antica della «triplice scienza», la *trayī vidyā*, così detta in quanto relativa ai tre *Veda* («saperi»; cfr. l'avestico *vaēdha*, l'antico irlandese *fetar*, il latino *video* e il greco *oīδα*) la prima e più importante è la *Rgvedasamhitā*. Essa è destinata ad essere appresa ed utilizzata dal «sacerdote» (lo *rtvij*, lett. «sacrificante a tempo debito») detto «oblato-re» (lo *hōtar*, cfr. l'iranico *zaotar*), che con i suoi accoliti (il primo assistente, il *maitrāvaruṇā*, «figlio degli dèi Mitrā e Váruṇa», lo *acchāvākā*, «invitatore» degli dèi al rito, e il *grāvastút*, «laudatore delle pietre» per la spremitura del Sóma, il divino «succo» estratto dai gambi/steli della omonima pianta montana)¹, siede a Nord della piattaforma sacrificale, rivolto ad Oriente, cantillando di volta in volta su tre note le invocazioni rivolte agli dèi e disponendo le offerte ad essi destinate. Si tratta di una raccolta (*sāṃhitā*, lett. «composta») pervenutaci nella recensione trasmessa da un'unica linea di tradizione orale (*śākhā*, lett. «branca») tra le ventuno che si tramanda esistessero in passato: quella degli Śākala, al cui eponimo Śākalya viene ascritta l'introduzione della recitazione «scolastica» del testo vedico senza legamenti eufonici tecnicamente nota come «enunciazione per parole» (il *padapāṭha*), in opposizione alla originaria «enunciazione della samhitā» (il *samhitāpāṭha*), che conserva tali legamenti ed è quella effettivamente impiegata nei riti. Ci resta qualche traccia d'una diversa e più estesa recensione, della perduta «branca» dei Bāskala. Nel suo stato attuale, la raccolta comprende 10.462 strofe di lode (le *ṛc*) formanti, con alcune ripetizioni, 1017 inni (i *sūktá*, lett. «ben detti»), più 11 posteriormente aggiunti, per un totale di 153.836 parole. Questa massa di testi, nello stato in cui ci è pervenuta, si articola in dieci «cerchi» (i *māndala*), detti per convenzione «libri», contenenti materiali appannaggio di diverse famiglie (i *kúla*) aventi per eponimo famosi veggenti, talora di discendenza divina, i cui nomi sono stati trasmessi in testa alla maggior parte degl'inni, o come dato tradi-

¹ L'identificazione botanica è discussa: le allusioni dei testi vedici fanno pensare ad un rampicante, *Sarcostemma viminalis* o *Asclepias acida*, mentre quelle al corrispondente iranico, lo Haoma, suggeriscono piuttosto un cespuglio spinoso; il fungo allucinogeno *Amanita muscaria*, ipotizzato all'epoca dei «figli dei fiori», non risponde a nessuna delle due tipologie.

zionale, o per accrescerne l'autorità. Il nucleo più antico della raccolta comprende i «libri» dal secondo al settimo, disposti in ordine crescente, con qualche eccezione.

- Il secondo «libro» consta di 43 inni ascritti per lo più a Gṛtsamadā, figlio di Śunāhotra autore di due inni al dio Īndra, della stirpe ancestrale (il *mūlagotra*) del veggente divino Āngiras, adottato da Śaūnaka, egli stesso appartenente al *mūlagotra* che prende nome dal celebre figlio del dio Varuṇa, Bhṛgu (cfr. l'irlandese Fergus), ritenuto iniziatore del culto di Agní;
- il terzo «libro» consta di 62 inni ascritti quasi tutti a Viśvāmitra Gāthina, un nobile guerriero (*kṣatriya*) divenuto brāhmaṇo, passato dal servizio di Sudāś Paijavanā – egli stesso veggente d'un inno e re della *gens* (il *jāna*) dei Tītsu – a quello della *gens* rivale dei Bharatā, sconfitti da Sudāś, alla fine d'una lotta piena di vicissitudini, nella grande «battaglia dei dieci re»;
- il quarto «libro» consta di 58 inni in massima parte ascritti a Vāmādeva Gautamā, famoso saggio del mūlagotra di Āngiras, che si vuole poetaisse già nell'utero materno;
- il quinto «libro» consta di 87 inni per lo più posti sotto il nome di Ātri, il «cappellano» (il *purohita*, lett. «anteposto» a servire da scudo contro le aggressioni «magiche» dei nemici) della confederazione delle «cinque *gentes*», protagonista di un'ordalia col fuoco superata indenne invocando i divini gemelli Aśvīn;
- il sesto «libro» consta di 75 inni ascritti soprattutto a Bharādvāja («Allodola», lett. «Portatore di celerità» nel volo) e a suo fratello Śamyū, veggenti guerrieri figli del dio Bṛhaspáti, il primo purohita di Dīvodāśa Athitīgvá (lett. a cui «gli ospiti devono recarsi» per la sua munificenza), re dei Bharata e padre di Sudāś, celebre per la sua munificenza verso gli ospiti;
- il settimo «libro» consta di 104 inni ascritti in genere a Vāsiṣṭha il Mai-trāvaraṇā, grande rivale di Viśvāmitra e prestigioso purohita del re Sudāś.

All'interno di ogni «libro» gl'inni sono ordinati a seconda delle figure divine cui s'indirizzano, con in testa sempre Agni, ipostasi del fuoco sacrificale (cfr. il latino *ignis*, l'antico slavo *ogni* e il lituano *ugnis*), che svolge presso gli dèi (i *devā*) la funzione di purohita, seguito da Indra, il loro capo guerriero, signore del Fulmine (il Vájra, arma divina personificata). L'ordine delle altre divinità dipende, salvo occasionali aggiunte, dal numero decrescente degl'inni loro indirizzati, o, a parità d'inni, da quello delle strofe del primo inno.

L'uniformità è rotta nelle parti ulteriori, evidentemente aggiunte alla raccolta in un momento in cui questa era già strutturata (ma ciò non implica di necessità che esse contengano solo materiali più recenti):

- il primo «libro», che consta di 191 inni, risulta dalla giustapposizione di cinquanta di essi ascritti a Kāṇva figlio di Ghorá («il tremendo») della discendenza di Aṅgiras e ad altri della sua famiglia, ordinati in sei collezioni, e dei materiali ascritti a nove altri veggenti, disposti ciascuno nel solito ordine;
- l’ottavo «libro», che non comincia con gl’inni rivolti ad Agni, ne comprende 103, in parte anch’essi sotto il nome di Kāṇva, in parte ascritti ad altri veggenti a lui accomunati dalla discendenza da Aṅgiras;
- il nono «libro» risulta dal montaggio, ascritto ad Aṅgiras in persona, di 114 inni dedicati al Soma nel suo aspetto di Pávamāna («in atto di venir chiarificato» nel corso del sacrificio), estratti per esigenze di utilizzazione dagli altri «libri», come si evince dai nomi dei loro veggenti, e divisi in sette raccolte distinte a seconda dei metri in essi impiegati, disposte nell’ordine decrescente del numero delle composizioni figuranti in ciascuna;
- il decimo «libro», l’aggiunta più recente, comprende come il primo 191 inni ascritti a veggenti già noti o inediti, talora divini; esso risulta formato da diverse piccole collezioni sistemate per veggente, evidentemente appartenenti a repertori non familiari ai compilatori delle prime raccolte, ordinate secondo il numero decrescente degl’inni in esse contenute e articolate internamente al modo solito, cui si aggiungono diversi inni singoli, trascelti per la loro pregnanza mitico/speculativa, o perché destinati ad essere utilizzati in riti particolari (nozze, esequie, ecc.), in rispondenza a interessi vicini a quelli dei compilatori dell’*Atharvavedasamhitā*.

È palese dalla stessa complessità della sua struttura il fatto che la samhitā ha richiesto per formarsi un non breve lasso di tempo. La lingua in cui gl’inni sono redatti, altamente artificiosa e caratterizzata da allitterazioni, formule standardizzate, ripetizioni frequenti, parallelismi, ampio impiego di similitudini e allusioni mitiche, è ricca di varianti che sembrano dipendere da dialetti diversi; essa appare abbastanza vicina all’antico persiano delle iscrizioni regali achemenidi e all’avestico. Che almeno una parte degl’inni siano riconducibili ad epoca anteriore alla migrazione in India sembra inferibile dalla scarsità di riferimenti alla geografia indiana, alla fauna e alla flora caratteristiche del subcontinente; è invece decisamente già indiano l’ambiente di altri, che presentano allusioni al territorio degli attuali Indo e Pañjāb, mentre al momento dell’espansione nella piana gangetica appartengono i testi esegetici in prosa (i *Brāhmaṇa*) che accompagnano la samhitā, con un ricco repertorio di notizie su diversi aspetti del rito e la loro eziologia, inclusa la narrazione di miti. Tali testi, che riflettono con ogni evidenza una lunga e tormentata elaborazione, sono due:

- lo *Aitareyabrahmaṇa*, che consta di 40 sezioni specialmente relative al sacrificio del Soma, patrimonio di una scuola di trasmissione il cui eponimo è Mahidāsa Aitareya, lett. «Figlio dell'altra» (Itarā);
- il *Kauśitakibrähmaṇa* (detto anche *Śāṅkhāyanabrahmaṇa* dalla scuola degli Śāṅkhāya cui si deve la sua trasmissione) di 30 sezioni, più sistematico, che ha per eponimo il saggio Kuśitaka o il figlio di lui Kahóda.

Ciascuno termina in un *Āraṇyaka* dello stesso nome: si tratta di una sezione destinata ad esser recitata fuori dall'abitato, in terreno incolto (lo *āraṇya*) per il suo carattere specialmente segreto e pericoloso; a sua volta, ogni *Āraṇyaka* comprende un'omonima *Upaniṣad*, cioè un testo esoterico da apprendersi sedendo (*√sad*) rispettosi in basso (*upa*-) presso (*ni*-) i piedi del maestro. Altre otto *Upaniṣad*, con ogni evidenza recenziatori, completano il *corpus* dello *Rgveda*, al quale sono annessi inoltre alcuni testi appartenenti alla stessa tradizione:

- lo *Rgvedapratiśākhya*, un trattato sulla recitazione degl'inni attento alle peculiarità eufoniche e alla metrica, oggetto di trasmissione dalla «branca» degli Śākala assieme alla *samhitā*;
- lo *Rgvidhāna* (lett. «norme sulle strofe») ascritto a Śaunaka in persona, che elenca i frutti ottenuti dalla recitazione di ciascun inno;
- alcuni manuali di ritualistica (i *kalpasūtra*, lett. «aforismi sulle forme rituali»);
- gli *Āśvalāyanasrautasūtra* e -*grhyasūtra*, rispettivamente dedicati ai grandi sacrifici e ai riti domestici, che fanno capo alla scuola avente per eponimo Āśvalāyaṇa, un discepolo di Śaunaka;
- gli *Śāṅkhāyanasrautasūtra* e -*grhyasūtra*, che appartengono alla scuola omonima e sono frutto d'una compilazione più recente;
- i *Vasiṣṭhadharmasūtra*, che presentano in trenta sezioni la materia relativa alle regole di condotta generali e specifiche delle diverse sezioni della società: ascritti al ben noto veggente, essi riflettono nel lessico e nello stile la letteratura aforistica degli ultimi secoli prima dell'età cristiana;
- i *Nighantu*, elenchi di termini difficili o obsoleti negl'inni, pervenuti in tre redazioni e glossati nel celebre *Nirukta* di Yāskā (forse vissuto nel V secolo a.C.), un trattato grammaticale e lessicologico che fonda gli studii ulteriori in questo campo;
- la *Bṛhaddevatā*, un'appendice che elenca le figure divine cui inni e strofe s'indirizzano, ritenuta anch'essa opera di Śaunaka.

2. Il *Sāmavedā*

I materiali ṛgvedici sono alla base della *Sāmavedasamhitā*. Essa è destinata al «sacerdote» *udgātár*, il «cantore dello *udgithá*» – la parte centrale e più importante del canto – che con i suoi accoliti (il *prastotár*, «preludiatore», che intona il *prastāva*, la «pre-lode» che apre il canto; il *pratihartár*, «che si unisce» al canto nel *pratihāra*, il momento corale; e il *subrahmanyá*, «dal buon potere brahmanico» – in età postvedica epiteto del figlio di Śiva Skanda, generale delle armate celesti –, deputato al canto di certi mantra) gira attorno alla piattaforma sacrificale, salmeggiando alcuni inni con caratteristiche melodie cariche di potere sacro (i *sáman*, «divinizzati»), talora ricorrendo soltanto ad una voce ben coltivata, talora accompagnandosi con uno strumento a corde simile al liuto (la *vīnā*). Si tramanda un elenco di circa ottomila melodie, ciascuna con il suo nome: la scala (lo *yáma*) impiegata in esse, di sei «note pure» (gli *śuddhasvara*) più una (la più alta, quella su cui vivono gli dèi), somiglia alla scala eptatonale discendente che l'antichità classica conosceva come modo frigio.

Sulle molte esistenti anticamente (il numero, certo simbolico, è di mille) sono sopravvissute tre recensioni: quelle, assai vicine, delle «branche» dei Kauthuma, perpetuata nel Gujarat, e dei Rāṇayaṇīya, sopravvissuta nel Mahārāṣṭra e solo parzialmente altrove, cui s'aggiunge quella meno studiata dei Jaiminīya, tramandata nell'India del Sud e abbastanza discrepante dalle altre. La samhitā comprende 1549 strofe, che con le ripetizioni assommano a 1810 o 1875; tutte, salvo 75 o 76, compaiono nei «libri» ottavo e nono della *R̥gvedasamhitā*.

La raccolta comporta due grandi partizioni:

1) Il *Pūrvārcika* («prima serie di strofe»), in cui è data solo la prima strofe di ciascuno dei 585 inni, considerata la matrice/vulva (la *yóni*) da cui nasce la melodia in cui viene intonato il testo; esso consta di quattro sezioni, le prime tre che prendono nome dagli dèi Agni, Indra e Soma Pavamāna, la quarta – a volte considerata una parte indipendente – detta *Āranyaka*. Come appendici compaiono: i «canti da cantarsi nel villaggio» (*Grāmägeyagāna*) e i «canti da cantarsi in luogo selvaggio» (*Arānyageyagāna*), ciascuna essendo divisa in 17 sezioni; qui i testi degl'inni sono presentati completi, e nel modo in cui vanno cantati, distribuendo tra l'*udgātar* e i suoi accoliti le diverse strofe, dotate di allungamenti, ritornelli ed esclamazioni (gli *stobha*, lett. «grida» gioiose), in cui ricorrono le sillabe sacre che sono l'essenza stessa dei *man-*

tra, tra cui primeggia il *Praṇáva* (lett. «rombo/mormorio»), ossia il suono *Om* – fuor dal contesto rituale espressione d'assenso come il nostro «sì» –, il quale è detto contenere in se stesso tutti i Veda.

2) Lo *Uttarārcika* («serie ulteriore di strofe»), che fornisce i testi di 400 inni di tre strofe, da cantarsi secondo le melodie della prima serie, divisi in 21 sezioni. Come appendici si hanno, specialmente correlati al sacrificio del Soma: i «canti della comprensione» (*Ūhagāna*) e i «canti di ciò che va compreso» (*Ūhyagāna*), detti anche il «segreto» (il *Rahasya*).

Una terza partizione, in genere omessa dalle edizioni a stampa, è il *Mahānāmnyārcika* («serie di strofe dal gran nome»), che consta di 10 strofe.

Sempre relativa al sacrificio del Soma nelle sue diverse modalità e varianti è una parte importante del primo grande Brāhmaṇa del *Sāmaveda*: il *Tāṇḍyamahābrāhmaṇa*, che prende il nome da Taṇḍa, un maestro legato alla trasmissione dello *Yajurveda* bianco, detto anche *Pañcavimśabrahmaṇa*, dalle 25 sezioni di cui consta. Una serie di supplementi ad esso comprende:

- lo *Ṣadviṁśabrahmana*, che prende nome dalle sue 26 sezioni;
- lo *Adbhutabrahmaṇa* (il «Br. meraviglioso»);
- il *Chāndogyabrahmaṇa* (il «Br. del cantore di testi metrici»), i cui ultimi otto capitoli formano l'omonima Upaniṣad, tra le più antiche e importanti dal punto di vista speculativo.

Secondo grande Brāhmaṇa del *Sāmaveda* è il *Jaiminīyabrahmaṇa*, che prende nome dal famoso sapiente Jaimini, ed è detto anche *Talavakārabrahmaṇa* (il «Br. dei musici»). La sua quarta sezione, ch'è il *Jaiminīyopaniṣadbrāhmaṇa*, termina con la famosa e criptica *Kenopaniṣad*, carica di suggestivi spunti d'una dottrina che richiama quella platonica della *docta ignorantia*, mentre la quinta ed ultima, che è nota come lo *Ārṣeyabrahmaṇa* (il «Br. dei veggenti»), contiene una completa enumerazione di tutte le parti del *Sāmaveda* e risulta pertanto contemporanea della sua definitiva sistematizzazione.

Vicino al testo del *Jaiminīyabrahmaṇa* è lo *Śātyāyanabrahmaṇa*, di cui si conosceva soltanto l'Upaniṣad e che è stato ora ritrovato quasi completo.

Alquanto posteriori sono altre 13 Upaniṣad. Importanti testi tecnici si trovano in appendice:

- il *Sāmavidhāna*, che passa in rivista i diversi usi delle melodie, cominciando da quelli legati all'espiazione/purificazione;
- il *Devatādhyāya*, che elenca le loro rispettive divinità;

- il *Vāñśabrahmaṇa*, contenente le genealogie dei maestri legati alla trasmissione di questo Veda;
- i *Gobhilagṛhyasūtra*, soli sopravvissuti del *corpus* di *kalpasūtra* del *Sāmaveda*.

3. Lo *Yajurvedā*

Questo Veda è destinato al «sacerdote» *adhvaryú* («sacrificatore»), cui spetta il compito di apprestare l'area e la piattaforma sacrificali, ove si assiede con i suoi accoliti principali (il *pratipraṣṭhātár*, l'«antepositore» del recipiente contenente il latte; il *nēṣṭār*, il «conduttore» della moglie di chi offre il sacrificio; e lo *unnetár*, il «versatore» del Soma) e secondari (lo *śamitár*, l'«acquietatore», che uccide la vittima; il *vaikarta*, lo «squartatore» di essa; e il *camasādhvaryu*, così detto perché maneggia i *camasá*, recipienti quadrangolari contenenti il Soma), compiendo materialmente i diversi atti sacrificali, di cui il principale è l'oblazione delle offerte nei diversi fuochi a ciò deputati con l'accompagnamento delle formule prescritte, cantillate su cinque note.

Esso consta di cinque *samhitā*, che a quanto sembra hanno soppiantato abbastanza presto quella originaria, che raccoglieva ordinatamente tali formule (gli *yájus*), talvolta consistenti di brevi o brevissime frasi, talaltra di strofe o inni interi. La più vicina ad essa è probabilmente la *Vājasaneyisamhitā*, che prende nome dal famoso veggente Yājñavalkya Vājasaneyā, cui il Sole l'avrebbe rivelata, e ci è pervenuta nelle recensioni della «branca» dei Kāṇva/Kāṇviya e di quella dei Mādhyandina (i «meridionali»), le sole sopravvissute delle quindici antiche. Di esse la prima, che conta 17 sezioni, pare la più arcaica, come si evince anche dalla sua fedeltà nelle citazioni di strofe tratta dallo *Rgveda* (circa 700), mentre la seconda, che ha soltanto 14 sezioni, mostra una strutturazione più accurata e sistematica. Le formule sono raccolte a seconda dei riti in cui vanno impiegate: i diversi riti del Soma; l'aspersione del re, che ne consacra la persona; le offerte ai defunti; la costruzione della piattaforma sacrificale; il sacrificio umano; ecc. Le ultime sei strofe del primo terzo della quattordicesima sezione formano la *Īśa* o *Īśavāsyopaniṣad*, punto di partenza per i diversi edifici teologici del posteriore «hindūismo».

Nelle due recensioni ci è pervenuto anche lo *Śatapathabrahmaṇa* (il «Br. dai cento sentieri», così chiamato per le sue cento partizioni), che segue questa *samhitā*, fornendo una impressione

nante dovizia di dettagli mitici e simbolici. L'ultima sezione di esso costituisce il *Bṛhadāraṇyaka* (il «grande Ār.»), i cui ultimi sei capitoli formano la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, importantissima e probabilmente antica quanto la *Chāndogyopaniṣad* del *Sāmaveda*, che respira la stessa atmosfera. In tutti questi testi Yājñavalkya esercita il ruolo di un vero eroe del sapere brāhmaṇico, affrontando e sconfiggendo in sfide combattute a colpi d'enigmi diversi prestigiosi avversarii.

Le altre 17 Upaniṣad in appendice alla saṃhitā sono tutte recentiori; tra di esse, la tardiva *Muktikopaniṣad* fissa un canone di 108 Upaniṣad divise secondo i quattro Veda, che riflettono in buona parte un quadro appartenente all'India dei primi secoli d.C., dando considerevole rilievo al culto di diverse figure divine postvediche. Nuove Upaniṣad continueranno ad aggiungersi al *corpus*, che ne conta attualmente circa 200.

In appendice a questa raccolta figura una serie di testi tecnici omologhi a quelli ṛgvedici, che vanno tutti sotto il nome della scuola dei Kātyāyana, il cui eponimo è discendente del veggente Kati, figlio di Viśvāmitra:

- lo *Yajurvedaprātiśākhya*, noto come *Vājasaneyiprātiśākhya* dalla saṃhitā con cui è stato trasmesso;
- i *Gṛhyasūtra*, della scuola dei Pāraskara, e gli *Śrautasūtra*, di quella dei Kātyāyana, cui appartengono anche
- gli *Śulvasūtra* (lett. «aforismi della fune» misuratrice), relativi alla costruzione dell'area sacrificale, incluse regole geometriche come il teorema di Pitagora, e
- il *Pitrmedha*, sulle offerte ai defunti, tutti dipendenti dalla recensione Mādhyandina.

La chiara distinzione tra yajus e brāhmaṇa, conforme al normale modello vedico, ha fatto qualificare *Śuklayajurveda* («Y. bianco/chiaro») questa saṃhitā con i testi che reca in appendice, in opposizione al *Kṛṣṇayajurveda* («Y. nero»), formato dalle altre raccolte, che, pur condividendo con essa una gran parte dei materiali più antichi, s'allontanano da tale modello, facendo seguire di volta in volta alle formule i testi dei Brāhmaṇa ad esse connessi.

Di tali raccolte, la prima per importanza è la *Taittirīyasamhitā*, pervenutaci nella recensione della «branca» degli Aukheya/Aukhiya e in quella dei Khāṇḍika/Khāṇḍikya, sole sopravvissute tra le ottantasei antiche. Essa consta di sette «libri» ed è seguita dal *Taittirīyabrahmaṇa*, che si chiude con il *Taittirīyāraṇyaka*, in 10 sezioni, contenente formule di speciale importanza per il loro im-

piego nel culto in età postvedica; la sua settima sezione è la *Saṃhityupaniṣad*; l'ottava e la nona formano la *Vāruṇyupaniṣad*; insieme, la settima, l'ottava e la nona costituiscono la *Taittirīyopaniṣad*, d'alto interesse speculativo. La decima sezione è detta *Yājñiky-* o *Mahānārāyaṇopaniṣad*, che appartiene già in parte al mondo intellettuale viṣṇuita.

Va menzionata anche la *Śvetāśvataropaniṣad*, che, con dovizia di citazioni tratte dai diversi Veda, fonda la teologia «hindūistica», specie di matrice śivaita.

La tradizione dei Taittīrya comprende, oltre alla sola recensione dello *Yajurvedapratisākhya* pertinente allo «*Yajurveda nero*», tutta una serie di importanti appendici:

- i materiali più antichi sono quelli delle scuole, abbastanza vicine tra loro, dei Baudhāyana (i *Baudhāyanaśrauta*-, *-grhya*- e *-śulvasūtra*; i *-dharmaśūtra*, relativi alle regole di condotta, articolati in quattro *praśna*, «domande», che sono stati revisionati in età postvedica) e dei Vādhūla (*Vādhūlaśrauta*-, *-grhya*- e *-śulvasūtra*, integri solo questi ultimi);
- ci sono pervenuti incompleti i materiali della scuola dei Bhāradvāja: i loro *Gṛhyasūtra* e frammenti degli *Śrautasūtra*, oltre al *Pitṛmedha*;
- meglio ordinati, e più vicini alla tradizione dello «*Yajurveda bianco*», sono i manuali delle scuole degli Āpastamba (*Āpastambaśrauta*-, *-grhya*-, *-śulva*- e *-dharmaśūtra*, questi ultimi in due *praśna*, i più organici e meglio conservati del *corpus*), e degli Hiranyakeśin (*Hiranyakeśiśrauta*-, *-grhya*-, *-śulva*- e *-dharmaśūtra*, assai simili ai precedenti);
- in età più recente i Vaikhānasa viṣṇuiti trasmettono loro *Gṛhyasūtra* in parte diversi dagli altri, insieme a *Śrauta*- e *Dharmaśūtra* di formazione tardiva;
- a ciò s'aggiunge il *Parīśiṣṭha* (lett. «*Paralipomeni*», in supplemento ai testi rituali).

Diverse dalla *Taittirīyasamhitā* sono le altre tre raccolte dello «*Yajurveda nero*», assai vicine tra loro, che si presentano più arcaiche (mescolando yajus e Brāhmaṇa, questi ultimi diversi per ciascuna, solo nelle parti più recenti) e meno estese (constano di soli cinque «libri»):

- la *Maitrāyaṇiyasamhitā*, la meglio conservata, è seguita dalla importante Upaniṣad omonima, pervenutaci in più varianti; annessi ad essa sono i materiali della scuola dei Mānava, il cui eponimo, il veggente Mānu figlio del Sole, che ricopre il ruolo di Noè nella narrazione del diluvio indiano (*Mānavaśrauta*-, *-grhya*- e *-śulvasūtra*; i *-dharmaśūtra*, perduti, sembrano esser serviti di base al più tardo *Mānavadharmaśāstra*, il digesto delle prestigiose «leggi di Manu», note anche come la *Manusmṛti*);

simili sono i materiali della scuola dei Vārāha, che prende nome dal divino cinghiale Emūṣá, sollevatore della Terra dalle acque, destinato ad esser considerato in età postvedica una forma di Viṣṇu (*Vārāhaśrauta*, -*grhya*- e -*śulvasūtra*);

- la *Kāṭhaka-* o *Carakasamhitā*, con per eponimo il veggente Kāṭha, era anch'essa seguita da un Brāhmaṇa di cui ci sono pervenuti frammenti; si è salvata un'Upaniṣad dello stesso titolo; dei suoi materiali rimangono i *Gṛhya*- e *Śulvasūtra*, nonché resti degli *Śrautasūtra*;
- la *Kāpiśhasamhitā*, appannaggio d'una famiglia brāhmaṇica ora estinta, è più esigua e sembra influenzata dallo *Rgveda* nella sua struttura.

Altre 28 Upaniṣad fanno parte del *corpus* dello *Yajurveda* nero.

4. Lo Atharvavedá

Più tardiva rispetto a quella dei tre Veda fin qui brevemente descritti sembra esser la compilazione del quarto, detto in antico *Atharvāṅgirasa*, sembra perché destinato ai discendenti di Arīgas, egli stesso, con Bhṛgu, archetipo dello *ātharvan* (cfr. l'iranico *Athravan*, che figura tra gli epitetti del Dio supremo Ahura Mazdā), il sacerdote signore della fiamma (cfr. l'iranico *athar*; nei Veda il termine, che denota il tremulo fulgore del fuoco, è già obsoleto), cui compete l'esecuzione dei riti minori funzionali all'ottenimento di fini mondani. La *Atharvavedasamhitā* ci è pervenuta nelle recensioni di due «branche» sulle nove o undici antiche: quella degli Śaunakīya, che prende nome da Śaunaka, la meglio conservata, con il testo accentuato come negli altri tre Veda, e quella dei Paippalāda, seguaci del saggio Pippalāda, nota principalmente attraverso un difettoso manoscritto kāśmīro. La prima consta di 731 inni, conglobanti circa 6000 strofe spesso metricamente irregolari (ve ne sono molte in più nella recensione Paippalāda), di cui 1200 ṛgvediche, accompagnate qua e là da brevi passi in prosa (i *paryāya*, lett. «periodi») e consta di 20 sezioni (i *kāṇḍa*) convenzionalmente dette «libri». I primi sette, forse il nucleo più antico della raccolta, ospitano soprattutto una serie di formule, benedizioni e maledizioni per diversi usi: medico (*bhaiṣajya*), apotropaico (*ābhicārika*), amatorio (*strīkarman*, lett. «riti delle donne»); espiatorio (*prayaścitta*); propiziante longevità (*āyusya*), incremento dell'opulenza (*pauṣṭika*) e concordia (*sāmmānasya*), ecc. Essi sembrano (con numerose eccezioni, probabile segno di antiche aggiunte) essere stati ordinati secondo il numero crescente delle strofe dei loro brevi inni, per lo più ascritti all'Atharvan divino:

- il settimo «libro» consta prevalentemente d'inni d'una sola strofe (56 su 122);
- il sesto d'inni di 3 strofe (122 su 142);
- il primo d'inni di 4 strofe (30 su 35);
- il secondo d'inni di 5 strofe (22 su 36);
- il terzo d'inni di 6 strofe (13 su 31);
- il quarto d'inni di 7 strofe (21 su 40);
- il quinto doveva constare d'inni di 8 strofe (attualmente solo 2 su 31).

Il contenuto miscellaneo di questi testi è del massimo interesse per lo studio della vita quotidiana del mondo vedico e tar-dovedico (spesso è difficile assegnare all'uno o all'altro un inno). Essi ci permettono di conoscere rituali che si suol definire «magici», non legati ai grandi sacrifici e caratterizzati da un minor formalismo, oltre che da un lessico estremamente ricco e differenziato.

I successivi «libri» raccolgono alcune composizioni più lunghe, di contenuto sovente rilevante sul piano speculativo:

- l'ottavo 14, tra cui la litania per protegger la partoriente da una impressionante serie di entità nottivaghe e l'inno alle piante medicinali, che ne evoca la tipologia botanica;
- il nono 15, tra cui il grande inno a Kāma, l'Amore/Brama (cfr. il latino *comis* e l'irlandese *caemh*) destinato ad assumere notevole rilievo nell'India postvedica, quello per la benedizione della casa e quello contro i sintomi delle diverse infermità, puntigliosamente elencati;
- il decimo 10, tra cui l'inno alla Vacca, che la descrive in tutti i dettagli anatomici, e un importante canto funebre;
- l'undicesimo 12, tra cui gl'inni al Soffio (il *Prāṇā*, lett. «Inalazione»; cfr. il latino *plēnus* e l'antico slavo *plūnū*) e alla Sazietà e due solenni e sinistri inni guerrieri;
- il dodicesimo 10, tra cui il celebre inno alla Terra (*Pṛthivī*, lett. «l'Estesa»), destinato sia a rituali di costruzione che a funzioni apotropaiche contro i terremoti.

I «libri» dal tredicesimo al diciottesimo, il cui ordine dipende dalla lunghezza decrescente dei loro inni, vanno talora sotto il nome di un veggente divino e ineriscono a temi specifici (gli *ártha*, «cose/argomenti»):

- il tredicesimo, ascritto al dio Brahmā, comprende quattro inni al Sole (qui chiamato Róhita, il «rosseggiante»);
- il quattordicesimo, ascritto alla dea Sāvitrī Sūryā, figlia e/o sposa del Sole stesso, consta di due inni connessi ai riti nuziali;

- il quindicesimo, totalmente in prosa, comprende 14 inni in cui s'esalta la figura del Vrātya, una sorta di zingaro del mondo vedico, considerato altrove sotto una luce assai meno favorevole;
- il sedicesimo, ascritto al dio Prajāpati, consta di otto testi in prosa a fine apotropaico contro le apparizioni notturne;
- il diciassettesimo, ascritto a Brahmā, è un unico inno al Sole, Indra e Viṣṇu (una figura minore, la cui funzione consiste nel misurare con tre passi lo spazio per aprire la via agli altri due dèi) da utilizzarsi per il «voto vittorioso» (il *viṣṭasahivrata*), ma anche in altre circostanze, come l'accoglimento di un alunno brāhmaṇico e l'eclisse solare;
- il diciottesimo, ascritto all'Atharvan divino, comprende quattro inni da recitarsi in occasione delle «fauste» esequie (questa parte è assente nella recensione Paippalāda).

Più recenti sono gli ultimi due «libri»:

- il diciannovesimo contiene un supplemento di 72 inni, inerenti alle diverse parti della raccolta, che sono qui conglobati anziché venir aggiunti di volta in volta ad esse;
- il ventesimo, che consta di 143 inni quasi tutti ṛgvedici, è destinato al sacerdote *brahmán*, l'*antistes* del sacrificio, deputato a seguirne l'andamento segnalando, se l'esecuzione è impeccabile, la sua approvazione con il mormorio della sillaba *Om* di continuo ripetuta, salvo intervenire in caso d'errori degli altri officianti con i necessari riti espiatori, che esegue egli stesso o di cui si occupano i suoi tre accoliti (il *brāhmaṇācchāpsin*, «che recita dopo il *brahmán*»; l'*agnidh*, l'«accenditore del fuoco»; e il *pótar*, il «purificatore» del sacrificio). L'intera raccolta prende da ciò il nome di *Brahmaveda*.

È sopravvissuto per l'*Atharvaveda* solo il *Gopathabrahmaṇa* (lett. «Br. dei sentieri delle vacche»), forse appartenente alla recensione dei Paippalāda, in 11 sezioni, le cui ultime 6 sono ottenute da un montaggio di materiali tolti dai Brāhmaṇa degli altri Veda e dalle parti in prosa dello «*Yajurveda nero*». Nella sua seconda sezione esso è in stretta relazione con i *Vaitānaśrautasūtra*, redatti ad uso del *brahmán* e dei suoi accoliti, a loro volta dipendenti dai più antichi *Kauśikagṛhyasūtra*, redatti in parte al di fuori del consueto contesto rituale domestico ed espressione degl'interessi pragmatici della raccolta.

Si ricollegano all'*Atharvaveda* le importanti *Mundakopaniṣad* («Up. degli asceti dal capo raso»), *Praśnopaniṣad* («Up. delle domande» poste a Pippalāda dai suoi discepoli) e *Māṇḍūkiyopaniṣad* («Up. della rana»), che con un repertorio di citazioni scelte discutono degli stati di coscienza di veglia, sogno e sonno profondo, più il quarto trascendente che ad essi soggiace. A queste ne vanno aggiunte altre 29 minori e ben più recenti.

2. IL MONDO UMANO

La società che i materiali vedici riflettono è entro certi limiti ricostruibile, pur con gli ovvi problemi inerenti alla diversa datazione dell'uno o dell'altro testo. Essa ci appare articolata in unità etnico-politiche dette *gentes* (i *jána*; cfr. l'avestico *zantu*), a loro volta suddivise in diverse «popolazioni» (le *viś*), cui sono preposti dei «capi popolo» (i *viśpáti*, epiteto anche degli dèi Agni e Indra) e i cui membri, i *vaīśya*, appaiono nel ruolo idealizzato di ricchi allevatori e coltivatori, intenti ad offrire ai loro ospiti festini innaffiati da idromele (il *mádhu*) o da un più forte liquore «distillato» (la *súrā*) talora oggetto di pie invettive, mentre si consumano carni, anche bovine, cotte in una grande caldaia (il *carú*, utilizzato per cuocere le vittime sacrificate per l'occasione). Non è ignota la cittadella fortificata (la *púr*, o il *pura*; cfr. il greco *polis*), talora temibile roccaforte degli autoctoni (i *dásyu/dáśa*, termine poi passato a designare gli schiavi), che ne sciamano fuori come una folla di feti neri partoriti da un enorme ventre materno. Gl'inni presentano questi alieni come ripugnanti esseri «inferiori» (*ádhara*), «senza naso/faccia» (*anás*), o addirittura «non-umani» (*ámānuṣa*, lett. «non discendenti di Manu»), che non praticano sacrifici (*akarmán*) e hanno per dio il pene (*śiśnádeva*). Contro di loro Indra, cui spetta per antonomasia il titolo di «annientatore di cittadelle» (*puramdará*), guida le schiere dei pii Ārya. È lui stesso a precipitare dall'alto d'un monte il loro capo Śámbara, temibile stregone signore di 99 roccaforti, per salvare il re Divodāsa, e ad infrangere come un vaso d'argilla il fronte di 3000 guerrieri dei figli di Vṛcīvat, nello scontro di questi con il re Abhyāvartín presso Hariyūpiyā, forse da identificarsi con la città che sorgeva nel luogo oggi chiamato Harappā. A differenza degli autoctoni, gli Ārya vivono per lo più in sparsi villaggi (i *gráma*, termine che designa propriamente un gruppo di esseri umani, e per estensione il loro insediamento) circondati da mura di terra battuta. Le abitazioni (i *grhá*), le cui parti lignee sono decorate da provetti intagliatori, vengono erette su un suolo consacrato da riti diversi, tra cui i più importanti sono l'aratura simbolica e l'insediamento in scavi predisposti delle nove colonne (le *sthūñā*) destinate a sostenere la costruzione. Quella centrale, la più importante, suggerisce la nozione di un pilastro/albero (lo *skambhá*) che sorregge il Cielo (*Dív/Dyú/Divá*, personificato come Dyaúṣpitár; cfr. il latino *Iuppiter* e il greco *Zeus patér*), misurando lo spazio intermedio che lo divide dalla Terra e servendo da *axis mundi*.

di. Nella dimora, luogo degli affetti e teatro della tranquilla vita d'ogni giorno, si accentra tutto ciò che è puro/fausto/santo (*pūnya*, da una radice *√pū-* che ha il senso di «render chiaro/purificare/nettare», connessa all'indoeuropeo **peuōr/pūr*, donde l'ittita *pahhur*, il greco *pyr*, il latino *purus, purgo, purifico*, l'umbro *pir*, il norreno *furr*). Pura è la bocca della sposa, la ciotola dove si mangia, la terra battuta del pavimento, la vacca di famiglia con il suo vitellino; puri sono i corpi dei figli, il letto dove si dorme e si ama, le vesti (mantelli e perizomi) tessute con amore e lavate ogni giorno, il cibo cotto o arrostito. Anche l'ambiente che circonda la casa è contraddistinto da un certo grado di purezza: pura è la mano dell'artigiano, la merce esposta al mercato, anche se viene palpeggiata dagli acquirenti, l'elemosina di cibo raccolta di porta in porta. Puro è il vento che soffia nelle strade e la polvere che solleva, pura la luce del sole e l'ombra degli alberi, la rugiada e, naturalmente, l'acqua pulita, attinta al pozzo o al ruscello in quantità sufficiente perché una vacca possa dissetarvisi. Lo spazio dell'abitazione e il suo sfondo, il villaggio, sono qualitativamente distinti dal mondo esterno, non umanizzato e temibile, visto come boscaglia incolta (lo *áryanya*, sede di ciò che è *árya*, «alieno»), popolata da fiere, autoctoni e mostri notturni che sfuggono la luce del Sole e il benefico fulgore del Fuoco, capaci di assumere forme diverse, bramosi di violentare e/o invadere le donne, facendole abortire se sono incinte: le inquietanti entità «ostili» (gli *yātū*) da cui i fattucchieri (gli *yātudhāna*) si fanno invasare, servendo loro di «ricettacolo»; i terrificanti orchi noti come *rākṣas/rākṣasa* (lett. «da cui ci si protegge»), ghiotti di prede umane, neri e vellosi, dal grugno animalesco; i *piśacā* («giallastri»); gli *śvakiśkin* («dal pene canino»); i *kukūndha* vestiti di pelli che ballano come effeminati, riempiendo di suoni sinistri la boscaglia; i *mákaka* maleodoranti, dal volto rosso; i *kukṣilá* («ventruti») che danzano la notte in girotondo attorno al villaggio cantando con voci d'asino; i *tāngalvá* dal naso appuntito, fatti d'ombra, che s'aggirano nudi; i *vṛnta* serpenti dalle due bocche, dai quattro occhi, dai cinque piedi privi di dita, che s'attorcono e strisciano; ed altri personaggi grotteschi senza nome, goffi gnomi dai piedi capovolti, le cui impronte sembrano dirigersi nella direzione opposta a quella in cui si sono effettivamente mossi, giganti lubrichi che camminano con gli enormi falli gettati sulla spalla e cercano di penetrar le donne prendendole alle spalle, spiritelli che balzano fuori del forno dove si sono nascosti con risate agghiaccianti e baluginano come lucciole nell'erba alta... Lo *áryanya*

è il luogo dove si ritira chi deve purificarsi, per non contaminare casa e villaggio, ma anche quello ricercato dagli specialisti del rito per comunicare ai loro discepoli, lontani da orecchie indiscrete, i segreti più gelosamente custoditi, e dagli anacoreti nudi dalle lunghe chiome (i *kesín*), essi stessi simili a bizzarre apparizioni, che s'aggirano liberi come il vento e «bevono alla stessa coppa di Rudrā», l'«urlatore», misterioso nume dei monti e delle selve che qualche volta capita d'intravedere ai giovani mandriani, o alle fanciulle scese ad attinger l'acqua d'un ruscello. Rudra si manifesta come Agni nell'incendio della boscaglia, che corre veloce e terribile, rosso davanti e nero alle spalle, ma anche come una figura sinistra pronta a scatenar la pestilenza con le sue frecce invisibili (donde l'epiteto di Šarvá, «saettatore»). L'uomo vedico è ben consapevole della fragilità della sua esistenza mondana, con i suoi ritmi sereni e il tranquillo perseguitamento di ricchezza e piaceri, che pure aspira a prolungare per «cento inverni». Il tessuto stesso di tale esistenza dipende anzitutto da uno stato di purezza costante, che i riti assicurano e consolidano, controbilanciando i numerosi fattori di contaminazione da cui appare minacciato. Tra questi primeggia il contatto con ogni forma di sozzura: ogni sostanza uscita dal corpo, come sangue, sperma, grasso, midollo, ossami, unghie e capelli recisi, cerume, moccio, lacrime, sudore, vomito, feti abortiti ecc. Si fa eccezione per il latte materno e i benefici escreti della vacca: l'urina, impiegata con l'argilla e polveri di sapone per pulire, e le feci, che, disseccate, forniscono il combustibile più usato per la cucina e i riti. Estremamente impuro è il liquido mestruale: non solo la donna deve appartarsi durante il suo periodo, nutrendosi a parte dalla famiglia, ma chi si accosta a lei tra il quinto e il sedicesimo giorno dopo le regole è tenuto ad un'abluzione completa, invece del semplice lavaggio di genitali, mani e piedi; se ella muore mestruante, non può essere arsa. Evidentemente foriero d'impernità è l'evento della nascita, che contamina la madre, il padre (in minor grado) e la casa stessa: solo dopo 10 giorni, dopo una prima purificazione, la puerpera e il suo sposo possono esser toccati da estranei e solo dopo altri 20 giorni (30 se è nata una femmina) sono in grado di partecipare ai riti. Impuri sono diversi animali dalle abitudini poco igieniche (gl'insetti e i vermi, temuti apportatori di malattie, i topi, i cani e i gatti, suini, polli, asini e cammelli), così come i malati cronici e tutti coloro che hanno a che fare con la sozzura e la morte, sia per professione e/o stile di vita (i lavandai, i calzolai, i macellai, i boia, gli spazzini, i va-

gabondi, i giocatori incalliti, i puttanieri, e naturalmente chi non compie i riti quotidiani, come gli autoctoni) sia a seguito di circostanze occasionali (è il caso dell'omicida, di chi guarda o tocca anche accidentalmente un cadavere e di chi lo trasporta – salvi i casi di forza maggiore come il sacrificio, la guerra o l'incendio – e anche di chi è in lutto). Chi mangia con costoro, li tocca o ne è toccato, deve assoggettarsi a purificazioni graduate in una serie la cui efficacia cresce con la complessità del rito.

Un discorso a parte richiedono le trasgressioni a norme di condotta (gli *úpara*, «errori/approssimazioni»); se una semplice abluzione basta a lavare le lievi infrazioni alle buone maniere di chi si gratta, ride scompostamente, emette flatulenze, dà in escandescenze, mente su questioni di poco conto, i «peccati» più gravi (i *pātaka*, lett. «cadute»), non necessariamente intenzionali, coinvolgono chi li commette in pericolosi rapporti con potenze impersonali apportatrici di gravi disagi, disastri e morte: tali il Biasimo/Sventura (lo *Énas*; cfr. il greco *ainós*), il Miasma (lo *Ágas*; cfr. il greco *ágos*) che contamina il sacrilego, l'Angoscia/Ansia (lo *Ámhas*; cfr. il latino *anhelo* e *angustiae*) che stringe la gola del peccatore come un cappio, la Pecca/Viltà «nascosta» (il *Rápas/Riprá*; cfr. il latino *repo*). Varuṇa, il custode dell'ordine cosmico e sociale (lo *Rtá*), è pronto a colpire con l'idropisia o altre orribili infermità non soltanto il suo trasgressore doloso, come lo spergiuro (la menzogna essendo il paradigma stesso della negazione di tale ordine, lo *Anṛta*) o chi si macchia d'incesto, ma anche chi ignora la propria impurità, come il figlio di chi ha perpetrato un atto di volontaria perfidia (il *drugdhá*). In un celebre inno ṛgvedico Vasiṣṭha, colpito dal nume vendicatore, cerca di placarlo dichiarando la propria innocenza:

M'interrogo su quell'enas, oh Varuṇa, ansioso di discernere [...] Che *āgas* vi è stato, oh Varuṇa, tanto grave, che tu voglia uccidere il (Tuo) lodatore, l'amico? [...] Dai *drugdha* paterni libera noi, (e) da quelli che noi (stessi) abbiamo compiuto mediante i (nostri) corpi. Oh Re, come un ladro di bestiame slegado libera, come un vitello dal cappio, Vasiṣṭha! Non (fu la mia) stessa iniziativa, oh Varuṇa, (ma) l'obnubilamento, l'idromele, il Furore (*Manyú*), i dadi, la disattenzione. Viene (certo coinvolto) il maggiore nell'*upara* del minore! Neppure il sonno vale a tener lunghi lo *Anṛta*! Quale servo ad un ricco, possa servire io al Dio adirato, senz'*Agas*!

Accanto alla lotta per la purezza, e non pienamente distinto da essa, sta lo sforzo per vivere una vita «retta» (*rjú*), semplice e per quanto possibile innocua; questo vale soprattutto per i brāhma-

mani, il cui ethos è al vertice dei valori vedici. Ovviamente vi è in tale ethos anche un forte accento sulla loro perizia di specialisti del sacro: la importantissima potenza impersonale ch'essi rappresentano, il *Bráhman* (*nomen actionis* da una radice *vṛ̥bh* che ha il senso di «crescere/gonfiarsi»; cfr. l'iranico *brazman*, il partico *brahm* e l'irlandese *bricht*) che ricolma gli dèi, accrescendoli ed intensificandone la realtà/efficacia, sorregge la Terra, corroborà l'Ordine cosmico, libera da mali e infermità e rende immortali, si esplica in primo luogo nei mantra dei testi vedici, diretta eredità dei loro avi illustri, ma anche nel *krátu* (la «potenza/abilità», lett. «fattività»; cfr. il greco *krátos*), facoltà che coniuga l'intelligente progettualità del comportamento e l'ispirazione che coglie con sicuro intuito i rapporti tra le diverse componenti della realtà. Non a caso esso è sinonimo dell'attività sacrificale, che ai brahmani per eccellenza compete. Questa è detta, con espressiva metafora, «fare il Bráhman» (*bráhma kṛ-*).

Al centro dell'esistenza sociale e rituale della famiglia (il *grhajana*, lett. «gente di casa», o *kúla*; quest'ultimo termine designa anche la stirpe rinsaldata da legami di sangue) del bráhma-no sta l'area sacra del focolare, immagine della Terra, dove risiede Agni, in forma di tre fuochi ben distinti: ad Ovest il *Gárhapatya* a base circolare; è questo l'Agni ancestrale che il «capocasa» (il *grhápati*, epiteto dello stesso Agni) riceve dal padre, alimentato e accudito costantemente da lui e dalla moglie, eventualmente aiutati dal figlio maggiore; da esso viene attinta la fiamma per accendere di volta in volta l'Agni «oblatorio» sito ad Est, che è deputato a ricevere l'offerta nei diversi sacrifici (lo *Āhavániya* a base quadrata) e il terribile Agni «cuocitore dell'obla-zione supplementare» di riso (lo *Anváháryapácaṇa* dalla base a forma di mezzaluna), posto a Sud (dove l'epiteto di *Dakṣinágnī*, «Fuoco di destra», giacché l'uomo vedico s'orienta volgendosi ad Est) a fronteggiare la Morte (*Mṛtyú*) e le entità mostruose che vengono da quella direzione, consumandole con le sue fiamme. Al Fuoco domestico vanno offerte prima del pasto parti del cibo che sarà consumato, trasformandolo così in «resto/sputo» (lo *úc-chiṣṭa*), alimento che si carica dell'impurità di chi lo assaggia nel caso di normali esseri umani, ma puro/fausto quando siano dèi o maestri a ricoprire questo ruolo. Al Fuoco si renderà omaggio rientrando in casa, gli saranno presentati gli ospiti, gli verrà posto innanzi il neonato perché lo benedica; saranno le sue fiamme, condotte alla pira funebre, ad ardere i cadaveri dei membri della famiglia; esso riceve quotidianamente culto, a mezzodì e alla sera,

mediante il sacrificio detto *Agnihotrá* («oblazione ad Agni») al cospetto di tutta la famiglia, unitamente al Sole e, in età tardovedica, al Sacrificio personificato nel demiurgo *Prajápati* («capo di progenie»). Ciò ha luogo mediante diverse oblazioni versate con un cucchiaio nelle fiamme (gli *hutá*), tra cui primeggiano quelle di latte, olio e cagliata offerte da un *adhvaryu* a nome del capofamiglia in quanto sacrificante (lo *yájamāna*), ovvero da lui in persona e/o da sua moglie. È comunque sempre il sacrificante, in quanto proprietario dell'offerta, a pronunciare la formula di dazione alla divinità tecnicamente nota come «rinuncia/abbandono» (il *tyágá*), che costituisce il momento centrale del sacrificio: «Ad Agni questo, non a me!». Competente a tale culto è solo l'uomo sposato, che al momento delle sue nozze è divenuto completo, entrando letteralmente in possesso della sua metà e acquisendo subito dopo il proprio Fuoco. Il complesso dei riti nuziali, che comportano tra l'altro la formale identificazione deiconiugi con Cielo e Terra, culmina infatti nell'intronizzazione/impiego di Agni nella nuova casa (lo *Agnyādhéya*). Colui che ha «insediato Agni» (lo *áhitagni*) nella sua triplice forma è la vera figura ideale del mondo vedico e della tradizione che lo perpetua fino ad oggi, anche se si tratta d'una figura ormai in via di sparizione. Sopravvivono in tutto il subcontinente, su una popolazione che s'avvicina al miliardo d'abitanti, solo poche decine di questi personaggi, cui si guarda con rispettosa ammirazione. Nella tipologia assai ricca dei sacrifici, paradigma di quelli che comportano vittime è il *Paśubandhá* (lett. «legame dell'animale»), celebrato annualmente o biennalmente (se lo si omette si è obbligati ad astenersi dal vitto carneo per tutto il periodo; il cadere in desuetudine di questo rito ha contribuito al diffondersi d'una dieta vegetariana presso le caste alte della società indiana) con il sacrificio d'un animale domestico (il *paśu*, lett. «impastoiato»; cfr. il latino *pecus*), generalmente un capro, l'animale meno costoso e più accessibile tra i cinque sacrificabili: uomini (le vittime perfette, rarissimamente immolate), bovini, cavalli, capri e pecore. La vittima, consacrata da una triplice circumambulazione rituale in senso orario (è il rito della *pradakṣinā*) compiuta dall'*agnidhara* recando un tizzone ardente prelevato dallo *Ahavaniya*, è abbeverata con acqua mista a riso ed orzo e accompagnata in processione, essendo toccata ritualmente dal *pratipraṣṭhātar*, in contatto con l'*adhvaryu*, che è a sua volta toccato dal sacrificante (di cui la vittima stessa è vicario); le formule ad essa rivolte presuppongono che sia consenziente; il palo a cui viene legata (lo *yú*

pa) simboleggia al tempo stesso Rudra e un *axis mundi* lungo cui essa ascenderà ai mondi celesti. Essa viene uccisa senza effusione di sangue (per strangolamento) dallo *śamitar*, indi lavata dalla moglie del sacrificante; lo squartamento (la *vibhakti*) eseguito dal *vaikarta* diretto dal *pratipraṣṭhātar*, s'articola in numerose fasi minuziosamente codificate, tra cui:

- l'arrostimento allo spiedo dell'omento (la *vapā*) e del cuore in un Fuoco «dello *śamitar*» (lo *Śāmitra*) acceso all'uopo ad Est della piattaforma sacrificale, seguito dall'offerta con arsione completa di essi nello *Āhavaniya*, accompagnati da burro fuso e da pezzi d'oro destinati a dare alla vittima nuova vita, rendendola immortale;
- l'offerta «cruda» ai *rākṣasa* di sangue, escrementi e stomaco, estratti a parte dagli altri visceri e collocati in un pozzetto ad Ovest dello *Śāmitra*;
- la cottura nella caldaia delle diverse parti commestibili, indispensabile a renderle accette alle divinità, che si affollano invisibili in attesa dell'offerta; formalmente assicurate dell'avvenuta cottura e invitate al banchetto ciascuna con il suo nome, esse hanno diritto a ricevere porzioni scelte, dopo di che ha luogo la distribuzione dei resti agli astanti; il brodo, apprezzatissimo, spetterà ai soli brāhmaṇi.

Il sacrificio più importante dell'intera gamma vedica è quello del Soma, tra le cui numerose varianti è paradigmatica quella che va celebrata per prima, detta *Agniṣṭomā*, «lode di Agni», dalla invocazione cantata nel momento culminante del rito, la dodicesima ed ultima delle spremiture della pianta divina, che hanno luogo il quinto giorno della cerimonia. Si tratta di una complessa serie di riti obbligatori e facoltativi che richiede una preparazione minuziosa e l'intervento di tutti e sedici gli officianti vedici; qui si vede messa in opera l'intera gamma del sapere vedico per conquistare al sacrificante l'immortalità e il luminoso mondo celeste (lo *Svargá/Suvargá*), come egli formalmente dichiara: «Io vincerò la morte» e «Dalla menzogna vado alla Verità, dall'umano vado al Divino». La forma più semplice d'immortalità, che diversi sacrifici son ritenuti procurare assieme ad altri beni terreni, è la generazione di una prole virile, in grado di nutrire il genitore defunto e gli avi, dimoranti nel mondo lunare, con offerte di palline di cibo (i *pīṇḍa*) e d'acqua rinnovate ogni novilunio e plenilunio.

Recita l'*Aitareyabrahmaṇa*:

Luce [è] invero il figlio nel sommo spazio [celeste]. Lo sposo penetra la sposa, divenuto feto egli [entra in sua] madre. In lei di nuovo, divenuto nuovo, nel decimo mese [lunare] è generato. Per questo la sposa diviene sposa (*jāyā*), perché in lei è generato (*jāyate*) di nuovo. [Divino] attingimento (*ābhūti*) è questo, attingimento! Questo sperma è deposto; e dèi e veggenti in lei igneo fulgore portarono assieme, grande! Gli dèi dissero ai discendenti di Manu: «Ella per voi è genitrice di nuovo. Non vi è mondo per chi è senza figlio!».

Qui ci troviamo, per contro, di fronte al perseguimento d'una vera e propria rinascita in un corpo immortale, cui sono finalizzate tutte le fasi del sacrificio: colui che offre l'*Agniṣṭomā* viene anzitutto assoggettato, assieme alla moglie, ad una iniziazione/consacrazione (la *Dīkṣā*), che richiede la dimora prolungata in una capanna completamente chiusa, identificata con l'utero; qui rimane con i pugni chiusi, simbolicamente avvolto da una pelle di *mṛga* (*Antilope cervicapra*) che rappresenta la placenta, e al termine del periodo trascorre la notte tra le gambe della moglie, ma senza unirsi a lei, che impersona sua madre. Al momento di installare il nuovo Fuoco destinato a ricevere l'offerta, con il rito che comporta l'accensione con due bastoncelli (le *arāṇi*, di legno di *Ficus religiosa* e sagomate come i genitali maschili e femminili) al cospetto del Sole sorgente (simboleggiato anche dalla presenza di un cavallo bianco o rossastro), egli soffia sulla fiamma, ciò che normalmente sarebbe grave mancanza di rispetto, «mettendo il suo soffio nell'immortalità», indi l'aspira, «mettendo l'immortalità nel suo soffio». Acquistato il Soma per il prezzo simbolico d'una vacca bruna, in una transazione altamente stilizzata che impegna un «venditore di Soma» (il *somavikrayīn*) e l'*adhvaryu*, la pianta divina è condotta al suo seggio incedendo su un carro, come un re con il suo seguito, e vi riceve culto. Nei giorni successivi, se il sacrificante ha già celebrato almeno una volta l'*Agniṣṭoma* in passato, possono aver luogo diversi riti addizionali, tra i quali vanno ricordati almeno due:

– il *Pravargyā* (il «riscaldamento»), celebrato in disparte per conservarne il segreto: si tratta di un'offerta di latte bollente agli *Āśvin* ripetuta per tre giorni mattina e sera, impiegando un recipiente fittile (il *gharmā*) a forma di testa umana, che riattualizza la decapitazione del dio *Viṣṇu* nel suo aspetto di «grande eroe» (il *Mahāvīra*) avvenuta al tempo in cui gli dèi sacrificarono il Soma per la prima volta; dopo esser stato oggetto di culto, il recipiente viene sistemato in modo da formare insieme agli altri utensili la figura d'un corpo giacente, evocando la ricompo-

sizione del luminoso cadavere del nume rianimato dalla scienza medica dei gemelli divini, fausto destino che il sacrificante condividerà grazie alla perizia rituale degli officianti iniziati a questo sapere arcano;

– lo *Agnicayana*, consistente nella costruzione d'una speciale base per il Fuoco a forma di rapace dalle ali spiegate, costituita da un mosaico di più di mille mattoni disposti su cinque strati ad Est della piattaforma sacrificale, con l'accompagnamento del canto di diversi sāman intonati compiendo la circumambulazione attorno alla struttura, le cui misure sono ottenute come un esatto multiplo di quelle del corpo del sacrificante. Man mano che si realizza la «costruzione di Agni» a forma d'uccello, dove l'ala destra è la Terra, la sinistra il Cielo, il petto il Vento, la testa il Fuoco, la coda la Luna e il cuore il Sole, si ha per il sacrificante la produzione d'un corrispondente nuovo ātmán (lett. «sé»; il termine, che designa etimologicamente il soffio – cfr. il greco *atmós* e l'antico alto tedesco *ātum* –, è passato già in età vedica a designare il corpo e/o l'intera persona, servendo al contempo da sostituto al pronome riflessivo, specie nella forma abbreviata *tmán*; cfr. il destino parallelo del termine avestico *kərp/ kərəfs*, in origine designante il corpo). Esso viene gradualmente «montato» dagli officianti nel mondo celeste, incluse anche le sue componenti più sottili, come la mente e il soffio, ed è simboleggiato da una statuetta antropomorfica in oro (lo *hirṇmáya púruṣa*) collocata nella struttura. Terminato con successo il sacrificio, il sacrificante riscatterà con il sacrificio stesso (che è l'ātman degli dèi, e contemporaneamente dono ad essi del suo ātman mortale) tale ātman immortale e divino, «senz'ossa» (*anásthika*); è questo il modo in cui gli dèi divennero immortali un tempo. Appropriandosi a pieno titolo della sua persona rituale, il sacrificante attinge fin d'ora la rinascita celeste in un vero e proprio «corpo glorioso», che sostituirà definitivamente il suo dopo che questo sarà distrutto nella morte, allorché l'uomo d'oro, abitante contemporaneamente nel Sole e nel suo occhio destro, gli verrà incontro, con barba e capelli aurei, gli occhi simili a petali di loto, per condurlo alla beatitudine celeste. In questo processo d'immortalizzazione, egli «pone tutti i mondi nel proprio ātman e il proprio ātman in tutti i mondi», una formula che avrà grande fortuna nella mistica indiana postvedica. L'idea di un «sé» immortale, indistruttibile e invulnerabile sarà approfondita già nelle più antiche Upaniṣad, dove s'intensifica la sua connessione al sacrificio, identificandolo con il Brāhma-

tout court: la sua presenza nello spazio del cuore, conglobante in sé le diverse componenti della struttura «costruita» nell’Agnicayana, è oggetto d’una conoscenza segreta, che basta essa sola, senza bisogno di ricorrere ad alcun rito, per attingere l’esito fausto della divinizzazione. Insegna la *Chāndogyopaniṣad*:

Fin dove (s'estende) questo spazio (esteriore), fin lì (s'estende) questo spazio intracardiaco (*antarhṛdaya*): entrambi in questo Cielo e Terra sono invero assieme posti, entrambi e Fuoco e Vento, Sole e Luna entrambi, Fulmine e Asterismi (lunari), e ciò che di questo (mondo) qui è, e ciò che non è [...]. Questo è lo ātman donde l'impurità è tenuta lungi (*āpahatapāpman*), senza vecchiezza, senza morte, senza angustia, senza fame, senza sete, i cui desideri si realizzano (*satyākāma*), le cui risoluzioni si realizzano.

Ma torniamo allo *Agniṣṭoma*. Dopo il sacrificio d'un capro alla coppia di Agni e Soma (l'animale, che si nutre degli steli della pianta divina, è considerato vittima particolarmente accetta ad essa), viene il giorno solenne della spremitura, che ha luogo ripetutamente, con modalità di volta in volta diverse: cinque volte la mattina, cinque il pomeriggio e due la sera. Il succo divino, spremuto grazie a mole di pietra e fatto passare attraverso un filtro di lana riscaldato fino a renderlo bollente, scende in goccioline luminose in un recipiente dove è già presente dell'acqua consacrata, apportando purezza, fecondità e salute; il flusso costante del liquido è assimilato negl'inni alla pioggia, al colare di idromele, latte e sperma, al maestoso fluire della voce del cantore. Dopo essere stato offerto ai diversi membri del *pantheon* vedico, ciò che resta del liquido è bevuto dai brāhmaṇi presenti e dal sacrificante divenuto uno di essi durante il rito anche se fosse di nascita meno illustre: grazie alla comunione con il Soma, ch'è il nettare stesso dell'immortalità (lo *amṛta*, lett. «non-morte»), tutti sono ormai assimilati alle divinità e partecipano della loro condizione beata, come dichiarano formalmente a conclusione del rito: «Bevemmo il Soma, immortali divenimmo, giungemmo alla luce, conoscemmo gli dèi». Divenuta sempre più rara la pianta, l'effettiva consumazione del prezioso succo sarà in prosieguo di tempo riservata ai soli brāhmaṇi, fino al cadere in desuetudine del sacrificio accentratò attorno ad esso.

A fianco degli specialisti del sacro, il primo posto nella società vedica spetta ai membri delle famiglie di nobili guerrieri (gli *kṣatriya*, letteralmente «quelli del potere regale/regno», lo *Kṣatrā*

— cfr. l'iranico *Kṣathra* —, un attributo divino appannaggio nei *Veda* di diverse figure divine tra cui Mitra e Varuṇa) nel cui seno sono scelti i re (i *rājan*; cfr. il latino *rēx* e il celtico *rīx/rī*), coadiuvati da «capiorda» (i *grāmanī*) e «capiarmata» (i *senānī*), essendo apparentemente l'«orda» (il *grāma*) una struttura militare fondata sul territorio, e l'«armata» (la *sénā*, iranico *haēnā*) una milizia basata su società maschili di temuti guerrieri professionisti. Si tratta di «mortali/giovani» (i *márya*, iranico *mairya*; cfr. il nome latino *Marius* e il termine mitannico/hurrita designante i combattenti su carro, *maryannu*) detti «laceratori/lupi» (i *vṛka*, iranico *vəhrka*), caratterizzati dai capelli lunghi intrecciati e da stendardi a forma di drago, che combattono talora nudi come i *berserkr* scandinavi, praticando il *furor* guerriero (divinizzato nella figura di Manyú, lett. «impeto»; cfr. il nome avestico *Mainyu* e il greco *ménos*). L'arma per eccellenza del mondo vedico, come nel Vicino e Medio Oriente, è l'arco, impiegato da guerrieri rivestiti di cotte metalliche che si spostano su leggeri carri da guerra trainati da veloci corsieri e guidati da prestigiosi aurighi (i *sūtā*), depositari delle genealogie dei patroni regali e cantori delle gesta dei loro antenati più importanti; gl'inni che s'occupano della benedizione delle armi e dei cavalli ci forniscono in proposito una ricchissima nomenclatura e possiamo ricostruire una serie di riti legati al combattimento, in cui il Fuoco nella sua forma più sinistra (lo *Āngirasā*) è acceso con archi e frecce, o proviene dal rogo funebre di qualcuno ucciso con un sol colpo, mentre s'invocano entità terrifiche come la Folgore, i nefasti serpenti Tríśandhi («dai tre nodi») e Árbudi («tumorale») e la Paura/Diarrea personificata (Apvá), affinché colpiscano il nemico.

Il re è, a parte i brāhmaṇi, il sacrificante per eccellenza. In età tardovedica egli riceve l'investitura con un sacrificio gigantesco ed estremamente costoso, il *Rājasúya* («generazione del re»), che si scala nel corso di un anno intero, combinando una serie di riti che s'apre con l'immancabile *Agniṣṭoma* e culmina nello *Abhiṣecanīya* («aspersione»), fastosa cerimonia in cui vengono utilizzati diciassette liquidi, specialmente acque di diversa provenienza, che hanno il potere di farne un *alter ego* del dio Varuṇa, detentore della sovranità, come preliminare all'identificazione con tutte le figure più importanti del *pantheon*. Tra i momenti più significativi sono: quello in cui il monarca, avendo impugnato un arco e tre frecce in segno di vittoria nelle quattro direzioni dello spazio, a braccia levate, impersona l'*axis mundi*; quello in cui egli conquista simbolicamente, con calzature in pelle di cinghiale

le e montato sul suo carro da guerra, una mandria di cento vacche; e quello in cui sconfigge, giocando a dadi, il purohita. Quest'ultima impresa serve tra l'altro a mostrare la sua superiorità sugli stessi brāhmaṇi.

È questo il sintomo d'una certa rivalità degli *kṣatriya* nei confronti di costoro, anche se i due gruppi sono complementari. Il sapere sacro viene talvolta condiviso o addirittura impartito dagli *kṣatriya*: non soltanto le *Upaniṣad* mettono in bocca ad alcuni di costoro, come Janaka re dei Videhā, insegnamenti ignoti a prestigiosi interlocutori brāhmaṇi, ma troviamo degl'inni del *Rgveda*, specie nel nono e nel decimo «libro», ascritti a «veggenti» di stirpe regale: oltre al già citato Sudāś, si possono ricordare: Trasādāsyu (lett. «che fa tremar gli autoctoni»); Paurukutsyā, celebre per la sua liberalità; Pratardana (lett. «trafiggitore»); Daīvodaśī, re dei Kāśī, una *gens* che verrà ad insediarsi nella regione dell'attuale Benares; Mānu Saṃvāraṇa con il figlio Náhuṣa e i nipoti Yayāti e Śaryāti, che diverranno protagonisti di un episodio della posteriore epica indiana; Devāpi Árṣiṣenā, che si narra abbia officiato nel sacrificio di suo fratello Śántanu e sia tuttora in vita, conducendo un'esistenza eremitica. Né si tratta d'un'eccezione: undici casi simili sono riportati nell'*Aitareyabrahmaṇa*.

L'apoteosi del re è il sacrificio del cavallo, lo *Aśvamedhā* (lett. «con il corsiero per vittima»), che risale ad un remoto passato indo-europeo ed ha paralleli in Iran, a Roma e in Irlanda. Nella versione vedica, questo rito sancisce la supremazia di un rājan sui vicini: la vittima designata, cui è stato fatto bere il Soma e che impersona il Sole e lo Kṣatra, è lasciata errare per un anno, circondata da una mandria di cento cavalli castrati e scortata da quattro centurie di giovani guerrieri, che devono prevenire ogni danno ad essa, impedendo che si bagni in acque impure, che cammini all'indietro o che disperda la propria potenza virile (lo *Ójas*; cfr. il latino *Augus-*) accoppiandosi con qualche giumenta; hanno anche il compito d'impedire ad eventuali nemici umani o sovrumani d'impadronirsene; se nessun tentativo del genere ha luogo, il signore delle terre attraversate dal cavallo si sottomette implicitamente al re sacrificante. Nel sacrificio vero e proprio, che dura tre giorni e impegna trentasei *adhvaryu*, prendono parte attiva anche le quattro mogli del re: la regina principale, detta *máhiṣī* (lett. la «possente»), scortata da cento principesce, la favorita, con cento fanciulle *kṣatriya* per attendenti, la sfavorita, il cui seguito è formato da cento figlie di bardi e di capivillaggio, la quarta moglie, con cento figlie di sūta e di scalchi (gli

kṣattrī). Tutte queste donne, d'alta condizione sociale, cui s'aggiunge una fanciulla vergine, compiono nove volte la circumambulazione del cavallo, dopo che questi è stato immolato insieme a più di seicento vittime minori, sventagliandolo con il lembo della veste e mormorando un'invocazione a Indra capo delle armate; ciò simboleggia i tre mondi (Terra, Spazio intermedio e Cielo), le sei stagioni di cui si compone l'anno indiano (le *Rtū*, che sono altrettante divinità: primavera, estate, piogge, autunno, inverno e frescura) e i nove soffi vitali che abitano il corpo. A questo punto la *mahiṣī*, che impersona la popolazione, si accoppia ritualmente con il cavallo, simbolo del potere regale, incitato dal marito con un mantra che si distingue per oscenità, mentre ha luogo uno scambio di altre formule salaci fra costei e il *brahmāṇī*, la vergine e l'*adhvaryu*, la favorita e l'*udgātar*, la sfavorita e lo *hotar*, la quarta moglie e uno scalco. L'impurità del linguaggio è poi rimossa da tutti recitando un'invocazione al Sole albeggIANte in forma di cavallo, *Dadhikrāvan*.

Oggetto di facili critiche da parte dei polemisti avversi alla tradizione brāhmaṇica, questa parte della cerimonia ha carattere di particolare arcaicità e può essere messa in parallelo con l'accoppiamento rituale da parte del *rī*, il re nell'Irlanda celtica, con la giumenta sacrificale. Seguono altri riti, tra cui una giostra di enigmi a contenuto cosmologico e rituale che impegna gli officianti ed il re e una nuova aspersione/intronizzazione di quest'ultimo, seguita dalla recitazione, fatta dallo *hotar*, del mito di un antico sacrificio umano, officiato da insigni veggenti tra cui Viśvāmitra e Vasiṣṭha, in cui sono citate cento strofe d'inni diversi. La situazione ricorda quella di Abramo e del figlioletto Isacco: il re Hāriścandra, bramando la nascita d'un figlio, ha fatto voto al dio Varuṇa di sacrificarglielo, purché glielo accordi. Nasce il principe Róhita, Varuṇa reclama invano la sua vittima; dopo ripetute dilazioni, egli colpisce il re spergiuro con l'idropisia. Róhita trova una vittima sostitutiva: il giovane brāhmaṇo Súnahśépa, che è noto come veggente di diversi inni ṛgvedici. Intonandoli, egli ottiene la propria liberazione e la guarigione del re, e viene alla fine adottato da Viśvāmitra. Il frutto del sacrificio del cavallo, le cui parti sono assimilate alle diverse componenti del mondo vedico, è veramente universale: grazie ad esso il sacrificante regale attinge il dominio del mondo, si libera da ogni forma d'impurità, inclusa quella più terribile, derivante dall'uccisione di un brāhmaṇo (la *brahmahatyā*), e vince, naturalmente, la morte.

3. IL MONDO DIVINO

La nozione di dio (*devá*, lett. «luminoso/celestiale»; cfr. l'ave-stico *daēvō*, il latino *deus*, il prussico *deiwas*, il lituano *diēvas*, il ve-netico *deivas*, ecc.) si definisce anzitutto, nell'orizzonte dei *Veda*, in opposizione alla normale condizione umana: a differenza de-gli uomini, gli dèi hanno conseguito l'immortalità, non hanno bisogno di dormire e neppure battono le palpebre; come i morti, d'altro canto, essi non gettano ombra; sono abitualmente invisi-bili, celati agli occhi mortali; del resto, amano ciò ch'è segreto, indiretto, misterioso, i nomi il cui senso non è immediatamente evidente; anche se sono in grado di esplicare attività antropomor-fiche come il cibarsi e l'accoppiarsi, la loro identità è soggetta a dissolversi in una molteplicità di manifestazioni: hanno in effetti «persone/corpi» (le *tanū*, lett. «forme sottili») altamente dif-ferenziate, unificate o divise a seconda delle circostanze, allocate in sedi celesti, terrestri e aeree, identificate di volta in volta con elementi del rito, inclusi mantra, metri e melodie, nonché con esseri umani peculiari come il sacrificante. Tali «persone» appar-tenenti ad un dio all'occasione possono esser date in pegno; es-se rivaleggiano fra loro, si rappacificano, si scambiano, interagi-scono come altrettante individualità separate. Gli dèi sono per ec-cellenza polimorfi (*pururūpa*), e non soltanto dal punto di vista «istituzionale» dei loro ruoli cosmici e rituali: grazie alle loro arti «magico»/illusionistiche (le *Māyā*) sono in grado di presentarsi sotto spoglie umane o ferine, apparentando altresì a chi li invoca nel loro aspetto glorioso e con i tratti iconografici cui gl'inni al-ludono senza mai tentare una descrizione completa. Gli è che, a differenza di quanto avviene per i membri di altri *pantheon* in-doeuropei, le figure divine del mondo vedico presentano sovente una certa imprecisione di contorni e sono facilmente soggette ad essere identificate le une con le altre. Ciò è sottolineato dal fatto che, nella prospettiva vedica, nominare un essere divino, indi-viduandone la sfera d'attività, equivale a crearlo/manifestarlo: il Brāhmaṇ, potenza di accrescimento inherente all'invocazione, non soltanto incita gli dèi, ma li genera e li mette in moto; di questo fatto saranno ben consapevoli in età classica gli esponenti della «prima esegezi» vedica (la *Pūrvamīmāṃsā*), i quali si spinge-ranno ad affermare che gli dèi esistono soltanto in quanto no-minati come destinatarii delle offerte nei mantra.

Diverse divinità si presentano in effetti come la mera perso-nificazione di un epiteto indicante la loro funzione, del tipo che

gli *indigitamenta* romani ci hanno reso familiare in Occidente: ciò è vero anzitutto per numi minori connessi ad umili attività pastorali ed agricole, deputati a condurre le vacche al pascolo e riportarle la sera, a contare i capi di bestiame, a tracciare e sorvegliare i sentieri, a raccogliere e ammassare le messi; ma anche figure divine impegnate in compiti essenziali per l'ordinato reggimento del mondo conservano tale carattere: è il caso ad esempio di *Tvāṣṭar*/*Táṣṭar* (il «carpentiere»), che lavora i feti umani e animali, donde il suo ruolo di «Signore dell'utero» (*Gárbhapáti*), di *Savitár* (l'«impulsore»), che spinge ad azioni positive e vivifica gli esseri con la sua benefica potenza, di *Dhartár/Dhátár* (il «sorreggitore/stabilizzatore») che regge gli ordinati ritmi del tempo e assicura prole e ricchezze. Costoro, come è lecito attendersi, sono di volta in volta identificati gli uni con gli altri – e tutti con il Sole, che per parte sua è personificato da un gruppo di figure divine imperfettamente sovrapponibili: *Súra/Súrya* (cfr. il cassita *Šuriaš* e il latino *Sol*), occhio del mondo e giudice celeste, *Vivásvat* (l'«ampliraggiante»; cfr. l'avestico *Vivahvant*), padre di Yamá e Manu, *Mártāndá* (il «figlio dell'uovo morto» abbandonato dalla madre Áditi, di cui resta peraltro il figlio per eccellenza, lo *Ādityá*), Mitra, Áṃśa e Bhága (lett. la «parte/porzione»; cfr. l'avestico *Baga*, il frigio *Bagaios* e l'antico slavo *Bogu*), gli ultimi due connessi all'idea della parte di buona fortuna avuta in sorte; il secondo si è rapidamente specializzato come distributore di successo e insuccesso e diversi miti spiegano la sua evidente cecità.

L'effetto differenziatore/teopoietico del linguaggio è ben presente ai veggenti e ai teorizzatori del rito. Una celebre strofe ḥvedica riconosce questo fatto traendone le estreme conseguenze:

Indra, Mitra, Varuna, Agni l'hanno chiamato; è altresì il divino Garútmat dalle belle ali [il rapace divino, connesso alla struttura «costruita» nel rito dello *Agnicayana*, che diverrà la cavalcatura di Viṣṇu in età postvedica]: un unico Ente/Realtà [il *Sát*, lett. «Essente», un principio positivo che nelle *Upaniṣad* viene posto all'origine del mondo e s'identifica con il Bráhman] i vati molteplicemente enunciano, Agni, Yama [«il gemello»; si tratta d'un figlio del Sole: è il primo re, primo morto e giudice/signore dei mani nella sua dimora sotterranea; cfr. l'iranico *Yima*], Mātaríṣvan [«che si gonfia nella madre», il Prometeo vedico, che porta Agni dal Cielo al veggente Bhṛgu; in tale ruolo è identificato con il Fulmine] l'hanno chiamato.

Né è questo il solo testo contenente l'affermazione che in effetti v'è un Unico Essere divino; per limitarci ad un passo della *Bṛha-*

dāranyakopaniṣad, l'autorevole Yājñavalkya rivela a Śākalya che i «tre e trecento, tre e tremila» dèi sono in realtà meri aspetti della maestà dei Trentatré. Nella classificazione ṛgvedica, questi dèi sono ripartiti in tre schiere di 11 distribuite nei tre mondi, ossia Terra, Spazio intermedio e Cielo; altrove sono distinti nei 4 gruppi costituiti da: i 12 Ādityā/Āditeyā, i figli della Madre degli dèi Āditi, la «slegata»; gli 11 Rudra; gli 8 Vāsu (i «buoni»); e i 2 Aśvin.

Ulteriori riduzioni portano a riconoscere come effettive deità i soli tre mondi, oggetto delle importantissime «enunciazioni» (le *vyāhṛti*, attraverso cui l'officiante riattualizza la loro manifestazione al principio dei tempi da parte della Voce del Demiurgo: «*Bhūr bhūvah svah*»), poi la diade di Cibo e Soffio, indi il Vento, considerato «uno e mezzo» grazie ad un gioco di parole etimologico, e finalmente l'unico Brāhmaṇ, in cui Yājñavalkya ravvisa il fondamento ultimo di tutti gli esseri.

Esso fa tutt'uno con il Soffio vitale, il *Prāṇa*. Tale entità divina, altrove identificata con Indra, sta al centro di speculazioni sapienziali che la pongono in correlazione con l'*Ātman*, segnataamente nel suo ruolo di principio vivificatore (il *jīvitā*, termine che compare tanto al maschile quanto al neutro; cfr. il lituano *gyvyatā*, l'antico slavo *zivotū*, il latino *vīta* e il greco *biotē*; in seguito si afferma sempre più il parallelo *nomen actionis/nomen agentis* formato dalla stessa radice, *jīvā*). L'inno ṛgvedico detto dal suo *incipit* «*Asya vāmasya*» (I, 164) ne descrive la peculiarissima situazione: «Respirando si giace, [eppure] rapidamente incede il *jīva*, muovendosi immobile, invero [saldamente allocato] nel mezzo delle sue dimore».

L'*Īsopaniṣad*, primo e più antico dei testi formanti il *corpus* upaniṣadico, riprende questa presentazione giocata a colpi di paradossi: «Quello si muove, Quello non si muove; Quello è lungi, Quello invero dappresso, Quello entro questo tutto, Quello di questo tutto al di fuori».

Nella *Chāndogyopaniṣad* il veggente Uddālaka, figlio di Aruṇā, propone al figlio Śvetāketu un significativo esperimento atto a cogliere essenza ed operazioni di tale misteriosa entità:

Di questo grande albero, oh diletto, chi alla radice menasse un taglio, vivendo esso gocciolerà; chi a mezzo menasse un taglio, vivendo gocciolerà; chi in vetta menasse un taglio, vivendo gocciolerà: esso, attraversato [com'è] trasversalmente dal *jīva*, dall'*Ātman*, bevendo intensamente, rallegrandosi, ristà. Di esso quando il *jīva* abbandona una branca, allora quella si dissecca; quando ne abbandona una seconda, allora quella si dissecca; quando ne abbandona una terza, allora quella si

dissecca; quando l'abbandona tutto, tutto si dissecca. Così dunque inverò, oh diletto, sappi! [...] Ciò donde il *jīva* s'è ritirato, certo questo muore; non già muore il *jīva*. Quel ch'è questo [principio] sottile, di esso essenziatò/naturato (*etadātmakam*) è questo tutto: Quello [è] la Verità/Realtà, [è] esso l'*Ātman*, Quello *tu sei* (*Tat tvam asi*), Śvetaketu!

L'identificazione con la quale culmina l'insegnamento, che guida a riconoscer l'*Ātman* in ciascuno come l'immortale fondamento della vita degli esseri tutti, è ripetuta solennemente, ogni volta al termine di un'esemplificazione illuminante. Essa ha un indubbio valore salvifico: permette infatti a chi ne coglie il senso profondo, spezzando i ristretti confini dell'«io» individuale, di scoprirsi uno con la Realtà sacra che insieme pervade e trascende nomi e forme (*nāmarūpā*) di cui è intessuta la molteplicità. Recita il *Taittirīyāranyaka*: «*Om!* Quello [è] il *Brahman*. *Om!* Quello [è] *Vāyu*. *Om!* Quello [è] l'*Ātman*. *Om!* Quello [è] il tutto. *Om!* A Quello innanzi, prosternazione!».

Chi abbia così scoperto la propria condizione divina diviene invulnerabile all'angoscia. Egli non si arrovellerà mai più pensando: «Perché ho fatto ciò che non dovevo? Perché non ho fatto ciò che dovevo?». Gli stessi potentissimi numi che sovrintendono alle diverse funzioni cosmiche nulla possono ormai contro il detentore del segreto ultimo, giacché, come fa notare in un celebre passo (I, 4, 10) la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*:

Ātman invero di essi egli è/diviene (*bhavati*: il testo gioca sulle due accezioni della radice; cfr. il latino *fū* e *fio*). Orbene, chi riverisce [come] altra [da sé] la divinità, [ritenendo:] 'altro [è] egli, altro io sono', costui *non* [la negazione è in posizione enfatica] sa; come un animale domestico (*paśu*), così costui [è] per gli dèi. Come invero poi molti animali domestici sono occasione di fruizione (*bhuñjyah*; cfr. il latino *fungor*) per un uomo, così ciascun essere umano è occasione di fruizione per gli dèi. Ove anche un solo animale domestico [ci sia] sottratto, [la cosa] diviene sgradita; quanto più molti! Perciò ad essi non è gradito quello, [vale a dire] che gli uomini sappiano ciò.

Di qui il ruolo di tentatore assunto dagli dèi stessi nei confronti di chi si sforzi, attraverso l'ascesi e lo studio, di superare i limiti della propria condizione umana legata alla morte e alla sofferenza: un tema, questo, che si presterà ad innumerevoli variazioni nel mondo nei secoli a venire, tanto nelle biografie dei maestri eterodossi, a cominciare dal Buddha, quanto nella ricchissima mitologia riflessa nell'epica indiana.

Malgrado i diversi tentativi di organizzazione del *pantheon* vedico testimoniati dai Brāhmaṇa, la sua struttura resta abbastanza fluida.

Mentre alcuni grandi dèi, come Agni, Soma e Indra, sono al centro dell'attenzione negl'inni di tutte le «famiglie» di veggenti, altri sembrano oggetto d'un interesse più settoriale, o perché effettivamente di minor rilievo (è il caso ad esempio di Rudra e Viṣṇu, che pure si presteranno a funger da volto del Dio supremo in periodo postvedico), o perché patrimonio peculiare di certe «famiglie» soltanto. Così Gr̥tsamada e i suoi accordano speciale importanza a *Bṛhaspáti/Brāhmaṇaspáti* (il «Signore del Brāhmaṇ», inteso specialmente nei suoi aspetti legati al linguaggio), un *alter ego* di Agni come purohita degli dèi, laddove i Bharadvāja fanno lo stesso con *Pūṣan* (il «Nutritore», un nume antropomorfico guerriero e pastorale, che incede su un carro tirato da capri e presenta una caratteristica pettinatura formata da uno *chignon* di chiome intrecciate) e Vasiṣṭha con la coppia di Mitra e Varuṇa.

Il contrapporsi/sovraporsi del ruolo cosmogonico e della regalità di questi ultimi due dèi a quello di Indra può essere il sintomo d'una certa concorrenza fra visioni rivali del mito. Mitra e Varuṇa sono in effetti parte di un remoto retaggio indoiranico; venerati con Indra dalla aristocrazia guerriera di Mitanni – come attesta, verso la fine del regno, un celebre trattato in cui un principe il cui nome è variamente letto Matti-/Šatti-/Kurtiwaza li invoca a garanti del proprio patto con il re ittita Šuppilulyumaš (morto nel 1346 a.C.) – essi figurano in modo prominente nel *pantheon* dell'Iran prezoroastriano, se è lecito vedere nel composto duale *Mithrāhura* il secondo nome, *Ahura*, quale equivalente iranico d'un epiteto normalmente applicato a Varuṇa nei Veda: *Āsura*, il cui senso etimologico sembra indicare una connessione con la forza/spirito vitale (*lo ásu*). Si tratta di un epiteto volentieri esteso nell'età più antica ad altre figure divine, tra cui il Sole e lo stesso Indra, ma in seguito ristretto ad una categoria di «dèi primevi» (i *pūrvadeva*) spodestati dagli dèi in senso proprio in un conflitto che ricorda, *mutatis mutandis*, quello tra dèi e Titani nei miti ellenici. Mentre nell'India tardovedica l'opposizione Deva-Asura vede i primi come benefiche entità della luce e i secondi come forze del male, in Iran i termini sono rovesciati: l'unico Ahura Mazdā, che ci appare un Varuṇa ingentilito e «spiritualizzato», lotta contro i Daēva, sinistri destinatari di sacrifici impuri.

Nell'ottica vedica la temibile potenza degli dèi (lo *Asuryá/Asuratvá*) non è appannaggio esclusivo di Varuṇa, ma certo costituisce il tratto dominante della sua personalità, assieme alla *Māyā*. Strettamente connesso al cielo notturno (dove probabilmente il suo nome, connesso alla radice *vṛ-* che ha il senso di «ricoprire/avvolgere»; cfr. il greco *Uranós* e l'avestico *varana*, designante la volta celeste) e alle acque, che diverranno la sua sfera esclusiva di dominio in età postvedica, questo nume inquietante, che gl'inni descrivono come «ampliveggente» e addirittura «dai mille occhi», si circonda di «spie/sorveglianti» (gli *spás*; cfr. il greco *skóps* e il latino *-spex*) che invia in Cielo e in Terra, affinché, nascoste tra la gente o nel fogliame degli alberi, controllino la condotta umana. Difficilmente placabile, avvince con il suo cappio e punisce con lebbra, tisi, idropisia, paralisi, deformità e prematura vecchiezza chi ha mancato contro lo *Rta*, la Legge cosmica ch'egli stesso ha provveduto a separare dalla Menzogna (lo *Anṛta*). Varuṇa intesse la trama di questa legge con la punta della sua lingua e ne è il custode geloso; neppure un battito di palpebre ha luogo senza ch'egli lo sappia, discerne la via degli uccelli e i moti del Vento nell'aere, delle barche nell'acqua; né le azioni compiute, né quelle ancora non compiute, per quanto segrete, gli sfuggono: quando due siedono in conciliabolo, Varuṇa, invisibile, è presente come terzo. Egli è la Morte. Lo troviamo paragonato a un vigoroso candido cervo, l'animale misterioso che in numerosissime varianti d'un antico mito indoeuropeo è oggetto di una caccia affannosa e fuorviante che porta il suo protagonista fino al regno dei trapassati.

Gli inni magnificano la sua sagacia e ingegnosità, lo presentano come il Re/Vate (il *Kaví*) per eccellenza. Il peccatore cerca d'eludere con opportune dichiarazioni di pentimento e d'innocenza il suo Intelletto/Corruccio (*Manyu*), che è detto «acre/terribile» (*ugrá*; cfr. il personaggio avestico *Angra Mainyu*, ormai totalmente svincolato da Ahura Mazdā e anzi opposto a lui). Ma Varuṇa è soprattutto il legislatore universale, «dai saldi decreti» (*dhṛtāvratá*): né uomini, né animali, né dèi si sottraggono alle sue norme, nessun uccello può volare abbastanza lontano da uscir dall'ambito della loro applicazione: per esse Luna e Stelle brillano nella notte e si celano di giorno, per esse fluiscono le fiumane, che – prodigo della sua *Māyā*! – non giungono a colmare i mari, per esse le nubi come recipienti capovolti riversano la pioggia, per esse Terra e Asterismi celesti stanno saldi. Con Mitra, che è il Patto personificato, egli è il custode dei giuramenti; non a caso gli dèi hanno

posto nella sua dimora, in pegno per la loro alleanza, i loro «corpi prediletti», gli aspetti più significativi in cui si manifestano.

L'opposizione/complementarità tra Mitra e Varuṇa è giocata specialmente su quella luce-tenebre: Mitra è l'autore del giorno, Varuṇa della notte; al primo sono sacrificate vittime bianche, al secondo nere; il primo domina sulla quindicina lunare chiara, il secondo sulla scura; il primo può addirittura esser considerato la forma diurna del secondo: Varuṇa, è detto nell'*Atharvaveda*, diviene la sera Agni (altrove considerato suo fratello) e si ridesta al mattino come Mitra. La personalità cupa e inflessibile di Varuṇa, il suo stretto legame con l'oscurità, la morte e l'infermità, contrastano con il carattere luminoso e gentile del suo compagno, che ne placa la crudeltà e collabora con zelo assiduo alle sue attività connesse al buon funzionamento dell'universo; Varuṇa presenta infatti un notevole grado di «cosmicità»: il Vento è il suo respiro, il Sole è il suo occhio, ma anche il messaggero dalle ali d'oro da lui inviato e il metro con cui misura la Terra, ritto in piedi nello Spazio che la divide dal Cielo, Spazio ch'egli e Mitra hanno dilatato. Il vate vedico lo contempla con tratti antropomorfici, vestito d'un manto e d'un perizoma d'oro, in atto di ascendere dalla Terra al Cielo diffondendo Māyā dal suo piede luminoso, o sul suo carro celeste fulgido come il Sole, dai veloci corsieri, altro tratto che l'acomuna a Indra, con cui collabora e che, del resto, troviamo a tratti identificato con lui.

Con tutto ciò, il tipo divino d'Indra è piuttosto diverso: Georges Dumézil ha addirittura ritenuto di poter opporre alla «regalità magica» di Varuṇa, basata sull'azione a distanza e sulla Māyā, affine al potere dei brāhmaṇi, la «regalità guerriera» del nume armato del Fulmine. In realtà entrambi gli dèi impersonano lo Kṣatra. Indra, è vero, viene lodato come un formidabile combattente su carro, un eroe archetipale strettamente connesso alle potenze impersonali che operano nella sfera bellica: il Sáhas (la «forza vittoriosa»; cfr. il gotico *Sigis*, il norreno *Sig* e il germanico *Sieg*), lo Śávas (il «vigore/turgore eroico»), lo Śravas (la «lode/proclamazione»; cfr. il greco *kléos*). Gl'inni alludono alle sue vittorie su numerosi antagonisti sovrumanî:

- Vṛtrá (il «trattenitore/ostruttore» delle acque, assimilate alle vacche) il cui corpo informe, che invadeva lo Spazio tra Cielo e Terra, Indra lacera con il Fulmine nella più terribile delle sue battaglie, che lo vede impegnato anche contro la madre del mostro;
- gli *alter ego* di costui: Áhi (il «serpente»; cfr. l'iranico *Aži*), Namuci («che non libera» le acque/vacche) e Valá (personificazio-

ne della «cavità» in cui sono imprigionate; tale molteplicità non deve stupire: un inno parla di 99 Vṛtra uccisi dal dio; si confrontino le imprese sostanzialmente omologhe di Eracle contro Gerione e Caco);

– il brāhmaṇo tricipite Viśvārūpa (l’«onniforme»), figlio di Tvaṣṭar da lui decapitato, una colpa necessaria, da cui Indra deve nondimeno purificarsi.

– Accanto a costoro, incontriamo una serie di figure dall’incerta fisionomia come l’orchessa Kuṣavā, che il dio uccide appena nata, Aurṇvābhā (il «figlio del ragno»), Dévaka (il «divino»), Šiprú (il «guanciuto»), Varcín (lo «splendido»), Šruta (il «famoso»), Vṛddha (il «vecchio»), i Druhyú («danneggiatori») e i maligni Paṇí («mercanteggiatori»), che in un inno dialogato cercano invano di corrompere la sua cagna Sarámā («rapida»), inviata sulle tracce delle vacche da essi rapite. Benché possa fare assegnamento sulle sue braccia nerborute e sul suo valore sovrumanico, che fa tremar gli orizzonti e le stesse montagne, Indra ci appare come un maestro del rito e un detentore della Māyā non meno esperto di Varuṇa, capace d’impiegare per distruggere i suoi avversari armi sottili come la sua rete fatta d’illusioni (lo Indrajālā, che diverrà nell’India classica sinonimo di «miraggio»), la schiuma del mare (né secca, né bagnata e dunque astutamente esclusa da un patto con il nemico che gl’impediva di impiegare entrambe le categorie di sostanze) o le diverse melodie vediche; lo stesso Fulmine, descritto come una mazza ferrea irta di spuntoni, è talora invece presentato come una sorta di proiettile «sciamanico», fatto di pietra o delle ossa del saggio Dadhyáć: sia la sua preparazione che il suo impiego richiedono un sapere sacro e segreto.

Correlativamente al ruolo di guerriero «magico», che lo vede aiutato dagl’inni intonati dal gruppo dei figli di Rudra e della vacca celeste Pŕṣni (la «pezzata») noti come i Marút (i «lampegianti», sacerdoti guerrieri che cantano nella tempesta, il cui numero varia tra 7 e 180), non ci sorprende che Indra rivesta all’occasione aspetti molteplici: si allude al suo trasformarsi in francolino, in cervo, in toro, in ariete (per bere il Soma; il dio è rappresentato in atto di scuotere allegramente la barba mentre riempie della bevanda sacra il capacissimo ventre), in sciacallo (per conquistare agli dèi la Terra, delimitata dalla sua corsa velocissima). Come Zeus con Alcmena, egli assume la forma dello sposo della virtuosa Ahalyā (la «non arabile»), il veggente Gautamá, per goderne le grazie. Il suo appetito sessuale è in effetti gigantesco: dotato di «mille testicoli», e di «estesa virilità» (*prathi-*

taujas), egli feconda tutte le femmine, umane e animali, esercitando una funzione di maschio universale che non ha paralleli nell'orizzonte vedico. Fra le sue scorribande amorose, alcuni testi alludono al suo soggiorno presso gli Asura in vesti femminili per sedurre l'orchessa Viliṣṭeṅgā («dai gesti spezzati») e ai suoi rapporti con la mostruosa Dīrghajihvī («Lingualunga»), consumatrice del Soma dalla immensa vulva. Ma il *Leitmotiv* dei numerosissimi inni che gli sono rivolti è il suo attivo coinvolgimento nelle gesta umane, simile a quello di Yhwh nelle vicende del popolo ebraico: se un quarto del *corpus* rgvedico gli è dedicato, è perché i veggenti scorgevano in lui un vero dio «nazionale». Indra è anzitutto per gli Arya un paterno protettore, che, in battaglie sovente ricordate, sconfigge al loro fianco gli autoctoni: il dio è salutato come Maghávat, «liberale/generoso» e Godá/Gódattra, «donatore del bestiame bovino» razziato a quegli empi, che non sanno che farsene, dal momento che non sacrificano. Egli distribuisce ai suoi fedeli seguaci (*i bhaktá*, lett. «destinatari di spartizione») vacche da latte e cavalli a cento e a mille, villaggi, vesti, oro e vasi preziosi. Antichi eroi che godevano della sua amicizia, oltre ad esser gratificati di siffatte prede e a vedere i loro nemici sterminati in battaglia, hanno beneficiato dei suoi straordinari poteri di risanatore: egli ridiede vista e integrità al cieco Páravṛka (il «reietto»), semidivorato dalle termiti, risuscitò il figlio del re suo devoto Upagu Sauśravasá, decapitato dal veggenta Kútsa (nato dalla sua coscia, come Dioniso da quella di Zeus, e divenuto suo acerrimo rivale), e fece la stessa cosa, intonando un possente sāman, con i Vaikhānasá, uccisi dal misterioso Rahasyú (il «nascosto»).

Quest'ultima impresa sembra rimandare alla scelta dei guerrieri morti in battaglia, operazione effettuata dalle bellissime Apsarás (lett. «che incedono sulle acque» delle nubi), fanciulle divine che trasportano gli eroi nella dimora celeste di Indra per farne i loro amanti, o li ricevono festosamente al termine del loro viaggio lungo la via «che mena agli dèi» (il *devayāna*), descritta con dovizia di dettagli arcaici nella *Kauśitakyupaniṣad*. Questo iter dei defunti, che comporta il passaggio attraverso la fiamma del rogo funebre, il giorno, la metà crescente del mese lunare e i sei mesi in cui il Sole sale verso il settentrione – tutti periodi fausti per morire – sottrae i morti ad una sorte anonima e negativa rappresentata dalla via «che mena ai padri» (il *pitryāna*), culminante in una eventuale rinascita. Si tratta d'una antica concezione indo-europea, attestata presso i Balti; le Apsaras stesse offrono un

interessante parallelo alla figura norrena della Valkyrja: come questa può divenire un cigno, esse assumono l'aspetto di oche selvatiche (gli *haṃsā*; cfr. il latino *anser/anas*) grazie a vesti di penne, che, se loro sottratte, non consentono il ritorno al cielo. Un famoso inno riporta il dialogo di una di esse, Urvaśī (la «amplipervadente»), con il re Purūrāvas, ch'ella ha sposato a seguito di un tale incidente e s'accinge ora ad abbandonare, riguadagnando la sua sede immortale.

La vicinanza d'Indra agli uomini, la sua affettuosa benevolenza, l'aperta partigianeria che mostra nei confronti di quanti gli sono cari sono lontanissime dalla severa imparzialità di Varuṇa. Tuttavia anch'egli esercita importanti funzioni cosmiche: rinsaldatore della Terra, tende su di essa il Cielo, che forma il suo diadema regale, come una pelle; la sua vittoria su Vṛtra (che viene tagliato in due, come la gigantesca Tiamat da parte di Marduk nell'*Enuma eliš* babilonese) serve al tempo stesso a separarli e a fare apparire, tracciandogli un sentiero, il Sole, con il quale peraltro lo vediamo talora in conflitto; una volta il dio ne ha arrestato il corso, strappando una delle ruote del suo carro e servendosene come di un'arma, dopo averla riempita di potenza. È Indra a porre il latte nelle vacche, a tendere nel Cielo il suo Arco dai molti colori (lo *Indradhanús*), a versare dalle nubi lacerate dal suo Fulmine la pioggia, nutrendo la vegetazione e fecondando la Terra, vacca divina di cui egli è il toro (donde il nome di lei Índrarṣabhbā); in questa funzione il dio si confonde con *Parjánya*, corrispondente al baltico *Perkūnas* e all'antico slavo *Perunū*, una figura che nei *Veda* appare specializzata in un ruolo esclusivamente pluvio e di rilievo abbastanza modesto. Come Parjanya, Indra è appaiato a *Vayú/Vāta* (cfr. l'avestico *Vātō*, il latino *ventus* e il germanico *Wotan*), importantissimo personaggio della remota antichità indoeuropea, in cui la sua funzione di *axis mundi* s'accompagnava al ruolo di soffio animatore universale, un tratto sopravvissuto nella prospettiva vedica: un ben noto inno, che canta con suggestive immagini l'incendere tempestoso del suo carro rutilante di fulmini, lo identifica con l'ātman degli dèi e l'utero/feto (il *gárba*) del mondo.

D'altro canto, Indra è assai spesso associato ad Agni, che è considerato suo gemello, nato come lui da Aditi. Con Agni Indra condivide il colore rosso di capelli e barba, nonché dei cavalli aggiogati ai loro carri d'oro; entrambi son detti «figli del Sahas» e vengono invocati prima della battaglia per abbruciare e legare i nemici, entrambi sono destinatari privilegiati dell'obla-

zione nei sacrifici. Nel mito, Agni presta a Indra valido aiuto nella lotta con Vṛtra e arde per lui le 99 cittadelle di Śambara. Il Fulmine stesso è una delle forme di Agni: quella ch'egli assume nello Spazio intermedio tra il Cielo, dove si manifesta come Sole, e la Terra, dove è presente come Fuoco. Non meno importanti sono le relazioni che Indra intrattiene con il Soma. Fu lui, insieme a Br̥haspati, a scoprire la pianta divina presso la fiumana Amśumātī (la «ricca di fibre»); altri miti oggetto di allusioni narravano del suo parricidio per ottenerla, o della sua conquista del prezioso liquido tramite il rapace che glielo recò dal Cielo. In un inno famoso il dio in atto di consumare ritualmente la bevanda d'immortalità ne evoca in prima persona gli effetti mirabili:

Come venti possenti in alto me le bevute han sollevato: forse che del Soma non ho bevuto? In alto me le bevute han sollevato, come carro i corsieri rampanti [...]. Non più per me d'un bruscolo nell'occhio sono le cinque *gentes* [...]. Più del Cielo in grandezza/maestà son divenuto, più di questa vasta Terra [...]. Ah! Io questa Terra metterò o qui, o invece qui [...]. In Cielo una mia ala, in basso l'altra ho strusciato [...]. Io sono grande, grande, oltre le nubi alto volante: forse che del Soma non ho bevuto?

È bene diffidare dell'impressione che qui sia semplicemente descritta un'esperienza di carattere psichedelico: l'idea d'una crescita della divinità fino a toccare il Cielo compare in un altro inno, destinato a duratura fortuna in età posteriore presso i devoti della Grande Dea.

Qui a parlare è Vāc, la «Voce/Parola» personificata (cfr. l'avestico *vākhš*, e il latino *vox*); si tratta forse della figura divina femminile di maggior spicco tra le poche celebrate nei Veda. Come Aditi, ella appare connessa all'ampia distesa dello spazio celeste (il *Dyuloka*): questo «dominio più sottile del Fuoco», che tutto illumina, è la sua base materiale e la troviamo anche descritta come il «sommo Cielo del Brāhmaṇa», che giunge fin dove esso si estende; i due principi sono identificati: Br̥haspati è chiamato anche Vākspáti/Vācáspti, un epiteto che lo designa come il suo signore/sposo; egli la sorregge e l'esprime, portandola verso l'esterno a partire dal proprio intimo. La struttura complessa di Vāc è come quella di una corda dai molti nodi: ben mille foni formano il suo corpo divino. Identificata con la fiumana divina Sarasvatī («che possiede il liquido che scorre»), Vāc è salutata come la Madre dei *Veda* e l'«ombelico della non-morte».

All'ovvio ruolo primario della Voce/Parola nel sacrificio (in cui ella talora ha la precedenza sullo stesso Agni!) s'accompagnano funzioni cosmiche oggetto di allusioni oscure e suggestive, che ci ricordano quelle della *Hokmā* nei testi sapienziali tardobiblici:

Io con i Rudra, con i Vasu incedo, io con gli Āditya e con «Tutti gli Dēi» [ad onta dell'epiteto, si tratta d'un gruppo di divinità tra gli altri], io Mitra e Varuṇa, entrambi, porto, io Indra ed Agni, io gli Āśvin, entrambi. [...]. Io, la Regina adunatrice di beni, sagace, (sono) la prima tra i degni di sacrificio: è me che gli dēi han ripartito in più luoghi, in molti sita, molti penetrante. Tramite me mangia cibo colui che diserne, che respira, che ode quanto è detto: senza pensarci, è in me ch'essi dimorano [...]. Io Cielo e Terra ho pervaso. Io figlio il Padre in capo a questo (cosmo). La mia vulva è nelle Acque, sì, nel mare: di là mi sono largamente espansa, attraverso tutti i mondi, il Cielo con il vertice del capo tocco. Io stessa come Vento soffio, avvolgendo i mondi tutti: oltre il Cielo, oltre questa Terra: tale in grandezza/maestà son divenuta!

La distribuzione di Vāc nei sette metri vedici (detti i «*loquaci*»), narra un altro inno, seguì al suo ritrovamento da parte degli dēi: s'era infatti nascosta nei veggenti e solo seguendone le impronte riuscirono a scoprirla. Il «Padre» generato da Vāc è Prajāpati, che tramite lei si rivela, inviandola a dispiegarsi in ogni dove: il dio fa tutt'uno con lei, è insieme suo figlio, suo genitore e suo sposo; è adombrato qui l'antichissimo mito dell'incesto primordiale, in origine commesso dal Cielo nei confronti della bellissima figlia Uṣā/Uṣás, l'Aurora (cfr. il greco *Ēos* e il lituano *Aušrā*), e punito con la castrazione del dio ad opera di Rudra: questo tratto della narrazione è sopravvissuto anche quando la vicenda è divenuta parte del ciclo relativo al Demiurgo personificante il sacrificio, che numerose e contraddittorie narrazioni dei Brāhmaṇa pongono all'origine degli dēi e del mondo. In effetti l'orizzonte vedico conosce un'impressionante proliferazione di miti cosmogonici, che già nel decimo «libro» del *Rgveda* raggiunge la solenne profondità degl'inni al «Dio Ignoto», al Pūruṣa e all'Uno. Nel primo è lodato Hiranyagarbhā (l'«aureo feto» nato dalle Acque primordiali), una figura divina che sembra un *alter ego* di Agni, ma qui è identificata con Prajāpati, cui vengono ascritte le attività demiurgiche già magnificate in personaggi come Varuṇa e Indra. Il *refrain* ripete ad ogni strofe la domanda: «*Chi* è questo dio, ché lo adoriamo con l'oblazione?». Tale pronome interrogativo, *Ka*, diverrà il nome segreto del Demiurgo.

Il secondo inno, noto come *Puruṣasūkta*, sviluppa la nozione del rito perfetto, in cui vittima, sacrificante e sacrificio coincidono. L'Uomo (*Puruṣa*) primordiale, al solito un essere gigantesco che riempie Cielo, Terra e Spazio intermedio, è sacrificato dagli dèi, che ne smembrano il cadavere producendo i diversi elementi dell'universo dalle sue parti, accuratamente elencate. La narrazione, che offre un significativo parallelo a miti reperibili in altre culture (quello babilonese dello squartamento di Tiamat, quello iranico del macrantropo primordiale Gaya Marətan, quello norreno dello smembramento del gigante Ymir, quello cinese del gigante Pangu, quest'ultimo probabilmente mutuato dall'India), comprende una strofe in cui i membri dei quattro grandi gruppi sociali vengono fatti derivare da componenti via via meno nobili della vittima divina: il brāhmaṇo dal volto/bocca, lo kṣatriya dalle braccia, il vaiśya dalle cosce e il servo, lo śūdra (solo qui nominato nel *Rgveda*), dai piedi.

Il terzo inno, che prende il nome di *Nāsadiyāsūkta* dalle sue prime parole (*nāsad*), si apre con una celebre descrizione del Nulla anteriore alla cosmogonia:

Né Non-ente era né Ente era allora [si tratta di Ásat e Sát, rispettivamente posti all'origine del mondo in narrazioni alternative dei Brāhmaṇa; il primo dei due non coincide con la semplice assenza di essere/realtà, ma è un *quid* indifferenziato, dotato di un suo dinamismo e capace di sviluppare da sé nomi e forme che costituiscono l'orizzonte del divenire; più oltre è detto che il legame/connesione del Sat è stato scoperto nell'Asat dai vati sapienti], non era lo Spazio né il Cielo ch'è al di là. Che fremeva? Dove? Sotto la protezione di chi? L'Acqua forse che era, abisso profondo? Né Morte era, Non-morte neppure allora, né di Notte e Giorno era segnacolo: soffiava senza Vento, per *svadhá* [libera «autoestrinsecazione/autocondiscendenza»], Quell'Uno [«*Tad ekam*», due parole destinate a divenire popolarissimi epitetti del Brāhmaṇ]: oltre di Quello invero null'altro affatto era. Tenebra era, da tenebra nascosta in principio, illimitata Acqua tutto questo (universo)!

Il processo attraverso cui tale entità innominata produce il mondo è evocato in allusioni criptiche, cui appaiono sotteranei miti diversi e complementari; l'evento è evidentemente troppo misterioso per poter essere descritto in modo univoco. «Quello», che nel suo stato primordiale è «ricoperto di vuoto/nulla (il *tucchya*)», genera l'«Uno», cioè se stesso, grazie alla grandezza/maestà del Calore (il *Tápas*, potenza trasformatrice che interviene nel sacrificio e viene accumulata grazie alle pratiche ascetiche); gli soprav-

viene Kāma, che sembra comparire qui nelle vesti di una sorta di *Eros Protagonos* semi-personificato, e questo intenso desiderio, che nelle *Upaniṣad* sarà descritto come brama di «essere molti», è il «primo sperma» della Mente (il *Mánas*, una potenza connessa al pensiero/progettualità, che svolge al tempo stesso la funzione di principio animatore del cosmo). La metafora sessuale è approfondita: la corda dei veggenti/indagatori, che serve a misurare l'atto cosmogonico come si fa con l'area sacrificale, è tesa di traverso, delimitando un alto/maschile e un basso/femminile nell'unità primordiale. La prima delle due componenti è descritta in termini di una pluralità di «depositori di sperma» e di un «dono/sforzo» (la *práyati*) da essi esercitato, la seconda di «grandezze/maestà» e della *svadhā* ch'esse rappresentano. Le ultime strofe sono una confessione d'impotenza, che getta un velo di dubbio sulla figura stessa della divinità suprema: chi dunque sa, chi mai potrebbe proclamare l'accadimento donde questa «emanazione in tutte le direzioni» (la *vīśṛṣṭi*) del cosmo ha avuto luogo? Gli stessi dèi sono posteriori ad essa; «se egli l'ha disposta/causata ($\sqrt{dhā}$ -) o no, lo sa Colui che nel sommo Cielo è il sorvegliante/spia di questo mondo; o forse non lo sa?». L'ignoranza delle proprie origini da parte del Demiurgo, qui adombrata, è ripresa nelle *Upaniṣade* e diverrà un motivo ricorrente nella svalutazione di sapore «gnostico» della figura divina di Brahmā in età classica.

Accanto alle narrazioni relative alla cosmogonia, invero assai numerose e spesso discordanti tra loro, i testi tardovedici presentano un ricchissimo panorama di interpretazioni simboliche dei diversi momenti e dettagli del rito, variamente identificati con elementi significativi del mondo divino e umano sulla base di un sistema di etimologie volentieri costruite ricorrendo alle raffinate risorse del linguaggio tecnico/sacrale. Tra le fitte maglie di questa esegeti per «addetti ai lavori» si fa strada tutta una serie di riflessioni e osservazioni che anticipano il clima intellettuale e spirituale delle età a venire.

Il culmine dell'elaborazione teologica tardovedica è rappresentato dalla già citata *Śvetāśvataropaniṣad*. Si tratta del documento relativamente recente d'una devozione a tinte fortemente tradizionali coltivata in ambienti brāhmaṇici nei confronti d'una entità polivalente che, pur rivelando i tratti di figure divine antichissime – ora l'inquietante Rudra, ora il Puruṣa primordiale dalle mille teste e dalle mille braccia, ora il nume solare Savitṛ – viene in molti luoghi identificata esplicitamente con l'*Ātman* universale, al tempo stesso Origine del mondo e degli dèi e interiore Testimone

in forma di omettino alto soltanto un pollice presente in ogni cuore. Onnipresente, onniforme ed informe, uno senza secondo, più sottile del sottile, questo personaggio misterioso pervade e avvolgono tutti i mondi, signoreggiantoli con le sue Potenze dominatrici (le *Īśānī*). Conoscerlo significa attingere l'immortalità, ripete quasi ossessivamente il testo. In mezzo al fitto intrecciarsi di citazioni alludenti alle diverse rappresentazioni mitico/simboliche del passato vedico, che costituisce la parte maggiore dell'*Upaniṣad*, fa la sua comparsa un conciso repertorio di strofe illustranti la pratica dello *yoga*, che conoscerà in età classica un vastissimo successo. La minuziosa concretezza di questi precetti contrasta con il tono delle *Upaniṣad* più antiche, combinando esercizi di attenzione e respirazione controllata diretti a propiziare la presa di coscienza liberatrice e trasfiguratrice del Divino immanente nel meditante con un orientamento all'esperienza dell'Unità mistica vissuta come attingimento del Dio che appartiene già alla stagione successiva del pensiero «religioso» dell'India:

Rinsaldato il corpo [reso] eguale, triplicemente eretto [*scilicet* nel busto, nel collo e nel capo], fatti per bene [ri]entrare nel cuore i sensi con la mente (il *manas*), che il saggio varchi mediante la zattera del *Brahman* le correnti tutte ingeneranti terrore! Energicamente trattennuti qui i soffi vitali, con condotta ben doma, una volta estenuato il *Prāṇa*, tramite il naso lo si espri. Che il saggio controlli non distratto la mente, quasi carro aggiogato a ombrosi cavalli. Che attenda alla pratica dello *Yoga* in luogo eguale, puro, al tutto libero da ghaia, fuoco, polvere [così come] da rumori, stillicidio d'acque e simili, in armonia con la mente, né, poi, sgradito agli occhi, quale una grotta, rifugio senza vento. Di nebbia, fumo, sole, vento, fuoco, luciole, lampi, cristallo di rocca, luna: tali le forme trascorrenti innanzi al *Brahman*, che ne annunciano la manifestazione nello *Yoga*. [...] Leggerezza, assenza d'infermità, assenza di sete, splendore d'incarnato e bella risonanza di voce, odore grato, paucità d'urina e feci: si enunciano [tali gli effetti del]la prima pratica dello *Yoga*. Come tondo [specchio] imbrattato di polvere: tutto luce brilla esso una volta polito! In tal guisa il principio dell'*Ātman* (*Ātmatattva*) ben discerne chi ha corpo: [reso] uno, diviene un attingitore del fine, da cui le pene si son dissipate via. Allorché, poi, valendosi del principio dell'*Ātman* a guisa di lampada, intento allo *Yoga*, ben discerna il principio del *Brahman* (*Brahmatattva*), conosciuto il Dio [come] non nato, immoto, affatto libero da tutti i principii, è discolto da ogni impurità/peccato.

È questa la promessa finale di Kṛṣṇa nella *Bhagavadgītā*, del resto pesantemente indebitata nei confronti del nostro testo.

BIBLIOGRAFIA

Testi tradotti

Inni del Rig-Veda, prefazione, introduzione e note di Valentino Papesso, 2 voll., Bologna 1931.

Hymnes spéculatifs du Véda, traduits du sanskrit et annotés par Louis Renou, Paris 1956.

Upaniṣad antiche e medie, Introduzione, traduzione e note di Pio Filippini-Ronconi, 3 voll., Torino 1960.

Mythes et légendes extraits des Brāhmaṇa, traduits du sanskrit et annotés par Jean Varenne, Paris 1967.

Le Veda, premier livre sacré de l'Inde, a cura di J. Varenne, Paris 1967.

Upanisad, a cura di Carlo Della Casa, Torino 1976.

The Rig Veda. An Anthology, One Hundred and Eight Hymns Selected, Translated and Annotated by Wendy Doniger O'Flaherty, Harmondsworth 1981.

Atharvaveda. Inni magici, a cura di Chatia Orlandi e Saverio Sani, Torino 1992.

Rgveda. Le strofe della sapienza, a cura di Saverio Sani, Venezia 2000.

The Vedic Experience. Mañtramanjari: An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration, a cura di Raimon Panikkar, Los Angeles 1997 [trad. it. *I Veda. Mantramanjari. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, Milano 2001].

Studi

Aguilar i Matas, E., 1991: *Rgvedic Society*, Leiden-New York-København-Köln.

Biardeau, M. - Malamoud, C., 1976: *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris.

Chakravarti, U., 1997: *Indra and Other Vedic Deities - A Euhemeristic Study*, New Delhi.

Chooudhuri, U., 1981: *Indra and Varuna in Indian Mythology*, Delhi.

Dandekar, R.N. (a cura di), 1986-1993: *Vedic Bibliography*, voll. 1-5, Poona.

Elizarenkova, T.J., 1995: *Language and Style of the Vedic R̥sis*, Albany.

Gonda, J., 1960: *Die Religionen Indiens*, vol. I. *Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz [trad. it. *Le religioni dell'India. Veda e antico induismo*, Milano 1981⁸].

Idem, 1974: *Dual Deities in the Religion of the Veda*, Leiden.

Idem, 1980: *Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites*, Brill, Leiden-Köln.

Idem, 1986: *Prajāpati's Rise to Higher Rank*, Leiden.

Idem, 1989: *The Indra Hymns of the Rgveda*, Leiden.

- Hale, W.E., 1986: *Āsura - in Early Vedic Religion*, Delhi-Varanasi-Patna-Madras.
- Kosambi, D.D., 1950: *On the Origin of Brahmin Gotras*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 26, pp. 21-80.
- Mahony, W.K., 1998: *The Artful Universe: An Introduction to the Vedic Imagination*, Albany.
- Malamoud, C., 1989: *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris [trad. it. *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Milano 1994].
- Michaels, A., 1978: *Beweisverfahren in der vedischen Sakralgeometrie: ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte von Wissenschaft*, Wiesbaden.
- Michiner, J.E., 1982: *Traditions of the Seven R̄sis*, Delhi-Varanasi-Patna.
- Miller, J., 1993: *The Vision of Cosmic Order in the Veda*, London-Boston-Melbourne-Henley.
- Oguibénine, B., 1988: *La déesse Uṣas. Recherches sur le sacrifice de la parole dans le R̄gveda*, Paris.
- Patton, L.L., 1994: *Authority, anxiety and canon: essays in Vedic interpretation*, Albany.
- Renou, L., 1955-1969: *Études védiques et pāṇinéennes*, voll. I-XVII, Paris.
- Ronzitti, R., 2001: *Campi figurali della «creazione» nel R̄gveda*, Alessandria.
- Sani, S., 2000: *Le sacre scritture dei Brahmani*, in AA.VV., *Le letterature dell'India*, Torino, pp. 7-65.
- Sarmah, T., 1991: *The Bharadvājas in Ancient India*, Delhi.
- Sergent, B., 1997: *Genèse de L'Inde*, Paris.
- Sharma, B.R., 1972: *The Concept of Ātman in the Principal Upaniṣads (in the Perspective of Saṃhitās, Brāhmaṇas, Āranyakas, and Indian Philosophical Systems)*, Delhi.
- Staal, F. (a cura di), 1983: *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*, vol. I, Berkeley.
- Idem, 1990: *Jouer avec le feu. Pratique et théorie du rituel védique*, Paris.
- Varenne, J., 1982: *Cosmogonies Védiques*, Milano.
- Vesci, U.M., 1985: *Heat and Sacrifice in the Vedas*, Delhi-Varanasi-Patna-Madras.
- Witzel, M., 1995: *R̄gvedic history: poets, chieftains and polities*, in *Language, Material Culture and Ethnicity. The Indo-Aryans of Ancient South Asia*, a cura di George Erdosy, Berlin-New York, pp. 307-352.
- Idem, 1997: *The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu. (Materials on Vedic Śākhās 8)*, in *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, a cura dello stesso, Cambridge (Mass.), pp. 257-345.
- Zysk, K.G., 1985: *Medicine in the Veda. Religious Healing in the Veda*, Philadelphia.

Lo hindūismo

I. Testi e dottrine

di Mario Piantelli

1. PREMESSA

L'impiego della categoria di «hindūismo» è soggetto a numerose cautele; quest'etichetta di comodo, infatti, anziché individuare una religione più o meno organica e organizzata del tipo di quelle che ci sono familiari in Occidente, ricopre – alquanto imperfettamente – un universo estremamente composito e discontinuo. Ogni definizione restrittiva che ne venga fornita rischia di privilegiare indebitamente un certo ordine di idee – e di correlativi fenomeni – lasciando in ombra altri aspetti non meno significativi. D'altra parte, ove la si voglia rigorosamente fedele al territorio che intende descrivere, la mappa del presunto oggetto-«hindūismo» rischierà di presentarsi troppo dettagliata per essere ancora leggibile. In effetti i confini dell'oggetto in discorso sfumano insensibilmente in quelli della intera serie delle culture e società che si sono divise nei millenni il vasto subcontinente indiano: la storia di queste è spesso tutt'uno con la storia «religiosa», ammesso e non concesso che abbia senso parlare di «religione» a proposito dell'orizzonte spirituale dell'India. Tentiamo qui di presentare alcune coordinate caratterizzanti siffatto orizzonte, così da permettere al lettore di coglierne in qualche misura la peculiarità.

La domanda che dobbiamo anzitutto porci è: dove risiede nella visione indiana l'*autorità*?

Manca qui una Chiesa codificatrice di precetti e di verità di fede, che convalidi il *corpus* biblico fissandone il canone e dettandone l'interpretazione; manca un apparato legalista quale

l'Islām ha elaborato nella sua storia, appoggiato al *Corano* e alle catene di trasmissione dei detti del Profeta e al tempo stesso garante della loro autenticità.

La tradizione antichissima dei *Veda* è via via pervenuta ad ogni generazione senza giovarsi di tali supporti istituzionali, affidata alla memoria degli «dèi in terra» (i *bhūdeva*), come sono volentieri detti i brāhmaṇi. Costoro rappresentano il proseguimento di un'antichissima figura indoeuropea di detentore del sapere sacro rigorosamente orale, figura che si è spenta a Roma già con la trasformazione dello *ius non scriptum* nel testo delle XII *Tavole* ed è venuta meno da ultimo, al momento della redazione scritta dei *Nemed*, nell'estrema propaggine irlandese del mondo celtico, l'Irlanda.

Essendo venuta alquanto tardivamente, l'edizione commentata del *corpus vedico* (è questo il *Vedārtha-prakāśa* – «Luce sul significato dei *Veda*» – curato nella seconda metà del secolo XIV da una commissione di dotti sotto la presidenza dei fratelli brāhmaṇi Mādhava e Sāyaṇa, ministri dei re Bukka I e Harihara di Vijayanagara; già prima, sotto il regno di Parāntaka I Maduraikonda Cola [907-954], si era avuta la redazione di un commento del *Rgveda*, la *Rgarthadīpikā* – «Illuminatrice del significato delle *Rc*» – ad opera del dotto Veṅkaṭamādhava) non ha reso superfluo il ruolo dei brāhmaṇi, consolidato nei millenni.

Correlativamente alla trasmissione del patrimonio vedico ancestrale, loro retaggio in quanto discendenti dai *gotra* facenti capo agli antichi veggenti, gli «uomini del Brahman» hanno praticato da tempo immemorabile – e in modo sempre più esclusivo – i rituali ad esso connessi. Qui i brāhmaṇi stanno talora al di sopra dello stesso re: al momento dell'intronizzazione lo presentano al popolo con la formula: «Oh re, ecco il tuo popolo; oh popolo, ecco il tuo re! I brāhmaṇi non hanno re» – e infatti il loro re è, tradizionalmente, il Dio Soma... Accanto a tale funzione, essi hanno per tempo appreso a distinguersi in ogni sorta di professione intellettuale, cominciando da quelle di più alto profilo (elaborazione e insegnamento di testi sacrali – anche anti-vedici! – poetico/retorici, scientifici, tecnici, ecc.) giù giù fino alla magia spicciola e all'arbitrato delle piccole controversie nella vita di villaggio.

La figura del brāhmaṇo che i trattati e l'epica ci fanno conoscere contrasta in modo significativo con i quadretti realistici – spesso resi con toni addirittura picareschi – affidati al teatro e alla letteratura narrativa. Da una parte troviamo personaggi ieratici, che ad uno stile di vita semplice e puro accompagnano un'i-

stintiva mitezza e un profondo rispetto della verità, tutti assorti nelle occupazioni culturali e culturali e non alieni dai semplici diletti della vita in seno alla natura, condotta in ridenti eremi silvestri lontani dalla confusione e dall'impurità del mondo urbano; dall'altra ci sono descritti esseri vili, altezzosi, sovente ignoranti e superstiziosi, talora decisamente *minus habentes*, rapaci e voraci. Tipicamente, vien riservato loro il ruolo buffonesco del parassita (il *vidūṣaka*, lett. «corrotto/corruttore», un termine designante anche gli omosessuali passivi), una maschera comica che sembra ripresa da modelli della Nuova Commedia Attica introdotti dai greci della Battriana, insieme ad altre convenzioni come l'uso del sipario (la *yavanikā*, lett. «ionica»).

Non mancano tracce di polemiche tra brāhmaṇi, segnatamente da parte degli ambienti tradizionalisti dell'India nord-occidentale, nei confronti dei loro più rilassati confratelli risiedenti nella piana gangetica orientale, specialmente bengalesi, considerati impuri e soltanto dei «sedicenti brāhmaṇi» (*brāhmaṇabruva*). Il biasimo nei confronti di un loro congenere, altamente peccaminoso sulle labbra di qualcuno di condizione inferiore, è in effetti frequente da parte degli stessi appartenenti al mondo brāhmaṇico. Siffatte tensioni sono spie della policentricità di esso, che è lunghi dal costituire un sistema gerarchico chiuso e compatto.

La normativa di matrice brāhmaṇica, in larga parte intesa a delineare un disegno ideale degli ordinamenti che dovrebbero reggere la società piuttosto che a redigere codici effettivamente applicati – come ci rivela il confronto con le iscrizioni a contenuto giuridico sopravvissute e, ancora una volta, con teatro e narrativa –, sottolinea adeguatamente il ruolo prestigioso di questi specialisti del Sacro, promulgando un'impressionante serie di trattamenti preferenziali destinati ad onorarli. L'«ottimo tra i due volte nati» (lo *dvijottama*, come è altresì chiamato il brāhmaṇo) è il solo destinatario perfetto del dono, in forma anzitutto di cibo, poi di bestiame bovino, terre e oro: si ricordi che il suo potere abbrucia i demeriti connessi all'accettazione di tali beni, mentre tutti gli altri membri della società indiana devono accollarseli o ricambiare il dono con qualcosa di valore adeguato. Le terre di proprietà dei brāhmaṇi, che possono comprendere interi villaggi, non devono corrispondere gli abituali tributi al re o alle altre figure istituzionali, ma direttamente ai loro proprietari, i quali, beninteso, vanno esentati da ogni tassazione. In materia penale, i delitti commessi contro di loro vanno sanzionati con pene più severe del normale, mentre quelli di cui essi stessi si macchiano meriteranno

un'ammonizione severa a non ripeterli o, nei casi di massima gravità, la prigione, il disonorevole marchio a fuoco e l'allontanamento dal regno, conservando tuttavia intatti i propri beni. In nessun caso li si può torturare, mutilare e tantomeno giustiziare.

Ciò risponde ad una saggia prudenza: la pericolosità dei brāhmaṇi dipende dall'energia accumulata tramite le pratiche ascetiche e rituali (il *tapas*, lett. «calore»), che essi possono convogliare a vantaggio del loro patrono, ma anche contro di lui, così come dal loro dominio della Parola, che in certo modo essi «incarnano» nell'orizzonte umano. Il brāhmaṇo adirato – benché per sua natura lento alla collera e proclive alla pazienza... – arderebbe il monarca e tutti i suoi sudditi con le sue temutissime maledizioni. Sono queste gli *śāpa*, *śapana* o *śapatha* («esternazioni/giuramenti») che, tramite l'esatta formulazione delle conseguenze minacciate, impegnano gli dèi e il cosmo stesso a realizzarle, pena il rendere mendace chi ha per tutta la vita rigorosamente osservato l'abitudine alla veridicità. Talvolta siffatta formulazione è *sub condicione*, in modo da lasciare una via d'uscita al destinatario, costringendolo in pari tempo ad ottemperare a un dato modello di condotta. Ciò mette in relazione la pratica in discorso con la solenne enunciazione che caratterizza i voti (i *vrata*, lett. «decisioni/comandi»), altra essenziale manifestazione di volontà con efficacia sacrale, con cui l'enunciatore lega però se stesso piuttosto che altri.

La massima considerazione è goduta dai brāhmaṇi immigrati nell'India drāvidica a partire dai primi secoli d.C. su invito dei dinasti locali, desiderosi sia di rafforzare il carisma del loro potere adottando lo stile vedico settentrionale per i riti regali, sia di procurare officianti d'alto prestigio al nascente culto templare da essi attivamente incoraggiato. Considerando impure le regioni a sud dei monti Vindhya, i brāhmaṇi famosi interpellati da quei monarchi aderivano in genere malvolentieri a tali sollecitazioni e soltanto la garanzia d'un trattamento eccezionalmente onorevole aveva ragione delle loro reticenze. Il risultato di ciò è una forte selezione d'*élite* brāhmaṇica importata dalle regioni settentrionali: pochi e veneratissimi, i brāhmaṇi che si stanziano lungo i secoli nel Sud del subcontinente indiano sono in genere ricchi e circondati da mille premure, attivi nella produzione di una copiosa letteratura dotta e devota, tanto in lingua sanscrita quanto nei vernacoli locali, di contro ai confratelli sovente poco o affatto abbienti che restano a vegetare relativamente numerosi nella piana gangetica. È in questo contesto sociale peculiare, in quello che potremmo chiamare il medioevo indiano – e segna-

tamente a partire dall'XI secolo –, allorché il Nord vacilla sotto i colpi delle invasioni islamiche, mentre nell'India meridionale le monarchie locali continuano a sostenere l'*establishment* brāhmaṇico – ed anzi lo rafforzano per quanto è possibile –, che si riscontrano fenomeni estremi come il divieto di camminare nella stessa via che un brāhmaṇo sta percorrendo, comminato sotto pena di morte alle persone di bassa casta, o la pratica di subornare giovani brāhmaṇi per sverginare a pagamento le spose novelle di appartenenti ai ceti mercantili – usanza riportata con facile ironia dai viaggiatori europei come il nostro Filippo Sassetti (in India dal 1583 al 1588).

Appunto quest'«epoca dei guai» vede la formazione della massima parte dei *sampradāya* oggi sopravviventi, che prestano almeno un ossequio formale al primato degli «dèi in terra» e generalmente riveriscono diversi brāhmaṇi illustri per dottrina e santità di vita come iniziatori della loro tradizione e continuatori di essa attraverso la redazione degli scritti sacri che ne veicolano gli insegnamenti.

In età anteriore, durante i periodi preclassico e classico – rispettivamente prima e dopo il III/IV secolo d.C. – l'impronta culturale data dall'ortodossia vedica conviveva più facilmente con i prodotti di scuole soteriologiche più o meno eterodosse, i cui maestri peraltro assai spesso erano d'origine brāhmaṇica.

La diade allora formata dai brāhmaṇi da un lato e dagli asceti di tali scuole (gli *śramaṇa*) dall'altro, come abbiamo avuto occasione di osservare (Filoromo 2001, pp. 8 sg.), appare una costante del panorama spirituale indiano, debitamente posta in rilievo anche dalle testimonianze straniere, a cominciare da quelle ellenistiche fortunosamente conservate in Occidente. L'opposizione tra i due elementi della diade è tale, che la loro incompatibilità è divenuta proverbiale: in ambiente brāhmaṇico il *brāhmaṇaśramaṇanyāya* (lett. «regola del br.-śr.») viene impiegato come esempio scolastico di una contraddizione in termini: non si può usare sensatamente un composto le cui due parti designano personaggi in stridente contrasto fra loro. Ma la rivalità degli «dèi in terra» non è solo con gli antichi asceti eterodossi: *mutatis mutandis*, essa vige anche nei confronti dei più moderni asceti che si riconoscono, almeno dal punto di vista teorico, nell'orizzonte vedico tradizionale. Tali personaggi – variamente denominati nel contesto dell'ortodossia *yogin*, *saṃnyāsin/tyāgin*, «rinunciatarii», *sādhu*, «buoni», *vairāgin*, «praticanti il distacco», ecc. – condividono in larga misura il prestigio goduto dagli operatori tradiziona-

li del Sacro, in seno ai quali compiono il più delle volte la loro formazione, ma al contempo rivaleggiano con costoro per le conoscenze segrete di cui si proclamano detentori, formanti un raffinato patrimonio spirituale che li pone ben al di sopra dell'establishment brāhmaṇico. Tali conoscenze, peraltro, a differenza di quanto avveniva con quelle coltivate dagli *śramaṇa* – che costoro volevano attinte dai loro Maestri tramite la nuda ragione, eventualmente combinata con gli esiti dello *yoga* – risalgono anch'esse ad una figura istituzionale di *Guru* che si ricollega alla trasmissione ancestrale del patrimonio vedico. Il *Guru* è qui in primo luogo un Maestro brāhmaṇico che concretamente opera la trasmissione del *Brahman* nella più antica accezione del termine, quello consistente nei *Veda*, conferendo il cordone sacrificale al discepolo al momento dell'iniziazione (la *dīkṣā*) che conclude il periodo dell'alunnato e mormorando al suo orecchio il *mantra* – generalmente la *Gāyatrī* – ch'egli dovrà ripetere quotidianamente un alto numero di volte per tutta la vita. È questa la «seconda nascita» che abilita i maschi delle tre sezioni superiori della società indiana al culto quotidiano del Fuoco assieme alle loro consorti. Fin dall'età tardovedica a questo ruolo di iniziatore alla vita rituale si sovrappone quello del detentore della Conoscenza salvifica (la *vidyā*, la *prajñā*, lo *jñāna/vijñāna*, ecc.), che impartisce a discepoli spiritualmente maturi tale sapere sacro e segreto, concernente il *Brahman* in quanto Assoluto – coincidente, come si è detto, con il sé umano (l'*Ātman*), o comunque in intima relazione con esso. Possedere davvero tale sapere significa compenetrarsi completamente di esso, scoprendo il *Brahman* nel fondo di se stessi, anteriore all'individualità empirica ed unico fondamento di questa – così come del resto del cosmo. Fonte d'autorità allo stesso livello dei *Veda*, l'esperienza vissuta in prima persona dal Maestro ne conferma la validità, riattualizzandone nei millenni la parola ancestrale: testo sacro e *Guru* si puntellano a vicenda, ciascuno essendo legittimato dall'altro. La trasmissione dei *mantra* e delle formule che comunicano tale scoperta, generalmente tratti dalle *Upaniṣad* (il già ricordato *Tat tvam asi*, «Tu Quello sei»; *Ayam ātmā brahma*, «Questo sé [è] il Brahman»; *Aham brahmāsmi*, «Io il Brahman sono», ecc.), si compie di norma con modalità analoghe alla *dīkṣā* dianzi ricordata, ma qui il cordone sacrificale è simbolicamente arso: l'iniziato diviene un morto vivente, affrancato bensì dalle norme e dai tabù che reggono la condotta dell'uomo mondano, ma per divenire prigioniero di una serie di più severe interdizioni, cominciando da quella rigida osservanza

della castità che costituisce il *proprium* dell'asceta non meno che dell'alunno brāhmaṇico (il *brahmacārin*, lett. «[quello] dalla condotta [connessa al] *Brahman*», in tale comportamento assuunto consistendo appunto il *brahmacarya* per eccellenza, donde egli ritrae il suo epiteto). Giova a questo proposito notare che, mentre nei testi tardovedici questo secondo tipo di *Guru*, che conferisce la Gnosì liberatrice, si presenta come un personaggio di varia estrazione sociale e che non ha necessariamente abbandonato il mondo, in età postvedica, evidentemente sotto l'influenza d'un'i-ideologia nuova, legata alla rigida ascesi per cui vanno famosi gli *śramaṇa*, egli è destinato a divenire per lo più l'archetipo stesso del rinunciatario. In base alla considerazione spesso ripetuta che nessuno può dare ciò che egli stesso non possiede, il *Guru* ortodosso a partire da questo periodo è di regola un grande asceta, che ha attinto appieno l'esperienza trasformatrice della propria identità con il *Brahman*, o della presenza di esso al fondo del mutevole trascolorare degli stati fisici e mentali che costituiscono il normale orizzonte della coscienza. Divenuto – o scopertosi – uno con l'Assoluto, tale Maestro non è più un semplice essere umano: dalle sue labbra parla lo stesso Mistero ultimo, nei suoi gesti opera con infinita efficacia la Potenza/Energia (la *Śakti*) della Divinità suprema. Di qui la preziosità senza pari del suo insegnamento iniziatico (l'*upadeśa*) – che può limitarsi, nel caso di discepoli specialmente ricettivi, a un contatto tattile, uno sguardo, un sorriso, o addirittura un intervento invisibile e impercettibile – e la devozione premurosa e ardente da parte dei discepoli stessi, i quali, prendendosi cura della sua persona, giungono talora a tesaurizzarne le stesse deiezioni corporee. Il paragone con il ruolo insostituibile della figura del Cristo nella visione religiosa occidentale s'impone. Canta un testo relativamente tardivo che gode d'indubbio prestigio nei *milieu* ascetici, la *Gurugītā*:

Colui dal quale sono risollevati tutti quanti, saliti sull'albero della trasmigrazione di vita in vita, precipitano nell'oceano dei mondi infernali, a quel venerando *Guru* [sia resa] prosternazione! Il *Guru* è Brahmā, il *Guru* Viṣṇu, il *Guru* il Dio [Śiva,] il Grande Signore, il *Guru* stesso è il Sommo *Brahman*: a quel venerando *Guru* prosternazione! Alla Causa dei mondi/viventi, al ponte/diga [per varcare] l'oceano della trasmigrazione, al Signore di tutti i saperi, all'Origine del bene (Śambhu) [normalmente epiteto di Śiva], al *Guru* prosternazione! A Colui per opera del quale, grazie all'unzione con il collirio della gnosi, torna ad aprirsi l'occhio di chi era cieco per la cataratta dell'ignoranza, a quel venerando *Guru* prosternazione! Tu sei il padre e tu la madre mia, tu il con-

giunto e tu la Divinità! Al fine di [attingere] il risveglio dalla trasmigrazione di vita in vita [simile ad un sogno doloroso], a quel venerando *Guru* prosternazione! A Colui in forza della cui verità/realtà v'è la verità/realtà dell'universo vivente, per la cui luce esso rifulge [manifesto], grazie alla cui beatitudine esso esperisce [ogni] gioia, a quel venerando *Guru* prosternazione! [...] Coscienzialità eterna, in pace profonda, al di sopra del cielo, che nulla può ungere/insozzare, al di là [delle diverse fasi della cosmogonia rappresentate nel mantra *Oṁ*:] Risonanza, Punto e Kalā: a quel venerando *Guru* prosternazione! Colui da cui è pervaso completamente l'intero universo vivente fisso e semovente e così pure in moto e non in moto, a quel venerando *Guru* prosternazione! Ergentesi al di sopra della Potenza di Conoscenza, adorno della ghirlanda [consistente] dei principii cosmici, Colui che conferisce fruizioni [mondane] e liberazione, a quel venerando *Guru* prosternazione! A Colui che arde completamente ogni *karman* accumulato in nascite innumerevoli in forza della gnosi del proprio Ātman, a quel venerando *Guru* prosternazione! Non v'è principio superiore al *Guru*, non v'è pratica ascetica superiore al *Guru*, non v'è realtà al di là della gnosi: a quel venerando *Guru* prosternazione! Il mio Signore è il venerando Signore dell'universo, il mio *Guru* è il *Guru* del trimundio, il mio Ātman è l'Ātman di tutti gli esistenti: a quel venerando *Guru* prosternazione! Radice dell'esercizio continuato dell'attenzione (il *dhyāna*) è l'aspetto del *Guru*, radice del culto d'adorazione è il piede del *Guru*, radice del *mantra* è la parola del *Guru*, radice dello scioglimento [delle pastoie che legano al ciclo delle rinascite] (il *mokṣa*) è la compassione del *Guru*. Il *Guru* è il Principio [primo] e il Senza-principio, il *Guru* è la Suprema Divinità, nulla assolutamente v'è che trascenda il *Guru*: a quel venerando *Guru* prosternazione!

Un *Guru* – cui può far capo una serie (la *paramparā*) di successivi Maestri, iniziati ciascuno dal suo predecessore – sta all'origine e al centro della spiritualità di ogni *sampradāya*, proprio come avveniva per le scuole eterodosse fiorite in età preclassica e classica sul suolo indiano. La comunità di asceti e «laici» che si riconosce nei suoi sublimi insegnamenti gli rende generalmente culto in quanto «Discesa» nel mondo (lo *Avatāra*) dell'una o dell'altra figura divina, talora identica alla Divinità suprema, talora – è il caso delle scuole cosiddette «dualistiche», che riconoscono una trascendenza incolmabile di questa nei confronti del mondo e dell'uomo – subordinata e insieme coordinata ad essa in un rapporto privilegiato.

Siffatta posizione di sommo rilievo del Maestro è, beninteso, la stessa che tale figura occupava nelle comunità degli asceti eterodossi, in cui per soprammercato l'opzione ateistica – dominan-

te nella stagione formativa del pensiero indiano – spingeva a sostituire senz’altro il suo culto a quello della Divinità suprema, finendo il *Buddha* o il *Jina* per occupare la nicchia lasciata libera da quest’ultima dopo la sua negazione. Una volta notata la continuità funzionale del mondo medievale dei *sampradāya* e dei loro Maestri rispetto all’esperienza degli *śramaṇa* – quest’ultima ormai estenuatasi fino a ridursi alle prospere, ma esigue comunità locali dei *jaina*, nonché alla sopravvivenza soltanto in marginali aree himālayane di portatori della visione sviluppata dalle scuole ‘buddhistiche’ nella loro estrema stagione bengalese – ci si può domandare se la polarità asceti/brāhmaṇi sia in qualche modo sopravvissuta con le sue caratteristiche d’un tempo in quella stagione più recente che, in mancanza di meglio, possiamo etichettare con l’epiteto vulgato di «*hindū*».

Si deve ricordare come, in significativo contrasto con le speculazioni delle antiche esperienze eterodosse, la letteratura espressa in seno ai diversi *sampradāya* resti, malgrado una conclamata apertura ai devoti di casta inferiore o addirittura infima, di matrice essenzialmente brāhmaṇica, non solo per l’estrazione dei suoi autori, ma anche per il carattere tecnico/ritualistico che di norma essa presenta, così come per i riferimenti all’orizzonte vedico di cui è ricca. Questo conservatorismo è la forza, ma anche il limite, dell’orizzonte intellettuale indiano medievale e più recente.

Il progressivo venir meno nel subcontinente indiano dei lieviti dell’eterodossia, stimolo costante a riadattare l’antica *Weltanschauung* panindiana secondo le prospettive di volta in volta diffuse in un vivacissimo ambiente culturale costantemente rinfrescato dai dibattiti, ha lasciato alla sola componente brāhmaṇica il compito di trasmettere tale *Weltanschauung*, ormai più o meno imbalsamata, nella terra che l’ha vista nascere, fornendo una sorta di compatto sfondo comune alle discrepanti dottrine dei diversi *sampradāya*.

2. LA SMṚTI

Sia gli esponenti di essi, sia la gran massa della popolazione, attratta dalla fama di santità localmente diffusa di guru insigni, ma assai libera nell’operare, sulla base di quel che filtra fino ad essa dei loro insegnamenti, delle sintesi ispirate a un sincretismo più o meno appiattito e banalizzante, condividono il patrimonio di concezioni abbastanza generiche e d’ideali espressi in forma clas-

sicamente concisa informanti la prassi rituale ed ascetica, che trova voce nell'estesissimo *corpus* anonimo, costantemente aggiornato e rimaneggiato nei secoli, in cui la tradizione brāhmaṇica ha calato i suoi ideali. Si tratta dei testi della cosiddetta *Smṛti* (lett. «memoria»), un termine convenzionalmente reso dagli studiosi, sulla falsariga del contesto familiare agli occidentali, con «tradizione», giacché ad essa è assegnato il compito di continuare e chiarire la «rivelazione» vedica, chiamata *Śruti* (lett. «audizione») perché appresa ascoltandola e ripetendola sillaba per sillaba ai piedi del Maestro: fuori del suo contatto con i Veda, la *Smṛti* non ha alcuna legittimazione. Pure, senza la rivisitazione da essa costantemente compiuta del dato vedico, questo resterebbe lettera morta e non più compresa, impossibile a viversi nella sfera dell'esistenza d'ogni giorno: è la *Smṛti* che traduce in precetti ed esempi chiaramente applicabili il linguaggio arcano ed i miti desueti che fan parte di tale dato, che dona forma ed attributi alle figure divine oggetto dell'adorazione del popolo. È qui che va cercata, se pure è possibile e sensato farlo, una forma di «cattolicità» armonizzatrice delle diverse componenti del vasto e caotico quadro dell'esperienza hindū negli ultimi mille e cinquecento anni. Alle fonti della *Smṛti*, invero, si richiamano in modo esplicito le comunità dei devoti appartenenti ai sampradāya in cerca di un aggancio con il passato per le loro costruzioni dottrinali, pur non esitando a integrarle e manipolarle per esigenze apologetiche: oggetto di un consenso quantitativamente e qualitativamente importante da parte di queste, il *corpus* in discorso può essere avvicinato per il suo ruolo «scritturale» nel mondo indiano ai poemi omerici ed esiodei in quello ellenico, o ai testi biblici in quello ebreo/cristiano.

Ai *Dharmasūtra* annessi ai diversi Veda, le scuole che li hanno espressi sono venute aggiungendo una serie di *Dharmaśāstra* («trattati/testi autorevoli relativi al Dharma») più sistematici e facilmente memorizzabili, data la loro forma spesso versificata. Fedeli al retaggio ancestrale, tali testi, detti anche *Smṛti*, sono tuttavia in certa misura attenti alle esigenze di un mondo urbano in rapida trasformazione, che vediamo giustapporsi nella seconda metà dell'ultimo millennio a.C. a quello relativamente immobile dei villaggi: integrando e chiarendo la portata degli antichi *Sūtra*, i nuovi trattati vogliono servire d'ispirazione alla legislazione positiva, a noi mal nota, ma certo soggetta a cospicue variazioni rispetto a questi modelli ideali. Il re, destinatario principale delle prescrizioni contenute in essi, è al centro della com-

plessa società indiana e del tessuto d'obblighi giuridico-sacrali ch'essa comporta; per la conoscenza dei suoi diversi aspetti, i dettagli di tali prescrizioni sono invero una fonte preziosa. Si è cercato di fissarne un canone di 16, cui sono annesse altre 16 «subtradizioni» (le *Upasmṛti*), ma in realtà ci è pervenuto un centinaio di questi testi e di moltissimi altri, andati perduti, conosciamo il titolo grazie a citazioni.

Particolare prestigio gode tra tutti il *Mānavadharmaśāstra*, la parte più antica della cui attuale recensione è forse di un paio di secoli anteriore all'era volgare. Il commento più autorevole, di diversi secoli posteriore, è quello di Medhātithi (VII-VIII secolo d.C.).

Lo *Yājñavalkyadharmaśāstra*, più breve (circa 1000 strofe ripartite in 3 «libri»), ma abbastanza simile nella struttura, è forse basato su perduti *Vājasaneyidharmasūtra*; si tratta di un prestigioso testo, largamente noto (perfino nell'isola di Bali) e soggetto ad aggiornamenti fino al III secolo d.C. Il commento più antico è di Viśvarūpa (VII secolo), il più autorevole di Vijnāneśvara (XI secolo).

I *Viṣṇudharmasūtra* o *Viṣṇusmṛti*, sono redatti sulla base di un nucleo appartenente alla scuola vedica dei Kāthaka, rimaneggiato fino al IV secolo sulla base dei due testi precedenti e influenzato qua e là dai testi sapienziali del *Mahābhārata*.

La *Nāradasmṛti*, che si dichiara dipendente da Manu, ma è abbastanza distante dal testo posto sotto il suo nome, ha caratteristiche sistematiche che sembrano lasciar supporre per le sue due recensioni a noi pervenute un'età più recente e una genesi nell'India settentrionale.

A dispetto delle evidenti differenze d'ambiente e d'epoca, questi ed altrettali testi vengono considerati dalla tradizione di eguale antichità ed autorità e trattati come parti d'un edificio dottrinale compatto e coerente; ogni discrepanza è risolta in chiave di modelli alternativi di comportamento egualmente ammissibili o di regole vigenti in diverse età cosmiche. Il lavoro di confronto e di armonizzazione condotto su questa letteratura, intrapreso da generazioni di commentatori, è portato a termine in età postclassica dai redattori di tutta una serie di «digesti sul Dharma» (i *Dharmanibandha*), vere encyclopedie giuridico-«religiose».

Tra i più antichi è il «chiar di Luna della Smṛti» (la *Smṛticandrikā*) di Devaṇṇabhaṭṭa (vissuto nel XII-XIII secolo nell'India meridionale), articolata in 5 sezioni, che trattano rispettivamente dei riti di passaggio, delle ceremonie quotidiane, del viver civile (il *vyavahāra*), delle offerte ai defunti e delle purificazioni. Più recenti sono il «sorgere del Sole per Vīra» (*Viramitrodaya*), redatto da Mitramiśra/Vīramiśra nella prima metà del

XVII secolo per il re suo patrono Vīrasimhadeva, e il «Sole di Bhagavanta» (*Bhagavantabhāskara*), dedicato negli stessi anni dall'autore Nilakantha a Bhagavantadeva, principe di Bareha.

Il *Mānavadharmaśāstra* è certo la più nota delle Smṛti e può servire ad esemplificare il genere letterario di cui fa parte, che mescola questioni di natura politico-giuridica con altre ritenute in Occidente tipicamente «religiose»: in 2694 strofe ripartite in 12 «lettture»/capitoli (*adhyāya*) questo prestigioso trattato enuncia, dopo un preambolo sull'origine del mondo e le sue quattro età, le norme relative agli appartenenti ai quattro stadi di vita (gli *āśrama*): anzitutto l'alunnato brāhmaṇico, poi il matrimonio e la fitta rete di doveri connessi alla vita del capofamiglia e della moglie di lui; da ultimo le restrizioni che devono rispettare l'anacoreta e il rinunciatario. Segue un dettagliato manuale di regole per il monarca, le cui tematiche appaiono vicine a quelle che affrontava la letteratura dei *Nītiśāstra*, i «trattati sulla retta condotta» regale intesa come oculato esercizio del potere e della pubblica amministrazione, come ce le fa conoscere il più antico esemplare sopravvissuto, pur parzialmente rimaneggiato: lo *Arthaśāstra* (il «Trattato della ricchezza/potere») dovuto al «Machiavelli dell'India», il brāhmaṇo Cāṇakya, detto per la sua abilità nell'uso della frode in politica Kauṭilya/Kauṭalya (lo «storto/contorto»), ministro del re Candragupta, contemporaneo d'Alessandro il Macedone e iniziatore della dinastia dei Maurya. La differenza sta nel taglio dato alla trattazione: rigidamente conforme ai codici di comportamento ancestrali nel *Dharmaśāstra*, rigorosamente tecnico e alquanto smaliziato nel più esteso *Arthaśāstra* (che tratta in 150 sezioni ripartite in 15 «libri» ben 180 argomenti relativi al reggimento della cosa pubblica). A questa materia si ricollegano nella *Smṛti* tutta una serie di argomenti specifici: il diritto commerciale, quello penale ed ereditario, le pene/espiazioni per le trasgressioni più gravi, le regole per i quattro grandi gruppi sociali (i *varṇa*). Una serrata esposizione della dottrina delle rinascite in dipendenza dai meriti e demeriti dell'azione (il *karman*), con un *excursus* sul destino *post mortem* e l'eventuale liberazione chiudono la *Smṛti*. In effetti, buona parte di ciò che è specifico della visione del mondo propria della tradizione brāhmaṇica vi appare, per quanto a tratti piuttosto concisamente, evocato. Giova presentare i principali elementi di questo quadro.

1. La cosmogonia

Da tempo infinito si succedono fasi di manifestazione/emanazione (*sṛṣṭi/sarga*) e di latenza/riassorbimento (*samḥṛti/samḥāra/pralaya*) del cosmo. Durante queste ultime tutte le cose sono ridotte allo stato seminale, quiescenti in una sorta di limbo tenebroso e indifferenziato dove dimorano del tutto sottratte alla portata d'ogni mezzo di conoscenza. Al cessare del periodo di latenza avrà luogo un nuovo sprigionamento di esse ad opera del Demiurgo, che le emetterà a partire dal suo stesso corpo. Questi è «Colui che da se stesso sussiste» (*Svayambhu*), il Bhagavat, immanifesto, eterno/perenne, inaccessibile ai sensi e al pensiero, sottile eppure fatto di tutti gli esseri/elementi (i *bhūta*), che al principio appare vincendo le tenebre con la sua luce. Egli anzitutto emana le acque, in cui depone il proprio sperma: grazie a questa unione nasce un uovo d'oro dai mille raggi, entro il quale il Demiurgo stesso, prima ingenito, prende da sé nascita in forma di Brahmā. Si tratta d'una figura divina che compare già nello *Śatapatha-*, nel *Gopatha-* e nel *Sāmavidhānabrahmaṇa*, nonché in varie Upaniṣad, sotto diversi aspetti ricalcata sui più antichi Hiranyagarbha e Prajāpati. La vivace polemica «buddhistica» nei confronti dell'attribuzione ad essa del ruolo di manifestatore del cosmo presuppone la sua centralità nel *pantheon* indiano. Il nome è presentato dai testi che danno voce a tale polemica con i tratti della Divinità suprema, come si vede dalla formula standardizzata che ne riassume gli attributi teologici, desunti dalla letteratura tardovedica: «Brahmā, il Gran Brahmā, il Sopraffattore, il Non-sopraffatto, l'Onniveggente, il Dispositore, il Possente/Signore [*Īvara*, in origine un epiteto di Rudra], il Creatore, il Formatore, il Migliore, l'Assegnatore, il Padrone, il Padre degli esseri passati e futuri». Brahmā è dotato di quattro volti che guardano verso i punti cardinali; dalle loro bocche enuncerà i quattro Veda (questa policefalia, che ne fa il principio strutturato/strutturante di un cosmo spazialmente articolato, ci rammenta quella di un'altra figura demiurgica, *Phanes Erikepaios/Eros Protogonos* nato dall'uovo d'argento della cosmogonia orfica, che presenta due teste di toro ai lati del volto centrale umano, donde il suo epiteto «dalle quattro corna»). Dopo esser rimasto per un secolo nell'uovo, Brahmā lo spezza e ne esce: della parte superiore egli fa il mondo celeste, dell'inferiore quello terreno, mentre in mezzo pone lo spazio che li divide: il trimundio e l'uovo primordiale coincidono, talché l'universo continuerà ad esser chiamato «uovo di Brahmā» (il *Brahmānda*).

A questa descrizione, che rifonde elementi delle antiche cosmogonie vediche, si sovrappone il resoconto dell'articolata manifestazione degli elementi del cosmo, che inizia dai più sottili, inerenti alla vita psichica degli esseri, e procede verso i più grossolani, formanti l'orizzonte oggettuale: anzitutto il *sensorium comune* (il *manas*, lett. «mente»), poi la base dell'identità individuale (lo *ahamkāra*, lett. quel «che fa/enuncia l'io»), infine il principio ancora indifferenziato della manifestazione, che serve di passaggio tra le componenti soggettive ed oggettive del mondo, essendo di entrambe l'origine (il *mahad ātman*, lett. «gran corpo/sé», o *mahat*, «grande»). Quest'ultimo, che altrove è identificato o con lo stesso *ahamkāra* o con il principio della comprensione/consapevolezza (la *buddhi*, che permette la determinazione della alternativa corretta entro una rosa di possibilità oggetto di dubbio), è mitologicamente personificato da Brahmā. Da esso si sviluppano in due serie parallele i sensi e i loro oggetti, che a loro volta producono gli elementi sottili, a partire dalla combinazione dei quali si formerà tutto l'edificio cosmico:

- 1) All'udito corrisponde → il suono, donde procede → l'elemento etereo/spaziale (lo *ākāsa*), della cui presenza solo l'apparato uditivo ci fornisce un indizio; ciò non soltanto per la percezione delle direzioni dello spazio (le *dis*) legata all'orecchio interno, ma altresì perché il suono stesso è – nella concezione indiana – percepito tramite una vibrazione dello spazio in esso contenuto.
- 2) Al tatto corrisponde → lo *sparsā*, lett. «tocco», qui denotante l'oggetto tattile, donde procede → l'elemento aereo/ventoso, avvertito anch'esso dall'udito (in forma di sibili, fruscii ecc. dell'aria smossa), ma specificamente rivelato al tatto.
- 3) Alla vista corrisponde → il *rūpa*, lett. «forma/colore», oggetto proprio di essa, da cui procede → l'elemento luminoso/igneo, avvertito sia dall'udito (in forma del crepitare, ruggire ecc. della fiamma), che dal tatto (allorché se ne coglie il calore ecc.), ma specificamente percepito dalla vista.
- 4) Al gusto corrisponde → il sapore, donde procede → l'elemento liquido/equoreo, avvertito da udito, tatto e vista, ma specificamente assaporato dal gusto.
- 5) All'olfatto corrisponde → l'odore, suo oggetto, dal quale procede → l'elemento solido/ctonio, avvertito da tutti e cinque i sensi, ma specificamente dall'olfatto.

Questa sistematizzazione, che ha le sue basi nella visione tardovedica (la Terra è considerata ad esempio essenzialmente d'odore nell'inno ad essa indirizzato nello *Atharvaveda*), costituisce una

sorsa di terreno comune per diversi indirizzi di pensiero, a cominciare da quello noto come *Sāṃkhya* (lett. «dell'enumerazione» dei principi costitutivi del mondo), le cui dottrine, teorizzate nel perduto *Śaṣṭitantra* (il «Libro della sessantina» d'argomenti, verosimilmente risalente alla stessa epoca della stesura del nostro *Dharmaśāstra* e variamente ascritto ai veggenti Kapila del gotra dei Gautama, Pañcaśikha del gotra dei Pārāśarya e Vṛṣaganya/Vārṣaganya, tutti e tre citati nel *Mahābhārata*), sono largamente accolte nell'epica e diverranno un *Leitmotiv* delle diverse scuole teistiche. Ciò, anche se il sistema è divenuto ateo nella sua classica sistematizzazione/semplicificazione, sancita nel IV-V secolo d.C. dal conciso manuale di Īśvarakṛṣṇa (le *Sāṃkhyakārikā*, «Strofe mnemoniche del Sāṃkhya», in numero di 72, oggetto d'una glossa ascritta a Gauḍapāda); la coppia di testi è la base di numerosissimi commentari, tra cui il più prestigioso è la *Sāṃkhyatattvakaumudi*, «Chiar di luna sui principi del Sāṃkhya», del poligrafo Vācaspati Miśra (IX-X secolo), ma il più ricco di notizie sul periodo precedente è l'anonima *Yuktidīpikā*, «Illuminatrice delle argomentazioni razionali», recentemente scoperta.

Brahmā procede poi a manifestare gli Dèi, i misteriosi esseri primigeni chiamati *Sādhyā*, noti fin dalla letteratura vedica più antica, e il sacrificio; egli assegnerà in seguito ai diversi esseri nomi, funzioni e attività conformemente alla parola dei Veda, da lui formati a partire dagli dèi Agni (il *Rgveda*), Vāyu (lo *Yajurveda*) e Sole (il *Sāmaveda*). La serie delle realtà divine manifestate a questo punto dal Demiurgo comprende da un lato il Tempo con le sue diverse partizioni, Asterismi e Pianeti che servono a misurarne lo scorrere con i loro moti, dall'altro Fiumane, Oceani, Monti e Terre, che costituiscono in qualche modo la collocazione spaziale dell'umanità nascitura, più un gruppo di astrazioni personificate: la potenza impersonale dell'Ascesi (il *Tapas*, lett. «Calore», che in essa si sviluppa), la Voce/Parola (la *Vāc*), la coppia di Kāma e Rati (Amore/Desiderio e la sua paredra Delizia/Voluttà) e l'Ira (il *Krodha*). In vista della differenziazione degli esseri in dipendenza dalle loro azioni il nume procede a questo punto a produrre le coppie di opposti, Dharma e Adharma, agio e disagio, caldo e freddo, ecc. e ad attribuire ad ogni specie di viventi attitudini e qualità sue proprie. Per quanto concerne l'origine dell'umanità, Brahmā, identificato ora con il Puruṣa ṛgvedico, genera dalle sue diverse membra i quattro grandi gruppi sociali. Egli si scinde altresì in due metà, maschile e femminile, secondo un mito cosmogonico attestato nella *Bṛhadāraṇyako-*

paniṣad, e dal loro accoppiamento nasce Virāj (lett. l'«Amplirag-giante»), in origine una figura divina femminile oggetto di frequenti allusioni nei *Veda* in correlazione alla cosmogonia, che si presenta qui come *alter ego* maschile del Demiurgo, giocando sulla carica di androginia implicita nel nome (grammaticalmente suscettibile di entrambi i generi). Ricorrendo al Tapas, quest'ultimo acquista la facoltà di generare con il pensiero lo stesso Manu, il quale con lo stesso metodo asessuato produce a sua volta dieci veggenti, detti vedicamente i Prajāpati, deputati alla generazione di tutti gli esseri, divini, semidivini, umani ed animali. Il gruppo dei dieci Prajāpati congloba le antiche figure ḥṛvediche dei vati Atri, Āṅgiras, Bhṛgu, Vasiṣṭha e Nārada, cui s'aggiungono gli atharvani Pulastyā e Pulaha e alcuni esseri più che umani: Marīci (il «Raggio di luce», già citato nel *Taittirīyāraṇyaka*), Pracetā/Dakṣa (rispettivamente l'«Intelligente» e il «Destro/ Abile», una figura divina ḥṛvedica legata alla cosmogonia) e Kratu (il Rito Sacrificale personificato). Spesso in età successiva i passaggi intermedi saranno saltati e Brahmā in persona diverrà il padre di questi augusti personaggi, considerati gli antesignani della vita d'attivo impegno nelle opere (la *pravṛtti*) di contro ad altri quattro Veggenti nati dal pensiero del Demiurgo: Sanatkumāra (l'«Eterno Fanciullo», noto già alla *Chāndogyopaniṣad*) e i suoi più recenti *alter ego* Sana (il «Vegliardo»; cfr. il latino *senes*) o Sanātana (l'«Eterno/ perenne»), Sanaka (l'«Antico») e Sanandana/Sanandaka (il «Beato»), tutti considerati antichissimi maestri del Sāṃkhya, i quali, con il loro rifiuto di partecipare al processo cosmogonico per perseguire invece la Gnosi liberatrice, sono gl'iniziatori della via che mena a questo altissimo fine tramite la rinuncia alle attività mondane (la *nivṛtti*). Talora essi sono indotti al rifiuto in discorso dalla apparizione di Śiva che li istruisce – attraverso il silenzio – sull'Assoluto e sull'irrealtà del mondo delle forme. In questo aspetto il Dio è detto *Dakṣinamūrti* («Colui che ha il viso volto a destra/Sud», probabile *alter ego* del *Dakṣināgnī* sacrificale) e compare come un momento iconografico essenziale nel ciclo di bassorilievi che adornano i suoi templi nell'India meridionale. L'antagonismo di Rudra/Śiva, autore della distruzione/riassorbimento del cosmo e, in quanto tale, direttamente opposto al Demiurgo e al suo ruolo attualizzatore di esso, fornisce materia a diverse narrazioni mitiche: in alcune varianti della cosmogonia egli s'immerge in meditazione per meglio progettare il mondo, solo per scoprire, una volta emerso dal suo stato di coscienza introverso, che Brahmā e i Prajāpati hanno fatto a meno di lui. Indignato,

egli s'allontana dopo essersi evirato – un segnale non equivoco della sua decisione di astenersi dal creare/procreare nuove vite –, dando origine al culto del Liṅga. Alternativamente, Śiva è richiesto da Brahmā di collaborare nel processo cosmogonico, ma declina tale onore, invitando il Demiurgo a farsi da sé degli esseri destinati alla morte e alla sofferenza: per parte sua, egli accetterebbe solo di produrre esseri immortali e beati. Un tale atteggiamento di svalutazione del mondo e dei suoi limiti s'oppone alla letizia con cui Brahmā attende alla sua opera di «creatore»: ogni volta che questi manifesta un nuovo settore della complessa fabbrica del mondo, lo trova buono, come Yhwh nella *Genesi* biblica. Le critiche mosse sovente dai jaina e dai «buddhisti» all'esistenza mondana e le loro polemiche nei confronti di Brahmā in quanto creduto responsabile dei suoi aspetti negativi sono in perfetta sintonia con questa visione e probabilmente l'hanno influenzata: lungo tutto l'arco della storia dello «hindūismo» il Demiurgo rimarrà in sottordine rispetto a Śiva e a Viṣṇu e si vedrà negare sia un culto templare – fatti salvi pochissimi santuari – che una devozione paragonabile a quella ch'essi ricevono. Può aver giocato in ciò la sua connessione con la «legge del karman» e con il Fato (il *Dai-va*, lett. ciò che viene «dal Dio») che ne dipende: in effetti egli s'identifica con le dure esigenze della Legge universale che incatena gli esseri alle loro responsabilità (tra i suoi nomi figura quello di Vidhi, «Comandamento») e si dice che alla nascita d'ognuno scriva con dita invisibili sulla sua fronte i piaceri e i dolori che gli spetteranno in questa vita. Ultimata la manifestazione dei mondi, Brahmā si riassorbe di nuovo in se stesso, divenendo invisibile, ma conservando il controllo del cosmo.

2. La cosmologia

La serie delle entità via via manifestate sembra corrispondere alle 14 «emanazioni a partire dagli elementi» (i *bhautikasarga*) teorizzate dal più antico Sāṃkhya: queste formano una scala discendente di mondi/regni che divide in altrettante fasce sovrapposte verticalmente la struttura del cosmo. Si comincia con gli 8 mondi divini, in parte rispondenti ad una classificazione atharvavedica, che ritroviamo integrati – con qualche modifica – anche nel modello cosmologico «buddhistico». Essi sono, in ordine discendente:

1. Il Mondo dello stesso Brahmā (il *Brahmaloka*), dove il Demiurgo dimora al vertice del proprio uovo/universo. Esso viene

soltamente diviso in più sub-mondi, ciascuno comportante diversi livelli abitati da entità indicate solo da designazioni collettive, come gli appartenenti ai cori angelici nella teologia occidentale; i loro nomi derivano da alcuni mantra vedici aggiunti alle tre vyāhṛti allorché esse vengono preposte alla quotidiana recitazione della Gāyatrī. Questi «cori» divini comprendono, in ordine ascendente:

- a) il «mondo delle genti» (il *Janaloka*), che consiste, in ordine ascendente, dei 4 cieli dei *Brahmapurohita* (termine vedico designante coloro che hanno i requisiti per ricoprire la carica sacerdotale di «cappellano» regale, impiegato nell'epica come epiteto di Brahmā), dei *Brahmakāyika* (dal corpo fatto dei mantra vedici, i *brahman*, anche questo epiteto di Brahmā), dei *Brahma-mahākāyika* (i capi dei precedenti, il cui corpo mantrico è «grande») e degli *Amara* (gl'«immortali»). La durata di vita di ciascuna categoria è doppia di quella immediatamente inferiore e tutte hanno il dominio degli elementi e dei sensi che ad essi corrispondono;
- b) il «mondo del potere ascetico» (il *Tapoloka*), i cui abitanti dominano anche gli elementi sottili e godono di una chiarovegenza molto vicina all'onniscienza; esso include i 3 cieli degli *Abhāsvara* (i «Rifulgenti»), dei *Mahābhāsvara* («I Grandi Rifulgenti») e dei *Satyamahābhāsvara* («I Grandi Rifulgenti di Verità», che, dato il loro nome, sembrano dover essere immersi nella contemplazione del mondo immediatamente superiore, la cui conoscenza è loro esplicitamente riconosciuta);
- c) il «mondo della Verità» (il *Satyaloka*), sublime dimora di esseri immateriali che permangono fino alla fine del mondo, in diversi stati di coscienza rarefatta corrispondenti a quelli raggiunti da determinate categorie di meditanti, di cui costituiscono una sorta di archetipo (o proiezione) celeste: occupano i suoi 4 cieli gli *Acyuta* («imperituri»; il nome è anche epiteto di Viṣṇu), contemplanti gli oggetti grossolani del mondo esteriore, gli *Suddhanivāsa* («dalla pura dimora»), contemplanti gli oggetti sottili, i *Satyābha* («rifulgenti di Verità»), che prendono diletto nei sensi astratti dai loro oggetti, e i *Samjñāsanjñin* («consapevoli della consapevolezza»), sprofondati nella meraviglia del loro io. L'antico ideale indoiranico della Verità/Veridicità è ribadito con forza dalla *Smṛti*, che ne fa il valore centrale dell'esistenza pia e retta: «Per la Verità la Terra sta salda, per la Verità il Sole rifugge, per la Verità il Vento soffia: tutto è fondato sulla Verità [...] la Ve-

rità è il dono più alto, la Verità è la somma ascesi, la Verità è il Bene supremo dei mondi: ecco ciò ch'è stato rivelato».

2. Il «gran mondo dei Prajāpati» (il *Maharloka Prājāpatya*), i cui divini abitanti si nutrono di meditazione e vivono 100 ere cosmiche; costoro sono ripartiti in 5 cieli: rispettivamente dei *Kumuda* (lett. «letificanti»; il termine si riferisce ai loti in cui questi esseri nascono, un tratto ripreso dai seguaci del Mahāyāna nel delineare le caratteristiche del Paradiso Occidentale del Buddha Amitābha, Sukhavatī, la terra «dotata d'agi»), degli *Rbhu* (i «saggi/inventori»; il nome designa nei *Veda* tre artefici divini dimoranti nell'orbe solare; i membri di questa gerarchia, venerati dagli stessi dèi, privi di desideri e al di sopra di piacere e sofferenza, amore e odio, ecc., sono immortali senza bisogno di ricever sacrifici, né di assaporare il nettare), dei *Pratardana* (i «trafiggitori», un epiteto vedico riferito anche a divinità della cerchia di Manu), degli *Anjanābha* («risplendenti d'unguenti») e dei *Pracitābha* («dallo splendore accumulato» grazie ai meriti di vite precedenti).

3. Il «gran 'mondo' d'Indra» (il *Mahendra*), coincidente con lo Svarga, dove il re degli dèi e le schiere che lo attorniano siedono in gloria circondati dalle bellissime Apsaras e godendo di piaceri raffinati, inclusi quelli del sesso. I loro corpi non nascono però dal coito, ma si formano da pure particelle materiali allorché la divinità che li «genera» li evoca con la forza del pensiero; oltre a questo, godono degli altri poteri caratteristici sulla terra degli yogin: quello di rimpicciolire o crescere a volontà, la levitazione, la telepatia, ecc. Oltre ai Trentatré Dèi vedici, in questa celeste sede si trovano 5 gruppi di beati: gli *Agniśvātta* (coloro che sono stati «assaggiati dal Fuoco» della pira funebre); gli *Yāmya* («quelli di Yama», primo re e primo morto, figlio del Sole e fratello di Manu; *mutatis mutandis*, quest'antica figura indoiranica ripropone in India il ruolo di giudice e signore dei defunti assegnato a personaggi come Osiride in Egitto, Gilgameš in Mesopotamia e Minosse nel mondo ellenico); i *Tuṣita* («appagati» tra cui, secondo i «buddhisti», dimorano ogni volta i futuri Buddha in attesa della loro ultima nascita umana; l'attuale è Maitreya – «il Compassionevole»; come il precedente, anche questo epiteto è riferito a Brahmā); gli *Apara-/Aparinirmitavaśavartin* e i *Para-/Parinirmitavaśavartin* (rispettivamente «che attendono al dominio di creazioni mentali proprie» – lett. «non-altrui» –, e «altrui»; anche queste gerarchie divine, designate con termini che ricorrono tra gli epitetti di Brahmā, sono panindiane e i «buddhisti» pongono al vertice della seconda il grande antagonista del loro Maestro, il Maligno, Māra –

lett. «l'Uccisore» –, il Principe della sfera delle forme, dominatore degli esseri assoggettati al piacere e tentatore per eccellenza degli asceti desiderosi di sfuggire alla sua tirannide).

4. Il mondo dei «Padri/Mani» (il *Pitrloka*). I *Pitr* sono fin dai Veda gli Antenati defunti, ma compaiono altresì come una speciale categoria di esseri divini, che s'aggirano per il mondo invisibili – alla stessa guisa degli eroi delle epoche passate nella visione esiodea – o assumendo l'aspetto di uccelli e sovrintendono alle nascite; la loro residenza è specialmente connessa all'orbe lunare, ma hanno anche un soggiorno celeste più elevato, dove servono Brahmā, divisi in 7 o 31 differenti schiere.

5. Il mondo dei Gandharva (il *Gandharvaloka*), noto già nello *Satapathabrahmaṇa*. Con i connotati più sinistri propri del periodo vedico – come la tendenza a invadere le fanciulle – messi in ombra, i Gandharva son divenuti un'elegante stirpe di «genii» aerei musici e guerrieri, che s'accompagnano volentieri alle Apsaras; essi comprendono 11 classi al cui vertice stanno i *Deva-gandharva*, compagni di baldoria e di battaglia degli dèi.

6. I regni degli *Yakṣa*, in origine «ninfé» silvestri abitanti alberi e boschetti sacri, e/o dei *Nāga*, i cobra divini, entrambi questi ordini di esseri essendo ritenuti custodi di tesori in plaghe deserte e regni sotterranei, dove tra gemme e metalli preziosi, parchi e palazzi di favola essi menano vita simile a quella degli ambienti urbani dell'India, con i loro monarchi, brāhmaṇi, ministri, armate e, naturalmente, principesse disposte a convolare a nozze con eroi umani – per lo più di stirpe regale.

7. Il regno dei Rakṣas/Rākṣasa, che hanno conservato la fisionomia vedica di mostri nottivaghi e antropofagi, ma si vedono come i precedenti assegnate sedi e società urbana, in luoghi remoti come l'isola di Ceylon, dove Laṅkā, la capitale dei Rākṣasa, non ha nulla da invidiare alla sede settentrionale del suo primo signore, il re degli Yakṣa Vaiśravaṇa, già noto all'*Atharvaveda* e divenuto dio delle ricchezze con il nome di Kubera.

8. Il regno dei Piśāca, anch'essi ripresi dalla ricca demonologia vedica, le cui abitudini repellenti (infestano rovine e campi di cremazione, si nutrono di feci e di fluidi corporei impuri, violentano le donne dormienti, ecc.) li avvicinano ai parassiti animali.

A questi mondi/regni segue quello umano, che coincide con la pura terra abitata dagli Arya (lo *Āryavarta*; cfr. la nozione iranica di *Airyāñām Vaējah*); questa è in età più antica tutt'uno con il «territorio mediano» (il *Madhyadeśa*) compreso tra lo Himālaya e i monti Vindhya, dove alligna l'antilope nera (*Antilope cervica-*

pra); in seguito verrà estesa anche all'India meridionale, pur se guardata con diffidenza dai brāhmaṇi, che accettano di stabilirvisi solo su istanza di patroni regali particolarmente generosi. Nella cosmologia mitica, il cui modello è stato introdotto in Occidente nel VI secolo dall'alessandrino Cosma Indicopleuste nella sua *Topographia Christiana*, le nozioni geografiche sono pesantemente condizionate dall'immagine simbolica del mondo, secondo cui il subcontinente indiano è l'estrema propaggine di un più vasto continente del Sud, il *Jambūdvīpa*, che prende nome da un colossale albero di mela rosa (*Eugenia jambolana*) dai frutti grandi come elefanti che s'erge sulle pendici meridionali del monte (Su-/Mahā-)Meru, l'Olimpo indiano, sito a Nord della catena dello Himālaya. Tale monte, vero *axis mundi*, ha un'altezza di 84.000 *yojana* (lett. «giogate», la distanza coperta viaggiando nel periodo in cui il giogo non è tolto dai buoi), pari a 470.000/940.000 km, a seconda di come è computata questa misura; il Meru si presenta in forma d'immensa piramide rovesciata a base quadrangolare, con il vertice che penetra negli inferi e nei regni sotterranei fino al fondo dell'uovo di Brahmā e le quattro facce da Est a Nord rispettivamente di rubini, d'oro, di zaffiri e di cristallo di rocca. Attorno alla stella polare (un personaggio divino chiamato Dhruva, lett. «Fisso») che lo sovrasta girano gli astri nel loro corso e sull'ampio altipiano che lo domina s'erge la dimora terrena di Brahmā, circondata dalle città degli dei Custodi dei punti cardinali e intermedi (i Lokapāla, già noti, in una più semplice quadripartizione, nell'*Atharvaveda*): Amarāvatī, la rutilante capitale d'Indra e degl'Immortali, ad Oriente; Tejasvinī, la reggia splendente di Agni, a Sud-Est; Yamapura, rocca del Signore dei morti, a Meridione; Kṛṣṇavarṇā, la città nera di Nirṛti (che da dea della morte e della menzogna nei Veda s'è trasformata in temibile figura virile signoreggIANte i Rākṣasa) a Sud-Ovest; Śuddhavatī, la pura sede di Varuṇa, ad Occidente; Gandhavatī, la profumata città di Vāyu, a Nord-Ovest; Mahodayā/Alakā, la ricchissima capitale di Kubera, a Settentrione; Yaśovatī, l'argentea dimora dal luminoso candore di Rudra/Īśāna a Nord-Est.

Alla base del Meru si stende un'immensa massa continentale, lo Ilāvṛtavarṣa (il nome allude al fatto che vi si trova la sede della dea equorea/terrestre già nota nei *Veda* come Ilā/Iḍā) da cui si dipartono, come i petali di un loto dischiuso, diversi sub-continenti. Tutt'attorno è l'oceano salato, circondato a sua volta da una serie di sette continenti anulari ed oceani alternati, fino alla catena esterna dei monti Lokāloka (lett. «del mondo e non-

mondo»; cfr. i monti Qâf nella cosmologia dell'Islâm, in Iran Harabərəzaiti/Alburz, mitico luogo di resurrezione/eterna giovinezza) che coincide con la circonferenza della Terra. Questa struttura ampia e precisa, moltiplicandone gli elementi, l'antico quadro indoiranico che vede il mondo formato da un divino monte centrale circondato da una settemplice massa di terra attorniata a sua volta da un fiume e da un continente anulare.

Al mondo terrestre appartengono le 5 «matrici ferine»:

- 1) gli animali puri/domestici (*i paśu*), atti ad essere sacrificati;
- 2) quelli selvatici (*i mr̥ga*), che talora troviamo assimilati agli esseri semidivini, assegnando ad essi una vita sociale e addirittura sedi urbane, come le mitiche città delle scimmie o quella delle tigri, in cui le abitazioni sono costruite con ossami e pelli d'animali uccisi;
- 3) gli «alati» (*i pakṣin*), uccelli e/o insetti volanti;
- 4) gli «striscianti» (*i sarīṣpa*), rettili e/o insetti terrestri;
- 5) gli «stazionari» (gli *sthāvara*, opposti ai «semoventi», *i jaṅgamā*) che comprendono tutti i vegetali, dall'albero venerabile e secolare «signore della foresta» (*il vanaspati*) al filo d'erba.

Altrove, Manu adotta una diversa struttura classificatoria, sempre in sintonia con le categorie del Sāṃkhya: sulla base d'una tripartizione delle possibili nascite/specie (le *gati*, lett. «esiti») in corrispondenza del predominio di ciascuna delle tre componenti (*i guṇa*, lett. «fili» formanti una corda) presenti sia nella Natura primordiale sia nel mondo fenomenico che ne deriva, il nostro testo distingue nove classi di creature, in cui compaiono di volta in volta affiancati animali, esseri umani e divini.

- 1) Gati in cui predomina il *tamas* (lett. «tenebra»), principio dell'opacità mentale, della pesantezza e dell'inerzia: *a*) livello infimo: vegetali, vermi/insetti, pesci, serpenti, tartarughe, paśu e mr̥ga; *b*) livello mediano: elefanti, cavalli, servi e barbari impuri, leoni, tigri e cinghiali; *c*) livello superiore: menestrelli vaganti, pakṣin, ingannatori abituali, Rakṣas e Piśāca.
- 2) Gati in cui predomina il *rajas* (lett. «polvere/vapore» rossastro; il termine designa anche il flusso mestruale), principio della tensione mentale dolorosa, dell'attività e del moto: *a*) livello infimo: mazzieri/lottatori, pugili, mimi/attori, armigeri, giocatori, ubriaconi; *b*) livello mediano: re, nobili guerrieri, purohita e professionisti del dibattito; *c*) livello superiore: Gandharva, spiriti delle grotte, Yakṣa, accoliti degli dèi e Apsaras.
- 3) Gati in cui predomina il *sattva* (lett. «entità/mente»), principio della chiarezza mentale, della leggerezza e della trasparenza:

a) livello infimo: asceti, brāhmaṇi, «genii» su carri aerei, astermi lunari e Asura; b) livello mediano: sacrificatori, Veggenti, Dèi, i Veda personificati (rappresentati talora in forma teriocefala: il *Rg*-con capo asinino, lo *Yajur*-caprino, il *Sāma*-equino e l'*Atharva*-scimmiesco), i Luminari celesti, gli Anni, i Pitṛ e i Sādhya; c) livello superiore: Brahmā e i Prajāpati, il Dharma personificato, il Mahat personificato, la «Natura» immanifesta.

Questo procedere ascendendo dalla tenebra alla luce, secondo uno schema cosmologico che si rinviene anche nel mondo iranico, si traduce in un modello classificatorio di cui le scuole eterodosse ci forniscono altre varianti. Così i jaina ripartiscono i tipi umani secondo 6 aloni luminosi colorati (le *lesyā*) visibili allo yogin, cui corrispondono presso gli ājīvika 6 livelli di nascita (le *abhijāti*):

- 1) nera, dei peccatori professionali: cacciatori, pescatori, uccellatori, banditi, boia ecc.;
- 2) blu notte, degli asceti mendicanti d'altra dottrina, che «rubano» il loro vitto; i jaina assegnano il grigio a costoro, mentre riservano questo colore agl'ingannatori, lussuriosi e invidiosi;
- 3) rossa, dei jaina: costoro pongono sotto questo colore i ben disciplinati e gli studiosi;
- 4) verde/gialla, dei discepoli «laici» del movimento; i jaina collocano qui i calmi ed attenti;
- 5) bianca, degli asceti di esso; per i jaina questo è il colore di quanti meditano sul Dharma e sono in procinto di liberarsi dalle passioni;
- 6) bianchissima, dei Maestri; per i jaina questi non hanno più colore.

3. Le età del mondo

Il periodo in cui il mondo è manifesto e quello in cui esso rientra nello stato di latenza sono il giorno e la notte di Brahmā, ciascuno della durata di 1000 *yuga* (lett. «generazioni»; il termine è vedico) degli dèi; ognuno di questi consta di quattro (sub-)*yuga* che si succedono con durate decrescenti, secondo un modello di decremento della durata di vita e della rettitudine umane in ciascuno di essi che richiama le età esiodee dell'oro, dell'argento, del bronzo e del ferro. I termini che li individuano sono presi dal lessico del gioco dei «dadi» indiani; essi sono rispettivamente: 1) il *Kṛtayuga* («era perfetta»), di 4000 anni degli dèi, durante il quale nel mondo regnano il Dharma, la veridicità e il Tapas, e

nessun bene è ottenuto ingiustamente dai mortali, che vivono 400 anni, senza infermità e ottenendo tutto ciò che desiderano; 2) il *Tretāyuga* («era della tripletta»), di 3000 anni divini, durante il quale la pratica della virtù cessa d'essere spontanea, mentre l'acquisizione del sapere diviene il valore più alto per gli uomini, la cui vita è di tre secoli;

3) lo *Dvāparayuga* («era del punteggio doppio»), di 2000 anni divini, allorché il sorgere delle passioni comincia ad incrinare pericolosamente l'osservanza dei doveri e il sacrificio viene considerato il bene primario dai miseri mortali, ridotti a vivere soli 200 anni;

4) il *Kaliyuga* («era del punteggio singolo/perdente»; il termine non ha nulla a che vedere con la dea Kālī, con cui è erroneamente messo in relazione dagl'indotti) di 1000 anni divini, la presente età di spontanea peccaminosità, in cui i beni sono ottenuti tramite furti, frodi e violenze, mentre l'elemosina resta l'unico atto virtuoso e l'umanità, afflitta dai mali, arriva nel caso più felice ad appena un secolo di vita.

Questi periodi di quattro sub-yuga vengono preceduti e seguiti da un «crepuscolo» di altri 1000 anni divini, raggiungendo un totale di 12.000. Ciascun anno divino consta di 360 giorni divini, pari ognuno ad un anno umano. Ne risulta che il giorno di Brahmā conta 4.320.000.000 anni e lo yuga degli dèi 4.320.000, mentre l'attuale «età perdente» del mondo è di 432.000, l'esatta durata del Grande Anno babilonese riportata da Berocco: è presumibilmente sotto l'influenza dell'astrologia mesopotamica che in India si è giunti ad adottare questi valori numerici. In ogni caso l'inizio del Kaliyuga viene calcolato sulla base di un ricorrente allineamento di tutti i pianeti, inclusi Sole, Luna e nodi lunari ascendente e discendente – la coda e la testa del Drago coincidendo, nell'astrologia indiana, con i due pianeti oscuri chiamati Rāhu («Ghermitore») e Ketu (lett. «Stendardo», donde «Cometa»), che vengono ritenuti responsabili di eclissi solari e lunari, con il loro orbe opaco che si sovrappone ai due luminari, e sono mitologicamente rappresentati come la testa e il corpo di un Asura decapitato dopo aver sorbito il nettare dell'immortalità.

La periodizzazione della storia umana in ricorrenti cicli di progressivo declino non è soltanto caratteristica del nostro *Dharmaśāstra*. Essa è stata accettata praticamente da tutte le tradizioni indiane, ed elaborata con un'impressionante dovizia di sinistri dettagli per ciò che tocca l'età attuale e il futuro sempre più cupo che attende il mondo nei prossimi millenni, attingendo lar-

gamente a temi di critica sociale combinati con l'esperienza dolorosa del caos prodotto dalle invasioni straniere che più volte flagellarono il subcontinente. Per citare qualche tratto desunto dalle descrizioni puraniche del Kaliyuga, la terra si fa avara, carestie e siccità s'alternano a piogge eccessive, mentre il ritmo delle stagioni è sempre meno attendibile. Il tempo è sconvolto, le costellazioni cambiano posto, si hanno eclissi fuor del loro momento stabilito. La vegetazione impazzisce: nascono frutti da frutti e fiori da fiori. Nubi mostruose coprono in permanenza il sole, terribili incendi devastano le selve terminando l'opera insensata dell'uomo, che sradica sistematicamente parchi e boschetti sacri. Sciacalli e topi s'aggirano nelle città e nei campi, apportando pestilenze. Le vacche non danno più il loro puro latte, che vien sostituito da quello di capre e pecore, fame e malnutrizione si diffondono, la dieta carnea è invalsa a tal punto che i templi vengono gradualmente sostituiti da macellerie (un tratto del culto ellenistico che doveva impressionare particolarmente i visitatori dei regni cosiddetti indo-greci, sorti dopo Alessandro nel Nord-Ovest del mondo indiano), mentre si fa larghissimo consumo di alcoolici. Come conseguenza di tutto ciò, memoria e intelligenza degenerano, salute e longevità sono sempre più compromesse: alla fine la vita media si riduce a venticinque anni o meno. Mendicanti e finti asceti sono dappertutto, come cavallette, tentando di procurarsi il loro vitto quotidiano con ogni sorta d'espiedienti e contribuendo con la predicazione di false dottrine all'immoralità generale. La ricchezza diviene l'unico metro per misurare virtù e nobiltà di qualcuno, la forza è ormai il solo criterio di giustizia, l'aggressività di sincerità, le chiacchiere di dottrina, le chiome lunghe, sozze e scarmigliate di bellezza (correlativamente a ciò, l'igiene è sostituita dal *maquillage*), le prestazioni sessuali di virilità e/o femminilità. Anche i sedicenti dotti badano soltanto a gratificare ventre e genitali. Le donne, di piccola statura, vellose e senza pudore raggiungono precoce mente la pubertà, partoriscono a sette anni infanti deboli e malfatici, dominano con la lussuria i mariti – che le odiano e sono odiati da loro. La vita familiare è vessata da adulterii, aborti e continue rimostranze tra i coniugi tormentati dalla gelosia; i genitori sfruttano i figli senza pietà e vengono da essi uccisi o abbandonati nell'indigenza quando divengono vecchi e malati. La generale degenerazione coinvolge, com'è lecito attendersi, anche gli aspetti istituzionali della società: i re e i nobili guerrieri sono i primi a scomparire, poi anche i ricchi e generosi vaiṣāya

vengono meno e restano soltanto gl'impuri śūdra, i fuoricasta e i barbari, cui si mescolano brāhmaṇi degenerati, che fanno commercio dei Veda e s'improvvisano maestri di dottrine eretiche e cortigiani, servendo barbari e altra gente di nascita vile con fiori ed inchini. Tutti costoro dominano spietatamente le miserabili popolazioni, sottomettendole a tasse sempre più onerose, e opprimono la Terra con il fardello dei loro peccati e della loro tirannide, fino a farle invocar l'aiuto di Viṣṇu.

È questo il momento dell'ultima discesa (lo *Avatāra*) del nume, destinata a verificarsi sul finire del Kaliyuga. Già in alcuni significativi passi nell'epica appaiono i tratti essenziali della carriera di questo personaggio, che sembra rappresentare in India ciò che il *Saoṣyant* venturo significa nel mondo persiano e la seconda venuta del Cristo nella visione chiliastica occidentale. Quando le sorti dell'umanità toccano il fondo, il Tempo inverte il suo procedere e il mondo comincia a rigenerarsi, a partire, naturalmente, dai brāhmaṇi. Allorché in uno stesso segno zodiacale si produrrà la congiunzione di Sole e Luna con Giove e l'asterismo lunare Tiṣya (in corrispondenza della stella δ della costellazione del Cancro), vaticina il *Mahābhārata*, tornerà il Kṛtayuga: le stagioni riprenderanno il loro corso, carestia, infermità e paura saranno bandite. Nascerà infatti nella città di Śambhala (già nota a Tolomeo col nome di Sambalaka; si tratta probabilmente dell'odierno villaggio di Sambhal 80 miglia ad Est di Delhi) un brāhmaṇo di nome Kalki/Kalkin Viṣṇuyaśas, dotato di formidabile valore e devoto al Dharma, il quale con il solo pensarle chiamerà a sé le diverse armi divine. Con una pia armata di brāhmaṇi, egli farà strage di barbari e banditi, ristabilirà la monarchia universale, celebrando il sacrificio vedico del cavallo, e, dopo aver donato la terra ai suoi seguaci, al termine di un regno prospero e felice si ritirerà nella selva a chiudere i suoi giorni nella meditazione.

L'ambiente viṣṇuita arricchirà il quadro della profezia fino a fornire una completa e minuziosa biografia dell'Avatāra futuro nel tardivo *Kalkipurāṇa*. Fra i tratti più caratteristici della sua iconografia è il cavallo bianco Devadatta che sarà montato dal divino personaggio, impugnando una spada invincibile. Come sembra logico attendersi, diversi re liberatori dell'India dagl'invasori stranieri sono stati identificati con Kalkin, a cominciare da Candragupta II Vikramāditya della dinastia dei Gupta, il quale sul finire del IV secolo d.C. si distinse per le sue campagne contro i Saci, che si spinsero fino alla Battriana e culminarono nella vit-

toria sul loro satrapo Rudrasimha. Anche in ambiente «buddhista» questo tema conoscerà un certo successo: Śambhala diverrà per i seguaci della scuola del *Kālacakra* (a partire dall'XI secolo) una terra meravigliosa sita in una sorta di Altro Mondo cui si accede da una caverna sita nel Turkestan cinese e popolata da esseri santi e sereni, possessori del sapere salvifico, dove su 96 regni minori domina con perfetta giustizia la dinastia dei Kūlīka, sovrani ideali (i *Dharmarāja*) in attesa di salvare i fedeli dall'oppressione dei musulmani, allorché uno di loro, il pio Rūdracakrin, marcerà sul suo cavallo bianco contro i barbari alla testa di armate innumerevoli. L'elevata condizione spirituale degli abitanti di questa sorta di «Gerusalemme sotterranea» anziché celeste è un tratto antico del mito escatologico: i sopravvissuti alla terribile guerra che conclude il Kaliyuga sono trasformati, la loro mente torpida e opaca si fa intelligente e limpida come cristallo di rocca, i loro corpi sono risanati ed essi divengono il semine dell'umanità futura che vivrà serena e virtuosa nel mondo tornato all'antica armonia.

Il Kṛtayuga rappresenta, in effetti, una «età dell'oro» indiana che oscilla fra l'archetipo di una società gerarchica ideale, in cui ciascuno conosce il suo posto e adempie esattamente i doveri fissati dal suo Dharma di casta e stadio di vita, e quello di un primordiale stato d'innocenza dove ogni differenza sociale e addirittura individuale è bandita, e la storia è del tutto assente. Le isole e i continenti che circondano il mondo centrale dell'India – in effetti il solo soggetto alle vicissitudini del divenire ed alla esasperata differenziazione di caste e tipi umani – sono spesso sede, nelle narrazioni geografiche dell'epica e dei Purāṇa, di genti presso cui vige eternamente il Kṛta- o il Tretāyuga. Ci troviamo di fronte ad una tipologia che richiama al tempo stesso lo stile di vita ascetico (in se stesso un tentativo di uscire dalle panie d'ogni condizionamento sociale) e quello idilliaco del «buon selvaggio»: aggirandosi sereni e senza incombenze di sorta sulle sponde di oceani di vino, latte o succo di canna da zucchero, godendo della visione diretta e continua degli dèi, dotati di longevità eccezionale (5000, 14.000, 50.000 anni e più) o addirittura immortali, immuni da malattie e vecchiezza, beneficiando di un clima mitissimo, senza piogge e siccità, questi felici abitanti dell'«altro mondo» si nutrono di frutti spontaneamente prodotti dalla terra o fanno a meno di qualsiasi cibo, e osservano la più rigorosa castità. Essi hanno tutti la stessa veste, o ne fanno a meno, e rispondono esattamente ad uno stesso tipo fisico (pelle can-

dida, dorata, nera, o d'altri colori, statura eccezionale, mancanza di sudore e odori corporei sgradevoli, occhi senza palpebre, enormi teste, sessanta denti ecc.). L'uniformità si spinge talora fino al punto che tutti gl'individui sono dello stesso sesso.

È frequente, nelle fonti brāhmaiche come in quelle eterodosse, la descrizione del passaggio da una tale condizione di beata impersonalità, caratteristica in antico dello stesso continente centrale, al duro mondo del vivere sociale in dipendenza da una specie di «peccato originale» alimentare: talora ciò comporta la distruzione delle liane che forniscono gratuitamente e senza sforzo il vitto all'umanità, dovuta all'insano proposito di accrescerne il rendimento con lo scavarne le radici, altrove – come nel pittoresco racconto dello *Aganñasuttanta* del Canone pāli – gli innocenti esseri primordiali, asessuati, che fluttuano sospesi sulla Terra illuminando le tenebre col fulgore dei loro corpi insostanziali, assaggiano la sostanza ctonia, caratterizzata – come si è visto – da sapore e odore, e ne restano contaminati, perdendo la loro luce e divenendo terreni. Compaiono solo allora il Sole, la Luna e gli astri, il ciclo delle stagioni si mette in moto, i corpi sviluppano i genitali e si comincia a discriminare fra belli e brutti. Un processo d'inarrestabile decadenza porta alla istituzione del coito e poi del matrimonio, alla nascita della proprietà terriera, al furto, alla menzogna e alla fondazione della monarchia attraverso una sorta di «contratto sociale», un tema che appare anche nell'epica e nello *Arthaśāstra*. La protezione del Dharma è in effetti il compito precipuo dei re, costituendo esso il fondamento delle norme che devono reggere la società umana e salvare i deboli dalla sopraffazione dei forti (il deprecato stato di natura, detto *matsyanīti*, «condotta dei pesci», in cui i piccoli sono divorati dai grandi). Ciò esige l'impiego della severità nell'applicazione delle pene. Le origini del potere regale vengono ricondotte ad un mitico patto, con cui gli uomini, stanchi dell'anarchia, scelto per prestanza, beltà e coraggio uno di loro (chiamato nella versione «buddhistica» il *Mahāsammata*, «Grande Onorato»), si impegnano a versargli sotto forma di tasse una cospicua quota dei loro redditi e gli riconoscono il monopolio dell'esercizio della costrizione/punizione, simboleggiata dal *Danda* («scettro», ma anche «bastone»), personificato in un minaccioso personaggio nero, dagli occhi iniettati di sangue e dalle zanne terrificanti, sempre pronto a incrudelire sui trasgressori. Il mondo civile del subcontinente indiano, che occupa spazialmente e temporalmente il centro dell'universo, una volta ridotto a società e assog-

gettato al monarca, è il luogo delle differenze individuali, che in un processo di continuo *feed back* alimentano la varietà dei comportamenti e ne dipendono a loro volta: la nozione di karman presuppone tali differenze e serve anzitutto a spiegarle.

4. Il karman e le rinascite

La concezione, largamente diffusa presso gl'indoeuropei, del periodico rinnovarsi e/o rinascere del macrocosmo appare in certo modo riflettersi in quella, relativa al microcosmo individuale, che vede nelle nuove nascite il ritorno dei defunti. Si tratta di un'idea che ritroviamo in diverse culture indoeuropee: oltre alla ben nota dottrina orfico/pitagorica della metempsicosi, per cui, se fosse un fenomeno isolato, si potrebbero supporre origini extra-elleniche, una *Chronica Polonorum* del XIII secolo riferisce che la nozione d'una rinascita – umana o animale – era diffusa tra i Balti di Prussia («exutas corporibus animas nascituris denuo infundi corporibus, quasdam etiam brutorum assumptione corporum brutescere...»), mentre diversi autori classici – Cesare («non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios...»), Diodoro Siculo, Strabone, Lucano («vitae mors media est»), forse dipendendo tutti da Posidonio – l'attestano per il mondo celtico. Il dato trova conferma più tardi in narrazioni mitiche irlandesi come quella relativa a Túan mac Caírill, vissuto successivamente diversi secoli come cervo, cinghiale, falco e salmone prima di rinascere appunto come figlio del re Carell ed esser convertito da san Patrizio. Qui l'ultimo passaggio avviene attraverso l'ingestione da parte della madre umana del corpo precedente, quello del salmone, tratto che connette la rinascita all'assunzione di determinati cibi, come nel quadro indiano tardovedico. Quest'ultimo comporta la consumazione rituale da parte della futura madre di una porzione di riso bollito con latte e burro strettamente collegata all'offerta – destinata ai morti deceduti da un anno – del *pīṇḍa* (lett. «globo/boccone», una masserella sferica formata degli stessi ingredienti; il termine è impiegato a designare uno dei primi stadii nella formazione del feto nel lessico dell'embriologia indiana). Tale offerta, che ha luogo insieme a quella d'acqua, serve a porre in essere per quei defunti che, non essendo in grado di seguire la via «che mena agli dèi» (il *devayāna*), sono ridotti a prendere quella «che mena ai padri» (il *pitryāna*), un «corpo di fruizione» sottile (il *bhogadeha*), tramite cui essi potranno godere d'una serena esistenza nel mon-

do lunare, cui ascenderanno durante la metà del mese che va dal novilunio al plenilunio. Quando, per il venir meno delle offerte, tale corpo decada, essi ricadranno sulla Terra sotto forma di ru-giada, allorché la Luna si svuota nella seconda metà del mese. Qui penetreranno nelle piante – segnatamente nel riso e in altre granaglie – e verranno assunti insieme ad esse da madri animali o umane che se ne cibino; queste ultime torneranno poi a generarli come propri figli. Questo modello di rinascita, che è possibile ricostruire almeno nelle sue linee generali, presuppone una visione del mondo che accorda notevole importanza alla risicoltura, certamente assimilata al più antico contesto vedico solo quando le popolazioni degli Ārya s'insediarono nella piana gangetica: par lecito supporre che l'elemento di passaggio fornito dal cibo fosse in età più antica concepito meno restrittivamente. La presenza dell'elemento in discorso sembra permettere di prescindere dal ruolo paterno nel processo generativo – tratto attestato presso numerosi popoli di cultura arcaica, ma in netto contrasto con la nozione largamente diffusa nel mondo indiano del predominio di tale ruolo. Se, come sembra, sono le preferenze della madre per cibi puri ad assicurarle una prole eletta, il modello in discorso combina una razionalizzazione delle norme dietetiche sancite dai codici di condotta sussunti nel sistema del Dharma con la nozione largamente diffusa – e già presente nelle più antiche Upaniṣad – dell'imputazione di meriti o demeriti responsabile della rinascita in una determinata condizione sociale: i pii/puri entrano in alimenti vegetali che sono la base della pia/pura dieta dei brāhmaṇi e di altri gruppi sociali degni di rispetto, gli empi/impuri sono destinati a passare nella catena alimentare di animali e persone dalle abitudini meno discriminanti in fatto di cibo.

Il *Mānavadharmaśāstra* tratta la cosiddetta «legge del karman» impiegando il termine in una triplice accezione: a) denotare *a*) l'attività/azione di carattere positivo o negativo; b) i frutti/conseguenze di essa, che ne ripetono tale carattere; e c) i soli modelli di condotta trasgressivi o peccaminosi.

Consideriamone la formulazione:

Arrecante frutti belli/buoni e brutti/malvagi (*śubhāśubha*) è il karman nato da mente, voce/parola, corpo; generati dal karman sono gli esiti per gli uomini, ottimi, infimi o mediani. [...] Il meditare bramosamente sulle cose altrui, l'almanaccare con la mente su ciò che non è desiderato/desiderabile e l'adesione a nozioni non conformi ai fatti: tri-

plice è il karman mentale. Linguaggio ingiurioso e menzogna, maledicenza sotto ogni rispetto e chiacchiere sbrigiate: quello consistente nella parola è quadruplice. Di cose non date l'appropriazione, la violenza/uccisione secondo modalità non prescritte dai comandamenti vedi e il prestare servigi sessuali [lett. «l'esser sub-servienti»] alle altrui sposse: il corporeo è ricordato come triplice. Il mentale con la mente soltanto si fruisce, bello o brutto, con la parola il karman operato con la parola, con il corpo soltanto il corporeo.

La prima parte della formulazione riprende l'insegnamento ancora volutamente criptico di Yājñavalkya ad Ārtabhbāga nella *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*: «Puro/santo (*puṇya*) si diviene tramite il karman puro, impuro (*pāpa*) tramite l'impuro». Anche la tripartizione in azioni mentali, vocali e corporee è un momento classificatorio assai antico, già presente nel mondo indoiranico, come testimonia l'ideale zoroastriano che oppone «buoni pensieri (*humata*), buone parole (*hūkta*), buoni atti corporei (*huvarṣta*)» al loro contrario. Il carattere della dottrina indiana è duplice: se da un lato essa insegna il principio della esatta retribuzione d'ogni azione in questa vita e/o dopo la morte, con speciale attenzione alle azioni vietate, come spesso avviene anche sotto altri cieli (si pensi al Decalogo), dall'altro essa considera come particolarmente importante, ai fini della retribuzione stessa, il momento della rinascita. Manu, come le altre autorità dei *Dharmaśāstra*, enuncia una minuziosa tipologia di trasgressioni commesse nelle precedenti vite, ciascuna con il suo contrappasso in forma di nascite non desiderabili o di difetti congeniti, secondo una logica semi-proverbiale che rammenta le scelte dei modelli di vita narrate da Er redívivo nella *Repubblica* di Platone. Se ne possono citare alcune:

- L'uccisore di un brāhmaṇo rinasce nell'utero d'una cagna, d'una scrofa, d'un'asina, d'una cammella, d'una vacca (malgrado si tratti d'un animale puro e venerabile!), d'una pecora, d'una cerva, d'una donna della spregevole casta dei caṇḍāla tra i quali si reclutano macellai, carnefici e becchini, o dei selvaggi pukkasa.
- Un brāhmaṇo che si macchi del furto d'oro rinasce per 1000 volte ragno, serpe, lucertola, coccodrillo o Piśāca.
- Il ladro di gemme, perle, coralli e simili nascerà nell'utero della moglie di un orefice (che il nostro testo considera persona estremamente spregevole).
- Il ladro di granaglie rinasce topo, quello di miele tafano, di latte corvo, di carne avvoltoio, d'olio scarafaggio, di frutta e radici scimmia, ecc., con lo stesso sesso di quando era un essere umano.

- Chi manca ai doveri del proprio stato rinasce come servo di coloro che erano i suoi peggiori nemici nell'ultima esistenza umana.
- Chi insozza con l'adulterio il letto del maestro rinasce per 100 volte erba, cespuglio, liana o carnivoro.

Tutto ciò, dopo un congruo periodo di supplizi infernali. V'è stato nei secoli, tra esponenti della ortodossia brāhmaṇica e delle tradizioni anti-vediche, un intenso scambio di dati relativi alla geografia degl'inferi (*i naraka*) e alle pene che i peccatori vi scontano, che fanno impallidire talora quelle dantesche. Manu conosce 21 mondi inferi, che nei testi posteriori, epici e purānici, diverranno 28 o 35, con numerosissime suddivisioni, come le 86 «bolge» (*i narakakuṇḍa*) deputate ai tormenti di particolari categorie di trasgressori meritevoli di speciale severità. Il quadro, pur con diverse varianti, è abbastanza riconoscibile da un testo all'altro.

Uscito dal proprio corpo, il morto è preso in consegna dai messi di Yama, figlio del Sole, primo re e primo morto, che ha le funzioni di giudice dei trapassati e di loro signore. Se si tratta di un peccatore, questi personaggi gli appaiono neri e terribili, di statura gigantesca, gli occhi iniettati di sangue. Caratteristiche altrettanto sinistre hanno per lui il luogo del giudizio e il dio che vi siede. Il pio ha invece una serie di luminose e serene visioni paradisiache. Yama consulta il divino scriba Citragupta, che ricerca nei propri registri le azioni pure e/o impure del giudicato, in base a cui viene emesso il verdetto: afferrato dai messi del signore degl'inferi, il peccatore è immediatamente precipitato in uno dei diversi settori del suo dominio, circondati dalla spaventevole fiumana «da attraversare» (*la Vaitaranī*), gonfia di sangue e di pus, che trascina cadaveri e mostri nelle sue acque lutulente. Dato che le azioni umane sono per loro natura limitate, le penne ch'esse meritano – così come i premi – hanno durata finita, ancorché estremamente lunga, ed è possibile che i peccatori debbano passare da un settore all'altro per scontarvi i diversi contrappassi richiesti dal loro agire. I dannati infernali stanno al polo opposto dei beati, che dai cieli li contemplano capovolti, e viceversa; i corpi ch'essi rivestono, particolarmente resistenti, sono praticamente immortali; alternativamente, essi possono venire uccisi, ciò che comporta l'assunzione di sempre nuovi involucri di carne sofferente da parte dei miseri. Qualche esempio può mostrare come la temperie culturale indiana, che grazie allo zelo missionario «buddhistico» ha informato di sé la visione dell'oltretomba di tutta l'Asia, s'avvicini sotto questo rispetto a quella che ci è familiare nell'immaginazione del Medioevo occidentale.

Influssi reciproci hanno certamente avuto luogo, dapprima in età ellenistica, poi durante il dominio mongolico sull'Asia centrale, come mostra lo studio dell'iconografia tardomedioevale da parte del Baltrušaitis. Vediamone alcuni dettagli.

- a) Banditi e ladri, spergiuri e falsi testimoni sono puniti nel Raurava (il «luogo delle antilopi ruru») abbruciando loro la pianta dei piedi e sottoponendoli ad attacchi di questi animali dalle corna acuminate, o vengono precipitati ripetutamente dalla vetta di un alto monte nell'Avīci (il «luogo senz'onde»), uno degl'inferni più profondi, baratro costituito dal fondo d'un oceano dissecato irta di spuntoni rocciosi.
- b) Adulteri e seduttori, insieme a quanti si lasciano corrompere da re tirannici, finiscono nel Tāmisra (il «luogo della tenebra») dove errano cercando invano cibo e bevanda, mentre invisibili carnefici li aggrediscono selvaggiamente; alternativamente, essi sono costretti a congiungersi carnalmente con statue di ferro incandescente effigianti il partner del loro peccaminoso rapporto.
- c) Re tirannici, funzionari e giudici persecutori d'innocenti sono precipitati nel Sūkaramukha (la «Bocca di cinghiale») dove sono stritolati come canna da zucchero.
- d) Matricidi, colpevoli d'aborti, uccisori di brāhmaṇi e di consanguinei, ladri d'oro e di vacche, traditori, sfruttatori della prostituzione delle loro caste mogli e usurai vengono torturati con ferri roventi nel Kumbha (la «pentola»).
- e) Nello Rjīṣa (la «padella») vengono attuffati nell'olio bollente quanti hanno inflitto ad animali innocenti lo stesso trattamento. Quelli che hanno tagliato alberi senza necessità e i maestri di false dottrine sono puniti nello Asipatravana (la «selva dalle foglie come lame di spada»), i cacciatori che hanno impiegato le crudeli frecce a mezzaluna per abbattere la loro preda finiscono nel Vahnijvāla (la «Lingua di fiamma»). In generale, chiunque abbia indebitamente soppresso un animale è destinato a subire la stessa sorte tante volte, quanti sono i peli sul corpo della sua vittima.
- f) Un buon numero d'inferni comporta un vitto impuro e repellente: coloro che si nutrono senza aver prima offerto il cibo a dèi e antenati, come quelli che citano in modo erroneo i testi autorevoli, sono puniti nel Lālābhakṣa (il «Mangiasaliva»); i membri delle caste superiori decaduti e i caṇḍāla, che hanno un debole per questo tipo di dieta, sono condannati allo Śvabhojana (il «Mangiacani»); gli odiatori di brāhmaṇi e divinità, così come coloro che insozzano i confini e quanti omettono i cinque sacrifici quotidiani, vanno nel Kṛmibhakṣa (il «Mangiavermi»), un

enorme pozzo formicolante di queste schifose creature; chi infligge alla propria pia consorte un ripugnante coito orale è attuffato in un vasto oceano di sperma e costretto a nutrirsene.

g) Le ricompense dei virtuosi sono state oggetto di assai minore interesse e si confondono con le caratteristiche fiabesche delle dimore divine; è interessante come durante il dominio panindiano della dinastia Maurya (IV-II secolo a.C.) esse venissero presentate al popolo in sfilate di carri allegorici in occasione di festività religiose; ciò è in sintonia con la notizia che il re Aśoka (consacrato verso il 270 a.C.), prima della sua conversione alle miti dottrine del Buddha, avesse creato per proprio diletto ed edificazione del popolo una sorta di «giardino dei supplizi», dove i condannati venivano messi a morte applicando loro le pene infernali descritte nei nostri testi.

3. LE DUE MĪMĀṂŚĀ

Accanto ai *Dharmasūtra* e -śāstra, la tradizione brāhmaṇica trova espressione in una raccolta di *Sūtra* che servono di base alla vasta letteratura della *Mīmāṁśā* (l'esegesi vedica, lett. «esame approfondito/investigazione» del testo), destinata a fornire al pensiero smārta la sua armatura concettuale più robusta e raffinata. Tale raccolta è tesa ad approfondire la sezione rituale dei testi vedici (il *Karmakānda*) in opposizione a quella gnostica (lo *Jñānakānda*), comprendente le sole Upaniṣad, che è oggetto del testo parallelo costituito dai *Brahmasūtra*. Ognuna delle due fonti tien conto dell'altra, ciò che indica un'elaborazione parallela e ad opera degli stessi ambienti: più generazioni di dotti devono aver atteso a redigerle, integrandole via via con nuove sezioni a seconda delle polemiche e dei dibattiti dottrinali con cui si confrontavano. La differenza dei punti di vista che trovano espressione in esse non osta alla loro comune origine: non a caso il primo commentatore di cui abbiamo notizia, Upavarṣa (ritenuto fratello del leggendario Varṣācārya, maestro del grammatico Pāṇini, IV secolo a.C.), le ha glossate entrambe.

1. *La Pūrvamīmāṁśā o la Prima Esegesi*

I (*Pūrva-*) *mīmāṁsāsūtra* («Aforismi della [Prima] Esegesi») ascritti al veggente Jaimini, eponimo d'una «branca» del *SāmaVeda*, sono stati verosimilmente portati ad una forma vicina a quella in

cui li possediamo nel III/II secolo a.C. Si tratta di 2621 aforismi (più un'appendice di altri 364, il *Saṅkarṣakāṇḍa*), estremamente concisi, in sintonia con le convenzioni della letteratura grammaticale che verso la stessa epoca produceva i *Sūtra* ascritti a Pāṇini. Ripartiti in 12 adhyāya (dove il titolo di *Dvādasalakṣaṇī* dato all'opera) a loro volta suddivisi in 60 subsezioni (i *pāda*), essi affrontano 890 «argomenti» (gli *adhikarāṇa*), fissando le regole per l'ermeneusi dei Veda in quanto fonte del Dharma. Quest'ultimo è risolto in modelli di comportamento – in primo luogo rituali (*Kratudharma*), ma anche inerenti alle incombenze della vita quotidiana (*Manuṣadharma*) –, che ci vengono fatti conoscere dai passi, generalmente appartenenti ai Brāhmaṇa, contenenti dei comandamenti positivi (i *vidhi*) o negativi (i *niṣedha*), passi i quali talora subordinatamente c'informano anche dell'esistenza di realtà sovrasensibili. Ad esempio, la formula *svargakāmo yajeta* («chi brama il mondo celeste sacrificihi») non solo ingiunge di compiere il rito, ma enuncia lo *adhikāra* (la competenza specifica, il diritto/dovere) a compierlo, individuato dalla presenza del predetto desiderio; inoltre, implicitamente, essa insegna: a) che esiste un mondo celeste; b) che esso è attingibile *post mortem*; c) che il sacrificio è un mezzo adeguato per tale fine; d) che v'è un modello di condotta sacrificale suscettibile d'esser messo in atto, comportante diversi gesti, parole, ecc.; e) che tutti questi gesti, parole ecc., benché vengano meno appena eseguiti, lasciano via via delle tracce impercettibili, ma reali (gli *apūrva*, lett. «non prima» esistenti, termine vedico in origine riferito ad un sacrificio specifico) suscettibili di combinarsi per produrre l'effetto del rito, una volta portatolo a compimento, ancorché il modo in cui ciò si verifichi sia ignoto.

Gli enunciati vedici di questa fatta forniscono la conoscenza di una realtà normativa appartenente alla sfera del «dover essere» (il *sādhya*, lett. «che va/può esser realizzato»; nel lessico logico indiano questo termine designa il *probandum*), totalmente inaccessibile ai sensi e ai processi conoscitivi che ne estendono la portata basandosi sulle leggi della logica, i quali sono in grado di cogliere soltanto l'«essere» (il *siddha*, lett. «realizzato»; nel lessico logico, ciò ch'è provato). Il salto tra questi due ordini di realtà è impossibile: la ragione è assolutamente inetta a provare, partendo da dati di fatto, che un certo modello di comportamento vada o meno osservato, in assenza della parola dei Veda. Ma che tale parola sia sempre e universalmente valida è condizione imprescindibile affinché funga veramente per l'uomo da

fonte sicura di conoscenza del Dharma. Pertanto i Veda devono essere eterni, come eterno è lo stesso Dharma, indistruttibile nel suo limbo deontologico. Ciò comporta che anche il linguaggio dei testi sacri, in opposizione ai mutevoli vernacoli impiegati nella vita d'ogni giorno, sia eterno.

In particolare, eterni sono: le proposizioni vediche, le parole che le compongono e i fonemi di cui consistono queste ultime, sottratti nella loro realtà trascendente e perenne alla vicenda del prodursi e del venir meno dei suoni che servono a manifestarle in un certo tempo e luogo; tali proposizioni sono prive di autore umano (*apauruṣeya*) e dunque esenti dai difetti eventualmente dipendenti da limiti ed errori del parlante. I Veggenti odono nella loro meditazione questi enunciati impersonali e li trasmettono ai loro figli e discepoli, in modo da assicurarne la ripetizione secondo le modalità dell'apprendimento tradizionale, ma non ne sono gli autori.

Eterni sono, altresì, i referenti delle parole vediche, inclusi i nomi propri d'uomini e divinità, ridotti a meri epiteti: ad un tale requisito non può infatti rispondere l'individuo, che nasce e muore, ma solo l'universale, ben distinto dall'insieme di tutti gli individui che lo rappresentano: esso è quanto tali individui hanno in «comune» (il *sāmānya*), sia ciò inteso come il loro *genus* (la *jāti*, ad esempio il fatto di essere un bovino, il *gotva*) o come la «forma» (la *ākṛti*) che condividono; se il linguaggio sembra riferirsi anche a degli individui, ciò avviene solo nel mondo profano, e grazie alla provvisoria attribuzione ad essi di caratteri dell'universale già noto con cui sono *pro tempore* identificati.

Eterna, poi, è la relazione che intercorre tra tali parole e referenti, la quale non nasce da alcuna convenzione umana, ma viene appresa insieme allo stesso linguaggio sacro durante l'alunnoato brāhmaṇico. Se, nel linguaggio d'ogni giorno, nuovi significati vengono assegnati alle parole, ciò è possibile solo designando prima ciò che s'intende ricollegare da questo momento ad esse, designazione che presuppone sia già in atto la relazione con altre parole.

Da ultimo, eterno è il mondo così come lo conosciamo, perché da sempre e per sempre devono esistere coloro che tramandino i Veda. Quest'ultima tesi spinge la scuola della Mīmāṃsā a confutare la nozione comunemente ammessa di uno o più Demiurghi che periodicamente rimanifestano il cosmo; i passi vedici che sembrano insegnare ciò ricadono nella categoria del «discorso sulle cose» (lo *arthavāda*), che serve a confinare la maggior parte dei nu-

merosi miti reperibili nei Brāhmaṇa nel limbo di *excursus* mera-mente esornativi, destituiti di ogni valore conoscitivo – in quanto non veicolano alcuna conoscenza del Dharma – e tutt’al più val-gono a lodare o biasimare certi modelli di comportamento già al-trove appresi. Per fare un esempio familiare al lettore occiden-tale, questo criterio esegetico imporrebbe di considerare il rac-conto della creazione nella *Genesi* biblica nulla più che un modo di rac-comandare l’osservanza del Sabato. Qui si va contro la tradizione brāhmaṇica più diffusa, che rivaluta costantemente tali miti ed è di norma incline all’una o all’altra forma di teismo; nondimeno, la metodologia dei *Mīmāṃsāśūtra* fa autorità: si distingue con cu-ra, da parte di quanti non appartengono alla scuola, tra le dottri-ne di essa ritenute inaccettabili, come l’ateismo, e la sua lezione ermeneutica, largamente condivisa e imitata.

Il primo commento pervenutoci dei *Sūtra* è di Śabara(-svā-min), identificato da alcuni con il padre del famoso astrologo Vā-rāhamihira (VI secolo d.C.), ma probabilmente fiorito verso il 200 d.C.; in seguito si sono distinti tra i suoi interpreti i maestri Prabhākara e Kumāriṭa(-bhāṭṭa, lett. «Signore», un titolo di ri-spetto riservato ai dotti), il secondo ritenuto, forse anche a cagio-ne del suo nome, un Avatāra del dio Kumāra/Skanda, impegnata-nella sconfitta e distruzione degli empīi seguaci del Buddha. Vissuti tra il VII e l’VIII secolo, essi hanno fondato rispettivamente le sottoscuole dei prābhākara, sostenitrice della forza cogente contenuta nei comandamenti vedici, che spingono essi soli, sen-za riferimento a dei fini personali, chi li ode ad agire in confor-mità ai loro dettami, e dei bhāṭṭa, secondo cui tali fini sono in-vece determinanti perché il destinatario dei comandamenti im-puti tali dettami a se stesso. *Mutatis mutandis*, queste discrepanti costruzioni sembrano anticipare le nozioni occidentali dell’im-perativo categorico e dell’imperativo ipotetico. La rispettiva teo-rrizzazione dell’azione da parte dei maestri delle due scuole è in armonia con la loro visione del Dharma; in ogni caso, affinché si abbia un vero karman produttore di meriti e demeriti, anziché un mero comportamento istintuale privo di rilevanza etica (il *jīvanayoniprayatna*, «conato d’origine vitale»), è necessario che l’uomo compia una scelta razionale, motivata e responsabile.

Per i prābhākara, la volontà presuppone anzitutto l’appren-sione della teorica possibilità/necessità d’intraprendere l’azione (il *kāryatājñāna*), nota principalmente dal Dharma, ma anche da altri modelli di condotta conosciuti dall’interessato; a ciò tengono dietro il «ricollegamento» (il *pratisandhāna*) dell’azione, *in se*

e *per se* considerata, al potenziale agente, che egli opera riferendola specificamente a se stesso (è questo lo *svavīśeṣāṇa*) e il conseguente sorgere dell'impulso ad agire (la *cikīrṣā*), cui s'accompagna la consapevolezza che il modello di condotta verso cui tale impulso indirizza può/deve essere concretamente realizzato (il *kṛtisādhyatājñāna*). Solo allora si verifica il vero e proprio volgersi all'azione (la *pravṛtti*), che comporta sia l'inizio di essa, in forma di «fremito» (la *ceṣṭā*) animante la persona dell'agente, sia il perseguitamento di un'attività prolungata nel tempo (la *kriyā*) eventualmente formata da una serie di atti successivi.

Per i bhāṭṭa il momento conoscitivo che precede la scelta è duplice: da un lato esso investe il fine perseguito, che deve esser presente alla coscienza del potenziale agente, dall'altro l'azione che costituisce il mezzo per attingerlo. Quest'ultima è oggetto sia della conoscenza della sua effettiva strumentalità in vista del fine desiderato (lo *iṣṭasādhanatājñāna*), sia della possibilità d'interpretarla con successo (il *kṛtisādhanatājñāna*). A ciò deve accompagnarsi, perché il processo decisionale sia appieno razionale, la consapevolezza che non sussiste una ragionevole probabilità di effetti non desiderati suscettibili di verificarsi in concomitanza con l'azione da intraprendere o in conseguenza di essa (il *balavā-daniṣṭānanubandhitvajñāna*). L'uomo è perfettamente libero, una volta edotto di tutto ciò, di intraprendere o meno la condotta che sa utile al suo fine. Il Dharma contenuto nei testi autorevoli non ci obbliga come si comanda uno schiavo, ma è messo in pratica in quanto efficace in vista del nostro bene. Resta alquanto difficile, in questa prospettiva improntata all'ottimismo etico, spiegare come qualcuno possa agire peccaminosamente: i seguaci del sistema dell'indagine critica (il *Nyāya*), che nella loro ricostruzione del karman dipendono in buona parte dalla variante bhāṭṭa della Mīmāṃsā, ipotizzano che ciò avvenga per una specie di miopia, che impedisce al soggetto, tutto intento alla considerazione del fine desiderato (ad esempio il godimento sessuale in un rapporto adulterino) di badare alle conseguenze spiacevoli dell'attività compiuta in vista di esso (ad esempio le pene infernali previste nel caso anzidetto). Se il peccatore è perfettamente consapevole di queste, non resta che postulare la presenza d'una malattia vera e propria che corrompe i suoi processi mentali. Grande è l'importanza dell'edificio dottrinale elaborato dagli esponenti della Pūrvamīmāṃsā nella sua variante bhāṭṭa anche per la storia del Vedānta, i cui maestri ne accettano sostanzialmente l'impalcatura gnoseologico-metafisica.

2. L'Uttaramīmāṃsa o la Seconda Esegesi

In effetti, la loro tradizione affonda le sue radici nella seconda raccolta di cui s'è detto, concepita in stretto rapporto con la prima. Sono questi i *Brahma(vicāra)-/Vedānta (mīmāṃsā) sūtra*, «Aforismi del(l'indagine sul) Brahman», o «del(l'esegesi del) Vedānta», detti anche *Uttara-/Brahma-/Śārirakamīmāṃsasūtra*, «Aforismi dell'Esegesi Ulteriore» rispetto alla Prima, o «dell'Esegesi relativa al Brahman», o ancora «dell'Esegesi relativa al [Brahman] incorporato» in vesti di sé individuale. Si tratta di 554 o 555 sūtra, raggruppati in 4 adhyāya (dove il titolo alternativo di *Caturlakṣaṇī*) ciascuno suddiviso a sua volta in 4 pāda. Essi sono rispettivamente dedicati: *a*) alla concordanza (il *samanvaya*) dei passi upaniṣadici sul Brahman; *b*) alla non-contraddizione (lo *avirodha*) con le dottrine tradizionali; *c*) all'approccio meditativo (la *sādhanā*) al Brahman; *d*) al frutto (il *phala*) della conoscenza del medesimo.

Gli argomenti affrontati – almeno stando al più antico commento sopravvissuto, del principale sostenitore della dottrina del Vedānta cosiddetto «non-dualistico» (*Advaitavedānta*), Śaṅkara (-ācārya), risalente al VII-VIII secolo – sono in tutto 191, in altrettante subsezioni (adhikaraṇa), comprendenti uno o più aforismi. Il testo è ascritto a un autore indicato dall'epiteto di Bādarāyaṇa, forse un patronimico da Bādari, un maestro citato in 4 sūtra e noto anche altrove (nei *Kātyayanaśrautasūtra* e nei *Pūrvamīmāṃsasūtra*), che però viene tradizionalmente interpretato come «Quello del giuggiolo», con allusione all'Eremitaggio del Giuggiolo, il Bādarikāśrama, sito in una valle himālayana presso la fonte di un ramo del Gange dove egli avrebbe vissuto e insegnato. Sotto tale epiteto si vuole – almeno a partire dal IX secolo – che sia indicato il mitico Ordinatore dei Veda, Vyāsa, un personaggio ritenuto tuttora presente nel mondo indiano, dove egli ama errare sotto le spoglie d'un anonimo asceta, interagendo con i principali maestri succedutisi nei secoli. Śaṅkara sembra ascrivere alcuni aforismi ad un diverso personaggio, che indica col nome generico di «autore del sūtra» (il *Sūtrakāra*). Nel testo restano le tracce di precedenti maestri, le cui opinioni sono citate con approvazione o criticate:

- Kāśakṛtsna (il nome è un patronimico da Kāśakṛtsni, forse indicante un seguace di questo antico grammatico), sostenitore dell'identità totale o parziale del Brahman con il sé individuale anche prima della liberazione;
- Ātreya (un appartenente alla stirpe del veggente Atri), che assegna al sacrificatore la meditazione sul Brahman;

- Auḍulomi, anch'egli a quanto sembra un grammatico, che l'assegna ai sacerdoti officianti nel sacrificio e asserisce l'identità del sé liberato, ormai ridotto a pura coscienza, con il Brahman;
- Aśmarathya, uno specialista del rituale citato negli *Aśvalayanaśrautasūtra* e nei *Purvamīmāṃsāsūtra*, secondo il quale il Brahman si trasforma nel sé individuale e diviene altresì l'omino alto un pollice evocato nel cuore dal meditante.

Il Brahman è definito nei *Brahmasūtra*, riprendendo una definizione della *Taittirīyopaniṣad*, come «Ciò donde procedono nascita, permanenza e riassorbimento di quest'universo e dei suoi esseri»: si tratta d'una Realtà cosciente e divina, che manifesta spontaneamente l'universo. La metafora impiegata per tale suo ruolo è quella del gioco (la *līlā*), unica attività umana senza fini estrinseci. La maggior preoccupazione veicolata dal testo nella sua forma attuale sembra esser quella di prendere le distanze dal Sāṃkhya e dalla sua identificazione del Brahman con la Natura primordiale, destituita di coscienza e animata da un cieco dinamismo che le fa assumere forme diverse in vista della fruizione da parte d'una pluralità di soggetti/spettatori coscienti impassibili e distaccati. Gli altri sistemi di pensiero ricevono un trattamento più sommario, ancorché perspicuo; specie per ciò che tocca le posizioni «buddhistiche» sembra vi siano stati alcuni aggiornamenti relativamente tardivi (fino ai primi secoli d.C.) ad integrazione degli aforismi più antichi.

Le interpretazioni cui si prestano le formule estremamente concise del testo sono numerosissime, e gli esponenti delle diverse scuole che si rifanno al Vedānta ne hanno proposto commenti discordanti, tesi a difendere i loro rispettivi edifici dogmatici.

1) Non ci è pervenuto il commento di Bharṭṛprapañca, un maestro che si suole identificare con Bharṭṛhari, celebre grammatico del VII secolo, autore di tre centurie di strofe gnomiche (lo *Śatakatraya*) e di un trattato «Sulla proposizione e sulla parola» (il *Vākyapadiya*) che consta di 700 strofe divise in tre sezioni (*kāṇḍa*), nella prima delle quali egli discetta sul Brahman. Questo è presentato come la Parola/Linguaggio trascendente, eterno Principio di tutto (lo *Śabdatattva*), di cui la sillaba *Oṃ* – forma succinta del Veda uno e insieme molteplice come lo stesso Brahman – costituisce l'enunciazione perfetta. È tale «Verbo» trascendente che, attraverso l'intervento del Tempo (Kāla, una figura divina già presente nello *Atharvaveda*), si manifesta nel mondo sotto forma dei diversi oggetti che servono da referenti alla sua dimensione lessicologica. Come Bharṭṛhari, Bharṭṛprapañca sostiene,

secondo quanto è possibile ricostruire della sua dottrina, che il Brahman è al contempo uno e molteplice: l'unità è la sua forma suprema (il *Parabrahman*), presente come universale nella serie delle infinite forme particolari in cui si fenomenizza e che in essa si riassorbono al loro venir meno: tali forme costituiscono il suo aspetto inferiore (lo *Aparabrahman*), altrettanto reale dell'altro. La figura divina vedica di Hiranyagarbha costituisce il volto personale del Brahman, ed è con essa che chi è liberato dal ciclo delle rinascite attraverso una combinazione di conoscenza e riti entra in comunione salvifica.

2) Il più antico commento sopravvissuto, come s'è detto, è quello di Śaṅkarācārya, il cosiddetto «Aquinato dell'India», un brāhmaṇo dell'influente stirpe dei Nambūṭiri della regione meridionale del Kēraḷa considerato dai suoi seguaci Avatāra di Śiva, ritenuto fondatore dei 5 grandi centri cenobitici (*i maṭha*) i cui aderenti formano appunto la spina dorsale degli ambienti smārta dell'India intera nonché del *Daśanāmisampradāya*, la «tradizione dei portatori dei dieci nomi», corrispondenti alle 10 branche dell'«ordine» ascetico correlato a tali centri. Le designazioni delle branche in discorso, apposte al nome assunto dall'asceta al momento dell'iniziazione, sono ispirate ad epitetti della Dea della sapienza (-Bhāratī e -Sarasvatī) e alla tipologia dei luoghi sacri di residenza degli asceti (rispettivamente -Giri e -Parvata, «Monte»; -Vana e -Aranya, «Selva»; -Puri, «Città [templare]»; -Sagara, «Oceano»; -Tīrtha, «Guado sacro»; e -Āśrama, «Eremitaggio»). A questa prestigiosa figura, il cui nome è portato come titolo di venerazione dai capi dei maṭha anzidetti, sono ascritti più di 400 testi, tra cui i commenti alle più significative Upaniṣad e alcuni popolarissimi trattati in versi; ma in gran parte si tratta d'inni devozionali indirizzati a diverse figure divine, tuttora cantati nelle loro festività e amati anche dagli esponenti delle tradizioni «settarie» che non ne accettano la dottrina. Questa è variamente denominata *Aupaniṣada-/Vedānta* (-*vāda*), «(dottrina delle) Upaniṣad o del Vedānta» *tout court*; *Kevala-/Nirviśeṣādvaitavāda*, «dottrina del Non-dualismo [scilicet tra sé individuale/mondo e Brahman] Puro o Senza-residuo»; *Brahma-/Brahmakāraṇavāda*, «dottrina del Brahman» o «del Brahman quale causa» intrinseca soggiacente al mondo fenomenico; *Atmaikatvadarśana*, «Sistema dell'unità del Sé» e (dagli avversari) *Māyāvāda*, «dottrina dell'Illusione» cosmica che, dopo aver gettato il suo velo sull'Assoluto (funzione dello *āvaraṇa*), proietta su di esso la fantasmagoria del divenire (funzione del *vikṣepa*). Sulla falsariga dei passi che nelle Upaniṣad più antiche asseriscono con forza

l'identità fra il conoscitore del Brahman e il Brahman stesso, questo indirizzo dottrinale predica l'unità tra sé individuale e Assoluto, ricacciando nel limbo dell'Illusione cosmica tutto ciò che sembra separarli, a cominciare dal mutamento che contraddistingue l'universo della molteplicità, giocato sulla diade soggetto/oggetto del conoscere. Il Brahman è pertanto totalmente sottratto a pensiero e linguaggio: non si può predicare di esso *a) che è o non è; b) ch'è uno o molteplice; c) ch'è dotato o privo di attributi; d) che conosce o non conosce; e) ch'è creatore/causatore o inattivo; f) che ha o non ha effetti; g) che ha o non ha causa; h) ch'è piacere/agio o dolore/disagio; i) ch'è o non è centrale rispetto alle altre cose; l) ch'è vuoto/nulla o non lo è; m) ch'è trascendente o immanente.*

Strettamente parlando, la sua vera e sola definizione è il *Neti neti* («Né così, né così») della *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, o meglio ancora il silenzio eloquente con cui, in un'Upaniṣad perduta che Śaṅkara cita, il veggente Bāskalin per tre volte rispose a Bādhva che gli chiedeva d'insegnargli il Brahman. Se, tuttavia, se ne vuole fornire un'idea in termini di categorie fondate sulla visione dualistica che accompagna il nostro conoscere, è possibile indicarlo figuratamente attraverso una serie di descrizioni relazionali (*i tāṭa-sthalakṣaṇa*, lett. «definizioni date da chi sta sulla riva» del gran mare del Brahman) che lo presentano in rapporto al mondo come sua causa intrinseca/«materiale» (*lo upādānakāraṇa*), dotata d'onniscienza, onnipotenza, ecc., o enunciando alcuni attributi non-relazionali che sembrano riferirsi al suo modo d'essere in se stesso (gli *svarūpalakṣaṇa*, lett. «definizioni della forma propria»):

- *nityā*, eterno/permanente, non nel senso di una durata nel tempo: il Brahman non ha passato né futuro, essendo per sua stessa natura sempre e dovunque nuda presenzialità (*sarvadā vartamā-nasvabhāvatva*);
- *śuddha*, puro/limpido/non-mescolato/intero/santo/vero – la gamma dei significati di questo termine suggerisce, *mutatis mutandis*, la portata semantica dell'ebraico *qādōš*;
- *buddha*, qui epiteto non di un maestro che ha raggiunto il sapere liberatore, ma di un'entità che è soltanto coscienza (la *cit*) ed eterna visione (*nityā dṛṣṭi*), illuminante di volta in volta gli stati mentali che si susseguono innanzi al suo sguardo immutabile e sereno di «testimone oculare» non coinvolto (il *sākṣin*);
- *mukta*, lett. «liberato, sciolto», ma qui libero da sempre e per sempre, d'una libertà che si tratta di scoprire piuttosto che d'attingere: l'uomo è già il Brahman, si tratta soltanto di accorgersene. In

realtà la certezza della propria coscienza/realtà (nessuno può dubitare di esserci, osserva Śaṅkara, anticipando in certo modo il *Cogito* cartesiano) è la certezza stessa dell'Assoluto, fondata sull'intuizione che ognuno, senza saperlo, porta in cuore (lo *svahṛdaya-pratyaya*). Solo la gnosì, che mette fine alla nescienza senza principio (la *avidyā*) che incatena gli esseri all'illusoria identificazione con corpi e menti, è in grado di liberare dal ciclo delle rinascite: i riti vedici, che presuppongono tale identificazione, possono tutt'al più purificare l'intelletto e propiziare una rinascita nel mondo celeste di Brahmā (il *Brahmaloka*). Solo allorché il Demiurgo, al termine della sua lunghissima vita, entrerà nel Brahman riconoscendo la propria identità con esso, gli abitatori del suo paradiso ne seguiranno il destino, in una apoteosi collettiva ch'è detta «liberazione graduale» (la *Kramamukti*) per distinguerla da quella in vita (la *Jivanmukti*) attingibile *hic et nunc* da chi si rende conto d'essere l'Assoluto – per il quale, ovviamente, non v'è né legame né liberazione! La meditazione opera anch'essa solo in via propedeutica al sorgere della conoscenza salvifica, contribuendo a purificare la mente in vista di essa.

Il Signore personale del mondo (*Īśvara*) è soltanto una maschera di quest'Assoluto; i miti cosmogonici dei Veda servono meramente a presentare la continuità tra l'Ente (il *Sat*) da cui dèi e mondi traggono origine e la Realtà che soggiace tuttora allo spettacolo cangiante e illusorio delle apparenze che s'avvicedano nel teatro dell'esperienza. L'ontologia sottesa a questa concezione è simile a quella parmenidea: il *Sat* è, ed è esso solo; il non-*Sat* (lo *Asat*) non è. La molteplicità di nomi e forme (*nāmarūpa*) di cui la Māyā è intessuta riceve – in apparenza – il suo essere solo in quanto sovrapposta al *Sat*: la sua condizione paradossale, almeno finché continuiamo a scorgere tali nomi e forme come entità distinte dall'unica Realtà, non è pertanto esprimibile in termini di *Sat* né di *Asat* (*sadasadanirvacanīya*). Raggiunta la gnosì, si riveleranno null'altro che *Asat*: il mondo del divenire si dissolverà per lasciar posto alla luce indivisa dell'Assoluto. Quest'esperienza è cantata in alcune strofe d'un celeberrimo poemetto didascalico ascritto a Śaṅkara, il *Vivekacūḍāmaṇi* (lett. la «Gemma posta [per la sua eccellenza] al vertice del capo della Discriminazione» tra Reale e irreale):

Il pensiero è dissolto, è svanito via il volgersi all'azione, grazie all'attingimento della unità di Brahman e Ātman. Non so più nulla di questo mondo, non so più nulla dell'altro, né che sia, né qual sia la gioia

senza rive! Dire con parola è impossibile, né si riesce a pensare con la mente la gloria manifesta dell'oceano del *Parabrahman* ricolmo della piena del nettare della beatitudine ch'è tutt'uno con me stesso! [...] Dove è andato, da chi è stato portato via, in che si è riassorbito quest'universo? Or ora era veduto da me, e non c'è più! Oh gran meraviglia! Che vi è da rifiutare, che vi è da accettare, che vi è d'altro, che vi è di distinto nell'immenso oceano del Brahman gonfio del nettare della beatitudine indivisa? Nulla qui scorgo, né odo, né conosco io! *Sono*, semplicemente, in quanto me stesso, in forma di beatitudine eterna assolutamente distinta (da ogni altra cosa).

3) Śaṅkara è la voce più significativa, ma non l'unica, della sua scuola, il cui primo testo sopravvissuto, ascritto a Gauḍapāda – che la tradizione vuole maestro del suo maestro, Govindapāda –, è lo *Āgamaśāstra* («Testo autorevole della Tradizione»), un breve trattato di 215 strofe ripartite in 4 adhyāya che formano un'appendice alla tardiva *Māṇḍukyopaniṣad*, donde il titolo di *Māṇḍukyakārikā*. Si tratta in sostanza d'una riutilizzazione dei modelli dialettici sviluppati dalla scuola «buddhistica» del Sentiero Mediano fra affermazione e negazione, il Madhyamika di Nāgārjuna, per dimostrare l'irrealtà del mondo e dei processi causali che gli appartengono. È questo lo *Ajātivāda* («dottrina della non-nascita» dei fenomeni).

4) Più importante è il contributo di un maestro che la tradizione vuole contemporaneo più anziano di Śaṅkara e da lui vinto in un memorabile dibattito, Maṇḍana(-miśra), vicino alle posizioni di Bharṭṛprapañca e Bharṭṛhari, di cui ci restano due trattati: la *Sphoṭasiddhi* («Dimostrazione dell'esistenza dello *Sphoṭa*», lett. lo «Schiudersi», termine che designa la dimensione eterna e indivisa del linguaggio – identica al Brahman –, che si rivela istantaneamente alla coscienza al termine del succedersi dei fonemi pronunciati ed uditi nell'atto concreto del parlare) e la *Brahmasiddhi* («Dimostrazione dell'esistenza del Brahman»), che ha ispirato una sottoscuola del Vedānta non-dualista rivale di quelle più schiettamente śaṅkariane.

5) Dopo Śaṅkara, infatti, è proliferata una serie d'indirizzi dottrinali che ne sviluppano i temi in direzioni divergenti. Se ne possono ricordare i più significativi:

a) Sureśvara, discepolo diretto di Śaṅkara, che ne glossa in due voluminosi poemi i commenti alla *Bṛhadāraṇyaka-* e alla *Taittirīyopaniṣad*, stabilisce in essi e nella *Naiṣkarmyasiddhi* (la «Dimostrazione dell'inattività») lo *Ābhāsavāda*, «dottrina del riflesso» apparente della luce della coscienza del Brahman nella nescienza pri-

mordiale in forma di testimone interiore e nelle diverse menti in forma di soggetti empirici individuali.

b) Il già citato poligrafo Vācaspati Miśra, alias Sarvatantrasvatanta/Śaḍdarśanīvallabha, un brāhmaṇo di Mithilā, con la sua glossa al commento di Śaṅkara ai *Brahmasūtra*, la *Bhāmatī* («Illuminatrice», si vuole dal nome della moglie che con il suo silenzio gli permise di redigere il testo), fonda lo *Avacchedavāda*, «dottrina della limitazione» apparente del Brahman, in quanto Īśvara da parte della nescienza primordiale di cui è oggetto, in quanto sé individuale da parte dei prodotti di tale nescienza a cominciar dalla mente, di cui è substrato.

c) Prakāśātman (-yati), un asceta vissuto nel XIII secolo, con il suo esteso subcommento (il *Vivarāṇa*) alla *Pañcapādikā* – una glossa solo parzialmente conservata al commento di Śaṅkara ai *Brahmasūtra* ascritta ad un altro diretto discepolo del maestro, Padmapāda – inizia la prestigiosa scuola detta appunto del *Vivarāṇa*, predicante il (*Bimba-*)*pratibimbavāda*, ossia la «dottrina (dell'oggetto riflesso e) dell'immagine speculare», dove il primo è il Brahman apparentemente condizionato, in quanto īśvara, dalla nescienza primordiale, il secondo il sé individuale che ne rappresenta il riflesso in tale nescienza limitata da mente ecc. Tale riflesso, si noti, è qualitativamente diverso da quello di un volto in una superficie speculare, che non ha vera relazione con tale superficie; lo si può considerare piuttosto come quello dello spazio in una distesa d'acqua, dove lo spazio è bensì presente al di sopra di essa, nell'aere e nel cielo in alto, ma si estende fino ad abbracciarla. Questa scuola si suddivide a sua volta in diverse posizioni:

– Lo *Ekaīnavāda*, «dottrina dell'unico sé individuale», introdotto da Prakāśānanda, un maestro secentesco che nella sua *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* («Vezzo di perle delle conclusioni definitive del Vedānta») spinge la dottrina śaṅkariana verso un coerente solipsismo, applicando il principio di parsimonia (il *laghutva*) che occupa nell'orizzonte del pensiero indiano la nicchia tenuta in Occidente dal rasoio di Ockham: dato che la nescienza è una, è inutile postulare una pluralità di sé individuali in essa riflessi. Gli altri esseri da cui l'unico sé individuale si crede circondato, īśvara incluso, sono destituiti di coscienza propria, illusori come i corpi veduti in sogno, ovvero sono ricollegati alla sua sola coscienza come una serie di «doppi» proiettati da uno yogin dotato del potere di bilocazione. Gli oggetti materiali sono creati illusoriamente dall'unico sé individuale al momento di percepirla. È questo il *Dṛṣṭisṛṣṭivāda* («dottrina della visione/emana-

zione»), che ribalta in certo modo la prospettiva dell'*esse est percipi* occidentale.

– Il *Nānājīvavāda*, «dottrina dei molti sé individuali», che s'avvicina alla concezione di Vācaspati e ammette un diverso riflesso per ogni mente: tali riflessi formano altrettanti sé individuali. La formulazione matura di questa opzione dogmatica è contenuta nella concisa e tersa *Vedāntaparibhāṣā* («Esposizione di regole ermeneutiche del Vedānta») di Dharmarāja (-dhvarin/adhvarīndra), un fine loico vissuto tra il XVI e il XVII secolo a Kanṭramāṇikkam presso Tañjore che nel suo manuale, commentato dal figlio Rāmakṛṣṇādhvarin, riduce *more geometrico* il sistema ad una perfetta catena di definizioni e sillogismi formulati secondo le regole rigorose fissate dalla scuola del «Nuovo Nyāya».

– Altri, che si situano in posizione intermedia tra le due dottrine, li considerano solo soggetti empirici (i *pramāṭṛ*, «conoscitori») in cui apparentemente si moltiplica un unico sé individuale, identificato con la persona divina di Hiranyagarbha. Vicina a costoro è la posizione di Madhusūdana(-saravatī) alias Kamalajanayana, l'autore, insieme ad altri dieci trattati, della celebre *Advaitasiddhi* (la «Dimostrazione della non-dualità»), vissuto a cavallo tra il XV e il XVI secolo, che unisce paradossalmente un'accesa devozione viṣṇuita alla convinzione che vi sia un unico sé individuale, che, fungendo al tempo stesso da causa «materiale» ed «efficiente» del mondo, pone in esistenza i fantasmi dei diversi oggetti via via che crede di percepirli sullo sfondo immutabile del Brahman, nel sogno entro l'orizzonte di un'unica mente, nella veglia di una pluralità di esse.

6) (Vidyāpati) Bhāskara(-bhāṭṭa), un brahmano del *gotra* degli Sāṅḍilya posteriore a Śaṅkara, ma anteriore al X secolo, prende in più punti le distanze da lui e dissente dalle sue letture di diversi aforismi nel commento indipendente ai *Brahmasūtra* da lui redatto, che non sembra aver fondato alcuna scuola, ma serve qua e là d'ispirazione ai successivi maestri dissenzienti dal non-dualismo vedāntico. Secondo Bhāskara, che è un sostenitore dello *Aupādhibhedābheda-vāda* (la dottrina della distinzione/indistinzione reale, ma non eterna, tra il sé individuale e il Brahman), il primo sta al secondo come i fili al tessuto che essi formano, o le scintille al fuoco da cui promanano. Il mondo non è illusorio, e gli involucri corporeo e mentale imprigionano effettivamente il sé individuale nei loro angusti confini. Solo una attenta combinazione di riti, conoscenza e meditazione sull'aspetto trascendente del Brahman può affrancarlo da questa condizione anchilosata: alla

morte il liberato si dilaterà divenendo onnisciente e onnipotente come il Tutto cui ha fatto finalmente ritorno.

4. IL MAHĀBHĀRATA

Almeno altrettanto importanti dei *Sūtra* e degli *Śāstra* come fonti della Smṛti sono i testi dell'epica, che si sogliono raccogliere sotto la diade formata dagli *Itihāsa* (lett. «così dunque fu», da una formula d'*incipit* proverbiale) e dai *Purāṇa* (i testi «antichi»), che vengono accostati già in età tardovedica (nello *Atharvaveda*, nel *Taittirīyāraṇyaka* e in diversi *Dharmasūtra*) a formare un quinto Veda, patrimonio degli aurighi regali (i *sūta*), consistente soprattutto in canti di lode delle gesta degli avi delle diverse famiglie della nobiltà guerriera e che erano recitati in occasioni solenni legate ai riti della regalità. La rifusione di questi materiali nel vastissimo *corpus* di letteratura anonima noto come la «grande narrazione dei Bhārata» (il *Mahābhāratākhyāna*) prese certamente diversi secoli: il processo era già avanzato fra l'VIII e il IV secolo a.C., allorché troviamo la menzione d'un testo chiamato *Bhārata* in alcuni *Śrautasūtra* e nei famosi aforismi grammaticali di Pāṇini. Nel poema stesso, tale designazione è riservata ad una redazione d'estensione mediana dell'opera limitata alla sola vicenda principale, di 24.000 strofe, opposta alle redazioni concisa (chiamata *Jaya*, «vittoria») di 8500 strofe, e diffusa (il *Mahābhārata* nella recensione cosiddetta *vulgata*), con tutte le divagazioni e gli episodii collaterali, di 100.000 strofe, divise in 100 sezioni o «libri» (i *parvan*), raggruppate in 18 «libri» maggiori. La redazione definitiva di questo gigantesco poema è ascritta in esso ad uno dei suoi personaggi, il veggente Kṛṣṇa Dvaipāyana (il «Nato sull'isola»), un Avatāra minore del dio Viṣṇu detto anche (Veda-)Vyāsa, il «Diascheuaste» (dei Veda) per l'opera di sistematica revisione dei materiali vedici che gli viene attribuita. La continuità tra questi e l'epica è sottolineata da tale attribuzione, che compare anche per i *Purāṇa*: Vyāsa impersona la tradizione brāhmaṇica e il suo nome è garanzia di ortodossia per qualsiasi testo, né sorprende di vedergli imputati autorevoli trattati, i quali comprendono, come si è visto, i *Brahma-sūtra* e il prestigioso commento (che sembra esser del VI/VII secolo d.C.) agli *Yoga-sūtra* (questi ultimi sono ascritti a Patañjali, celebre grammatico anch'egli del II secolo a.C., ma certamente alquanto posteriori nella loro redazione che il commento stesso ha fissato; Iśvara vi compare come l'archetipo divino dello yogin, che

soccorre nella sua pratica specialmente fornendogli un degno oggetto di meditazione).

Per quanto l'attribuzione in discorso sembri appartenere agli strati più recenti del *Mahābhārata*, la materia dell'epica è certo in buona parte estremamente antica: la sua trama principale presenta tratti d'una saga che si può ritenere risalga ad un remoto passato indoeuropeo. Stig Wikander e Georges Dumézil hanno mostrato i notevoli paralleli tra la narrazione indiana e quella scandinava della mitica battaglia di Brávellir riassunta da Saxo Grammaticus nelle sue *Gesta Danorum*: qui il re cieco dei Dani, Haraldr Hilditönn, che capeggia una spedizione multinazionale contro il nipote Ringo, re di Svezia, oda narrare dal proprio auriga Bruno, in realtà il dio Ódhinn sotto mentite spoglie, le fasi principali dello scontro, tra cui l'abbattimento dell'eroe Ubbo trafitto da 144 frecce, come avviene al vegliardo Bhiṣma nel poema indiano. Altre e non meno importanti analogie compaiono nella celebre leggenda ellenica della guerra dei Sette contro Tebe: qui è Edipo a corrispondere al re cieco Dhṛtarāṣṭra, il cui malvagio figlio – Avatāra della personificazione del Kaliyuga – Duryodhana/Suyodhana («difficile» o «facile a combattersi», a seconda dei punti di vista del parlante...) rifiuta – malgrado i patti – di rendere il regno al suo quasi-fratello buono Yudhiṣṭhira dopo un periodo d'esilio, come Eteocle a Polinice. Forte d'una rete di alleanze politico-matrimoniali, l'esule ritorna con sette re schierati al suo fianco per rivendicare il suo buon diritto: ne segue l'evento centrale della battaglia. In India essa si svolge nella piana nota come «Campo dei Kurū» (Kurukṣetra) e per 18 giorni oppone 18 corpi d'armata in un colossale eccidio collettivo destinato ad alleggerire la Terra dal peso dei troppi nobili guerrieri che la opprimevano. Il tema dell'alternanza tra il dominio malvagio e quello buono ricompare anche in Iran, dove il sommo Dio nazionale, Ahura Mazdā, cede per 3000 anni il mondo al proprio tenebroso antagonista Angra Mainyu, salvo riprenderselo con un conflitto finale che lo ricacerà definitivamente negl'inferi. Fuori della visione zoroastriana ortodossa, i due avversari che si misurano nel campo di battaglia cosmico sono gemelli, entrambi figli del *deus otiosus* Zurvāṇ/Zərvāṇ, personificazione del Tempo e/o della Volta Celeste, dal cui dubbio/accecamento Angra Mainyu è venuto in esistenza secondo un modulo teogonico presente anche in India e nella Gnosis mediterranea.

Come avviene nelle altre culture indoeuropee, ciascuna delle quali ha calato la saga nel proprio mondo mitico e le ha assegnata-

to per protagonisti eroi ben inquadrati nelle genealogie locali, la vicenda del *Mahābhārata* appare saldamente radicata nel passato vedico; a tacere degli episodi collaterali, che spesso riprendono miti vedici, numerosi personaggi sono oggetto di allusioni in antichi testi: Duṣyanta/Duṣmanta padre di Bhārata, eponimo della dinastia cui appartengono i protagonisti del poema, compare nello *Śatapathabrahmaṇa*; Devāpi fratello maggiore del re Śāntanu, padre dell'eroe Bhīṣma, è noto già nel *Rgveda*; Dhṛtarāṣṭra è citato nella *Kaṭhakasamhitā* dello *Yajurveda* nero e nello *Śatapathabrahmaṇa*; sia le *samhitā* del *Rgveda* e dell'*Atharvaveda*, che lo *Śatapathabrahmaṇa* e l'*Aitareyabrahmaṇa* conoscono il re Janamejaya e il padre di costui Parīkṣit (il nipote dell'eroe Arjuna la vendetta per la cui uccisione fornisce la storia-cornice del poema), mentre i suoi discendenti, i Pārīkṣita, sono considerati antichissimi già nella *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*. Quanto a Kṛṣṇa, nell'epica si tratta d'un principe del clan guerriero dei Vṛṣṇi, parte della nobilissima stirpe degli Yādava, ch'è in effetti un Avatāra di Viṣṇu, disceso con una sua particella nel grembo della principessa Devakī al fine di alleggerire la Terra dal peso opprimente dei re guerrieri e di difendere il Dharma periclitante, il quale si schiera fin dall'inizio con la fazione vincente nel poema e ne diviene una vera «eminenza grigia»; la *Chāndogyopaniṣad* lo conosce come figlio di Devakī, un tratto rimasto nell'epica, e discepolo di Ghora Āṅgirasa, padre del veggente Kaṇva, la cui discendenza ha fornito un importante contributo al *corpus* del *Rgveda*; è possibile che si tratti del veggente Kṛṣṇa padre di Viśvaka, egli stesso un Āṅgirasa, al cui ritrovamento del perduto figlio Viṣṇāpū, dovuto alla grazia degli Aśvin, allude un inno dello stesso *Rgveda*. I nomi del figlio e del nipote del Kṛṣṇa vedico suggeriscono che l'epiteto di Viṣṇu (lett. «desideroso di pervadere/fare») che si rinviene assegnato a quest'ultimo nel *Taittirīyāraṇyaka*, potrebbe, anziché riferirsi ad una identificazione con il nume compagno d'imprese d'Indra, risolversi semplicemente in un secondo appellativo del veggente in discorso. Sia Viśva che Viṣṇu figurano in ogni caso preminenti tra i 1000 nomi del Dio riportati nel *Mahābhārata*. I tratti della biografia dell'Avatāra così come l'epica li ha fissati richiamano antichissime saghe indoeuropee: come accade a Romolo e Remo, egli e il fratello (Bala-)Rāma («Rāma il vigoroso»; si noterà che il nome di questi è l'esatto corrispondente del latino *Rēmus*) sono allevati in segreto dai pastori e, appena raggiunta la maggiore età, uccidono il malvagio zio che li perseguitava (il terribile Kāṃsa, che qui ha il ruolo di Amulius), rimettendo sul trono il nonno vegliardo (Ugrase-

na, che corrisponde nella versione indiana della leggenda al Numinor della «saga» romana). Non manca nemmeno la fondazione di una nuova capitale dopo questi eventi: si tratta di Dvārakā/Dvāravatī, la «Porta» dell'Oceano occidentale, nel Gujārat, che sarà sommersa dalle onde alla morte dell'uomo-Dio. Quest'ultima avviene, come per Achille nella leggenda ellenica, allorché una frecchia lo colpisce incidentalmente a un piede. Anche se lo sprofondamento della città nell'Oceano a prima vista appare ispirato ad un mito analogo a quelli altrove diffusi, gli scavi d'archeologia subacquea condotti sul luogo mostrano che il fatto si è effettivamente verificato; il santuario attuale di Kṛṣṇa Dvārakādhīśa, uno dei sette principali dell'India, che s'erge su un'isola sopravvissuta al cedimento, contiene interessanti frammenti di decorazioni risalenti all'età ellenistica, che documentano l'antichità del sito.

Allo stesso modo in cui la battaglia di Brávellir, la spedizione contro Tebe e la fondazione di Roma figurano come eventi «storici» nel passato eroico delle rispettive culture, la grande guerra del *Mahābhārata* e le vicende che le servono di contorno sono considerate in India eventi remoti, ma perfettamente inquadrabili dal punto di vista cronologico: già nel poema una serie di puntuali riferimenti astronomici sembrano collocare i fatti principali da esso narrati tra il 1486 e il 1414 a.C.; più recentemente il grande astrologo Āryabhaṭa (nato nel 475/476 d.C.) fisserà l'inizio dell'attuale Kaliyuga, coincidente con la morte di Kṛṣṇa, in concomitanza con una congiunzione dei pianeti e dei nodi lunari avvenuta il venerdì 18 febbraio 3103/3102 a.C., il che sposta la battaglia di Kurukṣetra nel 3139/3138, data tutt'ora accettata come storicamente attendibile dalla maggioranza dei tradizionalisti.

Come avviene nei poemi omerici, ad onta del costante ricorso a deliberati arcaismi nello stile di vita e nelle istituzioni, il quadro geografico e sociale dell'epica indiana è per lo più un'idealizzazione di quello del periodo in cui l'elaborazione di essa veniva compiendosi: monarchi regnanti in un ricco e raffinato ambiente urbano coincidente con il bacino occidentale del Gange vi si affrontano in un conflitto che oppone popolazioni ben note dell'India intera. Questa risulta divisa in circa 250 regni grandi e piccoli includenti, accanto a quelli antichi dei Kuru, dei Pāñcāla, dei Matsya, dei Cedi, degli Uśinara importanti nel periodo anteriore all'emergere degl'imperi orientali dei Kośala e dei Magadha (IV-III secolo a.C.), anche questi ultimi, accanto al dominio occidentale di Paurava del Pañjāb (forse il Poro vinto da Alessandro Magno) e alle principali entità politiche dell'India dravi-

dica. Si tratta in realtà della proiezione in un passato immemorabile del quadro indiano familiare agli uditori dell'età classica e dei secoli immediatamente precedenti e successivi ad essa.

1. *Il Dharma regale*

L'ingentissima massa di varianti ed integrazioni al *Mahābhārata* ne ha fatto una gigantesca enciclopedia del sapere sacro e profano del mondo indiano, fissato, almeno per ciò che tocca la maggior parte dei materiali confluiti in esso, nella forma che era venuto assumendo nel periodo tra il V secolo a.C. e il V d.C. Pure in mezzo ad accresioni d'ogni sorta, il vero tema centrale del poema è ancora ben individuabile: esso è costituito dalla riflessione sul *Rājadhharma*, il complesso delle norme che devono reggere il comportamento regale, oggetto di una importante sezione del poema, ma anche dei principi etici a cui tale comportamento è ispirato. La maggior parte degli episodi servono a lumeggiarne i problemi e le aporie, avvalendosi di esempi con valore paradigmatico e ponendo articolati discorsi, per lo più in forma aforistica, in bocca ai diversi personaggi dell'epica. Le dure esigenze della difesa del Dharma implicano l'accumulazione della ricchezza/potere, lo Artha, che i re sono chiamati istituzionalmente, dalla loro specifica vocazione/diritto/dovere (*adhikāra*), a procurarsi e conservare con zelo implacabile, impiegando il *Danḍa* anche fuori del contesto strettamente punitivo, sì da sottomettere o annientare rivali e nemici attuali o potenziali, impadronendosi dei loro beni. Ciò mantiene in vigore la *matsyāñti* nei rapporti tra stati, almeno finché un re dei re, che «fa girare la ruota» del Dharma (il *Cakravartin*), s'impadronirà dell'intera terra civilizzata, coincidente con il subcontinente indiano, facendo cessare la lotta di tutti contro tutti. «Al possente tutto appartiene» è la massima che deve reggere l'azione del monarca. L'Artha è al di sopra del Dharma, giacché è dall'Artha che esso trae sostentamento, come i viventi dalla terra, ed è all'Artha che esso s'appoggia, come una liana all'albero. Ma questo non significa che l'Artha vada perseguito come fine a se stesso: è pur sempre dall'imperativo primario della protezione del Dharma che la sua coltivazione è legittimata. Chi cerca il potere per il potere è spregevole e merita d'esser soppresso come un empio e un uccisore di brāhmaṇi, mentre chi cerca il Dharma per il Dharma si conforma al più alto ideale morale ed è degno d'ogni lode. Del resto, il Dharma, protetto, protegge a sua volta il reggitore e il

suo regno: la sua sacra efficacia assicura fecondità e prosperità, lunga vita e ogni sorta di benedizioni a chi è tanto fortunato da vivere dove esso esercita appieno il suo benefico dominio: tra Dharma e Artha intercorre un rapporto di mutua dipendenza come tra il mare e le nubi. Il re è dunque tenuto, ove le circostanze lo consentano, ad una condotta virtuosa, che deve concretarsi specialmente nella generosità verso i brāhmaṇi: l'armonia tra costoro e la nobiltà guerriera, tra Brahman e Kṣatra, è necessaria al successo in ogni intrapresa regale, e particolarmente nella distruzione dei nemici. Il realismo indiano, ben presente nell'epica, prende in considerazione anche il caso di chi, trovandosi in difficoltà altrimenti insormontabili, è forzato a transigere nei confronti del codice di condotta regale generalmente approvato. I diritti/doveri del monarca colpito dalla sventura (lo *Apaddharma*) gli concedono una notevole elasticità di coscienza: egli non solo può, ma deve trasgredire le norme comuni, non arretrando neppure di fronte al delitto, al venir meno ai patti giurati, al più abietto tradimento nei confronti di maestri e benefattori. Anche fuor di questo caso-limite, v'è una netta opposizione tra il profilo etico degli kṣatriya, che coltivano l'indignazione di fronte al male, il desiderio di gloria e il valore guerriero come imperativi assoluti, non esitando a «bagnar le mani fino al gomito» nel sangue dei loro nemici, e il modello di comportamento mite e puro (appannaggio specialmente di brāhmaṇi e asceti, ma proposto all'osservanza di tutti, per quanto le loro condizioni di vita lo permettono) che s'ispira agli ideali più elevati, quali:

- a) la compassione (la *karuṇā*, «tristezza» innanzi alle pene altrui, la *kṛpā*, «gemito» condiviso con chi soffre, la *dayā*, «tenerezza» verso i deboli e i miseri);
- b) l'innocenza (la *ahimsā*, lett. la «non-uccisione»; si tratta di una regola di vita che comprende l'astensione non solo da ogni forma di attività suscettibile di arrecare nocimento agli esseri, ma dalla malevolenza e dall'approvazione esplicita o implicita di attività siffatte; la resa consueta con «non-violenza» è in qualche misura riduttiva);
- c) la fedeltà alla Verità (il *Satya*; il suo rispetto comprende non soltanto la veridicità, ma la coerenza nell'agire e la conformità del pensiero a ciò che la percezione e gli altri mezzi di conoscenza rivelano all'uomo; ciò va pur sempre combinato con l'esigenza primaria della *ahimsā*: la *Manusmṛti* invita ad astenersi dall'enunciazione di verità nocive non meno che da quella di menzogne grata all'interlocutore);

- d) l'umiltà (il *vinaya*, «modestia/buona educazione», la *lajjā*, «vergogna/pudore»);
- e) la pazienza (il *dāma*, auto-«dominio», la *kṣamā*, «sopportazione/indulgenza»).

Figura di grandissimo rilievo nel *Mahābhārata*, il gran re Yudhiṣṭhira, che, essendo egli stesso figlio del Dharma personificato, viene spesso nell'epica gratificato del titolo di «re del Dharma» (*Dharmarāja*, altrove anche epiteto di Yama in quanto giusto giudice dei trapassati), incarna fino in fondo tali valori, vivendo nella più stretta osservanza di essi anche sotto i colpi di un Destino avverso, che sembra tirarsi addosso egli stesso per il suo impegno a rispettarli ad ogni costo. Sconfitto a più riprese dal re dei Gandhāra Śakuni (lett. «Awoltoio»), campione del suo antagonista Duryodhana, in una simbolica partita di *vibhītaka* (lett. «spaventevole»; si tratta di un gioco di destrezza che prende il suo nome dai gusci a cinque facce dei frutti della *Terminalia bellnerica*, usati in esso come dadi) – cui non può sottrarsi perché il suo dovere di guerriero gl'impone di non riuscire, mai posto di fronte ad una sfida –, egli perde successivamente tutte le sue ricchezze ed il regno, poi i fratelli amatissimi – che sono altrettanti semidèi: i gemelli Nakula e Sahadeva, figli degli Aśvin, l'invincibile Arjuna, figlio e *alter ego* di Indra, il fortissimo e vorace Bhīma(-sena), figlio di Vāyu – e infine la sposa di tutti e cinque, Kṛṣṇā Draupadī, nata dal fuoco sacrificale su istanza di Drupada re dei Pāñcāla, per procurare la distruzione di Droṇa, un brāhmaṇo guerriero suo rivale. Mestruante e discinta, ella è trascinata per i capelli in mezzo all'assemblea regale dei Kuru e trattata da serva, senza che Yudhiṣṭhira, legato dalle norme del gioco a dadi (il *dyūtadharma*) possa reagire o permettere ai fratelli di farlo. Dopo che gli è stata resa ogni cosa per intercessione della moglie, Duryodhana lo provoca ad un'ultima partita: perduta anche quella, Yudhiṣṭhira è costretto, per tener fede alla parola data, ad errare nelle selve con i fratelli e la sposa per dodici anni, trascorrendone un tredicesimo sotto mentite spoglie, senz'essere scoperto, servendo alla corte di un monarca vicino. Le condizioni sono puntigliosamente rispettate dal Dharmarāja, ma quando il regno dovrebbe essergli restituito Duryodhana rifiuta: questo personaggio tutto d'un pezzo, che è l'incarnazione dei lati più sinistri del carattere degli kṣatriya, tiene testa inflessibilmente ai tentativi di pace condotti da Kṛṣṇa in persona e appoggiati dai saggi vegliardi della corte dei Kuru. Nella grande battaglia che seguirà, le due parti in lotta verranno coinvolte in una crescen-

te degenerazione, obbligate a venir meno via via ai dettami del cavalleresco codice di guerra ancestrale. Lo stesso Yudhiṣṭhīra sarà costretto dalle circostanze a tradire la fiducia del suo anziano maestro Droṇa, eletto comandante supremo dei nemici, preferendo, sia pure in forma d'una proposizione formalmente verace, una sostanziale menzogna: alla sua dichiarazione che «è morto Aśvatthāman» (tale il nome del figlio diletto di Droṇa, ma anche di un elefante abbattuto all'uopo), quel venerando brāhmaṇo perderà ogni volontà di vivere e si lascerà uccidere senza combattere. Da questo momento il carro da guerra del Dharmarāja, che incedeva al di sopra del terreno senza insozzarsi, allo stesso modo di quelli degli dèi, sprofonda come gli altri nella motta insanguinata del campo di battaglia: egli è divenuto un uomo come gli altri. A differenza di Duryodhana, Yudhiṣṭhīra non riesce a vivere fino in fondo il ruolo assegnatogli dalla sua nascita regale: la sua squisita sensibilità, insieme al dolore per la morte di familiari e maestri, lo spinge a maledire il Dharma degli kṣatriya e solo gli sforzi congiunti dei fratelli e di Kṛṣṇa riusciranno a fatica a dissuaderlo dall'eludere i suoi obblighi regali, ritirandosi in un eremo silvestre.

2. *La Bhagavadgītā*

Simile è l'attitudine che, all'inizio del conflitto, mostra l'eroe più prestigioso tra quanti combattono al suo fianco, il fratello Arjuna. Afferrato da un'intensissima angoscia alla vista di maestri, amici e parenti schierati contro di lui, egli lascia cadere dalle mani snervate il divino arco Gāṇḍīva, che il dio Agni in persona gli aveva donato, e dichiara che non combatterà. Kṛṣṇa, che funge da suo auriga, lo esorta con un discorso misto d'insegnamenti e d'esortazioni che segna il punto più alto del *Mahābhārata*: la famosa *Bhagavadgītā* (lett. la «Cantata del Bhagavat»), detta per il prestigio incomparabile di cui gode in ogni età il «Vangelo dell'India» e formante, con le *Upaniṣad* e i *Brahmasūtra*, la «triade dei punti di partenza» (il *Prasthānatraya*) del Vedānta, che sintetizza i temi più importanti della riflessione epica su la Divinità, il mondo, l'uomo e le diverse vie che menano alla liberazione dal ciclo delle rinascite. Articolato in 18 adhyāya, il testo «canonico» della *Gītā*, fissato con le sue 700 strofe dal primo commento pervenutoci, il *Bhagavadgītābhāṣya* ascritto a Śaṅkara, è accettato dalla massima parte dei commentatori successivi, anche i più fieramente avversi alle posizioni di costui, come i viṣṇuiti Rāmānuja (XI secolo, *Śrīmadbhā-*

*gavadvitābhāṣya) e Madhva (XIII secolo, *Gitātātparya*). Ci restano tuttavia tracce di redazioni anteriori, che dovevano essere almeno leggermente più estese e comportavano alcune varianti di minor conto: le testimonianze più interessanti per la storia del testo ci vengono fornite dalla recensione kāśmīra, commentata dai maestri – Śivaiti! – Rāmakaṇṭha (VII/VIII secolo, *Sarvatobhadra*) e Abhinavagupta (X/XI secolo, *Gitārthaśaṅgraha*), nonché dalla parafrasi di Hāṃsayogin (forse VI secolo) e dai passi conservati in un riassunto indonesiano del *Mahābhārata*, che mescola qua e là il sanscrito all'antico giavanese (forse redatto verso l'XI secolo). Gli insegnamenti di Kṛṣṇa, che culminano in una visione meravigliosa e terrificante in cui egli si presenta ad Arjuna come Kāla, il Tempo/Morte personificato, in atto di colmare con infinite membra l'universo e d'inghiottire con le fauci terribili i guerrieri schierati a battaglia, abbracciano praticamente tutta la gamma dei teologumeni contenuti nelle *Upaniṣad*, specie la *Śvetāśvatara*, l'*Īśa*- e la *Mundakopaniṣad*; nei colofoni apposti a ciascuno dei suoi adhyāya, la *Gitā* è qualificata essa stessa *Upaniṣad*, oltre che «scienza del Brahman» (*Brahmavidyā*) e «testo autorevole sullo yoga» (*Yogaśāstra*). Non sorprende che la sua audizione fosse in antico vietata a donne e membri di caste inferiori, come del resto avveniva per altre sezioni dell'epica dedicate alla stessa tematica, quali – il *Sānatsujātīya*, anch'esso corredata da un commento attribuito a Saṅkara e che comprende 4 adhyāya d'insegnamenti impartiti a Dhṛtarāṣṭra dal fanciullo immortale chiamato Sanatsujāta (l'«Eterno Bennato»), – e il più esteso *Mokṣadharmaṇiparvan*, il quale in 191 adhyāya raccoglie la *summa* del sapere relativo alla Divinità e alla liberazione dal ciclo delle rinascite, esposto – con dovizia d'apologhi e un ricchissimo florilegio di citazioni di testi andati perduti – a Yudhiṣṭhīra dal vegliardo Bhīṣma, mentre questi giace in attesa della morte sul glorioso giaciglio formato dalle frecce che l'hanno trafitto.*

3. La teologia dell'epica

La Divinità suprema del *Mahābhārata* e della *Bhagavadgītā* – mentre può venire identificata di volta in volta con diverse figure vediche, tra cui sono specialmente in rilievo Viṣṇu e Rudra/Śiva, ciascuno dei quali sembra fungibile con l'altro (i due grandi numi sono alquanto arricchiti nel loro corredo mitico e simbolico rispetto al passato e formano già l'oggetto di una devozione esclusiva da

parte di comunità più o meno «settarie» che sono occasionalmente menzionate nell'epica) – coincide anzitutto con il Brahman stesso, l'unico Ente/Realtà (il *Sat*) fondamento del mondo del divenire, che insieme esso trascende e manifesta, ricolmando-lo della propria presenza, una presenza che è ovunque avvertibile, ma si concreta specialmente in un vasto repertorio di *vibhūti* (lett. «glorie/ricchezze») comprendente deità, entità e fenomeni caratterizzati dalla loro eccellenza e/o singolarità in seno alle diverse categorie di cui fanno parte. Esse vengono elencate nella *Gītā*: il Sole tra i luminari celesti; la Luna tra gli asterismi; il *Sāmaveda* tra i Veda; Indra tra gli Dèi; Viṣṇu tra gli Āditya; Śiva tra i Rudra; Agni tra i Vasu; Bṛhaspati tra i purohita; Bhṛgu tra i veggenti vedici; il manas fra gli organi dei sensi; la coscienza/ragione (la *cetanā*) tra gli esseri/elementi (i *bhūta*); il monte Meru tra le vette; l'Oceano tra le distese d'acqua; la sillaba Om̄ tra i mantra; la ripetizione mormorata dei Nomi divini (il *japa*) tra i sacrifici; lo Aśvatha (*Ficus religiosa*) tra gli alberi; il Fulmine tra le armi da lancio; il Tempo/Morte tra coloro che computano/annoverano; il leone tra le fiere; il Gange (la dea Gaṅgā) tra i fiumi, il lancio dei dadi tra i giocatori, il coraggio tra i prodi, il silenzio tra i segreti.

Caratteristica del *Mahābhārata* è altresì la nozione d'una serie di aspetti del Dio connessi ai vari settori dell'architettura del cosmo:

- a) in relazione all'uomo (*adhipauruṣa*), di cui costituisce il fine ultimo (la *gati*);
- b) in relazione alla persona (*adhyātman*), con il cui nucleo immutabile s'identifica senz'altro in quanto intimo Sé fondante la realtà di ogni individuo;
- c) in relazione agli elementi (*adhībhūta*), di cui è l'origine in quanto Natura primordiale;
- d) in relazione alle divinità (*adhidaivata*), di cui è al vertice in quanto Dio degli dèi (Devadeva) e Signore dei signori (Īsvareśvara), che può essere identificato con ciascuno di essi;
- e) in relazione ai mondi (*adhilokya*), entro la cui compagine compare come Satyaloka;
- f) in relazione alla conoscenza/consapevolezza (*adhivijñāna*), da cui risulta inattingibile, ma che al tempo stesso da lui procede ed è convalidata;
- g) in relazione al sacrificio (*adhiyajña*), con cui si identifica secondo la concezione tardovedica del Demiurgo.

L'assoluta imparzialità di questo Principio universale nei confronti delle vicende dei singoli – che gli fa assumere talora i trat-

ti di un Destino impersonale e ineluttabile con cui il re costantemente si misura, nient'affatto sicuro che la sua giustizia e rettitudine gli garantiscano il successo – viene ad incrinarsi con l'intervento di una vera e propria elezione, comportante un rapporto privilegiato tra la Divinità e l'individuo. Questo rapporto è vissuto dall'uomo in termini della personale intensa dedizione propugnata segnatamente dagli ambienti *viṣṇuiti* (la *bhakti*, lett. «partecipazione/godimento», un termine derivato da una radice che esprime la spartizione e, per traslato, la fruizione sessuale, ma anche il pio affetto/rispetto verso i genitori e i maestri e la devota fedeltà nei confronti d'un capo), che riveste nella prospettiva dell'epica i tratti di un lucido *amor fati* e insieme quelli d'un appassionato desiderio d'unione con l'Assoluto. Il perseguimento del Dharma diviene allora compimento disinteressato del proprio dovere, mentre i frutti delle azioni giuste e sante sono offerti come oblazione sacrificale alla Divinità, annientando così il *karman* positivo che non porterà più il saggio a rinascere; il Brahman personificato è allora il rifugio/asilo (lo *Śarana*) esclusivo del devoto e gli accorda la sua protezione potente sia in vita che dopo la morte, allorché il ciclo delle rinascite terminerà e il riassorbimento nella Realtà suprema (il *Brahmanirvāṇa*) avrà finalmente luogo. La *Gītā* esprime, in alcune celebri strofe, che hanno fissato nei millenni la fisionomia del pio «hindū», l'ideale dell'uomo perfetto, che solo è in grado di raggiungere tale altissima meta, liberandosi dal desiderio, la molla prima dell'agire che incatena i mortali a sempre nuove rinascite:

Senza odiar nessuno degli esseri, amichevole e compassionevole, senza «mio», senza «io», per cui agi e disagi sono la stessa cosa, paziente, appagato perfettamente sempre, aggiogato, domator di se stesso, dalle salde risoluzioni, in Me fissi la mente e l'attenzione consapevole, colui ch'è Mio bhakta Mi è caro. E colui dal quale non è turbata la gente/mondo e che dalla gente/mondo non è turbato, da esaltazione e depressione, paura e turbamento sciolto, questi Mi è caro. Non condizionato da rispetti umani, puro, destro, assiso in disparte, da cui le preoccupazioni se ne sono andate, che rinuncia ad intraprendere qualsiasi attività, colui ch'è Mio bhakta Mi è caro. Colui che non rabbrividisce di gioia né aborrisce, non s'angustia né brama, che rinuncia al bene e al male, provvisto di bhakti, questi Mi è caro. L'uomo identico verso il nemico e l'alleato, e così pure nei confronti di considerazione e disprezzo, freddo e caldo, agi e disagi identico, del tutto libero da attaccamenti, per cui sono pari lodi e biasimi, silente, pago di qualsiasi cosa gli avvenga, senza fissa dimora, saldo nel suo pensiero, provvisto di bhakti,

Mi è caro. Coloro, poi, che quest'ambrosia dharmica così com'è stata enunciata rimeditano, provvisti di sicura fede, aventi Me quale [ideale] supremo, questi bhakta Mi sono estremamente cari!

Nella forma in cui ci è pervenuta, l'epica fa larga parte alle nozioni cosmogonico/cosmologiche confluite nell'architettura del Sāṃkhya. Nel *Mahābhārata* il termine designa in particolare l'approccio "gnostico" alla liberazione dal ciclo delle rinascite; come tale, il Sāṃkhya è veduto in opposizione/complementarità con lo *Yoga*, termine che nel contesto dell'epica sta non soltanto per la ben nota disciplina psicofisiologica perfezionata dagli asceti in vista del conseguimento di stati di consapevolezza e poteri al di là della comune umanità, ma per ogni metodologia «pratica» adottata in vista della liberazione stessa.

4. Il *Pāñcarātra*

Accanto a questa componente è avvertibile con un certo rilievo, specialmente nel mosaico di citazioni fornito dalle parti sapienziali del poema, l'apporto dell'antica scuola viṣṇuita dei (*parama-*)*ekāntika/ekāntin*, «Monoteisti/monolatri (supremi)» o seguaci dello *Ekāyana*, un quinto Veda segreto (citato nella *Chāndogyopaniṣad* e identificato con una perduta branca dello *Yajurveda* bianco), scuola detta anche, specie dai suoi avversari, dei *sātvata*, dal nome di una sottocasta abbastanza umile, ciò che indica una possibile prevalenza tra loro degli appartenenti a tale gruppo sociale. Il nome sotto cui essa è più nota è quello di *Pāñcarātra*, «del [periodo] di cinque notti», durante le quali cinque autorità con i loro insegnamenti fondano il sapere sacro della sua tradizione: la notte d'Indra, quella dei Veggenti, quella di Śiva, quella di Brahmā e quella di Bṛhaspati; simbolicamente, questa designazione ricopre – oltre ad altre pentadi come quelle dei 5 sensi con i loro rispettivi oggetti, distrutti al momento della liberazione, e delle 5 parti del giorno in cui riti specifici devono essere eseguiti – il gruppo dei «Cinque Eroi» (i *Pañcavīra*) del clan dei Vṛṣni, in persona dei quali Viṣṇu ha operato la sua discesa nel mondo, che sono altrettante figure dell'epica specialmente venerate dal movimento: oltre a Kṛṣṇa/Vāsudeva (ch'è al centro della pietà dei pāñcarātrin, per ciò detti anche *bhāgavata*, «Quelli del Bhagavat»), figurano tra costoro suo fratello (Baladeva/Balarāma Saṃkarṣaṇa, il «feto trapiantato», allusione ad un evento prenatale di cui fu protagonista), i suoi figli Pradyumna (lett. «Pre-potente») e Sāmba (lett.

«che ha madre») e il nipote Aniruddha (lett. «senza ostruzioni»). Questa tradizione ha prodotto un imponentissimo *corpus* di letteratura in sanscrito comprendente 225 testi sacri più volte rimaneggiati nei secoli, variamente detti *Siddhānta* («conclusioni definitive»), *Bhagavat-/Divyaśāstra* («testi autorevoli relativi al Bhagavat» o «divini»), *Agama* («[tradizioni] a noi pervenute»), *Tantra* («libri»; il termine letteralmente designa uno strumento per tessere; esso è morfologicamente affine al latino *tenctorium*) o *Samhitā*. Tra questi si distinguono quelli di origine divina, quelli enunciati dai veggenti vedici e quelli riconosciuti opera umana; ciascuno si divide, almeno in linea di principio, in 4 sezioni, rispettivamente dedicate ad esporre la conoscenza (il *Jñāna*), l'azione cultuale (la *Kriyā*), lo *Yoga* e le regole di condotta (la *Caryā*): tale quadripartizione è caratteristica di tutta la letteratura «tantrica», quale che ne sia l'affiliazione. Tra le più interessanti dal punto di vista speculativo sono la *Sanatkumāra*, la *Īśvara*, la *Pauṣkara*- e la *Ahirbudhnyasamhitā*. Le dottrine più caratteristiche del movimento s'accentrano sulla figura di Viṣṇu, identificata con Kṛṣṇa e concepita come Dio degli dèi, unico Signore personale di tutto (*Īśvara*). La sua iconografia, curata in ogni dettaglio, costituisce un potente sistema simbolico, in cui le categorie del Sāṃkhya hanno larga parte. Così:

- la tinta della pelle del Dio è blu notte, il che allude allo spazio sottile e onnipresente, ma è anche connesso con l'attuale età del mondo: nelle precedenti, infatti, il Dio è rispettivamente bianco, rosso e giallo – si noterà che si tratta dei quattro colori (i *varṇa*) simbolici dei principali gruppi sociali dell'India, predominanti ciascuno in uno degli *yuga*; la veste è gialla e rappresenta i *Veda* attraverso i quali traluce il mistero divino;
- a sinistra del petto di Viṣṇu figura il neo cruciforme detto *Śrīvatsa* («beneamato di Śrī», la Signora della buona sorte/successo, sua paredra e Potenza, *Śakti*), da cui esce un ciuffo di pelo dorato che simboleggia la «Natura» primordiale (la *Prakṛti*);
- al centro del petto è posto invece il *Kaustubha*, la gemma «dell'Oceano» di latte, ottenuta a seguito del suo frullamento da parte di dèi e Asura al fine di farne emergere il nettare d'immortalità, lo *amṛta*; è in tale gemma che il ricciolo si riflette, il che simboleggia il Soggetto (il *Puruṣa*) nella sua funzione di specchio dell'universo oggettuale;
- le quattro mani reggono altrettante «armi/aggeggi» (gli *Āyudha*), che, personificati, sono altrettanti esseri divini cui spetta in proprio un culto: un loto, la mazza *Kaumodakī*, simboleggiante

il soffio vitale, miticamente identificata con la dea Kālī, di cui la sorella di Kṛṣṇa uccisa in fasce dal perfido Kaṁsa è ritenuta un Avatāra, il *Pāñcajanya*, la conca vinta all'Asura Pañcajana («Cinque-elementi»), simboleggiate il senso dell'io; il disco/ruota detto *Sudarśana* («Bellavista»), i cui sei raggi sono le stagioni, la cui circonferenza è la Māyā e che simboleggia la mente cosmica. Quest'ultimo Āyudha assume speciale importanza nel culto templare ed è visto come il mezzo attraverso cui Viṣṇu manifesta il mondo, dividendosi in soggetto ed oggetto.

Più astrattamente, egli è contraddistinto da 6 attributi preminent, in genere accettati anche dagli altri indirizzi di pensiero teistici come caratterizzanti il Dio degli dèi, quale che sia l'identità assegnatagli:

- 1) la conoscenza (lo *jñāna*), essenza immateriale del Dio, eterna e di per se stessa splendente, che raggiunge e riflette ogni oggetto nell'universo;
- 2) la potenza (la *sakti*), che si concreta particolarmente nella sua funzione cosmogonica;
- 3) la signoria (lo *aiśvarya*), che coincide con il ruolo di libero attore/creatore (*kartṛ*);
- 4) la forza/vigore (il *bala*), che permette al Dio di operare instancabilmente;
- 5) la virilità (il *virya*), che si concreta nella capacità di restare immutato pur fungendo da causa intrinseca/«materiale» (*upādānakāraṇa*) del mondo fenomenico;
- 6) la gloria/fulgore (il *tejas*), che gli permette di operare come causa estrinseca/«strumentale» di esso (*nimittakāraṇa*), ponendolo in esistenza tramite il proprio agire in assenza di qualsiasi ausilio esterno.

Tutti insieme, tali attributi pertengono a Kṛṣṇa/Vāsudeva; presi a due a due, essi individuano i suoi principali *Vyūha* (lett. «forme sintetiche»), manifestazioni parziali che si susseguono in cicli della durata di 1600 anni ciascuno, durante il periodo della cosiddetta «emanazione pura», che precede la cosmogonia: dalla combinazione di conoscenza e forza emerge Saṁkarṣaṇa, identificato con Śiva in quanto riassorbitore delle forme; da quella di signoria e virilità Pradyumna, identificato con Brahmā in quanto Demiurgo; da quella di potenza e gloria Aniruddha, ch'è Viṣṇu in quanto conservatore del cosmo, Puruṣottama. I *Vyūha* si distinguono dalle mani in cui recano i loro Āyudha: mentre Kṛṣṇa ha nella destra superiore la conca e nell'inferiore la mazza, nella sinistra superiore il disco e nell'inferiore il loto, Saṁkarṣaṇa inverte rispetto a lui

gli oggetti nelle mani sinistre e Pradyumna le posizioni di mazza e disco, mentre Aniruddha scambia gli oggetti tenuti in destra e sinistra superiori rispetto a quest'ultimo. Diverse figure divine femminili ed emanazioni secondarie s'accompagnano a costoro, nel quadro di un *pantheon* dalla complessa articolazione.

Anche a prescindere dagli apporti di singole correnti di pensiero devozionali, di notevolissimo rilievo per le sorti future dell'hindūismo è il momento mitico-teologico del *Mahābhārata*: ricorrono dappertutto, e segnatamente nelle sue sezioni d'ispirazione didascalica, numerosi inni diretti alle principali figure divine, tutt'ora utilizzati nel culto ed importantissimi per gli epiteti e i dettagli iconografici che vengono in essi evocati, nonché i frequenti *excursus* mitici, che sovente ripresentano, ampliandoli, i contenuti delle stringate narrazioni eziologiche dei Brāhmaṇā. Mentre tali antecedenti vedici resteranno nei secoli oggetto di libera ermeneusi presso i commentatori – anche i più ortodossi –, i quali non si periteranno di ricorrere all'allegoria per penetrarne i significati, la cosmogonia, la cosmologia e le gesta degli dèi e degli antichi veggenti ed eroi riportate nel *Mahābhārata* e nei testi posteriori, che ne riprendono e sistematizzano il dato, verranno accettate come eventi storici, sia pure di una «storia sacra» ricca d'insegnamenti simbolici. È, infatti, a partire dalla doviziosa silloge di miti reperibili nell'epica che verrà costruendosi nei secoli l'imponentissimo *corpus* mitologico indiano, affidato da un lato alla letteratura anonima dei Purāṇa, dall'altro a una fitta schiera di poemetti, drammi e inni in sanscrito e in vernacolo, cui ogni generazione ha apportato un contributo erudito, devoto o creativamente innovatore. L'architettura del *pantheon* indiano, gli attributi, le attività e i principali episodi relativi alle diverse figure divine oggetto della devozione professata dagli esponenti delle diverse tradizioni «settarie» trovano nelle fonti della Smṛti una consacrazione autorevole, che serve in qualche misura ad armonizzare tali tradizioni, fornendo ad esse un comune *background* condiviso anche dal cosiddetto «Hindūismo generico», che in siffatte tradizioni non si riconosce. Gli dèi dell'epica indiana, alla stessa guisa di quelli omerici, si presentano sovente come individui animati da interessi personali, che non esitano a ricorrere all'inganno nella difesa dei loro preferiti: così vediamo la dea Gaṅgā, personificazione del Gange, prendere personalmente le redini del carro del figlio Bhīṣma nella battaglia, mentre Indra, per difendere il figlio Arjuna, assume le sembianze d'un brāhmaṇo al fine di chiedere in dono al suo mortale ne-

mico Karṇa, figlio del Sole, la corazza e gli orecchini che lo rendono invincibile. Occasionalmente, come si vede, anche dei conubii possono aver luogo fra divinità ed esseri umani, generando eroi ereditanti la vigoria e la statura sovrumana del genitore divino, che possono affiancare nella lotta sempre ripetuta contro le forze del male, ma anche il destino di morte precoce di quello umano: la differenza tra le due stirpi non è tanto di qualità, quanto di poteri e di longevità. Anche gli dèi muoiono, e, secondo una concezione condivisa da jaina e «buddhisti», sono sostituiti nella loro carica/funzione da nuovi personaggi dotati d'insigni meriti, che ne prendono nome ed aspetto: è il caso dello stesso Indra, di cui il *Mahābhārata* conosce cinque predecessori. Agli dèi del *pantheon* impegnati nelle attività cosmiche e nel conflitto contro gli Asura s'affiancano gli «dèi grazie al karman» (i *Karmadeva*), defunti che hanno guadagnato lo Svarga con il sacrificio o con la morte in battaglia, «prescelti/uccisi» come i *Val* dell'escatologia scandinava e i *Veles/Velinas* di quella baltica; qui la distinzione dipende soltanto dalla consistenza mitico/cultuale di cui godono i primi, mentre i secondi formano per lo più una massa anonima e indeterminata, entro la quale emerge qualche re celebre per le sue antiche gesta.

5. LO HARIVAMSA E IL RĀMĀYANA

Appendice del *Mahābhārata* è lo *Harivamṣa* (la «Stirpe di Hari», un nome che significa lett. «Bruno/rossastro/verdastro», divenuto epiteto di Viṣṇu con varie etimologie fantastiche, ad esempio «che rapisce» i cuori), nella sua attuale veste (risalente forse al IV/V secolo d.C.) una rivisitazione viṣṇuita di esso dell'estensione di circa 16.000 strofe, ripartite in 326 adhyāya e tre grandi «libri» dedicati rispettivamente alla narrazione della teogonia e delle antiche dinastie, della biografia specialmente giovanile di Kṛṣṇa e degli eventi delle future età cosmiche. Si tratta di temi condivisi con i Purāṇa, di cui il testo riprende l'impostazione sotto più d'un rispetto.

Più antico, almeno nel suo nucleo (I/II secolo d.C.?), sembra essere il secondo degli Itihāsa, il famoso *Rāmāyana* (lett. «Cammino di Rāma»), basato su una leggenda ben nota e ampiamente narrata, con significative varianti, nel *Mahābhārata*, dove i fatti di Rāma sono considerati assai più antichi di quelli di Yudhiṣṭhi-

ra; lo *Harivamṣa* si riferisce già a pubbliche recite della vicenda con una messa in scena vicina a quella dei «Misteri» medioevali in Occidente, tradizione tuttora viva: si consideri la festività della *Rāmalīlā* («gioco di Rāma») che viene celebrata a Rāmanagara presso Benares, coinvolgendo tutta la popolazione in una serie di quadri animati che hanno per teatro la cittadina intera. In 24.000 strofe ripartite in 675 «fiotti» (i *sarga*, solitamente resi con «canti») e 7 «sezioni» maggiori (i *kāṇḍa*, resi con «libri») il poema – che per la sua unità d'ispirazione e di linguaggio è certo opera di una singola personalità creatrice, identificata nell'opera stessa con uno dei suoi personaggi, il saggio Vālmīki (lett. «quello del termitaio» cresciuto attorno al suo corpo durante un prolungato periodo di immobile ascesi) – sviluppa le peripezie del principe Rāma, secondo una serie di moduli ben attestati nella tradizione fiabesca – non soltanto indoeuropea – dei cosiddetti *Märchen* e *Hero Tales*. Figlio prediletto del re Daśaratha, della dinastia solare fondata da Ikṣvāku (un personaggio noto nel *Rgveda*) con per capitale la città di Ayodhyā, Rāma è costretto a recarsi in esilio silvestre dalle mene della matrigna Kaikeyī, la giovane seconda moglie del padre, al momento in cui dovrebbe invece essergli associato nell'amministrazione del regno come erede presuntivo (*yuvarāja*). Il vecchio monarca, come è frequentemente il caso in questo tipo di trama, ne morrà di dolore. I vagabondaggi dell'eroe lo portano nelle terre inesplorate che si stendono a Sud dei dominii degli Ārya nella piana gangetica occidentale (lo *Āryāvarta*), viste come una sorta di «Altro Mondo» popolato di mostri e di meraviglie. Qui, mentre s'è assentato per cacciare un prodigioso cervo dalle corna d'oro, la amatissima sposa Sītā (lett. «Solco», così chiamata perché nata dalla Terra ritualmente arata dal re Jānaka dei Videha, ben noto nella letteratura tardovedica) gli viene rapita sul suo carro aereo dal terribile re dei rākṣasa, il mostruoso Rāvaṇa dalle dieci teste, che la terrà segregata nel parco del suo magico palazzo a Laṅkā nell'isola di Ceylon. Guadagnatasi l'alleanza di Sugrīva re dei «silvani» (i *vānara*, sorta di elfi scimmieschi dagli straordinari poteri, tra cui primeggia Hanumat, il «guanciuto/mascelluto», prezioso «ausiliare magico» destinato a divenire uno degli dèi minori più popolari dell'India nei secoli più vicini a noi) e individuato dopo una affannosa ricerca il luogo della prigionia della sposa, l'eroe varca il mare accompagnato dal fido fratello Lakṣmaṇa e da un'armata di *vānara*, sconfigge in una grande guerra l'antagonista e ritorna in trionfo ad Ayodhyā. Qui, però, è costretto dal

timore della pubblica opinione ad allontanare la fedele Sītā, pur già sottoposta ad un'ordalia tra le fiamme per provare la sua castità: ella darà alla luce in esilio i figli Kuśa e Lava, allevati dallo stesso Vālmīki. Sarà poi la recitazione del poema da parte dei due fanciulli al cospetto di Rāma a fornire lo spunto ad un'agnizione nel più classico stile delle favole.

La nozione del Dharma nel *Rāmāyaṇa* è assai meno problematica che nel *Mahābhārata*; Rāma ne assume solennemente la difesa contro una vivace apologia dell'Artha posta in bocca al machiavellico ministro Jābāli, che tenta invano d'indurlo a rinunciare all'obbedienza al comando paterno che gl'impone l'esilio. Il poema tratta essenzialmente del mondo umano e, se abbonda in episodi dove il meraviglioso ha un ruolo notevolissimo, lascia per lo più in ombra gli dèi, salvo Indra: apparizioni ed interventi diretti di essi nella vicenda sono infrequenti. In compenso acquisisce notevole rilievo la maestà di Rāvaṇa, con la sua corte di mostruosi figli e fratelli: l'ultimo «libro» narra, come antefatto della vicenda principale, le sue mirabili gesta, tra cui una discesa agli inferi per liberare i dannati che vi scontano le loro colpe, che ricorda un tema sviluppato in Occidente in contesto ellenico e cristiano; il possente rākṣasa è affrontato da Yama, re e giudice dei defunti, e da Mṛtyu, la Morte personificata, che stanno per annientarlo, rendendo vana la parola di Brahmā. Il Demiurgo è costretto a fermarli personalmente, onde evitare la rovina del mondo, il cui ordine crollerebbe s'egli venisse smentito: il trionfo di Rāvaṇa è il prezzo della veridicità del Dio, su cui si regge tutt'intera la sua opera.

A confronto della vastissima tela del *Mahābhārata*, piena di digressioni e costellata di parti didattiche, quella del *Rāmāyaṇa* appare relativamente semplice e compatta: solo il primo e l'ultimo «libro», che hanno subito nei secoli un maggior numero di rielaborazioni e aggiunte, si presentano come repertorii mitologico-didascalici. Qui Rāma – che nel resto del poema impersona semplicemente il tipo ideale del monarca, disinteressato benefattore del suo popolo (dove l'espressione proverbiale «regno di Rāma», *Rāmarājya*, per designare un tempo di serena prosperità in cui il male è totalmente bandito dalla Terra), estremamente pio nella sua osservanza del Dharma e degli obblighi familiari, formidabile nel suo valore guerresco – è divenuto un Avatāra di Viṣṇu, disceso tra gli uomini per la distruzione di Rāvaṇa, reso invincibile nei confronti di ogni altro essere da una promessa incautamente fattagli da Brahmā. L'eroe, il quale ignora la propria iden-

tità divina, finirà per scoprirla dopo il compimento della sua missione grazie ad una rivelazione di Brahmā in persona. Dopo che Sītā, riconosciuta la sua castità, è ritornata in seno alla madre Terra, il re perfetto abbandona con i suoi sudditi il proprio corpo nelle acque della Yamunā in una impressionante cerimonia di suicidio collettivo e ascende al Cielo portandoseli appresso, partecipi della sua apoteosi. Interessante è l'episodio del duello che vede l'eroe, di ritorno dall'aver spezzato l'arco di Rudra e vinta la mano della bellissima Sītā, trionfare sul brāhmaṇo guerriero Paraśurāma («Rāma dall'ascia da battaglia»; cfr. i nomi dell'arma in accadico, *pilakku* e in greco, *pelekys*), che l'aveva sfidato. Questi figura con un certo spicco anche nel *Mahābhārata*; si tratta d'un personaggio dotato di qualche consistenza storica, giacché ad un Rāma figlio di Jamadagni è ascritto un inno nel decimo libro del *Rgveda*, mentre risulta da alcuni passi dello stesso *Rgveda* che Jamadagni era un discendente di Bhṛgu, sodale di Viśvāmitra nel suo conflitto con Vasiṣṭha. In quello che potrebbe essere l'adattamento epico di un'antica saga, Paraśurāma, al fine di vendicare Jamadagni ucciso a tradimento su ordine del possente re del clan degli Haihaya, Arjuna figlio di Kṛtavīrya, sconfigge e uccide in duello costui, malgrado egli possa farsi crescere 1000 braccia impugnanti altrettante armi al momento della battaglia, indi procede a massacrare tutti gli kṣatriya, liberando per 21 volte dal loro peso la Terra. Ora, anche Paraśurāma compare, secondo la versione purāṇica della sua vicenda, tra gli Avatāra di Viṣṇu. Poiché, oltre a Rāma, vengono considerati discese del Dio tra gli uomini anche il suo fratello uterino Lakṣmaṇa e i fratellastri Bhārata e Śatrughna, ci si trova di fronte alla paradossale situazione di ben cinque sue «incarnazioni», due delle quali in conflitto fra loro, simultaneamente presenti. L'esegesi posteriore risolverà tale garbuglio mitico-teologico grazie all'approfondimento della dottrina delle «discese» divine: a differenza di Kṛṣṇa, ritenuto ormai un Avatāra plenario (*Pūrmāvatāra*), Rāma e i suoi fratelli nascono come Avatāra parziali (*Aṁśāvatāra*), ancorché nel primo sia presente una dose superiore di natura divina; lo stesso è vero, del resto, di Paraśurāma. Sconfitto, costui cederà a Rāma la sua carica divina, permettendogli di accrescere il suo status avatārico, e si depotenzierà a semplice uomo, pur dimorando nel mondo, immortale e sconosciuto, fino ai giorni nostri.

La popolarità del testo di Vālmīki è stata grandissima in ogni tempo: i rifacimenti, le traduzioni in diversi vernacoli, gli adattamenti teatrali si contano a centinaia, nel subcontinente india-

no come in Indocina e in Indonesia. Ma il culto di Rāma, identificato rispetto ai suoi omonimi dall'apposizione al suo nome dell'epiteto «-Candra» («Luna») che ne denota la beltà sovrumanica, si è sviluppato appieno relativamente tardi, specie nell'India settentrionale, grazie ad alcuni poemi di alto profilo coniuganti la devozione viṣṇuita con una concezione del mondo sostanzialmente vedāntica, che fa dell'antico principe di Ayodhyā il volto umano del Brahman e il Dio degli dèi; tali sono:

1. L'imponente *Yogavāsiṣṭha/Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇa* ascritto a Vālmīki in persona, un poema filosofico redatto in ambiente kāśmīro prima del X secolo, che – in 36.000 strofe divise in 303 adhyāya raccolti in 6 «libri» (i *prakaraṇa*) – espone con dovizia di parabole ed episodi illustrativi gl'insegnamenti impartiti dal veggente vedico al principe di Ayodhyā durante il loro viaggio narrato nel primo «libro», fornendo alla spiritualità più elevata degli ultimi secoli una vera encyclopédia mistico-teologica che in più punti non esita a criticare le concezioni più diffuse e avvicinarsi ad un «teismo» di stile occidentale; si veda ad esempio come Śiva, essendogli apparso, insegnava allo stesso Vasiṣṭha, che lo interroga, il culto più efficace della Divinità Suprema:

Dio (*Deva*) non è fornito d'occhi di loto [attributo di Viṣṇu], e neppure Dio ha tre occhi [attributo di Śiva], Dio non è già nato dal loto [attributo di Brahmā], né Dio è signore dei Trentatré [attributo d'Indra]; Dio non è il Vento, né il Sole, né il Fuoco, né la Luna che illumina la notte, né il brāhmaṇo, né il re, né io, né tu, ottimo tra i due volte nati. Dio non ha forma corporea, invero, né Dio ha forma mentale, Dio non è Colei che ha forma di loto [la Śakti, identificata qui con Śrī/Lakṣmī], e neppure Dio è intelletto: Dio è detto Splendore [*Devana*; il termine ha il doppio senso di «gioco», che allude alla gratuità dell'azione divina in quanto *līlā*] senza principio e fine, non è artificiose/fittizio. Come potrebbe Quello consistere in un oggetto finito, delimitato da forma e simili altri [connotati]? Come Splendore senza principio e fine, non fittizio, la Coscienza, han conosciuto Śiva! Quello solo è enunciato con il nome «Dio», Quello va adorato, Quello solo è, donde promana tutto ciò che porta forma, reale e/o irreale [...]. La comprensione [il *Bodha*], l'equanimità, la calma: ecco i fiori che qui vanno offerti: i dotti nell'adorazione sanno che così va adorato Śiva ch'è soltanto Coscienza, immacolato: allorché con i fiori di calma, comprensione ecc. si rende culto a Dio che è il Sé, sappi che questo è culto di Dio. Il culto delle forme non è affatto culto!

2. L'elaborata rivisitazione teologica dell'epica antica – in 4200 strofe divise in 7 «libri» che riproducono l'articolazione ori-

ginaria – contenuta in una parte del *Brahmāṇḍapurāṇa* detta *Adhyātmaramāyaṇa* («*Rāmāyaṇa* spirituale»), con una sua *Rāmagītā* ricca di profondi insegnamenti.

3. Il *Rāmacaritamānasa* (il «lago Mānasa [un celebre lago presso il monte himālayano sacro a Siva, il Kailāsa] delle gesta di Rāma») di Tulasīdāsa, un vero capolavoro della letteratura devozionale indiana, la cui stesura l'autore, ispirato lirico e mistico delicatissimo, dice aver iniziato il 30 marzo 1574; esso consta di 1074 brevi composizioni, dette *dohā* dal nome della strofe principale in esse ricorrente, ripartite nei soliti 7 «libri» e redatte nella parlata popolare di Ayodhyā, la cosiddetta avadhī. Il *Rāmacaritamānasa* ha avuto per la formazione della lingua hindī un'importanza pari a quella della *Divina Commedia* per il volgare italico; la sua lettura quotidiana è servita negli ultimi secoli da viatico spirituale a milioni di devoti, sostituendo quella di qualsiasi altro testo edificante. Alla sua influenza si deve se al momento della morte s'invoca di preferenza, almeno da parte degl'indiani del Nord, il nome venerato di Rāma, la cui ripetizione incessante è tra le pratiche più amate e largamente diffuse: è quanto fece mentre cadeva sotto la mano del suo assassino lo stesso Mohandās Gāndhī. Entrambi tali testi sono tenuti in alto onore dalla tradizione dei *rāmānandīn/rāmavata*, talora considerata un sampradāya indipendente, nata con il maestro Rāmānanda (XIII/XIV secolo), egli stesso venerato come Avatāra di Viṣṇu, che trova i numerosi suoi adepti, detti *vairāgin* («praticanti il distacco» dal mondo), nell'India settentrionale, specie nella piana gangetica; vi sono quattro sottobranche di questa «setta», cui sono affiliati ben 36 dei 52 «portali» degli asceti viṣṇuiti nell'India (gli *Dvāra*).

6. I PURĀNA E LE «SETTE»

1. I Purāṇa non «settarii»

Nel solco degli Itihāsa si pongono i Purāṇa, considerati anch'essi, come si è detto, autorevoli fonti della *Smṛti*. Lo *Arthaśāstra* li classifica addirittura come una sezione di tali testi. Parti significative di tale cospicua massa di letteratura anonima, originariamente orale, è tradizione vengano ritualmente recitate in occasione di festività o di solennità familiari: ciò a cagione sia della presenza di episodi particolarmente amati del mito, sia della ricchissima innologia in essi contenuta, elemento essenziale del cul-

to appropriato a tali circostanze. Redatti in un sanscrito generalmente piano e comprensibile anche per uditori di basso profilo culturale, i Purāṇa costituiscono il vero *mainstream* della tradizione culturale e «religiosa» dell'India medioevale, cui forniscono una sorta di gigantesca struttura portante, oggetto nei secoli di continue rielaborazioni e integrazioni, in sintonia con i trattati sul Dharma, con gl'insegnamenti delle scuole soteriologiche che di volta in volta s'affermavano nel subcontinente, con la manualistica – in gran parte perduta – in cui le diverse branche di sapere specializzato venivano fissando i capisaldi delle loro rispettive discipline. Grandissimo peso hanno nella formazione di questi testi anche le tradizioni locali relative ai diversi santuari e luoghi sacri (i *tīrtha*, lett. «guadi»), cui s'affiancano nel periodo più recente le nozioni e le metodologie rituali appannaggio degli ambienti del cosiddetto «tantrismo». Il continuo accrescere del *corpus* dei Purāṇa ha frustrato i diversi tentativi di stabilirne un canone.

Un primo criterio, probabilmente quello applicato più anticamente, consiste nell'ascrivere al *corpus* tutti i testi che presentano i cinque elementi distintivi (i *pañcalakṣaṇa*) di un Purāṇa, il cui elenco verosimilmente è stato ricavato dall'analisi degli esempi più noti del genere:

1) La cosmogonia propriamente detta, intesa come periodica emanazione/ sprigionamento (*sarga*) del mondo, diverse varietà della quale sono classificate nel momento di massima elaborazione teoretica: *a*) a partire dalla «Natura» primordiale (il *prākṛtasarga*), da cui si sviluppano i diversi elementi/principi costitutivi (i *tattva*) teorizzati dal Sāṃkhya: questo processo comporta sei fasi distinte, che sono altrettanti sarga; *b*) a partire dalle mutazioni o «stati allotropici» della natura stessa (il *vaikārika-/vaikṛtasarga*), da cui sorgono le diverse specie vegetali e animali; per ciascuna di queste categorie di esseri vi è un sarga distinto; *c*) a partire da entrambi (il *prākṛtavaikṛtasarga* – altrimenti detto *kau-mārasarga*, dalla figura demurgica di Sanatkumāra deputata talora ad effettuare questa cosmogonia intermedia), da cui vengono in esistenza gli uomini e le otto classi degli dèi, con i loro sarga rispettivi.

2) Il rinnovarsi del processo cosmogonico che si presenta come anti/ri-cosmogonia (il *pratisarga*) dopo le periodiche distruzioni/riassorbimenti (*samhṛti/ samhāra/ pralaya*) dei mondi, suddiviso in diverse varietà a seconda dei livelli dell'edificio cosmico di volta in volta annientati e rimanifestati in esso. Ad esempio al ter-

mine d'ogni giornata di vita di Brahmā il suo sonno comporta la distruzione del trimundio (inferi, terra e cieli inferiori), che verrà rimanifestato al suo risveglio, dopo una notte di pari durata, mentre alla sua morte, dopo una vita di 311.040.000.000.000 di anni umani, l'intero uovo cosmico, inclusi i cieli più alti, è riasorbito nelle Acque primordiali, in attesa che un nuovo Brahmā venga in essere dopo un congruo intervallo di tempo.

3) Le «stirpi/genealogie» (i *vam̄sa*) di veggenti e dèi. Le teogonie indiane sono altrettanto dense e dettagliate di quella esiodea e rappresentano l'esito di un lavoro pluriscolare di paziente comparazione e sistematizzazione condotto sui materiali vedici spesso discordanti tra loro. I dati relativi a moltissime antiche figure divine si limitano al nome e alla discendenza da ben noti personaggi, mentre la massima parte dei loro miti, illustranti le loro funzioni nel *pantheon*, sono andati irrimediabilmente perduti. Ciò le avvicina alle numerose figure divine introdotte in associazione alla complessa simbologia «tantrica», che per lo più costituiscono altrettanti aspetti specializzati delle grandi divinità e/o loro attendenti, anch'esse alquanto povere di miti. È vero che queste ultime sono altresì destituite di una collocazione genealogica che le ricolleghi al mondo tardovedico ed epico.

4) I 14 «intervalli dei Manu» (i *manvantara*), della durata di 306.720.000 anni ciascuno, che dividono i diluvii periodicamente ricorrenti. Durante ogni diluvio un diverso Manu, distinto dagli altri solo dal suo patronimico, salva sulla sua arca i sette Veggenti vedici e i semi di tutti gli esseri viventi, divenendo il progenitore dell'umanità futura (gli uomini son designati volentieri con il patronimico che indica la loro discendenza da lui: Mānava; cfr. l'aggettivo *mānuṣa*, «umano», d'identica formazione). Come il Noè mesopotamico Atrahasis/Ziusudra/Utanapištīm, ogni Manu è caratterizzato da estrema longevità: egli resta in vita, continuando a dominare – come un Re Nascosto – la Terra e le vicende dei suoi discendenti, fino al diluvio successivo.

5) Le «gesta delle dinastie» (i *vam̄sānucarita*), i cui monarchi sono per lo più nudamente elencati, solo talora accompagnandone il nome con alcune notizie sugli eventi più significativi del loro regno; si tratta della parte meno rimanipolata del sapere purāṇico, che compare sostanzialmente inalterata nei diversi testi. Essa, come s'è detto, costituiva in età tardovedica appannaggio dei bardī/aurighi regali (i *sūta*): sappiamo che costoro erano chiamati a recitare in occasione di ceremonie solenni, a maggior gloria dei loro nobili patroni, «il Purāṇa», contenente le impre-

se dei loro antenati. Le dinastie più antiche, che fanno parte della vicenda-cornice del *Mahābhārata*, ricevono nei Purāṇa un trattamento che tiene conto delle notizie su di esse riportate dal grande poema; quelle più recenti sono invece presentate profeticamente dall'uno o dall'altro veggente che ne enuncia solennemente la storia a venire, con una convenzione letteraria simile a quella adottata in Occidente soprattutto nell'epica dotta, e coltivata fino al Rinascimento sulla falsariga dell'*Eneide* vergiliana.

Non sorprende che, utilizzando i pañcalakṣaṇa come criterio di valutazione, alcuni esponenti del cosiddetto «neo-hindūismo» argomentassero sul finire del secolo scorso che *Bibbia* e *Corano* sono sostanzialmente dei Purāṇa, e dunque rientrano al massimo nella Smṛti, sicché non possono aspirare ad esser messi sullo stesso piano dei Veda, che sono la Śruti, superiore ad essa in autorità. Occorre notare che, ai fini della classificazione di un testo come Purāṇa, viene presa in considerazione la mera *presenza* di queste tematiche, mentre non è affatto richiesto ch'esse rappresentino quantitativamente il centro d'interesse del testo analizzato. Questo si rivela, in genere, completamente diverso: può trattarsi, ed è il caso più frequente, di una grande figura divina, Śiva, Viṣṇu o la Dea (*Devī*), attorno ai cui miti e al cui culto s'organizza senza troppo sforzo il resto dei materiali, in cui notevolissimo spicco hanno le digressioni intese a magnificare la «maestà» (il *Māhātmya*, lett. «magnanimità») di guadi sacri meta di pellegrinaggio (i *Tīrtha*), i principali santuari, particolari pratiche di pietà, formule, accessori del culto, festività, ecc. Non sorprende che all'elenco tradizionale dei 5 lakṣaṇa ne sia sostituito nei testi più recenti uno che ne conta ben 10, più fedele all'effettivo tenore di questa letteratura: tra di essi figurano il Dharma, i *Māhātmya* e le *Gītā* (composte ad imitazione di quella del *Mahābhārata* e che s'incontrano di frequente nei nostri testi).

In una diversa direzione procede il tentativo di fornire un canone tassativo dei «Grandi Purāṇa» (i *Mahāpurāṇa*), tradizionalmente limitato a 18 titoli accompagnati da un breve sommario e dall'estensione di ciascuno, fino a un totale di quasi mezzo milione di strofe, tenendo conto delle innumerevoli aggiunte e varianti. I testi d'ispirazione viṣṇuita adottano poi la tripartizione, ricavata dall'utilizzazione *ad hoc* delle categorie del Sāṃkhya, in Purāṇa «puri/luminosi» (*sāttvika*), i quali assegnano a Viṣṇu la preminenza su tutte le altre figure divine, Purāṇa «caratterizzati da passione/attività» (*rājasa/rājasika*), che conservano l'importanza di Brahmā o di altre deità minori, e Purāṇa «obnubilati/te-

nebrosi» (*tāmasa/tāmasika*), che considerano Śiva il sommo Dio. Le varianti di questo canone, puntualmente registrate nei diversi Purāṇa, mostrano la concorde accettazione di buona parte dei testi; solo alcuni sono di volta in volta respinti nel canone, anche più controverso, dei 18 «Sub-Purāṇa» (gli *Upapurāṇa*) – i candidati a farne parte sono più d'una settantina! – e sostituiti da titoli che sono solitamente membri di quest'ultimo. L'epiteto di «*Upapurāṇa*» non deve ingannare: l'estensione e l'elaborazione dottrinale di diversi testi che vengono così qualificati sono anche maggiori di quelle di alcuni dei più noti «Grandi Purāṇa». Prendiamo in considerazione i membri più significativi di entrambi gli elenchi.

1) Esempi tipici del carattere enciclopedico di questa letteratura, con sezioni destinate ad una serie di saperi tecnici importanti per la conoscenza dei contenuti della trattistica indiana oggi perduta, sono lo *Agni-/Āgneyapurāṇa* («P. del Fuoco»), che nell'attuale veste più volte rimaneggiata consta di 11.500 strofe ripartite in 383 adhyāya e il *Garuḍa-/Gāruḍapurāṇa* («P. dell'uccello Garuḍa», cavalcatura di Viṣṇu specialmente invocata contro il morso dei cobra), in 9.000 strofe ripartite in 200 adhyāya, che privilegia i contenuti «magico»-medicinali e ritualistici. Entrambi certamente già noti nel IX/X secolo nella loro forma attuale, questi testi hanno assimilato parti viṣṇuite e śivaithe senza privilegiare in modo particolare la tendenza «settaria» che in esse si riflette. Un simile esempio di montaggio di elementi eterogenei forniscono due Purāṇa intitolati ad antichi Avatāra di Viṣṇu.

2) Il primo di tali Purāṇa è il *Kūrma-/Kaurmapurāṇa* («P. della Tartaruga», forma assunta dal nume per consentire il frullamento dell'Oceano di latte operato da dèi e Asura), sopravvissuto solo in parte – 8.000 strofe su 17.000, ripartite in 95 adhyāya –, che nella sua attuale veste, elaborata fra il VI e il IX secolo, fa posto ai mille nomi della Dea accanto a narrazioni ispirate alla pietà viṣṇuita e alle istruzioni impartite da Śiva nella *Īśvaragītā/Gitaiśvarī* (495 strofe divise in 11 adhyāya), una rivisitazione della *Gītā* che presenta Śiva e Viṣṇu fusi in un solo personaggio (Harihara, che riunisce le due figure divine nelle metà destra e sinistra della sua persona) in atto di danzare innanzi agli occhi meravigliati e commossi dei veggenti e accorda particolare attenzione allo yoga nel suo ultimo adhyāya, proponendo schemi di meditazione a metà strada tra la corposa concretezza della prassi «tantrica» e il mondo rarefatto dei concetti teologici; ecco, ad esempio, come i diversi attributi del Dio insegnati dagli Āgama śivaiti sono integrati in uno di tali modelli:

Visualizzato un loto dodici dita al di sopra della base del ciuffo brāhmaico, sbocciato dalla radice del *Dharma*, con lo *Jñāna* per stelo, bellissimo, con per petali le otto forme di *Aiśvarya* [il Potere/signoria di Śiva], bianco, supremo, avente il *Vairāgya* [il Distacco dal mondo] come pericarpo, che si visualizzi entro il pericarpo un sublime, aureo calice, fatto di tutte le Śakti, [...] il Divino indefettibile esprimibile con *Om*, l'Immanifesto aviluppato da una rete di raggi; ivi si visualizzi l'Immacolata Suprema Luce ch'è l'Imperituro; in tale Luce avendo posto se stessi, senza distinguersene, che si mediti il Signore che sta in mezzo allo spazio, la Causa suprema; divenuto Quello, lo Ātman onnipresente, non ci si rappresenti più null'[altro].

3) Il secondo è il *Matsya-/Mātsyapurāṇa* («P. del Pesce», forma sotto cui il benefico dio salva Manu in occasione del diluvio), che in 14.000 strofe ripartite in 291 adhyāya si diffonde su una ricchissima congerie di miti, via via aggiunti ad un antico nucleo ancora ben riconoscibile, probabilmente non posteriore al V/VI secolo. Gli Avatāra di Viṣṇu, invero assai più numerosi, sono per solito fissati in una serie di 10 principali. Oltre a quelli già citati, vanno ricordati quelli che integrano alla figura del Dio la riattualizzazione degli antichi miti vedici del Vero/Cinghiale cosmogonico (il *Varāha*) che solleva la Terra dalle profondità equoree e del Nano (il *Vamana*) fratello minore d'Indra che, divenuto di colpo gigantesco, con tre falcate (donne il nome di *Trivikrama*) copre il trimundio intero, strappandolo al dominio dell'Asura Bali, il quale incutamente gli aveva accordato in dono tanta terra quanta ne avesse potuto percorrere in tre passi. Altri personaggi che figurano nell'elenco sono l'Uomo-leone (*Nara-/Nr̥siṁha*), venerato specialmente nel Carnatico, e il Buddha, mitizzato nella figura d'un infido asceta chiamato Māyāmoha («Obnubilamento dell'illusione») e Arihan («Distruttore dei nemici», gioco di parole sull'epiteto Arhat, «degno» di rispetto, normalmente in uso tra gli eterodossi) che procede a sedurre Asura e/o barbari allontanandoli dal *Dharma* con l'ausilio d'un trattato in lingua pracrita di 16.000.000 di strofe – satira delle prolisse scritture di «buddhisti» e jaina.

4) Di mole alquanto cospicua è lo *Skanda-/Skāndapurāṇa* («P. di Skanda»/Kumāra, il capo delle armate degli dèi, figlio di Śiva), che ha continuato ad accrescere fino ad età recente, aggiungendo ad un primitivo nucleo śivaita, terminato verso l'XI secolo, sempre nuovi apporti tratti da tradizioni locali e dalla letteratura d'altre «sette», fino a raggiungere circa 94.000 strofe, 100.000 se si tien conto delle recensioni manoscritte. Nella sua forma pre-

sente, articolata in sette parti (i *khaṇḍa*, «sezioni») e comprendente 50 subpartizioni, esso è certamente il testo quantitativamente più importante dell'intero *corpus* e quello che ha subito un più alto numero d'aggiunte, vero monumento di un «Hindūismo» vivente in continua trasformazione.

2. *I Purāṇa viṣṇuiti*

1) Il *Viṣṇu-/Vaiṣṇavapurāṇa* («P. di Viṣṇu o dei viṣṇuiti»), la cui redazione dev'essere contemporanea o di poco posteriore rispetto a quella dello *Harivamṣa*, che lo cita, è riconosciuto ovunque come un *Mahāpurāṇa*. Il testo è abbastanza conciso (esso consta di 8000 strofe divise in 126 brevi adhyāya) e la teologia è ancora sostanzialmente quella dell'epica, però qui è esclusivamente Viṣṇu ad essere identificato con il Brahman. Sobrio nella trattazione dei miti, spesso sunteggianti il *Mahābhārata*, il poema dedica il quinto e più esteso dei suoi sei «libri» alla figura di Kṛṣṇa, la cui biografia è seguita in tutto il suo arco, dando un certo rilievo alle imprese della fanciullezza.

2) Il *Bhāgavatapurāṇa* («P. dei devoti del Bhagavat»), ch'è tra gli esemplari più amati di questa letteratura, è escluso dalle versioni più antiche della lista dei *Mahāpurāṇa*, essendo in effetti uno dei più recenti tra di essi: si tratta d'un elegante rifacimento del precedente alla luce delle dottrine del non-dualismo vedāntico e delle convenzioni della lirica devozionale sviluppata dai poeti mistici in lingua tamiḻ. Sono costoro i 12 Ālvār (lett. «profondi intuitori»), personaggi appartenenti a diverse caste e regioni del Sud dell'India che tra il VI e il IX secolo errano di tempio in tempio celebrandone le icone cultuali di Viṣṇu/Kṛṣṇa – Māyōn in tamiḻ. Le loro opere, raccolte dal maestro Nāthamuni/Iśvarabhaṭṭa nel *Divyaprabandha*, constano di 4000 liriche ripartite in 4 rahaśya, «segreti»; tra di esse speciale prestigio godono quelle, assai numerose, di Nāmmālvār (il «Nostro Ālvar»): si tratta di Śatakopa/Parāṅkuśa, fiorito verso la fine dell'VIII secolo, figlio d'un funzionario śūdra della corte dei re Pāṇḍya; accanto a lui si possono citare Kulaśekhara Perumāl, un re del Travancore vissuto nella prima metà del IX secolo, e il suo contemporaneo Viṣṇucitta/«Periyālvār» (il «Grande Ālvar»), la cui figlia adottiva Godā/Aṇṭal ha contribuito alla raccolta con canti spesso più virili delle pastorellerie poste in bocca a fanciulle innamorate dell'Avalāra da mistici del cosiddetto sesso forte.

Redatto in un linguaggio poetico particolarmente raffinato, ricco di termini vedici e di rare forme teorizzate dai grammatici, il *Bhāgavatapurāṇa* è stato ascritto al prestigioso dotto Vopadeva, fiorito probabilmente nella seconda metà del XIII secolo alla corte del re Hemādri di Devagiri, l'attuale Dawlatābād, nel Mahārāṣṭra, ma sembrerebbe fosse già noto nei primi decenni dell'XI secolo agli informatori del poligrafo musulmano al-Bīrūnī. Il testo si articola in 12 «libri» (gli *skandha*, lett. «sezioni») che comprendono circa 18.000 strofe ripartite in 335 adhyāya, di cui ben 90 (l'intero decimo «libro») dedicati alla narrazione della vita di Kṛṣṇa, al centro ideale del poema. Egli impartisce personalmente una ricca silloge d'insegnamenti che formano la *Uddhavagītā*, una rivisitazione estesa ed aggiornata della *Bhagavadgītā* nel periodo di massima fioritura dell'«hindūismo», la quale in 1080 strofe, divise in 24 adhyāya, delinea un'armoniosa sintesi del sapere tradizionale con le nuove istanze della bhakti viṣṇuita, che accanto all'approccio più sobrio e severo dell'epica fanno un certo posto ai sentimenti delicati ed intensi esemplificati dalla passione amorosa delle mandriane (le *gopī*) per il bellissimo Avatāra nei suoi verdi anni, ideale supremo dell'Amore umano e divino insieme. Costoro surclassano nettamente le spose di Kṛṣṇa nella sua età matura: la principessa Rukminī, madre di Pradyumna, Subhadrā, sorella di Arjuna, la dea fluviale Kālīndī, Satyabhāmā, Mitravindā, Satyā, Lakṣmaṇā, conquistate in altrettante memorabili imprese, e le 16.000 spose di Narakāsura, passate a lui dopo l'uccisione di questo personaggio figlio di Viṣṇu e della Terra, personificante gl'inferi. Per i suoi devoti medioevali e moderni l'eroe dell'epica è posto tra parentesi e l'interesse è tutto per il fanciullo meraviglioso che nel Gokula («famiglia dei bovari») commette accattivanti marachelle e annienta giocando i mostri che ne insidiano i passi, ma soprattutto l'amante adolescente che – come il pifferaio di Hamelin – chiama con il suo flauto irresistibile le *gopī* alla mistica danza notturna (la *Rasalīlā*, «gioco del succo» del sentimento erotico), moltiplicandosi grazie alla sua Māyā in modo da accompagnarsi simultaneamente a tutte e a ciascuna. Il nome della giovane zia adottiva dell'eroe, Rādhā, destinata a divenire la sua preferita tra le donne del villaggio, non compare ancora nel *Bhāgavatapurāṇa*, ma una misteriosa e anonima destinataria dei suoi favori riempie d'invidia le altre, che scorgono nel bosco le tracce lasciate dai loro segreti convegni. È a questa dilettevole cornice che s'ispirano i diversi movimenti viṣṇuiti fioriti a partire dal X/XI secolo, così come mistici più o

meno indipendenti quali il poeta bengalese Jayadeva (XII/XIII secolo), cui si deve il famoso poemetto noto come *Gitāgovinda* (di 286 strofe divise in 12 sezioni), dove Rādhā appare finalmente con il suo nome, e la principessa rājputi Mīrābāī (XVI secolo), autrice di teneri canti in vernacolo.

3. Le «tradizioni» viṣṇuite

- 1) Nel Kāśmīr è stata presente una tradizione facente capo al *Pāñcarātra*, che ci fa conoscere un trattato tenuto in alta considerazione dagli śivaiti monisti, noto dal titolo della sua prima sezione come il *Samvitprakāśa* («Luce della Coscienza» divina) del brāhmaṇo Vāmanadatta (IX/X secolo); si tratta d'un poema didascalico di circa 500 strofe divise in 7 sezioni (*prakaraṇa*), pervenutoci quasi completo (solo l'ultima è mutila), che identifica Viṣṇu con il Brahman/Ātman inteso quale unica Realtà fatta di Luce/Coscienza, mettendo a profitto la lezione vedāntica pur senza aderire totalmente alle sue dottrine: il mondo non è considerato mera Māyā, ma piuttosto un effettivo dispiegarsi dell'attività manifestatrice del Dio, che non sussiste a parte da essa, in cui soggetto e oggetto coincidono. Compito della devozione è dissolvere il falso «io», prodotto d'una vibrazione intermittente (lo *spanda*, un termine adottato anche dagli śivaiti) della Coscienza di Viṣṇu, rendendo possibile l'esperienza ultima di Lui solo.
- 2) Rāmānuja (-ācārya)/Ilāya Perumāl è il più importante maestro della tradizione Śrīvaiṣṇava, che coniuga in una vigorosa sintesi il retaggio dell'antica scuola del *Pāñcarātra* con l'esperienza mistica del viṣṇuismo di lingua tamil. Brāhmaṇo dell'*entourage* del celebre santuario di Śrīraṅga, Rāmānuja è nipote d'uno dei discepoli del maestro Yāmunācārya/Īsvaramuni/Ālavantār, iniziatore della teologia del movimento; la sua lunga vita si svolge tra l'XI e il XII secolo e comprende secondo la tradizione un esilio nel Nord dell'India per sfuggire alla persecuzione di un monarca śivaita della dinastia dei Coḷa, forse Kulottunga I (1070-1120). Ritenuto un Avatāra di Viṣṇu dai suoi seguaci, egli ha redatto, oltre al già citato commento alla *Gitā*, una glossa dettagliata (lo *Śrībhāṣya*) e due sommari dei *Brahmasūtra*, in cui argomenta, sulle tracce di Yāmuna, a favore del *Viśiṣṭādvaitavāda* («dottrina del non-dualismo specificato/peculiare» tra il Brahman, identificato con Viṣṇu, e il sé individuale). Ai tratti propri della nozione upaniṣadica dell'Assoluto impersonale, che vengono riferiti ad una sorta di *Grund* indifferenziato della Divinità, questa concezione

sostituisce un'indefinita molteplicità d'attributi superiori all'umana comprensione; il Dio personale è il Sé dell'universo, che ne costituisce il corpo, intendendo con «corpo» tutto quel che un principio cosciente ha sotto il proprio controllo. Parte di tale corpo sono non soltanto i fenomeni cangianti del cosmo, la cui irrealità è negata, ma gli stessi sé individuali, che formano altrettante modalità/qualità del Brahman. Purificati dalla devozione e dalla meditazione, essi si liberano dal ciclo delle rinascite allorché si rendono conto della loro relazione di eterna dipendenza/non-alterità da Viṣṇu. Pur condividendone i gloriosi attributi, conserveranno la loro distinzione ontologica da lui, ch'è il fondamento stesso della eterna beatitudine di cui ormai godranno. L'iter spirituale della scuola, ripreso dal *Pāñcarātra*, è tutto giocato sul «lasciarsi cadere» (la *prāpatti*) ai piedi di Viṣṇu/Kṛṣṇa abbandonandosi a lui come unico rifugio (*śaraṇāgati*), serenamente fiduciosi nella sua onnipotenza e nella sua compassione per i devoti, malgrado l'esatta applicazione della giustizia legata alla «legge del karman» ch'egli in linea di principio osserva. Le fasi di tale abbandono sono sei:

1. lo *ānukūlyasāṅkalpa*, la ferma risoluzione di seguire definitivamente il Dio, orientando a lui ogni pensiero, parola e azione, facendone il centro dei sentimenti e dei desideri;
2. il *prātikūlyavarjana*, l'abbandono degli ostacoli che fanno resistenza a tale attitudine, rappresentati principalmente dall'«io» e dalle sue aspirazioni limitate;
3. il *viśvāsa*, la fede nella promessa divina di proteggere i devoti a qualsiasi costo;
4. il *goptṛtvavaraṇa*, la scelta del Dio come custode/protettore, una sorta di matrimonio spirituale che prepara i gradi successivi, i più importanti;
5. lo *ātmanikṣepa*, lett. «l'affidare se stesso in gestione» al Dio, letto come completa abnegazione del sé, reso offerta sacrificale con un atto di formale rinuncia, considerato implicito nella parola *namah* («prostrazione» adorante) contenuta nel mantra che il devoto debitamente iniziato deve ripetere amorevolmente: *Om namo nārāyaṇaya* («Sì, prostrazione a Nārāyaṇa», patronimico del veggente del celebre Inno al Puruṣa nel *R̥gveda* e dello stesso Puruṣa nello *Śatapathabrahmāṇa*, divenuto in seguito designazione di un Avatāra di Viṣṇu in forma di asceta immortale meditante con il suo *alter ego* Nara alle sorgenti del Gange: i due personaggi sono riveriti come «primi dei» [*Pūrvadeva*] anteriori allo stesso Brahmā, che si manifestano per lottare contro il male in diverse

forme e segnatamente nella coppia di Kṛṣṇa ed Arjuna, come si evince da numerosi passi mahābhāratiani; alternativamente, l'epiteto individua Viṣṇu dormiente sulle acque nella notte cosmica, una icona venerata appunto a Śrīraṅga). Tale rinuncia include tre «consegne» (il *samarpaṇatraya*) del devoto al suo Dio: *a*) delle ricompense cui avrebbe diritto per i suoi meriti; *b*) del «far-dello», ossia il ruolo di protagonista dell'«io» limitato in relazione alla decisione della rinuncia stessa; *c*) della forma propria del suo sé individuale;

6) il *karpaṇya* («miserabilità»), stato di «annichilamento/nullità» (*akīmcanya*) e di totale impotenza in cui si attende dalla compassione del Dio ciò che si sa di non potere né ottenere con i propri sforzi, né meritare in alcun modo. È solo quando questo svuotamento completo viene raggiunto, che il Dio ricolma l'uomo della sua grazia/favore (il *prasāda*, lett. «sorriso»), salvandolo.

3) A Rāmānuja si rifà la tradizione dello *Śrīsampradāya*, i cui seguaci, i *rāmānujin*, si sono scissi nella branca più decisamente quietistica del Sud (in tamil *Tenkalai*), sostenitrice della via mistica «del gattino» che si lascia portare dalla madre senza far nulla (il *Mārjārakiśoranyāya*), gl'insegnamenti della quale sono codificati da Pillai/Lokācārya («Maestro del mondo», morto dopo il 1327) nel suo *Śrīvacanabhūṣaṇa*, una raccolta di 484 aforismi, e in quella del Nord (in tamil *Vaṭakalai*), che arroga a sé in esclusiva il titolo di *Śrīvaiṣṇava* e predica la via «della scimmietta» che s'aggrappa alla madre collaborando attivamente all'essere portata (il *Mārkaṭakiśoranyāya*). La letteratura di questa branca, nata dalla riforma del poligrafo Veṅkaṭanātha/Vedāntadeśika (il «Maestro del Vedānta», 1268-1369 o 1371), è più spesso in sanscrito, mentre l'altra impiega di preferenza il tamil, in armonia con una più larga utilizzazione dei canti degli Ālvār.

4) Prende le sue distanze dagli altri viṣṇuiti il *Brahmasampradāya*, fondato nella regione del Karṇāṭaka dell'India meridionale dal battagliero Ānandaśīrtha/Madhva(-ācārya, 1198/9-1277/8), considerato dai suoi seguaci un Avatāra del dio Vāyu, destinato, secondo una dottrina dei cicli cosmici caratteristica della «setta», a rinascere come Brahmā del prossimo universo, e fortificato nel suo edificio dogmatico da Jayatīrtha (XIV secolo). Gli asceti adepti di questa tradizione (divisi in 3 *Dvāra*) si marchiano a fuoco con i simboli del loro Dio e si autodefiniscono *sadvaiṣṇava*, «veri viṣṇuiti»; essi son detti anche mādhva dal nome del loro maestro, un ribelle contro le tesi śaṅkariane predicate dal suo maestro Acyutapreksa, che giunge a teorizzare lo *Dvaitavāda* («dottrina del dualismo»).

smo») o *Atyantabhedavāda* («dottrina dell'assoluta distinzione») comportante la totale trascendenza della Divinità nei confronti del mondo e dell'uomo, in se stessi reali. Qui ogni sé individuale, realmente distinto dagli altri sé, dagli oggetti e da Viṣṇu, è pur sempre un riflesso (*pratibimba*) di quest'ultimo, che dipende da lui per il suo esserci, ma questo esserci, che il Dio gli conferisce con un atto assolutamente libero, ha una sua consistenza ontologica che ne fa al tempo stesso lo specchio in cui tale riflessione ha luogo. Una simile condizione di dipendenza, ch'è il suo modo proprio d'essere, s'accompagna ad una disposizione naturale a conoscere/amare Viṣṇu in modo distintivo, unico ed irripetibile com'è egli stesso: tale disposizione, con il concorso della grazia/favore del Dio e dello sforzo individuale, sboccia nell'amore devoto, ch'è la condizione perché si produca la vera gnosi; da tale gnosi l'amore trae a sua volta forza bastante a farsi visione (la *dṛṣṭi*), visione che rinfocola l'amore stesso fino a che ogni cosa che non sia Viṣṇu è estromessa dal cuore. Questa è la liberazione, che sola consente la pienezza dell'amore, perfetta letizia del devoto. Degno di nota è il fatto che questa teologia teorizza – unica nella storia del pensiero indiano – un inferno eterno per gli odiatori di Viṣṇu. Solitamente costoro si ritiene siano liberati dall'intensa attenzione esercitata verso il divino oggetto della loro avversione, che finisce con il purificare la mente e, al momento della morte, permettere il loro ritorno a Lui. Col tempo sono germinate da questa tradizione, sotto l'influenza del *Bhāgavatapurāṇa* – ch'essa ignorava –, tre nuove scuole:

a) Il *Caitanyasampradāya* o *Mādhvagaurīyasampradāya*, fondato dal brāhmaṇo Viśvāmbharamiśra (1486-1533), iniziato come (Kṛṣṇa-)Caitanya da un maestro Mādhva, e che i suoi seguaci chiamano anche Deva e Mahāprabhu (il «Gran Principe») adorato dai suoi seguaci come Avatāra simultaneamente di Kṛṣṇa e di Rādhā, figura centrale del movimento in quanto apoteosi dell'amore devoto per lui. La teologia di Caitanya, sviluppata in diversi trattati dai suoi discepoli detti *Gosvāmin* («Signori delle vacche»; *Goloka*, «mondo delle vacche» è chiamato qui il paradosso più elevato, archetipo celeste del Vṛndāvana, luogo della fanciullezza di Kṛṣṇa e teatro dei suoi amori con Rādhā, sito più in alto della sede superna di Viṣṇu magnificata dagli altri suoi devoti, il *Vaikunṭha*) tra i quali Baladeva, Sanātana, Rūpa e Jīva sono i più importanti, è detta *Acintyabhedābhedavāda* («dottrina della distinzione/indistinzione inaccessibile al pensiero») e coniuga immanenza e trascendenza del Dio, che si fa uomo/donna

nella persona dello stesso Caitanya per godere paradossalmente l'esperienza, altrimenti negatagli, dello squisito dolore della separazione dall'Amato supremo. Questo, insieme ad una delicatissima gamma d'altri aspetti della passione teorizzati sulla falsariga della poetica indiana, è al centro dell'elaborazione teoretica del sampradāya, che predica l'esercizio della perfetta esperienza d'amore (il *preman*) attraverso 12 diverse modalità del sentimento erotico (il *bhāva*) che la rende possibile e l'accompagna, esemplificato in attitudini diverse delle *gopī*, fino all'attingimento del «Gran sentimento» (*Mahabhāva*), vertice dell'esperienza mistica, raggiungibile nel suo grado più elevato solo da Rādhā e da Caitanya in persona. Gli adepti di questa scuola son detti *gaudīya* («bengalesi») per la loro prevalente collocazione geografica. Una sua recente filiazione è la International Association for Krishna Consciousness, fondata nel 1966 a New York da Abhayacaraṇa De, alias Prabhupāda (1896-1977), che ha svolto attivo proselitismo anche in Europa negli ultimi decenni.

b) Il *Rādhāvallabha/-vallabhisampradāya*, fondato da Hita Harivāṁśa nel XVI secolo, che si è avvicinato alle posizioni degli śrīvaiṣṇava e ha subito al contempo l'influenza degli śākta, privilegiando il culto di Rādhā, veduta come la Suprema Śakti di Viṣṇu/Kṛṣṇa, donde il mondo promana e attraverso la quale esso ritorna alla Divinità in un rapporto d'amore.

c) Il *Rudrasampradāya*, malgrado la designazione apparentemente śivaita, raccoglie altri devoti di Kṛṣṇa, seguaci di Vallabhācārya (1479-1531), un ex-mādhva originario della regione di lingua telugu trasferitosi a Mathurā, la città natale dell'Avatāra, autore di 16 trattati in versi nei quali si fa sostenitore della visione del (Vi-) Śuddhādvaitavāda («dottrina del non-dualismo [assolutamente] puro»), così detta perché in essa non si ammette la Māyā, riservando al solo Viṣṇu/Kṛṣṇa il ruolo di Causa universale. Perseguendo nei confronti di lui un «sentimento amoroso di tutto l'essere» (il *sarvātmabhāva*) che coinvolge tutti gli aspetti corporei e mentali del devoto ed egli è chiamato a scoprire ovunque, Vallabha è avverso alle dure privazioni proprie dell'ascesi tradizionale; governata dai suoi discendenti diretti, questa «setta» prende anche il nome di *Vallabhācarisampradāya*. Un certo lassismo e pratiche erotiche aberranti sono imputate dagli avversari ai suoi seguaci. Gli asceti ad essa affiliati comprendono 3 *Dvāra*. Una branca minore di questa tradizione è quella dei *viṣṇusvāmin*, seguaci dell'omonimo maestro Viṣṇusvāmin, venuto dall'India meridionale a stabilirsi nel Vṛndāvana.

5) Incentrato nel culto esclusivo di Kṛṣṇa e Rādhā è il *Nāmavatsampradāya* (la «tradizione degli aventi un nome»), che prende anche i nomi di *Sanaka*- e *Nimbārka-/Nimbārkisampradāya* dai suoi maestri fondatori, il più prestigioso essendo il secondo, Nimbārka/Nimbāditya, un mistico del XIV secolo proveniente dall'area telugu, considerato un Avatāra del Sole. La teologia da lui predicata, che è influenzata dal pensiero di Bhāskara, è detta *Līlāvāda* («dottrina del gioco» divino) o (*Svabhāvika*-)*Bhedābheda/Dvaitādvaitvada* («dottrina della distinzione/indistinzione» o «del dualismo/non-dualismo connaturale» al sé individuale e al mondo, che dipendono da Kṛṣṇa per la loro esistenza pur essendone diversi per qualità e operazioni). Gli asceti di questa tradizione, che portano il triplice bastone e osservano le antiche modalità di comportamento del rinunciatario errante prescritte dalla tradizione brāhmaṇica, sono ripartiti in 10 *Dvāra*.

6) Vi sono, poi, due scuole che venerano la mitica figura di Dattātreya, un Avatāra di Viṣṇu in forma di yogin immortale che ingloba anche Śiva e Brahmā nella sua forma tricipite (la *Trimūrti*, termine impropriamente usato a designare la triade funzionale del Demiurgo, del Conservatore e del Riassorbitore del cosmo), particolarmente amato nel Mahārāṣṭra e connesso dal punto di vista dottrinale sia al «tantrismo» che al Vedānta non-dualistico, come ben si vede dai testi che gli sono ascritti: la sintetica *Jivan-muktagītā* («G. del liberato in vita») in 24 strofe e la più estesa *Avadhūtagītā* («G. dell'[asceta] che ha scosso via» i legami mondani), in 289 strofe divise in 8 adhyāya. Le due scuole sono: a) lo *Śridattasampradāya*, fondato nel XIV secolo a Gangāpura da Na-raśivasarasvatī, un asceta d'estrazione brāhmaṇica venuto dal Sud dell'India, e b) il *Mahānubhavasampradāya*, la «tradizione della Grande Esperienza», che si vuole fondata da Dattātreya in persona e rifondata nel XIII secolo da Cakradhara, un brāhmaṇo venuto dal Gujarāt nel Mahārāṣṭra; si tratta di una comunità in fama d'eterodossia più volte soggetta a persecuzioni sanguinose da parte dei regnanti locali.

7) Talora vengono raccolti sotto l'etichetta di *Satsampradāya* (*vulgo Santsampradāya*) i movimenti viṣṇuiti che privilegiano a tal punto l'insegnamento a viva voce del Maestro (la *Guruvāṇi*) da criticare o tenere in non cale le fonti autorevoli del passato. Tra questi mette conto di ricordare almeno qualcuno dei più caratteristici:

a) Lo *Udāsisampradāya* (la «tradizione di coloro che siedono in disparte» dal mondo), fondato da Śrīcand, il figlio maggiore del Guru Nānak cui si deve la nascita del movimento dei Sikh; a

differenza di costoro, gli *udāsin* associano le cinque principali figure divine del *pantheon* indiano al culto consistente nella lettura del testo sacro che raccoglie gl'inni di Nānak e dei suoi successori, il *Guru Granth*.

b) Il *Sakhīsampradāya*, la «tradizione delle amiche» di Rādhā, le *gopī*, impersonate dagli adepti di questa «setta» diffusa in tutta l'India settentrionale, ma specialmente nello Uttar Pradeś, i quali prendono al momento dell'iniziazione un nome femminile con l'affisso *-sakhi* («amica») e vestono abiti femminili, portano i capelli lunghi acconciati con fiori; essi spingono la loro miseria delle giovani mandriane del mito alla puntigliosa osservanza delle interdizioni mensili prescritte per la donna in connessione alle mestruazioni. Si ha qui l'istituzionalizzazione di un sacro travestismo occasionalmente presente nella vita dei grandi devoti di Kṛṣṇa, come Rāmakṛṣṇa.

c) Il *Parabrahmasampradāya* («tradizione del Sommo Brahman»), fondato da Dādū Dayāl, un maestro morto nel 1603 ispirato dal sincretismo del mistico Kabīr Dās a cercare un contatto ecumenico con l'esperienza islamica, sotto il segno del comune amore per il Dio d'Amore che trascende ogni barriera religiosa. Il mantra di questo movimento, noto anche come Dādūpanth e diffuso specialmente in Rājasthān, è «*Sattā Rām*», «Verità è Dio».

4. *I Purāṇa śivaiti*

1) Il *Vāyu-/Vāyavīyapurāṇa* («P. del Vento») ci è pervenuto in una redazione che sembra in gran parte risalire alla stessa epoca dello *Harivāṃsa*. In 11.000 strofe ripartite in 112 adhyāya e quattro parti (i *pāda*, lett. «piedi»), esso espone, in stile vicino a quello dell'epica, le tematiche raggruppate nei *pañcalakṣaṇa*: per la sua aderenza alla struttura ideale tipica di questa letteratura va considerato tra i suoi prototipi, anche se comprende una sezione che accoglie le tradizioni legate al celebre guado sacro di Gayā nella piana gangetica, legato in modo speciale alle offerte ai defunti ad un anno dalla morte.

2) Risultato di un complesso rifacimento del *Vāyu-* è il *Brahmāṇḍapurāṇa* («P. dell'uovo di Brahmā», ossia dell'universo), che comprende 14.000 strofe ripartite tra 245 adhyāya e 3 pāda. Il processo d'elaborazione dev'esser cominciato abbastanza presto, essendo stato il testo accolto in tutte le varianti della lista dei *Mahāpurāṇa*. Uno spaccato della storia della redazione di questo

Purāṇa, oggetto di successivi ampliamenti fino a divenire una vera enciclopedia caratterizzata da dettagliate trattazioni cosmologiche, ci è fornito da un'epitome in antico giavanese che data forse al X secolo, il cui contenuto differisce significativamente dalla versione definitiva, alquanto posteriore (XIII/XIV secolo).

3) Tipicamente śivaita è il *Linga-/Laingapurāṇa* («P. del ‘phallos’», che prende nome dall'amplissima trattazione riservata al culto di questo), una compatta silloge di miti e rituali che risale forse, salvo aggiornamenti di carattere «tantrico», al V secolo e riflette specialmente gli interessi dei circoli devoti di Benares. Il testo consta di due parti, per un totale di 11.000 strofe divise in 163 adhyāya.

4) Esso è servito in parte di base alla imponente compilazione del tardivo *Śiva-/Śaivapurāṇa* («P. di Śiva o degli śivaiti»), escluso dalle liste più antiche e riflettente un composito edificio dottrinale in cui sono conglobati teologumeni delle scuole medioevali del Nord e del Sud dell'India. Esso consta di sette sezioni giustapposte (le *samhitā*), talora abbastanza distanti le une dalle altre nella narrazione di uno stesso mito, e comprende 24.000 strofe divise in 446 adhyāya.

La letteratura puranica sistema e coordina i numerosissimi miti relativi a Rudra/Śiva che compaiono nei testi tardovedici e nell'epica, aggiungendone di nuovi. Speciale rilievo ha il ciclo della distruzione delle tre rocche (*Tripura*) volanti degli Asura – una d'oro, una d'argento ed una di bronzo/ferro, che sono cubiche come la Gerusalemme celeste dell'*Apocalissi* giovannea e ospitano un calderone/lago che ridona la vita ai combattenti morti immersi nelle sue acque, un tema spesso associato alle teomachie nei miti indoeuropei. Già nei Brāhmaṇa Rudra trafiggeva queste roccaforti con una sola freccia. Si tratta di un racconto che affonda le sue radici nel passato indoiranico: nell'*Avesta* è ricordato come Ahura Mazdā avesse fatto del cielo una fortezza di ferro che il Maligno non riuscì a perforare scagliando la sua lancia. Per annientare Tripura, Śiva riceve dagli dèi un carro da guerra cosmico le cui parti sono formate dai principali elementi dell'universo e Brahmā stesso funge da auriga.

Altro ciclo amatissimo è quello delle nozze del Dio con Umā figlia del Monte (*Pārvatī*; il padre di lei è lo Himālaya personificato), che ha meritato i favori del Grande Asceta sottoponendosi ad asperrime privazioni dopo un fallito tentativo di seduzione ad opera di Kāma, ridotto in cenere dal terzo occhio del nume adirato. La loro vita coniugale spesso burrascosa e la «sacra famiglia» che formano con i figli Gaṇeśa/Ganapati dal capo ele-

fantino e Skanda/Kārtikeya dalle sei teste sono oggetto di innumerevoli narrazioni.

Cospicuo rilievo hanno i miti sull'origine del Liṅga, i più antichi dei quali riferiscono diverse e disparate occasioni in cui ebbe luogo l'evirazione di Rudra/Śiva, mentre versioni più recenti presentano l'apparizione del sacro simbolo come infinita colonna di fuoco sorta a separare Viṣṇu e Brahmā che contendevano sul loro primato prima dell'emanazione del cosmo. Il primo, assunto l'aspetto del Cinghiale, si tuffa nelle acque della non-esistenza ricercandone in basso la radice, il secondo, mutatosi in oca selvatica (*hamsa*), vola in alto per scoprirlne la cima. Nessuno dei due riesce nell'intento, ma Brahmā asserisce, mentendo, d'avere avuto successo; il Liṅga si fende allora al centro, mostrando Śiva che procede ad emanare dal suo terzo occhio Bhairava (il «Tremendo»; cfr. il latino *Ferus*), un suo *alter ego* nero e spaventevole che decapita il Demiurgo, asportandone la quinta testa, sita al di sopra delle altre, con cui aveva profferito la menzogna. Bhairava porta poi il cranio divino miracolosamente attaccato alla sua mano, mendicando qua e là e seguito dalla personificazione del brahmanicidio, *Brahmahatyā*, fino a che il macabro trofeo cade spontaneamente sul luogo del santuario di Kapālamocana («liberazione dal teschio») a Benares, di cui Bhairava diverrà uno dei numi tutelari – il luogo è già meta di pellegrinaggio nel XII secolo, come attesta un'iscrizione del re Govindacandra Gāhaḍavala. Questo mito fornisce l'origine divina del bizzarro voto dei *kāpālika*, «quelli del teschio», asceti che conducono vita errante recando la calotta cranica – il *kapāla* – d'un brāhmaṇo come ciotola per le elemosine, in età vedica una penitenza imposta ai brāhmaṇi colpevoli di brāhmaṇicidio. Di costoro, famigerati per tutta l'età classica e medioevale a motivo delle loro pratiche sinistre come il coito rituale, il sacrificio umano eseguito per decapitazione accompagnato dal cannibalismo e la «magia nera», ci è rimasta – conservata nello Śābaratantra – una lista di 12 maestri che «han messo in moto la via» (i *Mārgapravartaka*), il primo dei quali, Adinātha, è lo stesso Śiva, di cui gli adepti del movimento, come altri asceti śivaiti, imitano l'aspetto, spalmando il corpo di ceneri prese dai roghi funebri e portando il tridente e/o il *khaṭvāṅga*, una sorta di clava fatta d'ossa umane.

Come per Viṣṇu, tutti i singoli tratti della iconografia di Śiva rivestono una fitta rete di significati simbolici. Ad esempio, i suoi tre occhi sono Agni, il Sole e la Luna: nella teorizzazione della scuola del Krama,

a) il primo è quello frontale, detto «ruota degli aspetti» del Dio (il *mūrticakra*), che racchiude in se stesso 10 Śakti di fuoco e ne irraggia intorno altre 7, corrispondenti alle 7 lingue di Agni note ai Veda. Quest'occhio è abitato dalla Dea nelle due forme sublimi di *Vyomamahēśvarā*/*Vāmeśvari* («la Grande Signora ch'è Spazio» o «La Signora che emette» l'universo, contenente in se stessa il tutto in unità indifferenziata e corrispondente alla Potenza di Volontà/Desiderio, la *Icchāśakti*) e *Khecarī* («Colei che incede nello spazio», corrisponde al soggetto conoscente, il *pramāṭr*);
 b) il secondo è quello di destra, la «ruota di luce» (il *prakāśacakra*), che emana 12 raggi: i 5 sensi, i 5 organi d'azione (parola, prensione, locomozione, piacere ed escrezione, risiedenti principalmente in lingua, mano, piede, pene e ano), manas e buddhi; tale occhio è abitato dalla dea nelle due forme di *Dikcarī* («Colei che incede nelle direzioni dei punti cardinali», corrispondente ai mezzi di conoscenza, il *pramāṇa*, e alla Potenza di Conoscenza, la *Jñānaśakti*, che contiene in sé come uno specchio magico il mondo ancora immanifesto, ma già distinto nei suoi nomi e forme, luogo degli archetipi a partire dai quali si compirà la cosmogonia) e *Gocarī* («Colei ove incedono le vacche» dei sensi, corrispondente ai loro rispettivi ambiti coordinati dal *senso-rum commune*);
 c) il terzo è quello di sinistra, la «ruota di beatitudine» (lo *ānandacakra*), che possiede 16 dighi lunari (le *kalā*): i 5 elementi allo stato sottile e materiale, le 5 varietà del soffio, più il «dito immortale» (la *amṛtakalā*) che consente agli altri di sommarsi e sottrarsi via via senza che la Luna venga mai meno, coincidenza di soggetto ed oggetto; è tale dito a costituire la sottile falce di Luna crescente tra le sue chiome, che rivaleggia in candore con le onde spumeggianti del Gange disceso dal cielo e accolto dal Dio sulla testa per evitare che trascinasse la Terra negli abissi con il suo impeto. Quest'occhio di Śiva è abitato dalla Dea in forma di *Bhūcarī* («Colei che incede sulla Terra», corrispondente all'universo oggettuale e alla Potenza d'Azione, la *Kriyāśakti*, che lo manifesta come se stessa).

Le tre Potenze di Śiva sono simboleggiate dalle punte del Tridente (il *Trīṣula*) del Dio, che riceve culto come un personaggio divino, e dalle tre strisce di cenere ch'egli e i suoi devoti portano sulla fronte, sul cuore, sulle spalle e sul dorso, su braccia e gambe (il «segno triplice», *tripuṇḍra*, opposto al «segno verticale», *ūrdhvapuṇḍra*, dei viṣṇuiti, rappresentante l'impronta delle piante dei piedi di Viṣṇu tenute parallele).

La gola di Śiva è blu notte, perché in essa si è fissato il terribile veleno *Hālāhala*, concentrato della volontà di morte di tutti gli esseri, che bevve per salvare il mondo dalle sue esiziali esalazioni allorché emerse dal frullamento dell'Oceano di latte: di qui il suo epiteto di *Nīlakanṭha*/*Śrīkanṭha* («Dal collo blu» o «bello/di buon auspicio»). Questo dettaglio avvicina Śiva alla vittima del sacrificio vedico, soppressa mediante strangolamento; nel *Mahābhārata* si allude ad un sacrificio universale, in cui il Dio immola tutti gli esseri e alla fine «se stesso da se stesso», divenendo così il Signore di tutto.

Otto grandi cobra divini, invocati in particolari mantra, s'avvolgono come armille al collo e alle braccia di Śiva, tenendo lontano da lui gl'impuri e i pavidi; una collana formata dai teschi dei Brahmā degli universi passati ondeggia sul suo vasto petto; quando la falce di Luna tra i suoi capelli stilla il nettare d'immortalità, bagnandoli, essi riprendono vita ed empiono di terribili risate lo spazio. Quando non va attorno nudo, a simboleggiare la Coscienza divina non tocca da nulla, egli cinge i fianchi d'una pelle sanguinolenta di tigre o d'elefante, quest'ultima spoglia di un mostruoso avversario ucciso trascinandolo nel vortice della sua danza di volta in volta in stile delicato e affascinante (il *lāsyā*) o guerriero e terrifico (il *tāṇḍava*), attraverso la quale egli evoca e dissolve le forme del divenire.

5. Le «tradizioni» śivaite

- 1) Tutti i testi dianzi citati risentono dell'influenza della antica scuola śivaita dei (*lākula*) *pāśupata* («[seguaci del Clavigero] devoti a Śiva Signore degli animali domestici» in quanto vittime sacrificali). Si tratta di un movimento largamente diffuso in passato, specie nell'India nord-occidentale, e sopravvissuto fino al XV secolo inoltrato, lasciando la sua impronta nel prestigioso santuario nepalese di Paśupatinātha. La sua fondazione è ascritta alla figura semi-leggendaria d'un brāhmaṇo del gotra degli Ātreya, originario della regione attraversata dalla fiumana Narmadā, che viene rappresentato con il cedro e la clava come suoi attributi caratteristici e chiamato appunto «(il Signore) Clavigero», Lakulin/Nakulin(-Iśa). Vissuto forse nel II secolo d.C., questi era adorato dai suoi seguaci come l'ultimo di una serie di 28 Avatāra di Rudra/Śiva, la cui lista comprende veggenti vedici come Bhṛgu e Atri accanto a personaggi altrimenti ignoti. Ci è per-

venuto il testo fondamentale della scuola a lui ascritto: una raccolta di 168 aforismi, i *Pāśupatasūtra*, divisi in cinque sezioni ri-collegate ai cinque volti di Śiva: Sadyojāta («Subito nato»), Vā-madeva («Amabile/Splendido Dio»), Aghora («Non-terrifico»), Tatpuṛuṣa («Quell'uomo») e Īśāna («Il Signore»). Questi ritrag-gono i loro nomi dalla parola iniziale di altrettanti mantra vedi-ci, i *Pañcabrahman* contenuti nel *Taittirīyāranyaka* (VI, 43-47), con i quali s'identificano, e al tempo stesso vengono fatti corrispon-dere alle cinque sillabe del mantra fondamentale degli Śivaiti, la formula che è ritenuta formare il corpo sonoro del Dio: *Namah śivāya* («Prostrazione al Benevolo»), che figura al termine della sezione VIII, detta Śrirudra, al centro dell'inno «dei cento Rudra» (lo Śatarudriya) dello *Yajurveda* nero, tuttora devotamente reci-tato nel culto quotidiano di Śiva in tutta l'India. Questa pentade di volti, contraddistinti da diversi colori e orientati verso i punti cardinali e lo zenith, gode di notevole rilievo nella teologia śai-va, dove le viene assegnata una serie assai vasta di equivalenze e funzioni, e ha interagito con l'analogia costruzione «buddhistica» dei 5 *Jina/Dhyānibuddha*, tanto importante nel Mahāyāna. In ef-fetti tutto il sistema *Pāśupata* è strutturato secondo 8 diverse pen-tadi i cui elementi sono in relazione gli uni con gli altri: i cinque stadii dell'iter ascetico (manifesto, immanifesto, trionfale, del ta-glio dei legami e della cessazione del ciclo delle trasmigrazioni) comportano cinque diverse iniziazioni, la residenza in altrettan-te sedi (in un santuario con il maestro – dove il neofita studia tra l'altro danza e recitazione per prepararsi allo stadio successivo –, fra la gente – dov'egli s'aggira senza esser riconosciuto simulando la follia –, nella caverna, nel campo di cremazione, con Rudra/ Śiva), la liberazione da cinque impurità (i *mala*: la pseudoscien-za, il demerito, le cause d'attaccamento, le deviazioni e lo stato decaduto) grazie alle corrispondenti purificazioni, esercitate ri-correndo a cinque «forze» (i *bala*: devozione per il maestro, lim-pidezza/calma mentale, vittoria sulle coppie d'opposti, meriti e attenzione non distratta) ed espediti/metodi (l'impregnazio-ne tramite la dottrina, la condotta aberrante – risate, danze, can-ti, muggiti, occhiate amorose alle passanti ecc. con cui l'asceta tenta d'attrarsi maltrattamenti, scaricando sugli ignari colpevoli i propri demeriti e rubandone i meriti –, la meditazione accom-pagnata dalla ripetizione dei mantra, l'attenzione continua a Ru-dra e il conseguimento del favore/grazia – il *prasāda* – di Lui), fino ad attingere i cinque conseguimenti (conoscenza, potere ascetico, continua presenza della Divinità all'attenzione, salda

permanenza in essa e liberazione finale, presentata come fine del dolore [il *duḥkhānta*] e successo/realizzazione [la *siddhi*]). La scuola ammette che Śiva, assolutamente libero nel suo agire, possa favorire immeritatamente il devoto, venendo meno all'esatta remunerazione di meriti e demeriti che normalmente gli si applicherebbe; le critiche degli antichi maestri verso quest'idea d'una trasgressione divina alla «legge del karman» sono severe, ma essa finirà per divenire un *Leitmotiv* panindiano. È dai Pāśupata che i sampradāya successivi derivano altresì la tripartizione dell'orizzonte teologico in *Pati* (il Signore), *Paśu* (il suo *pecus*, costituito dai sé individuali) e *Pāśa* (le pastoie che imprigionano costoro, a cominciare dai diversi aspetti del mondo oggettuale).

Altre scuole śivaite antiche ci hanno lasciato ben pochi dati:

a) Quella dei *mahāvratadhara*, «portatori del grande voto», forse da ricollegarsi ai *vrātya* dell'epoca vedica, che riverivano Rudra come loro signore (*Vrātyapati*), o da identificarsi con i *kāpālika*.

b) I *kāpālika* stessi, detti anche *vṛddhaśravaka* («auditori anziani/antichi») che sono connessi ai *mahāpāśupata*, forse una branca dei pāśupata diversa dai lākula.

c) Gli *śuddha-* e *asūddhaśaiva*, rispettivamente «Śivaiti puri» e «impuri», i secondi probabilmente identici ai *kāpālika*.

d) I (*san-*) *margaśaiva*, «Śivaiti seguaci del Vero Sentiero», che furono forse i primi a teorizzare le cinque forme d'unione *post mortem* con la loro Divinità d'elezione, divenute patrimonio comune dell'«hindūismo» purāṇico: 1) «comunanza di mondo» paradisiaco con essa (il *Sālokya*); 2) «prossimità» al suo trono (il *Sāmīpya*); 3) «conformità» ad essa, di cui si diviene, anche iconograficamente, un *alter ego* (il *Sārūpya*); 4) «comunione» amorosa con lei (il *Sāyujya*); 5) «comunione suprema» (il *Parasāyujya*), ch'è l'identificazione completa e l'indiamento.

e) Gli *atiśuddhaśaiva*, che rifiutavano qualsiasi segno esteriore e perseguiavano direttamente l'identità con l'Assoluto partendo dalla parola del Maestro.

f) I *kālamukha/-anana* («dal volto nero» per il marchio frontale che li contaddistingueva), fioriti specie nell'XI-XIII secolo nel Carnatico e noti da un ricco *corpus* di iscrizioni che ne documenta la connessione con diversi santuari.

g) I *kāṭhaka-/kāruṇikasiddhāntin*, di probabile matrice vedica.

L'abbondanza di queste «sette» sembra indizio d'una vasta polarità del culto esclusivo di Śiva negli ultimi secoli a.C. e nei primi d.C., prima che la pietà kṛṣṇaita iniziasse a proliferare e

convogliasse in sé le energie di una gran parte del mondo legato all'esperienza della mistica devozionale.

Alla tradizione dei pāśupata appartengono le grandi figure di pensatori che, in lotta con le dottrine ateistiche dei diversi sistemi di pensiero ortodossi ed eterodossi, teorizzano il teismo (lo Īśvaravāda, «dottrina del Signore») nell'ambito degli edifici concettuali del Vaiśeṣika e del Nyāya antico, originariamente non interessati al discorso teologico; tra costoro Uddyotakara Pāśupatācārya (VI/VII secolo d.C.), un brāhmaṇo del gotra dei Bhāradvāja abile polemista contro i «buddhisti», concepisce Īśvara come l'Ente personale – incorporeo, onnipresente, onnipotente e perenne, sempre cosciente, privo di meriti e demeriti –, il quale, tenendo conto del karman degli esseri nei passati universi che rende necessario il loro ritorno in un corpo, periodicamente con un atto di volontà rimette in moto il processo cosmogonico, provocando l'iniziale combinazione di atomi (gli *anu*, lett. «mini-mi») che attraverso una «cascata» di effetti ulteriori porta alla riapparizione del mondo oggettuale. Questo suo ruolo, che ne fa il Motore immobile dei fenomeni, gli inerisce per natura e non è esercitato in vista di alcun fine estrinseco. Dopo di lui, Udayana, celeberrimo maestro originario dei dintorni di Mithilā (X/XI secolo), sistematizza le argomentazioni dei suoi predecessori nel trattato «Offerta a mani giunte del mazzolino dell'indagine critica» (il *Nyāyakusumāñjali*), delineando 9 «vie» basate su prove logiche per dimostrare l'esistenza di Dio:

- 1) Il mondo è dotato di un Autore, essendo effetto di attività (un *kārya*), come ad esempio un vaso.
- 2) Esso consta di atomi, la cui combinazione/moto (lo *ayojana*) dipende da un primo Motore.
- 3) Esso non precipita nel nulla, per il suo sostegno (la *dhṛti*) da parte di Qualcuno.
- 4) L'apprensione dell'uso delle parole (i *pada*) rimanda ad un Primo Maestro.
- 5) La validità (il *pratyaya*) dei Veda rimanda a un loro Autore impeccabile.
- 6) I Veda (la *śruti*) devono avere un Autore, perché sono un sapere tradizionale.
- 7) I Veda devono avere un Autore, perché sono un testo/discorso coerente (un *vākyā*).
- 8) Perché gli atomi si combinino in un certo numero (*samkhyā-viśeṣa*) per formare gli aggregati successivi, è necessario un Enu-

meratore, che ponga in essere tali numeri mediante uno speciale giudizio inherente al processo conoscitivo che li apprende.

9) Un'argomentazione qualsiasi prova l'inesistenza/assenza (*lo abhāva*) di Īśvara in base a determinate caratteristiche a lui ascritte? Essa è invalida o valida. Se è invalida, egli esiste; se è valida, essa deve assegnare un controcorrelato (il *pratiyogin*) a tale assenza, ossia un referente esistente/presente da qualche parte che corrisponda al termine *Īśvara* come *locus* (*āśraya*) di tali caratteristiche, sicché è contraddittoria.

Egli conclude invocando Śiva affinché salvi i suoi negatori:

Pur ripetutamente irrorati dalla piena della Śruti e dei testi autorevoli, coloro nel cui cuore tu non trovi ricetto hanno davvero un animo di ferro! Eppure, dacché lottando per confutar la tua esistenza essi si sono ripetutamente applicati a meditarti, col tempo, oh Compassionevole, da te solo, per pietà, vanno portati all'altra riva [dell'oceano delle esistenze]!

2) Connesso ai pāśupata è un fascio di scuole adottanti un vasto *corpus* di testi autorevoli indipendenti collettivamente noti come *Āgama*, i più antichi dei quali sembrano essersi formati nello stesso periodo delle prime *Samhitā* del *Pāñcarātra*, di cui condividono la struttura quaternaria. Secondo una sistemazione canonica fornita dai testi stessi, essi sono stati enunciati dalle bocche dei cinque volti del Dio: 5 da Sadyojāta, 5 da Vāmadeva, 5 da Aghora, 3 o 5 da Tatpuruṣa e 9 o 10 da Īśāna. Secondo un'altra classificazione, sostenuta dai maestri dello *Śaivasiddhānta* («Conclusioni definitive della [dottrina] śivaita»), nato nel Nord dell'India, ma affermatosi negli ultimi secoli specialmente nel Sud, 10 *Śivāgama* insegnanti la corretta dottrina del dualismo tra il Dio e il mondo (*Dvaita*) furono enunciati da altrettanti Śiva manifestati all'uopo dal Sommo Dio, mentre 18 *Rudrāgama* insegnanti il dualismo/non-dualismo (*Dvaitādvaita*), meno corretto, si devono ad altrettanti Rudra del pari sprigionati da Lui; a questo elenco la tradizione kāśmīra aggiunge 64 *Bhairavāgama*, divisi in 8 gruppi di 8, insegnanti il non-dualismo (*Advaita*), l'unica dottrina vera in assoluto secondo tale tradizione. Gli elenchi sono lunghi dal coincidere perfettamente e tutta una serie di *Upāgama* («Sub-Āgama»), che all'analisi a volte si rivelano più antichi delle scritture principali sopravvissute, viene a complicare il quadro. A parte le diverse opzioni metafisiche, i testi in discorso appaiono ispirati ad un comune *background* accentuatamente ritualistico-

co, in cui si fa larga parte ad una serie di ceremonie quotidiane e occasionali, con un occhio di riguardo al culto templare. Le sezioni dedicate alla conoscenza dei vari Āgama sono portatrici d'una complessa visione del mondo articolata in 36 «principi» (*i tattva*), che aggiunge ai 25 della struttura del Sāṃkhya una serie d'altri anteriori alla cosmogonia, i più importanti dei quali sono i 5 principi puri, gli *suddhatattva*, relativi alle diverse fasi della vita intima della Divinità prima della cosmogonia, su cui v'è un sostanziale consenso:

a) subito al di sotto dell'infinito mistero dello «Śiva supremo» o «senza ulteriore» (il *Parama-/Anuttaraśiva*) v'è lo *Śivatattva*, che presenta la trascendenza della Coscienza divina (la *Cit*) ancora completamente assorta in se stessa, unica, non divisa da tempo e spazio, soggetto e oggetto, penetrata della sua luce intrinseca. Questo livello sublime, espresso dal mantra *Aham*, «Io», è «abitato» dagli esseri che sono pervenuti alla condizione di *Śambava* («quelli di Śambhu», «origine del bene», un epiteto vedico di Rudra), liberi da ogni impurità.

b) Viene immediatamente dopo lo *Śaktitattva*, il primo sguardo di Śiva a se stesso, colto nella certezza intuitiva «Io sono», cui si accompagna una propensione ancora del tutto indistinta a manifestare l'orizzonte oggettuale che caratterizzerà l'emissione del cosmo. Questo livello, in cui la Divinità è esperita come beatitudine intrinseca da cui chi esperisce si separa già in qualche misura, pur non conoscendo ancora un oggetto in senso proprio, è «abitato» dagli *Śākta/Śaktija* («quelli della Potenza» o «Nati dalla Potenza»), anch'essi liberi da impurità.

c) Terzo stadio è il *Sadāśivatattva*, che prende nome da *Sadāśiva*, la forma a cinque teste del Dio, adorata con la *Gāyatrī* vedica personificata quale sua paredra, detto anche *Sādākhyā*. Qui lo stato della Coscienza divina inizia a subire una fissione: l'oggetto emerge, benché ancora coincidente con il soggetto, nell'esperienza «Io sono questo». Le Potenze di conoscenza e azione sono in perfetto equilibrio entro quella di volontà. Questo è il piano degli 8 *Vidyēśvara/Mantramaheśvara* (i «Signori della conoscenza» o «Grandi Signori dei Mantra») membri d'una gerarchia divina d'esseri oggetto di culto effettivo che, dimorando in altrettante «sfere pure» sovrapposte (gli *suddhabhuvana*), esercitano la loro conoscenza sul cosmo percepito come uno con se stessi e sovrintendono alle grandi funzioni cosmiche; il più elevato è *Anantēśa/Aghoreśa*. Allorché, dopo lunghissimi eoni, questi si libera anche dall'ultima traccia di individualità limitata (lo *āṇavamala*,

«impurità del senso d'essere minimo») insieme ai milioni di esseri della sua cerchia e ascende ai mondi superni, viene sostituito dal membro immediatamente inferiore della gerarchia, che ascende alla sommità degli 8 con il suo seguito dando luogo ad una serie di spostamenti fino a liberare l'ultimo posto per un nuovo arrivato. Questo meccanismo a «scala mobile» è ben noto nelle teorizzazioni di movimenti gnostici sotto altri cieli: lo osserviamo ad esempio relativamente alla ascesa del Demiurgo e degli «psichici» nel «luogo della medietà» sovraceleste lasciato libero da Sophia e dagli «pneumatici» alla fine del mondo secondo i Valentiniani e alla ascesa degli *Imām* dopo la morte accompagnati dal «Tempio di luce» dei loro seguaci nella concezione dell'ismā'ilismo fātīmide.

d) Si ha lo *Īśvaratattva* allorché l'equilibrio soggetto-oggetto è compromesso e l'oggetto passa in primo piano, in tutta la sua articolata complessità, investito dalla progettualità d'una Coscienza divina che contempla in se stessa l'archetipo dell'universo, nella forma «Questo sono io»; la Potenza di Conoscenza predomina qui su quella d'Azione. Questo livello è popolato dalla gerarchia dei *Mantrēśvara/Mantranāyaka*, non sempre chiaramente distinti dalla ogdoade dianzi accennata, cui s'accompagnano 35.000.000 di *Mantra*, entità di cui le diverse formule costituiscono il corpo sonoro, e delle quali Śiva si avvale per liberare dai resti di individualità limitata gli abitanti delle «sfere pure».

e) Finalmente si passa allo stadio cosmogonico con lo (*Śuddha-/Sad-*) *Vidyātattva*. Qui la Potenza d'Azione predomina su quella di Conoscenza e l'oggetto, in perfetto equilibrio con l'io divino che lo manifesta, è proiettato all'esterno in forma di mondo. Altri 35.000.000 di *Mantra* «abitano» questo piano, e prendono residenza nei Maestri śivaiti per esser comunicati nell'iniziazione ai discepoli a seconda delle loro esigenze.

A) La tradizione dello *Śaivasiddhānta* costruisce su questi ed altrettali concetti un imponente edificio teologico. Nata nel Nord dell'India, dove il primo autore ad elaborare dei trattati indipendenti sembra esser stato Sadyojyotis Śivācārya, questa scuola ci è nota nel suo periodo più antico attraverso la *Tattvaprakāśikā*, silloge dovuta al famoso re Bhojadeva di Dhārā (1018-1060), discepolo di Uttunga Śivācārya; fedele ai tratti dottrinali del periodo settentrionale è il quadro fattone da Aghora Śivācārya, un commentatore attivo nel 1130-1158 in terra Cola, ma il movimento prende davvero slancio all'avvento delle 12 strofe dello Śi-

vajñānabodha («Comprensione della gnosi di Śiva»), che si vogliono parte del *Rauravāgama*, ma sono probabilmente redatte in lingua tamīl dal loro primo commentatore, Meykaṇṭa Deva (attivo nel 1221). Questo conciso «manifesto» dello Śaivasiddhānta, le cui 14 glosse costituiscono la parte più autorevole della letteratura prodotta dal movimento, armonizza la dottrina āgamica con la bhakti śivaita sviluppatasi nel Sud grazie ad una serie di poeti (i più grandi sono Tirunāvukkaracu, un jaina convertito detto affettuosamente «Papà», Appar, e Māṇikkavācakar, «dai detti di rubino», ministro del re Pāṇḍiya Arimarttanar) e devoti (i *Nāyanmār*) le cui biografie ricolme di accadimenti meravigliosi sono narrate nel *Periyappurāṇam* (Il «Gran P.») di Cēkkilār, parte delle 12 raccolte (le *Tirumurai*) che ne conservano il retaggio letterario – non dissimile, per tono e stilemi, da quello viṣṇuita nato negli stessi ambienti. La scuola insegna una visione sostanzialmente dualistica, ma che si presenta nei suoi testi come uno *Suddhādvaitavāda*: Śiva, ch'è l'Atman Supremo illuminante dall'interno l'ātman individuale, inseparabilmente unito e insieme distinto da esso, operando attraverso la sua «grazia» (in tamīl *Aruḷ*) conferita attraverso il maestro o un dono spontaneo, rimuove la «conoscenza del paśu» (il *Paśujñāna*), legata all'erronea identificazione con corpo e mente, per sostituirvi la propria (il *Patijñāna*), di per sé luminosa e illuminatrice d'ogni evento/fenomeno; in via propedeutica, il devoto s'identifica totalmente con lui, in quanto oggetto d'amore (tamīl *anpu*; Śiva stesso è Amore, «*Anpe civam*», proclama questa tradizione) che trasforma in se stesso l'amante, purificandosi attraverso tale rappresentazione *in se* non conforme a verità, allo stesso modo che ci si identifica con il mitico uccello Garuḍa, nemico dei cobra, per vincere l'effetto del loro veleno. Rimossa in tal modo la propria apparente identità terrena, il devoto coglierà il proprio rapporto di dipendenza/inseparabilità nei confronti del Dio che lo inabita, ch'è il vero Advaita: si ha allora la liberazione, in cui l'uomo risiede a sua volta in Śiva ed esperisce, tramite il *Patijñāna*, lo stesso auto-esperirsi divino. Simbolo dell'iter mistico della scuola è l'inversione del mantra tradizionale degli śivaiti, ponendo il nome del Dio al primo posto: «*Śivāya namah*».

B) La tradizione kāśmīra, di considerevole antichità, ci è nota specialmente nella sua stagione più matura. Nel suo seno si distinguono diversi movimenti, in dialogo tra loro. Talora un mae-

stro appartiene simultaneamente a due o più di essi, senza che ciò appaia in alcun modo aberrante. I più importanti sono due: a) la scuola del *Trika* («Triade») o *Spanda* («Vibrazione» della Coscienza divina), che ha come testo autorevole fondante la tradizione (*Āgamaśāstra*) gli *Śivasūtra* (una serie di 77 «Aforismi di Śiva» divisi in 3 sezioni), che la leggenda vuole scoperti sul monte di Mahādeva in seguito a un sogno da Vasugupta (attivo nell'825 d.C.), l'effettivo fondatore del movimento con le sue *Spandakārikā*, 53 strofe che concisamente espongono i presupposti della prassi mistica. La scuola prende respiro sul piano speculativo specialmente con Somānanda e Utpaladeva (IX/X secolo), il secondo dei quali, oltre a produrre una raccolta di appassionati inni a Śiva, fissa i capisaldi della dottrina con le *Īśvarapratyabhijñākārikā*, da lui stesso due volte commentate e sub-commentate dal grande mistico e poligrafo (autore di 41 opere) Abhinavagupta (X/XI secolo), ritenuto dai suoi seguaci un Avatāra di Śeṣa, il serpente su cui poggia il mondo. Dopo costui, la cui ricchissima produzione fornisce una cospicua messe d'informazioni su tutti gli indirizzi śivaiti kāśmīri, va menzionato il discepolo e parente (figlio di un suo zio) Kṣemarāja, autore di perspicui commenti ai testi più importanti della scuola. La posizione non-dualistica di questa, che è una varietà di *Abhāsavāda* abbastanza vicina a quella del Vedānta śaṅkariano, se ne distingue soprattutto per l'importanza accordata al momento autoconoscitivo nell'Assoluto, reso possibile dalla sua vibrante «presa di coscienza» (il *vimarśa*, lett. «contatto») ch'è tutt'uno con la Śakti, mentre a Śiva corrisponde l'immobile presenza della Coscienza, detta «luce» (il *prakāśa*). La Śakti si presenta qui, in una sorta di «teologia del Verbo» influenzata dalle concezioni di Bhartṛhari, come Voce/Parola (la vedica *Vac*), manifestante il mondo attraverso un digradare dalla significatività sottile e indivisa del silenzio cosciente (*Parāvāc*) attraverso quella già articolata, ma vibrante ancora della libertà divina rappresentata dai fonemi che formano i mantra, corpo sonoro della Dea (*Parāparāvāc*), fino al linguaggio «grossolano» che si fa mondo oggettuale intessuto di nomi e forme (*Aparāvāc*). La possibilità di distanziarsi da se stesso tramite la Śakti, per poi recuperarsi sempre grazie ad essa in una sorta di divina diastole/sistole, è alla base della manifestazione del cosmo, ch'è realizzata solo quando Śiva, nella sua perfetta libertà, giunge a negare se stesso per far spazio allo spettacolo del mondo, in effetti non distinto da lui. Il mistico che vive l'Io divino come identico al proprio esperisce al tempo stesso: «Tutto questo universo è mia

gloria/manifestazione» (*Sarvo mamāyaṁ vibhavah*). In effetti, l'intima natura del mondo oggettuale è la luce stessa della Coscienza; diversamente esso non potrebbe venir appreso.

b) La scuola del (*Mahā-*)*Krama* («[Gran] Successione» delle diverse fasi della manifestazione/riassorbimento del cosmo e/o delle Divinità ad esse sovrintendenti, le 12 *Kālī* che con la loro ruota ne assicurano l'ordinato procedere, ma anche delle fasi del coito rituale insegnato da questa tradizione). Il probabile fondatore del movimento, che come d'uso vanta una lunga serie di maestri divini nella sua preistoria, è probabilmente un maestro di nome *Niṣkriyānanda* (VII/VIII secolo), a noi noto solo attraverso citazioni, che si vuole iniziato dal *Siddha Gandhamadana*. La letteratura che fa autorità nella scuola comprende alcuni *Āgama* e trattati in gran parte noti solo da citazioni, nonché alcune opere tardive come la *Mahārthamañjari* («Mazzolino del Gran Referente» del linguaggio) di Gorakṣa Maheśvarānanda, un adepto originario del Carnatico (1175-1225) venuto a stabilirsi in Kāśmīr. La trasmissione degl'insegnamenti più riservati del *Krama* avveniva sovente attraverso donne, le *yoginī*, giustamente scelte a depositarie delle tecniche più avanzate di coito rituale combinato con l'ascesa della *Kuṇḍalinī*, la Potenza giacente alla base del plesso coccigeo/lombo-sacrale ridestata e spinta a muoversi verso il sistema nervoso superiore da opportuni esercizi psicofisiologici. Vi sono 5 stadii in questa sacra unione, detta «gradualità della condotta» (il *caryākrama*), che Lilian Silburn ha ricostruito rileggendo i testi alla luce dell'insegnamento d'uno degli ultimi esperti di rilievo dell'esperienza tradizionale, lo Svāmin Lakṣmaṇ Brahmacārin, recentemente scomparso:

- 1) in concomitanza con i preliminari del rapporto entrambi i partner, che sono adepti delle pratiche più raffinate dello yoga «tantrico», valendosi dell'intensificazione di coscienza propiziata dagl'intensi stimoli sensoriali, entrano nello stato di attenzione concentrata e distaccata proprio del *samādhi*;
- 2) nel corso dell'amplesso, onde favorire l'ascesa della *Kuṇḍalinī*, essi passano alternativamente dallo stato quiescente (*sānta*), riposo nella profondità dell'esperienza del Sé, a quello sorgivo/emergente (*udita*), libero slancio della volontà/desiderio senza fini determinati, ciascuno badando bene a favorire l'insorgere dello stato complementare nel partner prima di accedere a quello opposto; il ritmo biologico del rapporto, con i suoi momenti di tensione e di rilassamento, favorisce tale alternanza, in

cui al «picco» d'intensità estroversa dell'uno corrisponde l'«avvallamento» del samādhi introverso dell'altro;

3) mentre entrambi accedono ad uno stato quiescente prolungato, presumibilmente in concomitanza con una pausa dell'amplesso, essi esperiscono – in perfetta comunione dei corpi e dei «corpi sottili» – la Coscienza del Sé albeggiante nella «confricazione» (il *sāṅghatā*) di Śiva e della Śakti;

4) a questo punto il momento attivo del rapporto riprende, ma ora il ritmo da alternato diviene concorde: entrambi entrano simultaneamente in quiescenza ed emergenza, adottando la famosa *kramamudrā* («sigillo/attitudine del [procedere] graduale»), un *samādhi* vigile che s'apre ora sull'intimo della Coscienza ora sul mondo esterno e le sue sensazioni – nella fattispecie, quelle che accompagnano il coito – pervadendole con la presenzialità del Sé recuperata nella fase d'interiorizzazione precedente;

5) grazie all'attinta identità nella *kramamudrā* (la *kramamudrā-samatā*), essi unificano e superano quiescenza ed emergenza, attingendo la beatitudine ultima, resa possibile dalla Kuṇḍalinī che ha ormai raggiunto il loto invisibile posto dodici dita sopra il capo, dimora di Śiva nel microcosmo umano.

Singolare figura di mistica fiorita in Kāśmīr tra la prima e la seconda metà del XIV secolo è Lallā (Laladēd o -didi in lingua Kāśmīrī), detta «Signora dello *Yoga*» (la *Yogeśvarī*): di condizione brāhmaṇica, la sua ardente devozione – stigmatizzata dalla suocera che finì per cacciarla di casa – ne avrebbe fatto un'asceta mendicante che errava danzando nuda nelle strade, cantando le sue brevi composizioni in vernacolo (i *vākha*), tesaurizzate tanto dagli ambienti śivaiti quanto da quelli musulmani. Questa «folle di Dio» allude, in mezzo alla vivace descrizione dei suoi trasporti e delle sue pene, alle tecniche più raffinate della tradizione āgamica settentrionale, ricollegandosi alla letteratura dotta dei secoli precedenti. Il suo viaggio interiore è all'insegna dell'amore che tutto pretende e consuma, aprendosi alla luce trascendente dell'Ineffabile:

Ho arso via le impurità [del pensiero], ho spazzato via il mio cuore: allora mi han salutato coll'epiteto di «Lala» (Colei che cerca), quando mi sono abbandonata completamente a Lui! [...] L'universo intero s'è disseccato in me, ho consumato il mio cuore nella fiamma dell'amore: così ho trovato Śiva! [...] Parola, mente, *kula* e *akula* non ci sono più: lo stesso silenzio, le stesse *mudrā* (attitudini dello *yoga*) non entrano là, non vi dimora la diade Śiva/Śakti... Ciò che resta, quale che sia, è Quello: ecco la lezione! [...] Quando il *Tantra* se ne va, allora resta il *man-*

tra; quando il *mantra* vien meno, allora si lascia addietro il *citta* (la nuda attenzione); quando il *citta* vien meno, allora resta il Nulla: nel Vuoto il Vuoto si riassorbe!

C) In non chiara relazione con la tradizione āgamica meridionale è il movimento degli «Śivaiti eroi» (i *Viraśaiva*), altrimenti noti come «Portatori del *linga*» (i *Lingadhāra/Lingadhārin*), specialmente diffusi nel Carnatico, dove una sostanziosa aliquota della popolazione, appartenente ad una settantina di sottocaste, aderisce alla loro tradizione, ma presenti anche altrove nel Sud del subcontinente, dal Tamilnādu all'Andhra e al Mahārāṣṭra.

Il primo epiteto è da porsi in connessione con uno dei tre stadii dell'iter spirituale teorizzato dalle scuole śivaite: quello dei membri del gregge (i *paśu*), attenti alle osservanze dei codici di condotta e preoccupati di non contrarre impurità; quello dei virili «eroi» (appunto i *vira*), che nell'intensità della loro esperienza del Dio hanno superato i codici predetti e non tengono più in alcun conto le regole relative alle impurità stesse; quello degli uomini divini (i *divya*), ormai legge a se medesimi. Il tardivo *Vāṭulāgama* pone i Viraśaiva al vertice delle diverse varietà di śivaiti e li suddivide in «comuni» (i *sāmanya-*), comprendenti i non brāhmaṇi portatori del *linga*, «distinti» (i *viśeṣa-*), cioè i brāhmaṇi devoti che hanno adottato tale pratica, e «senza farfallo» (i *nirābhāraviraśaiva*), che sono gli asceti ormai affrancati da ogni ruolo e condizionamento sociale.

Il secondo epiteto allude alla pratica di portare sulla propria persona un piccolo *linga* nero recante inciso il *mantra* «*Om*», oggetto di culto e meditazione quotidiani come Divinità d'elezione (lo *Iṣṭalinga*) dell'adepto, sia questi uomo o donna. Esso viene ricevuto solennemente dal Maestro con un'apposita iniziazione e conservato religiosamente per tutta la vita, avvolto in una pezzuola di tessuto e collocato in un astuccio d'argento, il quale viene portato a tracolla con un cordone bianco sostitutivo del cordone sacrificale brāhmaṇico, all'occorrenza rinnovato. Alla morte, l'adepto è inumato in posizione assisa, con il suo *linga* in mano e si dice riassorbito in esso (*lingāyata*, altro termine designante gli appartenenti al movimento in discorso). Vi è una comunità distinta ancora presente in Andhra e Tamilnādu di brāhmaṇi portatori del *linga*, noti come *Ārādhyabrahmaṇa*, che continuano a conferire il cordone sacrificale ai loro figli e a recitare i mantra vedici, ma per il resto hanno adottato, specialmente in materia di riti funebri, le usanze dei Viraśaiva. Il *Linga-* e lo *Śivapurāṇa* descrivono diverse

varietà di *linga* mobili (i *caralinga*) fatti di gemme, metalli, argilla e legno di diverse piante, insistendo sui meriti lucrativi da chi li recava costantemente con sé per adorarli.

L'origine dei Vīraśaiva sembra potersi porre verso il X/XI secolo, allorché il trattato sanscrito noto come «Gemma delle conclusioni definitive [posta al vertice del capo in corrispondenza] del ciuffo brāhmaṇico» (il *Siddhāntasikhāmaṇi*) teorizza un susseguirsi di fasi sempre più spirituali del culto, che partendo dall'icona materiale e passando attraverso l'adorazione devota del *Guru* e di aspetti via via più universali del Dio, giunge all'identificazione del meditante con lo Śiva supremo (Paramaśiva). Tutto ciò è posto in bocca all'antico maestro Reñuka, dialogante con il veggente Agastya. Seguono le composizioni poetiche in antica lingua kannada del poeta Kēśirāja Konḍaguļi, fiorito nella prima metà del XII secolo, già attestanti una serie di termini tecnici destinati a contraddistinguere il movimento. Una cinquantina d'anni dopo il brāhmaṇo Vṛṣabha (Basava/Basavaṇṇa in vernacolo), ardente ed umile devoto dello Śiva venerato nel tempio di Kūḍalasaṅgama, avrebbe raccolto diversi mistici che avevano preso rifugio in Śiva (gli Śivāśaraṇa o Śaraṇa *tout court*) in una sorta di accademia, che si riuniva nel «Padiglione dell'esperienza di Śiva» (lo Śivānubhavamāṇḍapa) sotto il suo patrocinio. Egli era infatti, secondo la tradizione, ministro del re Bijjala del piccolo stato dei Kalacūri, con capitale Kalyāna (consacrato nel 1156), personalmente seguace della scuola jaina. Aversato da questo monarca che gli chiedeva conto delle sue spese eccessive, Basava si sarebbe rifugiato a Kūḍalasaṅgama, subornando un sicario per assassinare Bijjala e mettendo poi fine ai suoi giorni con un suicidio rituale. In effetti, un'iscrizione datata del regno di Kāmadeva della dinastia dei Kadamba (regnante nel 1181-1203) ricorda la conversione di Bijjala alla fede śivaita a seguito degli strepitosi miracoli del brāhmaṇo Rāmayya detto Ekāntada, che per tre volte si sarebbe autodecapitato, risuscitando poi per sfidare i dotti jaina locali a fare lo stesso. Lo stesso Bijjala risulta avere abdicato in tarda età a favore del figlio Murāri, un dato che sembra in conflitto con il resoconto della sua uccisione, avvenuta a seconda delle fonti a seguito di un attentato o per avvelenamento, comunque mentre egli era ancora sul trono.

Nel novero dei devoti personaggi raccolti nello Śivānubhava-māṇḍapa, autori di altrettanti canzonieri in lingua locale (i *Vacaṇa*, «detti», che costituiscono la base della letteratura kannada del movimento, arricchita secolo dopo secolo in dialogo costan-

te con la parallela produzione di trattati e sillogi āgamiche in sanscrito), sono alcune tra le personalità più spiccate del mondo spirituale dei Vīraśaiva. Tra di essi mette conto di ricordare il più profondo degli autori in discorso, Allāma detto Prabhuliṅga o Prabhudeva, *Guru* dello stesso Basava, capo degli asceti del movimento (i *virakta*, «distaccati»), che fungeva da presidente dell'accademia anzidetta assiso sul «Trono leonino del Vuoto». Con un linguaggio denso di enigmi e ricco di suggestioni egli dipinge l'esperienza del Nulla divino, identificato con Guheśvara («Signore della caverna»), il *liṅga* da lui scoperto in una sotterranea tomba/santuario, in mano all'antico *yogin* Animiṣa ivi interrato, ancor vivo ed immerso in una meditazione ininterrotta:

Venni con l'incendere instancabile del pellegrino e scorsi l'inconcepibile, reso testimone dell'espandersi della coscienza, con tutto l'esser mio, dentro e fuori, immerso nella Luce suprema. Ho contemplato la Scaturigine d'ogni luce, ho contemplato il mio sommo *Guru* dallo sguardo, carico di meraviglia ineffabile, fisso sul *liṅga* nel palmo della sua mano! [...] Morta ogni memoria, arso via ogni errore, dimenticata la consapevolezza, crollati in polvere tutti i simboli... Dov'è ora il moto [del respiro], la mente? Nessun moto, ché il corpo è nulla; nessuna mente, ché è riassorbita nel *liṅga*... e svanito, svanito, oh Guheśvara, è tutto quello che s'interponeva tra l'occhio e la [Tua] luce!

Altre figure degne di nota sono l'omonimo nipote del fondatore, Cennabasava, succeduto ad Allāma sul «Trono leonino del Vuoto», e la virile mistica Mahādevī, chiamata familiarmente Akka («Sorella») e celebre per la sua castità non meno che per la sua bellezza. Nei suoi versi ella riverisce il Dio con il nome di Mallikārjuna e canta con accenti tocanti la sua esperienza del connubio trascendente con tale Amante supremo:

Non deridermi chiamandomi «orfana», no! Checché tu faccia, non ho paura. Mangio solo foglie secche, dormo sul filo d'una spada... Oh Cennamallikārjuna, se vuoi mettermi ancor più alla prova, ebbene, pongo mente e corpo nelle Tue mani e sono pura! [...] La ripetizione del *mantra* forma le mie abluzioni rituali, le ceneri consacrate sono la pasta di curcuma che non si scioglie, la nudità è una splendida veste, la polvere caduta dai piedi di Śiva è il mio cosmetico [...] Ha comprato il mio cuore e ne è divenuto il padrone, oh madre! Ha preso il mio corpo, ha reso il mio gaudio degno di Lui, ha posseduto tutta me stessa: ora sono l'amante di Cennamallikārjuna!

In prosieguo di tempo tutti gli *Śāraṇa* diverranno il centro d'una copiosa letteratura agiografica nelle lingue vernacolari, che presenta Basava come *Avatāra* del toro di Śiva, Nandin/Nandikesvara ed Allāma come *Avatāra* di Gaṇeśa, il patrono degl'intellettuali.

Godendo di vasta popolarità specialmente nel Carnatico, il movimento si affermò come una componente importante del mondo spirituale indiano nei secoli successivi. Durante il regno di Vijayanagara e anche dopo la sua caduta, esso fruì dell'appoggio regale, assumendo la veste di «religione» ufficiale del Maisur dalla metà del XIV secolo fino al 1610. La voce più significativa di questo periodo è il maestro Tōṇṭada detto Siddhalingeśvara (fine del XV secolo), rifondatore dei *virakta* e autore di opere in kannaḍa, la cui figura è stata studiata da Tiziana Ripepi. Va ricordato anche il dottor Śripati detto Pañqitārādhya per la sua estrazione brāhmaṇica, autore d'un commento ai *Brahmasūtra* chiamato *Śrīkarabhaṣya*, destinato ad allineare il movimento alle scuole del Vedānta.

La visione teologica del movimento, tecnicamente denominata *Śaktivisistadvaitavāda* («dottrina del non-dualismo specificato [tramite] la Potenza»), distingue sei *sthala* (stadii o principii, a seconda dell'accezione del termine) derivanti dal *Brahman* supremo, che è tutt'uno con lo Śiva indiviso (*Akhaṇdeśara*) nello stato trascendente di Vuoto (in kannaḍa il *Bayalu*), il quale nel Suo gioco divino si differenzia tramite l'operazione della Śakti – che correlativamente assume dodici forme gerarchicamente decrescenti – in:

a) l'Adorato, che consta dei tre principii divini (i *Lingasthala*), corrispondenti alla triade di Ente, Coscienza e Beatitudine (il *Saccidānanda*) classicamente teorizzata dal *Vedānta* non-dualistico. Essi sono rispettivamente costituiti da:

1) il *Bhāvaliṅga*, puro Ente incondizionato (il *Sat*) identico alla Risonanza primordiale (il *Nāda*) e avvertibile soltanto dalla coscienza assorta del meditante (il *bhāva*), a sua volta articolato in
1a) il *Mahāliṅga*, incommensurabile Vuoto divino donde si sprigionano i mondi, e

1b) il *Prasādaliṅga*, fatto di Luce cosciente inaccessibile ai sensi, corrispondente al *Sādākhya* della tradizione āgamica;

2) il *Prāṇaliṅga*, Coscienza insieme una e molteplice (la *Cit*) identica al *Bindu* e avvertibile tramite il respiro, a sua volta articolato in
2a) il *Caraliṅga*, identico al puro soggetto (il *Puruṣa*), qui onnipervadente e infinito, la cui luminosa e serena presenza può essere colta solo mentalmente dal meditante, e

- 2b) lo *Sivalīṅga*, corrispondente ad una forma limitata di Śiva con un solo volto nel ruolo di soggetto divino responsabile della manifestazione cosmica;
- 3) lo *Iṣṭalīṅga*, Beatitudine (lo *Ananda*) frammentata nel regno della molteplicità e calata nella materia grossolana e identica alla *Kalā*, avvertibile con l'occhio corporeo, che si articola in
- 3a) il *Gurulīṅga*, che è il Maestro interiore dimorante in ogni cuore, fonte di ogni insegnamento, detentore della Potenza di Conoscenza ed oceano di beatitudine sconfinata, e
- 3b) l'*Ācārālīṅga*, detentore della Potenza di Azione e supporto del mondo esteriore;
- b) l'adoratore, il cui ruolo subordinato è reso possibile dai tre principii detti «corporei» (gli *Āngasthala*), che forniscono i diversi involucri individuanti la «persona» legata al ciclo delle rinascite e ricercante tramite conoscenza e devozione la liberazione da esso:
- 1) lo *Yogāṅga*, identico al corpo causale (il *kāraṇaśarīra*), sede delle latenze karmiche e della beatitudine che s'accompagna al sonno profondo, che permette l'esperienza dello *Sivayoga*, articolata in
- 1a) stadio d'Unità con Śiva (lo *Aikyasthala*), in cui il Dio è riconosciuto uno con la Śakti immanente al devoto in un'esperienza definita come il fatto ch'essi hanno «lo stesso sapore» (il *Sāmarasya*) e
- 1b) stadio di fidente ed umile ricerca di rifugio in Śiva (lo *Śaraṇasthala*), proprio dei grandi mistici del passato;
- 2) il *Bhogāṅga*, identico al corpo sottile (il *sūkṣmaśarīra*), sede delle fruizioni del *karman* che via via matura e delle esperienze oniriche, che rende possibili le esperienze di
- 2a) adorazione del proprio soffio vitale come *linga* interiore (il *Prānalingisthala*) e
- 2b) quiete serena e distacco da tutto, per grazia del Dio, cui sono offerte, prima di fruirle, le diverse sensazioni del devoto (è questo il *Prasādisthala*);
- 3) il *Tyāgāṅga*, identico al corpo grossolano ed esteriore (lo *sthūlaśarīra*), sede dell'esperienza di veglia, insieme oggetto e strumento della preliminare rinuncia al mondo, tramite
- 3a) la condotta impeccabile del seguace del Grande Signore (il *Māheśasthala*), contraddistinta dalla salda convinzione (la *niṣṭhā*) ch'Egli solo è in grado di salvare dal ciclo delle rinascite e
- 3b) l'attitudine rispettosa e diligente del devoto, attento al culto quotidiano (il *Bhaktasthala*).

Questa struttura percorsa a ritroso forma l'iter spirituale di risalita all'Assoluto che viene proposto all'iniziato. Ulteriori suddivisioni accrescono il numero degli *sthala* a 36, che sarebbero stati portati a 101 da Siddharāma Sivācārya detto «lo Śivayogin» (che si vuole contemporaneo di Basava) e a 216 da Cennabasava.

Tale peculiare elaborazione dottrinale ha contribuito a distaccare progressivamente i *Viraśaiva* dalla tradizione āgamica, cui pure hanno continuato a far riferimento; anche la loro prassi, sotto certi aspetti rilassata, è venuta separandoli dalle altre componenti del quadro indiano. In particolare la pretesa d'aver raggiunto uno stato di purità indefettibile e la conseguente non osservanza delle interdizioni legate al flusso mestruale, al parto e alla morte ha finito per relegare quanti appartengono al movimento tra le basse caste, anche se puntigliosamente vegetariani. Dopo l'avvento dell'indipendenza si è formata un'ala progressista che insiste sull'ostilità alla cultura brāhmaṇica, nega le caste assieme alla dottrina del *karman* che le fonda e reclama, seguendo l'esempio dei Sikh, lo *status* di «religione» di minoranza non-hindū con i corrispondenti benefici di legge. Malgrado l'attiva propaganda, spesso dai toni accesi e «fondamentalistici», di questo settore della comunità, gli ambienti tradizionali, che riconoscono il primato di cinque cenobii (i *Maṭha*) ricalcati su quelli śaṅkariani, ricollegati ad altrettanti *Gotra*, restano nell'alveo della spiritualità śivaita, di cui certo rappresentano una componente di tutto rispetto.

6. *I Purāṇa śākta*

Il periodo più antico della spiritualità accentrata attorno al culto della grande figura divina femminile, popolare in ogni tempo sul suolo indiano, è avvolto dall'incertezza, in assenza di fonti databili con sicurezza. Uno dei primi e più significativi testi a lei dedicati compare nel *Mārkaṇḍeyapurāṇa* («P. del figlio di Mṛkaṇḍu», un veggente reso immortale ed eternamente giovane da Śiva, invocato da lui al momento della morte), nelle sue parti più antiche risalente forse al III secolo d.C., che consta di 7000 strofe divise in 137 adhyāya. Si tratta del *Devīmāhātmya*, che in 700 strofe ripartite in 13 adhyāya magnifica la Dea nei suoi diversi aspetti, tra cui quello guerriero di Durgā (la Fortezza «inaccessibile») di cui narra le lotte contro il possente Asura-bufalo (Mahiṣāsura), archetipo della vittima sacrificale a lei consacrata per eccellenza. Le numerose rappresentazioni contenute in vivaci bassorilievi di questa teomachia, alcune delle quali sembrano rivelare l'influen-

za di rappresentazioni ellenistiche di Athena in atto di combattere i Giganti, testimoniano la grande diffusione del mito in tutto il subcontinente già nei primi secoli d.C. Questa parte del Purāṇa, che data forse al V/VI secolo, è il testo più antico e venerato tra quanti riguardano la dea, oggetto di quotidiana recitazione per i suoi devoti in tutta l'India; corredata da moltissimi commentarii, la *Durgasaptaśatī* («Settecentina di Durgā» – altro nome del Māhātmya) è amata dai devoti specialmente per i suoi begl'inni, assai imitati nella letteratura posteriore e tutt'ora largamente impiegati nel culto. La Dea vi figura in una ricca pleiade di identificazioni con momenti/aspetti salienti dell'esperienza individuati da termini di genere femminile, tutti destinati ad essere richiamati nella letteratura posteriore: una celeberrima litania le rende omaggio come «Coley che in tutti gli esseri dimora» in quanto: coscienza (*cetanā*); comprensione (*buddhi*); immersione nel sonno (*nidrā*); fame; ombra/riflesso speculare (*chāyā*) – nel suo culto è impiegato uno specchio metallico lavorato con riti particolari e che non deve riflettere alcun viso, nel quale, insieme al normale supporto iconico o aniconico, la sua presenza è evocata al momento di ricevere l'adorazione –; *sakti*; sete; pazienza; nascita/specie (*jāti*); timidezza/modestia; pace/calma (*sānti*); fede/convinzione incrollabile (*śraddhā*); amabilità; buona sorte/successo; attività; memoria; compassione; sazietà/appagamento; madre; errore. Quest'ultima identificazione è specialmente significativa: il pensiero della teologia śākta tende in genere a privilegiare l'aspetto immanente del Divino, redimendo tutti i momenti dell'esperire umano, anche quelli apparentemente più negativi, come libere autofenomenizzazioni della Madre eterna. Nella esperienza della Dea questo si manifesta con notevole chiarezza: ad esempio il mistico bengalese del secolo scorso Gadādhar Cat-topadhyāy alias Rāmakṛṣṇa (18-2-1836/15-8-1886) riferisce in questi termini la sua prima visione di lei:

Gli edifici con le loro diverse parti, il tempio [di Dakṣiṇeśvara, sito in un sobborgo di Calcutta, ove egli serviva come officiante] e tutto il resto scomparvero dalla mia vista, senza traccia, e al loro posto vidi un oceano di Coscienza, senza limiti, infinito, risplendente. Fin dove l'occhio poteva spingersi, ondate lucenti mi correvano addosso come impazzite, con terribile rombo, per inghiottirmi. [...] L'icona cultuale era Coscienza, l'altare era Coscienza, i vasi d'acqua erano Coscienza, il pavimento di marmo era Coscienza – *tutto* era Coscienza! [...] vedeva un tizio malvagio di fronte al tempio, ma scorgevo vibrare anche in lui la Śakti della Madre divina.

Al culto e ai miti della Dea sono dedicati anche alcuni testi che troviamo generalmente annoverati tra gli Upapurāṇa, fortemente influenzati dalla esperienza «tantrica». Tali sono:

- 1) il *Kālikāpurāṇa* («P. di Kālikā», un diminutivo/vezzeggiativo con il quale Kālī è invocata nel più celebre dei suoi mantra, *Kṛīm kṛīm kṛīm hrīm hrīm hūm hūm dakṣiṇe kalike kṛīm kṛīm kṛīm hrīm hrīm hūm hūm svāhā*, ricavato dall'inno noto come *Karpūrādistotra*), composto tra il VI e il X secolo, che in 8500 strofe divise in 90 adhyāya, in stretta sintonia con il *Rudrayāmalatantra*, approfondisce i complessi modelli ritualistici legati al culto «tantrico» della Śakti, particolarmente nella sua forma benigna di Kāmeśvarī (la «Signora d'Amore»)/Kāmākhyā (Coley «Che è detta Amore»), e ne presenta i principali santuari assamesi nel quadro di una raffinata descrizione paesaggistica, e
- 2) il più voluminoso *Devībhāgavatapurāṇa* (il «Bāgavatapurāṇa della Dea», con evidente richiamo al famoso Purāṇa viṣṇuita, d'identica estensione, con cui il nostro testo si pone espressamente in concorrenza), redatto intorno all'XI/XII secolo dagli stessi ambienti bengalesi del precedente, che in 18.000 strofe ripartite in 318 adhyāya e 12 skandha discute numerosissime forme della Dea, fornendo istruzioni dettagliate e mantra per il culto di ciascuna di esse e magnificando una selezione di 108 suoi santuarii meta di pellegrinaggio (gli *Śaktipīṭha*), per lo più siti nell'India del Nord.

7. Le «tradizioni» Śākta

Il radicamento nel territorio della figura divina femminile appare certo di gran lunga superiore a quello delle grandi Deità virili, Viṣṇu e Śiva, e ciò è prova di un vivo interesse popolare, che si riflette solo tardi e imperfettamente nelle fonti letterarie fino all'emergere relativamente recente delle «sette» dedite al culto della Dea come Potenza universale (gli *Śaktasampradāya*), sia come nume familiare o d'elezione che in relazione a santuarii e strutture templari. Tali «tradizioni» sono in numero ridotto e si distinguono per il grande rilievo che nella loro visione del mondo hanno gli aspetti tecnici del rituale, strettamente integrato con la pratica dello yoga. Più che per l'apparato dottrinale, mutuato da quello śivaita e sostanzialmente condiviso da tutte, esse si differenziano in base alla prassi ascetico/meditativa e alle figure divine femminili oggetto prevalente d'adorazione, che sono altrettanti aspetti della divina paredra di Śiva, Umā. La distinzione in genere adottata s'ispira a due modalità di compor-

tamento ch'erano originariamente concepite come tappe successive dell'iter percorso dagli adepti, divenute nella versione *vulgata* del maestro cinquecentesco Lakṣmīdhara, adottata largamente dagli studiosi, il paradigma di vie alternative ispirate a discordanze modalità d'approccio spirituale:

1) I *dakṣiṇācārin* («che praticano la condotta di destra»), presenti specialmente nel territorio della costa Sud-Ovest dell'India – donde il nome di *Kēraḷasampradāya* dato alla loro scuola, nota anche come *Tripurādarśanasampradāya* («tradizione della visione di Tripurā») – appartengono per lo più al cosiddetto *Samaya* («Osservanza/Dottrina convenzionale»), un indirizzo riformato sotto l'influenza del Vedānta śāṅkariano votato al culto di Lalitā/Tripurasundarī, la «Bella delle tre città» (designazione allegorica del Trimundio) o Tripurā, «Coley che è le tre città/Coley che è anteriore alla Triade», simboleggiata nelle sue numerose funzioni e attività da un famoso mantra di 48 o 51 sillabe detto *Śrīvidyā* («Veneranda Gnosti»), proiettato in forma grafica nello *Śrīyantra*, una ricca e intricata struttura grafica formata da 43 triangoli intersecantisi con al centro la «goccia» (il *Bindu*) puntiforme dello sperma divino fatto di suono/luce, donde le diverse forme della Divinità e i corrispondenti livelli dell'universo promanano e in cui si riassorbano in alterna vicenda. Si asserisce che le dottrine di questa scuola dipendono da cinque «*Tantra puri*» (gli *Śubha-tantra*), la cui identificazione resta problematica. Importanti per la conoscenza dello *Śrīyantra* sono la tardiva *Tripuropaniṣad*, lo *Yoginīhrdaya*, una parte del famoso *Vāmakeśvaratantra* (forse dell'XI secolo), il *Tripurārahasya*, un Tantra ascritto a Dattātreya di cui sono sopravvissute due sezioni, e il *Lalitāmāhātmya*, un'appendice del *Brahmāṇḍapurāṇa* in 40 adhyāya.

2) I *vāmācārin* («che praticano la condotta di sinistra»), per la maggior parte risiedenti nel territorio del Bengala e dell'Assam – donde il nome di *Gauḍiyasampradāya* dato alla loro scuola – si distinguono per una valorizzazione degli aspetti del culto trasgressivi rispetto all'etica brāhmaṇica, tra cui il *coitus reservatus* e la consumazione rituale di carni, pesci, alcoolici e granaglie (il cosiddetto *pañcamakāra*, «cinque M», dalle iniziali dei termini sanscriti designanti tali elementi: *maithuna*, *māṃsa*, *matsya*, *madya* e *mudrā*). La più importante componente di questo indirizzo, talora considerata un *sampradāya* autonomo, è quella dei *kaula* (gli «adepti del *Ku-la*», la Famiglia iniziatica), dediti all'adorazione di Kālī («Coley che è il Tempo/Morte»), una forma nuda e terrificante della Dea dalle chiome discolte e brandeggiante una spada sacrificale che ri-

chiama l'iconografia – documentata nella monetazione gallica – della celtica «Regina dei morti» (Mórrígain/Morrígu/Móirriogan, divenuta in età medioevale Morgana). Si tratta di una tradizione testimoniata nel suo periodo più antico in Kāśmīr (dove il nome di *Kāśmīrasampradāya*), dove sarebbe stata introdotta nel VII secolo d.C. dal maestro Macchanda/Matsyendranātha. Tale figura, oggetto di culto anche da parte dei «buddhisti» bengalesi e tibetani, è anche all'origine del movimento dei *siddha* o *nāthayogin*, che prende rilievo a partire dal XIII secolo con Gorakṣanātha nell'India settentrionale ed ha tuttora degli adepti. La sua letteratura è piuttosto criptica; ascritti a Gorakṣa sono un «Manuale delle conclusioni definitive dei siddha» (la *Siddhasiddhāntapaddhati*) e un «Centinaio di strofe di Gorakṣa» (il *Gorakṣaśataka*) dedicati soprattutto alle strutture del corpo sottile e alle tecniche dello yoga. Questa tematica è ben presente, del resto, anche nei testi dei kaula. Gli *yantra* e i *mantra* adottati, teorizzati da una ricchissima letteratura anonima (tradizionalmente fissata in 64 *Kaulatantra*, ma in realtà ben più estesa – e i testi più noti, come il *Kulārṇava* – e il *Mahānirvāṇatantra*, non sono necessariamente i più antichi...), sono assai più numerosi che nelle altre «tradizioni» e la struttura del *pantheon* appare meno rigidamente organizzata. Notevole spicco hanno in esso dieci forme della Dea dette «Grandi Gnosti» (le *Mahāvidyā*), di cui Kālī è la prima e di gran lunga la più importante. I kaula considerano parte della loro scuola, indicata come «Prima» o «Suprema Tradizione» (il *Pūrva-/Urdhvāmnāya*), sia il Krama (che ne forma l'ala settentrionale, lo *Uttarāmnāya*) sia il Tri-purādārśana (che, in quanto *Śrīkula*, rappresenta la sua ala meridionale, il *Dakṣināmnāya*). Agli altri movimenti è associato come «Tradizione occidentale» (il *Paścimāmnāya*) dei kaula il culto della Dea in forma di *Kubjikā* (la «Curva», epiteto della paredra di Śiva che si china per pudore di fronte alla richiesta del Dio, in forma di Bhairava, d'essere da lei iniziato), conservatosi nel Nepāl, dove la trasmissione iniziatica degl'insegnamenti è monopolio dei purohita della dinastia dei Malla, e noto altresì come «Tradizione dei vasai» (*Kulālikāmnaya*), forse dalla prevalente collocazione sociale propria in origine dei suoi adepti; il testo fondamentale di questa scuola, che inizia a fiorire forse nell'XI secolo nella regione himālayana, è il voluminoso *Kubjikā(mata) tantra*, redatto in un sanscrito abbastanza approssimativo, recentemente studiato da Goudriaan e da Dyczkowski. Una ricchissima serie di forme assunte dalla Dea sembra costituire l'elemento saliente di questa tradizione, che fa larga parte al simbolismo sessuale.

Accanto alla letteratura dotta in sanscrito, e condizionata dai suoi contenuti, s'è sviluppata in Bengala una lirica popolare in vernacolo che canta con delicatezza d'accenti, garbata ironia e talora profondità di concetti il rapporto del devoto con Kālī, divenuta la figura divina più amata nella regione. La voce più nota di questa lirica è Rāmprasād (1718/1723-1775), il cui canzoniere è ancora in parte tramandato per via orale, e che si distingue per il gioioso, quasi selvaggio abbandono alla forza trascinante della Dea:

Kālī! Tu ami i campi di cremazione, e io ho fatto un campo di cremazione del mio cuore, affinché tu, infestatrice dei luoghi funebri, possa danzarvi per sempre... Madre, non ci sono più desideri nel mio cuore, solo vi arde la fiamma dei roghi! Madre, ho tenuto le ceneri dapertutto, per invitarti: vieni, Madre, con Śiva vincitore della Morte sotto i piedi, vieni a danzare al ritmo del tamburo! Prasāda attende ad occhi chiusi.

BIBLIOGRAFIA

Testi tradotti

- The Bhagatvad-Gītā Commentary of Śrī Śamkarāchārya*, Translated from Sanskrit into English by A. Mahādeva Śāstri, Madras 1897 [trad. it. *Bhagavad-Gītā con il commento di Śrī Śaṅkarācarya*, Milano 1997].
- Hymns in the Goddess and Hymns to Kali*, ed. by Sir John Woodroffe (Arthur Avalon), Madras 1913 [trad. it. *Inni alla Dea Madre*, Roma 1984].
- World within the Mind* [testi dello Yogavāsiṣṭha], ed. by Hari Prasad Śāstri, London 1937 [trad. it. *Il mondo dentro la mente*, Torino 1989].
- L'enseignement de Ramakrishna*, recueilli par Jean Herbert, Genève 1949 [trad. it. *Alla ricerca di Dio*, Roma 1963].
- Mahābhārata*, Episodi scelti a cura di Vittore Pisani, Torino 1954.
- Abhinavagupta, Essenza del Tantra*, a cura di Raniero Gnoli, Torino 1960.
- Idem, *Commento breve alla trentina della Suprema*, a cura di Raniero Gnoli, Torino 1965; nuova edizione riveduta *Considerazioni sull'Assoluto*, Milano-Trento 1998.
- Idem, *Luce delle sacre scritture (Tantrāloka)*, a cura di Raniero Gnoli, Torino 1972; nuova edizione riveduta *Luce dei Tantra*, Milano 1999.
- Mistici indiani medievali*, a cura di Laxman Prasad Mishra, Torino 1971
- L'Hindouisme*, Textes recueillis et présentés par Anne-Marie Esnoul, Paris 1972 [trad. parz. it. *Bhagavat Gītā*, Milano 1976].
- Hindu Myths. A Sourcebook*, transl. from the Sanskrit by Wendy Doniger

- O'Flaherty, Harmondsworth 1975 [trad. it. *Dall'ordine al caos*, Parma 1989].
- Il Canto del Beato (Bhagavadgītā)*, con il commento di Abhinavagupta, a cura di Raniero Gnoli, Torino 1976.
- Śrīmad Bhāgavatam. The Wisdom of God*, a cura dello Swāmi Prabhavānanda, Madras s.d. [trad. it. *Srimad Bhagavatam. La saggezza di Dio*, Roma 1978].
- Hindu Theology: a Reader*, a cura di José Pereira, Garden City (N.Y.) 1976 [trad. it. *Manuale delle Teologie induiste*, Roma 1979].
- Brahmasutra*, a cura di Icilio Vecchiotti, Roma 1979.
- Vasugupta, *Śiva Sūtra con il commento di Kṣemarāja*, a cura di Raffaele Torella, Roma 1979; nuova edizione riveduta, Milano 1999.
- Īśvaragītā o «Poema del Signore», a cura di Mario Piantelli, Parma 1980.
- Jayadeva, *Gitāgovinda*, a cura di Giuliano Boccali, Milano 1982.
- Il Commento di Abhinavagupta alla Parātrīṁśikā. Parātrīṁśikāvivaraṇam*, a cura di Raniero Gnoli, Roma 1985.
- Storie dello Yoga Vasishtha*, a cura dell'Editrice Vidyananda, Paternò 1985.
- La spiritualità dell'induismo*, a cura di Daniel Acharuparambil, Roma 1986.
- Bhagavadgītā. Il Canto del Beato*, a cura di Raniero Gnoli, Milano 1987.
- La luce di Dio nell'induismo. Preghiere, inni, cantici e meditazioni degli Indù*, a cura di Mariasusai Dhavamony, Milano 1987.
- Gauḍapāda, *Āgamaśāstra*, a cura di Icilio Vecchiotti, Roma 1989.
- Vijñānābhairava. La conoscenza del Tremendo*, a cura di Attilia Sironi, Milano 1989.
- Vita di Rāmānanda (Il Rāmānandajanmamahotsava dell'Agastya-Saṁhitā)*, a cura di Pinuccia Caracchi, Torino 1989.
- Il mito del Gange. Gaṅgā-Māhātmya*, a cura di Stefano Piano, Torino 1990.
- Rāmprasād Sen, *Cento canti a Kālī*, a cura di Flavio Poli, Roma 1990.
- Svātmarāma, *La lucerna dello Haṭha-Yoga (Haṭha-Yoga-pradīpikā)*, a cura di Giuseppe Spera, Torino 1990.
- The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu Śākta Tantrism*, a cura di Douglas R. Brooks, Chicago-London 1990.
- Lo yoga rivelato da Śiva (Śiva-Saṁhitā)*, a cura di Maria Paola Repetto, Torino 1990.
- Śrī Śaṅkarācārya, *Opere minori*, 3 voll., a cura del Gruppo Kevala, Roma 1990-1994.
- Tecniche indiane di divinazione (Śivasvarodaya)*, a cura di Alberto Pelissero, Torino 1991.
- Inni degli Ālvār. Testi tamil di devozione visnuita*, a cura di Emanuela Panattoni, Torino 1993.
- Bhagavad-gītā. Il Canto del Glorioso Signore*, a cura di Stefano Piano, Cini-sello Balsamo 1994.

- Govindanātha, *Il Poema di Śaṅkara (Śrīśaṅkarācāryacarita)*, a cura di Mario Piantelli, Torino 1994.
- Insegnamenti sullo yoga (Gheraṇḍa-saṃhitā)*, a cura di Stefano Fossati, Torino 1994.
- Vidyāranya, *La Liberazione in Vita. Jivanmuktiviveka*, a cura di Roberto Donatoni, Milano 1995.
- Il segreto della Dea Tripurā. Sezione sulla Gnosi*, a cura di Alberto Pelissero, Torino 1995.
- Dalādanamuni, *Dattalahaṇī. L'onda di Datta*, a cura di Antonio Rigopoulos, Venezia 1999.
- Brahmasutra*, con il commento di Śaṅkara, a cura del gruppo «Kevala», Roma 2000.

Studi

- Bailay, G., 1983: *The Mythology of Brahmā*, Delhi-Bombay-Calcutta-Madras.
- Bharadvaja, K., *A Philosophical Study of the Concept of Viṣṇu in the Purāṇas*, New Delhi.
- Biardeau, M., 1972: *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris [trad. it. *L'induismo. Antropologia d'una civiltà*, Milano 1985].
- Dhan Gopal Mukerji, 1989: *The Face of Silence* [trad. it. *Il volto del silenzio. Sri Ramakrishna*, Torino 1991].
- Dhavamony, M., 1971: *Love of God according to Śaiva Siddhānta. A Study in the Mysticism and Theology of Śaivism*, Oxford.
- Doniger O'Flaherty, W., 1973: *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London-New York-Toronto.
- Idem (a cura di), 1980: *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley-Los Angeles.
- Eliade, M., 1948: *Techniques du Yoga*, Paris [trad. it. *Tecniche dello Yoga*, Torino 1952].
- Esnoul, A.-M., 1970: *L'Hindouisme*, in H.-Ch. Puech (a cura di), *Histoire des religions*, Paris, vol. I, pp. 995-1104 [trad. it. *L'induismo*, in H.-Ch. Puech (a cura di), *Storia delle religioni*, Roma-Bari 1977, vol. IV, pp. 53-160].
- Failla, D., 1982: *Garuḍa e i Nāga. Immagini, forme e simboli di antiche storie di ratto*, Genova.
- Filippini-Ronconi, P., 1994: *L'induismo*, Roma.
- Filoromo, G. (a cura di), 2001: *Buddhismo*, Roma-Bari.
- Glasenapp, H. von, 1956: *Die Religionen Indiens*, Stuttgart [trad. it. *Le religioni dell'India*, Torino 1963].
- Gonda, J., 1963: *Die Religionen Indiens*, vol. II: *Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart [trad. it. *Le religioni dell'India. L'induismo recente*, Milano 1981].

- Goudriaan, T., e Gupta, S., 1981: *Hindu Tantric and Śākta Literature*, Wiesbaden.
- Hardy, F., 1983: *Viraha-bhakti. The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*, Delhi-Oxford-New York.
- Hawley, J.S., e Wulff, D.M. (a cura di), 1982: *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, Berkeley.
- Jagadeesan, N., 1977: *History of Sri Vaishnavism in the Tamil Country (Post-Ramanuja)*, Madurai.
- Kramrisch, S., 1981: *The Presence of Śiva*, Bombay-Cuttack-Madras.
- Lorenzen, D.N., 1972: *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two Lost Śaivite Sects*, Berkeley-Los Angeles.
- Martin-Dubost, P., 1973: *Çankara et le Védanta*, Paris [trad. it. *Śaṅkara e il Vedānta*, Roma 1989].
- Meister, M.W. (a cura di), 1981: *Discourses on Śiva. Proceedings of a Symposium on the Nature of Religious Imagery*, Philadelphia.
- Nakamura, H., 1983: *A History of Early Vedānta Philosophy. Part One*, Delhi-Varanasi-Patna.
- Nava, R., 1988: *Aspetti dell'iconografia di Ganeśa*, Venezia.
- Pandey, Kanti Chandra, 1963: *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, Varanasi.
- Pandey, Lal Sangam, 1974: *Pre-Śaṅkara Advaita Philosophy*, Allahabad.
- Pathak, Vishwambhar Sharan, 1987: *Smārta Religious Tradition (Being a Study of the Epigraphic Data on the Smārta Religious Tradition of Northern India c. 600 a.D. to c. 1200 a.D.)*, Meerut.
- Pelissero, A., 1998: *Il riso e la pula. Vie di salvezza nello śivaismo del Kāśmīr*, Torino.
- Piano, S., 1996: *Sanātanadharma. Un incontro con l'«induismo»*, Cinisello Balsamo.
- Idem, 2000: *La tradizione, la nuova rivelazione e la letteratura scientifica*, in AA.VV., *Le letterature dell'India*, Torino, pp. 125-356.
- Idem, 2001: *Lessico elementare dell'hinduismo*, Torino.
- Piantelli, M., 1974: *Śaṅkara e la rinascita del Brāhmaṇesimo*, Fossano; nuova edizione riveduta *Sankara e il Kevalādvaitavā*, Roma 1998.
- Prasad Mishra, Laxman, 1978: *Rāmānuja e il misticismo viṣṇuita dell'India meridionale*, Roma.
- Ramanujan, A.K., 1973: *Speaking of Śiva*, Harmondsworth.
- Ripepi, T., 1993-1994: *La dottrina e il suo insegnamento: strutture didattiche e soteriologia in un testo dei Viraśaiva, il Kaivalyasāra di Maritōṇḍadārya*, tesi di Laurea, Torino.
- Idem, 1997: *On Maritōṇḍadārya and Other ḥonṭadāryas: Who is the Author of Kaivalyasāra? An attribution problem concerning a Viraśaiva text in Sanskrit*, in «Rivista degli studi orientali», 71, 1-4, pp. 169-183.

- Rolland, R., 1956: *La vie de Ramakrishna*, Paris [trad. it. *Vita di Rāmakṛṣṇa*, Milano 1992].
- Silburn, L., 1983: *La Kundalini ou l'énergie des profondeurs. Étude d'ensemble d'après les textes du Śivaïsme non dualiste du Kaśmir*, Paris [trad. it. *La cundalini o l'energia del profondo*, Milano 1997].
- Sivaraman, K. (a cura di), 1989: *Hindu Spirituality*, I: *Vedas through Vedānta*, New York.
- Stutley, M. e J., 1977: *A Dictionary of Hinduism*, London [trad. it. *Dizionario dell'Induismo*, Roma 1980].
- Sundararajan, K.R., e Mukerji, B. (a cura di), 1997: *Hindu Spirituality*, II: *Postclassical and modern*, London.
- Tucci, G., 1949: *Teoria e pratica del mandala*, nuova ed. Roma 1969.
- Zvelebil, Kamil V., 1973: *The Poets of the Powers*, London [trad. it. *I Maestri dei poteri. I Siddha dell'India*, Roma 1979].
- Idem, 1984: *The Lord of the Meeting Rivers. Devotional Poems of Basavanna*, Paris.

Lo hindūismo

II. La prassi religiosa

di Stefano Piano

Le pratiche religiose degli hindū – quale che sia la fede che essi professano, la concezione che hanno dell'uomo, del mondo e di Dio, la scuola di pensiero alla quale aderiscono e la tradizione di maestri (*sampradāya*) nella cui scia si collocano – costituiscono non solo l'aspetto più appariscente della religiosità dell'India, ma forse anche il più importante, in quanto consentono di formulare in qualche modo l'ipotesi di una sorta di unità ideale di tutti gli hindū, pur nell'estrema varietà e frammentazione delle fedi e dei culti: ci sono infatti gesti, atteggiamenti, preghiere che vengono ripetuti da millenni con le medesime modalità in luoghi molto lontani l'uno dall'altro, da persone molto diverse fra loro per convinzioni e ideali. Anzi, proprio un fatto del tutto esteriore, come l'accesso ai templi e ai luoghi specialmente santi, sembra essere l'unico elemento sicuro in base al quale si possa attribuire a una persona un'identità come hindū. Sebbene il rigore brāhmaṇico si sia molto attenuato col passare del tempo, esistono ancora santuari, specialmente vaiṣṇava, ma anche śaiva – come quello di Liṅgarāja a Bhubaneśvar (Uṛīsā) –, all'interno dei quali anche la persona più devota e pia non può penetrare, se non ha l'*aspetto* di uno hindū, cioè di una persona nata in una famiglia hindū, vestita secondo il costume locale e recante sulla fronte i segni distintivi della propria casta. In altre parole, il tempio è inaccessibile a chi è straniero, barbaro (*mleccha*), o comunque estraneo (*bāhya*), «altro». Non se ne fa una questione di fede, ma è sufficiente essere indiani e non professare una diversa appartenenza religiosa (cristiana, sikh, jaina, buddhista, mazdea,

e così via) per essere considerati hindū; e non si può essere hindū a pieno titolo se non si appartiene a una casta.

1. GLI HINDŪ E LE CASTE

È cosa nota anche ai non specialisti che la società hindū è organizzata sulla base della casta (parola portoghese che significa «razza pura») e che questa struttura è talmente penetrata nella mentalità della gente che ha contagiato anche le comunità non hindū, le quali hanno finito per sviluppare al loro interno un proprio sistema castale, anche nei casi in cui, almeno in linea di principio, i fondatori o i maggiori interpreti delle diverse tendenze religiose hanno predicato una netta opposizione alla logica delle caste.

La casta è un gruppo sociale chiuso al quale si appartiene quasi esclusivamente per nascita; essa comprende più famiglie ed è spesso, ma non necessariamente correlata con un'occupazione; ha una più o meno forte caratterizzazione dal punto di vista etnico o religioso o di provenienza geografica, pratica l'endogamia e il comportamento dei suoi membri è condizionato da precise norme dietetiche e di commensalità.

Il sistema hindū delle caste, almeno apparentemente strutturato secondo una gerarchia costruita sulla base della purezza rituale (Dumont, 1966, ed. it. pp. 134 sgg.), è venuto formandosi nel corso di molti secoli attorno a due concetti espressi in sanscrito dai termini *varṇa* e *jāti*, che i testi antichi sul *dharma* sembrano ora distinguere in modo piuttosto netto, ora, al contrario, considerare interscambiabili.

La parola *varṇa* significa «colore», poiché ogni *varṇa* ha un proprio colore simbolico (cfr. *Mahābhārata* XII, 188, 5); con essa si allude a un'organizzazione della società su basi funzionali, nel senso che funzioni specifiche sono attribuite alle tre «categorie» sociali che hanno caratterizzato, sin dalle origini, la società indo-aria: i *brāhmaṇa*, brāhmaṇi o sacerdoti, il cui colore è il bianco, gli *kṣatriya*, principi e nobili guerrieri, ai quali è attribuito il rosso, e i *vaiśya*, il popolo, il cui colore simbolico è il giallo. Le fonti sanscrite precisano che ai brāhmaṇi vennero affidati lo studio e l'insegnamento dei testi sacri, l'esecuzione di sacrifici per sé e per altri e il diritto di dare e ricevere donazioni; agli *kṣatriya* fu imposto il dovere di proteggere i sudditi, di donare,

di offrire sacrifici, di apprendere i libri sacri e di non lasciarsi condizionare dagli oggetti dei sensi; furono infine doveri dei vaiśya la cura del bestiame, l'elemosina, l'offerta di sacrifici, l'apprendimento dei testi sacri, il commercio, il prestito di denaro a interesse e il lavoro della terra (cfr. *Manu-smṛti* I, 88 sgg.). A queste tre «categorie», riscontrabili presso le diverse popolazioni di lingua indoeuropea, se ne aggiunse in epoca molto antica, come attesta il celebre inno *puruṣa-sūkta* (*Rgveda* X, 90, 12), una quarta, quella degli śūdra, alla quale fu assegnato come colore simbolico il nero e nella quale conflui la massa dei non-nobili (*anārya*), indicati col termine generico di *dāsa* «servi»; Manu affida loro il solo compito di «servire» le tre categorie di nobili (*ārya*), che son detti anche *dvija* (rigenerati) in quanto il loro ingresso ufficiale nella società avviene attraverso un rito d'iniziazione.

La parola *jāti*, derivata dalla radice sanscrita *jan-* «generare» (connessa con il latino *gignere*, da cui *gens*, ma anche *genus*), significa «nascita» e indica pertanto un gruppo di persone, ma anche, in senso lato, ciascuna delle molteplici forme di esistenza, alle quali si appartiene per nascita. In questo senso la parola indica un concetto affine al nostro «genere», contrapposto a «specie», ma anche quello di «specie» contrapposto a «individuo», e ingloba inoltre una gamma di significati che, in qualche modo e almeno in parte, sono espressi anche dalle nostre parole «famiglia, discendenza, lignaggio, parentela, rango, razza» e così via. L'aspetto funzionale – e di conseguenza quello etico e quello ereditario – della casta coesistono. Da un lato, il formarsi del primo nucleo del sistema è spiegato nelle fonti sul dharma come conseguenza di matrimoni misti, cioè di unioni fra persone appartenenti a varṇa diversi (Kane, 1968-1977², vol. II/1, pp. 69 sgg.); inoltre, la discussione epistemologica sull'argomento – avviata dal grammatico Patañjali (II secolo a.C.) che, interpretando la parola *jāti*, affermava che «ciò che fa un brāhmaṇa è l'ascesi, l'erudizione e una nascita legittima (*yoni*)» e che «se è privo di ascesi ed erudizione egli è un brāhmaṇa per nascita (*jāti-brāhmaṇa*)» (cfr. *Mahābhāṣya*, ad Pāṇini 2. 2. 6) – è pervenuta a conclusioni quasi unanimi da parte dei principali rappresentanti dei *darśana* classici nel senso dell'ereditarietà della casta, per cui un brāhmaṇo differisce da uno kṣatriya, per fare un esempio, come un leone differisce da un elefante (Halbfass, 1992, pp. 376 sg.). D'altro canto, l'istanza etica è ben presente in fonti importanti, come il *Mahābhārata*, che in un passo del *Vana-parvan* (216, 13cd-15ab) sostiene – ed è un brāhmaṇo che parla – che si è *dvija* in base al comportamento, giacché un brāhmaṇa che

compia azioni riprovevoli diventa simile a uno śūdra, mentre uno śūdra sempre attento al rispetto dei valori etici deve essere considerato alla stregua di un brāhmaṇa; è interessante notare come il medesimo testo, in un altro passo, adotti lo stesso criterio nella valutazione di un nobile (*ārya*), considerato tale «per il suo comportamento e non per la ricchezza né per il sapere» (*Udyoga-parvan* 90, 53).

Le caste (sia dal punto di vista dei varṇa, sia da quello delle jāti) rientrano in un ordine gerarchico ben preciso, che costituisce, nella classificazione operata dalla *Manu-smṛti* (XII, 42-50) sulla base dei tre *guṇa*, soltanto un settore della ben più ampia gerarchia che comprende tutte le forme di esistenza, a partire da Brahmā fino a un ciuffo d'erba (Halbfass, 1992, p. 349); non necessariamente, però, la gerarchia determinata dallo *status* corrisponde a quella del potere (Dumont, 1966, ed. it. p. 169). Inoltre, è spesso assai difficile inserire la vasta molteplicità delle caste nello schema dei varṇa, giacché quello delle caste è un sistema relazionale e ogni casta è strutturata gerarchicamente a seconda della funzione rituale che svolge nei confronti della casta dominante (costituita di solito, ma non sempre, dai proprietari della terra), alla quale fornisce regolarmente un certo servizio; l'organizzazione castale, pertanto, non si fonda sul trasferimento ereditario dell'occupazione, come molti suppongono, bensì sul trasferimento ereditario delle funzioni rituali che collegano ogni gruppo alla casta dominante (Quigley, 1993, p. 164). Per quanto riguarda, poi, l'occupazione, essa costituisce certo un aspetto importante della struttura sociale basata sulle caste, ma non sempre determina l'appartenenza a un gruppo piuttosto che a un altro. Altri elementi ancora – etnici, religiosi o di provenienza geografica – concorrono ad accrescere il numero e l'articolazione delle caste all'interno della società hindū: ne risulta un quadro estremamente variegato e spesso di non facile lettura. Le ricerche sulla natura della casta, infatti, hanno avuto e hanno esiti molto diversificati, che però si possono collocare in una duplice tendenza (Quigley, 1993, pp. 2 sg.): quella che ha visto la casta come lo specchio di una situazione oggettiva di diseguaglianza (concezione materialista) e quella che, al contrario, l'ha considerata una «costruzione culturale» o il prodotto di idee di tipo religioso (concezione idealista). In una situazione ancora molto fluida, nella quale si è comunque lontani da rassicuranti certezze, sembra ragionevole tenere conto della possibilità di illustrare la realtà delle caste non tanto mediante uno schema verticale di tipo gerarchico, quanto piuttosto mediante

uno schema orizzontale, nel quale i diversi gruppi sociali siano posti o all'interno o all'esterno di un centro ideale in cui si colloca la massima sintonia con la norma cosmica (*dharma*) che ispira l'ordine sociale (cfr. Halbfass, 1992, p. 349). Infatti, uno dei concetti fondamentali che governano la società hindū è quello di «separazione» – già percepito in modo chiaro dal Sassetti nel 1583 (lettera 380, cfr. Cortelazzo-Zolli, 1979, vol. I, p. 214) – con particolare riferimento al matrimonio e alla commensalità; ne consegue che non è tanto importante che i brāhmaṇa siano o no «superiori» agli kṣatriya, quanto piuttosto che essi siano «separati», giacché il primo nemico dell'ordine sociale è la «confusione dei varṇa» (cfr. *Bhagavad-gītā* 1, 41 e 3, 24). Questa separazione dei gruppi umani è molto importante, perché va di pari passo con la separazione delle «competenze» (*adhikāra*), cioè dei compiti e dei doveri peculiari di ciascuno, così come essi sono stabiliti dal dharma nel suo aspetto particolare o personale.

Occorre ancora aggiungere che i primi tre varṇa, quelli degli dvija, costituiscono, almeno teoricamente e fin dalle origini, altrettante jāti, le cui suddivisioni interne vengono di solito considerate come *upajāti* o «sottocaste» e si differenziano fra loro principalmente in base alla «famiglia» o alla «specializzazione», o ancora alla «provenienza», mentre confluiscono nel varṇa degli śūdra moltissime jāti, prevalentemente distinte sulla base dell'occupazione o del servizio reso alla casta dominante.

Sembra quindi di poter concludere che la società hindū antica, fortemente impregnata di sacralità e caratterizzata da una rete complessa e intricata di relazioni non tanto fra singole persone, quanto piuttosto fra gruppi umani (le caste), ponesse ai propri vertici la figura del re accompagnato dal proprio cappellano (il *purohita*, di casta brāhmaṇica); nella realtà dei villaggi alla figura del re corrispondeva – e corrisponde tuttora – una casta dominante, di solito di proprietari terrieri, e al cappellano il sacerdote che s'incarica dell'esecuzione dei riti per tale casta. Il resto della scala sociale vede susseguirsi i vaiśya, e, infine, le molteplici caste di śūdra.

Il quadro sin qui sommariamente delineato non sarebbe completo se non si accennasse a un'ultima componente della società hindū: si tratta, da un lato, di coloro che erano fin dalle origini esterni alla società degli ārya, e dall'altro, di coloro che ne sono stati banditi, sia perché nati da matrimoni misti considerati illegittimi, sia per aver mancato ai propri doveri; tutti costoro sono considerati *avarṇa*, cioè «privi di un colore». Si tratta delle po-

polazioni tribali e dei cosiddetti «intoccabili», i quali, dopo l'insерimento degli śūdra, in origine considerati «esterni» alla società degli ārya, nel sistema dei quattro varṇa, si sono fatti carico delle occupazioni e dei servizi più «impuri»; sono persone indispensabili in qualsiasi struttura sociale, come lavandaie, spazzini, conciatori, ciabattini e altri, di cui perfino l'ombra era un tempo considerata contaminante per uno dvija. Inutile dire che anche costoro si sono organizzati, nel corso dei secoli, secondo strutture che rispecchiano quelle degli hindū «di casta» e hanno quindi templi propri e propri «sacerdoti».

Si può concludere questa breve sintesi dicendo che, per determinare la posizione castale di uno hindū, occorre tener conto, per il passato come per il presente, di una serie di fattori, e precisamente: *jāti*, stato sociale acquisito per nascita; *kula*, famiglia o lignaggio (termine con cui si indica in primo luogo la «casa», il domicilio della famiglia, e poi la famiglia stessa); *gotra*, insieme di persone che hanno in comune la discendenza da un unico antenato; *pravara*, serie di nomi di antichi saggi che consentono di distinguere fra loro i diversi gotra; *śreni*, gruppo di persone che praticano il medesimo mestiere e, infine, *varṇa*, il «colore» che simboleggia una delle quattro funzioni sociali tradizionali. Un vero sistema di gotra e pravara esiste solo per le caste brāhmaṇiche, le quali tracciano la propria discendenza da antichi veggenti (*rṣi*); questi erano in origine sette (Atri, Bharadvāja, Gotama, Jamadagni, Kaśyapa, Vasiṣṭha e Viśvāmitra), divenuti otto con l'aggiunta di Agastya, ma le fonti forniscono in proposito dati molto diversi e il numero globale dei *rṣi* menzionati dai testi è diventato col tempo molto elevato. Il gotra, almeno in teoria, dovrebbe essere l'insieme delle persone che possono vantare una discendenza ininterrotta per linea maschile da un comune antenato sulla base di liste tramandate all'interno della famiglia; ogni gotra, poi, è associato, soprattutto per scopi rituali, a tre (ma talvolta anche a uno, due o cinque) *rṣi*, i quali costituiscono il *pravara* di quel *gotra* (Kane, 1968-1977², vol. II/1, pp. 484-486).

2. GLI STADI DI VITA

Le fonti della *smṛti* («memoria», tradizione) sul Dharma completano la dottrina dei varṇa con quella degli *āśrama*, ovvero degli «stadi di vita». Secondo questa dottrina, che dovette essere conosciuta, almeno in parte, fin dall'epoca del *Rg-veda* e che ven-

ne formulata in modo più chiaro prima dalle *Upaniṣad* e poi dai *Dharma-sūtra* e dai *Dharma-śāstra* (cfr. Kane, 1968-1977², vol. II/1, pp. 418 sgg.) la vita d'un uomo si svolge in quattro stadi successivi, nei quali egli acquista progressivamente la consapevolezza del suo fine ultimo e si adopera per conseguirlo: la parola *āśrama* deriva infatti dalla radice sanscrita *śram-*, che significa «sforzarsi, impegnarsi per (*ā-*) [raggiungere qualche cosa]». Ne deriva una serie di norme (*āśrama-dharma*) che, applicate in origine solo ai brāhmaṇi maschi, vennero poi estese anche agli kṣatriya e ai vaiśya, e che illustrano nei dettagli il comportamento ideale da seguire in ciascuno dei quattro stadi.

Si tratta di norme che oggi trovano un'applicazione sempre più rara, ma che, in antico, regolavano ogni aspetto della vita dei maschi di alta casta. L'ingresso nel primo stadio, detto *brahmacarya* (sequela del *Brāhmaṇ*; comportamento, stile di vita in armonia col *Brāhmaṇ*), avveniva con la cerimonia d'iniziazione (*upanayana*). Durante questo primo stadio, il ragazzo viveva come «studente religioso» (*brahmacārin*) nella casa di un maestro, dalla cui viva voce apprendeva i testi sacri della rivelazione (*śruti*, «audizione»), imparando nel medesimo tempo l'obbedienza, il rispetto e il controllo di emozioni e sentimenti e praticando la castità; per questo motivo ancor oggi si usa la parola *brahmacarya*, resa famosa soprattutto da Gandhi, per indicare appunto la castità.

Particolari restrizioni, specialmente riguardo al cibo e al giaciglio, caratterizzavano gli inizi dello studentato religioso, durante il quale il ragazzo doveva poi alimentare quotidianamente il fuoco con offerte di pezzi di legno (*samidh*) di alberi speciali compiute per conto proprio e per conto del maestro, doveva elemosinare il cibo (*bhikṣā*) e recitare le preghiere della triplice *saṃdhyā* (al mattino, a mezzogiorno e alla sera). Questo rito – che, almeno in origine, era un rito del «crepuscolo», come dice il suo nome, e si celebrava quindi solo due volte al giorno (all'alba e al tramonto) – è molto importante, e non solo per il *brahmacārin*; detto anche *saṃdhyopāsana*, esso comporta una serie di gesti che vanno dal sorseggiare acqua (*ācamana*) dal palmo della mano con le tre dita centrali unite e accostando le labbra alla parte della mano che sta alla base del pollice e che vien detta *brāhma-tīrtha* (guado sacro di *Brāhmaṇ*), al controllo della respirazione (*prāṇāyāma*), dalla triplice aspersione con un'erba sacra (detta *kusa* o *darbha*) dopo averla immersa nell'acqua (*mārjana*) alla dispersione dell'impurità rituale (*aghamarṣaṇa*), dall'offerta d'acqua al sole (*arghya*), recitando la sacra *gāyatrī*, alla pronuncia di versetti vedici e altre preghie-

re (*upasthāna*) in onore del sole e di Varuṇa. Il rito della *samdhyā* è molto celebrato ancor oggi, specialmente nei luoghi santi, dopo il bagno lustrale, ed è diventato quasi un simbolo del costume religioso dell'India tradizionale.

Un secondo rito di passaggio, il matrimonio, determinava l'ingresso nel successivo stadio di vita, che è quello del *gṛhasthya*; il giovane, chiamato anche *snātaka* per aver eseguito l'abluzione (*snāna*) che concludeva lo studentato religioso, faceva «ritorno» (*samāvartana*) in seno alla famiglia per prepararsi al matrimonio e per condurre quindi la vita di «colui che sta in casa» (*grhastha*), cioè di marito e padre, eseguendo puntualmente e regolarmente le abluzioni e i riti religiosi quotidiani di cui diremo e godendo nel medesimo tempo i legittimi piaceri di questo mondo. La figura del *grhastha* era – e, in qualche misura, è ancor oggi, almeno negli ambienti tradizionali – la replica, all'interno della famiglia, della figura del sovrano sul piano dello Stato; e come il sovrano era il garante del rispetto del dharma nel suo regno, così il capofamiglia era colui che, pagando con una serie appropriata di doveri religiosi i propri debiti nei confronti degli antenati, degli dèi e dei veggenti antichi, diventava il garante di quell'equilibrio fra umano e divino, fra divenire e trascendenza su cui si fonda la società degli uomini. L'importanza della condizione di capofamiglia non deve essere sottovalutata, così come nel quadro globale della società non si deve sottovalutare la centralità della funzione regale accanto a quella sacerdotale, se si vuole evitare il luogo comune che descrive l'India tradizionale quasi esclusivamente come la patria dell'ascesi e della rinuncia alla vita nel mondo. Le principali fonti della *smṛti* non mancano di esaltare l'importanza della condizione di *grhastha*; fra esse non fa eccezione il *Codice di Manu*, il quale afferma che i membri degli altri āśrama hanno bisogno del *grhastha* come tutte le creature ne hanno dell'aria e in lui trovano asilo come i fiumi lo trovano nel mare, perché è il *grhastha* che garantisce il sostegno a tutti gli altri (cfr. *Manu-smṛti* III, 77-79 e VI, 89 sg.).

«Dopo aver visto le proprie rughe e la propria canizie e dopo aver conosciuto i figli dei propri figli» (*Manu-smṛti* VI, 2), cominciando a percepire la vanità dei beni terreni, l'uomo si ritirava (da solo o in compagnia della moglie) ai margini del villaggio o in qualche eremitaggio della foresta (*vana*), diventando così un *vānaprastha* (uno che dimora nelle selve) dedito alla non-violenza, alla meditazione e alla ricerca interiore, con lo scopo di realizzare un progressivo distacco dai beni di questa vita. Du-

rante la sua vita eremita l'uomo conservava ancora delle incompatibilità rituali (per esempio, doveva continuare a compiere oblazioni nel fuoco sacro e manteneva l'obbligo delle abluzioni e dei «cinque sacrifici» quotidiani di cui diremo), ma doveva nel medesimo tempo assumere comportamenti ascetici, come indossare una pelle di daino o un abito fatto di corteccia, lasciarsi crescere barba, capelli e unghie, imparare a nutrirsi di prodotti spontaneamente offerti dalla natura, dormire sulla nuda terra, rinunciare gradualmente a un'abitazione o a un riparo e cominciare ad abituare il proprio corpo a mortificazioni, privazioni e digiuni (come quello regolato sulle fasi della luna), mettendosi alla prova con pratiche come quella dei cinque fuochi (penitenza eseguita nella stagione calda, sedendo fra quattro fuochi sotto il sole cocente come quinto fuoco). Il suo principale dovere consisteva, però, nella meditazione dei testi vedici, nel perfetto raccoglimento conseguibile con gli esercizi dello *yoga* e nella continenza accompagnata da sentimenti di compassione verso tutte le creature. E se per caso, a causa di qualche grave infermità, sentisse approssimarsi la fine, doveva anticipare il grande viaggio (*mahāprasthāna*) verso Nord-Est, nutrendosi solo di acqua e aria, fino alla dissoluzione del proprio corpo fisico (cfr. *Manu-smṛti* VI, 3-31).

Seguendo le regole fissate dai sacri testi per lo stadio del *vānaprastha*, l'uomo si preparava gradualmente all'ingresso nell'ultimo stadio della sua esistenza, quello del *saṃnyāsa* (completa rinuncia), che egli trascorreva in solitudine come asceta errabondo (*saṃnyāsin*, *parivrājaka*, *yati*), privo di ogni possesso, nutrendosi soltanto di ciò che gli venisse spontaneamente offerto, con la mente tutta intenta al suo solo fine ultraterreno. Le norme che regolano la vita degli asceti (*yati-dharma*) sono molto numerose e sono illustrate ampiamente nei principali *Dharma-śāstra* (cfr., per esempio, *Manu-smṛti* VI, 33-86) e nei *Purāṇa* (cfr., per esempio, *Agni-purāṇa* 161 e *Kūrma-purāṇa* II, 28): prima di entrare in questo stadio di vita totalmente proteso al conseguimento della liberazione (*mukti*, *mokṣa*), al quale si poteva accedere anche direttamente da quello di capofamiglia, senza passare attraverso lo stadio di anacoreta, il più hindū doveva compiere un rito conosciuto come «sacrificio di Prajāpati» o, secondo altri testi, «sacrificio di Agni», durante il quale egli doveva offrire tutto quanto possedeva ai brāhmaṇi e ai poveri, trasferendo dentro di sé il fuoco sacrificale (cfr. *Manu-smṛti* VI, 38). Doveva poi tagliarsi le unghie e radersi i capelli e la barba e uscire di casa per vivere sen-

za casa. Da quel momento egli non aveva più un focolare, né una moglie, né figli, né altro possesso terreno; doveva vivere in solitudine, senza legami, continuamente in cammino, riposando ai piedi di un albero là dove lo cogliesse il tramonto del sole, rinunciando ad accendere il fuoco e a cuocere qualsiasi cibo, ma mendicando una sola volta al giorno il necessario per il proprio sostentamento. La ciotola per le elemosine, la brocca per l'acqua, un bastone di bambù e qualche cencio per coprirsi diventavano il segno esteriore del suo approssimarsi al fine supremo. Doveva inoltre coltivare il silenzio e il raccoglimento, «non rallegrarsi della morte, non rallegrarsi della vita, ma attendere il compiersi del suo tempo, come un servo attende l'ordine del padrone» (*Manu-smṛti* VI, 45; *Mahābhārata* XII, 237, 15; *Agni-purāṇa* 161, 5-6); doveva render puri i suoi passi guardando con attenzione dove posare i piedi (per evitare di nuocere a qualche essere vivente), render pura l'acqua da bere filtrandola, render pure le proprie parole con la verità e compiere gesti e atti resi puri dalla vigilanza della mente; doveva sopportare ogni ingiuria e umiliazione e non disprezzare nessuno, né serbare rancore, ma rispondere con dolcezza alle offese. Come una roccia inaccessibile ai desideri, immerso nella contemplazione dello Spirito supremo, senza altra compagnia che quella del proprio spirito; equanime, indifferente a gioia e dolore e insensibile alle coppie di opposte sensazioni, consapevole del perenne trasmigrare delle creature tormentate dalla separazione dalle persone care e dall'unione con persone non care, dalla vecchiaia e dalla malattia, doveva cercare di conseguire, mediante il controllo del respiro e altri aspetti della disciplina dello *yoga*, uno stato di perfetto raccoglimento, osservando nella meditazione profonda il mistero del *samsāra* e disponendosi ad abbandonare per sempre quella dimora che è il corpo mortale.

In origine il *śamnyāsa* doveva essere una sorta di punto d'arrivo dell'esperienza umana nel mondo, ma, col passare del tempo, divenne possibile entrare nello stadio della completa rinuncia anche senza aver percorso quello della vita di famiglia; sembra che l'iniziatore di questa consuetudine sia stato il grande *advaitin Śaṅkara* (VII-VIII secolo), che avrebbe abbracciato la vita ascetica subito dopo lo studentato religioso, diventando un *naiṣṭhika-brahmacārin* (perfettamente, o definitivamente casto).

3. I QUATTRO FINI DELL'UOMO

Strettamente collegata con la struttura dei varṇa e degli āśrama (*varṇāśrama-dharma*) è la dottrina dei quattro fini dell'uomo (Malamoud, 1989, ed. it. pp. 148 sgg.), detti in sanscrito *puruṣārtha*, i quali, non diversamente da altre serie di quattro elementi che caratterizzano il pensiero brāhmaṇico, costituiscono un insieme di tre fini, ai quali se ne aggiunge un quarto che li trascende. I primi tre fini (*trivarga*) sono il *kāma* (piacere, soddisfazione del desiderio e conseguimento degli obiettivi della sessualità), l'*artha* (ricchezza, benessere, successo e, anche, esperienza «politica») e il *dharma* (ordine, giustizia, insieme dei valori morali e anche, a un di presso, quel che noi chiamiamo «religione») e devono essere armoniosamente conseguiti dall'uomo nel corso della sua vita; fra essi il *dharma*, su cui torneremo fra breve, assume un valore inglobante, non solo perché ci si deve uniformare a un modo «ordinato» di fruire dei piaceri e delle ricchezze, ma anche perché, in caso di dubbio, esso prevale sugli altri, in quanto costituisce, nell'esperienza della vita umana, lo specchio di quell'Ordine universale esistente da sempre che è uno dei valori più alti della tradizione religiosa brāhmaṇica. Il quarto fine dell'uomo è anche il fine per eccellenza della vita, di ogni vita, e consiste nella libertà assoluta (*mokṣa* o *mukti*) dal continuo rinnovarsi dell'esperienza del nascere e del morire; e se il brahmācārin ha come obiettivo principale il *dharma*, il principe l'*artha* e la donna il *kāma*, il *mokṣa* è l'obiettivo unico del rinunciante, cioè di colui che vive nella quarta età della vita. Ma c'è una figura nella quale i primi tre obiettivi sono compresenti in un insieme armonioso e ordinato al conseguimento del fine ultimo: si tratta del *grhastha*, la persona il cui compito specifico (*adhikāra*) è l'esecuzione dei riti che garantiscono la continuità dell'ordine universale e sociale.

4. LA NORMA RELIGIOSA PARTICOLARE

Due sono gli aspetti fondamentali del *dharma* hindū. Il primo di essi, detto «comune» (*sādhāraṇa* o *sāmānya*), si fonda su due principi considerati dalle fonti come l'essenza stessa del *dharma*: l'astensione da ogni forma di violenza (*ahimsā*) e la veracità (*satya*), con l'aggiunta dell'elemosina (*dāna*) come virtù caratterizzante della presente era cosmica; il secondo è quello «specifico» (*višeṣa*), detto anche *sva-dharma* in quanto «proprio» di ciascuna

casta. Questi due aspetti della norma sono compresenti nell'esperienza del gṛhastha, in quanto l'osservanza di tutti i doveri non ha alcun valore se non si accompagna alla virtù; tuttavia, l'aspetto «peculiare» del dharma finisce per determinare fin nei minimi dettagli il comportamento (*ācāra*) della persona che vive nel mondo, in quanto si frammenta in una serie assai complessa di dharma (al plurale), ciascuno dei quali illustra un preciso dovere.

Il *Mahābhārata*, nell'ampia sezione (libri XII e XIII) che contiene gli insegnamenti sul dharma impartiti da Bhīṣma morente agli altri eroi, espone i doveri del re (*rāja-dharma*), l'insieme delle norme vigenti nelle avversità (*āpad-dharma*) e di quelle che consentono di conseguire la liberazione (*mokṣa-dharma*) e, infine, le regole che riguardano la pratica dell'elemosina come strumento di salvezza privilegiato nell'attuale Kali-yuga (*dāna-dharma*). Ma, al di là di questo schema molto generale, ci sono impegni ben definiti da rispettare in quanto si appartiene a un varṇa piuttosto che a un altro (*varṇa-dharma*), norme correlate, come abbiamo visto, allo stadio di vita (*āśrama-dharma*), regole che tengono conto di entrambi i fattori (*varṇa-āśrama-dharma*) e altre che invece sono commisurate alle qualità intrinseche di ciascuno (*guṇa-dharma*); ci sono, poi, doveri religiosi che debbono considerarsi obbligatori sempre (*nitya-dharma*) e altri ritenuti, al contrario, occasionali (*naimittika-dharma*) in quanto costituiscono un obbligo solo in determinate circostanze e sono quindi distinti sia da quelli «obbligatori», sia da quelli che vengono chiamati «opzionali» (*kāmya-dharma*), in quanto vengono ottemperati solo per conseguire qualche scopo particolare. Rientrano in quest'ultima categoria i diversi voti (*vrata*), alcuni dei quali sono di antichissima origine e che costituiscono ancor oggi una pratica molto comune fra gli hindū, in quanto sono aperti a tutti, indipendentemente dal sesso o dalla casta di appartenenza.

Sembra quindi ovvio che, mentre esiste un solo dharma sul piano universale, nella sfera particolare di ciascuno – ovvero nella sfera dello *sva-dharma* –, ne esistono al contrario molti; e la frammentazione delle norme giunge al limite estremo, in quanto si può affermare che in qualche modo esiste un dharma per ciascun individuo, una via propria a ogni uomo per conseguire non solo l'armonia con la natura e con la società umana, ma anche – e soprattutto – la consapevolezza della propria realtà spirituale e della propria finale identità col Tutto.

Nella sfera dominata dal *viśeṣa-dharma* la Norma universale diventa, da assoluta, relativa: in altre parole, le nozioni di giusto e

ingiusto perdono il loro valore assoluto, dal momento che ciò che è giusto, per esempio, per un brāhmaṇo, o un asceta, può essere ingiusto per un principe e viceversa; o ancora, quel che è giusto in un'era cosmica (*yuga*) può rivelarsi ingiusto in un'altra era (*Mahābhārata* XII, 231, 27) e un atto che appare ingiusto (*adharma*) in tempi normali può diventare giusto, se compiuto in tempi di sventura o di avversità (*Mahābhārata* XII, 130, 16ab); e il fatto che, sul piano dei principi universali, sia indiscutibile il valore della nonviolenza (*ahimsā*), non impedisce alla *Bhagavad-gītā* di affermare che «per uno kṣatriya nient'altro è meglio che una giusta guerra!» (II, 31). Se vogliamo dar credito a questa fonte indiscussa della spiritualità hindū, dobbiamo pensare che, nel caso in cui un dubbio sorga dal contrasto evidente fra la norma universale e quella particolare dell'agire, non sia lecito fare ricorso alla coscienza individuale; il dovere di casta prevale nettamente sulle problematiche di tipo personale; secondo la *Bhagavad-gītā* il principe *deve* combattere e uccidere e molti passi del *Mahābhārata* ci confermano che, a volte, egli *deve* mentire. Ed è ancora la *Bhagavad-gītā* che sostiene che «è meglio compiere, anche in modo imperfetto, il proprio dovere che adempiere bene il dovere altrui» (III, 35ab e XVIII, 47ab), poiché «compiendo con gioia il dovere che gli è proprio l'uomo consegue la perfezione» (XVIII, 45ab).

5. I RITI DELLA VITA (SAMSKĀRA)

Nel parlare degli stadi di vita degli ārya abbiamo già avuto modo di accennare a due importanti riti di passaggio nella vita religiosa degli hindū: l'iniziazione e il matrimonio. Tali ceremonie fanno parte di una serie complessa di atti rituali che un tempo caratterizzavano i momenti salienti dell'esistenza e che oggi sono almeno in parte dimenticati: il loro nome è *samskāra*, una parola di assai difficile traduzione, che veicola un significato in parte simile a quello del nostro «sacramento», comprendendo in sé concetti diversi, come quelli di consacrazione, iniziazione, purificazione, e così via. Etimologicamente la parola, derivata dalla medesima radice da cui deriva anche «sanscrito» (*samskrta*), indica un rito che abilita, che rende pronto a, o capace di compiere qualche particolare dovere, nel modo in cui, per esempio, l'*upanayana* abilita allo studio del *Veda*; in termini indiani potremmo dire che il *samskāra* è una cerimonia che conferisce un

particolare *adhikāra*. Le liste di saṃskāra cominciarono a formarsi all'epoca dei *grhya-sūtra* e dei *dharma-sūtra* e vennero poi ulteriormente elaborate nelle diverse *smṛti* (la *Manu-smṛti* [II, 26 sgg.] ne ricorda dodici) e nei *nibandha* (digesti medievali); le fonti più antiche nominano globalmente alcune decine di saṃskāra, ma i *nibandha* e le più recenti *paddhati* (manuali di rituale) ne hanno recepito una lista divenuta canonica, che ne comprende sedici (Pandey, 1969², p. 23).

Alcune componenti rituali sono comuni a tutti i saṃskāra, a cominciare dalla scelta di un giorno fausto dal punto di vista astrologico e dall'esecuzione di una serie di oblazioni nel fuoco domestico (*homa*); il *ghṛastha*, inoltre, doveva in ogni occasione nutrire i brāhmaṇi, purificarsi sorseggiando acqua (*ācamana*) dal cavo della mano destra e toccandosi poi, con la mano bagnata, gli occhi, gli orecchi, il naso, il cuore e il capo, praticare il controllo del respiro (*prāṇāyāma*), fare allusione al luogo (*dēśa*) e al tempo (*kāla*) e dichiarare quale rito intendesse compiere e per quale scopo (*samkalpa*); i *nibandha* aggiungono altri dettagli, fra i quali il culto di Ganeśa e delle Madri divine. Prima di ogni rito era prescritto un bagno rituale e occorreva inoltre predisporre uno spazio reso puro con sterco di vacca e delimitato da linee colorate, sul quale si disponevano due brocche (*kalaśa*) piene d'acqua e tutti gli altri oggetti necessari per il rito. Il sacrificante prendeva posto davanti all'area sacra, guardando verso Est, con la moglie alla sua destra, mentre i brāhmaṇi invitati sedevano, un po' discosti, sullo stesso lato.

I primi tre saṃskāra sono prenatali e riguardano l'embrione (i primi due) e la madre (il terzo). Il primo di essi, detto *garbhādhāna* (lett. «depositazione del seme nel grembo», cioè fecondazione/concepimento) è di origine molto antica, come dimostra un inno dell'*Atharva-veda* (V, 25) ripreso in parte dalla *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (VI, 4, 21). Eseguito, a seconda delle fonti, una sola volta, oppure ripetuto dopo ogni mestruazione, sempre nella «stagione» (*ṛtu*) naturalmente feconda della donna, fino al primo concepimento, il *garbhādhāna* comportava una serie di libagioni nel fuoco domestico e la pronuncia di *mantra* (formule di preghiera) appropriati, che intendevano favorire il buon esito del rapporto coniugale nel senso del concepimento. È opportuno ricordare, a questo proposito, che proprio a partire dal concepimento, e non dalla nascita, si computavano tradizionalmente gli anni di vita del bambino e tale consuetudine è ancor viva nell'India contemporanea. L'importanza attribuita, fin da

epoca molto antica, alla prole di sesso maschile, in quanto solo un figlio maschio poteva garantire la continuità dei riti in onore degli antenati, giustifica il secondo samskāra, denominato *pumsavana* (lett. «che fa nascere un maschio»), che doveva essere celebrato durante il terzo mese di gravidanza o, secondo altre fonti, prima che il feto cominciasse a muoversi nel grembo, in un momento in cui la luna fosse in congiunzione con una costellazione maschile. Questo rito comportava un digiuno e un'abluzione da parte della madre, la quale doveva poi bere un preparato a base di cagliata o assumere attraverso la narice destra il succo ottenuto dalla spremitura di germogli di nyagrodha (*Ficus indica*). L'ultimo dei samskāra prenatali, detto *śimantonnayana* (partizione dei capelli della madre), era una cerimonia festosa, accompagnata da canti in onore del re Soma, durante la quale il marito tracciava, cominciando dalla fronte, una scriminatura nei capelli della moglie in attesa di un figlio, come simbolo della fertilità della donna, la quale adottava da quel momento la nuova acconciatura.

I sei successivi samskāra riguardano l'infanzia, a cominciare dalla nascita. Non diversamente da quella della fecondazione/concepimento, anche la cerimonia della nascita (*jātakarman*) risale alla più remota antichità, in quanto se ne trova una prima descrizione essenziale nella *Brhadāraṇyaka-upaniṣad* (VI, 4, 24-28). I preparativi per il parto cominciavano un mese prima dell'evento; si preparava per la partoriente una stanza detta *sūtikā-bhavana* o *sūtikā-grha* e si prendevano precauzioni per allontanare demoni e spiriti maligni; nell'imminenza del parto un brāhmaṇo scioglieva tutti i nodi della casa, mentre un rito specifico in favore della partoriente (*sosyanti-karman*) si proponeva di facilitarne il compito. La cerimonia vera e propria aveva luogo subito dopo il parto, prima del taglio del cordone ombelicale; il padre portava nella stanza un fuoco sacrificale e, dopo aver preso il bimbo in grembo, vi versava a più riprese piccole quantità di una mistura di burro fuso e siero di latte, pronunciando gli appropriati mantra di buon auspicio. Si chinava poi sull'orecchio destro del bimbo e diceva tre volte «*vāk*», che vuol dire «parola», per generare in lui intelligenza (*medhā-janana*), facendo infine leccare al neonato una miscela di siero di latte, miele e burro fuso e imponendogli un nome destinato a rimanere segreto; infine metteva il bimbo al seno della madre, pronunciando formule di preghiera. Le fonti sanscrite parlano anche di altri atti da com-

piersi durante il jātakarman, fra i quali la pronuncia di mantra per ottenere lunga vita per il neonato (*āyuṣya*).

Nel decimo o nel dodicesimo giorno di vita del neonato si svolgeva la cerimonia dell'imposizione del nome (*nāma-karaṇa*), che conserva ancor oggi la sua importanza, soprattutto per quanto riguarda la scelta del nome stesso, che doveva tener conto di diversi fattori, come il sesso del neonato e la casta; inoltre, si potevano e si possono dare quattro nomi diversi: i primi tre connessi rispettivamente con quelli dell'asterismo, della divinità del mese e della divinità della famiglia e l'ultimo di uso corrente e pratico. Le fonti antiche non aggiungono dettagli sullo svolgimento del rito, ma le moderne *paddhati* dicono che il padre deve pronunciare i nomi all'orecchio destro del bimbo, ottenendo l'approvazione dei brāhmaṇi presenti, ai quali si offre un banchetto che conclude la cerimonia.

I due saṃskāra che seguono a quello dell'imposizione del nome, denominati *niṣkramaṇa* (prima uscita all'aria aperta) e *an-naprāśana* (prima assunzione di cibo cotto) rivestono minore importanza e solo in epoca antica ebbero il carattere di ceremonie vere e proprie, che si celebravano rispettivamente nel quarto e nel sesto mese di vita. Ha invece un rilievo maggiore il saṃskāra del primo taglio dei capelli, detto *cūḍākarman* o *cūḍākaraṇa* o *cau-la*, che si eseguiva nel terzo anno di vita e che comportava la rasatura del capo lasciando intatta solo una ciocca di capelli alla sua sommità (*sikhā*), come simbolo di lunga vita; nei tempi moderni questa pratica, che un tempo riguardava anche le donne (cfr. *Manu-smṛti* II, 66), è stata quasi del tutto abbandonata. L'ultimo saṃskāra dell'infanzia, la «foratura delle orecchie» (*karnavedha*), è stato inserito nella lista in epoca relativamente tarda, quando si cominciò ad attribuire il valore di cerimonia religiosa all'abitudine di forarsi le orecchie per portare ornamenti di vario tipo.

Risale forse ai primi secoli dell'era cristiana l'istituzione della cerimonia detta *vidyārambha* o dell'inizio dell'apprendimento, che veniva celebrata attorno al quinto anno di vita e comportava l'inizio dell'istruzione del fanciullo: i mesi adatti per tale evento erano quelli fra Mārgaśīrṣa (novembre-dicembre) e Jyeṣṭha (maggio-giugno), mentre i mesi fra Aṣāḍha (giugno-luglio) e Kārttika (ottobre-novembre) erano da evitarsi, in quanto in tale periodo si collocava, secondo il mito, il sonno di Viṣṇu. L'insegnante sedeva rivolto verso Est, di fronte al ragazzo, e gli impartiva la prima lezione, che riguardava l'alfabeto. L'origine relativamente tarda

di questo *samskāra* è forse dovuta al fatto che l'insegnamento era precedentemente impartito esclusivamente per via orale, secondo una consuetudine e con metodi che sono sopravvissuti fino a epoca molto recente in alcuni ambienti tradizionali; sembra inoltre che in epoca pre cristiana l'inizio dell'insegnamento coincidesse con la cerimonia della tonsura.

Uno dei più importanti e antichi *samskāra* è senza dubbio l'*upanayana*, le cui origini risalgono probabilmente al periodo indo-iranico, come sembrerebbero dimostrare alcune analogie con il rito di iniziazione ancor oggi praticato, per esempio, dai parsi dell'India. Era certamente noto nel più antico periodo vedico, anche se allora non aveva ancora assunto la forte caratterizzazione rituale che conserva a tutt'oggi. La parola *upanayana*, infatti, significa semplicemente «condurre [un fanciullo] presso [un maestro]», affinché apprenda il *Veda*. Questa antica forma di iniziazione – che, in origine, comportava semplicemente la richiesta da parte dello studente e l'accettazione da parte del maestro (*ācārya*) – era riservata ai maschi delle prime tre categorie sociali e, sebbene alcuni digesti sul dharma, citando antiche *smṛti*, parlino di due tipi di donne: quelle che studiano i testi sacri (*brahmavādīnī*) e quelle che contraggono subito il matrimonio (*sadyovadhū*), l'usanza di impartire l'*upanayana* alle donne era già stata abbandonata all'epoca della *Manu-smṛti* e si era già affermata l'opinione generale, tramandata sino ai giorni nostri, che l'iniziazione coincida, per le donne, con il matrimonio (cfr. *Manu-smṛti* II, 67). Il *Codice di Manu* (II, 36) precisa l'età ideale per la celebrazione di questa importante cerimonia: l'ottavo anno di vita per i brāhmaṇi, l'undicesimo per gli kṣatriya e il dodicesimo per i vaiśya; il medesimo testo fissa anche un limite d'età minimo (il quinto anno di vita, per i brāhmaṇi) e massimo (il ventiquattresimo, per i vaiśya), a riprova del fatto che l'età dell'iniziazione poteva variare anche in modo abbastanza sensibile (cfr. *Manu-smṛti* II, 37 sg.). Nel più antico periodo vedico era probabilmente il padre stesso che si faceva carico dell'istruzione religiosa del figlio (Kane, 1968-1977², vol. II/1, p. 273; Pandey, 1969², p. 126), ma in seguito assunse sempre maggiore importanza, come istituzione, la scuola religiosa presso la casa del maestro, mentre l'iniziazione – a partire dall'epoca dei *Gṛhyasūtra* – si trasformava in una successione di ceremonie sempre più complesse e cariche di significati simbolici. Parimenti simbolica è la durata dell'apprendistato religioso, fissata dai testi in dodici anni, che corrispondono non solo ai dodici mesi dell'anno, ma anche ai dodici

ci eoni delle grandi ere cosmiche. Il periodo più propizio per l'iniziazione è la primavera (*vasanta*) per i brāhmaṇa, l'estate (*grīṣma*) per gli kṣatriya e l'autunno (*śarad*) per i vaiśya; col passare del tempo, però, queste indicazioni delle fonti più antiche si sono arricchite di una complicata serie di raccomandazioni e restrizioni fondate su considerazioni di tipo astrologico, ed è soprattutto di queste ultime che si tiene oggi conto dove e quando l'upanayana viene ancora celebrato. La cerimonia si svolgeva sotto un baldacchino ed era preceduta da una serie di riti propiziatori, descritti soprattutto dai *Purāṇa*, in onore di Gaṇeśa e di svariate divinità femminili; dopo una notte trascorsa in silenzio, il ragazzo consumava l'ultimo pasto insieme con la madre e veniva poi accompagnato sotto il baldacchino, dove già ardeva il fuoco sacrificale. Si offriva cibo ai brāhmaṇi e poi il ragazzo veniva rasato (*mundana*) – lasciando un ciuffo di capelli (*sikhā*) alla sommità del capo – e sottoposto a un bagno rituale in segno di purificazione esteriore e interiore. Dopo il bagno il fanciullo riceveva il suo *kaupīna*, un lembo di stoffa usato ancor oggi negli ambienti tradizionali per coprire le parti intime; si avvicinava poi all'ācārya, manifestandogli la propria intenzione di diventare un brahmacārin e ricevendo da lui due vesti, una per la parte inferiore del corpo (*vāsas*) e una per la parte superiore (*uttariya*). Le fonti forniscono molti dettagli sul tipo di tessuto e sui colori adatti ai diversi varṇa, ma in generale finì per diventare predominante l'uso del cotone e del colore bianco. Un triplice cordoncino intrecciato, che in origine serviva probabilmente per sostenerne il *kaupīna*, ma che in seguito divenne un simbolo dei tre *Veda*, veniva poi fissato come cintura (*mekhalā*) attorno alla vita del fanciullo. Il maestro, poi, eseguiva nel fuoco sacro una quintuplice oblazione di burro fuso, in onore delle divinità Agni, Vāyu, Sūrya, Candra e Indra. La cerimonia proseguiva con la consegna al ragazzo di una pelle di daino (*ajina*), che forse in origine costituiva la parte superiore dell'abito, ma che in seguito finì per essere usata come tappeto. Preghiere e formule liturgiche accompagnavano, naturalmente, ogni atto di questa complessa cerimonia, che comprendeva una serie di gesti simbolici, accompagnati anch'essi da opportuni mantra, prima che il maestro accogliesse definitivamente il nuovo allievo: il maestro riempiva le mani del ragazzo, congiunte in modo da formare una coppa (*añjali*), con acqua, versandola dalle proprie mani atteggiate nel medesimo modo (*añjali-pūrana*), in segno di purificazione; lo invitava poi a guardare verso il sole (*āditya-darśana*), l'occhio del cielo testimoni-

ne dell'agire umano; gli faceva eseguire la *pradakṣiṇā*, ovvero un giro in senso orario attorno a sé e poi lo toccava all'altezza del cuore in segno di perfetta armonia e comunione di intenti; lo faceva salire col piede destro sopra una pietra posta a nord del fuoco sacrificale; afferrava poi la sua mano e lo accoglieva come discepolo, chiedendogli di pronunciare il suo nome; infine, dopo averlo guidato in una circumambulazione del fuoco sacro, lo investiva col segno più importante del suo nuovo status di «rigenерato» (*dvija*): si tratta del cordoncino sacro, di solito di cotone, portato a tracolla, dalla spalla sinistra al fianco destro, come simbolo del cordone ombelicale della seconda nascita. Oggi questo segno esteriore, chiamato *yajñopavīta*, viene portato solo dai brāhmaṇi osservanti, che lo rinnovano nei tempi e nei modi prescritti e lo segnano ancora con tanti nodi quanti sono i pravara del proprio gotra, ponendo la massima cura nell'appenderlo all'orecchio destro (come prescrive la *Yajñavalikya-smṛti* I, 16) ogni volta che «rispondono all'appello della natura», per evitare ogni rischio di contaminazione. La posizione iniziale del cordoncino, detta *upavīta*, viene conservata durante i riti in onore degli dèi, mentre viene invertita (*prācīnāvīta*) in quelli compiuti in onore dei defunti (come lo *śrāddha*); una terza posizione, detta *nivīta*, nella quale il cordoncino pende dal collo sul petto, come una collana, è usata in occasione di riti in onore dei ṛṣi, o anche, per esempio, durante l'esecuzione dei *sam-skāra* per un figlio. Subito dopo l'ācārya compiva il primo atto ufficiale del proprio insegnamento: seduto accanto al fuoco sacro, rivolto a Est, con di fronte il nuovo discepolo, gli insegnava la preghiera vedica detta *sāvitri* o *gāyatrī* («Meditiamo l'amabile splendore del dio Savitar [il Sole come Vivificatore], il quale stimoli i nostri intelletti!», *Rg-veda* III, 62, 10), pronunciandola e facendola ripetere, prima, versetto per versetto e poi per intero, preceduta dalle tre *vyāhṛti* o «espressioni mistiche» (*bhūḥ*, *bhuvaḥ*, *svaḥ*), la cui pronuncia accompagnava tutti gli atti rituali. Il ragazzo riceveva infine un bastone (*daṇḍa*), di lunghezza variabile a seconda del varṇa, come simbolo della sua nuova condizione di studente religioso che si procura il cibo mediante la questua. Il ragazzo, ormai diventato uno *dvija*, doveva poi compiere un'offerta al fuoco sacro, gettandovi quattro bastoncini di legno unto con burro fuso (*samidh*) e recitando le opportune preghiere in onore del dio Agni; la prima questua del cibo, compiuta di solito nell'ambiente familiare, concludeva la cerimonia, che si celebra ancor oggi, seppur raramente, negli ambienti tradizionali, anche se ha perso gran parte

te delle sue finalità educative. A partire da epoca piuttosto antica, infatti, si sono gradualmente affiancati all'upanayana i vari tipi di iniziazione tantrica, che differiscono da quella vedica in quanto valgono indistintamente per tutti, maschi e femmine, rigenerati e śūdra, padri di famiglia e monaci; in queste forme di iniziazione il maestro (*guru*) pronuncia un mantra segreto all'orecchio del discepolo dopo che è stato eseguito il *nyāsa*, una sorta di trasfigurazione mistica del corpo del praticante in un corpo divino, con la quale si assegnano a diverse divinità le varie membra, pronunciando, nel toccarle, le necessarie formule di preghiera (*mantra*).

Il successivo *sam-skāra*, detto *vedārambha*, si differenziò dall'upanayana in un periodo relativamente recente, quando venne meno la stretta connessione fra l'iniziazione e l'apprendimento dei testi sacri della rivelazione, per celebrare il vero «inizio [dello studio] del *Veda*».

Inclusa dalla *Vyāsa-smṛti* nell'elenco dei sedici *sam-skāra*, la cerimonia successiva, chiamata *keśānta*, o anche *godāna* – in quanto caratterizzata dal dono di una vacca come ricompensa (*dakṣiṇā*) al maestro – consisteva nella prima rasatura della barba ed era celebrata, per quanto riguarda la casta brāhmaṇica, nel sedicesimo anno di vita. Essa costituiva l'occasione per rinnovare, nel momento della pubertà, il voto di castità che caratterizzava l'intero periodo dello studentato religioso. Nel periodo medievale, essendosi notevolmente abbassata l'età del matrimonio, il *keśānta* venne interpretato come rito di conclusione del brahmacarya e quindi sovrapposto al rito successivo, noto come *samāvartana* («ritorno [dalla casa del maestro]») o *snāna* («abluzione»)).

Il compimento del *samāvartana* precedeva, spesso di poco, la celebrazione del matrimonio e indicava la scelta del giovane di divenire un *upakurvāṇa*, cioè una persona che intende prepararsi alla vita secolare di *gr̥hastha*. Lo studente doveva rendere omaggio al maestro, versargli il compenso dovuto e, col suo permesso, compiere l'abluzione (*snāna*) che lo introduceva nella nuova condizione di vita, nella quale non esistevano più le molte restrizioni che avevano caratterizzato la vita austera di brahmācārin. Questa cerimonia oggi non si celebra più, oppure si celebra in modo molto affrettato, nell'imminenza del matrimonio o, addirittura, subito dopo l'upanayana, dal momento che è divenuto un fatto assai raro lo studio stesso del *Veda*.

La situazione è completamente diversa per quanto riguarda il successivo *sam-skāra*, quello del matrimonio (*vivāha*), il quale,

forse anche per i suoi aspetti folcloristici, viene celebrato ancora in modo tradizionale, secondo il rito antico, e non soltanto nell'ambiente rurale, ma anche nelle grandi città. Il matrimonio – che, come s'è accennato, aveva anche la funzione di rito d'iniziazione per le donne – venne considerato fin dalle origini vediche il più importante fra tutti i *samskāra*, in quanto forniva una risposta a due esigenze primarie per la società degli indo-ari: quella di abilitare l'uomo, come *grhastha*, all'esecuzione dei riti prescritti, garantendo così la continuità dell'ordine morale e sociale, e quella di procurargli una discendenza capace di assicurargli un posto fra gli antenati. Gli sposi, naturalmente, dovevano appartenere alla stessa casta, ma erano tollerati anche i matrimoni in cui la donna fosse di casta inferiore a quella del marito (*anuloma*), purché uno *dvija* non sposasse una *śūdrā*; solo in epoca moderna, con un atto legislativo britannico del 1872, successivamente emendato nel 1923, venne riconosciuta validità anche ai matrimoni di tipo *pratiloma* (nei quali, cioè, la donna fosse di casta superiore a quella del marito), tradizionalmente proibiti, purché essi fossero ufficialmente registrati secondo le modalità stabilite dalla legge stessa. Gli sposi non dovevano essere né *sapravara* (aventi il medesimo *pravara*), né *sagotra* (appartenenti al medesimo *gotra*), né *sapinda* (uniti da legami di sangue, almeno entro un certo numero di generazioni a partire da un comune antenato, fissato in modo variabile da zona a zona e a seconda che la discendenza fosse femminile o maschile). Nel mondo moderno, molto spesso ci si comporta secondo consuetudini tradizionali locali, come quella, per esempio, che impone di evitare di scegliere uno sposo o una sposa che porti uno dei «cognomi» della propria famiglia, compresi quelli dei nonni paterni e materni. L'età adatta per il matrimonio variò notevolmente a seconda delle epoche, ma, mentre per un maschio non fu mai fissato un termine rigoroso entro il quale contrarre matrimonio e fu nel medesimo tempo accettata la possibilità che rimanesse celibe per tutta la vita, per una femmina, almeno a partire dall'epoca medievale, il matrimonio non solo fu considerato indispensabile, ma venne via via abbassata l'età utile per contrarlo; molto probabilmente nell'epoca più antica le ragazze venivano sposate solo dopo la pubertà, ma a partire dai primi secoli dell'era cristiana i testi sacri manifestano una sempre più marcata tendenza a consigliare matrimoni pre-puberali, tanto che, a partire dal VI-VII secolo, le ragazze di casta brāhmaṇica dovevano essere date in ispose fra gli otto e i dieci anni d'età e

questa consuetudine del matrimonio di bambine si protrasse fino all'epoca moderna, almeno finché una legge del 1929, emendata nel 1938, non fissò a quattordici anni l'età minima per il matrimonio delle fanciulle. I matrimoni hindū sono sempre stati tradizionalmente combinati dai genitori degli sposi, sulla base di considerazioni fondate non solo su una obiettiva valutazione delle persone (i testi antichi attestano che si doveva tener conto dell'intelligenza, della bellezza e del buon carattere e che la verginità era un requisito di grande importanza, almeno per la sposa), ma anche di svariati altri criteri, fra i quali hanno acquisito un'importanza sempre crescente quelli di tipo astrologico. Il costume è ancor oggi così radicato, che raccoglie il consenso della maggioranza dei giovani, anche delle più recenti generazioni, i quali considerano un'avventura rischiosa scegliere di propria iniziativa il compagno o la compagna della vita; e questo accade nonostante il fatto che il matrimonio per mutua scelta e mutuo consenso fosse contemplato fin da epoca molto antica fra le varie soluzioni possibili. La trattistica classica sul dharma (cfr., per esempio, *Manu-smṛti* III, 21) ha fissato una lista di otto forme di matrimonio possibili, delle quali però solo le prime quattro – che comportano il dono della fanciulla (*kanyā-dāna*) come trasferimento del diritto di tutela dal padre di lei al marito – sarebbero raccomandabili (*praśasta*), in quanto conformi al dharma (*dharma*), e specialmente adatte alla casta brāhmaṇica, mentre le ultime due sono considerate senz'altro illegittime, almeno secondo il *Codice di Manu* (cfr. III, 25); esse sono: *brāhma-*, *daiva-*, *ārṣa-*, *prajā-patya-*, *āsura-*, *gāndharva-*, *rākṣasa-* e *paiśāca-vivāha*.

La prima forma di matrimonio è così chiamata perché «adatta a un brahmán», cioè a un brāhmaṇo, e consiste nel dono di una figlia adorna di vesti e gioielli da parte del padre a un uomo istruito nei *Veda* e di condotta irreprendibile, da lui invitato e onorato secondo le norme; la forma *daiva* è simile alla precedente, ma il destinatario del dono è un sacerdote che sta eseguendo un rito sacrificale in onore dei *deva* (di qui il suo nome) e la fanciulla è data come *dakṣinā*, cioè come compenso dovuto per il sacrificio stesso; l'*ārṣa-vivāha* (matrimonio alla maniera dei ṛṣi), praticato anch'esso nell'ambito della casta sacerdotale, comporta ancora il «dono» della fanciulla da parte del padre, che riceve a sua volta una coppia di bovini, ma non come prezzo della ragazza, bensì solo per ottemperare alla norma; il matrimonio «sacro a Prajāpati» è quello in cui il padre dona la propria figlia a persona degna, affinché entrambi possano assolvere insieme gli

obblighi religiosi prescritti; nella forma detta *āsura* (alla maniera degli *asura*, spiriti divini rivali dei *deva*) la ragazza viene data in cambio del versamento, da parte dello sposo, di una certa somma di denaro (o di beni corrispondenti) ai parenti di lei; il matrimonio «alla maniera dei musici celesti (*gāndharva*)» è la forma più semplice, in quanto, nato dal desiderio reciproco, ha come scopo principale il godimento dei piaceri d'amore e comporta soltanto il mutuo consenso degli sposi; il *rākṣasa-vivāha* (matrimonio alla maniera dei demoni) si ha quando una fanciulla viene rapita con la forza da un pretendente, dopo aver colpito o ucciso i suoi parenti; l'ultima forma, che è anche la più deprecabile e la più vile, trae il nome dai *pisāca* (esseri malevoli) e consiste nell'unione furtiva, ottenuta con l'inganno, con una ragazza che dorme o che, per qualche motivo, non è padrona di sé.

Due di queste forme tradizionali di matrimonio sono sopravvissute fino ai giorni nostri, e precisamente: il *brāhma-vivāha* e l'*āsura-vivāha*. Curiosamente, però, una nuova consuetudine, quella della dote da versarsi allo sposo da parte del padre della sposa, della quale non è traccia nell'antica letteratura brāhma-nica, è la causa di non pochi problemi sociali nell'India di oggi; al contrario, una forma di matrimonio che dovrebbe caratterizzare le società evolute in senso moderno, e precisamente il matrimonio per mutuo consenso o *gāndharva-vivāha*, è stata quasi completamente abbandonata.

Dal momento che la cerimonia del matrimonio hindū è senza dubbio la più ricca di fascino fra tutte e suscita l'interesse e la viva curiosità dei visitatori occidentali, non sarà fuori luogo darne una descrizione un po' più dettagliata, almeno per quanto riguarda i suoi momenti salienti.

Il matrimonio non era un tempo, e non è oggi in India, una singola cerimonia, bensì un complesso insieme di atti rituali che può svolgersi nell'arco di più giorni e che conserva, nei tratti essenziali, le caratteristiche dell'antichissimo rito vedico. Una successiva stratificazione ha portato alla complessità della cerimonia, quale essa è descritta nei manuali pratici di ceremoniale denominati *paddhati* o *prayoga*. Un momento molto importante dei preliminari è quello dell'invio da parte dello sposo (*varapreṣṇa*) di uno o più messaggeri presso il padre della ragazza per chiederla in sposa (oggigiorno, specialmente in ambiente brāhma-nico, succede il contrario, ed è il padre della sposa che deve cercare per lei un marito); se il padre della sposa approva la scelta, il matrimonio viene stabilito con una promessa (*vāgdāna*) e si

procede col fissare una data fausta per la celebrazione delle nozze, che viene scelta preferibilmente durante il corso settentriionale del sole, nella metà «chiara» (cioè di luna crescente) del mese. Pochi giorni prima del rito nuziale si svolge una cerimonia descritta solo nelle *paddhati*, denominata *mṛdāharaṇa*, che consiste nell'andare a prendere un po' di terra verso Nord per farvi crescere, dopo averla posta in un cocci o in un cestino di bambù, germogli da usarsi come decorazione in segno di buon auspicio; nell'imminenza delle nozze si provvede poi a erigere, in uno spiazzo all'aperto, un baldacchino (*maṇḍapa-karana*), sotto il quale si stabilisce il fuoco sacro per l'oblazione nuziale (*vai-vāhika-homa*), mentre il padre della sposa, dopo aver compiuto un'abluzione, indossa abiti nuovi, si siede, sorseggia acqua (*ācamana*) e controlla il respiro, preparandosi a manifestare la sua ferma risoluzione (*sampkalpa*) con la pronuncia delle formule augurali che devono precedere ogni cerimonia importante. I preparativi comportano inoltre l'esecuzione di un rito di adorazione (*pūjā*) in onore di Gaṇesa e possono essere completati con un *nāndī-śrāddha* (cerimonia per gratificare gli antenati) e con altri riti augurali, come quello che consiste nella ripetizione della formula: «Questo è un giorno felice» (*puṇyāhavācana*).

Giunto il giorno delle nozze, di buon mattino, i due sposi eseguono separatamente, ciascuno nella propria casa, il bagno rituale con acqua profumata, recitando versi vedici che inneggiano alla loro prossima unione. Si recitano intanto le preghiere preliminari, che comprendono la sacra *gāyatrī* e sono completate con il «ricordo» del Signore (*Īśa-smaraṇa*); il sacerdote officiante (*purohita*) invita poi tutti i presenti a pronunciare la benedizione (*svasti-vācana*) in segno di buon auspicio. Frattanto lo sposo, adorno di ghirlande di fiori profumati e accompagnato da parenti e amici in corteo festoso, si reca alla casa della sposa (*vadhū-ghāgamana*), dove viene accolto dal padre di lei con la cerimonia detta *madhu-parka* (offerta di una miscela di miele), cioè con tutti gli atti di venerazione riservati agli ospiti di riguardo: lo sposo viene invitato a sedersi su un tappetino d'erba, gli vengono lavati i piedi con acqua preparata a tale scopo (*pādya*) e gli vengono poi offerte acqua profumata (*arghya*) per sciacquarsi le mani versata da una coppa di legno (*drona*), acqua da sorseggiare, una mistura a base di miele presentata in un recipiente di ottone e infine, almeno nei tempi antichi, una vacca. Il padre della sposa esegue poi un'unzione (*samañjana*) dei due giovani, quale simbolo dell'amore (*sneha*) che li unirà. Gli sposi escono infine all'a-

perto (*vadhūvara-niṣkramaṇa*) e raggiungono il loro posto sotto il baldacchino, dove in un primo tempo sono separati da un velo, che viene in seguito rimosso per consentire agli sposi di vedersi l'un l'altro (*parasparasamīkṣāṇa*). A questo punto le *paddhati* aggiungono che i gotra e pravara degli sposi vengono annunciati ad alta voce, prima di procedere all'atto centrale di tutta la cerimonia, il *kanyādāna*, cioè il dono formale della ragazza allo sposo da parte del padre di lei, con la pronuncia della formula appropriata e la recitazione di una lode (*stuti*) rivolta a Kāma, il dio dell'amore. Oggi si usa anche, specialmente in India meridionale, legare al polso della sposa un cordoncino di buon augurio, chiamato *mangala-sūtra*, in segno di protezione da ogni forma di impurità. Quindi lo sposo afferra la mano della sposa (*pāṇigrahāṇa*), pronunciando una formula molto poetica che sancisce la loro unione ed enuncia la sua finalità primaria, che consiste nella procreazione dei figli. Alludendo simbolicamente alla fermezza della sposa nella fedeltà e nella devozione al marito, lo sposo la fa salire con il piede destro su una pietra collocata a Nord del fuoco sacro (*āsmārohaṇa*) e, dopo aver pronunciato una formula di lode, compie insieme con lei un giro in senso orario attorno al fuoco sacro (*agni-pradakṣiṇā*) e vi esegue un'oblazione (*homa*) con burro fuso (*ājya*) e con grani fritti (*lāja*). Segue il rito chiamato *saptapadī* o «dei sette passi», che riveste una grande importanza perché dopo di esso gli sposi sono ufficialmente considerati marito e moglie; i sette passi, a Nord del fuoco sacro, rappresentano simbolicamente tutti i beni che allietano la vita domestica e una preghiera pronunciata a ogni passo ne invoca il dono da parte della divinità. La sposa riceve in seguito un'asperzione sul capo (*mūrdhābhiseka*) con acqua sacra, dopo di che lo sposo, pronunciando un mantra, le tocca il cuore (*hṛdayasparśa*), considerato la sede dei sentimenti, per auspicare un'unione felice, invocando poi le benedizioni dei presenti su di lei; è in questo momento che, secondo una consuetudine non attestata dai testi sacri, lo sposo esegue il *sindūra-dāna*, cioè dipinge di rosso la scrinatura dei capelli della sposa. Dopo altri atti, che variano a seconda delle usanze locali, e che comprendono la recita da parte dello sposo di una serie di preghiere intese ad assicurare una vita coniugale felice, la sposa viene invitata a guardare verso il sole (se la cerimonia si svolge di giorno), oppure lo sposo le addita la stella polare (se è notte), evocando ancora la sua fermezza interiore, prima che il purohita chiuda la cerimonia con la pronuncia della triplice invocazione che auspica la pace.

(śānti). A rito concluso, l'officiante che ha condotto la cerimonia riceve il compenso tradizionale (*dakṣinā-dāna*), che, almeno un tempo, doveva comprendere il dono di una vacca. Dopo le nozze, gli sposi raggiungono l'abitazione dello sposo, dove questi provvede a stabilire il fuoco sacro, simbolo della continuità non solo dell'istituzione del matrimonio, ma della vita stessa sulla terra; in passato veniva osservato un periodo di continenza per tre notti (*trirātra-vrata*), immediatamente seguito dall'esecuzione di un rito detto *caturthī-karman*, che comportava otto offerte nel fuoco ad altrettante divinità vediche e sanciva definitivamente l'inizio della vita coniugale in senso pieno e completo; molto probabilmente proprio questo rito si è in seguito trasformato nel saṃskāra del *garbhādhāna*.

Il sedicesimo e ultimo saṃskāra è quello che prende il nome di *antyeṣṭi* («l'ultima oblazione» o «l'ultimo sacrificio»), un termine con cui si indica l'insieme delle ceremonie funebri. È cosa nota che gli hindū non praticano l'inenumazione dei corpi dei defunti, tranne che in casi eccezionali, cioè quando il defunto è una persona considerata particolarmente santa, oppure un bimbo in tenera età. Sebbene vi sia motivo di credere che la sepoltura sia stata praticata, specialmente nell'epoca più antica, sembra che la cremazione del corpo del defunto sia stata in ogni epoca la forma più comune di funerale nell'India hindū. Come accade per gli altri saṃskāra, anche il rito funebre comporta la recitazione di formule e preghiere, che sono ricavate prevalentemente da cinque inni del *Rg-veda* (X, 14-18); naturalmente i mantra vedici non vengono usati se il defunto non è uno dvija, ma una donna o uno śūdra. Se nel periodo più antico si usava compiere offerte sacrificali nel fuoco sacro in occasione del decesso di qualche persona cara, con il declino della religione basata sui sacrifici tale usanza è diventata estremamente rara ed è stata sostituita da altri atti rituali descritti nei testi puranici, come quello, in uso ancor oggi, che consiste nel versare nella bocca del morente qualche goccia d'acqua, possibilmente santa, come quella del Gange, insieme con qualche foglia di *tulasī*, una sorta di basilico sacro a Viṣṇu. Subito dopo il trapasso il corpo del defunto viene adagiato su una sorta di barella, dove esso viene preparato per la cremazione; si eseguono frattanto riti di espiazione e si offre in dono ai brāhmaṇi una vacca (sostituita, in epoca moderna, da una somma in denaro); si riteneva che l'animale, che veniva chiamato Vaitaraṇī o Anustaraṇī, potesse aiutare il defunto ad attraversare il fiume dell'oltretomba. Il corpo del defunto, av-

volto in vesti nuove e ornato con fiori freschi, viene poi trasportato, in un corteo guidato dal figlio maschio primogenito e composto da tutti i parenti più stretti, fino al luogo di cremazione fra suoni, canti e litanie dei nomi di Dio. Ivi giunti, un tempo si sceglieva il luogo appropriato per la costruzione della pira e lo si delimitava scavando una trincea; il cadavere veniva e viene tuttora lavato a scopo di purificazione, oppure, poiché i luoghi di cremazione sono spesso situati lungo le rive di un fiume, viene immerso nell'acqua; viene poi spruzzato con burro fuso e infine collocato sulla pira, recitando un mantra e compiendo offerte di cibo per il defunto e per gli altri trapassati. Ha poi inizio la cremazione, che viene considerata come un'offerta sacrificale nel fuoco sacro, capace di condurre il defunto al cielo, mentre una preghiera vedica chiede che la vista del defunto possa ritornare nel sole e il suo respiro nel vento; il figlio maschio primogenito del defunto o il parente maschio più stretto, dopo aver eseguito tre o sette volte la *pradakṣiṇā* della pira pronunciando formule di preghiera propiziatorie, appicca il fuoco. I parenti in lutto compiono quindi un'abluzione purificatrice (chi porta lo *yajñopavīta* lo fa passare sulla spalla destra) ed eseguono un'offerta d'acqua (*udaka-karman*) in onore del defunto. Oggi, secondo una consuetudine attestata almeno da epoca medievale, si usa anche gettare qualche chicco di riso bollito a terra per i corvi, in ossequio a una primitiva credenza, secondo la quale i defunti sarebbero apparsi appunto come uccelli. Comincia a questo punto, per i parenti in lutto, specialmente per i più stretti, detti *sapinda* (cfr. *Manu-smṛti* V, 58 sgg.), un periodo di impurità rituale (*āśau-ca*), la cui durata varia di solito da dieci giorni a un mese, a seconda della casta, dell'età e del sesso del defunto e anche in base a una serie di circostanze esteriori. Alla fine di questo periodo si colloca un'altra cerimonia, detta *asthi-samcaya* («raccolta delle ossa»), in occasione della quale si raccolgono, sul luogo di cremazione, alcuni resti, che un tempo venivano collocati in un'urna e sepolti sotto un tumulo di terra, mentre oggi vengono quasi sempre dispersi nelle acque di un fiume sacro, di solito poco dopo l'incinerimento del cadavere. Dopo un rito espiatorio detto «rito della pace» (*sānti-karman*) celebrato per il benessere di tutti i viventi, un tempo si usava innalzare un piccolo tumulo sopra i resti del defunto, o anche nel luogo dove era avvenuto l'incinerimento; di questo rito, detto *śmaśāna*, è rimasto oggi un ricordo nei *saṃādhī* o «[memoriali del] trapasso», eretti in ricordo di santi e asceti famosi o di personaggi politici di par-

ticolare rilievo. Le *paddhati* descrivono inoltre le offerte che devono essere compiute nel periodo di impurità e che consistono principalmente in pallottole di riso (*pinda*), che si suppone ricostituiscano nell'oltretomba il corpo del defunto. La cerimonia, che deve essere compiuta ogni giorno fino al dodicesimo dopo il rito funebre, si conclude con un'abbondante dakṣiṇā offerta ai brāhmaṇi, che sono di solito in numero di undici e vengono chiamati *mahāpātra* o «grandi recipienti» dell'impurità rituale connessa con la morte; viene offerto loro del cibo non solo in quest'occasione, ma per un anno intero, poiché si ritiene che il trapassato impieghi un anno per raggiungere il regno di Yama. Alla fine di questo periodo si dovrebbe celebrare il rito detto *sapindi-karana*, che serve per unire lo spirito del trapassato (*preta*) agli altri antenati (*pitṛ*), ma esso oggi viene di solito anticipato al dodicesimo giorno dopo la cremazione. Si tratta di una forma particolare di *śrāddha*, la comune cerimonia in onore degli antenati, il cui nome deriva da *śraddhā*, fede, in quanto chi la compie «crede» che i doni fatti ai brāhmaṇi in tale circostanza si risolvano in qualche modo in un beneficio per i propri defunti. Celebrato fin dall'epoca vedica, in un primo tempo solo a beneficio dei progenitori paterni, lo *śrāddha* si compie ancor oggi per il padre e la madre, oltre che per i nonni e i bisnonni, da tutti coloro che hanno perso almeno uno dei genitori, con esclusione dei *saṃnyāsin* e delle donne. Le caratteristiche della cerimonia variano leggermente a seconda delle regioni e dei manuali (*paddhati*) che vengono utilizzati. In epoca classica e medievale dovette trattarsi di una cerimonia assai complessa, descritta dai *Dharma-śāstra* e dai *Purāṇa*, che non mancano di elencare nei minimi dettagli le caratteristiche del luogo e del tempo in cui eseguire il rito, delle diverse purificazioni, dei cibi e delle stoviglie, nonché le qualità e i requisiti dei brāhmaṇi da invitare o da escludere. Nella sua forma più semplice lo *śrāddha* consiste oggi in un'offerta d'acqua, alla quale si possono aggiungere pallottole di riso cotto (*pinda*) coperte di miele e sesamo, cereali e frutti di stagione, oltre a svariati altri doni, come un seggio, una veste, e così via, i cui destinatari sono naturalmente i brāhmaṇi che partecipano alla cerimonia e che vengono di solito invitati a cena a conclusione della medesima, ma che, all'occorrenza, possono anche essere sostituiti da parenti e amici. Il defunto fruisce del merito connesso con le diverse offerte e viene di conseguenza ammesso fra gli antenati. Allo *śrāddha* si attribuisce un merito speciale e una maggiore efficacia se viene eseguito in alcuni luoghi

santi, come Hardvār, Gayā, Prayāga e Kurukṣetra, o nel mese di Āsvina (settembre-ottobre).

Un aspetto del tutto particolare del rito funebre è quello che riguarda la *satī* (lett. «la [sposa] virtuosa»), detto anche *sahamaraṇa* (morire insieme) o *sahagamana* (andarsene insieme), o *anvārohaṇa* (salire insieme [sulla pira]), o anche *anumaraṇa*, quando la vedova, trovandosi lontana dal marito, viene a sapere della sua morte e decide di immolarsi su un rogo, insieme con le sue ceneri o i suoi sandali (*pādukā*). Questo «spontaneo» sacrificio delle vedove, che gli inglesi chiamarono *suttee*, trasferendo l'appellativo della donna all'atto da lei compiuto, non è né suggerito né autorizzato dalle fonti più antiche e autorevoli della *smṛti* (Datta, 1988, p. 3); si tratta tuttavia di un'usanza tradizionale molto radicata, anche a causa del suo illustre precedente mitico, costituito dalla vicenda della figlia del patriarca Dakṣa andata sposa a Śiva, che si chiamava appunto Satī (la «Virtuosa») e che si diede la morte fra le fiamme per difendere l'onore del marito. Abbiamo testimonianze epigrafiche di questa pratica – che forse si originò da un'antica usanza secondo la quale la vedova, durante il rito funebre del marito, si sdraiava accanto al suo corpo sulla pira, ma veniva presto invitata dai parenti a rinunciare a togliersi in quel modo la vita – a partire dalla fine dell'epoca dei grandi Gupta (V-VI secolo d.C.); tale prassi diventò quasi un obbligo nel periodo medievale, specialmente nell'ambiente della nobiltà guerriera, e si è protratta fino all'epoca moderna. Nonostante i provvedimenti legislativi che l'hanno dichiarata illegale, a partire da quello famoso voluto da Lord William Cavendish Bentinck nel 1829, se ne sono registrati casi anche ai giorni nostri, almeno fino al 1988 (Piretti Santangelo, 1991, p. 9); purtroppo, questi recenti «sacrifici» non sono stati affatto volontari, ma sono stati imposti con la forza – come spesso accadeva anche in passato – da singole famiglie avide di eredità o da comunità intere, per godere dei vantaggi economici derivanti dall'afflusso di pellegrini, attratti dal consumarsi di un sacrificio ormai straordinario ed estremamente raro. Il commentario intitolato *Mitākṣarā* alla *Yājñavalkya-smṛti* cita autori, come Śaṅkha e Āngiras, che promettono alle donne che seguono il marito nella morte interminabili soggiorni nel cielo e la possibilità di non rinascere più come donne, anzi di diventare strumenti di purificazione per i loro mariti; la medesima fonte aggiunge che l'*anvārohaṇa* è un dovere per tutte le donne, quale che sia la loro casta, purché non abbiano figli in tenera età né siano in attesa di un figlio e il *Nārada-purāṇa* (I, 7,

52) estende il divieto anche alle donne mestruanti o che non hanno ancora raggiunto la pubertà. Ma vi sono anche autori, come Medhātithi, commentatore della *Manu-smṛti*, che condannano apertamente la pratica della satī, equiparandola al suicidio. I *Purāṇa* forniscono anche dettagli su questo rito molto discusso; prima dell'auto-immolazione si faceva compiere alla donna un'abluzione, la si vestiva con abiti bianchi, la si adornava con fiori e pasta di sandalo, si decoravano i suoi piedi e le si faceva indossare il *mangala-sūtra* in segno di buon auspicio. Dopo aver sorseggiato acqua e aver rivolto il pensiero a Nārāyaṇa, ella esprimeva la sua ferma intenzione (*sanyalpa*), chiamando a testimoni il sole, la luna, il fuoco, i guardiani delle direzioni dello spazio (*lokapāla*) e altre figure divine; poi, dopo aver girato per tre volte attorno al fuoco, mentre i brāhmaṇi recitavano mantra vedici e altre preghiere, si gettava sulla pira ardente.

6. I CINQUE «GRANDI SACRIFICI»

Alcune *smṛti* (Gautama, Āṅgiras) elencano fra i saṃskāra i cinque *mahāyajña*, ovvero i cinque «grandi sacrifici» che il pio dvija dovrebbe compiere quotidianamente in prima persona, senza bisogno dell'aiuto di un purohita. L'importanza di questi riti è storica; essi infatti vennero celebrati a partire dal periodo vedico e vennero posti in relazione, da un lato, con la necessità di espiare il «peccato» di cui involontariamente il gṛhastha si macchia, provocando la morte di piccoli esseri viventi attraverso l'uso quotidiano di cinque «strumenti di morte» (*pañca-sūnā*), che sono il focolare (*cūlī*), la macina (*peṣanī*), la scopa e altri simili utensili (*upaskara*), il mortaio (*kaṇḍanī*) e la brocca per l'acqua (*udakumbha*) (cfr., per esempio, *Manu-smṛti* III, 68); dall'altro, con la dottrina dei «debiti» dell'uomo. Le fonti più autorevoli della tradizione brāhmaṇica affermano, infatti, che l'uomo nasce con una serie di debiti che deve assolvere durante la propria vita. Questi debiti, secondo una formulazione che si trova già nello *Śatapatha-brāhmaṇa* (I, 7, 2, 5), sono cinque e ciascuno di essi si paga con uno dei cinque grandi riti sacrificali.

Un primo debito esiste nei confronti degli antichi ṛṣi, che hanno ricevuto per rivelazione ed enunciato per gli uomini le parole di verità del *Veda*; questo debito si paga con la celebrazione del *brahma-yajña*, il sacrificio che consiste nello studio mnemonico quotidiano dei testi sacri (*svādhyāya*) e nella preghiera mormora-

ta fra sé (*japa*). Nell'India di oggi questo rito è eseguito ogni giorno molto raramente, se si eccettuano forse pochi dotti *vaidika* e *śastrin* (brāhmaṇi esperti di sacre scritture); i brāhmaṇi dell'India meridionale lo compiono, di solito, una volta all'anno, nel mese di Śrāvaṇa (luglio-agosto), recitando una serie prefissata di testi, che comprende le prime frasi delle principali sezioni del *Veda* e di altri libri sacri della tradizione, e completando la cerimonia con offerte ai deva, ai ḥṛṣi e ai pitṛ.

Il debito verso gli dèi si pagava anticamente con il sacrificio agli dèi (*deva-yajña*), che consisteva in offerte rituali gettate nel fuoco domestico (di solito schegge di legno unte con burro fuso). In epoca medievale e moderna il *deva-yajña* è stato gradualmente sostituito con la *deva-pūjā*, cioè con una serie di atti di culto compiuti con il supporto di immagini divine conservate in casa, come replica a livello domestico dei riti solenni di adorazione officiati nei templi, di cui diremo.

Il debito nei confronti degli antenati si paga non solo generando un figlio maschio che garantisca la continuità della stirpe e, insieme, dei riti compiuti in loro onore, ma anche «soddisfendoli» (*tarpana*) con l'esecuzione del sacrificio in loro onore (*pitr-yajña*); tale sacrificio consiste in una serie di offerte appropriate, che ne assicurano il benessere durante il loro temporaneo soggiorno nei mondi ultraterreni. Si tratta di una sorta di śrāddha quotidiano, che si può eseguire con una semplice libagione d'acqua, o riservando ai pitṛ una parte delle offerte (*bali*) destinate a tutti gli esseri (*bhūta*) o, infine, dedicando loro qualche frammento del cibo cucinato.

L'uomo ha un debito anche nei confronti di tutte le «creature», compresi gli spiriti divini e semidivini che popolano il mondo della natura; in loro onore deve compiere quotidianamente un rito detto *bhūta-yajña*, con l'offerta (*bali*) di piccole porzioni di cibo cotto (solitamente riso) gettate semplicemente al suolo, dopo averlo reso puro spruzzando acqua, secondo uno schema prestabilito e con una successione ben precisa delle diverse direzioni.

L'ultimo dei cinque grandi sacrifici è il sacrificio agli uomini (*nr-yajña* o *manuṣya-yajña*), mediante il quale si estingue il debito verso i propri simili, debito che si soddisfa col dovere dell'ospitalità (*atithi-pūjana/-pūjā* o *atithi-kriyā*, o *atithi-satkāra/-satkriyā*, o ancora *atithi-sevā*): all'ospite ideale, che è di casta brāhmaṇica, sia egli un brahmācārin o un asceta, si mostra la propria venerazione facendogli incontro sulla soglia di casa, offrendogli acqua per lavarsi i piedi, un seggio, la luce di una lampada, acqua da sorseg-

giare preparata con gli ingredienti prescritti, cibo e un letto e, infine, accompagnandolo per un tratto di strada alla sua partenza.

Di questo insieme di riti piuttosto complessi già il *Taittirīya-āranyaka* propone una forma semplificata, che in qualche modo e in parte è sopravvissuta fino ai giorni nostri, quando afferma (II, 10) che come *deva-yajña* è sufficiente un bastoncino di combustibile offerto al fuoco, come *pitr-yajña* basta versare un po' d'acqua in onore degli antenati, come *bhūta-yajña* una sola pallottola di riso, come *manuṣya-yajña* un po' di cibo offerto ai brāhmaṇi e come *brahma-yajña* è sufficiente imparare a memoria un solo versetto del *Veda* (Kane, 1968-1977², vol. II/1, p. 696).

7. ALTRI RITI QUOTIDIANI

Per poter meglio distribuire lungo la giornata (*ahan*) i doveri religiosi del grhastha, essa venne suddivisa in parti fin dall'epoca del *Rg-veda*. Si cominciò col separare la parte «scura» (la notte) da quella «chiara» (il giorno); quest'ultima venne poi divisa in due parti, prima e dopo il mezzogiorno (*purvāhṇa* e *aparāhṇa*), o in tre (mattino, mezzogiorno e sera), oppure anche in cinque (alba, mattino, mezzogiorno, pomeriggio e sera), ciascuna delle quali comprendente tre *muhūrta*. L'intero periodo di ventiquattr'ore fu così diviso in trenta *muhūrta*. Ogni *muhūrta* (pari a 48 minuti) comprende due *ghaṭikā* o *nāḍi* di 24 minuti ciascuna. Dal momento che il giorno veniva misurato dall'alba al tramonto, queste stesse fonti hanno deciso, per finalità pratiche, di includere nel *dī* (*dina*) le quattro *ghaṭikā* che precedono il sorgere del sole e le quattro che seguono il tramonto. Ma le fonti della *smṛti* presentano anche un sistema più semplice di suddivisione della giornata in otto parti (quattro veglie della notte e quattro periodi del giorno).

Dal momento che non solo per i riti quotidiani del grhastha, ma in generale per tutte le pratiche religiose degli hindū, è fondamentale la scelta del tempo propizio e fausto ed è di conseguenza indispensabile disporre di un calendario tradizionale, chiamato *pañcāṅga*, sembra opportuno illustrarne almeno i dati essenziali. Si tratta di un calendario lunare molto complesso, che si basa, come dice il suo nome, su cinque (*pañca*) dati fondamentali (*aṅga*, «membri»): il *tithi* (o la *tithī*), la data lunare (i giorni sono numerati da uno a quattordici per ciascuna delle due fasi lunari: quella di luna crescente, detta *śukla-pakṣa* o «parte

chiara», e quella di luna decrescente, detta *kṛṣṇa-pakṣa* o «parte scura», mentre il quindicesimo giorno è rispettivamente quello di luna piena, *pūrṇimā*, e di luna nuova, *amāvāsyā*); il giorno della settimana (*vāra*); l'asterismo (*nakṣatra*); la congiunzione astronomica (*yoga*) e, infine, il *karaṇa*, una speciale divisione astrologica del giorno (se ne contano undici in tutto). L'inizio dell'anno si colloca, a seconda delle zone, o nel primo giorno di luna crescente del mese di Caitra (marzo-aprile), detto *caitra-śukla-pratipad*, oppure nel medesimo giorno del mese di Kārttika (ottobre-novembre) e i mesi, sempre a seconda delle zone, terminano con il giorno di luna piena (*pūrṇimānta*), oppure con quello di luna nuova (*amānta*). Sulla base di questi dati si determina il momento opportuno e adatto per ogni rito e si formula, di conseguenza, la ferma intenzione (*samkalpa*) di eseguirlo, sia esso un rito sacramentale o di adorazione, un voto o una pratica di pietà religiosa. Alcuni giorni del mese lunare sono considerati particolarmente santi, come quelli di luna nuova e di luna piena, oltre all'undicesimo giorno (*ekādaśī*) di ogni periodo lunare, giacché, secondo la tradizione, in tale giorno comincia il sonno di Viṣṇu, che dura per quattro mesi esatti, nel periodo delle piogge; in tale occasione molte persone pie praticano una qualche forma di digiuno e i monaci si sottopongono a qualche pratica ascetica, come, per esempio, quella del silenzio (*mauna*).

I testi della *smṛti* descrivono nei minimi dettagli la giornata del pio hindū, nella quale i diversi atti che si susseguono assumono un valore rituale, anche se si tratta di atti naturali, come, per esempio, quello di lavarsi. Egli dovrebbe alzarsi prima del levare del sole, nella quarta veglia della notte, in un momento che viene chiamato *brāhma-muhūrta*, e dovrebbe anzitutto riflettere sui valori che lo guidano, in particolare sul dharma e sull'artha, e sul significato profondo delle ingiunzioni del *Veda*, e infine lavarsi gli occhi, recitando una preghiera. Subito dopo si debbono soddisfare i propri bisogni fisiologici, rispettando scrupolosamente una serie di regole che elencano i luoghi proibiti a questo fine (per esempio, campi arati o seminati, zone ombrose ai piedi di alberi, formicai, luoghi di cremazione, la riva di un fiume o la sommità di una collina, un luogo abitato, e così via) e determinano la posizione da assumere (è vietato, per esempio, compiere simili operazioni rivolti verso il sole, la luna, il fuoco, un brāhmaṇo, l'acqua, l'immagine di qualche divinità o una vacca, come è vietato, fin dall'epoca vedica, urinare stando in piedi, ma bisogna farlo nella caratteristica posizione accovacciata) e il

metodo per la pulizia, che deve essere eseguita con la mano sinistra, usando prima terra o sabbia e poi acqua portata in una brocca; il livello di «purificazione» (*śauca*) richiesto varia in base allo stadio di vita e a seconda che sia giorno o notte, che si sia in viaggio o meno, e così via.

Naturalmente i testi non si limitano a enunciare forme di igiene o di pulizia personale, ma precisano al contrario che il *śauca* è di due tipi: quello esterno (*bāhya*) si realizza con acqua e terra e quello interno (*antara* o *ābhyanṭara*) con la purezza dei sentimenti. La pulizia fisica o del corpo (*śarīra*) è inoltre solo uno dei tre tipi di purificazione, perché esiste anche una purificazione degli oggetti (*artha*) – che è di solito affidata alle donne e comincia con la pulizia del suolo domestico, che viene spruzzato con acqua mista a sterco di vacca e infine con erba *darbha* – e una che riguarda la famiglia (*kula*), obbligatoria quando nella famiglia si verifica una nascita o un decesso. Dopo essersi lavati i piedi e le mani e dopo essersi sciacquati la bocca dodici volte, si deve eseguire l'*ācamana*. In mancanza di acqua può essere sufficiente toccarsi l'orecchio destro: il gesto è venuto ad assumere il medesimo valore di una purificazione mediante *ācamana*, forse con riferimento al mito del *rājarṣi* Jahnu, che, mentre il sacro Gange, strumento di purificazione eccelso, scendeva dallo Himālaya verso il mare, bevve per intero la grande fiumana, colpevole di aver spazzato via gli oggetti da lui preparati per un rito sacrificale, e quindi, pregato dal pio re Bhagīratha – che con essa voleva purificare le ceneri dei suoi antenati – la liberò dal proprio orecchio, consentendole di fare il suo corso.

Dopo le procedure del *śauca* e dell'*ācamana* si deve eseguire il *danta-dhāvana*, ovvero la pulizia dei denti; si deve prendere un ramoscello di certe piante, grosso come un dito mignolo, e, dopo averne schiacciato un'estremità in modo da formare uno spazzolino, si devono con esso lavare i denti, evitando di farlo nei giorni in cui tale atto non è previsto dai sacri testi.

Dopo queste operazioni di pulizia, tutti devono eseguire ogni giorno lo *snāna* (bagno, abluzione), che è obbligatorio (*nitya*) e che, per gli dvija, deve essere accompagnato dalla recitazione di mantra vedici; infatti, chi non si è bagnato non è autorizzato a compiere gli altri riti come l'oblazione nel fuoco, il *japa* e così via. Alcuni testi prescrivono due bagni al giorno (all'alba e a mezzogiorno) per i brāhmaṇi *ghṛastha*, uno per i brahmacārin e tre, l'ultimo dei quali prima del tramonto, per i vānaprastha e gli asceti. Il bagno deve essere eseguito con acqua fredda e, possibil-

mente, naturale; l'acqua di un fiume è la migliore, ma, in mancanza di essa, ci si può immergere nella piscina di un tempio, in un lago, in uno stagno sufficientemente profondo o in una sorgente di montagna; se non si ha a disposizione acqua di questo genere, ci si può bagnare nel cortile della propria casa con acqua portata in un recipiente da un pozzo o da altra simile fonte. Naturalmente il bagno deve essere accompagnato dalla recitazione di preghiere appropriate e ci sono brāhmaṇi che recitano ancor oggi, durante l'abluzione, interi inni del *Veda*. L'abluzione, che deve essere seguita da un'aspersione (*mārjana*) mediante un'erba sacra, si deve compiere indossando la sola veste inferiore; oltre al bagno quotidiano obbligatorio, ci si deve bagnare a scopo di purificazione in molte altre occasioni (*naimittika-snāna*), ogni volta che si viene in qualche modo contaminati dal contatto con persone o oggetti impuri. Altri tipi ancora di *snāna* sono il *kāmya-snāna* (bagno per soddisfare un desiderio), che si compie, per esempio, quando ci si reca in un luogo santo; il *kriyāṅga-snāna*, che fa parte di qualche rito, come la dedica di qualche opera di pubblica utilità; l'*abhyanga-snāna*, eseguito per il solo scopo di pulire e abbellire il proprio corpo, facendo uso anche di oli profumati; il *kriyā-snāna*, compiuto in un luogo santo e considerato come premio per il pellegrinaggio. Se una persona non può bagnarci perché è ammalata o indisposta, il bagno può essere eseguito da un'altra persona, dopo aver toccato l'interessato; se si ripete il gesto e il bagno per dieci volte, la persona ammalata è considerata pura come se si fosse realmente bagnata.

Rimane da dire che il bagno fatto con l'acqua si chiama *vāruna* (con riferimento al nome del dio delle acque), ma non è l'unico bagno possibile; le fonti, al contrario, elencano ben sei possibilità alternative, che sono il *mantra-*, *bhauma-*, *āgneya-*, *vāyavaya-*, *divya-* e *mānasa-snāna*, e consistono rispettivamente nello spruzzare il corpo con acqua recitando alcuni versetti tratti dal *Rg-veda* (X, 9, 1-3), o con terra, o con ceneri, nel lasciarsi avvolgere dalla polvere sollevata dagli zoccoli delle vacche, nel ricevere un rovescio di pioggia mentre c'è anche il sole e, infine, nel meditare sul dio Viṣṇu.

Subito dopo essersi completamente immersi nell'acqua, in posizione eretta, si deve eseguire il *tarpaṇa*, un'offerta d'acqua ai deva, ai ṛṣi e agli antenati (cfr. *Manu-smṛti* II, 176) che costituisce un aspetto secondario del rito di purificazione, oltre che del *brahma-yajña*: si congiungono le mani con le palme verso l'alto, in modo da formare una coppa, si attinge acqua e la si versa nella corrente stessa in cui si è immersi. Usciti poi dall'acqua, si in-

dossano abiti lavati di fresco e asciutti, le cui caratteristiche variano a seconda delle persone e delle circostanze.

Dopo il rito del bagno il devoto deve tracciare sulla propria fronte un segno circolare (*tilaka*) con pasta di sandalo, o altri segni come simboli di appartenenza religiosa (per esempio, l'*ūrdhvapuṇḍra* – che in qualche modo ricorda l'impronta del piede del Dio – per i vaiṣṇava, e il *tripuṇḍra*, fatto di tre linee orizzontali, per gli śaiva). Egli così è pronto per il successivo rito, quello della *sāṃdhyā*, del quale abbiamo già parlato trattando dell'upanaya-na e che, secondo le fonti della *smṛti*, deve essere accompagnata dal *japa*, la preghiera mormorata alla quale abbiamo già avuto occasione di accennare. Il *japa* è ancora una pratica molto comune; eseguito con o senza l'aiuto di un rosario di 27, 54 o 108 grani, esso è di tre tipi, in ordine crescente di merito religioso: *vācika*, «vocale», pronunciato in modo udibile; *upāṃśu*, «[mormorato] a bassa voce», in modo non udibile; e *mānasa*, «mentale». Quando, a partire dalla metà circa del I millennio della nostra era, la conoscenza del *Veda* cominciò a declinare, i mantra vedici – che, del resto, potevano essere usati solo dai maschi dvija – vennero via via abbandonati e i fedeli fecero sempre più frequentemente ricorso a forme di preghiera tratte dai *Purāṇa* e dai *Tantra*, o anche a semplici litanie dei nomi divini, o infine a brevi invocazioni della propria divinità di elezione, come il celebre mantra di cinque sillabe, che suona *namah śivāya* («Onore a Śiva!»), che è naturalmente la preghiera preferita dai devoti śaiva, mentre quella dei devoti di Viṣṇu può avere sei (*om namo viṣṇave*, «*Om*, onore a Viṣṇu»), oppure otto (*om namo nārāyaṇāya*, «*Om*, onore a Nārāyaṇa!», ovvero *om namo vāsudevāya*, «*Om*, onore a Vāsudeva») o ancora dodici sillabe (*om namo bhāgavate vāsudevāya*, «*Om*, onore al glorioso Vāsudeva!»). Le parole sacre devono essere inizialmente pronunciate con le labbra e poi gradualmente interiorizzate, fino a diventare una ripetizione senza parole (*ajapa-japa*) che s'identifica col ritmo del respiro, mentre il mantra si riduce all'essenziale, cioè a quella sola sillaba che viene considerata il «seme» (*bija*) della preghiera.

La *sāṃdhyā* è seguita da uno dei riti più antichi che siano sopravvissuti in India: l'oblazione al fuoco sacro, da compiersi al mattino, prima che il sole sia sorto, e alla sera, quando le stelle cominciano a brillare nel cielo; oggi molto probabilmente non esiste più nessun brāhmaṇo che ancora mantenga accesi i tre fuochi vedici (detti *śrauta* o «[prescritti] dalla śruti»), in cui compiere l'*agnihotra* (offerta di burro fuso), ma, negli ambienti tra-

dizionali, esiste ancora chi conserva, accanto al fuoco di comune uso domestico (detto *laukika*, «ordinario», o *pacana*, «che cuoce [il cibo]»), anche il fuoco sacro, detto *aupāsana*, «[fuoco] per il culto [domestico]» o *smārtā*, «[fuoco prescritto] dalla *smṛti*», o ancora *grhya*, «[fuoco] domestico», che gli sposi dovrebbero portare con sé in un recipiente dal luogo in cui si è celebrato il matrimonio per stabilirlo nella loro nuova casa. Abbiamo potuto vedere come questo modesto ricordo degli antichi sacrifici vedici caratterizzi la maggior parte delle ceremonie hindū, anche se oggi ormai non si fa più distinzione fra i diversi tipi di fuoco e le offerte si compiono per lo più utilizzando il solo fuoco che ancora arde nelle abitazioni più semplici e che, tradizionalmente alimentato con dischi essiccati di un impasto di sterco bovino e paglia, viene usato anche per cuocere i cibi.

Gli atti rituali sin qui descritti tenevano, un tempo, occupato il pio hindū nella prima delle otto parti della giornata; nella seconda egli si dedicava allo studio dei sacri testi e alla raccolta di erba sacra e altri oggetti per il culto; nella terza parte della giornata doveva finalmente svolgere le sue normali attività lavorative, per procurare il sostentamento alla propria famiglia, sospendendole verso il mezzogiorno, per eseguire una nuova abluzione, completa di *tarpaṇa*, e una seconda *sāṃdhyā*, concludendo con il culto della propria divinità d'elezione (*iṣṭa-devatā*), che oggi si svolge sotto forma di *deva-pūjā*.

8. LA DEVA-PŪJĀ

Nonostante le semplificazioni già proposte, come abbiamo visto, dal *Taittirīya-āraṇyaka*, in epoca medievale e moderna la *pūjā*, cioè il rito di adorazione eseguito senza far ricorso al fuoco sacro, ha completamente sostituito l'antico sacrificio vedico ed è tuttora il principale atto di culto che si compie sia nelle case degli hindū, sia nei templi. Il grande successo che ebbe a livello popolare la *pūjā* fu anche dovuto al fatto che, per rimediare agli errori (*aparādhā*) eventualmente commessi nell'eseguire questo rito di adorazione (alcuni testi ne elencano trentadue tipi), era ed è sufficiente la richiesta di perdono, che ogni hindū non dimentica mai di rivolgere alla divinità alla fine di ogni cerimonia, mentre questo non basta per quanto riguarda il rito vedico, dove gli errori si rimediano solo compiendo i riti espiatori prescritti. Anche se molto spesso, nella vita di oggi, la *pūjā* è sostituita da una sem-

plice visita al tempio, prima di rientrare a casa per il pranzo, molti hindū osservanti, specialmente se di casta brāhmaṇica, eseguono ancora la propria pūjā quotidiana in una stanza apposita della casa, davanti a un piccolo tabernacolo che ospita le immagini delle divinità d'elezione della famiglia.

Quando il culto, non tanto delle immagini – come spesso si dice –, ma piuttosto per mezzo delle immagini (Caracchi, 1978), si affermò, sembrò naturale offrire alla divinità, per il tramite della sua immagine, le stesse cose che si solevano presentare a un brāhmaṇo giunto come ospite alla propria casa. Si vennero così formando delle liste di «atti di servizio» (*upacāra*) da compiersi in onore della divinità, naturalmente dopo le inevitabili purificazioni personali, nonché del luogo e degli oggetti necessari per il culto. Esistono diverse liste di *upacāra*, che ne elencano da un minimo di cinque a un massimo di sessantaquattro. La più comune e più frequentemente riportata dalle fonti ne conta sedici: 1) *āvāhana*, «invito» rivolto alla divinità, dopo aver compiuto la *prāṇa-pratiṣṭhā*, la consacrazione dell'immagine o «installazione del respiro»; quest'ultima viene naturalmente omessa quando la pūjā è celebrata in presenza di idoli stabilmente consacrati, come quelli collocati nel *sanctum* dei templi; grazie a questo rito l'immagine cessa di essere un oggetto qualsiasi e si trasforma nella divinità stessa; 2) *āsana*, «[offerta di un] seggio»; 3) *pādya*, «[offerta di] acqua per lavarsi i piedi»; 4) *arghya*, «[offerta di] acqua profumata per rinfrescarsi»; all'acqua da usare a questo scopo dovrebbero essere aggiunti otto ingredienti, e precisamente latte cagliato, grani di riso, punte di erba *kuśa*, latte, erba *dūrvā*, miele, grani d'orzo e semi di senape, oppure anche, nel caso di una pūjā offerta a Viṣṇu, pasta di sandalo, fiori e grani di riso (Kane, 1968-1977², vol. II/2, p. 731); 5) *ācamaniya*, «[offerta di] acqua da sorseggiare», aromatizzata con cardamomo, chiodi di garofano, *uśira* (radice aromatico della pianta *Andropogon Muricatus*) e *kakkola* (una bacca profumata); 6) *snāna*, «bagno» dell'immagine sacra, che deve essere eseguito con le cinque sostanze «ambrosiache» (*pañcāmrta*), che sono latte, latte cagliato, burro fuso, miele e zucchero, e, infine, con acqua pura; se il devoto si trova nell'impossibilità di versare sull'immagine queste sostanze, può far uso soltanto dell'acqua, versando in essa qualche foglia di una pianta sacra (per esempio, nel caso di Viṣṇu, il basilico, *tulasi*); l'acqua preparata per il bagno dell'idolo è considerata molto sacra e viene sorseggiata dalle persone della famiglia che partecipano al rito; naturalmente il «bagno» dell'immagine

non si esegue se si compie la pūjā in presenza di un dipinto, o anche di un idolo fatto di argilla; 7) *vastra*, «[offerta di un] vestito», cioè di un lembo di stoffa con cui avvolgere l'idolo; 8) *yajñopavīta*, «[imposizione di un] cordoncino sacro»; 9) *anulepana* o *gandha*, «[offerta di] unguenti odorosi», fra i quali dovrebbero figurare oli aromatizzati con sandalo, pino, muschio, canfora, zafferano e noce moscata; 10) *puṣpa*, «[offerta di] fiori [recisi]»; molte regole riguardano l'offerta di fiori, o anche foglie aromatiche; fiori di colore rosso sono particolarmente adatti nel culto della Śakti, mentre i fiori di gelsomino (*jātī*), oltre alle solite foglie di *tulasī*, sono particolarmente indicati nel culto di Viṣṇu e le foglie della pianta *bilva* (*Aegle Marmelos*), oltre alle ninfee blu, in quello di Śiva; i fiori offerti ogni giorno sono rimossi il giorno dopo; i fiori rimossi sono detti *nirmālya* e un grande merito religioso si ottiene ponendoseli sul capo in segno di omaggio alla divinità; 11) *dhūpa*, «[offerta di] incenso, o di fumo aromatico»; 12) *dīpa*, «[offerta di] lumi ardenti», che devono essere alimentati con burro fuso o con olio di sesamo; si può anche bruciare della canfora davanti all'immagine ed esiste una particolare cerimonia, detta *ārātrika* (in hindi: *āratī*), che si celebra al calar della notte con lumi o pezzetti di canfora accesi posti su un vassoio, che viene fatto ruotare verticalmente in senso orario davanti all'immagine in segno di omaggio; 13) *naivedya* o *upahāra*, «[offerta del] pasto sacrificale», costituito da vari cibi, che sono i medesimi di cui è consentito nutrirsi, e completato con qualche sostanza adatta a profumare l'alito (*mukhvāsa*), come i celebri involtini di foglie di betel (*tāmbūla*), preparati con svariati ingredienti e diversi tipi di spezie; 14) *namaskāra*, «prostrazione» a terra con tutto il corpo, detta *āṣṭāṅga-namaskāra* (prostrazione con otto membra), nella quale si tocca il suolo con le due mani, i due piedi, le due ginocchia, il petto e la fronte, oppure con cinque sole membra (*pañcāṅga*), che sono le due mani, i due piedi e il capo; 15) *pradakṣiṇā*, «circumambulazione in senso orario» dell'immagine; 16) *visarjana* o *udvāsana*, «commiato» della divinità.

Altre liste aggiungono, dopo l'ottavo upacāra, *bhūṣana* («[offerta di] ornamenti» d'oro o di pietre preziose) e, dopo il tredicesimo, *tāmbūla* come upacāra autonomo, elencando quindi diciotto upacāra in tutto. Altre ancora presentano varianti rispetto all'elenco più corrente, inserendo nella lista, per esempio, *stotra* («[offerta di] un inno di lode») o altri upacāra e considerando *namaskāra* e *pradakṣiṇā* come due aspetti di un unico atto di omaggio.

L'offerta dei sedici upacāra costituisce solo un momento, sia pure importante, dell'intera cerimonia di adorazione, che si apre con il *samkalpa* (ferma risoluzione) e lo *svasti-vācana* (invocazione della benedizione divina) e prosegue con una serie di purificazioni (*śuddhi*): dell'acqua (*jala-śuddhi*), del luogo in cui sedersi (*āsana-śuddhi*) – che deve essere ripulito e coperto con erba *kuṣa*, o con un drappo di seta, o ancora con una pelle d'antilope – e, infine, degli elementi (*bhūta-śuddhi*), dopo aver provveduto ad allontanare gli spiriti maligni (*bhūtāpasāraṇa*); viene poi un momento contemplativo (*dhyāna*), che ha lo scopo non solo di costruire un'immagine mentale della divinità adorata, ma anche di realizzare l'identità del vero Sé e del Sé divino; infine si esegue l'adorazione vera e propria.

In ossequio a un detto tantrico, secondo il quale solo un Dio può adorare un Dio, assume una grande importanza, soprattutto nel tantrismo, il rito del *nyāsa*, in seguito al quale si verifica una sorta di trasfigurazione del corpo dell'adorante in un corpo divino, attraverso l'assegnazione delle diverse membra a diverse divinità, che possono essere rappresentate da sillabe mistiche dette *māṭṛkā* (piccole madri); la cerimonia prosegue con la dedicaione degli upacāra, con il japa e con l'offerta di sé come sacrificio al Signore, per completarsi con il congedo (*visarjana*) della divinità invocata per il culto (Kaviraj, 1976, pp. 211 sg.). La principale divinità che viene adorata in questo modo è, naturalmente, l'*iṣṭa-devatā*, divinità d'elezione della famiglia, ma gli hindū detti *smārta*, che debbono praticare la *pañcadevopāsanā* (servizio religioso in onore delle cinque divinità), detta anche *pañcāyatana-pūjā* (adorazione con cinque altari), fanno di solito precedere alla *pūjā* principale altri quattro riti minori in onore delle quattro divinità della pentade del culto *smārta* che essi non hanno scelto come divinità d'elezione. Le cinque divinità sono Viṣṇu, Śiva, Śakti, Sūrya e Gaṇeśa, le cui immagini, nel culto domestico, possono essere sostituite da altrettanti oggetti simbolici: un fossile nero di ammonite (Viṣṇu), un sasso bianco ovale (Śiva), un frammento di minerale con una striatura dorata detta *svarnarekhā* (Śakti o Devī), un pezzo di cristallo (Sūrya) e un sasso rosso (Gaṇeśa). Nel praticare la *pañcadevopāsanā* le immagini divine, o i loro simboli, devono essere disposti secondo uno schema fisso; la divinità principale che si intende adorare deve essere collocata al centro e le altre quattro attorno a essa a partire da Nord-Est e proseguendo in senso orario fino a Nord-Ovest; se Viṣṇu è la divinità principale, le altre sono, nell'ordine indicato, Śiva, Gaṇeśa, Sūrya e Devī; se Śiva è al centro,

le altre sono, nell'ordine, Viṣṇu, Sūrya, Gaṇeśa e Devī; se si adora principalmente Sūrya, l'ordine delle altre divinità è Śiva, Gaṇeśa, Viṣṇu e Devī; se Devī è la principale destinataria della pūjā, le altre divinità sono nell'ordine Viṣṇu, Śiva, Gaṇeśa e Sūrya; se infine il devoto ha Gaṇeśa come *iṣṭa-devatā*, le altre divinità gli sono poste attorno con il seguente ordine: Viṣṇu, Śiva, Sūrya e Devī. I vaiṣṇava usano talvolta anche una placca metallica (*patta*) su cui sono incise immagini di Viṣṇu e dei suoi *avatāra*.

Molto importante è l'abbigliamento di chi si accinge a celebrare un rito: dovrà farlo a piedi nudi e a torso nudo, con la parte inferiore del corpo avvolta nel tradizionale abito maschile degli hindū (la *dhotī*); sulla fronte dovrà avere impressi i segni della sua appartenenza religiosa e lo *yajñopavīta* dovrà essere portato nella maniera appropriata. I diversi atti di culto si eseguono in posizione seduta, rivolti a Est o a Nord (a seconda della divinità adorata), oppure a Sud, nel caso di ceremonie per i defunti. Le offerte d'acqua si compiono con le mani atteggiate nel gesto dell'*añjali*, che abbiamo descritto, e gli oggetti adibiti al culto si toccano solo con la mano destra, la quale deve assumere particolari posizioni (*mudrā*) aventi un valore simbolico, specialmente nel culto detto tantrico.

L'abbigliamento e l'atteggiamento della persona rivestono un'importanza ancora maggiore per quanto riguarda l'accesso a quei luoghi di culto per eccellenza che sono i templi, dove i medesimi riti assumono particolare solennità. Chi scrive ricorda di essere stato ammesso all'interno del tempio di Śucīndram, nell'estremo lembo meridionale del Tamil Nādu, nel febbraio del 1994, solo dopo aver indossato sopra i pantaloni lunghi una *dhotī*, a torso nudo e, naturalmente, dopo aver tolto le scarpe.

9. IL TEMPIO

La terminologia con la quale si indica il tempio è molto varia e ricca: è detto anzitutto *vimāna* (lett. «misura»), giacché rappresenta tutto quanto nell'universo ha una forma ed è quindi misurabile, ed è costruito in obbedienza a norme precise che riguardano le proporzioni fra le sue varie parti. Naturalmente, la parola *vimāna* indica in senso stretto solo la parte centrale del tempio, quella che contiene il *garbhagṛha*, ed è nel medesimo tempo corpo e dimora della divinità. Un altro nome che indica la par-

te centrale dell'edificio sacro è *prāsāda*, che denota lo «stabilirsi» di Dio in un luogo e, quindi, il suo «seggio» o la sua «residenza». Significa del pari «residenza di Dio» un'altra denominazione del tempio hindū, che è *devālaya*, o anche semplicemente *ālaya* (lett. «sistematizzazione»), con i suoi sinonimi *devāyatana* e *devakula*, mentre *devagrha* e *devāgāra* significano semplicemente «casa di Dio»; altri vocaboli ancora esprimono l'idea di un «luogo in cui abitare», come *mandira* (che, pronunciato *mandīr*, è di gran lunga il vocabolo più usato nell'India di oggi), *bhavana*, *sthāna* e *veśman* (Kramrisch, 1986², pp. 131 sgg.).

Proprio in quanto «dimora» o «corpo» di Dio, il tempio hindū è una replica dell'universo (*brahmānda*) e, dal momento che il corpo umano è considerato come un «microcosmo» (*piṇḍāṇḍa*), una ricca serie di parallelismi, sulla base di simbologie ben definite, è istituita – specialmente dalle scuole di yoga tantrico – fra queste tre realtà (l'uomo, l'universo, il tempio), ciascuna delle quali ha un triplice aspetto: grossolano (*sthūla*), sottile (*sūkṣma*) e trascendente (*para*). La costruzione (*prāsāda*) è solo l'aspetto grossolano del tempio, che corrisponde all'aspetto fisico (*deha*) dell'uomo e all'universo come manifestazione (*prapañca*), ovvero come «corpo» di Dio; la figura divina (*deva*) che in esso viene adorata ne costituisce l'aspetto sottile, che è al tempo stesso l'aspetto sottile dell'universo e che corrisponde, sul piano umano, all'anima vivente (*jīva*); l'aspetto trascendente è costituito dalla sola e suprema Realtà (*Paramātman*), che è presente anche in ogni uomo come Sé (*ātman*) spirituale.

In questa luce assume una particolare importanza la planimetria dell'edificio sacro, o dell'insieme degli edifici sacri: se l'universo è il *Puruṣa*, il tempio è la «ricostruzione rituale del suo corpo smembrato» e la pianta del tempio è uno *yantra* (diagramma sacro) o un *maṇḍala* (orbe) che esprime questa relazione e, più precisamente, un *vāstumaṇḍala* (*maṇḍala* architettonico) o *vāstupuruṣamandala*. Tale diagramma – che viene definito in maniera sistematica a partire dal VI-VII secolo – ha forma di quadrato suddiviso in una serie di quadrati minori, ma può anche essere trasformato in triangolo, esagono, ottagono o cerchio; al centro la Realtà assoluta è rappresentata da Brahmā, il quale è circondato da una serie di divinità che presiedono alle direzioni dello spazio e dalle altre figure divine, di solito in numero di trentadue. Il totale di queste figure divine porta alle trentatré divinità del pantheon vedico che costituiscono l'insieme dell'universo.

Le fonti descrivono ben trentadue tipi diversi di *vāstupuruṣaṁḍala*, ma essi sono riconducibili a due tipi principali, l'uno che conta 64 quadrati e l'altro 81. Questa struttura sta alla base del simbolismo dell'architettura sacra hindū: al centro dell'area sacra si colloca il santuario vero e proprio (*garbhagrha*), dedicato alla divinità suprema, mentre lungo il suo perimetro trovano posto le altre trentadue divinità; l'intera area sacra deve essere orientata verso Est, ove si trova la testa del Puruṣa. Naturalmente, esistono molte varianti a questo schema di base per quanto concerne la realizzazione pratica e concreta della struttura ideale descritta dalle fonti, e lo stesso simbolismo che l'ispira ha subito una costante evoluzione, non diversamente da altri elementi della tradizione religiosa hindū, ma sostanzialmente la sua grande complessità è confluita in un insieme multiforme, ma tendente all'unità (Auboyer, 1965, pp. 47-49; cfr. Kramrisch, 1986², pp. 46 sgg.). Le più antiche testimonianze dell'esistenza di costruzioni adibite al culto risalgono all'epoca Gupta (IV-V secolo d.C.); in epoca vedica, infatti, i sacrifici si celebravano all'aria aperta, in appositi spiazzi sui quali trovavano posto, secondo un preciso disegno, i fuochi e l'area sacrificale vera e propria (*vedī*). Pressappoco nel medesimo periodo in cui la cultura brāhmaṇica ricevette la sua formulazione più completa e matura, si sentì il bisogno di tradurre quel pensiero anche in opere e in strutture – scavate dapprima nella roccia e poi costruite in pietra e in muratura –, che vennero così caricandosi di una serie cospicua di simbolismi, mentre la ricchezza della decorazione plastica, specialmente sulle pareti esterne degli edifici sacri, non solo raccontava ai più umili, come gli śūdra e le donne, le vicende mitiche degli dèi e degli eroi della tradizione religiosa, ma illustrava anche i valori espressi in quei testi sanscriti ai quali era loro proibito accostarsi in modo diretto.

Partendo dallo schema iniziale del *vāstupuruṣaṁḍala* la pianta dei templi si è evoluta, in epoca medievale, diventando sempre più complessa, specialmente nell'India meridionale, dove le costruzioni sacre si sono trasformate in vere e proprie città-tempio fortificate, diventando altrettanti centri di irradiazione della cultura religiosa tradizionale della casta brāhmaṇica. Naturalmente, non si è mai rinunciato ai parallelismi fra il tempio, l'universo e il corpo umano; anzi, se ne sono creati di sempre nuovi e sempre più complessi, con speciale riferimento alla fisiologia mistica delle diverse scuole di yoga tantrico. Le singole parti costitutive dell'edificio sacro sono state paragonate alle mem-

bra di un corpo umano ora disteso (con riferimento allo sviluppo longitudinale delle diverse sale), ora eretto (con allusione alla struttura verticale principale, detta *vimāna*, che sovrasta la cella in cui è fissata l'immagine sacra). Per quanto riguarda il corpo sottile, per esempio, le due fiumane sacre, la Gaṅgā e la Yamunā, che scorrono, rispettivamente, da sinistra e da destra, verso il sacro *samgama* (confluenza) di Prayāga (la città che viene considerata, nella geografia sacra tradizionale dell'India, l'ombelico del mondo), sono raffigurate ai due lati dell'ingresso di molti templi hindū. Esse rappresentano, sul piano del corpo divino, il corrispondente dei due canali della fisiologia mistica dello yoga, Idā e Pingalā, che, partendo dalle due narici del volto umano, confluiscono, alla base della colonna vertebrale, nella Suṣumnā, che risale lungo la colonna vertebrale fino al loto dai mille petali (*sahasrāra-cakra*), situato alla sommità del capo. Come nel mondo fisico i due fiumi sacri, che sono strumenti ine-guagliabili di purificazione, scorrono verso la confluenza salutare; come nel corpo umano il flusso dell'energia che anima l'organismo attraverso il respiro viene per così dire unificato, e quindi sublimato, trasformandosi in energia di liberazione, nel mistero dell'unione divina fra Śiva e la sua Śakti; così una simile energia percorre longitudinalmente il tempio a partire dalle immagini delle due dee fluviali per giungere fino al *sanctum*, che ha il nome significativo di *garbhagṛha* («la casa dell'embrione»), ove l'immagine sacra (o il sacro *lin्गa*) è il «segno» (ancora: *lin-ga*) della presenza misteriosa di Dio.

Le molteplici forme dell'architettura sacra hindū, che si sono sviluppate diversamente nello spazio e nel tempo, sono riconducibili a due stili fondamentali: quello detto *nāgara*, caratteristico dell'India settentrionale, e quello detto *drāviḍa*, prevalente nel Sud. Essi si distinguono anzitutto per il diverso sviluppo della struttura verticale che sovrasta il *sanctum*, che, nel Nord, assume la forma di un'alta guglia affusolata dalle pareti curvilinee, detta *śikhara* («vetta»), mentre nello stile *drāviḍa*, dopo aver raggiunto la sua perfezione stilistica e la sua massima altezza attorno al 1000 d.C. nell'arte Coḷa – e, precisamente, nel tempio di Br̥hasdiśvara di Tanjore – si è gradualmente ridotta a una struttura assai meno alta e slanciata. Inoltre, mentre nell'India settentrionale il tempio è di solito circondato da una sola cerchia di mura, nel Sud, a partire dal secolo XI, la superficie dell'area sacra si sviluppa a dismisura, fino a dar luogo a vere e proprie città-tempio. Essa presenta fino a sette serie concentriche di mu-

ra (*prākāra* o *āvaraṇa*) a base quadrangolare, i cui accessi, che si aprono al centro di ogni lato, sono sormontati da torri (*gopura*), che fanno la loro comparsa a partire dal XIII secolo e possono contare da tre fino a nove piani e la cui altezza decresce dalla periferia verso il centro, ove il *sanctum* è individuabile grazie alla sua posizione. Il grandioso tempio vaiṣṇava di Śrīraṅgam presenta in tutto ventuno *gopura* e sette cerchie di mura, tante quante sono le catene di montagne del Bhārata-varṣa, cioè dell'India, secondo la cosmografia tradizionale descritta nei testi puranici. Un'altra caratteristica comune a molti templi dell'India meridionale è l'eccezionale sviluppo che vi assume il *pradakṣīna-patha*, ovvero il camminamento che circonda il garbhagṛha e che ha lo scopo di consentire ai fedeli di compiere la circumambulazione rituale attorno all'immagine sacra; nel tempio di Rāmeśvaram, per fare un esempio, esso si presenta sotto forma di una serie di grandiosi corridoi dalle ampie volte sorrette da pilastri. Si nota infine, sempre nel Sud, la tendenza a moltiplicare il numero delle sale ipostile (*mandapa*) dei maggiori santuari, creando così molti e vasti spazi coperti destinati anche a usi profani. Molte di queste «sale» aperte su tutti i lati sono divenute celebri, vuoi per il numero delle loro colonne (si pensi alle sale «dalle mille colonne» di molti templi del Tamil Nāḍu), vuoi per la loro suggestiva simbologia: è il caso, per esempio, del *gāyatrī-mandapa*, che sorge di fronte al *sanctum* del celebre tempio vaiṣṇava di Śrīraṅgam e le cui 24 colonne simboleggiano le 24 sillabe della celebre preghiera vedica.

Quale che sia lo sviluppo delle singole parti componenti, il centro ideale del tempio è sempre la cella che ospita l'immagine sacra; se la torre (*sikhara*) che sovrasta il *sanctum* corrisponde alla montagna, il garbhagṛha ha il suo parallelo nella grotta e, sul piano dell'individuo psico-fisico, nella cavità del cuore, che è la sede del Sé (*ātman*). Il garbhagṛha non ha altra apertura oltre a quella d'ingresso; di solito è molto buio, tanto che l'immagine sacra diventa visibile per i fedeli solo quando il sacerdote le offre lumi o canfora ardente, e le sue pareti sono lisce e disadornate. Il fedele, una volta entrato nel tempio, per giungere alla cella che ospita la *mūrti* (immagine sacra), deve attraversare alcune sale ipostile, che sono, nell'ordine, l'*ardha-mandapa* «semi-mandapa», il *mandapa* e il *mahā-mandapa* «grande mandapa», detto anche *nṛtta-mandapa* «*mandapa* per la danza», l'ultima delle quali è separata dal garbhagṛha da una zona intermedia detta *antarāla*. Un tipo particolare di *mandapa*, che sorge proprio di fronte

all'ingresso del präsāda, è quello che ospita il veicolo (*vāhana*) della divinità (per esempio, il mitico uccello Garuḍa nei templi vaiṣṇava e il toro Nandin in quelli śaiva).

Tutti i grandi santuari comprendono anche diversi templi «minori», dedicati a svariate divinità più o meno strettamente correlate con la divinità principale; i templi detti *pañcāyatana*, predisposti per il «quintuplice culto» degli smārta, presentano la caratteristica pianta a quinconce, con le cinque celle disposte come i punti del numero cinque dei dadi (Auboyer, 1965, p. 54) e con il tempio principale al centro.

10. DEDICA E CONSACRAZIONE DI UN TEMPIO

La dedica di un tempio è un atto di grande pietà religiosa, che rientra nel cosiddetto *pūrta-dharma*. Secondo quanto attestano fonti sia letterarie, sia epigrafiche (Pathak, 1987), il *pūrta* è uno dei due modi in cui si può conseguire un merito religioso attraverso atti rituali; esso consiste principalmente nell'organizzazione di distribuzioni di cibo, in donazioni di opere di pubblica utilità (come pozzi, stagni, parchi, ecc.) e nella fondazione di templi, monasteri (*maṭha*) e asili per i pellegrini, mentre l'altro insieme di atti meritorii, detti *iṣṭa*, comprende l'esecuzione di vari tipi di riti sacrificali, come, per esempio, i «cinque grandi sacrifici» di cui abbiamo detto. Mentre gli *iṣṭa-dharma* sono doveri religiosi di tipo vedico o di origine vedica, che non possono essere eseguiti dagli śūdra e che offrono come ricompensa il cielo, i *pūrta-dharma* possono essere praticati anche dagli śūdra e si propongono come obiettivo il fine supremo della liberazione. Fra essi la dedica di un tempio e le altre opere consimili non sono semplici doni (*dāna*), i quali pure sono considerati altamente meritorii nella presente era Kali (cfr., per esempio, *Manu-smṛti* I, 86), ma sono chiamate *utsarga*, in quanto non comportano un passaggio di proprietà da una persona a un'altra, ma la rinuncia a una proprietà a beneficio di tutte le creature (*sarvabhūteḥyah*).

La persona che intende dedicare un tempio e che viene considerata alla stregua di chi offre un sacrificio (*yajamāna*) si avvale della collaborazione del proprio guru e di un architetto (*sthāpati*). Anzitutto il guru deve scegliere, come sito per il tempio, un luogo possibilmente santificato dalla penitenza di grandi santi e benedetto da presenze divine; il luogo, inoltre, deve essere vicino

a un fiume o al mare, alla foce di un fiume o su una collina. Poi il guru canta dei mantra per allontanare gli spiriti malevoli e, tenendo conto della divinità alla quale il tempio deve essere dedicato e applicando una serie di sei formule di carattere astrologico (*āyādi-śadvarga*), ne segna l'orientamento fissando un piuolo nel punto centrale e altri otto nelle direzioni dello spazio. Il terreno viene arato e vi si seminano legumi e sesamo, lasciando poi brucare le pianticelle dal bestiame. Si procede quindi alla fondazione (*iṣṭakā-nyāsa*), scavando, nel punto in cui sorgerà il garbhagṛha, una fossa profonda come un uomo con le braccia levate, sul fondo della quale si mettono argilla, pietre, fango e mattoni; infine, si fissa la pietra di fondazione quadrangolare (*ādhāra-śilā*), detta anche «pietra di Brahmā» (*Brahma-śilā*), in una depressione nella quale si depongono grani e pietre preziose; sulla pietra si colloca un vaso (*kumbha*) come nucleo dell'embrione del tempio, sistemando poi al di sopra un'altra pietra a forma di tartaruga, sormontata da un tubo di rame chiamato «stelo dello yoga» (*yoga-nālā*). Il tutto viene ricoperto con una lastra di pietra, sulla quale si fissa il basamento dell'idolo. Completata così la fondazione (*adhiṣṭhāna*) del tempio, si procede alla sua costruzione, tenendo nel massimo conto le regole che stabiliscono il numero e le caratteristiche dei pilastri (*stambha*), nonché la forma dei loro basamenti e capitelli, le caratteristiche della sommità dello *sikhara* – che nel tempio *nāgara* è coronato da un *āmalaka* (anello di pietra variamente lavorato) e che in ogni caso deve terminare con la *stūpi*, che comprende, secondo alcune fonti, quattro parti: un fiore di loto (*padma*), un vaso (*kumbha*) e un bocciolo di loto (*kuḍmala*) con il suo stelo (*nālā*) –, la forma della pianta (che deve essere quadrata o rettangolare), il numero dei *prākāra* (da tre a sette), le tipologie della decorazione plastica e pittorica e il numero e le caratteristiche dei *gopura*. L'atto conclusivo della costruzione dell'edificio sacro, che è anche l'atto iniziale della sua consacrazione (*pratiṣṭhā*), è il *kumbhābhiṣeka* (aspersione del vaso), che è considerato la forma stessa del Signore supremo e la manifestazione di tutte le divinità e che si ritiene contenga l'acqua di tutti i *tīrtha*. Il *kumbha* viene poi collocato nella *yāgaśālā* (sala delle offerte sacrificali), di solito un *maṇḍapa* con quattro porte (*torana*) adorno di ghirlande e bandiere su tutti i lati, sotto il quale è preparato un altare di terra, cosparso di sabbia e di erba *kuśa*; tutt'attorno si collocano 27 brocche (*kalaśa*) piene d'acqua per altrettante divinità (Pathar, 1974, pp. 335 sgg.). Dopo alcuni riti preliminari, consistenti soprattutto in oblazioni di

burro fuso versate in fuochi sistemati in cavità del suolo appositamente scavate (*homakuṇḍa*), si procede all'installazione e consacrazione dell'immagine divina (*mūrti*).

11. COSTRUZIONE E CONSACRAZIONE DELL'IMMAGINE SACRA

La grande importanza che riveste l'immagine divina deriva dal fatto che essa non è soltanto oggetto di venerazione e strumento di adorazione, ma anche supporto per la meditazione, non diversamente da quanto accade per i mantra e per gli yantra. I dettagli iconografici dell'immagine sacra possono stimolare lo slancio del devoto verso il divino e il suo desiderio di partecipare intimamente alla natura della divinità rappresentata. Ogni immagine deve rispondere a precise regole iconometriche e deve essere conforme alle proporzioni stabilite dai testi; queste non sono uniformi per tutta l'India, ma variano a seconda dei luoghi e delle fonti consultate. L'unità di misura di base è in ogni caso l'*āṅgula*, che corrisponde alla lunghezza della falange mediana del dito medio, e l'altezza di un uomo deve essere pari alla larghezza delle braccia aperte; tale misura varia, a seconda dei cinque tipi di uomo (*hamsa*, *śāśa*, *rucaka*, *bhadra* e *mālavya*), da un minimo di 96 a un massimo di 108 *āṅgula*. Dodici *āṅgula* costituiscono un *tāla* (palmo). Nella figura divina, che, nella maggior parte dei casi, corrisponde a quella dell'uomo *mālavya* e misura pertanto 108 *āṅgula*, pari a nove *tāla*, in altezza e in larghezza, le misure delle singole membra sono, dall'alto verso il basso, le seguenti: il volto un *tāla*, il collo quattro *āṅgula*, dalla base del collo al petto un *tāla*, e così pure dal petto all'ombelico e dall'ombelico al sesso, le cosce due *tāla*, le ginocchia quattro *āṅgula*, dalle ginocchia ai piedi due *tāla* e, infine, i piedi quattro *āṅgula*; mentre nel Nord la larghezza del volto è pari all'altezza, nel Sud la sua altezza è di poco maggiore e misura 14 *āṅgula*.

Costruita la statua, occorre procedere alla sua installazione e consacrazione. Si posa la statua sull'altare precedentemente costruito e si esegue il rito per «infonderle la vita» (*prāṇa-pratiṣṭhā*); nell'interpretazione tutta interiore della pūjā data da Gopi Nath Kaviraj (1976, pp. 216 sgg.), non si tratta tanto di portare la vita nell'idolo, quanto piuttosto di acquisire la consapevolezza della presenza divina nell'idolo, nel quale si contempla un'immagine vivente di Dio. L'officiante applica agli occhi dell'immagine un colore vivace o un pezzo d'oro, mormorando le preghiere appro-

priate e pronunciando il nome dato all'icona, che, grazie a questa «apertura degli occhi» (*nayanomīlana*), viene definitivamente consacrata. Da questo momento in poi sarà sufficiente «risvegliarla» (*bodhana*) dopo il suo sonno quotidiano per poter adorare Dio in essa; anche a questo proposito, Gopi Nath Kaviraj (luogo citato) sottolinea che, ovviamente, Dio è sempre desto e non c'è bisogno di «svegliarlo». È il devoto che deve risvegliare se stesso, rimuovendo l'ignoranza e rendendosi capace di percepire la presenza di Dio.

La statua ormai consacrata riceve i primi atti di culto veri e propri, che comprendono l'abluzione con l'acqua del *kalaśa* principale collocato nella *yāgaśālā* e vari tipi di offerte. Si compiono poi le solite donazioni ai brāhmaṇi e l'officiante esegue una libagione nel fuoco con sostanze adatte alla divinità rappresentata e trae presagi dal fumo che si leva. La statua viene in seguito rivestita di stoffe preziose e ornata con fiori e pasta di sandalo. Scesa la notte, la si colloca in un «letto» adorno di tessuti e, dopo il suo sonno, la si «desta» con canti e danze; in questo nuovo giorno, che deve essere fausto per gli astrologi, la statua viene installata definitivamente nel tempio. Dopo averla onorata con offerte di vesti e fiori, la si porta fuori dal padiglione, la si ricopre con un panno bianco e la si pone su un carro processionale (*ratha*) costruito quasi sempre in legno, con grandi ruote di legno o di pietra e adorno di pannelli di legno scolpito e policromo, che ripete, nella sua struttura, quella del vimāna e che verrà utilizzato per trasportare l'immagine fuori del *sanctum* in occasione delle grandi processioni solenni (*ratha-yātrā*). La statua viene quindi condotta solennemente dal padiglione al santuario, dopo averle fatto compiere la *pradakṣiṇā* attorno al tempio; eseguite nuove offerte alla divinità stessa, ai brāhmaṇi e agli astanti, si depone un pezzo d'oro al centro del piedestallo (*pīṭha*) destinato a sostenerla, e vi si fissa l'immagine. La cerimonia si conclude con una benedizione pronunciata dall'officiante (Auboyer, 1965, pp. 99-102). A partire da questo momento la statua, diventata a tutti gli effetti una *mūrti*, cioè una «forma visibile» della divinità, riceverà un culto quotidiano (*nitya-pūjā*), che assumerà caratteri di speciale solennità in occasione delle principali feste religiose.

Le immagini installate in modo fisso nel *sanctum* di un tempio si chiamano «immobili» (*acala*), mentre sono considerate «mobili» (*cala*) quelle che possono essere rimosse dalla loro sede per vari scopi rituali, come processioni o pratiche di culto; le imma-

gini «immobili» sono costruite di solito in pietra, mentre quelle «mobili» sono realizzate soprattutto in bronzo o in una lega di cinque metalli (rame, ottone, stagno, piombo e ferro).

12. IL «SEGNO» DI ŚIVA

Una mūrti del tutto particolare è fatta oggetto di culto nella maggior parte dei templi śaiva: si tratta di una colonna arrotondata alla sommità che prende il nome di *linga*. La parola significa propriamente «segno» e indica, a seconda dei contesti in cui viene usata, ora il genere grammaticale, ora la prova, ora il motivo dell'inferenza, ora il sesso e, quindi, il membro virile quale «segno» del sesso maschile. Conosciuto come simbolo della fertilità fin dall'epoca della civiltà dell'Indo (III millennio a.C.), il *linga* è divenuto in seguito il simbolo per eccellenza di Śiva. Secondo le classificazioni riportate dalle fonti i *linga* possono essere «mobili» (*cala*) o «immobili» (*acala*). I primi, detti anche *jangama-linga*, sono di solito di piccole dimensioni e sono quindi spostabili per esigenze di culto (per esempio, nelle processioni), o addirittura possono essere portati su di sé dai devoti, come accade, per esempio, presso i Lingāyat. I *linga* «immobili», detti anche *sthira* o *sthāvara* (fissi), sono quelli permanentemente installati; se ne elencano fino a nove tipi diversi, ma la classificazione più comune contempla quattro categorie: 1) *linga* prodotti spontaneamente (*svāyambhuva*), come certe pietre a forma ovoidale (che ricorda quella dell'«uovo cosmico»), dette *bāṇa-linga*, che si trovano nel letto della Narmadā e per le quali non occorre eseguire la consacrazione; 2) *linga* installati da personaggi divini e perciò detti *daivika*; 3) *linga* detti *gāṇapa* e *ārṣa*, in quanto installati da creature semidivine del corteo di Śiva e da veggenti (*rṣi*); e 4) *linga* consacrati da uomini (*mānuṣa*), che costituiscono, naturalmente, la stragrande maggioranza dei *linga* «immobili». I *mānuṣa-linga* sono costruiti e constano di tre parti (*bhāga*) fondamentali: una base quadrangolare di fondazione, che costituisce la «porzione di Brahmā», una parte di solito ottagonale che costituisce la «porzione di Viṣṇu» ed è al tempo stesso il *pīṭha* del *linga* e, infine, il *linga* vero e proprio, considerato «porzione di Rudra (altro nome di Śiva)». Il *pīṭha* su cui esso poggia, detto anche *lingavedī* («altare del *linga*»), ha forma di *yoni* o *bhaga* (vulva) e rappresenta Umā, la divina Potenza (*Śakti*) che è anche la consorte di Śiva (cfr. *Linga-purāṇa* II, 47, 9-10ab).

Una complessa simbologia governa la forma di questo idolo aniconico, le cui singole parti rappresentano tutte le categorie della realtà, facendone una sorta di cosmogramma, mentre lo spazio vuoto al di sopra di esso è la sfera della realtà ultima senza forma, che è l'essenza di Śiva. Lo *Skanda-purāṇa* (I, 1, 20, 1-15) afferma che, mentre l'immagine sacra rappresenta l'aspetto *saguna* (con qualità/attributi) di Dio, il liṅga è il simbolo del suo aspetto *nirguna* (senza qualità/attributi); ma esiste anche un tipo per così dire «misto», il *mukha-liṅga*, così chiamato perché ha la forma di una colonna sulla quale sono scolpiti uno o più volti di Śiva; esistono liṅga con un volto solo (*ekamukha*) e liṅga con quattro volti (*caturmukha*), con riferimento all'iconografia di Sadāśiva.

Secondo le fonti molti materiali sono adatti alla costruzione di *śiva-liṅga*; una classificazione molto comune (cfr., per esempio, *Liṅga-purāṇa* I, 74, 13-16) ne elenca sei fondamentali, con un elevato numero di sottotipi: 1) quattro tipi di pietra (*saila*); 2) sette tipi di gemme (*ratna*): perla, corallo, occhio di tigre, cristallo, topazio, smeraldo e lapislazzulo; 3) otto tipi di metallo (*dhātu* o *loha*): oro, argento, rame, bronzo, ferro, piombo, ottone e stagno; 4) legno (*dāru*) di sedici alberi diversi; 5) argilla (*mṛd*); 6) sette tipi di materiali non duraturi (sabbia, riso, burro, sterco di vacca, fiori, pasta di sandalo e farina), utilizzabili per la costruzione di liṅga «momentanei» (*kṣaṇika*), cioè plasmati al solo scopo di compiere un atto di culto.

Per un devoto śaiva il liṅga è l'intera realtà e un verso dell'*Īśvara-gītā* (*Kūrma-purāṇa* II, 11, 98) esprime molto bene il profondo significato religioso di questo simbolo: «Il liṅga 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* nel cuore!». Gli *śiva-liṅga* sono infiniti e l'intero universo è *liṅga-maya* (fatto di liṅga); tutta quanta la realtà, infatti, non è che forma di Śiva (*sarvam śivarūpam*) e null'altro esiste. Ed è proprio Śiva a essere adorato in tutti i liṅga che esistono nei tre mondi, perché i tre mondi sono pervasi da Śiva. È per il bene (*anugraha*) del mondo che Śiva è presente in tutti i liṅga e non solo nei luoghi santi: per questo il devoto che adora Śiva nel liṅga consegne la perfezione. Queste riflessioni, elegantemente espresse da un passo dello *Śiva-purāṇa* (*Koṭirudra-saṃhitā* I, 9-17), sono a un di presso quelle che ogni pio śaiva compie, con una consapevolezza più o meno profonda, quando s'inchina al sacro simbolo, gira rispettosamente attorno a esso dando la destra e vi lascia cadere qualche offerta, fosse anche qualche petalo di fiore.

13. IL CULTO NEI TEMPLI

Sebbene in qualche rarissimo caso sopravvivano nei templi hindū forme degli antichi rituali vedici, il culto che viene celebrato da oltre un millennio è quasi esclusivamente āgamico e tantrico e ha come suo centro quella che viene chiamata *nitya-pūjā*, l'insieme di atti di culto «ordinari» (*nitya*), che si compiono regolarmente da una a sei volte al giorno, a seconda dei templi e delle divinità che vi si venerano. L'attività comincia, naturalmente, di primissimo mattino, a metà circa dell'ultima veglia della notte (attorno alle 4,30) e termina di solito attorno alle 22. Alcuni riti si eseguono pubblicamente e altri in modo riservato. I fedeli possono vedere la mūrti della divinità quand'essa viene «svegliata» o, comunque, onorata con offerte di luci accompagnate da musiche e canti, ma le porte del garbhagṛha vengono chiuse durante le diverse abluzioni (*abhiṣeka*, eseguite di solito con olio, burro fuso, latte, acqua e acqua profumata) e durante la vestizione dell'idolo, come pure durante i «pasti» o il «riposo» della divinità, la cui immagine viene trattata come una persona di riguardo in carne e ossa. Le tre ceremonie di adorazione (*pūjā*) più importanti si svolgono al sorger del sole, a mezzogiorno e al tramonto e, a parte il carattere di particolare solennità, non differiscono molto, nella sostanza, dalla deva-pūjā che ogni hindū compiva e spesso compie ancora privatamente nella propria casa o in un luogo appositamente prescelto. Spesso nei grandi templi gli atti di culto non si eseguono nei confronti della mūrti installata stabilmente nel *sanctum*, ma si fa ricorso a un'immagine sostitutiva o a qualche oggetto simbolico; nei templi śaiva i medesimi atti si compiono, naturalmente, nei confronti del sacro linga. Prima di eseguire la nitya-pūjā il sacerdote deve compiere le cinque purificazioni (*pañca-suddhi*), che sono: 1) purificazione di se stesso (*ātman*), cioè del proprio *jīva*, del corpo e della mente; 2) del luogo (*sthāna*) in cui si svolgerà la ceremonia; 3) degli oggetti e degli ingredienti (*dravya*) da usarsi nel rito; 4) delle formule di preghiera (*mantra*) e, infine, 5) della mūrti o del linga. Il corpo è reso puro con la continenza sessuale, con il bagno e sorseggiando acqua, e la mente con la disciplina dello yoga; la purezza del luogo si ottiene con un'accurata pulizia del medesimo eseguita con l'ausilio di sostanze pure, come lo sterco di vacca; gli oggetti da offrire alla divinità sono considerati puri se sono stati preparati nella scrupolosa osservanza delle norme: per esempio, i fiori e le foglie per l'offerta rituale devono essere fre-

schi e non devono essere caduti a terra; la purezza dei mantra è determinata dalla pronuncia corretta, accompagnata dall'atteggiamento mentale adatto; l'immagine, infine, è pura se è stata costruita e installata secondo le regole stabilite dai testi sacri. Per rimuovere un'eventuale contaminazione si deve far ricorso a mantra appropriati e ai cinque prodotti vaccini (*pañca-gavya*), che sono il latte (*kṣīra*, hindī: *dūdha*), latte coagulato (*dadhi*, *dahī*), burro fuso (*ājya* o *ghṛta*, *ghī*), urina (*mūtra*, *gomūtra*) e sterco (*gomaya*, *gobar*).

Il culto permanente nei templi, che è sempre molto complesso, presenta numerose caratteristiche peculiari che variano a seconda dei luoghi e della divinità principale del tempio. Esso comincia, nei grandi santuari, con l'apertura della «camera da letto» (*śayanālaya*) della divinità e comprende sempre, prima della pūjā principale, una serie di atti «minori» di culto in onore del Sole e degli altri otto corpi celesti (Luna, Marte, Mercurio, Giove, Venere, Saturno, Rahu e Ketu), degli otto protettori delle direzioni dello spazio, delle figure divine minori che fanno parte del corteo della divinità alla quale il tempio è dedicato e di quelle che presiedono ai diversi *prākāra* (*āvarana-deva*). Tutti questi atti di culto sono considerati preparatori alla pūjā vera e propria, che, come abbiamo detto, non differisce molto, nella sostanza, dalla deva-pūjā compiuta privatamente. La giornata si conclude, poi, con la pūjā nella «camera da letto» della divinità, alla quale è consegnato lo scettro (*dandā*), destinato a passare nuovamente, il mattino successivo, nelle mani del sacerdote. Il cibo che viene offerto, nei templi, alla mūrti diventa *prasāda* (favore, dono spontaneo, grazia) e, distribuito dal sacerdote ai presenti, purifica il devoto che lo assume; la cenere, che nel rito detto *bhasma-rakṣā* (protezione con la cenere) viene applicata prima sulla fronte della mūrti, nel luogo del terzo occhio, l'«occhio dell'ardore spirituale» (*pratāpāṇḍa*), e poi sulle diverse parti del suo corpo, è parimenti applicata dal sacerdote sulla fronte dei fedeli che visitano il luogo sacro. Le lucerne usate per le offerte di luce durante i riti di adorazione variano molto da luogo a luogo e presentano fogge diverse e un numero variabile di lucignoli, disposti su più piatti circolari sovrapposti; quella chiamata *puṣpadīpa* (lucerna a forma di fiore), per fare un esempio, conta cinquantuno lucignoli (tanti quante sono le lettere dell'alfabeto *nāgarī*), disposti su cinque o sette piatti. Questo tipo di lucerna è ripetuto, in molti templi śaiva, anche all'esterno del garbhagrha, in gigantesche strutture fisse a forma di cono molto allungato, le

quali presentano un grandissimo numero di lucignoli che, accessi in particolari occasioni, intendono rievocare il mitico linga di fuoco, simbolo di Śiva, del quale né Brahmā, né Viṣṇu riuscirono a trovare l'inizio e la fine. Un aspetto peculiare della pūjā consiste, nell'India meridionale, nel pronunciare i nomi della divinità adorata lasciando contemporaneamente cadere sulla mūrti petali di fiori dopo ogni nome; in ogni caso, il canto dei nomi divini è essenziale nel rito di adorazione. Non diversamente da quanto accade nel culto domestico, a conclusione di ogni pūjā si chiede perdono alla divinità per averla invitata a risiedere in un'immagine, per averla trattata come una persona umana e, infine, per gli eventuali errori commessi nel culto.

Una componente importante delle ceremonie di adorazione, specialmente nelle solennità, è la musica: speciali melodie sacre tramandate da millenni vengono eseguite, di solito da flauti accompagnati da strumenti di percussione, ma anche il canto dà il suo contributo attraverso salmodie dei nomi divini o dei mantra più importanti; specialmente presso le scuole devozionali (*bhakta*), l'adorazione (*bhajana*) si esprime anche attraverso il canto corale delle lodi (*kīrtana*) del Signore, una pratica che sarebbe stata iniziata dal mistico bengalese Caitanya nel secolo XV (Joshi, 1959, p. 98) in onore di Kṛṣṇa e che è largamente in uso ancor oggi. Anticamente e almeno fino all'epoca medievale anche la danza, eseguita dalle *devadāsī* (schiave del Dio), accompagnava le ceremonie solenni e molti grandi santuari presentano ancora sale ipostile appositamente erette a questo scopo; la presenza delle danzatrici nei templi finì per dar luogo a forme di prostituzione sacra e la pratica venne infine abbandonata.

Il gusto per la «sonorità» delle ceremonie religiose si manifesta in altri modi ancora: il sacerdote officiante, o un suo assistente, fa risuonare una campanella nei momenti salienti del rito, con un gesto che sottolinea la necessità per l'uomo di accentrare la sua attenzione sullo stato di grazia che gli deriva dall'incontro con il divino e che viene ripetuto da ogni fedele, quando si reca al tempio per compiere i suoi atti di culto privato (*arcana*); in esso le offerte più frequentemente utilizzate sono costituite da foglie, frutti e fiori, i cui colori e le cui caratteristiche variano a seconda della divinità che riceve l'omaggio. Ma l'atto di adorazione più importante è quello interiore (*mānasā-pūjā* o *mānasika-arcana*), che comporta l'uso di otto «fiori» spirituali: innocenza (*ahimsā*), controllo dei sensi (*indriya-nigraha*), pace (*sānti*), compassione (*dayā*), conoscenza (*jñāna*), ascesi (*tapas*), vera-

cità (*satya*) e amore (*bhāva*). In questa forma di adorazione il corpo del devoto è il tempio, la devozione e la pietà costituiscono l'*abhiṣeka*, lo spazio nella cavità del cuore è la veste per la divinità, l'energia vitale è la fumigazione, le qualità spirituali appena elencate sono i fiori, la purezza dei pensieri è la canfora ardente, la vita pura è il *naivedya*. Lo scopo ultimo della *pūjā*, infatti, come ricorda Gopi Nath Kaviraj (1976, p. 20), è la rimozione dell'immaginario diaframma fra l'uomo e Dio, la realizzazione della luce divina e il trasformarsi, corpo e sensi compresi, in uno strumento nelle mani di Dio, affinché la sua volontà si realizzi nella vita e l'uomo possa essere immerso nella gioia divina. È molto importante che fra il devoto che si trova di fronte all'immagine e la divinità raffigurata s'instauri una relazione emotionale che può essere di sei tipi diversi: *śānta*, pacificata, che caratterizza la relazione fra l'uomo e Dio ed è esemplificata dall'atteggiamento dei ṛṣi verso Viṣṇu; *dāsyā*, propria del servo (*dāsa*) verso il suo padrone, come accade nel rapporto fra Hanumat e Rāma; *sakhya*, amichevole, come quella che sussiste fra Arjuna e Kṛṣṇa; *vātsalya*, materna, come fra Yaśodā e Kṛṣṇa; *āpatya*, filiale, come fra Mārkaṇḍeya e la Devī; e *mādhurya*, che ha la dolcezza e la tenerezza tipiche del rapporto fra due amanti, come Rādhā e Kṛṣṇa (Pathar, 1974, p. 234).

Oltre ai riti di adorazione ordinari, nei templi si celebrano ceremonie «occasionali» (*naimittika-pūjā*) particolarmente solenni, per esempio durante le principali feste religiose panindiane o locali, e ceremonie straordinarie, patrocinate da qualche fedele per vedere esaudito un desiderio e perciò dette *kāmya-pūjā*. In questi casi una speciale immagine della divinità adorata nel tempio, detta *utsava-mūrti* (immagine per la festa), splendidamente decorata, viene portata in processione, sia lungo l'ambulacro interno del tempio, sia all'esterno di esso; molti devoti possono così avere il *darśana* della divinità, cioè contemplarne l'immagine da vicino.

Un tipo particolare di culto, largamente praticato in epoca medievale e che sopravvive ancor oggi, è una forma di *pūjā* tantrica caratterizzata dalle cosiddette «cinque m» (*pañca-makāra*), cioè da cinque elementi costitutivi (*tattva*), i cui nomi cominciano con la lettera «m»: liquore (*madya*), carne (*māṃsā*), pesce (*matsya*), grano abbrustolito (*mudrā*) e accoppiamento sessuale (*maithuna*) dell'iniziato con una compagna rituale. L'assunzione delle sostanze elencate, considerate impure dalla tradizione brāhmaṇica, e il rapporto sessuale venivano un tempo realmente eseguiti, ma

nei riti tantrici che sopravvivono ancor oggi sono sostituiti da altrettanti gesti simbolici.

14. RITI DI PURIFICAZIONE ED ESPIAZIONE

Abbiamo già avuto modo di far più volte cenno, in queste pagine, alle diverse forme di purificazione rituale (*śuddhi*) che il pio hindū deve eseguire nei confronti di se stesso, oltre che del luogo e degli utensili, prima di celebrare una qualsiasi cerimonia, e abbiamo anche accennato alla necessità di purificarsi da quella condizione di impurità (*āśauca*) che si contrae in occasione di una nascita (*jananāśauca*) o di un decesso (*mṛtāśauca*) in famiglia e la cui durata varia a seconda della casta, del grado di parentela e di altri svariati fattori secondari. Ma esistono molte altre occasioni di contrarre l'impurità rituale, come l'assunzione di cibi e bevande vietati (carne, cipolle, aglio, alcool e altri), il rapporto sessuale o, comunque, l'emissione di seme (e, per le donne, il flusso mestruale), il contatto con luoghi, oggetti, sostanze o materiali considerati impuri come i luoghi di cremazione, i capelli, le sostanze organiche (il *Padma-purāṇa* II, 66, 72 sg. giunge ad affermare, in proposito, che il corpo, dal momento che emette continuamente secrezioni di vario tipo, è sempre impuro), la sporcizia, il cuoio, e così via. Una sorta di preoccupazione quasi ossessiva per la purità rituale caratterizza nei secoli il comportamento degli hindū e le fonti sul dharma dedicano a questo tema ampie sezioni (cfr., per esempio, *Manu-smṛti* V, 57 sgg.). Ne consegue che, quale che ne sia l'origine, l'impurità, che si trasmette per parentela o per frequentazione, deve essere rimossa al più presto, poiché comporta, negli ambienti di stretta osservanza, una serie di conseguenze negative, come la perdita del diritto di compiere atti religiosi, di condividere il cibo con altri e di fare doni, oltre, naturalmente, all'intoccabilità. Lo strumento più comune di purificazione è ovviamente, fin dall'epoca più antica, l'acqua, usata per sciacqui della bocca, per aspersioni e, soprattutto, per il bagno lustrale, che ogni pio hindū dovrebbe compiere almeno una volta al giorno, di primo mattino; fra le altre sostanze, oltre al fuoco, occupano un posto di primo piano i cinque prodotti vaccini, ai quali s'è già fatto cenno a proposito della rimozione della contaminazione eventualmente subita dalle immagini sacre; anche le diverse pratiche di penitenza, come il digiuno, possono contribuire a rendere puro chi si

sia macchiato di qualche colpa, e acquistano un'efficacia tanto maggiore quanto più fausto è il momento prescelto.

Prima ancora che i riformatori medievali del *nirguna-samprādāya* sottolineassero nei loro canti poetici la vacuità e l'inutilità di tutte le forme esteriori di purificazione (*bāhya-śauca*), il *Lingapurāna* (8, 34-36) sosteneva comunque la superiorità della purificazione interiore (*ābhyanṭara-śauca*), affermando che nessuno definirebbe puri i pesci e gli altri animali acquatici per il solo fatto che essi vivono immersi nell'acqua e che la vera acqua in cui ci si deve bagnare per rendersi puri è la corretta conoscenza del Sé, la vera pasta di sandalo da applicare sulla propria fronte è la fede e la vera argilla per le pulizie personali è l'assenza di desideri. Tuttavia, è ancora e proprio mediante forme di purificazione esteriore (per esempio, quella con l'acqua del Gange o, in generale, dei fiumi sacri) che molti hindū continuano a cancellare le conseguenze negative di svariati comportamenti contrari al dharma tradizionale.

Per quanto riguarda quella forma particolare di impurità che è il peccato, la tradizione hindū ha del problema una visione alquanto complessa, giacché nessun atto di purificazione e nessun rito espiatorio possono annullare completamente le conseguenze negative che ogni comportamento contrario al dharma ha sul karman di ciascuno. Le fonti della *smṛti* non mancano di fornire dettagliate classificazioni dei peccati, illustrando anche con dovizia di particolari le conseguenze dei medesimi. Su un piano molto generale (cfr., per esempio, *Manu-smṛti* XII, 5-7) i peccati possono essere di dieci tipi, di cui tre si commettono col pensiero (pensare al modo di appropriarsi di un bene altrui, meditare un'azione contraria al dharma, mostrare propensione verso false dottrine), quattro con la parola (ingiuria, menzogna, calunnia, vaniloquio) e tre con il corpo (impadronirsi di cose non donate, violenza non legittimata dal dharma, corteggiamento della donna d'altri). Su questa base molto generale le fonti elaborano una casistica estremamente ampia di atti peccaminosi, le cui conseguenze sarebbero facilmente leggibili in una ricca serie di imperfezioni, malattie e deformità fisiche, dalle quali risulterebbero affetti coloro che, in una vita precedente, abbiano accumulato un fardello di peccati (cfr. *Manu-smṛti* XI, 48 sgg.). Su un principio almeno, in ogni caso, c'è accordo fra le fonti classiche e i digesti medievali: le conseguenze degli atti peccaminosi sono duplicates, in quanto essi, da un lato, conducono al mondo infernale e, dall'altro, a una sorta di ostracismo da parte del gruppo sociale

al quale il peccatore appartiene. Se le conseguenze del primo tipo non si possono eliminare, ma solo attenuare, le conseguenze sul piano sociale vengono rimosse sottoponendosi a svariate forme di penitenza (*kṛchra*) e di espiazione (*prāyaścitta*) imposte da una sorta di commissione speciale composta da brāhmaṇi e detta *pariṣad*; un tempo tale commissione operava in pieno accordo e sotto la guida del re, il quale aveva il compito di rendere esecutive le decisioni dell'assemblea, ma in epoca moderna – e soprattutto con l'introduzione da parte degli inglesi di una nuova concezione del diritto – la giustizia religiosa tradizionale finì per sovrapporsi, non senza contrasti, a quella dello Stato e tale situazione perdura almeno in parte anche ai giorni nostri.

Tornando agli aspetti religiosi delle conseguenze delle colpe, poiché è impossibile cancellare il cattivo karman, non rimane che tentare di mitigarne gli effetti, compensandolo, per così dire, con l'acquisizione di meriti religiosi (*puṇya*) capaci di produrre karman buono. Le fonti considerano in primo luogo indispensabile il pentimento (*anutāpa*), ma attribuiscono anche molta importanza al controllo del respiro (*prāṇāyāma*) e alle diverse pratiche ascetiche (*tapas*), che caratterizzano la disciplina yoga, a riti antichi come le oblazioni al fuoco, alla recitazione di brevi formule di preghiera e di giaculatorie (*japa*), al dono e all'elemosina (*dāna*), alle varie forme di digiuno (*upavāsa*) e al pellegrinaggio ai luoghi santi (*tīrtha-yātrā*). Le donazioni (specialmente a favore dei brāhmaṇi), le offerte e le elemosine, come abbiamo già avuto modo di ricordare, acquistano un valore speciale nella presente età, che è l'ultima e la più corrotta delle quattro ere cosmiche, giacché il «toro» del dharma sta ormai pericolosamente in equilibrio su una sola zampa; salvarsi, in compenso, è diventato immensamente più facile, purché si abbia un cuore puro e si ami devotamente il Signore, giacché basta da parte dell'uomo un atto, un gesto ritenuto «pio», a volte anche inconsapevolmente compiuto, per fornire alla divinità l'occasione per il suo intervento salvifico il quale, compiendosi, ingigantisce (*mahayati*) il merito connesso a quell'atto sia pure inconsapevole di pietà. Descritto e celebrato in un'ampia sezione dell'*Anuśāsana-parvan* del *Mahābhārata* e in svariati *Purāṇa* (come l'*Agni*-, il *Matsya*- e il *Varāha-purāṇa*), il *dāna*, diversamente da altre pratiche religiose, può essere compiuto da chiunque, compresi le donne e gli śūdra, ma i testi precisano anche le qualità e le caratteristiche che debbono avere sia i donatori, sia i destinatari (*pātra*) del dono (cominciando dagli dèi e dai brāhmaṇi), nonché gli oggetti che

possono essere donati (*deya*), e fissano anche i luoghi e i tempi adatti per compiere questo atto di pietà (per esempio, i doni non devono essere fatti di notte e acquistano maggior valore se compiuti in un luogo santo e più ancora presso un'immagine divina). I *māhātmya* puranici celebrano, in particolare, alcuni tipi di dono, come il dono di lucerne (*dīpadāna*), di cibo (*annadāna*), di una mucca (*godāna*) e di terra (*bhūmidāna* o *bhūdāna*), elencandone le molte varianti possibili; il *Nārada-purāṇa* (II, 42, 5-29), per esempio, dice che si possono offrire ben dieci tipi di «vacche», foggiandone l'immagine con sostanze diverse, oppure offrendo determinati quantitativi simbolici di altre: la «vacca di melassa» (*guḍa-dhenu*), quella di burro fuso (*ghṛta-dhenu*), quella di semi di sesamo (*tila-dhenu*), quella d'acqua (*jala-dhenu*), quella di latte (*kṣira-dhenu*), quella di miele (*madhu-dhenu*), quella di zucchero (*sarkarā-dhenu*), quella di latte coagulato (*dadhi-dhenu*), quella di gioielli (*ratna-dhenu*) e, infine, la vacca in carne e ossa (*dhenu*); e il *Varāha-purāṇa* (99-110) riporta una diversa lista, che conta dodici tipi di simili «vacche». Altre fonti (cfr., per esempio, *Agni-purāṇa* 209, 23 sg.) parlano di dieci «grandi doni» (*mahā-dāna*), e precisamente: oro, cavalli, sesamo, elefanti, ancelle, carri, terra, una casa, una sposa e una vacca bruna (*kapilā*); fra questi, il dono di terra è stato celebrato fin dai tempi più antichi come il migliore dei doni; non è infatti un caso che il donatore per eccellenza sia il re, o, nella realtà attuale, la casta dominante di proprietari terrieri del villaggio; il brāhmaṇo, dal canto suo, è il destinatario per eccellenza, in quanto è l'unica creatura in grado di farsi carico di tutte le impurità delle quali il donatore si libera col suo gesto.

Per espiare i peccati più gravi, diverse forme di penitenza erano e, in qualche caso, sono ancora imposte dalle pariṣad, che debbono tener conto non solo della mancanza commessa, ma anche di altri importanti elementi (come l'intenzionalità o meno e il tempo e luogo del crimine, la casta, l'età, la capacità, la cultura, la ricchezza e il sesso del colpevole, nonché la casta e le condizioni dell'offeso). In linea di principio non c'è peccato che non possa essere espiato, se la penitenza è adeguata (per esempio, se termina con una sorta di suicidio rituale del penitente; cfr. *Manu-smṛti* XI, 73); e questo vale anche per i cinque «grandi peccati» (*mahā-pāṭaka*), che sono: l'uccisione di un brāhmaṇo, l'assunzione di liquori, il furto (la cui forma più grave è il furto d'oro ai danni di un brāhmaṇo), la violazione del talamo del maestro e l'associazione con chi commetta simili mancanze (cfr. *Manu-smṛti* XI, 54). Alcu-

ne penitenze descritte dai testi per espiare questi crimini sono terribili e appaiono talvolta sproporzionate alla gravità del peccato. Basta sfogliare il libro XI della *Manu-smṛti* (strofe 72 sgg.) per rendersene conto: lo dvija che ha bevuto liquori espia il peccato bevendo liquore bollente o anche uno dei prodotti vaccini, sempre bollente, fino a morirne (strofe 90 sg.); chi ha rubato oro a un brāhmaṇo espia il suo peccato se colpito dal re con una mazza di ferro (strofa 100); chi ha violato il talamo della sposa del proprio padre naturale o spirituale deve sdraiarsi su un letto di ferro rovente e abbracciare un'immagine di donna, anch'essa di ferro rovente, o ancora, in alternativa, deve evirarsi con le proprie mani e camminare verso Sud-Ovest fino a cadere morto (strophe 103-104). D'altro canto, il medesimo testo contempla crimini che appaiono alla nostra sensibilità molto gravi, ma sono al contrario espiabili in modo relativamente facile: per esempio, chi uccide una donna sorpresa in adulterio, può cavarsela con un dono di valore variabile in base alla casta della vittima (strofa 138). Naturalmente, i riti espiatori più severi sono riservati alle colpe pubbliche e devono essere anch'essi pubblici (*prakāśa*); ma nella realtà contemporanea, come già ebbe a rilevare P.V. Kane (1968-1977², vol. IV, p. 86) «quasi tutti i *prāyaścitta* sono caduti in disuso e non sono più praticati oggi, se non nella forma di doni di vacche o di denaro ai brāhmaṇi, pellegrinaggi e recitazioni di *mantra* vedici o *japa* dei nomi di qualche divinità d'elezione, come Viṣṇu o Śiva». Quelle che sopravvivono, in altre parole, sono le forme di penitenza private (*rahasya*), che dipendono da una decisione personale e comprendono, oltre alle pratiche appena ricordate, i diversi tipi di voti (*vrata*), di digiuni (come quello detto *cāndrāyana*, in quanto regolato sulle fasi della luna) e di atti purificatori basati sull'offerta o sull'assunzione dei cinque prodotti vaccini.

15. LUOGHI SANTI E PELLEGRINAGGI

Conosciuta già in epoca vedica e considerata dalla *Viṣṇu-smṛti* (II, 16-17) come uno degli aspetti caratterizzanti del *sāmānya-dharma*, la pratica del pellegrinaggio è attestata a livello popolare a partire dall'epoca in cui venne presumibilmente composto il *Mahābhārata*, ma viene proiettata miticamente in un'antichità immemorabile, attraverso la narrazione della visita ai guadi sacri (*tīrtha-yātrā*) compiuta dagli eroi Pāṇḍava negli anni del loro esilio (*Vana-parvan* 91-156). E in ogni caso nella letteratura puranica che

la *tīrtha-yātrā*, detta anche *tīrthānusarāṇa*, acquista il massimo rilievo: la profonda fede che animava gli antichi poeti religiosi circa l'immenso potere salvifico dei *tīrtha* li indusse a esprimere le proprie convinzioni attraverso una serie impressionante di iperboli miranti a esaltare questo o quel luogo santo in particolare. È rimasto emblematico un versetto tratto dal *Mahābhārata* (XIII, 142, 50ab), che gli autori puranici hanno adattato al proprio contesto per invitare i pellegrini a legarsi in modo speciale alla città di Kāśī o Vārāṇasī (che sono i nomi indiani antico e moderno di Benares): «Spezzatosi i piedi con un sasso, l'uomo deve risiedere a Vārāṇasī» (*Agni-purāṇa* 112, 3; *Kūrma-purāṇa* 29, 35; *Matsya-purāṇa* 181, 23; *Padma-purāṇa* III, 33, 23). I luoghi santi ebbero un grande sviluppo nel periodo medievale, quando vennero anche costruiti, per iniziativa delle diverse dinastie hindū regnanti, i maggiori templi e santuari, e molti di essi hanno continuato a svilupparsi, grazie all'apporto di grandi masse di pellegrini, fino ai giorni nostri.

Va però ricordato che i *tīrtha*, etimologicamente intesi come «guadi» che consentono di raggiungere la meta ultima, non sono solo luoghi geografici. Al contrario, un'antica classificazione ne individua tre tipi: quelli detti «mobili» (*jaṅgama*), che sono i maestri religiosi (brāhmaṇi, monaci e asceti di diverse tendenze, denominati con termine generico *sādhu* «buoni»); quelli «spirituali» (*mānasa*), che sono costituiti da una serie di virtù come la veracità, la pazienza, la compassione, la generosità, e altre ancora; e, infine, quelli detti «immobili» (*sthāvara*) o «terrestri» (*bhauma*), che sono i veri e propri luoghi santi: Kāśī, Prayāga, Gayā e tutti gli altri. Questi ultimi sono distribuiti sull'intero territorio del sub-continente indiano, idealmente incorniciati dalle quattro «dimore» divine (*dhāman*) che segnano le quattro direzioni di quello spazio sacro che è l'India: Badarīnātha nell'Uttar Pradeś, sede del mitico *āśrama* di Nara e Nārāyaṇa (a Nord), Jagannātha-purī, in Uṛīṣā, dove Kṛṣṇa è adorato in una triade divina col fratello Balarāma o Balabhadra e con la sorella Subhadrā (a Est), il santuario sacro a Śiva sull'isola di Rāmeśvaram, nel Tamil Nāḍu (a Sud), e Dvārakā, la città santa di Viṣṇu-Kṛṣṇa nel Gujarat (a Ovest).

I singoli *tīrtha*, che sono diverse migliaia, sono organizzati in complessi sacri chiamati *kṣetra*; ciascuno di essi contiene al proprio interno, non solo idealmente, ma con precisi riscontri ambientali, tutti i luoghi santi, i quali costituiscono una replica dell'intera geografia sacra dell'India. All'interno di uno *kṣetra* i singoli *tīrtha* sono collegati fra loro da un itinerario (*parikramā*

o *parikramāṇa*) che ogni pellegrino percorre con devozione e che è organizzato in modo da fornire l'occasione per una sorta di circumambulazione rituale del luogo più santo, che è la meta vera e finale del pellegrinaggio. Ogni kṣetra offre al pellegrino la possibilità di compiere al suo interno molteplici *yātrā*, che sono classificate su base sia spaziale, sia temporale; per fare un esempio famoso, ben cinque diverse *yātrā* si possono eseguire a Vārāṇasi e fra esse la principale è quella detta *pañcakrośī* (la via [nel raggio] di cinque *krośa* [circa dieci miglia]), che presenta un percorso di circa 80 km e si compie in cinque o sei giorni. Questo percorso coincide idealmente con l'intero universo religioso della tradizione hindū, ma esiste anche un vero e proprio parikramāṇa della terra, cioè dell'India, che comporta, come attesta il *Mahābhārata* (III, 80-156), la visita di una serie di aree sante in un ordine prefissato.

Il pellegrinaggio è una pratica aperta a tutti, senza distinzioni di sesso né di casta, e si ritiene che conferisca un merito religioso (*puṇya*) pari a quello che si può ottenere facendo celebrare un sacrificio vedico; naturalmente, perché il «frutto» del pellegrinaggio (*tīrthaphala*, lett. «frutto del *tīrtha*») possa essere colto, è indispensabile la purezza dell'intenzione, che si manifesta anche attraverso un atteggiamento rispettoso e devoto. Il più hindū che si accingeva a compiere una *tīrtha-yātrā* doveva anzitutto digiunare, compiere atti di culto in onore di Gaṇeśa e degli antenati, offrire doni ai brāhmaṇi e formulare quindi la ferma intenzione (*samkalpa*) di intraprendere il pellegrinaggio; doveva poi indossare abiti logori (ed era per questo chiamato *kārpātika*) di color ocra e un anello e un braccialetto di rame; doveva inoltre compiere il giro del proprio villaggio e finalmente mettersi in cammino. Non poteva far uso di alcun veicolo – se non voleva vedere fortemente ridotto il merito spirituale derivante dal pellegrinaggio –, ma gli era consentito l'uso di imbarcazioni ove necessario. Durante l'intera *tīrtha-yātrā* era obbligatorio praticare la continenza sessuale e il digiuno, evitare l'uso di calzature e non dormire su letti comodi e morbidi. Una volta giunto al *tīrtha*, il pellegrino doveva radersi i capelli e compiere l'abluzione rituale accompagnata da voti, preghiere, elemosine e offerte di *piñḍa* e d'acqua in onore degli antenati; naturalmente, doveva seguire le regole particolari del luogo e visitare una serie di santuari e templi secondo l'itinerario prescelto fra quelli indicati dalle diverse *paddhati* (Saraswati, 1985, pp. 94 sg.). Col passare del tempo le regole sono divenute sempre meno se-

vere, per esempio per quanto concerne l'uso di veicoli, ma alcune norme come la tonsura, il digiuno, l'astinenza sessuale e l'elemosina sono ancor oggi largamente seguite.

Fra i tīrtha più antichi celebrati nelle fonti puraniche rivestono un'importanza non solo locale, ma panindiana, le sette città sante «capaci di conferire la liberazione» (*mokṣa-dāyinī* o *mokṣa-dāyikā*): Ayodhyā, Mathurā, Māyā o Māyāpurī (cioè Haridvāra) e Kāśī nell'Uttar Pradeś, Kāñcī nel Tamil Nādu, Avantī o Ujjayinī (odierna Ujjain) nel Madhya Pradeś e Dvārakā o Dvāravatī nel Gujārāt. Fra queste, è riconosciuta a Kāśī una posizione di eccellenza ed è per questo che molte persone anziane abbracciano il voto di risiedere a Kāśī fino alla morte, per conseguire immediatamente la liberazione; si ritiene infatti che Śiva in persona pronunci il *tāraka-mantra* (la formula di preghiera che salva all'orecchio del defunto il cui corpo venga arso nell'area sommamente sacra del Maṇikarṇikā-ghāṭ). Kāśī è anche uno dei luoghi in cui, secondo le fonti sul dharma, si può compiere il suicidio rituale per accelerare la propria liberazione dalle catene del saṃsāra, a conferma del fatto che, per usare le parole di B.N. Saraswati, «il pellegrinaggio è un processo per por fine al viaggio senza fine della vita e della morte» (1985, p. 101).

Sono molto frequentati, specialmente dai devoti śaiva, i luoghi santi dell'India meridionale detti *pañcabhūta-sthala*, in quanto «connessi con i cinque elementi», in cui si venerano altrettanti liṅga (Kāñcīpuram, ove si venera il liṅga di terra, Tiruvānaikkāval [liṅga d'acqua], Tiruvaṇṇāmalai [liṅga di fuoco], Kālahasti [liṅga d'aria] e Cidambaram [liṅga di spazio]) e i dodici santuari che ospitano i *jyotir-liṅga* (liṅga di fuoco-luce), mentre i vaiṣṇava frequentano soprattutto i santuari di Śrīraṅgam, Tirupati e Kāñcīpuram. Sono assai numerosi anche i santuari dedicati alla Dea e denominati *pīṭha* o *śakti-pīṭha* («troni» o «sedi della Śakti»), fra i quali è celeberrimo il tempio di Kālīghāṭ a Calcutta.

Un tipo particolare di pellegrinaggio è quello che si verifica in occasione delle grandi fiere religiose dette *kumbha-melā*, che si svolgono secondo un ciclo di dodici anni a Prayāga, Haridvāra, Ujjain e Nāsik con la partecipazione di folle di asceti mendicanti (*sādhu*) delle diverse congregazioni (in hindī: *akhāḍā* o *akhāṛā*). La principale di esse, che ancor oggi si celebra solennemente a Prayāga (l'ultima si è svolta nel 2001), rappresenta una tradizione molto antica, che risale almeno al 644 d.C., come attesta il pellegrino buddhista cinese Xuanzang (Roy-Devi, 1955, p. xxii).

16. LE PRINCIPALI FESTE RELIGIOSE

Il *kumbha-melā* di Prayāga non costituisce soltanto un momento culminante della pratica del pellegrinaggio ai luoghi santi, ma è anche un gigantesco raduno di massa che raccoglie fedeli provenienti da ogni parte dell'India; per i seguaci degli innumerevoli *sampradāya* che costituiscono il cosiddetto «hindūismo» è, nel medesimo tempo, un'occasione preziosa per ritrovare la propria identità di gruppo e per riscoprire insieme con gli altri le ragioni della propria scelta e della propria appartenenza religiosa. È, in altre parole, una grande festa, che dura oltre un mese: la stessa parola *melā*, che significa «riunione, compagnia», non è che un sinonimo di *samāja*, il vocabolo con cui si indicano, nelle fonti antiche, le feste religiose; altre parole pongono invece l'accento sulla gioiosità (*utsava, mahotsava*) o sullo splendore (*mahas*), o alludono a momenti specialmente fausti (*parvan*) del calendario lunare tradizionale (*pañcāṅga*), o ancora si riferiscono a osservanze religiose (*vrata*) che devono essere attuate in determinati periodi di tempo per ottenere i benefici desiderati attraverso il culto di una divinità (Kane, 1968-1977², vol. V/1, p. 28). Il noto detto del grande poeta classico Kālidāsa (IV-V secolo d.C.), secondo il quale gli uomini sono «amanti delle feste» (*utsava-priya*), trova conferma in una lunga serie di testimonianze letterarie ed epigrafiche, che menzionano diversi tipi di celebrazioni festive. Le più antiche allusioni, che si trovano già nel *Rg-veda*, sono ribadite da fonti buddhiste e, negli ultimi secoli prima della nostra era, non solo dalle fonti della *smṛti* (specialmente il *Rāmāyaṇa* e il *Mahābhārata*), ma anche da precise testimonianze epigrafiche databili a partire dal III secolo a.C. (Sharma, 1978, pp. 7 sg.).

Naturalmente già nell'antichità esistevano feste che costituivano mere occasioni di divertimento (*vinoda*), e le fonti letterarie classiche ce ne forniscono molte testimonianze, ma la componente religiosa fu sempre presente nella maggior parte delle celebrazioni. A partire dall'epoca Gupta (IV-V secolo d.C.), a causa del notevole impulso dato dalle dinastie di sovrani hindū alla costruzione di templi e santuari in ogni regione dell'India, le occasioni solenni si moltiplicarono a dismisura. Ancor oggi in tutti i maggiori santuari dell'India si celebra ogni anno la festa del tempio, che attira immense folle di pellegrini e che prende il nome di *rathotsava* (festa del carro) nel caso in cui venga organizzata una processione dell'idolo sul grande carro che riproduce

in legno la struttura del vimāna. È divenuta famosa fra tutte, anche fuori dell'India, la *ratha-yātrā* o «processione del carro» di Purī (Uṛīsā), una delle sedi divine (*dhaman*) o grandi territori santi (*mahā-kṣetra*) più importanti della geografia sacra dell'India. La festa vi si celebra all'inizio del monsone estivo, nel mese di Āśādha (giugno-luglio), in onore di Viṣṇu-Jagannātha: in tale occasione sono tre gli immensi carri processionali che vengono trascinati dalla folla e ospitano le immagini di Kṛṣṇa, di suo fratello Balabhadra e di sua sorella Subhadrā, che rappresentano, nel culto di Purī, il triplice aspetto del divino. In altri casi, la mūrti della divinità del tempio viene trasportata sul dorso di un elefante splendidamente decorato in un'imponente processione di decine di elefanti, come accade, per esempio, in occasione della festa della locale mūrti di Śiva a Trichur, nel Kerala.

L'anno liturgico hindū contempla pertanto numerosissime feste religiose, delle quali una sola è legata all'anno solare: si tratta della *Makara-saṃkrānti*, chiamata Pongal nel Sud (Scialpi, 1991, p. 5), che sottolinea il passaggio del sole nel segno del capricorno (*makara*), un momento particolarmente fausto in quanto segna l'inizio dell'apparente «corso settentrionale» (*uttarārāyaṇa*) del sole; in tale occasione festiva (che ha la medesima origine delle nostre feste di Natale e dell'inizio del nuovo anno) si svolge uno dei più importanti bagni di purificazione, quello del *Gāṅgā-sagara-melā*, cioè della fiera che si celebra nell'isola di Sāgara, alle foci del Gange. Tutte le altre feste sono mobili, in quanto determinate dal calendario lunare di dodici mesi terminanti, a seconda delle regioni, con il giorno di luna nuova (*amānta*) o con quello di luna piena (*pūrṇimānta*; faremo qui riferimento a quest'ultimo sistema); alcune delle feste di antica origine, come, per esempio, il *Kaumudi-mahotsava* (festa della luna piena [di ottobre-novembre]) ricordato in molte fonti letterarie classiche, hanno perduto col tempo la propria importanza e sono state infine abbandonate, mentre altre sono state istituite nel corso dei secoli e si celebrano ancor oggi; alcune di esse rivestono un'importanza regionale, come quella denominata *Ganagaurī-vrata* o, in hindī, *Ganagaura* (pron. moderna: *Gangor*, il *Gaurī-utsava* dei *Purāṇa*), celebrata in Rājasthān, mentre altre hanno un rilievo panindiano.

Tutte le maggiori feste religiose sono nel medesimo tempo occasioni propizie per vari tipi di osservanze (*vrata, mahāvrata*) e tutte le celebrazioni presentano caratteristiche comuni, che comprendono la pratica del digiuno, svariate forme di donazioni ai

brāhmaṇi, elemosine, ornamenti e addobbi delle case e degli edifici sacri, processioni e sacre rappresentazioni.

Gli eventi mitici, il cui ricordo costituisce tradizionalmente l'origine e la motivazione della celebrazione festiva, presentano una tipologia molto varia e un marcato simbolismo, con frequenti riferimenti alla luce/sole e al suo trionfo sulla tenebra/notte. Ci sono anzitutto feste che commemorano il giorno natale di alcune divinità: fra esse la *Rāma-navamī*, ricordata nelle fonti puraniche, celebra ancor oggi in tutta l'India la nascita di Rāma, che sarebbe avvenuta ad Ayodhyā il nono giorno di luna crescente del mese di Caitra (marzo-aprile); la *Kṛṣṇa-jayantī* o *Kṛṣṇa-janmāṣṭamī*, anch'essa di antica origine, ricorda la nascita di Kṛṣṇa e si celebra nell'ottavo giorno di luna calante del mese di Bhādrapada (agosto-settembre); la *Gaṇeśa-caturthī*, infine, su cui tacciono le fonti più antiche, celebra la nascita del popolarissimo Gaṇeśa nel quarto giorno di luna crescente del mese di Bhādrapada (agosto-settembre).

Vi sono feste che celebrano i giorni d'inizio di ciascuna delle quattro ere cosmiche (*yugādi-tithi*), come l'*Akṣaya-trītyā*, ricordata in molti testi puranici, che ricorre il terzo giorno di luna crescente del mese di Caitra (marzo-aprile) e che conferisce valore imperituro agli atti meritorii (abluzioni, doni, preghiere, offerte, studio delle scritture) compiuti in tale circostanza, e vi sono feste che ricordano l'inizio del sonno cosmico di Viṣṇu (l'undicesimo giorno – *ekādaśī* – di luna crescente del mese di Aṣāḍha, che corrisponde a giugno-luglio) e il suo risveglio, quattro mesi dopo, nel mese di Kārttika (ottobre-novembre) sempre nell'undicesimo giorno, chiamato anche *Vaikunṭha-ekādaśī* e celebrato con particolare solennità nel tempio vaiṣṇava di Śrīraṅgam (Tamil Nādu); grazie all'importanza di questo evento mitico non solo nei quattro mesi della stagione delle piogge, ma in tutto l'anno ogni undicesimo giorno è sacro, secondo quanto attestano i diversi *Ekādaśī-māhātmya* della letteratura puranica. Anche Ādišeṣa o Ananta, il serpente cosmico sul quale Viṣṇu riposa, ha la sua festa, chiamata *Nāga-pañcamī*, che ricorre il quinto giorno di luna crescente di Śrāvaṇa (luglio-agosto). Si tratta di una festa già ricordata nel *Mahābhārata* e che è ancor oggi assai popolare; non solo si venerano figure divine con volto umano e corpo di serpente (*nāga*), le cui icone sono onnipresenti in tutti i luoghi di culto dell'India, ma la gente espone anche sulle porte e sui muri immagini di *nāga* e colloca sulla soglia di casa scodelline colme di latte in onore dei serpenti. Il giorno di luna piena dello

stesso mese, alla fine del monsone estivo, ricorre una festa tipicamente brāhmaica, detta *Rakṣā-bandhana* o, in hindī, *Rākhī-pūrnimā*; in quest'occasione si pratica il culto di Varuṇa, il Dio del mare, gettando in esso noci di cocco, ma il nome della festa deriva da un'altra cerimonia molto semplice, nella quale le donne legano al polso dei propri fratelli un filo (*rākhi*) quale segno della protezione divina, ricevendo in cambio doni e la garanzia di aiuto e di difesa nelle difficoltà. La festa è anche l'occasione in cui gli dvija rinnovano il loro cordone sacrificale.

Due solennità molto importanti si celebrano in autunno in onore di due mūrti della Dea: Durgā e Lakṣmī. La «festa di Durgā» (*Durgotsava*) o «adorazione di Durgā» (*Durgā-pūjā*) è una novena di notti (per questo è detta anche *Navarātri*) in onore della Dea, che si conclude con il decimo giorno di luna crescente del mese di Āśvina (settembre-ottobre), detto *Vijaya-daśamī* (il decimo [giorno, quello] della vittoria) o *Daśaharā* (pronuncia moderna: *Dassehra*, scritto dagli inglesi *Dussehra*), il giorno «che cancella i dieci [peccati]», oppure anche «che porta via le dieci [teste]» di Rāvaṇa, il demone ucciso da Rāma. In questa solennità, infatti, e specialmente in ambiente vaiṣṇava, l'adorazione della Dea vittoriosa sui demoni – e, in particolare, su Mahiṣa, sconfiggendo il quale si meritò il nome di Mahiṣāsuramardini – è strettamente legata a quella del settimo *avatara* di Viṣṇu, che ne invocò l'aiuto e venerò l'albero di śamī, a lei sacro, prima di affrontare lo scontro finale con Rāvaṇa; per questo motivo si organizzano anche sacre rappresentazioni del mito di Rāma, che prendono il nome di *Rāma-līlā*. Ogni anno viene appositamente costruita per questa festa un'immagine della Dea, che, alla fine, ricevuto il commiato (*visarjana*) dei fedeli, viene immersa e abbandonata nelle acque di un fiume. La pūjā vera e propria dura tre giorni (dal settimo al nono) e prelude alla festa del decimo giorno, che si conclude col rogo delle gigantesche effigi dei tre demoni (Rāvaṇa, Kumbhakarṇa e Meghanāda) sconfitti da Rāma secondo il racconto mitico del *Rāmāyaṇa*. Fin dall'antichità si celebra in India anche un'altra *Daśaharā*, quella in onore del sacro Gange, ovvero della Dea Gaṅgā, in ricordo del giorno – il decimo di luna crescente del mese di Jyeṣṭha (maggio-giugno) – in cui la divina fiumana sarebbe discesa dal cielo sulla terra con l'aiuto di Śiva; anche la simbologia di questa festa appare chiara, se si pensa che in tale periodo le acque raggiungono il loro minimo stagionale, prima di essere di nuovo ingrossate dalle piogge del monsone. In tale occasione si deve praticare il culto della

Dea fluviale in uno dei sette modi ricordati dai testi: invocarne il nome, vederla, toccarne le acque, berle, bagnarvisi, sostarvi e rimuovere l'argilla dal suo letto (Sharma, 1978, p. 22). La festa si celebra in tutta l'India: nei luoghi lontani dal corso del fiume sacro si utilizza la sua acqua (*gaṅgā-jala*) conservata in vasi sigillati e utilizzata nel corso dell'anno per il culto e la purificazione. D'altra parte, secondo la tradizione, il Gange scorre non solo sulla terra, ma anche in cielo e sottoterra, per cui ogni acqua che sgorga dal sottosuolo è acqua della Gaṅgā.

Assai popolare ed estremamente suggestiva è la festa di *Divālī*, l'antica *Dīpāvali* delle fonti puraniche e letterarie in sanscrito, che si celebra ancora durante i quattro giorni a partire dal quattordicesimo di luna calante del mese lunare di *Kārttika* (ottobre-novembre); deve il suo nome al fatto che lunghe file (*āvali*) di lucerne vengono disposte sulle terrazze, sui davanzali e davanti alle soglie delle case e vengono inoltre affidate alla corrente dei fiumi in onore di Śrī o Laxṣmī, la dea della fortuna e della bellezza, consorte di Viṣṇu, e, nel medesimo tempo, in memoria del ritorno trionfale di Rāma nella sua capitale Ayodhyā. Non diversamente dai demoni del mito di Durgā, le tenebre delle notti senza luna rappresentano le forze del male, e le luci la vittoria su di esse.

La medesima simbologia della luce che vince le tenebre è alla base di una delle maggiori feste religiose dell'India, che si celebra nella quattordicesima notte di luna calante del mese di Phālguna (febbraio-marzo) e che prende il nome di «grande notte di Śiva» (*Mahā-śiva-rātri*). A squarciare le tenebre con la sua luce sfolgorante è, in questo caso, l'evocazione del mito del *jyotiṛ-liṅga*, la gigantesca colonna di fuoco sorta all'inizio dei tempi come «segno» (*liṅga*) della presenza di Śiva. In questa che, secondo un'interessante interpretazione, è una trasformazione puranica del culto vedico del fuoco (Anand, 1991, p. 20), non solo nell'India meridionale (e, soprattutto, sul sacro monte di Aruṇācala, odierna Tiruvaṇṇamalai), ma nell'intero territorio, specialmente nei santuari che ospitano gli altri undici *jyotiṛ-liṅga*, si accendono imponenti strutture a forma di colonna che evocano l'evento mitico. Preceduta, nelle aree śaiva, da due settimane di festeggiamenti, la celebrazione di *Śiva-rātri* consiste essenzialmente in un digiuno e in una veglia (*jāgarāṇa*) che dura per l'intera notte, accompagnata da continui rintocchi di campane, durante la quale si ascoltano recitazioni di racconti mitici (*kathā*) e si eseguono diversi abhiṣeka del liṅga (con latte, cagliata, miele e burro fuso) e una pūjā che comprende offerte di

foglie di *bilva* e altri doni; sono inoltre componenti essenziali della veglia la meditazione (*dhyāna*), la recitazione (*japa*) delle litanie di nomi di Śiva e il canto delle sue lodi (*bhajana*).

Concludiamo questa breve esposizione su alcune delle principali feste religiose degli hindū con la festa di *Holi*, che si celebra con grande allegria in tutta l'India nel giorno di luna piena (*pūrnimā*) del mese di Phālguna, che è anche l'ultimo giorno di quel mese, col quale si conclude l'anno secondo il calendario tradizionale. Si tratta con tutta probabilità di una festa molto antica della fertilità dedicata in seguito a Kāma, il dio dell'amore ridotto in cenere da Śiva. Il fuoco è presente nella sua simbologia attraverso la consuetudine di accendere grandi falò, anche in ricordo della misera fine della demonessa Holikā, che perseguitava il giovane Prahlāda, devoto di Viṣṇu. Il resto è un allegro carnevale di primavera, durante il quale ogni scherzo è ammesso e la gente usa spruzzarsi reciprocamente addosso acqua colorata fra un risuonare di tamburi; è una festa della trasgressione, nella quale non esistono più barriere sociali e cadono tutti i tabù. Fatto straordinario per una società come quella hindū, ma non insolito durante i pellegrinaggi e le feste, almeno per un giorno le rigide regole della casta non valgono più: il brāhmaṇa può abbracciare lo śūdra e l'uomo riscopre quel senso innato e insopportabile di libertà che costituisce il fine ultimo della sua esistenza terrena.

BIBLIOGRAFIA

- Anand, S., 1991: *Major Hindu Festivals. A Christian Appreciation*, Bombay.
- Auboyer, J., 1965: *Introduction à l'étude de l'art de l'Inde*, Roma.
- Ayyar, P.V.J., 1982: *South Indian Festivities*, New Delhi.
- Banerjee, B.N., 1979: *Hindu Culture, Custom and Ceremony*, Delhi.
- Bäumer, B., 1991: *From Guhā to Ākāśa: The Mystical Cave in the Vedic and Saiva Traditions*, in Vatsyayan, K. (a cura di), 1991, pp. 105-122.
- Béteille, A., 1986: *Individualism and Equality*, in «Current Anthropology», 27, Chicago, pp. 121-134.
- Bharati, A., 1963: *Pilgrimage in the Indian Tradition*, in «History of Religions», 3, Chicago, pp. 135-167.
- Bhardwaj, S.M., 1973: *Hindu Places of Pilgrimage in India (A Study in Cultural Geography)*, Delhi.
- Bhattacharya, N.N., 1975: *Ancient Indian Rituals and Their Social Contents*, Delhi.

- Biardeau, M., 1976: *Le sacrifice dans l'hindouisme*, in Biardeau, M. - Lamoud, C., *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, pp. 7-154.
- Bouez, S. (a cura di), 1992: *Ascèse et renoncement en Inde. Ou la solitude bien ordonnée*, Paris.
- Bouillier, V. - Toffin, G. (a cura di), 1993: *Classer les dieux? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris.
- Brunner-Lachaux, H. (a cura di), 1963: *Somaśambhupaddhati. Le rituel quotidien dans la tradition śivaïte de l'Inde du Sud selon Somaśambhu*. Première Partie, Pondichéry.
- Buck, C.H., 1977 [1917]: *Faiths, Fairs & Festivals of India*, New Delhi.
- Caracchi, P., 1978: *La presenza divina nella mūrti secondo i Purāṇa*, Torino.
- Idem, 1983: *La Rāmañlā di Rāmnagar (Benares): vitalità di una tradizione*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale», 43, Napoli, pp. 109-134.
- Chakraborti, H. (a cura di), 1973: *Asceticism in Ancient India in Brahmanical, Buddhist, Jaina and Ajivika Societies [from the earliest times to the period of Śaṅkarāchārya]*, Calcutta.
- Chakravarty, K.K., 1992: *Ujjain. The City Eternal*, New Delhi-Bhopal.
- Chatterji, S.K. (a cura di), 1976: *A shortened Arya Hindu Vedic wedding and initiation ritual*, Calcutta.
- Chaudhuri, N.C., 1979: *Hinduism: A Religion to Live by*, London.
- Clévenot, M. (a cura di), 1987: *L'état des religions dans le monde*, Paris [trad. it. *Rapporto sulle religioni. Analisi dei fenomeni religiosi nel mondo d'oggi*, 2 voll., Firenze 1989].
- Colas, G. (a cura di), 1986: *Le Temple selon Marīci*, Pondichéry.
- Cortelazzo, M. - Zolli, P., 1979: *Dizionario etimologico della lingua italiana*, vol. I, Bologna.
- Crooke, W., 1968 [1896²]: *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, 2 voll., Delhi.
- Dandekar, R.N., 1967: *Some Aspects of the History of Hinduism*, Poona.
- Dange, S.S., 1985: *Hindu Domestic Rituals. A Critical Glance*, Delhi.
- Darian, S.G., 1978: *The Ganges in Myth and History*, Honolulu.
- Das, R.K., 1991: *Temples of Tamilnad*, Bombay.
- Das, V., 1977 [1982²]: *Structure and Cognition. Aspects of Hindu Caste and Ritual*, Delhi.
- Datta, V.N., 1988: *Sati. A Historical, Social and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow Burning*, New Delhi.
- Dave, J.H., 1970² [1957-1961]: *Immortal India*, 4 voll., Bombay.
- Deleury, G.A., 1960: *The Cult of Viñobā*, Poona.
- Idem, 1978: *Le modèle indou*, Paris [trad. it. *Il modello indù. Le strutture della società indiana di ieri e di oggi*, Firenze 1982].
- Dhaky, M.A., 1991: *The Architectonics of the «Śāstriya-Saṅgītā» of India*, in Vatsyayan, K. (a cura di), 1991, pp. 397-407.

- Dirks, N.B., 1989: *The Original Caste: Power, History and Hierarchy in South Asia*, in «Contributions to Indian Sociology», n.s., 23/1, Delhi, pp. 59-77.
- Dubois, J.A., 1972: *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, Oxford.
- Dumézil, G., 1968: *Mythe et épopée I*, Paris [trad.it. *Mito e epopea. La terra alleviata. L'ideologia delle tre funzioni nelle epopee dei popoli indoeuropei*, Torino 1982].
- Dumont, L., 1966: *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris [trad. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano 1991].
- Idem, 1987: *On Individualism and Equality*, in «Current Anthropology», 28, Chicago, pp. 669-677.
- Dyczkowski, M.S.G., 1989: *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*, Delhi.
- Eck, D.L., 1981: *Darśan. Seeing the Divine Image in India*, Chambersburg.
- Eadem, 1983: *Banaras: City of Light*, London.
- Eliade, M., 1972²: *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris [trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, Firenze 1982].
- Ensink, J., 1974: *Problems of the study of pilgrimage in India*, in «Indologica Taurinensia», 2, Torino, pp. 57-79.
- Eschmann, A. - Kulke, H. - Tripathi, G.C. (a cura di), 1978: *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi.
- Favaro, G., 1993: *Contesto e significato della «pūjā» quotidiana nel mondo religioso-culturale indù*, in Canobbio, G. (a cura di), *Dio, mondo e natura nelle religioni orientali*, Padova, pp. 31-66.
- Fuller, C.J., 1992: *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton.
- Gaborieau, M., 1992: *Des dieux dans toutes les directions. Conception indienne de l'espace et classification des dieux*, in *Classer les dieux? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris, pp. 23-42.
- Ganhar, J.N., 1973: *Jammu Shrines and Pilgrimages*, New Delhi.
- Ghurye, G.S., 1964²: *Indian Sadhus*, Bombay.
- Glaserapp, H. von, 1928: *Heilige Stätten Indiens*, München.
- Gnoli, R. - Orofino, G. (a cura di), 1994: «*Nāropā*», *Iniziazione (Kālacakra)*, Milano.
- Goswami, B.B. - Morab, S.G., 1980: *Chamundesvari Temple in Mysore*, Calcutta.
- Halbfass, W., 1992 [1991]: *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Delhi.
- Harshananda, Swami, 1991⁴: *All About Hindu Temples*, Madras.
- Havell, E.B., 1905: *Banares, the Sacred City. Sketches of Hindu life and religion*, London.
- Heesterman, J.C., 1985: *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, Chicago.

- Herbert, J., 1957: *Banaras. A Guide to Panch-kroshi Yatra*, Calcutta.
- Hocart, A.M., 1950 [1938]: *Caste: A Comparative Study*, London.
- Hutton, J.H., 1949: *Les castes dans l'Inde*, Paris.
- Jacques, C., 1960: *Les pèlerinages en Inde*, in *Les pèlerinages*, Paris, pp. 157-197.
- Idem, 1962: *Gayā Māhātmya*, Pondichéry.
- Janaki, S.S. (a cura di), 1988: *Śiva Temple and Temple Rituals*, Madras.
- Jha, M., 1985: *The Origin, Type, Spread & Nature of Hindu Pilgrimage*, in Jha, M. (a cura di), 1985, pp. 11-16.
- Jha, M. (a cura di), 1985: *Dimensions of Pilgrimage. An Anthropological Appraisal (Based on the Transactions of a World Symposium on Pilgrimage)*, New Delhi.
- Joshi, R.V., 1959: *Le rituel de la dévotion kṛṣṇaïte* («Publications de l'Institut Français d'Indologie», 17), Pondichéry.
- Justice, C., 1997: *Dying the Good Death. The Pilgrimage to Die in India's Holy City*, Delhi.
- Kane, P.V., 1968-1977² [1930-1962]: *History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law)*, 5 voll., Poona.
- Karve, I., 1962: *On the road: A Maharashtrian Pilgrimage*, in «Journal of Asian Studies», 22, New York, pp. 13-30.
- Kaushik, M., 1976: *The Symbolic Representation of Death*, in «Contributions to Indian Sociology», n.s., 10, Delhi, pp. 265-292.
- Kaviraj, G.N., 1976: *Puja-tattva (Essence of Worship)*, Varanasi.
- Klass, M., 1980: *Caste: The Emergence of the South Asian Social System*, Philadelphia.
- Klostermaier, K.K., 1990: *A Survey of Hinduism*, New Delhi.
- Kramrisch, S., 1986² [1946]: *The Hindu Temple*, Delhi.
- Eadem, 1991: *Space in Indian Cosmogony and in Architecture*, in Vatsyayan, K. (a cura di), 1991, pp. 101-104.
- Krishnananda, Swami, 1982: *Spiritual Import of Religious Festivals*, Shivanandanagar.
- Kulke, H., 1970: *Cidambaramāhātmya. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen und historischen Hintergründe für die Entstehung der Tradition einer südindischen Tempelstadt*, Wiesbaden.
- Madan, T.N. (a cura di), 1988²: *Way of Life: King, Householder, Renouncer. Essays in honour of Louis Dumont*, Delhi.
- Magnone, P., 1989: *L'Arbuda-khanda dello Skanda-purāna*, in «Memorie dell'Istituto Lombardo - Accademia di Scienze e Lettere, Classe di Lettere - Scienze Morali e Storiche», 29/2, Milano, pp. 49-92.
- Malamoud, C., 1976: *Terminer le sacrifice*, in Biardeau, M. - Malamoud, C., *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, pp. 155-204.
- Idem, 1989: *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris [trad. it. *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Milano 1994].

- Malville, J.M., 1991: *Astrophysics, Cosmology and the Interior Space of Indian Myths and Temples*, in Vatsyayan, K. (a cura di), 1991, pp. 123-144.
- Meister, M.W., 1991: *The Hindu Temple: Axis of Access*, in Vatsyayan, K. (a cura di), 1991, pp. 269-280.
- Minā, V., [s.d.]: *Dakṣīṇā Bhārata ke māṇḍirā*, Kanyākumārī.
- Mitchell, G., 1977: *The Hindu temple: an introduction to its meaning and forms*, London.
- Mohapatra, G., 1979: *The Land of Viṣṇu (A Study on Jagannātha Cult)*, Delhi.
- Mukherjee, P., 1988: *Beyond the four varnas. The Untouchables in India*, Shimla-Delhi.
- Munshi, K.M., 1976⁴ [1951]: *Somanatha: The Shrine Eternal*, Bombay.
- Murthy, C.K., 1985: *Saiva Art and Architecture in South India*, Delhi.
- Nagaswamy, R., 1991: *The Brahadiśvara as Paramākāśa*, in Vatsyayan, K. (a cura di), 1991, pp. 299-310.
- Nāṭāṇī, P.N., 1987: *Hamāre tyohāra aura utsava*, Dillī.
- Olivelle, P., 1986: *Renunciation in Hinduism. A Medieval Debate, I: The Debate and the Advaita Argument*, Vienna.
- Idem (a cura di), 1997: *Rules and Regulations of Brahmanical Asceticism. «Yatidharmasamuccaya» of Yādava Prakāśa*, Delhi.
- Pai, D.A., 1981 [1928]: *Religious sects in ancient India (Ancient and Medieval)*, Delhi.
- Pandey, R., 1979: *Kasi Through The Ages*, Delhi.
- Pandey, R.B., 1969²: *Hindu Samskāras (Socio-religious Study of the Hindū Sacraments)*, Delhi.
- Pandian, V., 1980: *Upanayana in Social Perspective*, Madras.
- Parry, J.P., 1979: *Caste and Kinship in Kangra*, London.
- Idem, 1994: *Death in Banaras*, Cambridge.
- Patel, S.K., 1992: *Hinduism in India. A Study of Viṣṇu Worship*, Delhi.
- Pathak, V.S., 1987: *Smārtā Religious Tradition (Being a Study of the Epigraphic Data on the Smārtā Religious Tradition of Northern India c. 600 a.D. to c. 1200 a.D.)*, Meerut.
- Pathar, S.V., 1974: *Temple and its significance*, Tiruchirapalli.
- Piano, S., 1979: *Le «celebrazioni» dei luoghi santi nella tradizione religiosa dell'induismo*, in «Aevum», 53, Milano, pp. 213-229.
- Idem, 1980: *Caste indiane. Una struttura che resiste*, in AA.VV., *Popoli diversi*, vol. V, Torino, pp. 126-131.
- Idem, 1984: *Peccato, penitenza ed espiazione nella prassi religiosa tradizionale dell'India*, in AA.VV., *Peccato e riconciliazione nelle religioni*, Atti del VI Seminario Teologico-Missionario, Bologna, pp. 133-147.
- Idem, 1990: *Il mito del Gange (Gaṅgā-māhātmya)*, Torino.
- Idem (a cura di), 1994: *Bhagavad-gītā. Il Canto del Glorioso Signore*, Cini-sello Balsamo.

- Idem, 1996: *Sanātanadharma. Un incontro con l'«induismo»*, Cinisello Balsamo.
- Piantelli, M., 1993: *L'India e il peccato*, in «Annuario Filosofico», 9, pp. 73-93.
- Pillai, N.V., 1982² [1929]: *Temples of the Setu and Rameswaram*, Delhi.
- Pillay, K.K., 1953: *The Śucīndram Temple. A monograph*, Adyar, Madras.
- Piretti Santangelo, L., 1991: *Satī. Una tragedia indiana*, Bologna.
- Prasad, R.C. (a cura di), 1995 [1993]: *The Vivāha. The Hindu Marriage Sanskāras*, Delhi.
- Idem (a cura di), 1997 [1995]: *The Śrāddha. The Hindu Book of the Dead. A Treatise on the Śrāddha Ceremonies*, Delhi.
- Idem (a cura di), 1997: *The Upanayana. The Hindu Ceremonies of the Sacred Thread*, Delhi.
- Quigley, D., 1993: *The interpretation of caste*, Oxford.
- Raghavan, V., 1979: *Festivals, Sports and Pastimes of India*, Ahmedabad.
- Raheja, G.G., 1988: *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago.
- Rājīva, R.K., 1979: *Hamāre pūjya tīrtha*, Dillī.
- Raman, K.V., 1975: *Śrī Varadarājāswāmī Temple - Kāñchi. A Study of its History, Art and Architecture*, New Delhi.
- Rao, S.K.R., 1993-94: *Art and Architecture of Indian Temples*, 2 voll., Bangalore.
- Roussel, R., 1954: *Les pèlerinages à travers les siècles*, Paris.
- Roy, D.K. - Devi, I., 1955: *Kumbha. India's ageless festival*, Bombay.
- Saraswati, B.N., 1975: *Kashi: Myth and Reality of a Classical Cultural Tradition*, Simla.
- Idem, 1983: *Traditions of Tirthas in India: the anthropology of Hindu pilgrimage*, Varanasi.
- Idem, 1985: *Kashi Pilgrimage - The End of an Endless Journey*, in Jha, M. (a cura di), 1985, New Delhi, pp. 91-104.
- Satyamurti, T., 1978: *The Nataraja Temple. History, Art and Architecture*, New Delhi.
- Schermerhorn, R.A., 1978: *Ethnic Plurality in India*, Tucson.
- Scialpi, F., 1991: *La festa di Pongal a Madurai*, Supplemento n. 68 agli «Annali dell'Istituto Universitario Orientale», 51/3, Napoli.
- Sharma, B.N., 1978: *Festivals of India*, New Delhi.
- Sharma, N.K., 1979: *Varanasi. The City of Burning and Learning*, Varanasi.
- Sharma, P.L., 1991: *Ākāśa and Sound: With Special Reference to Music*, in Vatsyayan, K. (a cura di), 1991, pp. 409-414.
- Sherring, M.A., 1868: *The Sacred City of the Hindus; an account of Benares in ancient and modern times*, London.
- Sinha, B.C., 1983: *Hinduism and Symbol Worship*, Delhi.

- Sinha, S. - Saraswati, B.N., 1978: *Ascetics of Kashi. An anthropological exploration*, Varanasi.
- Sircar, D.C., 1998 [1973²]: *The Śākta Piṭhas*, Delhi.
- Sivananda, Swami, 1983⁴: *Hindu Fasts and Festivals*, Shivanandanagar.
- Sivaramamurti, C., 1976: *Gaṅgā*, New Delhi.
- Spera, G., 1977: *Some notes on Prayāga-māhātmya*, in «Indologica Taurinensis», 5, Torino, pp. 179-197.
- Idem, 1985-86: *Gayā-māhātmya as depicted in Skanda-purāṇa V, i*, 57-59, in «Indologica Taurinensis», 13, Torino, pp. 321-333.
- Idem, 1992: *La terra santa di Avanti (Sommari dello Skanda-purāṇa, V, 1)*, Torino.
- Srinivas, M.N., 1976: *The Remembered Village*, Berkeley.
- Idem, 1978 [1962]: *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay.
- Srinivasa Chari, S.M., 1994: *Vaiṣṇavism. Its Philosophy, Theology and Religious Discipline*, Delhi.
- Śrīśaraṇa, 1986: *Bhāratīya vrata evam tyohāra kośa*, Dillī.
- Sukul, K.N., 1974: *Varanasi down the Ages*, Patna.
- Thakur, U., 1963: *The History of Suicide in India. An Introduction*, Delhi.
- Thomas, P., 1984 [1971]: *Festivals and Holidays of India*, Bombay.
- Tripathi, B.D., 1978: *Sadhus of India. The Sociological View*, Bombay.
- Tripathī, R.P., 1978² [1971]: *Hinduom ke vrata, parva aura tyauhāra, Ilāhābāda*.
- Upadhyay, G.P., 1979: *Brāhmaṇas in Ancient India*, Delhi.
- Vatsyayan, K. (a cura di), 1991: *Concepts of Space Ancient and Modern*, New Delhi.
- Vidyarnava, S.C., 1979⁴ [1918]: *The Daily Practice of the Hindus, containing the Morning and Midday Duties*, New Delhi.
- Vidyarthi, L.P., 1978² [1961]: *The Sacred Complex of Hindu Gaya*, Delhi.
- Vidyarthi, L.P. - Jha, M., 1974 (a cura di): *Symposium on the Sacred Complexes of India*, Ranchi.
- Vidyarthi, L.P. - Jha, M. - Saraswati, B.N., 1979: *The Sacred Complex of Kashi (A Microcosm of Indian Civilization)*, Delhi.
- Viraraghavacharya, T.K.T., 1977: *History of Tirupati*, vol. I, Tirupati.
- Welbon, G.R. - Yocom, G.E. (a cura di), 1982: *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*, New Delhi.
- Zimmer, H., 1946: *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York [trad. it. *Miti e simboli dell'India*, Milano 1993].
- Zimmermann, F., 1982: *La Jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue*, Paris.

Il neo-hindūismo

di Stefano Piano

1. PREMESSA

Nel corso della sua storia la tradizione brāhmaṇica dovette sopportare numerosi scontri con forze esterne, portatrici di modelli culturali diversi, ma seppe resistere con incredibile tenacia e con sorprendente successo grazie al senso profondo di fedeltà al proprio passato culturale. L'ultimo in ordine di tempo fra questi incontri-scontri fu anche quello destinato a lasciare le tracce più profonde, determinando gradualmente una svolta che, alla luce della situazione odierna, sembra essere definitiva. Parlo dell'incontro fra il modello di società ispirato alla religione tradizionale dei brāhmaṇi con il modello di sviluppo molto approssimativamente chiamato «occidentale» e che potremmo definire europeo, in quanto l'Europa è il terreno in cui si è operato l'innesto degli ideali religiosi ebraico-cristiani sulla matrice della civiltà greco-romana. Avvisaglie di questo incontro inevitabile, che sottrasse forzatamente l'India al suo meraviglioso isolamento, si ebbero già nell'antichità, e non solo per il passaggio, nell'India di Nord-Ovest, della meteora di Alessandro il Grande, ma anche per l'arrivo, non confermato, ma neppure contraddetto da documenti storici, dell'apostolo Tommaso sulle coste dell'India meridionale fin dal I secolo d.C., se dobbiamo credere alla tradizione che ne colloca il martirio nei pressi di Madras, nel 68 d.C. (o, secondo altre tradizioni, nel 72, o nel 75), su un'altura che porta ancor oggi il suo nome. Una comunità cristiana esistette, in ogni caso, almeno a partire dal VI secolo, ma, non diversamente da

altre comunità (come quella dei Parsi, giunti sulle coste del Gujārāt all'inizio del X secolo), fu accolta nell'ambiente hindū come una sorta di nuova casta, e rimase pertanto chiusa in se stessa e incapace di interagire in modo significativo con l'ambiente circostante. Molto più profondo e meditato fu l'incontro del mondo cristiano con quello hindū che si verificò fra il XVII e il XVIII secolo – favorito forse anche dall'atmosfera di tolleranza e di dialogo aperto introdotta dall'imperatore muğal Akbar (1556-1605) – grazie all'opera di missionari gesuiti come Roberto de Nobili (1577-1656) e Giuseppe Costantino Beschi (1680-1747), i quali furono in grado di comprendere tutta la portata del messaggio religioso insito nell'ideale monastico del *samnyāsa* e di gettare le basi di un dialogo interreligioso che, per certi aspetti, continua ancor oggi.

Ma, a partire dal secolo XVI, il fatto veramente diverso, che doveva caratterizzare la nuova fase di rapporti fra l'India tradizionale e il mondo «occidentale», fu costituito, prima, dalla penetrazione commerciale da parte delle potenze europee e, poi, dalla colonizzazione e dal dominio britannico, attraverso il quale si diffusero in India anche le nuove idee che caratterizzano l'epoca moderna. E così, giunti agli inizi del secolo, non fu soltanto il cristianesimo dei nuovi dominatori, presentato come una religione «superiore» e come strumento di emancipazione da una condizione di arretratezza morale e sociale, a determinare la svolta forse decisiva nella storia dell'India, ma furono piuttosto le idee stesse che la modernità portava con sé, insieme con il loro strumento espressivo, la lingua inglese, e con la prospettiva di un rapido sviluppo realizzabile mediante l'applicazione di nuove tecnologie.

In quest'atmosfera di grande fermento la reazione degli ambienti intellettuali hindū si manifestò lungo due linee distinte. Da un lato essa fece sorgere, specialmente nella seconda metà dell'Ottocento, movimenti apologetici anticristiani molto impegnati (Farquhar, 1967, pp. 186 sgg.), che costituirono anche il fertile terreno per il germinare di leggende che sembrano avere seguito ancor oggi, come quella relativa a presunti manoscritti sulla vita di Cristo in India o alla sua presunta tomba in Kaśmīr. Dall'altro, diede vita a movimenti riformatori della tradizione religiosa hindū, che si mossero lungo due direttive principali: la prima, auspicante un ritorno rigoroso alla purezza delle origini vediche, accompagnato dal rifiuto di ogni influenza esterna, e la seconda, al contrario, aperta alle nuove idee e impegnata nella

ricerca di un incontro con i valori cristiani. Se pure in modi diversi e per ragioni profondamente diverse, entrambe le tendenze furono caratterizzate da una speciale attenzione ai problemi della convivenza umana e animate dal desiderio di porre rimedio alle tradizionali «piaghe» della società hindū, identificabili specialmente nella condizione femminile e nelle divisioni castali.

Se, per un verso, proprio la dottrina sociale cristiana, fondata sul principio dell'uguaglianza, appariva a prima vista in netto contrasto con la struttura rigorosamente gerarchica delle caste hindū, per un altro, i principali problemi sociali sembravano non appartenere alle radici autentiche della cultura tradizionale brāhmaṇica, ma essere piuttosto la conseguenza di precise situazioni storiche relativamente recenti, soprattutto del periodo del dominio islamico.

I nuovi movimenti riformistici si presentarono nella forma di libere associazioni (*samāj, sabhā*) di carattere culturale, nate nell'ambiente della borghesia colta indiana, e la loro influenza fu, in alcuni casi, notevole non solo sul piano sociale, ma anche su quello politico. All'insieme di questi movimenti si è dato il nome di neo-hindūismo.

2. IL BRĀHMA SAMĀJ

Il primo in ordine di tempo dei movimenti socio-religiosi del cosiddetto neo-hindūismo è il Brāhma Samāj (Società del *Brāhma*), fondato nel 1828 da «Rājā» Rāmmohan Rāy (1772 [o 1774]-1833). Nato in una facoltosa famiglia bengalese di casta brāhmaṇica nel villaggio di Rādhānagar (distretto di Burdwan, Bengala occidentale), studiò probabilmente il sanscrito, ma ebbe anche una formazione di impronta islamica, apprendendo il persiano e, forse, anche l'arabo. Fu molto attratto dai principi religiosi enunciati nel *Corano* e concepì avversione per quella che considerava l'idolatria hindū, alla quale era stato iniziato nell'ambiente familiare, manifestando le proprie critiche in un saggio, redatto in persiano, che apparve nel 1804 col titolo *Tuhfat al-Muwahhidin* («Un dono ai monoteisti»). Apprese poi anche la lingua inglese e prestò saltuariamente servizio presso la East India Company. Dopo un significativo soggiorno a Rangpur (1809-1814), Rāmmohan si trasferì a Calcutta dove, venuto in contatto con persone di formazione occidentale, fondò con loro, nel 1815, l'Atmiya Sabhā (Assemblea spirituale), con l'intento di rifiutare il «politeismo» hindū e il cul-

to delle inimmagini e di ricondurre la fede hindū al puro monoteismo vedantico. Rāmmohan approfondì anche la propria conoscenza del cristianesimo e curò delle pubblicazioni (come *The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness*, apparsa nel 1820), nelle quali cercò di esporre il messaggio cristiano nelle sue linee essenziali, escludendo le narrazioni evangeliche dei miracoli di Gesù. In quegli stessi anni, letteralmente sconvolto dal suicidio di una sua parente con il rito della *satī*, decise di lottare con tutte le sue forze contro quest'usanza tradizionale, che godeva ancora di un certo seguito in Bengala, specialmente presso le famiglie hindū di alta casta; come è noto, essa fu proibita per legge nel 1829, ma qualche caso è ancora stato segnalato in questi ultimi decenni. Ma il rito della *satī* non era che l'aspetto più drammatico dei molti problemi connessi con la condizione femminile e Rāmmohan s'impegnò per il resto della sua vita proprio in questo settore.

Egli intese proporre ai suoi connazionali una sorta di «hindūismo ricostruito», fondato su una visione razionale ed eminentemente etica, sfrondato di tutti gli aspetti formali considerati deteriori e ricondotto alla purezza degli insegnamenti delle sue fonti principali (i *Veda*, le *Upaniṣad* e i *Vedānta-sūtra*). Da un lato, egli rifiutò le pretese dei missionari cristiani circa la superiorità del cristianesimo, dall'altro quelle della casta brāhmaṇica, che si presentava come l'unica detentrice delle verità religiose, adoprando per diffondere a livello popolare la conoscenza proprio di quei testi che erano tradizionalmente accessibili solo agli hindū di casta alta.

L'esperienza fatta con l'Ātmīya Sabhā, le cui riunioni terminarono nel 1819, servì a Rāmmohan Rāy per preparare il programma di una nuova associazione, che tenne la sua prima riunione il 28 agosto 1828 col nome di Brāhma Sabhā (Società del *Brāhma*, cioè dell'unico Dio) e con Tarachand Chakravarti come segretario. Dopo un periodo di difficoltà che seguì alla morte del fondatore, l'associazione ricevette nuovo impulso per opera di Debendranāth Thākur (1817-1905, padre del celebre poeta Rabīndranāth), che ne assunse la guida nel 1843 (anno in cui diede anche vita al periodico «*Tattvabodhinī Patrikā*») e ne mutò il nome in Brāhma Samāj, più tardi conosciuto come «Calcutta Brāhma Samāj». Dopo la prima fase, caratterizzata da una teologia monoteistica su basi razionali e da un'etica ispirata a quella cristiana, il Brāhma Samāj entrò con Thākur in una fase di promozione della riforma religiosa, ma, nel medesimo tempo, tornò a porre l'accento sulla superiorità della tradizione hindū.

Nel 1850 Debendranāth pubblicò una raccolta di testi sacri col titolo *Brahma Dharma*, da usarsi nel culto sia pubblico sia privato, e rivisitò i riti brāhmaṇici della vita per dar loro una forma coerente con i principi dell'associazione. Nel 1857 aderì al Brāhma Samāj un giovane studente di Calcutta, Keśab Candra Sen (1838-1884), appartenente a una famiglia *vaiṣṇava* della casta dei Baidya; Sen rappresentò ben presto l'ala progressista dell'associazione, della quale assunse la guida come *ācārya* nel 1862, dopo aver fondato nel 1860 le *sāṅgat sabhā* o «gruppi spirituali». L'entusiasmo dei giovani militanti capeggiati da Sen, che voleva vedere sollecitamente tradotti in azioni concrete i principi guida dell'associazione, non mancò di suscitare tensioni. Esse portarono alla fondazione, nel 1866, del Brāhma Samāj of India (Bhāratavarṣīya Brāhma Samāj), che si separò dall'istituzione originaria, costituita dai membri rimasti fedeli a Debendranāth, che assunse da quel momento il nome di Adi Brāhma Samāj (Brāhma Samāj originario); per costoro l'associazione doveva essere hindū, mentre i più giovani riformatori la volevano «cattolica e universale», dichiarando nel medesimo tempo che la rinuncia alla casta era tanto essenziale quanto il rifiuto dell'idolatria. Sotto la guida di Keśab Candra Sen, il Brāhma Samāj si diffuse anche fuori del Bengala, promuovendo altre associazioni come il Prārthanā Samāj a Bombay e il Veda Samāj (chiamato in seguito Brāhma Samāj) a Madras; il suo fattivo impegno nel campo delle riforme sociali ottenne anche riconoscimenti governativi, come una legge speciale per il matrimonio dei suoi adepti, che non celebravano il matrimonio hindū, perché non si consideravano tali. Il movimento rimase comunque circoscritto all'ambiente della borghesia istruita delle città; dopo che l'Adi Brāhma Samāj fu praticamente riassorbito nella tradizione hindū, la branca di Sen – che, nel frattempo, dopo un incontro col mistico bengalese Ramakrishna, aveva palesato nuovamente una certa simpatia per i culti devozionali – ebbe un ulteriore sviluppo in senso progressista, con la fondazione del Sādharan Brāhma Samāj, nato nel 1878 per iniziativa di un gruppo di giovani seguaci capeggiati da Śivanāth Śāstrī e Anandamohan Bose. Tutte e tre le branche del Brāhma Samāj sopravvivono, anche se le prime due solo formalmente.

3. IL PRĀRTHANĀ SAMĀJ

Sebbene la presenza inglese in Mahārāṣṭra e in Gujarāt risalisse agli inizi del secolo XVII, i primi movimenti di resistenza e di rinnovamento si manifestarono solo verso il 1840, cioè solo dopo la massiccia realizzazione di iniziative scolastiche da parte del governo inglese, che aveva assunto il potere nel 1818, alla fine della seconda guerra marāthā, e dopo l'intensificarsi dell'attività dei missionari cristiani. Per iniziativa di Mehtaji Durgaram Mancharam (1809-1878), nel 1844 si giunse alla fondazione della Mānav Dharma Sabhā, col proposito di individuare quel che è vero di ogni religione, ma, nel medesimo tempo, di attuare una strenua difesa dei valori tradizionali hindū contro gli attacchi portati dall'esterno.

Quest'associazione ebbe vita breve e cessò di funzionare nel 1852, ma la sua eredità ideale ispirò altri movimenti, come la Paramahāṃsa Sabhā o Paramahāṃsa Maṇḍalī, fondata nel 1849 da Dadobā Pāṇḍuraṅg (1814-1882), che aveva espresso le sue idee nell'opera *Dharma Vivecan*, redatta nel 1843 e pubblicata nel 1848. Queste idee vennero sintetizzate in sette principi che costituirono il fondamento della nuova associazione: Dio soltanto deve essere adorato; la vera religione deve basarsi sull'amore e il comportamento morale; la religione spirituale è unica; ciascuno deve avere libertà di pensiero; le parole devono ispirarsi al buon senso; l'umanità è una sola casta; il giusto tipo di conoscenza deve essere impartito a tutti. Traspare da questi semplici principi l'insofferenza per gli aspetti politeistici dell'induismo popolare, per il sistema delle caste e per il monopolio brāhmaṇico della conoscenza (Jones, 1989, p. 140). Quale segno concreto del rifiuto dei tabù di casta – secondo una regola applicata dai sikh fin dal secolo XVI – i membri della società, che teneva riunioni segrete, dovevano assumere cibo preparato da persone delle caste più basse.

Anche la Paramahāṃsa Sabhā si dissolse in breve tempo, quando divennero di dominio pubblico i nomi dei suoi iniziati e le caratteristiche delle sue riunioni, ma i suoi ideali – come anche quelli della Mānav Dharma Sabhā – trovarono continuità in una più solida organizzazione, nata nel 1867 per iniziativa di Ātmārām Pāṇḍuraṅg (1823-1898) e anche per influenza di Keśab Candra Sen, che visitò Bombay due volte in quegli anni: si tratta del Prārthanā Samāj (Società di preghiera), che, nata quasi come una emanazione del Brāhma Samāj, si caratterizzò attraverso la

scelta di fondare il culto sui poemi devozionali del Vārkari Panth o Vārkari Sampradāya, in special modo quelli di Tukārām. Poco dopo aderirono alla Società R.G. Bhandarkar e M.G. Ranade, dandole un nuovo impulso; in modo particolare Ranade (1842-1901), certo uno dei maggiori riformatori sociali dell'Ottocento, fu il principale sostenitore di una serie di iniziative di carattere sociale, miranti soprattutto al superamento dei tabù di casta e all'emancipazione sia degli intoccabili, sia, in particolare, della componente femminile della popolazione. È noto infatti che molti dei più gravi problemi sociali dell'India di quei tempi erano strettamente collegati con la condizione femminile, che era necessario e urgente riformare, cominciando dall'abolizione del *pardā*, dalla propaganda a favore del matrimonio delle vedove e dalla lotta contro la pratica della satī e del matrimonio delle fanciulle, per giungere a sostenere la necessità e l'urgenza dell'istruzione scolastica femminile. In generale, i principi del Prārthanā Samāj non erano dissimili da quelli del Sādharaṇ Brāhma Samāj, anche se rimase forse più legato a quella tradizione brāhmaṇica che pure intendeva riformare.

4. IL DEV SAMĀJ

Come il Prārthanā Samāj, anche il Dev Samāj nacque, per così dire, sul ceppo del Brāhma Samāj. Infatti il suo fondatore, un brāhmaṇo dell'Uttar Pradeś di nome Śiv Nārāyaṇ Agnihotrī (1850-1909), faceva parte della sezione di Lahore del Brāhma Samāj, alla quale aveva aderito nel 1873. Divenuto un missionario onorario di questa società, ne esasperò gli aspetti razionalistici, attaccando ripetutamente le idee dell'Arya Samāj. Nel 1882 egli fece la scelta del samnyāsa riformato secondo le idee del Brāhma Samāj (conservando cioè i legami con la propria famiglia) e mutò il proprio nome in Satyānanda Agnihotrī. La sua forte personalità non mancò di suscitare contrasti anche all'interno del Pañjāb Brāhma Samāj ed egli se ne staccò nel 1886, fondando il 16 febbraio dell'anno successivo una propria associazione, che prese il nome di Dev Samāj (Società divina).

In un primo tempo la nuova società fece proprie le idee fondamentali del Brāhma Samāj, ma poi ne rifiutò l'impostazione razionale e il teismo, esaltando nel medesimo tempo, nella persona dello stesso Agnihotrī, la funzione del *guru* (maestro), al quale vennero attribuiti poteri sovrumanì e una natura divina. A par-

tire dal 1892 il guru venne fatto oggetto di culto, insieme con Dio, e tre anni dopo il culto fu rivolto solo al guru, venerato e adorato dai discepoli come *Satyadeva* (vero Dio) o *Dev Bhagvān Atmā* (Dio, Signore, Spirito). Il guru in persona, o un suo ritratto sostituivano la *mūrti* nei riti, che avevano le caratteristiche della *pūjā* tradizionale hindū. La dottrina professata dal Dev Samāj fu denominata *Deva-dharma* (Norma divina) e i suoi principi raccolti nel testo ufficiale della società, il *Deva-sāstra* (Trattato divino).

Gli aspetti più evidenti della predicazione del *Deva-dharma* sono il rifiuto delle caste e la conseguente pratica della commensalità e del matrimonio intercastale, la lotta contro i matrimoni infantili e l'usanza della dote e a favore del matrimonio delle vedove e dell'istruzione femminile; i membri del Dev Samāj erano tenuti a rispettare un codice di comportamento piuttosto rigoroso, comprendente il vegetarianismo stretto e l'astensione dai liquori, e a vivere una vita onesta e utile, fondata cioè sul lavoro e la vita di famiglia.

A partire dal 1898 e fino a oggi il Dev Samāj è diventato un'associazione ateistica impegnata sul piano educativo e morale; ma l'eccezionale importanza data alla figura del guru consente di affermare che egli è considerato e adorato come Dio.

5. L'ĀRYA SAMĀJ

Propugnò invece un ritorno alle origini, considerando il *Veda* come l'unica rivelazione divina, l'Ārya Samāj (Società dei nobili), fondato il 10 aprile 1875 a Bombay da un brāhmaṇo originario del Kaṭhiyāvār, Mūl Śaṅkar, che fu iniziato come *daṇḍin* nell'ordine ascetico dei Sarasvatī e assunse il nome monastico di Svāmī Dayānand Sarasvatī (1824-1883). Dopo un illuminante incontro, avvenuto a Mathurā nel 1860, con Svāmī Virājānanda, un brāhmaṇo cieco esperto nella grammatica di Pāṇini e assai critico nei confronti della letteratura religiosa più recente, invitato da lui a insegnare correttamente i *Veda*, Dayānand concepì l'idea di ricondurre la tradizione brāhmaṇica alla purezza originaria espressa in quelle fonti, che egli chiamò *ārṣa* (dovute ai ṛṣi vedici), rifiutando sia le religioni non hindū, sia gli sviluppi più recenti della stessa tradizione hindū, descritti nei testi successivi al *Mahābhārata*.

Il suo induismo autentico o «purificato» – che egli predicò a partire dal 1868 e che delineò nell'opera *Satyārtha Prakāśa* («La luce della verità»), completata ad Allāhābād nel 1874 e pubbli-

cata l'anno successivo – respingeva i racconti mitologici e gli insegnamenti dei *Purāṇa*, il culto praticato mediante gli idoli, il ruolo dei sacerdoti brāhmaṇici, il matrimonio dei fanciulli, le divisioni sociali basate sulle caste e quasi tutti gli aspetti della prassi religiosa contemporanea, compresi i pellegrinaggi ai luoghi santi. Il nuovo credo si basava su dieci principi: 1) il Supremo Signore è la fonte di ogni umano sapere; 2) tutto ha la sua origine nel Signore, che è l'unico degno di essere adorato (originariamente avviato da suo padre al culto di Śiva, Dayānand aveva finito per considerarlo solo come uno dei tanti nomi di Dio); 3) il corretto sapere è contenuto nei *Veda*, che si debbono leggere, insegnare, recitare e ascoltare; 4) il principio etico fondamentale è la verità e il rifiuto della menzogna; 5) l'azione deve ispirarsi sempre al *dharma* (Norma eterna dell'agire); 6) il primo obiettivo è il bene fisico, spirituale e sociale del mondo intero; 7) i rapporti con gli altri devono essere governati dai principi dell'amore e della giustizia, conformemente al *dharma*; 8) si deve promuovere la conoscenza e sconfiggere l'ignoranza; 9) il proprio bene non dev'essere fine a se stesso, ma deve coincidere col desiderio del bene di tutti; 10) l'altruismo deve guidare i rapporti sociali.

Il culto doveva basarsi sulla lode (*stuti*), sulla preghiera (*prārthanā*), sulla meditazione come adorazione (*upāsana*) interiore e i riti principali erano individuati nei «cinque sacrifici» (*pañcayajña*) e nei «sedici riti sacramentali» (*samskāra*).

Nel 1872 Dayānand aveva incontrato a Calcutta esponenti di primo piano del Brāhma Samāj, come Keśab Candra Sen (1838-1884) e Debendranāth Thākur (1817-1905), dai quali fu anche positivamente influenzato per alcuni aspetti, come l'abbigliamento e l'uso delle lingue moderne invece del sanscrito nelle conferenze pubbliche. Nel 1875 nasceva, come abbiamo visto, il primo nucleo dell'Arya Samāj a Bombay, seguito nel 1877 da quello di Lahore, che acquistò ben presto grande rilevanza; durante la sua vita Dayānand fondò numerosi nuclei della sua società in svariati luoghi, specialmente dell'India nord-occidentale. Dopo la morte del fondatore, l'Arya Samāj, pur privo di un'organizzazione centrale, dal momento che i vari Samāj erano del tutto indipendenti, non si dissolse; anzi, in pochi decenni vennero fondate non solo numerosi centri e scuole (prima fra tutte, per iniziativa della sezione di Lahore, il Dayānand Anglo-Vedic College, che fu riconosciuto dalla Punjab University nel 1889), ma diede anche vita a iniziative umanitarie e di utilità sociale, come orfanotrofi e ospedali, in concorrenza con le analoghe ini-

ziative dei missionari cristiani, dei quali tuttavia il movimento dell'Ārya Samāj fece proprie alcune istituzioni e tecniche, adattandole al contesto «vedico». A partire dal 1886 il Samāj si diede anche una struttura centrale a livello delle principali «province» dell'impero britannico, costituita da *sabhbā* o «consigli» di rappresentanti delle diverse sedi. Questo non impedì, verso il 1890, l'insorgere di contrasti interni, soprattutto fra la componente militante dell'associazione, rappresentata da Paṇḍit Guru Datta, e quella moderata, rappresentata da Lālā Hans Rāj; tali contrasti riguardavano non solo l'opera, le idee e le scelte (come, per esempio, la dieta vegetariana o meno) della società, ma anche la figura stessa del fondatore, considerato dagli uni come un ṛṣi ispirato da Dio e dagli altri come un riformatore privo però di caratteri divini; alla fine, essi portarono alla divisione dell'Ārya Samāj nel 1893. L'ala militante si dedicò prevalentemente all'attività missionaria ispirata al *Veda* (*Ved pracār*), pur non trascurando il problema dell'educazione (fondò diversi *gurukula*), con particolare attenzione alla formazione femminile (si pensi al Kanyā Mahāvidyālaya), mentre i moderati continuarono a promuovere iniziative non solo di tipo scolastico (attraverso i *Colleges*), ma anche umanitario. I militanti introdussero anche una novità nell'ambiente hindū, e precisamente un rito di conversione denominato *śuddhi*, inizialmente impiegato per riammettere nella comunità gli hindū che si fossero convertiti al cristianesimo o all'islām e in seguito utilizzato come rito di «purificazione» di gruppo per riammettere nella comunità hindū chiunque avesse avuto anche lontani antenati hindū e per trasformare i cosiddetti «intoccabili» in membri delle caste pure. Essi inoltre si batterono a favore del matrimonio delle vedove, ottenendo qualche successo, sul finire del secolo, anche se limitato al matrimonio delle vedove vergini (cioè delle spose bambine rimaste vedove).

Nel XX secolo l'Ārya Samāj si è diffuso anche al di fuori dell'India, soprattutto nei paesi di forte presenza indiana, come l'Africa orientale, il Sud Africa, le Fiji, le Mauritius e la Guyana; anche in India crebbe il numero dei seguaci, che raggiunsero i due milioni circa nel 1947. L'Ārya Samāj aveva aderito al movimento gandhiano per l'indipendenza dell'India, ma fu fortemente danneggiato dalla *partition* del 1947, perdendo le sue importanti istituzioni di Lahore; oggi il movimento ha una struttura direttiva nell'International Aryan League di Delhi.

6. LA SOCIETÀ TEOSOFICA

Nel medesimo anno della fondazione dell'Ārya Samāj (1875) nasceva un'altra società religiosa, destinata ad avere un notevole peso, anche politico, nelle vicende indiane del nostro secolo. Si tratta della Società Teosofica, la cui fondazione non avvenne in India, bensì a New York per opera di due personaggi non indiani: una medium russa originaria dell'Ucraina, M.me Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) e un colonnello britannico, Henry Steel Olcott (1832-1907). Dopo che la Blavatsky ebbe acquistato notorietà internazionale col suo libro *Isis Unveiled*, pubblicato nel 1877, entrambi lasciarono New York alla fine del 1878 e sbarcarono in India il 16 febbraio 1879, con l'intento di diffondervi le loro idee.

Manifestando una calorosa ammirazione per il patrimonio rappresentato dalla tradizione religiosa dell'India e del Tibet, i due portavoce della Società Teosofica formularono un programma che si prefissava tre obiettivi principali: 1) costruire una fratellanza umana universale, senza distinzione di razza, credo, sesso, casta e colore, sulla base dell'unicità del Reale che costituisce il fondamento delle diversità fenomeniche; 2) promuovere lo studio comparato delle religioni, filosofie e scienze antiche, nella consapevolezza che esse non sono che espressioni diverse della verità, ovvero della «sapienza antica»; 3) investigare le leggi della natura che governano l'universo e sviluppare le potenzialità divine latenti nell'uomo. Col suo entusiastico apprezzamento per la tradizione religiosa dell'India, sia hindū, sia buddhista, la Società Teosofica, che mosse i primi passi in India grazie a un contatto e a una collaborazione di breve durata con l'Ārya Samāj, «aiutò molto concretamente a rimuovere il 'complesso di inferiorità' dalle menti degli Indiani istruiti» (Majumdar, 1965, p. 133); in molte città dell'India sorsero associazioni affiliate alla Società, e, sebbene la sua popolarità e il suo prestigio fossero stati ridotti dalle esibizioni medianiche della Blavatsky, che attirarono molte critiche, la Società continuò a essere, in India, un'organizzazione assai potente, specialmente dopo che, in base a una decisione presa fin dal 1882, la sua sede centrale venne spostata ad Adyar, un sobborgo di Madras, dove nel 1886 fu fondata la Adyar Oriental Library, che svolge ancor oggi una lodevole attività di edizione di manoscritti sanscriti (grazie anche all'opera di insigni studiosi ospitati dall'organizzazione) e pubblica dal 1937 un periodico scientifico dal titolo «Brahmavidyā - Adyar Library Bulletin».

Quando la Blavatsky lasciò definitivamente l'India, il colonnello Olcott continuò a gestire l'organizzazione, pubblicando nel 1888 la voluminosa opera *The Secret Doctrine*, che divenne, insieme a *Isis Unveiled*, il fondamento dell'ideologia dei teosofi. Alla sua morte gli successe nella carica di Presidente una donna di origine irlandese, che, conquistata dalla lettura di *The Secret Doctrine*, era giunta in India nel 1893, dopo aver partecipato al celebre Parliament of Religions che si tenne a Chicago quello stesso anno. Annie Besant (1847-1933) – questo era il suo nome – dimostrò subito il proprio talento e, stabilito il suo quartier generale a Benares, acquistò un posto di primo piano nella Società, assumendone la presidenza alla morte del colonnello Olcott, nel 1907. Si trasferì poi ad Adyar, dove visse per il resto della sua vita. Qui venne gradualmente coinvolta in programmi di riforma sociale, primo fra tutti l'abolizione del matrimonio delle fanciulle; questo tipo di attività portò a un suo coinvolgimento anche sul piano politico; la Besant aderì all'Indian National Congress nel 1914 e diede anche con la propria organizzazione un contributo non trascurabile alle prime campagne gandiane di non-cooperazione. Sotto la sua presidenza la Società Teosofica si sviluppò notevolmente, raggiungendo il massimo degli iscritti negli anni Venti, ma subendo poi un calo repentino a causa della delusione procurata alla Società stessa da Jiddu Kṛṣṇamūrti (1895-1986). Era questi un ragazzino indiano nel quale Charles Webster Leadbeater (1847-1934), uno dei maggiori esponenti della Società, credette di vedere un'incarnazione del *bodhisattva* buddhista Maitreya e, poi, del Cristo. Kṛṣṇamūrti fu pertanto proclamato il «Maestro universale» venuto per comunicare all'umanità intera la vera conoscenza; ma l'organizzazione ricevette un duro colpo quando il giovane, nel 1929, rifiutò decisamente il proprio ruolo messianico, si dimise dalla Società e continuò indipendentemente la propria ricerca spirituale. In tono ridotto a causa del calo degli iscritti, ma, come abbiamo visto, con un certo prestigio derivante dalle sue iniziative filologiche, la Società Teosofica – caratterizzata da un forte sincretismo – continua ancora a svolgere attraverso i suoi centri diffusi in tutto il mondo – e anche in Italia – il proprio ruolo di mediatrice non solo fra Oriente e Occidente, ma anche fra le istanze autenticamente religiose e le diverse manifestazioni dell'esoterismo.

7. LA RAMAKRISHNA MISSION

Di diverso e di assai maggiore rilievo dal punto di vista religioso, sono altri ordini che operano in India e anche all'estero, coltivando e diffondendo i valori fondamentali della cultura brāhmaṇica, ma facendo nel medesimo tempo proprie alcune caratteristiche peculiari del messaggio cristiano. Fra essi un posto di rilievo spetta alla Ramakrishna Mission, fondata da Vivekānanda (1863-1902) nel 1897 e ispirata alla figura di Rāmakṛṣṇa Paramahaṁsa, al secolo Gadādhar Chatterji (1836-1886), il grande mistico bengalese specialmente devoto della Madre divina. Nato in una famiglia di poveri brāhmaṇi di Kamarkupur (distretto di Hughli, Bengala occidentale), Gadādhar dimostrò fin dall'infanzia una particolare tendenza alla spiritualità; nel 1856, dopo la morte del suo fratello maggiore Rāmkumār, gli successe come *pujārī* (sacerdote officiante) in un tempio da poco costruito a Belur (un sobborgo di Calcutta) e dedicato a Dakṣiṇeśvar, una forma di Śiva, che vi era adorato congiuntamente con la sua Śakti Kālī. Dopo essere stato iniziato alla religione śākta da una monaca *bhairavī*, ricevette da un mistico vaiṣṇava di nome Toṭā Purī l'iniziazione al Vedānta *advaita* ed entrò nel samnyāsa (1864); ulteriori esperienze della mistica islamica *sūfi* e del cristianesimo convinsero Rāmakṛṣṇa del fatto che tutte le forme di spiritualità si equivalgono, in quanto tendono, sia pure in modi diversi, all'unica Realtà assoluta. Il suo desiderio insopprimibile di contemplare la Madre divina, la sua intensissima devozione (che lo portava a sperimentare continue estasi mistiche) e la verità profonda dei suoi insegnamenti, che egli trasmise solo per via orale, secondo il costume tradizionale, e inoltre l'abilità nell'enunciare le verità religiose, facendo anche frequente ricorso a parabole, fecero di Rāmakṛṣṇa un punto di riferimento per molti intellettuali bengalesi, fra i quali anche Keśab Candra Sen, che fu da lui indotto a riconciliarsi, attraverso la *bhakti*, con le osservanze religiose tradizionali. Quando la sua giovane moglie Śaradā Devī, ch'egli aveva sposato, per volontà dei parenti, all'età di ventitré anni, lo raggiunse nel 1871, egli volle vedere in lei un'immagine della Dea, vivendo il matrimonio come una straordinaria esperienza spirituale. Alla figura di questo grande mistico traboccante d'amore per la Madre divina s'ispira, come s'è detto, un'organizzazione che è molto attiva ancor oggi e possiede in India e all'estero importanti monasteri (*maṭha*) e istituzioni culturali, prima fra tutte l'Institute of Culture di Calcutta: è, questa, la Ramakrishna Mis-

sion, fondata da un discepolo del santo, di nome Narendranāth Datta, che assunse nel 1892 il nome di Svāmī Vivekānanda e partecipò, l'anno successivo, al World Parliament of Religions di Chicago, dando un grande impulso alla conoscenza della tradizione hindū e, in particolare, del Vedānta nel mondo occidentale. Formidabile divulgatore del pensiero religioso vedāntico e autore prolifico e instancabile, Vivekānanda ci ha lasciato una gran quantità di scritti, che sono stati raccolti nella collezione completa delle sue opere pubblicata in otto volumi dall'Advaita Ashram di Calcutta. Il cuore pulsante di questa Missione hindū assai sensibile al messaggio cristiano è Belurmaṭh, il monastero alla periferia di Calcutta, che è anche la casa madre dell'Ordine dei monaci di Rāmakṛṣṇa; vi si pratica il culto del Maestro, nel quale i devoti vedono un *avatāra* del Dio supremo, Viṣṇu, venuto nel mondo dopo Rāma, Kṛṣṇa, Buddha e Cristo; l'interesse per tutte le religioni, che caratterizza questa forma di neo-hindūismo di matrice vedāntica, induce i fedeli a usare nel culto preghiere tratte dai manuali liturgici di confessioni diverse. Nel medesimo tempo, la Ramakrishna Mission, i cui monaci rappresentano spesso, specialmente all'estero, l'intera religiosità indiana tradizionale, si dedica da un lato – non diversamente dalle istituzioni cristiane – a opere di carità e di beneficenza di vario tipo, dall'altro a un'attività colta di studio e di diffusione delle fonti hindū attraverso apprezzate iniziative editoriali.

8. IN MARGINE AL NEO-HINDŪISMO

Abbiamo brevemente illustrato i principali movimenti di riforma religiosa che si possono far rientrare propriamente entro la definizione pur approssimativa di neo-hindūismo. Naturalmente, il vento di rinnovamento che non solo percorse l'India durante il secolo scorso, ma accompagnò nel nostro secolo l'evolversi del movimento politico per l'indipendenza, non si esaurì nelle persone dei protagonisti principali, ma coinvolse larghi strati della borghesia colta. E l'incontro con la cultura moderna e con la religione cristiana fece sentire i propri effetti anche sull'opera di altri personaggi importanti, se non altro nella misura in cui il loro discorso intese rivolgersi non solo agli hindū, ma in qualche modo all'intera umanità. È il caso, per esempio, del bengalese Aravinda Ghoṣ o Aurobindo Ghosh, o Ghose (1872-1950), noto

come Śrī Aurobindo, il cui «yoga integrale» (*pūrṇa-yoga*) concepisce l'universo come una realtà in continua trasformazione, che tende alla propria completa realizzazione, così come l'uomo, mediante lo Yoga, deve tendere non tanto al proprio annullamento, quanto piuttosto alla propria perfezione, che consiste in una sorta di trasformazione nell'Essere universale. L'uomo non rappresenta il momento ultimo del processo evolutivo della natura, ma solo l'inizio di un'evoluzione cosciente; lo yoga deve quindi essere per lui lo strumento per attuare una nuova forma di coscienza, un Sé superiore (*Overself*) capace di guidare l'intera natura verso la Realtà divina. Un tentativo di realizzare i suoi ideali, che egli presentò in numerose pubblicazioni, fra le quali la più importante è *The life divine*, apparsa dapprima nella rivista *Arya* (1914-19) e poi in edizione riveduta e ampliata a Calcutta nel 1940, è rappresentato dalla progettazione e costruzione, per iniziativa di Myrra Alfassa (che lo affiancò dal 1920 e alla quale egli diede il nome di Mère), della città di Auroville, nei pressi di Pondichéry, concepita come una sorta di città ideale, adatta all'umanità del futuro.

In fondo, il fine ultimo verso il quale Aurobindo volle guidare l'umanità è ancora e sempre quell'indicibile «quarto stato» del quale già parlavano le *Upaniṣad*; è la consapevolezza della totalità dell'essere, che si può comunicare solo con il silenzio. Ed è questo, forse, il senso dell'esperienza profonda di un altro grande maestro indiano del secolo scorso, Ramaṇa Mahārṣi (1880-1950), contemporaneo di Aurobindo, che visse come eremita in una grotta ai piedi del monte Aruṇācala, a Tiruvaṇṇamalai (nel Tamil Nādu), e chiuse nel silenzio la propria esperienza ascetica di auto-realizzazione.

Ma insieme alle vertiginose vette della speculazione di Śrī Aurobindo e al silenzio – più forte, nel comunicare, di ogni parola – del santo di Aruṇācala, l'incontro fra l'Occidente cristiano e l'India tradizionale ci ha offerto, nel secolo scorso, grazie anche ai movimenti del neo-hindūismo e all'apertura verso le altre religioni, quello che si può considerare a tutti gli effetti un esempio da imitare: parlo della vita, dell'opera e della morte di Mohandās Karamchand Gāndhī (1869-1948), ricordato non solo in India, ma in tutto il mondo come il Mahātmā (Il grande spirito). Nella sua nobile ascetica figura, dolce e inflessibile a un tempo, i cui lineamenti di maestro di vita sono stati ingiustamente posti in secondo piano rispetto a quelli del capo politico, la tradizione religiosa dell'India trova l'espressione più alta del-

la dignità morale e un monito perenne, capace di ricordarci in ogni momento che c'è sempre una soluzione ai gravi problemi dell'umanità, in quanto c'è sempre davanti a ciascuno, in nome della verità, la possibilità di una scelta alternativa a quella del vile compromesso e del male, solo che si abbia il coraggio e la volontà di abbracciarla.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., 1986: *A Bridge to Eternity. Sri Ramakrishna and his Monastic Order. An Anthology in commemoration of the 150th Birth Anniversary of Sri Ramakrishna and the Centenary of the Ramakrishna Order*, Calcutta.
- Ashby, Ph.A., 1974: *Modern Trends in Hinduism*, New York.
- Blavatsky, H.P., 1888: *The Secret Doctrine; the Synthesis of Science, Religion and Philosophy*, New York [trad. it. *La dottrina segreta. Sintesi della scienza della religione e della filosofia. Antropogenesi*, Milano 1953].
- Chamupati, P., 1969: *The Arya Samāj*, in AA.VV., *The Cultural Heritage of India*, vol. IV, Calcutta, reprint, pp. 634-639.
- Farquhar, J.N., 1967 [1914]: *Modern Religious Movements in India*, Delhi.
- Franci, G.R., 1984: *Tradizione e rinnovamento nell'induismo contemporaneo*, in *L'India oggi. Lo sviluppo come speranza e come dramma*, a cura di E. Collotti Pischel, Milano, pp. 19-37.
- Gambhirananda, Swami, 1957: *History of the Ramakrishna Math and Mission*, Calcutta.
- Gandhi, M.K., 1940²: *The Story of My Experiments with Truth*, Ahmedabad [trad. it. *La mia vita per la libertà*, Roma 1973].
- Idem, 1986: *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, vol.II: *Civilization, politics and religion*, a cura di R.N. Iyer, Oxford [trad. it. *La forza della verità. Scritti etici e politici*, vol. I: *Civiltà, politica e religione*, Torino 1991].
- Ghose, Aurobindo, 1955: *The Life Divine*, Pondichéry.
- Jacolliot, L., 1869: *La Bible dans l'Inde. Vie de Iezus Christna*, Paris [trad. it. *La Bibbia dell'India. Vita di Jezeus Christna*, Saluzzo 1904].
- Jinarajadasa, C., 1969: *What Theosophists believe*, in AA.VV., *The Cultural Heritage of India*, vol. IV, Calcutta, reprint, pp. 640-650.
- Jones, K.V., 1989: *The New Cambridge History of India*, vol. III/1: *Socio-religious reform movements in British India*, Cambridge.
- Jordens, J.T.F., 1978: *Dayananda Saraswati, His Life and Ideas*, Delhi.
- Kanal, S.P., 1965: *An Introduction to Dev Dharma*, Moga.
- Kopf, D., 1978: *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton.
- Lemaitre, S., 1963: *Ramakrishna et la vitalité de l'hindouisme*, Paris.

- Majumdar, J., 1941: *Raja Rammohun Roy and Progressive Movements (1775-1845)*, Calcutta.
- Majumdar, R.C., 1965: *New Religious Ideas*, in *The History and Culture of the Indian People*, vol. X/2: *British Paramountcy and Indian Renaissance*, pp. 97-159.
- Mehra, P., 1987²: *A Dictionary of Modern Indian History 1707-1947*, Delhi.
- Nag, K., 1969: *The Brāhma Samāj*, in AA.VV., *The Cultural Heritage of India*, vol. IV, Calcutta, reprint, pp. 613-633.
- Narasimha, Swami, B.V., 1985: *Self-realization. Life & Teachings of Sri Rama-nava Maharshi*, Tiruvannamalai, reprint.
- Nikhilananda, Swami (a cura di), 1947²: *The Gospel of Sri Ramakrishna*, Madras.
- Nirvedananda, S., 1969: *Sri Ramakrishna and spiritual renaissance*, in AA.VV., *The Cultural Heritage of India*, vol. IV, Calcutta, reprint, pp. 653-728.
- Rai, L.L., 1967: *A History of the Arya Samaj*, New Delhi.
- Rolland, R., 1965⁷: *The life of Ramakrishna*, Calcutta.
- Sastri, S., 1911-12: *History of the Brahmo Samaj*, 2 voll., Calcutta.
- Sen, P.K., 1938: *Keshub Chander Sen*, Calcutta.
- Sharma, D.S., 1944: *The Renaissance of Hinduism*, Varanasi.
- Vivekananda, S., 1981: *Teachings of Swami Vivekananda*, Calcutta, reprint.

Lo hindūismo oggi

di Stefano Piano

È noto che la creazione dei due Stati di India e Pakistan, sorti nel 1947 dalle rovine dell'impero britannico delle Indie, avvenne soprattutto su basi religiose, con l'attribuzione, cioè, dei territori a maggioranza islamica al Pakistan e di quelli a maggioranza hindū all'India; dopo la proclamazione dell'indipendenza del Pakistan orientale col nome di Bangladesh (1971) gli hindū vi rappresentano ancora circa il 12% della popolazione, mentre nell'attuale Pakistan, fortemente islamizzato, sono quasi del tutto scomparsi. La stragrande maggioranza degli hindū vive, naturalmente, in India; tuttavia, la loro presenza è massiccia anche nel regno del Nepāl, dove gli hindū, secondo i dati ufficiali, sarebbero quasi il 90% della popolazione. Al di fuori dell'India vera e propria, la presenza hindū è significativa in Šrīlaṅkā (15,5%), nelle isole Fiji e Mauritius (40-45%), in Guyana (34,4%), a Trinidad e Tobago (25,8%) e in Suriname (27,4%).

Pertanto, il cosiddetto «hindūismo» è oggi la cultura religiosa tradizionale dell'India. Secondo i dati dei censimenti ufficiali, gli hindū sarebbero, in India, circa l'80% dell'intera popolazione e questa percentuale sarebbe anche molto stabile, non soggetta ad apprezzabili variazioni. Si tratta, però, di dati che si debbono tenere scarsamente attendibili: in primo luogo, perché i questionari non prevedono la possibilità di non professare alcuna religione e, inoltre, perché chiunque non dichiari apertamente di aderire a una qualunque delle religioni riconosciute come diverse da quella hindū nei formulari del censimento, viene senz'altro considerato hindū. Mentre, per esempio, i sikh e i jaina so-

no riusciti, seppur faticosamente, a ottenere uno status proprio come minoranze religiose contemplate nei dati ufficiali (come già accadeva per musulmani, buddhisti e cristiani), altri, come i seguaci delle arcaiche religioni tribali, non hanno avuto successo e continuano pertanto a essere considerati come degli «hindū che non sanno di esserlo». Inoltre, anche senza far ricorso a ricerche sociologiche condotte con metodo scientifico, è sufficiente analizzare i dati stessi che risultano dai censimenti, per convincersi che essi sono molto approssimativi; infatti, l'insieme delle minoranze religiose (comprendente i tribali e i seguaci di altre religioni, ma anche, a rigore, i senza casta) è pari a circa il 38% della popolazione, dal che si deduce che, quand'anche tutti gli altri fossero hindū praticanti, non potrebbero superare il 62% del totale. Di questi, gli hindū di alta casta, detti anche *dvija*, rappresentano solo il 5% circa dell'intera popolazione indiana, mentre la maggioranza è costituita da *sūdra* (Schermerhorn, 1978, pp. 17 sg.).

Si tratta comunque di una massa notevole di persone ed è sufficiente recarsi in un luogo santo in occasione di qualche festa importante per rendersene conto in modo immediato. La religiosità è ancora espressa con i gesti e le modalità giunti fino a noi da un'epoca molto antica; per questo, molti aspetti della realtà religiosa dell'India hindū di oggi sono già stati descritti nei capitoli dedicati allo hindūismo e alla prassi religiosa hindū. Infatti, quando si parla della cultura tradizionale brāhmaṇica, è assai arduo scindere il processo storico dalla realtà attuale; in altre parole, è praticamente impossibile tener separata l'analisi diacronica da quella sincronica. La cultura brāhmaṇica conserva anche nel mondo contemporaneo una sorprendente fedeltà al *dharma* e alle diverse osservanze (*vrata*), siano esse permanenti, cioè obbligatorie (*nitya*), oppure occasionali (*naimittika*), o ancora opzionali (*kāmya*). Tuttavia non bisogna dimenticare, come suggerisce A. Béteille (1986, p. 132), che l'eredità sanscritica è una parte – e una parte molto importante – della realtà indiana, ma non è tutto. La realtà indiana e la sua percezione sono cambiate: per comprenderla quale essa oggi è occorre coniugare l'eredità del passato con i cambiamenti determinati dal modernismo e da influenze, anche esterne, di vario tipo. Per esempio, nella realtà contemporanea la gerarchia del *varṇāśrama-dharma* è in declino e l'idea di gerarchia oscura oggi i reali problemi di ineguaglianza (Béteille, 1986, p. 133). Esiste infatti una profonda differenza fra gerarchia e ineguaglianza e, da un punto di vista

sociologico, la gerarchia può apparire come la forma idealizzata dell'ineguaglianza.

L'intoccabilità – alla cui origine sta il concetto religioso di purezza rituale – è stata abolita dall'art. 17 della Costituzione indiana del 1950, la quale garantisce a tutti i cittadini uguali diritti davanti alla legge (art. 14) e pari opportunità d'impiego nei pubblici uffici (art. 16) e proibisce ogni forma di discriminazione sulla base della religione, della razza, della casta, del sesso, e così via (art. 15). La medesima Costituzione, però, nella sua parte XVI opera una discriminazione a favore delle cosiddette *backward classes* (ex *scheduled castes* e *scheduled tribes* degli inglesi), introducendo un principio che in questi anni sta suscitando non poche proteste e contrasti sociali. Di fatto, se si esaminano gli atti giuridico-politici indiani a partire dall'indipendenza, colpiscono, da un lato, le continue asserzioni di impegno per l'uguaglianza e, dall'altro, le altrettanto continue concessioni fatte a identità collettive (Béteille, 1986, p. 124). Solo il prestigio derivante da una professione «moderna» (medico, ingegnere, avvocato e simili), o anche dal denaro, come ebbe ad affermare, con lungimirante intuizione, Madeleine Biardeau (1966², pp. 98 sgg.), comincia realmente a scalfire quello della casta; se prima del 1950 l'espulsione dalla casta poteva equivalere a una sorta di morte civile, oggi la gerarchia tradizionale dei *varṇa*, che vede rigorosamente al primo posto i *brāhmaṇa*, è messa in discussione (Quigley, 1993, pp. 81 sg.) – che si accetti o meno la disgiunzione gerarchica fra status e potere proposta da Dumont (1966, ed. it. p. 169) – e gli studenti universitari delle grandi città industriali possono deridere il comportamento anacronistico dei brāhmaṇi osservanti, anche se in qualche remota frangia delle aree rurali, oltre che in molti dei santuari (*tīrtha*) e delle terre sante (*kṣetra*) dell'India religiosa, è possibile che quegli stessi brāhmaṇi siano ancora considerati, come vogliono i *dharma-śāstra*, alla stregua di divinità in terra.

Di fronte a una situazione come questa credo fermamente che non si possa che essere d'accordo con Michel Poussé, quand'egli, domandandosi quale sarà l'India del nuovo millennio, risponde che «l'invasione ariana, la venuta di Alessandro, la conquista musulmana e i vascelli della Compagnia delle Indie non l'avevano messa in pericolo nella sua stessa essenza, come rischia di farlo questa società mondiale verso la quale ci dirigiamo e alla quale l'India sembra dover aderire» (Poussé, 1993, p. 25). Il vero nemico della cultura religiosa tradizionale dell'India è infatti la secolarizzazione, e con essa il modernismo, che avanza a grandi pas-

si col ritmo stesso del progresso economico e dello sviluppo tecnologico. Il problema principale consiste nel fatto che il modello tradizionale di sviluppo vagheggiato dal Mahātmā Gāndhī, che era stato così efficace nell'opera di boicottaggio dell'economia inglese, è stato definitivamente abbandonato fin dal primo governo del discepolo prediletto di Gāndhī, Jawaharlal Nehru, per scegliere al contrario il modello di sviluppo cosiddetto «occidentale», basato su una rapida industrializzazione; ma questo modello – che pure ha portato il tasso di crescita del prodotto interno lordo ad attestarsi su una media del 5% annuo negli ultimi 15 anni (Marcuccio, 1995, p. 91) – è un modello vecchio e ormai superato, dal momento che proprio i paesi del cosiddetto «Occidente» hanno già cominciato a constatarne i limiti e a subirne le spesso sgradevoli conseguenze. Nel 2000 l'Unione Indiana ha celebrato il cinquantenario della propria Costituzione repubblicana, con alle spalle un bilancio che, in termini statistici, appare ampiamente positivo, ma, nel medesimo tempo, è pieno di interrogativi ai quali è difficile dare una risposta, a causa di quella componente di imprevedibilità che ha caratterizzato finora gli sviluppi della storia socio-politica dell'India: si calcola che il 70% della popolazione (che conta ormai circa un miliardo di persone) è ancora rurale, ma questo non impedisce che la produzione industriale, per la quale l'India si collocava già negli anni Novanta del secolo scorso al decimo posto nel mondo, lasci prevedere un ulteriore incremento. Nonostante i progressi compiuti, il 40% degli indiani vive ancora al di sotto della soglia di povertà (passata dalle 20 rupie al mese per persona degli anni Settanta alle 100 rupie degli anni Ottanta): nel medesimo tempo l'India si trova al terzo posto nel mondo per il numero degli specialisti in informatica ed è ancor meglio collocata se si tiene conto della loro qualità. Ma altri problemi ben noti come conseguenze quasi inevitabili del progresso tecnologico (primo fra tutti la disoccupazione, ma poi anche l'inquinamento delle acque e dell'atmosfera, che in alcune aree urbane ha già raggiunto limiti intollerabili) cominciano ad avere il loro peso nelle scelte della gente, inducendo molti a ripiegarsi verso le istituzioni tradizionali come la casta, la famiglia, la religione (Pousse, 1993, p. 35). Le difficoltà economiche rischiano inoltre di mettere gli indiani l'uno contro l'altro e la lotta per la sopravvivenza spesso si configura, purtroppo, con la connotazione di un'identità religiosa, che vede gli uni contro gli altri hindū e musulmani, ma anche hindū di una casta contro hindū di un'altra e hindū di ca-

sta contro quelli che ne sono privi, e che costituiscono una massa notevole di persone (dal 20 al 25% dell'intera popolazione), spesso manovrabili nei giochi per il potere politico.

A tutto questo si debbono aggiungere altri due aspetti dello sviluppo che possono interagire in modo significativo con la pratica della religione: il primo è l'emancipazione femminile, soprattutto attraverso l'istruzione (che sta registrando un incremento maggiore di quello riscontrabile per i maschi); il secondo è la diffusione dei *media*, in modo speciale della televisione, che, data la percentuale ancora alta di analfabeti (40% per i maschi e 63% per le femmine), sta diventando un mezzo formidabile di condizionamento della pubblica opinione. Si può dire che non esistono villaggi in cui non vi sia almeno un televisore e, se è vero che questo nuovo strumento di comunicazione ha prodotto effetti deteriori, come la diffusione della pornografia (la quale, fra l'altro, contribuisce a rafforzare certi giudizi fondamentalmente errati che l'indiano medio si è formato sulla cultura europea), è tuttavia consolante constatare come il maggiore successo televisivo degli ultimi anni del Novecento sia stato costituito dall'interminabile serie di puntate domenicali del *Mahābhārata*, uno sceneggiato a sfondo fortemente religioso di proporzioni davvero gigantesche. Questo significa che la sensibilità della gente nei confronti della propria tradizione religiosa è ancora molto forte, nonostante il processo altrettanto evidente di secolarizzazione che caratterizza, in modo speciale, l'India delle grandi aree urbane.

Uno degli aspetti più appariscenti della religiosità hindū contemporanea è la sopravvivenza di situazioni molto arcaiche, che colpiscono a prima vista il visitatore occidentale. È il caso degli ordini monastici e delle diverse congregazioni ascetiche, dette in hindī *akhārā*, scritto talvolta *akhādā*, un vocabolo col quale si indicano anche le loro sedi. L'idea della rinuncia al mondo ha in India un'origine molto antica, essendo contemplata sin dall'epoca vedica come ultimo e più alto stadio della vita del brāhmaṇo, dopo l'esperienza dello studentato religioso, della vita di famiglia e del ritiro; a partire almeno dall'VIII secolo d.C., in seguito alla scelta compiuta da Śaṅkara, si affermò poi la possibilità di entrare nel *samnyāsa* anche senza aver percorso il precedente cammino in seno alla società. Si moltiplicarono gli ordini ascetici e si arricchì sempre più anche il lessico sanscrito relativo alla rinuncia; fra i molti vocaboli usati per indicare i rinuncianti figurano, oltre a *saṃnyāsin* (colui che abbandona), *avadhūta* (colui che ha scosso via [i legami del mondo]), *dandīn* (colui che porta il ba-

stone), *muni* (il silenzioso), *parivrājaka* (mendicante religioso erabondo), *pātrin* (colui che porta la tazza per le elemosine), *tapasvin* (colui che pratica l'ardore ascetico), *tyāgin* (colui che lascia), *vairāgin* (colui che ha realizzato il distacco [dal mondo]), *yati* (colui che ha controllato [le passioni]), *yogin* (colui che pratica la disciplina ascetica). Per quanto riguarda, in particolare, gli asceti mendicanti, il termine più comune per indicarli era, almeno fino al IV secolo a.C., *bhikṣu*; secondo il *Mahābhārata* (XIII, 141, 89) ne esistevano quattro tipi, culminanti nella figura del *paramahāṃsa* («suprema oca selvatica»), un titolo speciale che viene ancor oggi attribuito solo a chi ha alle spalle almeno dodici anni di pratica ascetica; anche in Europa e negli Stati Uniti molte persone hanno imparato a conoscere questo termine attraverso l'autobiografia dello yogin Paramahāṃsa Yogānanda (1893-1952), grande divulgatore dello yoga in Occidente, il cui trapasso avvenne a Los Angeles durante uno degli incontri pubblici con i discepoli. Quando la parola *bhikṣu* (in pāli: *bhikkhu*) cominciò a essere usata per alludere quasi esclusivamente ai monaci buddhisti, in ambiente hindū finì per prevalere l'uso di altri termini, come *parivrājaka*, o l'ancor più generico *sādhu*, che significa semplicemente «persona buona, uomo virtuoso, santo». Ed è proprio quest'ultima parola che viene oggi usata in tutta l'India per indicare i monaci mendicanti hindū, in tutto forse sei milioni di individui, che conducono vita eremita ed errabonda, senza fissa dimora, nutrendosi del poco cibo ricevuto in elemosina. La gente li considera come morti e ritiene che il loro funerale sia già avvenuto; per questo, quando sopravviene realmente la loro morte fisica, avendo essi rinunciato al fuoco sacrificale e a ogni forma di rito religioso, il loro corpo non viene bruciato secondo l'uso tradizionale, bensì sepolto. I *sādhu* sono venerati come guide spirituali (*guru*) e spesso conferiscono, con la loro presenza, particolare solennità alle feste religiose e alle ceremonie più importanti. I questuanti di tendenza śaiva vestono di solito un saio color ocra, mentre quelli vaiṣṇava preferiscono il colore bianco, e le frange più radicali di entrambe le tendenze non si vestono affatto: sono chiamati per questo *nāgā-sādhu* (hindī: «asceti nudi») e la loro appartenenza religiosa diventa allora desumibile solo dai segni tracciati sulla fronte (il *tripuṇḍra*, costituito da tre linee orizzontali, per gli śaiva e l'*ūrdhvapuṇḍra*, consistente in due linee verticali che possono racchiudere altri segni, per i vaiṣṇava); vivono in luoghi appartati e in anfratti montani, ma è possibile vederli sfilare per primi nelle processioni solenni che si svol-

gono in occasione dei grandi *melā*, le fiere religiose periodiche, fra le quali spicca il *kumbha-melā*, di cui s'è detto nella sezione dedicata alla prassi religiosa degli hindū e che comporta la partecipazione di milioni di pellegrini.

Anche l'esperienza della rinuncia come ultimo stadio della vita sopravvive, specialmente nelle campagne, dove esistono ancora persone comuni che, in età avanzata, scelgono un volontario isolamento, ritirandosi, per esempio, ai margini del villaggio, ove trascorrono in solitudine gli ultimi anni della vita.

La grande tradizione colta del Kevalādvaita-vāda, che fa capo a Śaṅkara, continua a far sentire la propria voce (la più autorevole in assoluto nello hindūismo contemporaneo) dai quattro monasteri (*maṭha*) che la tradizione vuole fondati da Śaṅkara in persona nella direzione dei quattro punti cardinali: a Badrīnāth, sullo Himālaya, nell'alta valle del Gange (Nord), a Puri, in Uṛīsā (Est), a Dvārkā, sulle coste del Kāthiyāvāṛ, in Gujarāt (Ovest) e a Śṛīgeri, nel Karnāṭak meridionale (Sud), con l'aggiunta, come quinto, dello śaṅkara-maṭha di Kāñcī (Tamil Nādu), che si propone in alternativa alla sede di Śṛīgeri. L'insegnamento che vi si imparte ai giovani *sāmnyāsin* è rigorosamente tradizionale e si fonda sullo studio della grammatica sanscrita, dei quattro *Veda*, della metafisica, della logica e delle fonti principali della scuola del Vedānta *advaita* (non-dualista): *Upaniṣad*, *Brahma-sūtra* e *Bhagavad-gītā*. In questi *maṭha*, illustrati nel nostro secolo da nobili figure di maestri venerabili – come Candraśekhara Bhāratī (1892-1954), il 34° maestro (*śaṅkarācārya*) dello Śṛīgeri-maṭha, e il suo successore Abhinava Vidyātīrtha (1917-1989), Candraśekharendra Sarasvatī (scomparso l'8 gennaio 1994) dello Śāradā-maṭha di Kāñcī e lo *svāmin* Bhāratī Kṛṣṇa Tīrtha (1884-1960), del Govardhana Maṭha di Puri (Uṛīsā) – domina ancora un'atmosfera di rarefatta spiritualità, profondamente radicata nella più autentica tradizione brāhmaṇica. I maestri di questi monasteri, considerati veri e propri «pontefici», ai quali è dovuto il titolo di «Sua Santità», e comunemente chiamati *jagadguru* (maestro del mondo), siedono ancora, secondo il costume antico, su una pelle di leopardo, parlano in sanscrito, sono fatti oggetto di venerazione e di culto e visitano periodicamente le diverse comunità hindū durante lunghi viaggi compiuti a piedi attraverso l'India intera. Dal 1978 il cenobio di Śṛīgeri pubblica anche un periodico, dal titolo «*Tattvāloka*» (La luce della verità), che ha lo scopo di diffondere i principi dell'Advaita-vedānta e di farli conoscere anche al di fuori dell'India.

I maṭha śāṅkariani costituiscono la punta di diamante del sistema monastico hindū, ma esistono anche numerosissimi altri luoghi di ritiro (*āśram*), che traggono ispirazione dagli insegnamenti dei fondatori dei diversi *sampradāya* (tradizione ininterrotta), ciascuno con il suo jagadguru, o anche di recenti guru delle più svariate tendenze di pensiero. Se ne può fare esperienza in modo diretto con una visita, per esempio, a una località come Rṣikeś, a monte di Haridvār, sui monti Śivālik, che è tutta un susseguirsi di āśram, fra i quali spicca, per la sua intensa attività anche nel settore editoriale, quello fondato dallo *svāmin* Śivānanda (1887-1963), che predicò uno yoga a sfondo vedāntico; l'organizzazione da lui fondata nel 1936, denominata *The Divine Life Society*, ha sede in un quartiere di Rṣikeś che da lui ha preso il nome di Shivanand Nagar. Dei numerosi monasteri della Ramakrishna Mission, diffusi su tutto il territorio, molto attivi e impegnati anch'essi in una divulgazione attraverso l'editoria dei principi vedāntici, si è già parlato nella sezione dedicata al cosiddetto «neo-hindūismo». Fra gli altri āśram meritano di essere ricordati quelli che s'ispirano alla figura di Ānandamayī Mā (1896-1982), una santa bengalese che è stata considerata, nonostante il suo sesso, una *jīvan-mukti* (liberata pur essendo ancora in vita). Alcuni āśram, come per esempio quelli fondati da Ramana Maharshi (1879-1950) a Tiruvaṇṇāmalai e da Śrī Aurobindo (1872-1950) a Pondichéry, accolgono anche discepoli occidentali, dando così un significativo contributo al dialogo interreligioso monastico; da parte cristiana, un'istituzione analoga è il *Saccidānanda Āśram*, fondato a Śāntivanam nel 1950 da padre Jules Monchanin (1895-1957) e padre Henry Le Saux (1910-1973), conosciuto come Svāmī Abhiṣiktānanda, la cui opera è stata continuata, a partire dal 1967, da padre Bede Griffiths (1906-1993); i monaci, riprendendo un'abitudine già adottata dai missionari gesuiti come Roberto de Nobili (1577-1656), vestono il saio dei *saṃnyāsin* e ne adottano la regola, aprendo nuovi orizzonti al dialogo monastico interreligioso.

L'esperienza monastica, naturalmente, riguarda una minoranza di persone, che costituiscono un punto di riferimento per le grandi masse di semplici hindū, la cui religiosità si esprime soprattutto in una serie di atti esteriori di devozione, di culto e di pietà religiosa. È noto che i fedeli hindū non hanno l'obbligo di frequentare il tempio, né di partecipare a riunioni periodiche della comunità; essi sentono però l'impegno a osservare i doveri religiosi personali e domestici e, se sono praticanti, di solito non lasciano passare giorno senza fare una breve visita al tempio più

vicino, specialmente per mantenere un eventuale impegno contratto in seguito a una grazia ricevuta. Quando si recano al tempio, lo fanno in silenzio, a piedi nudi e con un atteggiamento di rispetto, di devozione e di fede e, se possono, eseguono il bagno rituale e indossano abiti puliti. Sorseggiano l'acqua pura che il *pūjārī* versa loro sulla mano, ricevono sulla fronte il *tilak* impresso con un po' di pasta di sandalo color ocra o con ceneri sacre, compiono i propri atti privati di culto (*arcana*) accompagnati da una piccola offerta e, avuto il *darśan*, cioè la possibilità di vedere, sia pure per pochi istanti, l'icona sacra (*mūrti*), eseguono la circumambulazione del santuario e quindi fanno ritorno a casa, oppure, se hanno tempo, si siedono in disparte a meditare.

In occasione delle grandi feste hindū folle di fedeli assistono ai diversi riti di adorazione (*pūjā*) officiati dai brāhmaṇi e si accalcano per avere il *darśan* della *mūrti* «mobile» del tempio, quand'essa viene portata solennemente in processione (*yātrā*). Almeno nei grandi santuari del Sud, il sacerdote officiante è ancora un brāhmaṇo, che si avvale della collaborazione di un gruppo di assistenti – di solito anch'essi di casta brāhmaṇica –, che si occupano di tutti gli aspetti pratici della liturgia e si prendono cura del tempio e della sua amministrazione; l'incarico di sacerdote officiante o *arcaka* (colui che compie il rito di adorazione) si trasmette di padre in figlio, ma si può assumere solo dopo aver contratto il matrimonio (la sposa deve essere in vita) e dopo aver ricevuto da un sacerdote più anziano una sorta di consacrazione per aspersione (*abhiṣeka*), durante la quale si compiono nei confronti del futuro sacerdote e della sua sposa una serie di atti di culto assimilabili a quelli riservati all'icona sacra. La coppia umana è considerata infatti come la replica dell'eterna coppia divina costituita dalla divinità suprema e dalla sua *Śakti* (la divina potenza sotto forma di sposa del Dio).

Soprattutto a causa delle grandi devastazioni di edifici sacri compiute dai musulmani in varie epoche, i maggiori santuari di origine antica si trovano oggi quasi esclusivamente nell'India del Sud. Al Nord, diversi templi particolarmente famosi sono stati ricostruiti, come è accaduto a Somnāth, sulle coste del Kāthiyāvār (Gujarāt), ove il sacro *linga*, che reca il nome di «Signore della Luna» (Soma-nātha), venne installato nel 1951 dall'allora Presidente della Repubblica dell'India Rajendra Prasad; in questo modo, si diede inizio all'opera di ricostruzione del grande santuario, annunciata da Vallabhbhai Patel nel 1947 e condotta a termine nel 1965, quando si celebrò il rito di consacrazione del tem-

pio (*kalaśa-pratiṣṭhā*), la cui bandiera è tornata a sventolare sulla sommità della cupola (*sikhara*) (Munshi, 1976⁴, pp. XIII sg.). La maggior parte dei grandi santuari dell'India meridionale sono oggi gestiti da organizzazioni quali lo Hindu Religious and Charitable Endowments Department del Governo del Tamil Nādu, che controlla in questo Stato ben 9876 templi e che gestisce scuole (anche femminili), ospedali, orfanotrofi e altre opere umanitarie. In base a dati degli anni '60, nel Tamil Nādu i *pāñcarātrāgama* prevalgono in 1602 templi, i *vaikhānasa-āgama* in 1700 e gli *śaiva-āgama* in 5000 (Pathar, 1974, p. 237).

Illustri e illuminati rappresentanti della cultura hindū contemporanea, come, per fare un esempio, Gopi Nath Kaviraj, hanno compiuto uno sforzo per presentare gli atti di culto e, in particolare, la *pūjā*, come uno strumento di realizzazione interiore, di comprensione profonda della propria vera natura, come «segno», quindi, di un'autentica esperienza religiosa. Si possono così comprendere affermazioni che definiscono la *pūjā* come qualcosa che consiste nel «conquistare preminenza grazie alla prossimità di una persona o di un principio preminente» (Kaviraj, 1976, p. 16) e l'*upāsana* come «il fatto di essere animati dai pensieri e dai sentimenti di una persona adorabile grazie all'associazione di quest'ultima» (*ibid.*). In questo particolare contesto interpretativo, la *pūjā* finisce per essere «una sorta di auto-suggerzione» e il suo scopo consiste pertanto nell'«attribuire, in un primo momento, i propri sentimenti interiori a un'immagine ideale, poi percepire in essa l'essenza divina per mezzo della contemplazione profonda e infine sviluppare in sé quel sentimento religioso» (Kaviraj, 1976, p. 19). In altre parole, «lo scopo della *pūjā* (adorazione) e del *sādhana* (disciplina spirituale) è la rimozione dell'immaginario diaframma fra l'uomo e Dio, la percezione libera di Dio come fonte di luce e la trasformazione del corpo e dei sensi in strumenti posti nelle sue mani, cosicché la sua volontà possa compiersi nelle nostre vite e noi, percependo l'espansione della sua gioia, possiamo considerare il mondo come sua gioiosa dimora e gli esseri viventi come Dio stesso sotto mentite spoglie e così, godendo tutte le operazioni dell'universo come suo mellifluo gioco, possiamo immergerci in Lui» (Kaviraj, 1976, p. 20).

Fra le pratiche religiose di tutti gli hindū, quale che sia la loro fede religiosa specifica, spiccano ancora, nella realtà contemporanea, quelle dell'elemosina (*dāna*) come atto capace di condurre alla salvezza nella presente corrotta era cosmica (Kali-yuga), del-

digiuno e del pellegrinaggio ai luoghi santi. L'elemosina è una comune pratica di pietà, specialmente nei confronti degli ammalati e dei mendicanti in generale; chi scrive ha potuto vedere molti hindū, specialmente nei luoghi santi, cambiare una certa somma di denaro in tante monetine di poco valore e distribuire le medesime molto coscienziosamente, cercando di non dimenticare nessuno dei questuanti. Il digiuno accompagna quasi sempre, o precede, la celebrazione delle grandi feste del complesso calendario liturgico hindū e viene talvolta praticato per periodi anche abbastanza lunghi, specialmente dalle donne, per ottenere grazie per la propria famiglia e benedizioni per il marito.

Ma la pratica senza dubbio più appariscente dello hindūismo contemporaneo è quella del pellegrinaggio, come attestano i dati relativi ai grandi raduni di massa che caratterizzano determinate fiere religiose nei luoghi più santi dell'India. Stime attendibili hanno valutato a venticinque milioni circa le presenze di pellegrini, nel giorno di luna nuova (*amāvāsyā*), in occasione del penultimo *kumbha-melā* celebrato a Prayāga (Allāhābād) nei primi mesi del 1989. Gli indiani hanno sempre viaggiato molto, soprattutto a piedi, e continuano a farlo, spesso con mezzi irrisori, destinando addirittura le poche rupie che costituiscono tutti i loro averi a qualche opera di misericordia invece che al proprio personale sostentamento. Nei luoghi santi, sparsi sull'intero territorio indiano, dalle altitudini dello Himālaya fino all'estrema punta meridionale della penisola, folle di devoti di ogni provenienza si mescolano con i sādhu dei diversi akhārā; sono uomini, donne, bambini di ogni età, che si sottopongono alla tonsura, digiunano e, attendendo pazientemente il proprio turno in lunghe, interminabili code sotto il sole, compiono le loro devozioni ed eseguono il loro atto di omaggio e di adorazione in onore del sacro *līṅga* di Śiva o della mūrti del santuario, seguendo scrupolosamente le istruzioni dei diversi manuali noti come *paddhati*. Il pellegrinaggio viene quasi sempre compiuto con un fine ben preciso, che è quello di ottenere una qualche grazia, e in tal caso si privilegia non tanto il santuario più vicino alla propria residenza, quanto piuttosto quello dedicato alla divinità, per così dire, specializzata nel tipo di aiuto che ci si attende da essa; e questo, quale che sia la dislocazione del suo santuario o la divinità d'elezione (*iṣṭa-devatā*) degli interessati.

Una grande importanza rivestono ancora, non solo nei luoghi santi, ma anche nella vita quotidiana delle persone, i vari riti di purificazione, consistenti per lo più in un bagno nella corrente

di qualche fiume sacro, primo fra tutti il Gange. E siccome il Gange scorre sia in cielo, sia sulla terra, sia sottoterra, si ritiene che l'acqua che sgorga dal sottosuolo sia pari in santità a quella del fiume sacro per eccellenza. Negli altri casi, si invoca la presenza della divina Gaṅgā nell'acqua che si ha a disposizione prima di purificarsi mediante la sua aspersione. Si ritiene ancora che l'acqua dei fiumi sacri purifichi ritualmente da ogni peccato, senza però cancellare le conseguenze degli atti peccaminosi, che si dovranno subire inevitabilmente in questa o in una futura esistenza.

I *samskāra* oggi più celebrati, specialmente in ambiente brāhmaṇico, sono quelli della nascita, dell'iniziazione e del matrimonio, oltre, naturalmente, ai riti funebri, il cui svolgimento non sembra mutato rispetto a quello di migliaia di anni fa. Sulle rive del sacro Gange a Vārāṇasī, per fare un esempio assai noto, dai celebri terreni di cremazione come il Maṇikarṇikā-ghāṭ continuano a levarsi, giorno e notte, i fumi acri dei roghi funebri, sebbene i forni crematori costruiti non molto lontano svolgano oggi la maggior parte di questo mesto lavoro. Delle ceremonie liete certamente la più ricca di fascino è quella del matrimonio, che, specialmente nei villaggi, si celebra ancora attorno al fuoco sacro, secondo il rito vedico, con la metodica ripetizione di gesti antichi.

Il cosiddetto «hindūismo», insomma, è ancor oggi soprattutto una questione di ortoprassi; ma ai costumi antichi se ne sono aggiunti, ahimè!, anche altri di più recente origine, come quello della dote della sposa, che è la fonte di non pochi problemi sociali. Non menzionata nelle fonti letterarie antiche, ma nata probabilmente dall'idea che il matrimonio è un rito sacrificale, per cui la dote poté forse in origine essere intesa come una sorta di *dakṣinā*, questa istituzione è spesso responsabile di gravi conseguenze sul piano personale e sociale. Non sono d'accordo con Pandey (1969², p. 166) quand'egli afferma che l'opinione pubblica è preparata ad abbandonare del tutto l'assurda istituzione della dote: conosco personalmente più di un caso in cui essa costituisce ancora un reale problema per la famiglia, combattuta fra il desiderio di garantire alla propria figlia un matrimonio sicuro con una persona perbene e le estreme difficoltà che deve affrontare per procurarsi il denaro necessario a placare la sete inestinguibile non solo dello sposo, ma anche di tutti i suoi parenti; e i dati statistici che riguardano gli «incidenti» domestici lasciano trasparire con la massima evidenza a quali rischi una donna può andare incontro se lo sposo non è rimasto soddisfatto sotto questo punto di vista.

Fortunatamente un altro grave problema, quello del matrimonio dei fanciulli, già strenuamente combattuto dai diversi *samāj* a partire dal secolo scorso, è in forte declino, ma il fenomeno non è del tutto scomparso, sebbene una legge in vigore fin dal 1976 fissi l'età minima per contrarre il matrimonio a 18 anni per le femmine e 21 per i maschi. L'India è ancora, anche sotto questi aspetti, un paese di forti contrasti: nel 1976 (per fare un esempio lampante) è stato introdotto, per legge, il divorzio; circa dieci anni dopo, nel 1987 e nel 1988, si sono ancora verificati, rispettivamente in Rājasthān e in Uttar Pradeś, casi di *satī* (immolazione della vedova sul rogo del marito), che hanno suscitato orrore da parte di alcuni, ma anche plauso da parte di altri e, quel che è peggio, senza che le autorità abbiano ritenuto opportuno, se non doveroso, intervenire. E certi altri fenomeni sociali legati alla religione potrebbero apparire solo come lontani ricordi, se nel 1985 non si fosse svolta una campagna per bandire la prostituzione sacra, che evidentemente è lungi dall'essere scomparsa.

Ancora piuttosto viva, e riconosciuta dal Mahātmā Gāndhī come un carattere distintivo del modo di essere hindū, è la ben nota venerazione della vacca, elevata a simbolo di tutti i valori tradizionali dalle frange più conservatrici della comunità hindū; specialmente nelle campagne, i cinque prodotti vaccini (*pañcagavya*) elencati nei testi sacri occupano ancora un posto di primo piano nella vita di molte famiglie; essi sono il latte, la cagliata, il burro fuso (*ghṛta*, in hindi: *ghī*, che è il condimento fondamentale della cucina indiana), l'urina (usata un tempo e, sebbene raramente, ancor oggi come medicamento) e lo sterco (che, unito a paglia, confezionato in pani circolari ed essiccato, funge da combustibile per i focolari dei poveri).

Accanto a consolidati comportamenti consuetudinari, garantiti dal senso di fedeltà al proprio passato religioso e culturale che caratterizza la gran parte della popolazione hindū, nella fede semplice delle grandi masse contadine dell'India trovano ancora largo spazio culti praticati nei confronti di figure divinizzate di «eroi» rurali, dei serpenti (*nāga*) e di molti alberi sacri, oltre che di un gran numero di spiriti benevoli e malevoli e di fantasmi irrequieti di trapassati (*preta*). Al contrario, trovando speciale seguito nel centro medio urbano, proseguono la loro attività riformistica, spesso abbinata a interventi umanitari e caritativi, le diverse organizzazioni socio-religiose nate nel secolo scorso, fra le quali spicca la Rāmakrishna Mission di Calcutta, i cui monaci – di solito molto pre-

parati – finiscono spesso per rappresentare in qualche modo il punto di vista hindū nel dialogo interreligioso.

In senso opposto, però, allo spirito riformistico dei diversi *sāmāj*, e specialmente a partire dagli anni Ottanta, si è verificata una crescita dei movimenti nazionalistici hindū, motivata anche da una comprensibile apprensione dovuta al maggiore incremento della popolazione musulmana (3,6%) – del tutto insensibile, anzi avversa per principio, alle campagne per il controllo delle nascite – rispetto a quella hindū (2,4%); ne costituiscono una prova non solo le manifestazioni promosse nel 1985 da Karan Singh (fondatore del Virat Hindu Samaj, «Società ecumenica hindū») con il sostegno di decine di altri movimenti, ma anche le iniziative di frange estreme del nazionalismo hindū, organizzatesi in associazioni come la Shiv Sena (*Śiva-senā*, «Esercito di Śiva»), che predica la conversione forzata o la deportazione in Pakistan di tutti i musulmani indiani; questi estremisti hindū sono soliti portare come simbolo l'arma (*āyudha*) tipica di Śiva, il tridente (*triśūla*), adatta a essere usata come arma tutt'altro che impropria durante le manifestazioni pubbliche. La tensione fra hindū e musulmani, aggravata negli anni Ottanta, è esplosa nei moti di Bombay del 1983-84 ed è divenuta, per così dire, endemica in località come Ayodhyā (l'antica e leggendaria capitale di Rāma descritta nel *Rāmāyaṇa*), non lontano da Faizābād (Uttar Pradeś), poiché gli hindū si arrogano il diritto di ricostruire l'antico tempio di Rāma, distrutto dai turchi, proprio nel sito dell'attuale moschea edificata sulle sue rovine e, di conseguenza, pretendono di abbattere la moschea stessa e organizzano a tale scopo manifestazioni che hanno recentemente provocato anche violenti scontri. Anche la tensione fra sikh e hindū ha avuto momenti tragici, come l'eccidio di Delhi, dopo l'assassinio politico di Indira Gandhi, nel 1984. Presso i gruppi fondamentalisti hindū il neologismo moderno *hindutva*, col quale si è voluto tradurre l'inglese *hinduism* con implicita allusione all'indianità come categoria ideale, vorrebbe far rivivere il sogno antico di un'India totalmente ed esclusivamente hindū, che appartiene a un passato ormai troppo lontano.

Il fondamentalismo hindū, le cui origini si possono in qualche modo far risalire alla fondazione dell'Arya Samāj (Bombay, 1875), ricevette nuovo impulso nel 1915, con la costituzione di quello che è stato chiamato il «primo partito politico esclusivista hindū» (Mandan, 1998, p. 56), la Hindu Mahasabha. I suoi più autorevoli esponenti costruirono l'ideologia dello hindutva sulla base della comunanza di nazionalità (*rāṣṭra*), razza (*jāti*) e cultura (*saṃskṛti*), fa-

cendo leva sul principio di una identità culturale prima ancora che «religiosa» e prescindendo, almeno apparentemente, da ogni finalità di tipo politico. Perfino una struttura come il Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS), ovvero «Organizzazione Nazionale dei Volontari», fondata a Nāgpur nel 1925, definì i propri obiettivi «in termini rigorosamente non politici», sottolineando il proprio carattere di organizzazione «culturale» fondata sulle cinque unità (geografica, razziale, religiosa, culturale e linguistica), mentre le dichiarazioni dei suoi esponenti avevano spesso, al contrario, «il tono inequivocabile di una rivendicazione di potere», in quanto «riconoscere la supremazia della cultura hindū» assumeva il significato di «garantire agli hindū il monopolio del potere» (Madan, 1998, pp. 58 sg.). La «cultura nazionale» o «cultura indiana» (*bharatiya saṃskṛti*), d'altra parte, era definita in modo sempre più evidente come una sorta di derivazione dalla «religione hindū» (*hindū-dharma*), chiamata anche «religione di Stato» (*rāṣṭra-dharma*), mentre il carattere squisitamente «politico» degli obiettivi del Rashtriya Svayamsevak Sangh, manifestatosi più chiaramente nel 1951 con il sostegno accordato al nuovo partito del Jan Sangh e con una crescente ostilità non solo verso gli «stranieri», ma anche verso gli hindū «occidentalizzati», considerati come «nemici interni» della cultura «nazionale», ha recentemente trovato espressione in forze politiche come il Bharatiya Janata Party, che oggi governa l'Unione Indiana.

Si può notare, tuttavia, come in questi primi anni del secondo millennio, e specialmente fra gli intellettuali e nell'ambiente borghese, si stia diffondendo una sorta di hindūismo «moderno» estremamente conciliante sul piano teoretico, che, sulla scia forse della visione religiosa propria del movimento medievale dei Sant, sostiene che Dio è unico, ma può essere ed è di fatto adorato sotto le forme e nei modi più diversi; in altre parole, si sta diffondendo un nuovo sincretismo secondo il quale tutte le religioni insegnano la sola e unica verità e non ha molta importanza, in definitiva, il nome che ciascuna dà a Dio; tutte le religioni cioè sarebbero uguali nella loro essenza e, fra esse, questa moderna «religione hindū» avrebbe il pregio di fondarsi su basi «scientifiche» per quanto riguarda la visione dell'universo, di Dio e dell'uomo. Gli stessi monaci della Ramakrishna Mission, per esempio, tendono a presentare le proprie verità religiose non tanto come un oggetto di fede, quanto piuttosto come frutti di un ragionamento e di un discorso logico capaci di guidare «scientificamente» gli ascoltatori verso la verità. In modo non dissimi-

le, sebbene con minore preparazione filologica e storico-religiosa, alcuni personaggi oggi estremamente popolari fondano la propria predicazione sull'identità finale fra le religioni. Ne costituisce un esempio la figura di Sathya Sai Baba di Puttaparthi (Andhra Pradeś), che ha moltissimi seguaci soprattutto stranieri (compreso un folto gruppo di italiani); considerato una reincarnazione di Sai Baba di Shirdi (un santo vissuto nel secolo scorso in Mahārāṣṭra), il nuovo Sai Baba, che si è autoproclamato un *avatāra* ed è venerato come tale, predica ai suoi seguaci una sorta di sincretismo che considera valide tutte le religioni, invita ciascuno a seguire la propria, ma aggiunge che la divinità è presente oggi in carne e ossa nella sua persona.

A siffatta tendenza alla semplificazione teologica, propria di questa sorta di «induismo moderno», si accompagna quasi inevitabilmente il rifiuto degli aspetti cultuali e rituali della religione tradizionale, talora condannati addirittura come superstizioni, cosicché la religione tende a ridursi a mero comportamento morale, sulla base delle norme codificate dalla prassi consuetudinaria.

Manca, infatti, nella tradizione brāhmaṇica, l'idea stessa di un'autorità centrale, che garantisca la corretta interpretazione delle scritture, indichi i principi del comportamento etico e garantisca l'unità di tutti i credenti sia sul piano dei contenuti della fede, sia su quello del comportamento religioso e dell'assolvimento dei doveri individuali; ed è proprio nella molteplicità delle sue vie che il cosiddetto «hindūismo» rimane fedele alla propria immagine di sempre, con l'estrema frammentazione delle scuole di pensiero, ciascuna con il suo *guru*, e con l'idea che la salvezza sia, in ultima analisi, una questione di consapevolezza spirituale a livello personale e che ciascuno debba trovare la sua via per conquistarla.

Se l'idea di una religione comune degli indiani è probabilmente antica e se è vero che, come ha recentemente sostenuto D.N. Lorenzen (1999), le popolazioni dell'India possedevano una sorta di consapevolezza contrastiva di appartenere a una «religione hindū», definita specialmente per contrapposizione a quella islamica, a partire almeno dal XV secolo, se non addirittura dal 1200, cioè dall'inizio del dominio dei Turchi di fede islamica su quel paese, non sembra tuttavia credibile che tutti gli indiani non musulmani si siano sentiti partecipi in passato della «cultura religiosa» tramandata dalla casta brāhmaṇica e certamente non corrisponde a verità quella sorta di presunzione di appartenenza alla «religione hindū» che i censimenti governativi contemporanei

vorrebbero applicare a tutti coloro che non dichiarino apertamente di appartenere a una religione diversa e ufficialmente riconosciuta come tale. Per farsene convinti è sufficiente leggere un saggio come quello di Kancha Ilaiah, significativamente intitolato *Perché non sono uno hindū*, che mostra con sufficiente chiarezza come la cultura e la religiosità hindū siano spesso sentite come «stranieri» dalla maggioranza emarginata della popolazione dell'India, specialmente nel Sud, a causa della «diversità» delle culture *drāviḍa*. Le masse popolari chiamate *dalit-bahujan*, che Ilaiah definisce come «persone e caste che formano la maggioranza sfruttata e repressa» (1996, p. 9), posseggono una loro peculiare cultura tradizionale e una conseguente visione delle problematiche sociali che sono diverse da quella dominante e la religione degli hindū, ovvero delle caste alte, si è per così dire sovrapposta a tale cultura senza penetrarvi; sembra pertanto ragionevole pensare che anche questa componente della popolazione, unitamente a quella costituita dai cosiddetti hindū occidentalizzati, possa rientrare, sebbene per ragioni diverse, in quella categoria dei «nemici interni» dei quali ogni fondamentalismo sembra aver bisogno (Madan, 1998, p. 60). In presenza dell'evidente processo di secularizzazione in atto, anche come conseguenza della rapida industrializzazione, le culture in qualche modo emergenti dei senza-casta, degli *ati-śūdra* (o «caste inferiori di śūdra»), delle popolazioni tribali e delle cosiddette «altre classi arretrate» (Other Backward Classes) possono costituire una seria minaccia per i centri tradizionali di potere, specialmente quando esse trovino interessanti sinergie con i principi di altre religioni, come il buddhismo e, soprattutto, il cristianesimo. Sembra pertanto di poter capire le ragioni, certamente non giustificabili su un piano oggettivo, in base alle quali il governo attuale dell'India impone restrizioni sempre maggiori all'attività missionaria cristiana, tollerando nel medesimo tempo – e con un comportamento estremamente distante dagli intenti delle dichiarazioni ufficiali – gli atti di violenza anticristiana compiuti, in nome dello *hindutva*, dalle stesse frange estremiste del principale partito della coalizione che detiene il potere (Piano, 2001, pp. 8 sg.).

All'alba di questo nuovo millennio la politica governativa del Bharatiya Janata Party, il cui sostegno alle istituzioni tradizionali, specialmente per quanto concerne i centri di ricerca sulla lingua e cultura sanscrita, non può non essere considerato favorevolmente dagli studiosi indiani e stranieri del settore, sembra d'altro canto aver favorito e favorire tuttora atteggiamenti di esclusività

simo e di chiusura nei confronti di qualsiasi realtà culturale estranea: una parola, quest'ultima, che viene interpretata troppo approssimativamente nel senso di «non hindū».

Questi inquietanti segni di chiusura culturale, oltre che religiosa, verso il mondo esterno si sono palesati proprio verso la fine di un secolo, il ventesimo, durante il quale si è verificato, in seno allo hindūismo, un fenomeno di segno opposto, che è tuttora in essere: si tratta del tentativo, almeno in parte riuscito, di varcare i confini dell'India, per diffondere forme diverse della cultura religiosa hindū nel resto del mondo. Questa tendenza ha avuto due esiti diversi e fra loro complementari. Da un lato si sono diffuse, specialmente negli Stati Uniti d'America e in Europa, forme di spiritualità hindū, presentate da «maestri» indiani di scuole diverse, ma quasi sempre con una marcata impronta vedāntica, attorno ai quali hanno preso forma alcuni dei cosiddetti «nuovi movimenti religiosi»; tale fenomeno, che ha raggiunto il suo apice negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, è ormai in declino e, in ogni caso, è stato considerato, almeno finora, con una certa diffidenza da parte dell'ambiente tradizionale brahmanico. Dall'altro lato si è verificato un fatto nuovo, soprattutto – e non a caso – nell'ambiente delle scuole tāntriche, in seno alle quali il fenomeno trova forse una più ampia giustificazione: i maestri indiani di alcune scuole hanno cominciato a conferire l'iniziazione (*dīkṣā*) e, in seguito, la qualifica di *svāmin* a discepoli stranieri, trasformandoli così in altrettanti *guru* che, tornati in patria, vi hanno introdotto la prassi religiosa autentica della scuola originaria e hanno a loro volta cominciato a radunare attorno a sé gruppi di discepoli, fondando āśram, scuole di yoga e di danza tradizionale indiana e costruendo edifici da adibire al culto, opportunamente forniti di immagini sacre originali e decorati all'esterno da gruppi di scultori (*śilpin*) appositamente invitati dall'India. Ciò che colpisce di queste nuove presenze è l'assenza quasi totale – se si escludono forse le abitudini alimentari – di forme concrete di «inculturazione»: in altre parole, questi luoghi abitati da monaci e monache hindū (di solito chiamati *svāmin* e *svāmīni*) e da piccole folle di allievi e simpatizzanti più o meno interessati agli aspetti «culturali» della tradizione hindū (musica, danza, yoga, ecc.), non fanno che riprodurre nei Paesi ospitanti ambienti e abitudini squisitamente indiani, creando, per così dire, delle piccole «Indie» in miniatura, non diversamente da quanto accade attorno ai focolari domestici degli hindū che vivono all'estero. In tali luoghi si celebrano

matrimoni hindū e altri saṃskāra e si pratica il culto secondo i dettami della scuola di appartenenza. Ne costituisce un esempio il Gītānanda Āśram di Carcare, nell'entroterra di Savona, ove ha sede l'Unione Induista Italiana o Sanātana Dharma Saṃgha, che ha recentemente ottenuto il riconoscimento ufficiale dello Stato italiano come confessione religiosa, con decreto firmato dal Presidente della Repubblica il 29 dicembre 2000: in questo centro, che contribuisce anche a diffondere nel nostro Paese la cultura tradizionale dell'India attraverso svariate iniziative, si pratica il culto della Dea nella sua forma di Tripurasundarī («La bella delle tre città») e si segue la dottrina e la prassi della scuola Śrī Vidyā o della «Divina Sapienza» dell'India meridionale.

Mentre all'estero cominciano a mettere le loro radici in nuovi contesti umani le scuole del tantrismo hindū, nella «terra dei Bhārata» sembra di poter constatare che la nuova atmosfera socio-politica favorisca un «induismo» sempre più vaiṣṇava: un induismo che, adorando Viṣṇu come divinità suprema e affidando un ruolo in qualche modo subordinato alle altre divinità maggiori, sottolinea da un lato il desiderio di un ritorno agli ideali del sacrificio vedico e quindi alla purezza originaria della tradizione religiosa brahmanica, mentre dall'altro sancisce ancora una volta il valore eterno del dharma hindū – del quale proprio Viṣṇu è il principale custode – in tutti i suoi aspetti, a volte discutibili, come l'organizzazione gerarchica della società delle caste e la supremazia assoluta di una esigua minoranza nei confronti dell'intera popolazione. Visitando l'India in questi primi anni del nuovo millennio, si ha l'impressione che la figura di Śiva, il grande Dio degli asceti, abitatore delle montagne e simbolo supremo di una tensione senza compromessi verso l'Assoluto, con le sue caratteristiche per così dire «trasgressive», sia posta un poco in ombra e che il suo culto tenda a retrocedere leggermente di fronte all'avanzare dell'ordine brahmanico, fatto di minutissime regole e imperiosi divieti e che trova piuttosto in Viṣṇu il suo punto di riferimento. Molto probabilmente svolgono un ruolo non secondario in questo processo, da un lato, gruppi di persone facoltose e disposte a sponsorizzare le varie iniziative – come, per esempio, l'accensione e il mantenimento dei «fuochi sacri» in appositi *agni-kuṇḍa* durante le feste e le fiere religiose più importanti – e, dall'altro, il sostegno finanziario di movimenti di lontana origine vaiṣṇava, nati fuori dell'India e poi cresciuti soprattutto negli Stati Uniti d'America e in Europa (si pensi specialmente all'International Society for Krishna Consciousness), i

quali ora sembrano emergere sempre di più sulla scena indiana, dove solo pochi decenni or sono erano stati considerati con prudente distacco.

BIBLIOGRAFIA

- Béteille, A., 1986: *Individualism and Equality*, in «Current Anthropology», 27, Chicago, pp. 121-134.
- Bharati, A., 1982: *Hindu Views and Ways and the Hindu-Muslim Interface. An Anthropological Assessment*, Santa Barbara.
- Biardeau, M., 1966²: *Inde*, Paris [trad. it. della I ed., *India*, Milano 1960].
- Burghart, R. - Cantlie, A. (a cura di), 1985: *Indian Religion*, London-New York.
- Clémentin-Ojha, C., 1992: *Qu'est-ce qu'être orthodoxe? Le cas des ascètes vi-shnouïtes du «catuh-sampradāya»*, in Bouez, S. (a cura di), *Ascèse et renoncement en Inde ou La solitude bien ordonnée*, Paris, pp. 71-85.
- Dumont, L., 1966: *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*, Paris [trad. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano 1991].
- Ilaiah, K., 1996: *Why I Am Not a Hindu. A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Calcutta.
- Kaviraj, G.N., 1976: *Puja-tattva (Essence of Worship)*, Varanasi.
- Lorenzen, D.N., 1999: *Who Invented Hinduism?*, in «Comparative Studies in Society and History», 41/4, pp. 630-659.
- Madan, T.N., 1998: *Religione e politica in India. Cultura politica, revivalismo, fondamentalismo e secolarismo*, in *L'India contemporanea. Dinamiche culturali e politiche, trasformazioni economiche e mutamento sociale*, Torino, pp. 49-65.
- Marcuccio, L. (a cura di), 1995: *Rapporto India. Le riforme economiche e il difficile rapporto fra centro e periferia*, Torino.
- Munshi, K.M., 1976⁴: *Somanatha: The Shrine Eternal*, Bombay.
- Murray, M., 1980: *Seeking the Master. A guide to the Ashrams of India*, Sudbury.
- Pandey, R.B., 1969²: *Hindu Samskāras (Socio-religious Study of the Hindu Sacraments)*, Delhi.
- Pathar, S.V., 1974: *Temple and its significance*, Tiruchirapalli.
- Piano, S., 2001: *Lessico elementare dell'induismo*, Torino.
- Piretti Santangelo, L., 1991: *Satī. Una tragedia indiana*, Bologna.
- Pousse, M., 1993: *Inde, les incertitudes de l'an 2000*, in Pousse, M. (a cura di), *L'Inde, études et images*, Paris, pp. 25-40.
- Quigley, D., 1993: *The interpretation of caste*, Oxford.
- Schermerhorn, R.A., 1978: *Ethnic Plurality in India*, Tucson.

- Singer, M. (a cura di), 1959: *Traditional India: structure and change*, Philadelphia.
- Viramma-Racine, J. - Racine, J.-L., 1999: *La risata degli oppressi. Vita di un'intoccabile*, Milano.
- Werner, K. (a cura di), 1989: *The Yogi and the Mystic. Studies in Indian and Comparative Mysticism*, London-Riverdale.
- Yogānanda Paramahamsa, 1946: *Autobiography of a Yogi*, Bombay [trad. it. *Autobiografia di uno yogin*, Roma 1951].

Il giainismo

di Carlo Della Casa

1. INTRODUZIONE

Il giainismo, che secondo il censimento del 1981 conta in India poco più di 3 milioni di fedeli, è la religione dei giaina (sanscrito *jaina*), seguaci del *Jina*, il «vincitore» delle passioni, epiteto di Vardhamāna o Mahāvīra, profeta d'una religione che si presenta come via di superamento del ciclo delle esistenze (*samsāra*), ognuna delle quali è determinata, nella sua condizione di partenza, dalla qualità dell'azione (*karman*) precedentemente compiuta. È probabile che Vardhamāna, pressappoco coevo del Buddha, sia stato il riformatore d'una setta già antica di qualche secolo: in effetti il giainismo – rimasto nei secoli legato a una visione pragmaticamente realista dell'esistente, che s'oppone sia al buddhismo, che nega ogni sostrato permanente, sia al brahmanesimo, che tutto riconduce a un Assoluto sottratto a ogni cambiamento che non può che essere illusorio – appare estremamente arcaico anche nel suo ilozoismo, per cui s'attribuisce un'anima a ogni manifestazione della natura, comprese pietre, gocce d'acqua o piante.

Il giainismo parte dunque dall'accettazione incondizionata del principio del ciclo delle esistenze e s'inserisce nella temperie spirituale del periodo tardo-vedico. Svanito l'antico ottimismo che faceva auspicare qui sulla terra una vita lunga, ricca di figli e di armenti, e nell'aldilà una continuazione sia pure pallida dell'esistenza terrena, prevale la convinzione che l'azione abbia un effetto che deve sempre essere frutto: e se il corso d'una vita non basta

a esaurirne le conseguenze, l'anima o il *quid* responsabile dell'azione dovrà ritornare sul campo del suo agire, ossia sulla terra, in una catena di rinascite che si ripeteranno all'infinito, poiché l'agire è connesso con l'umana natura. Favorita dalle classi dominanti come spiegazione ragionevole del vario destino dell'uomo e della palese ingiustizia della distribuzione attuale del bene e del male, la dottrina del *samsāra* determinato dal karman d'altra parte offriva agli oppressi e ai disperati una speranza di migliorare sia pure in una prossima esistenza il proprio futuro e s'affermò pertanto rapidamente. Ben presto, però, divenne predominante non la speranza d'essere ciascuno creatore del proprio destino, ma il senso di provvisorietà che travolge ogni cosa: nel seguito incessante di vite, la ricchezza, la famiglia, l'esistenza stessa perdono il loro valore d'unicità e d'irripetibilità. E allora fioriscono le varie proposte di liberazione, per le quali lo scopo non è più quello d'ottenere una permanenza felice in un ciclo destinato comunque a finire, ma di trovare qualche cosa di sottratto all'impermanenza e, se è vero che l'impermanenza è propria della vita, di qualche cosa che sia diversa dalla vita. La negazione d'un'intima validità dell'esistenza terrena s'esprime nella pratica dell'ascetismo. Questo è uno dei contrassegni tipici del giainismo, che lo sostiene e lo raccomanda come molte altre correnti brahmaniche e hindū, tanto che la mortificazione della carne è uno degli aspetti dell'indianità che più ha colpito gli stranieri in tutte le epoche. Ma se la pratica ascetica è l'ultimo e indispensabile passo sulla via che porta alla liberazione, non meno importante è lo sforzo personale per la propria purificazione, che si manifesta per i giaina soprattutto in un'implacabile osservanza dell'*ahimsā*, ossia del precetto della non violenza, che presto dal significato puramente negativo passa all'aspetto positivo ed è considerata equivalente alla *dayā*, la simpatia verso tutti gli esseri animati.

Per l'esigenza etica – per la quale esso non può essere riduttivamente definito come la sistemazione dell'antichissima tendenza indiana all'ascetismo – il giainismo s'apparenta strettamente al buddhismo, coevo almeno per quanto riguarda la formulazione definitiva e storica dei precetti. Del pari con il buddhismo sono condivisi la posizione antibrahmanica, il rifiuto dei sacrifici cruenti, l'ateismo e l'originaria preferenza per la condizione di monaco itinerante, poiché soltanto questo può affrontare quella vita di astensioni, di innumerevoli cautele e infine di logoramento del corpo che gli consentiranno prima di ridurre la produzione di karman, poi di consumare il karman accumu-

lato. La presenza d'un laicato, che poi indusse a un parziale abbandono della vita errabonda da parte dei monaci e al formarsi di monasteri e templi, è però attestata fin dai primi tempi e anche in questo si trova un punto di contatto con il buddhismo, dal quale tuttavia il giainismo è da tenersi del tutto separato per tradizioni autonome e per differenze sostanziali: soprattutto per la diversa posizione nei riguardi dell'ascesi, dal Buddha giudicata «indecorosa e inutile».

Secoli di contatti con l'ambiente hindū hanno lasciato il segno per quanto riguarda il culto praticato dai laici, che son partecipi di feste e ceremonie hindū, interpretate generalmente in senso più sobrio. Ma alcune caratteristiche sono rimaste nei tempi, a conferma di quella fedeltà alle origini nella quale alcuni studiosi vedono il motivo della persistenza del giainismo sul suolo indiano: e sono un certo meccanicismo, che induce talvolta a prescrizioni miranti più alla rinuncia che alla moralità, la preoccupazione sempre affiorante per il perfezionamento individuale, soprattutto l'avversione ai grandi voli metafisici, che trova una curiosa convalida nella propensione per le comparazioni e i paragoni tratti dall'esperienza più prosaica. Saldamente ancorati al buon senso comune, i giaina accettano il mondo nella sua apparenza immediata, analizzano ogni fenomeno con cura minuziosa e giungono ad ammettere la «indeterminatezza dell'essere», per cui su ogni oggetto possono emettersi vari giudizi, tutti veri ma tutti parziali, in quanto considerano soltanto uno degli aspetti della realtà in continua evoluzione. Nella dottrina del «pluralismo relativo degli aspetti della realtà» (*anekāntavāda*) i giaina vedono la testimonianza dell'attitudine scientifica della loro dottrina e la base per la tolleranza e il vivere civile, in quanto ogni dottrina contiene una parte di vero e può quindi essere recuperata come avvio alla comprensione della verità, per il raggiungimento della quale è tuttavia indispensabile la dottrina giainica. A noi sembra che nell'*anekāntavāda* si sorprenda un atteggiamento sostanzialmente analogo a quello che fa rifuggire il Buddha da ogni indagine ontologica, in quanto non producente ai fini della salvazione, o a quell'umanesimo upaniṣadico per il quale la considerazione della molteplicità fenomenica precede l'intuizione della realtà trascendente, che senza la prima è mutila. E invero l'uomo e il suo destino sono al centro dell'interesse: l'uomo che potrà essere avviato sulla retta via da un esempio, ma che in se stesso soltanto potrà confidare per seguire quella disciplina che lo porrà per sempre al di sopra del dominio della materia.

2. STORIA DELLA CHIESA E DELLA TRADIZIONE GIAINICHE

La dottrina, compendio dell'eterna legge dell'eterna verità, è per i giaina immutabile. Nell'avvicendarsi delle epoche cosmiche, soggette a un cambiamento graduale e continuo, possono tuttavia verificarsi situazioni di obnubilamento o fraintendimento nella conoscenza della dottrina. Per ripristinarla nella sua integrità compaiono allora di tempo in tempo i 24 *tīrthaṅkara*, «costruttori del guado», quel guado che permette d'oltrepassare l'oceano delle esistenze e consiste nella dottrina o nella comunità. Soltanto i due ultimi profeti dell'attuale era cosmica, Pārśva e Vardhamāna Mahāvīra, sono considerati personaggi storici: gli altri profeti sono avvolti nelle nebbie del mito, distanti tra loro miriadi di anni, privi d'individualità, e sembrano adombrare il concetto che la dottrina e l'organizzazione chiesastica, stabilita intorno al 500 a.C., affondano le loro radici in una remota antichità.

Pārśva, nato da famiglia guerriera a Benares 250 anni prima di Mahāvīra e morto per inedia volontariamente sopportata a 100 anni, fondò una comunità di laici e monaci astretta a quattro voti: non nuocere, non mentire, non rubare, non possedere. Erano essi probabilmente i *nirgrantha*, gli «svincolati» da ogni cura terrena, e a questa comunità appartenevano i genitori di Mahāvīra. Costui è indicato nei testi buddhistici con l'epiteto di Nātaputto (sanscrito Jñātṛputra) e apparteneva al clan appunto dei Jñātṛ. Suo padre Siddhārtha aveva il titolo di sovrano d'un piccolo Stato nella regione del Magadha (Bihar), e a Kundagrama (odierna Besarh) nacque il futuro Mahāvīra, che secondo la prevalente tradizione chiesastica visse tra il 599 a.C. e il 527, più probabilmente tra il 549 (o 540) e il 477 (o 468)¹: Hemacandra, che nel secolo XII d.C. si basa su materiali antichi, colloca la sua morte 155 anni prima dell'accessione al trono di Candragupta Maurya e questa avvenne nel 322 o nel 313 a.C. Ben presto, al pari di Pārśva, divenne il soggetto d'una variegata leggenda; ma mentre per Pārśva si sottolineano la compassione verso tutte le creature e la disponibilità all'aiuto (salvò dal fuoco d'un brahmano crudele un serpente che in un'esistenza successiva gli offerse la protezione del suo cappuccio contro la pioggia di pietre scagliategli

¹ La cronologia di Mahāvīra è strettamente congiunta con quella del Buddha, per il quale alcuni studiosi propongono una datazione più bassa (380 a.C.?). Vedi: H. Bechert, *A Remark on the Problem of the Date of Mahāvīra*, in «Indologica Taurinensis», 11 (1983), pp. 287-290.

contro da quello stesso brahmano), per Mahāvīra s'insiste sulla sua determinazione e sulla sua indifferenza di fronte ai pericoli.

L'embrione fu trasferito (come si narra per Balarāma, fratello di Kṛṣṇa) dal grembo della consorte d'un brahmano al grembo della moglie di Siddhārtha, poiché un profeta della fede deve nascere «in famiglie nobili, elevate, d'origine regale». Alla nascita gli fu imposto il nome Vardhamāna, interpretato come «accrescitore» (in realtà «colui che s'accresce») per i benefici che subito si produssero nel regno. Conscio fin dalla giovinezza della transitorietà dei beni terreni, dominò tuttavia l'aspirazione all'ascesi per non turbare la famiglia, si sposò ed ebbe pure una figlia (ma le sette rigoriste non parlano del suo matrimonio). Morti i genitori, a trent'anni, con il consenso del fratello al quale cedette il regno, poté darsi alla vita religiosa. All'inizio della stagione fredda abbandonò la famiglia, si strappò la capigliatura e, indossata una tonaca (ma dopo tredici mesi si spogliò anche di questa), iniziò un vagabondaggio durato dodici anni, praticando aspra ascesi ed esponendosi nudo alle intemperie e agli insulti di popolazioni ostili. Nel quarantatreesimo anno di vita, dopo lunghe meditazioni e mortificazioni, dopo aver sradicato amore e odio, desideri e ripugnanze, ottenne la conoscenza assoluta, la rivelazione della verità che permette di sfuggire al dolore, congiunto inevitabilmente con la vita. Da quel momento fu un *Jina*, «vincitore» delle passioni, un *Kevalin*, «onnisciente», un *Arhat*, «venerabile», un *Mahāvīra*, «grande eroe». Per gli altri trent'anni della sua vita si dedicò alla predicazione, girovagando nel Magadha, onorevolmente accolto dai rappresentanti dell'aristocrazia guerriera alla quale egli stesso apparteneva.

Non è ricordato alcun suo incontro con il Buddha, attivo negli stessi luoghi e nella stessa epoca, mentre ci si sofferma sulla figura di Gośāla Maskariputra, dapprima suo discepolo quindi asperrimo nemico e capo degli *ājīvika*. Questa setta, costituita di monaci e laici, ancora esistente nel secolo XIV, era accusata di concepire l'universo come retto da un fatalismo assoluto, contro il quale a nulla valgono gli sforzi umani. Avversati sia da giaina sia da buddhisti, descritti come alternanti periodi di crapula a penitenze severe, gli *ājīvika* occupano una posizione mediana tra le scuole negativiste e quelle che ammettono un ordinamento etico dell'universo ed ebbero forse qualche influenza su alcune concezioni e pratiche giainiche.

Mahāvīra morì a 72 anni e i suoi resti furono portati in cielo, cosicché, a differenza di quanto avvenne per il Buddha, non ci

fu un culto delle reliquie. Secondo il canone la comunità lasciata da Mahāvīra comprendeva 14.000 monaci, 36.000 monache, 159.000 laici, 318.000 laiche. Le cifre sono senz'altro esagerate, ma la predicazione di Mahāvīra dovette avere successo: non si spiegherebbe altrimenti la polemica dei testi buddhisti contro i seguaci di Nātaputto.

Carattere rigido, sostenitore dell'ascesi più spinta, consci della raggiunta onniscienza e quindi espositore rigoroso ma gelido della dottrina di salvazione, che esige distacco assoluto ed esclude amore o odio per alcuno, Mahāvīra era tuttavia disposto a partecipare a tutti la sapienza, usava la lingua pracrita per avvicinare una più ampia cerchia di ascoltatori e si serviva d'un'eloquenza fascinosa della quale ben scarse tracce sono rimaste negli scritti canonici.

La disposizione a rivolgersi a tutto il creato trova una raffigurazione acconcia nella concezione del *samavasaraṇa*, «assemblea di preghiera»: al centro d'un immenso cerchio diviso in anelli sta il *tīrthamkara*, la cui parola arriva a divinità, creature infernali, animali, monaci e uomini di tutte le razze. Erede e riformatore della comunità di Pārśva, Mahāvīra instaurò l'obbligo esplicito della castità come quinto voto, riconfermò la distinzione tra monaci e laici e dedicò la sua attenzione alla formulazione d'una regola precisa e severa in materia di doveri, costumi e uffici, che anticipa le sottigliezze dei medievali *śrāvakācāra*, «norme per laici».

Tre furono i principali discepoli di Mahāvīra: Gautama Indrabhūti, legato al maestro da affetto particolare che gli impedì di raggiungere la liberazione se non dopo la morte del maestro; Sudharman, successore diretto di Mahāvīra; e Jambu, che morì 64 anni dopo il maestro e fu l'ultimo onnisciente del periodo cosmico in cui viviamo. Da allora iniziò la trasmissione dei testi sacri, i quali sarebbero stati sistemati per iscritto, in forma già comunque mutila, all'epoca del patriarca Bhadrabāhu, morto verso il 300 a.C. La persona di Bhadrabāhu è legata anche con l'insorgere dello scisma, che tuttora perdura, dividendo la chiesa giainica in *śvetāmbara*, «vestiti di bianco», prevalenti nel Gujarat e nell'India occidentale, e *digambara*, «vestiti d'aria», prevalenti nell'India meridionale. Secondo questi ultimi, essi sarebbero i discendenti di coloro che emigrarono verso il Sud, nel Mysore, per sottrarsi ai pericoli d'una carestia sotto la guida appunto di Bhadrabāhu; ritornati dopo vent'anni, trovarono che i rimasti nella terra d'origine avevano abbandonato il costume della nudità, adottato ma non imposto da Mahāvīra, e li accusarono di lassi-

simo e di tradimento della regola. Gli śvetāmbara a loro volta accusano i digambara di seguir costumi non adatti all'epoca corrotta in cui viviamo.

La religione di Mahāvīra s'espanso lentamente ma continuamente seguendo le vie commerciali che portavano a Sud e a Ovest: un'iscrizione del I secolo a.C. nell'Orissa e resti archeologici del II secolo a.C. a Mathura attestano della presenza di comunità in possesso d'un certo rituale. I giaina annoverano tra i seguaci della fede molti regnanti e rappresentanti della casta militare, a cominciare dai contemporanei di Mahāvīra, per continuare con Candragupta e Aśoka e parecchi sovrani dell'India meridionale vissuti nel primo millennio d.C.: è probabile che, oltre l'opportunità politica di non inimicarsi le comunità giainiche, da sempre economicamente importanti, abbiano assicurato consensi negli ambienti dei guerrieri gli ideali di sforzo personale e di responsabilità individuale spinti fino all'estremo impersonati dagli asceti assorti nella meditazione e nella rinuncia. In ogni modo a Samprati, nipote di Aśoka (ca. 200 a.C.), è attribuito l'invio di missioni giainiche nell'India meridionale, nei paesi di lingua dravidica dove in effetti nel primo millennio della nostra era il giainismo influenzò profondamente la vita culturale, sociale e artistica, lasciando documenti letterari e monumenti architettonici di singolare importanza.

I digambara considerano normative quattro serie di testi, risalenti ai primi secoli d.C. e riguardanti rispettivamente la storia, la cosmologia, l'etica e la metafisica; gli śvetāmbara fissarono a Vallabhi nel Gujarat in un concilio convocato nel 512 d.C. un canone, denominato *Siddhānta*, che è quindi di epoca abbastanza tarda e comprende un complesso di 45 testi, divisi in 11 *aṅga*, «membra», 12 *uvāṅga*, «membra secondarie», 10 *paiṇna*, «testi sparsi», 6 *cheyasutta*, «regole di disciplina», 5 *mūlasutta*, «regole fondamentali», 2 testi isolati. Particolarmenete significativi sono il 1°, il 2° e il 5° *aṅga*, rispettivamente *Āyāra*, «Norme di condotta», *Sūyagada*, «Ragguagli [sulle varie dottrine]», *Viyāhapannatti*, «Enunciazione delle spiegazioni», il quale ultimo ci dà una descrizione vivace dell'insegnamento e della personalità di Mahāvīra; il cosiddetto *Kalpasūtra* di Bhadrabāhu, «Codice di disciplina», che è il 2° dei *cheyasutta* e la cui lettura è meritoria di per sé; il 1° dei *mūlasutta*, *Uttarajjhāyā*, «Il proseguimento dell'istruzione», sorta di antologia sull'ideale di vita ascetica. La lingua del canone è denominata *ardhamāgadhi* ed è un pracrito volutamente arcaico, che ha come base la parlata del Magadha, ma rivela influssi più o meno intensi

della *māhārāṣṭri*, il posteriore pracrito occidentale preferito dai commentatori medievali. Di lettura faticosa e monotona, il canone vuol essere un'enciclopedia della scienza sacra e della profana: dovrebbe quindi essere oggetto soltanto d'interpretazione, non di completamento. L'accresciuta maturità speculativa e le necessità polemiche imposero tuttavia un adeguamento: si ebbe pertanto una ricchissima fioritura di commenti e di opere autonome, con una scelta sempre più esclusiva per il sanscrito, che testimonia del desiderio di confrontarsi con le altre scuole.

Degni di segnalazione sono Umāsvāti, Kundakunda, Siddhasena Divākara, Haribhadra, Hemacandra, Malliṣeṇa.

Umāsvāti (secoli IV-V d.C.) nel *Tattvārthaśūtra*, «Aforismi sul significato della verità», diede della dottrina una sistemazione che è rimasta nei secoli, riconosciuta da tutte le sette. Kundakunda, forse anteriore allo stesso Umāsvāti, privilegia misticamente l'introspezione: l'anima secondo lui è estranea a ogni contatto e a ogni influsso. Mentre Siddhasena (secolo VII) è il primo sistematore della logica, Haribhadra (secolo VIII), di origine ed educazione brahmaniche, e Hemacandra (1089-1172), poligrafi prodigiosi, furono attivi in ogni branca dello scibile. Hemacandra ebbe anche prestigio altissimo nella vita politica: convertito da lui, il principe Kumārapāla s'indusse a creare nel Gujārāt, da sempre roccaforte del giainismo, uno Stato ispirato ai precetti giainici con stretta osservanza del principio dell'ahimsā. Malliṣeṇa infine (secolo XIII) è autore della *Syādvāda mañjarī*, «Il mazzo di fiori della dottrina della relatività».

Protezione di principi e manifestazioni imponenti dello zelo dei seguaci, costruttori di templi sontuosi, non mancarono neppure in seguito, ma il periodo di massima fortuna del giainismo era ormai sul finire. A parte le persecuzioni sanguinose attribuite senza certezza di prove ad alcune sette śivaite, il declino fu dovuto al successo della cosiddetta controriforma brāhmaṇica, che seppe conciliare concezioni filosofiche di singolare elevatezza con miti e intuizioni popolari di varia origine, e soprattutto all'affermarsi delle correnti emozionali imperniate sulla devozione a persone divine quali Viṣṇu, Śiva o le divinità femminili, in grado d'assicurare aiuto, consolazione, salvezza. Infine la violenta immissione dell'Islām sul suolo indiano accomunò nella persecuzione, nella distruzione di templi e nella conversione più o meno forzata hindū, giaina e buddhisti. Per questi ultimi la distruzione dei centri di cultura fu un colpo mortale; il giainismo invece, pur limitato, resistette e conobbe anzi qualche periodo di fortuna, come sot-

to Akbar (1556-1605), che i giaina considerano seguace della loro fede. Tra i motivi che consentirono la sopravvivenza in India del giainismo sono certamente da annoverarsi la potenza economica delle comunità e la sostanziale immobilità della dottrina attraverso i secoli, ma soprattutto la stretta solidarietà che non venne mai meno tra monaci e laici, i primi riconosciuti guide indispensabili per la dottrina, che è necessaria per la salvezza.

Nel corso dei secoli sia śvetāmbara sia digambara (i quali ultimi abbandonarono, almeno in pubblico, la nudità) si divisero in diocesi, chiamate *gaccha* per i primi, *sāṅgha* per i secondi, spesso in aspra polemica per una diversa valutazione di usi e costumi ritenuti degenerati o incompatibili con la tradizione, specialmente per quanto riguarda il progressivo abbandono della vita errabonda da parte dei monaci e il loro stabilirsi in centri residenziali sorti in prossimità dei templi.

Tra i movimenti di riforma, che rivelano tra l'altro la vitalità della religione, sono da ricordarsi tra gli śvetāmbara gli *sthānakavāśī* e i *terāpanthī*, che rifiutano le immagini e il culto nei templi e risalgono nella loro ispirazione a Loṅka, uno scrivano vissuto nel Gujaraṭ nel XV secolo. Gli *sthānakavāśī*, attestati a partire dal 1630 circa, «abitanti in case private», rifiutano quelle parti del canone che parlano dei templi, in quanto nella costruzione di essi va perduto gran numero di esseri viventi (al che viene opposto che il tempio è simile a un pozzo, nello scavo del quale i benefici superano di gran lunga il danno provocato) e hanno reso obbligatorio l'uso della pezzuola davanti alla bocca per non ledere lo spirito dell'aria e per non inquinare con il respiro i testi sacri durante la lettura rituale. È possibile che l'esempio dell'islām abbia fornito qualche suggerimento alle tendenze iconoclastiche: va osservato però che la polemica contro templi e immagini è assai antica fra i giaina e del resto la convinzione che l'assoluto è del tutto scevro di qualità sensibili e quindi irrappresentabile è dal tempo delle *Upaniṣad* ben radicata nell'India. La setta dei *terāpanthī*, «i seguaci dei tredici» primi aderenti alla riforma, fu fondata nel 1764 da Ācārya Bhikshu, originario del Rajasthan e sostenitore d'una regola rigorosa, dura, aliena da compromessi, tutta rivolta alla purificazione individuale. Fortemente centralizzata sotto l'autorità degli ācārya, «maestri», la setta dei terāpanthī ha mantenuto fama per rigore e dottrina fino ai nostri giorni. Il nono ācārya, Shri Tulsi, fondò nel 1949 il movimento *aṇuvrat*, che attraverso «[la fedeltà ai] voti minori» dei laici, ossia attraverso un combinato e graduale intreccio di moderazione e di

azioni moralmente pure in tutte le fasi della vita privata, pubblica, commerciale, mira alla costruzione d'una società libera dallo sfruttamento, dalla povertà, dalla violenza.

A partire dalla metà del secolo scorso, anche in rapporto con l'interesse suscitato dalle religioni indiane in ambito europeo, si è assistito a un rinnovamento della religione giainica e a una modernizzazione del suo studio, del resto sempre coltivato sia pure in solitudine nelle ricchissime biblioteche dove la riproduzione dei manoscritti è considerata opera meritoria. Autorevole assertore della necessità di concedere a studiosi occidentali l'accesso a testi preziosi e ignorati fu il maestro Vijaya Dharmasūri (1868-1922). Numerosi centri di studio provvedono oggi alla pubblicazione di testi canonici o particolarmente autorevoli e cercano di presentare anche a un pubblico occidentale l'essenza della dottrina: si ricordi la World Jain Mission, fondata ad Aliganj (Etah, Uttar Pradeś) nel 1949, che pubblica un bollettino, «The Voice of the Ahimsā». Eminent personalità giainiche dell'epoca moderna e contemporanea sono infine Shrimad Rajacandra (1867-1901), che è ricordato da M.K. Gandhi, sul quale ebbe forse qualche influenza, e Kanji Svami (1889-1980), che fondò a Songadh, nel Gujarat, nel 1937 il Digambara Svadhyaya Mandir, imponente complesso di centri e di scuole. Entrambi digambara, non riutano la venerazione delle statue, ma vedono il centro della religione nell'approfondimento interiore, nell'assorbimento in se stessi, nel distacco da ogni attaccamento e odio.

La diaspora giaina assomma a circa 80.000 individui (20.000 nell'Africa orientale, con templi a Nairobi e Mombasa; 25.000 in Inghilterra con una presenza rilevante a Leicester; 20.000 negli Stati Uniti): l'identità giainica è gelosamente conservata, anche se molti da generazioni non hanno più collegamenti con la madrepatria indiana.

3. LEGGE COSMICA ETERNA, DIVINITÀ TRANSITORIE, REGNO E STORIA DELL'UMANITÀ

L'esistenza d'una divinità suprema, unica, puramente spirituale, onnisciente, onnipresente e onnipotente, creatrice e reggitrice delle cose del mondo, è recisamente negata dai giaina; anzi il tentativo di dimostrar vana ogni tradizionale concezione del divino è stata parte importante della letteratura polemica d'ogni epoca, fino ai moderni apologeti dell'antica fede.

L'universo è increato ed eterno: come non è possibile dimostrare razionalmente che l'universo un giorno sarà distrutto, del pari oscuri sono i concetti di creazione *ex nihilo* e di emanazione. La prima presenta subito una contraddizione in termini in quanto afferma che il non esistente diventa esistente; quanto all'emanazione, dovrebbe ammettersi il passaggio dal puro spirito perfetto all'impura manchevole materia. Ammettiamo pure per un istante un creatore increato (ma la postulata eternità di costui non è valido argomento per escludere l'esistenza *ab aeterno* di più sostanze): per quali motivi l'essere perfettissimo si sarebbe indotto alla creazione dell'universo? Certamente non mosso dal desiderio, poiché egli ha raggiunto tutti i suoi fini, non ispirato da compassione per le creature altrimenti impossibilitate a raggiungere la liberazione, poiché prima della creazione non esistevano né dolore né dolenti; non certo per gioco, che renderebbe il dio simile a un fanciullo.

Se poi accanto alle divinità esistevano altre sostanze, queste non potevano essere inerti, poiché il modo d'essere delle sostanze sta nell'esercitare le proprie funzioni. Inoltre manca, nella pura luce che è Dio, ogni organo materiale che serva di base per l'attività, non più creatrice ma soltanto reggitrice, della mente e della volontà divine. Infine, se l'universo è un'illusione, o questa è in certo modo una seconda realtà, o se è irreale non può produrre effetti concreti.

Nel mondo, che pure non è il peggiore dei mondi possibili, a gioie rapidamente dileguantisi s'alternano infelicità, crudeltà, ingiustizie senza fine, di cui sono di volta in volta oggetto e soggetto tutte le creature, dagli animali che danno e ricevono una morte cruenta, all'uomo, esposto agli oscuri terrori d'un destino che non sa prevedere. Se attraverso la sofferenza vuol essere esaminata la capacità di salvezza dei singoli, né il mezzo né lo scopo appaiono degni d'un Essere misericordioso e onnisciente. Se poi ogni cosa è determinata dalle azioni altra volta compiute dalle creature stesse, la funzione d'un dio che sorveglia l'ineluttabile vicenda del rimerito non appare né indispensabile né tanto meno autonoma.

I gianini negano quindi l'esistenza di Dio in base a considerazioni di ordine logico, ossia rifiutano lo slancio mistico che è il solo a permettere, al di là d'ogni razionalità, l'intuizione di Dio; ma non per questo sono meno convinti che il problema dell'universo e dei suoi abitatori trascenda l'ambito d'ogni singola vita. Per essi il cosmo ha, nelle caratteristiche degli elementi increati

e costitutivi, la ragione del suo divenire, e questo è determinato dal karman, la legge del rimerito delle azioni compiute. Essa è sufficiente a spiegare la sorte dei singoli, la realtà del male e del bene, ed è universale, necessaria e inesorabile come tutte le leggi della natura.

Soltanto le anime che hanno raggiunto la loro essenziale perfezione, che esclude ogni rapporto con la materia, sono sottratte al karman: i *siddha*, «i perfetti», sono per i giaina le vere divinità, esempio psicologicamente valido della possibilità d'ottenere la liberazione. La preghiera, intesa come richiesta d'aiuto nel bisogno o come espressione di confidente abbandono e di speranza, non può essere rivolta a loro che, del tutto staccati da ogni contingenza terrena, possono essere oggetto soltanto di meditazione. La necessità umana d'aver aiuto e consolazione da forze superiori ha condotto tuttavia a una soluzione di compromesso, analoga alla posizione buddhista e codificata nel canone: s'ammette dunque una miriade di divinità transeunti, ossia di anime che in grazia delle azioni compiute in passato godono attualmente di felicità e di possibilità sovrumanie, ma per nulla definitive. Onorati nei templi giainici e richiesti di grazie appartenenti all'ambito puramente materiale, anche gli dèi sono soggetti alla legge del karman e potranno raggiungere l'emancipazione soltanto attraverso la condizione umana: questa viene così riscattata dall'impermanenza che la contrassegna per la possibilità, solo a essa riservata, di realizzare la divinità che giace in potenza nell'anima di ciascuno.

Palcoscenico del dramma della vita è l'universo, al di là del quale esiste lo spazio assolutamente vuoto. Raffigurato nella letteratura postcanonica come un uomo o una donna in piedi (con questa figura volendosi sottolineare l'analogia tra microcosmo e macrocosmo), l'universo è diviso in tre parti e trascende nelle sue misure ogni umana comprensione: la sua altezza è di 14 *raju*, e il *raju* è lo spazio percorso in sei mesi da un dio che copre due milioni di miglia in un secondo. Come non esiste una stalla di pecore che non sia piena in ogni sua parte di fimo e di fiocchi di lana, così non c'è punto dell'universo dove non si trovi un'anima, incorporata in esseri immobili (dotati del solo senso del tatto, come le pietre o le piante) o mobili (dotati di 2, 3, 4, 5 sensi, ossia di gusto, odorato, vista, udito). Tutte le anime sono implicate nel giro delle esistenze (al di sotto esistono soltanto i *nigoda*, specie di anime vegetali), ma alcune sono *abhava*, destinate a rimanere per sempre legate nei lacci di erronee credenze, altre so-

no *bhavya*, destinate a salvarsi. La parte inferiore dell'uomo cosmico comprende gli inferni, nei quali dannati e demoni s'infliggono a vicenda patimenti e pene, pagando il fio, tuttavia limitato nel tempo, del loro agire; soltanto anime colpevoli di colpe irremissibili sprofondano per sempre in un abisso senza fondo. Il mondo mediano corrisponde alla cintura, è di forma circolare e comprende una serie di continenti e di oceani anelliformi. Il continente centrale è diviso da catene di montagne e da fiumi in varie sezioni: la parte centrale inferiore è il Bharatavarṣa, ossia il nostro mondo. I mondi superiori ospitano le dimore degli dèi, sempre giovani, bellissimi e fulgenti, che godono il premio, anch'esso caduco, di meriti non ancora eccedenti la sfera degli interessi umani. In possesso di «sconfinata, incomparabile beatitudine senza fine» sono soltanto i siddha, che godono delle perfezioni dell'anima pura nella «regione dal lieve pendio», che, simile al diadema dell'uomo cosmico, è al di sopra del mondo degli dèi, simboleggiando anche nella mitica costruzione cosmica l'irrevocabile separazione che esiste tra liberazione e ogni altra apparizione e immaginazione umane.

Si è già detto dell'unicità, quanto a possibilità di conseguire la salvezza, dell'uomo, che è basata sul principio della libera scelta nell'agire, non infirmato né da alcuni motivi predestinazionistici né dalla convinzione che anche il malocchio possa avere una parte nel destino. L'uomo esiste soltanto in alcune regioni del mondo mediano, soggetto a un cambiamento continuo che coinvolge l'ambiente e le condizioni fisiche e morali degli abitanti. Da uno stato iniziale d'estrema prosperità si passa, attraverso una fase discendente (*avasarpaṇī*) comprendente sei età, a una condizione d'assoluta abiezione, quando la ruota del tempo attraverso una fase ascendente (*utsarpaṇī*) ricondurrà gradualmente a un vertice di felicità. Attualmente siamo nella quinta età dell'*avasarpaṇī*, che durerà 21.000 anni. Le epoche di grande prosperità e di grande miseria non sono propizie al raggiungimento della liberazione e infatti nel periodo attuale nessuno può liberarsi se non rinasce in una regione del mondo mediano dove le condizioni siano più favorevoli.

Il primo profeta, Ṛṣabha, apparve nella terza età, diede agli uomini le leggi, istituì le quattro caste, insegnò i mestieri in previsione delle necessità future e fu il primo beneficiario della vitale istituzione del *dāna*, ossia del dono fatto da un laico a un asceta, quando accettò da un re dello sciroppo di zucchero per rompere il digiuno. Gli altri 23 tīrthaṃkara apparvero nella quarta età,

come pure gli imperatori universali e i gruppi di eroi, personaggi paradigmatici che esemplificano la lotta tra bene e male, con la vittoria del primo e il trionfo della giustizia. Di ognuno di questi «grandi personaggi» la ricchissima letteratura postcanonica giainica sa raccontare nomi, imprese, prodigi. Nelle narrazioni di questo tipo confluiscono leggende, racconti, miti di varia origine, che trovano spesso paralleli in tradizioni indiane ed extra-indiane, nonché rimembranze di avvenimenti storici e di personaggi reali, ma l'individualità dei protagonisti va perduta per l'indefinito rinnovarsi di vicende sostanzialmente simili.

4. ATTIVITÀ RELIGIOSA

«Il complesso di retta fede, retta conoscenza e retta condotta costituisce la via della liberazione» (*Tattvārthasūtra* I, 1). Questa asserzione di Umāsvāti, valida ancor oggi per i giaina di ogni tendenza, esprime l'essenza del giainismo: la piena adesione alle verità insegnate da Mahāvīra, l'onniscienza del quale garantisce della loro intangibilità, determina la condotta pratica e l'atteggiamento emotivo-sentimentale verso forze superiori comunque intese.

1. Dottrina

Lo stesso Umāsvāti cataloga l'intero contenuto della dottrina in sette «verità fondamentali» (*tattva*), che sono: 1) *jīva*, «sostanza spirituale», anima; 2) *ajīva*, «sostanze inanimate»; 3) *āsrava*, «afflusso» della materia nell'anima; 4) *bandha*, «schiavitù»; 5) *samvara*, «arresto» dell'afflusso di materia; 6) *nirjarā*, «eliminazione» della materia che affetta l'anima; 7) *mokṣa*, «liberazione».

Tutto l'esistente si risolve in sei classi di sostanze (*dravya*) o entità fondamentali (*astikāya*), divise in animate e inanimate, elementari ed eterne, soggetti permanenti di accidenti mutevoli. Le sostanze, della cui esistenza si è così certi come di quella del vento, che pur non si vede, e che nel loro stesso nome (*dravya*, dalla radice *dru-*, «scorrere») sembrano inserire nel concetto di «essere» quello di «divenire», sono lo spazio (*ākāśa*), i presupposti del movimento e della quiete (*dharma* e *adharma*), il tempo (*kāla*), la materia (*pudgala*), le anime o monadi vitali (*jīva*). Esse sono tutte incorporee, eccetto la materia, e tutte inanimate, escluse le anime. Queste ultime sono infinite di numero, sono tutte

eguali quando siano metafisicamente pure, pervadono ogni apparizione e sono concepite come una sorta di sostanza sottile, se possono estendersi o contrarsi e ricevere o respingere l'afflusso della materia. Il tempo permette l'evoluzione continua, per cui tutto esiste e tutto diviene. Lo spazio e i presupposti del movimento e della quiete (si noti la particolare accezione che hanno in contesto giainico i termini *dharma* e *adharma*) permettono la localizzazione, il moto e la stasi, che apparvero modi di essere così differenti da esigere sostanze differenti; in ogni modo nello spazio assolutamente vuoto al di là dell'universo nulla esiste che possa muoversi o star fermo. La materia è costituita da un numero infinito di atomi, dotati di senso, odore, sapore, colore, che s'aggredano tra loro e sono uniti *ab aeterno* e senza ragione con le monadi spirituali: attraverso 42 canali le particelle di materia, o meglio gli impulsi d'energia di natura materiale, aderiscono ai *jīva* come granelli di polvere a una superficie cosparsa d'olio generando il karman, il misterioso determinante d'ogni condizione di vita e di tutti i fenomeni del mondo empirico, destinati alla dissoluzione e alla morte come tutti i prodotti compositi.

Come dalla fermentazione di fiori, semi, frutti si produce una bevanda spiritosa, come l'acqua è il composto liquido di due elementi gassosi, così dalla monade spirituale, nella quale la materia ha provocato mutamenti come una pillola medicinale nel corpo, nasce una nuova creatura, che ha perduto le caratteristiche originarie del *jīva* (vista, conoscenza, felicità, possibilità d'agire infinite) e ne ha acquistate delle altre, che la costringono nel mondo e nelle limitazioni che son proprie della materia e che dureranno finché perduri lo stato di schiavitù (*bandha*) e non sia spezzato il legame che costringe l'anima in simbiosi e in sinergia con elementi ad essa in realtà affatto estranei.

L'effetto più evidente del legame tra anima e materia è una serie di corpi che avvolgono l'anima. Accanto al corpo materiale, l'unico visibile, esistono infatti altri corpi, tra i quali il più importante è il corpo karmico, che è il risultato dell'agire d'ogni creatura e dall'eternità accompagna l'anima di esistenza in esistenza fino al momento della liberazione, conferendo alla creatura una *leśyā*, ossia una colorazione, tuttavia non percepibile dai sensi, che varia dal nero all'azzurro, al grigio, al giallo, al rosa, al bianco, muta continuamente e rispecchia la condizione morale dell'individuo.

Con queste concezioni, che riflettono stadi di pensiero arcaici e trovano paralleli in analoghe concezioni degli *ājīvika*, i gai-

na hanno cercato di sistemare metodicamente l'antica credenza secondo la quale l'azione infetta l'anima con una sostanza determinata, che produce effetti a essa corrispondenti finché non venga allontanata con apposita procedura. Il karman, che è dunque di natura materiale, esplica la sua influenza in otto modi, da un lato sopprimendo o ostacolando le qualità proprie dell'anima (karman distruttivi), dall'altro determinando le caratteristiche psicofisiche degli individui e la loro collocazione nella scala degli esseri (karman non distruttivi). Gli otto modi sono a lor volta analizzati con grande sottigliezza, cosicché i trattati posteriori numerano 148 categorie di karman, il quale si consuma soltanto quando sia goduto nei suoi effetti. Va tuttavia ancora ricordato che il karman condiziona lo stato iniziale dell'individuo, costituisce cioè delle predisposizioni che non annullano l'aspirazione alla felicità e la capacità di distinguere tra bene e male che sono considerate, senza dimostrazione, innate, residuo e barlume nell'anima incorporata delle perfezioni primigenie. Resta così salvo il principio del libero arbitrio, anzi la convinzione che l'individuo mai può sfuggire alle proprie responsabilità è sempre ripetuta e costituisce uno dei tratti più nobili del giainismo.

Il karman come è senza principio (perché mai l'anima, se un tempo si fosse trovata pura, sarebbe scesa nel divenire samsarico) così è, a causa della sua produzione, senza fine. Infatti esso è prodotto da errore, inosservanza dei precetti, negligenza, passioni (anzi la forza d'aderenza del karman è in ragione diretta dell'intensità delle passioni, *kaṣāya*, propriamente «resina»), ma anche dal *yoga*, che nella particolare accezione giainica indica «l'attività del corpo, della mente e della parola» e che è ineliminabile, perché l'anima, proprio perché legata alla materia, partecipa sia pur passivamente alla realtà oggettiva, che provoca in essa un'agitazione paragonabile all'aspettazione di chi si trova davanti un cibo.

Occorre quindi una norma straordinaria perché la monade spirituale si distacchi dalla materia, si verifichi cioè l'arresto (*samvara*) dell'afflusso di particelle materiali e si proceda poi all'espulsione (*nirjarā*) del karman accumulato: e questa norma eccezionale è l'osservanza integrale della dottrina insegnata da Mahāvīra.

Estremamente dogmatica nel pretendere il riconoscimento completo della verità dell'insegnamento del profeta, la dottrina giainica non lo è di meno nell'esporre i vari stadi del percorso di liberazione e i mezzi opportuni per la progressiva purificazione. Attraverso una scala di quattordici gradini, ordinati logicamente

ma non cronologicamente, la monade spirituale si libera via via dall'errore e acquista la retta fede, accompagnata da fasi sempre più perfette di controllo, di rinuncia, di raccoglimento. Infine attraverso l'ascesi distrugge i residui di karman, raggiunge la sua purezza metafisica, è eternamente libera, felice, perfetta.

2. *Eтика*

Il meccanismo per cui il karman si produce sembra dover condurre alla conclusione che soltanto l'astensione completa dall'agire, ossia la morte, possa impedirne la formazione. In realtà il suicidio (o meglio il lasciarsi morire), soggetto a rigida normativa, è stato ammesso, ma soltanto come ultimo passo sulla via della purificazione; altrimenti è condannato come una fuga dalle responsabilità, senza dire che in ogni caso non risolverebbe il problema della distruzione del karman accumulato, che deve essere scontato nelle sue conseguenze. La vita non può essere evitata, ma soltanto la morte è inerzia: quindi anche nella dottrina gaiatica si ha quel passaggio, comune del resto ad altre dottrine di salvazione, per cui è rivalutata la condotta moralmente pura. Questa è scelta per disposizione naturale dell'anima e produce minore quantità di karman, che per di più è privo della vischiosità derivante dalle passioni, anzi l'azione compiuta in funzione dell'attività religiosa si consuma quasi istantaneamente senza residui. La formulazione generalmente negativa dei precetti sembra tuttavia ben rispecchiare la propensione alla rinuncia che è tentazione costante dell'anima indiana:

Astenersi dal fare del male alle altre creature, astenersi dalla falsità, dall'appropriarsi le cose altrui, dall'unione sessuale, dalla cupidigia di possesso, dall'ira, dall'orgoglio, dalla fallacia, dall'avidità, dall'amore e dall'odio, astenersi dalle contese, dalla denigrazione, dalla delazione, dalla maledicenza, dal piacere e dalla ripugnanza, dall'inganno e dalle menzogne, tenersi infine lontano dall'errore, che è simile a spina: questa è la via per la quale le anime si elevano (*Viyāhapannatti I*, 9, in Schubring, 1927, p. 21).

Ridotta o addirittura annullata con la disciplina e il controllo degli atti e dei pensieri la formazione di nuovo karman, bisogna conseguire la *nirjarā*. Il karman si consuma quando ne siano stati esauriti i frutti: per chi ne ha interrotto la produzione dovrebbe quindi giungere il momento in cui tutto il karman accumulato sia

smaltito. Tale evento tuttavia non si verifica in quanto, oltre a esistere in grande quantità, il karman ha un tempo di maturazione che può essere indefinitamente lontano: di qui la necessità di affrettarne la maturazione. Come il frutto del mango esposto al calore del sole matura, così il frutto dell'azione attraverso il calore dell'ascesi (*tapas*)² viene portato alla maturazione anticipata, esaurito nei suoi effetti ed eliminato. Vien quindi in primo piano l'antica e generale propensione indiana per la mortificazione della carne e si comprende come, essendo il karman qualcosa di materiale, l'ascetismo giainico giunga a rinunce disumane nel tentativo di logorare tutto ciò che è congiunto con la materia. Il punto estremo dell'ascesi è il già accennato suicidio per inanizione (*sal-lekhānā*) che deve «detergere» (*samlikh-*) l'anima dagli ultimi residui del karman. L'ascesi, che, come la pratica morale, fallisce il suo scopo se non è accompagnata dalla retta fede, può essere esteriore o interiore: la prima consiste nella mortificazione del corpo, la seconda nella confessione dei peccati, nell'ossequio ai maestri, nello studio e soprattutto nel raccoglimento che culmina nella meditazione pura, che è l'ultimo gradino di quella scala di perfezionamento che porta alla liberazione. A questo punto l'anima, priva di corpo ma con dimensioni, tuttavia immateriali, pari ai due terzi delle dimensioni avute nell'ultima esistenza (e ciò è in rapporto con il rimpicciolirsi del corpo dopo la morte, ma anche con la concezione che la perfezione è tanto maggiore quanto più è lontana dalla materialità), sale in linea retta al punto più alto dell'universo, dove in compagnia delle altre anime liberate, completamente distaccate dal mondo e dalle sue vicende, gode di tutte le perfezioni che le *Upaniṣad* attribuivano all'Assoluto: il divino è così moltiplicato in un'infinità di monadi autonome.

3. Monaci e laici

Soltanto il monaco può affrontare quella serie di rinunce e mortificazioni del corpo che portano, sia pure con le limitazioni della presente era cosmica, all'emancipazione. Coloro nei quali la fede ha posto radici, pur senza indurli alla completa rinuncia,

² Tapas indica originariamente il calore, poi l'ascesi. Il passaggio semasiologico sembra determinato da un fatto cultuale. Lo stazionamento presso il fuoco sacrificale produrrebbe sia calore, ossia sofferenza fisica, sia poteri magici: così il calore, che è più evidente e immediato, viene giudicato precedente anche in senso logico, cioè causa degli sperati poteri.

possono diventare aderenti alla chiesa (*śrāvaka*, «uditore»), presupposto indispensabile per accedere in una vita futura allo stato monacale. La chiesa giainica è quindi veramente composta di 4 *tīrtha*, «dignità»: monaci, monache, laici, laiche, che sono interdipendenti e obbligati a precetti varianti d'intensità a seconda della posizione scelta.

Per quanto riguarda i monaci, i cinque «grandi voti» (non nuocere ad alcun essere vivente, non mentire, non rubare, castità, rinuncia a ogni possesso) sono pronunciati al momento dell'iniziazione (*dīkṣā*) dopo il noviziato, che dura qualche mese. Da allora il monaco non può possedere altro che una veste, una ciotola per la raccolta del cibo (entrambe negate dai digambara), un filtro per l'acqua, una pezzuola per la bocca (per impedire l'ingestione involontaria di qualche creatura microscopica e la pezzuola anche per non ledere o inquinare lo spirito dell'aria), un bastone da viandante, un piumino per liberare la strada da qualsiasi creatura e talvolta un libro che simboleggia il maestro assente.

Un versetto spesso citato bene esprime l'aspirazione a realizzare il più alto grado possibile di *ahimsā* e nello stesso tempo rivelà la consapevolezza che un'osservanza totale di essa non è possibile nell'ambito terreno: la vita è infatti fondata sulla vita.

Chiedo perdono a tutti gli esseri viventi ed essi possano darmi il loro perdono. Possa io essere amico di tutte le creature e non avere ostilità per alcuna (cfr. Williams, 1963, p. 207; Dundas, 1992, p. 148).

Deve dunque essere evitato il sacrificio di vite anche inferiori, come le vegetali, che non sia indispensabile per mantenere forme di vita superiore, come ad esempio la vita umana. S'impone un assoluto vegetarianesimo, il rispetto per animali anche vecchi e malati (da ciò la costruzione di appositi ospedali, *panjar pol*), s'esclude il consumo di tuberi, di frutti ricchi di semi o acerbi, di cipolle, di aglio, considerati sede di molte anime (ma aglio e cipolle sono anche afrodisiaci), di miele. Alcolici e attività sessuale sono da evitarsi in quanto nella fermentazione e nel coito si distruggono troppi esseri animati. Soltanto una sicura conoscenza della struttura del cosmo impedisce ogni violenza ingiustificata: poiché ogni creatura soffre il dolore, ama la vita e teme la distruzione, l'*ahimsā*, nella sua positiva accezione di compassione, amicizia, gentilezza, è considerata la base d'ogni convivenza civile.

I cinque «grandi voti» e gli inviti a praticare le virtù positive corrispondenti sono poi accompagnati da altre prescrizioni espli-

cative: 1) «controllo» degli organi dei sensi; 2) «attenzione scrupolosa» nel muoversi e nel sedersi; 3) osservanza dei 10 «doveri», tra cui la dolcezza, l'umiltà, la disciplina; 4) le 12 «riflessioni» sulla transitorietà della vita e sulla possibilità della salvezza; 5) la «sopportazione» dei 22 disagi, pene e privazioni fisiche e morali implicite nella vita del monaco; 6) la «retta condotta», ispirata al comportamento di Mahāvīra.

Tutti, purché non abbiano impedimenti fisici o giuridici e abbiano compiuto sette anni e mezzo (ma per i digambara soltanto gli adulti) possono essere iniziati come monaci, i quali sono per lo più riuniti in comunità che riconoscono l'autorità d'un maestro per le questioni dottrinarie e disciplinari e appartengono a una diocesi o scuola. Il monaco deve condurre vita itinerante, salvo che nella stagione delle piogge, quando l'aria e la terra bruciano di vita e più difficile sarebbe l'osservanza dell'ahimsā; egli allora si ritira nei «rifugi» (*upāśraya*), che servono come luogo di raccolta anche per i laici, che così possono ricevere l'insegnamento religioso. Il giorno e la notte sono divisi minuziosamente in periodi dedicati alla questua, al nutrimento, allo studio, alla meditazione, all'insegnamento, alla mortificazione del corpo, alla confessione dei peccati. Il monaco può raccogliere, esclusivamente da aderenti alla fede e senza sollecitarli, soltanto acqua bollita, ossia privata d'ogni vitalità, e cibi avanzati, che non deve conservare; non può mangiare dopo il tramonto del sole, poiché nell'oscurità non può esercitare l'attenzione scrupolosa, o perché il fuoco acceso per la preparazione del cibo causerebbe la morte di troppi insetti notturni, o più semplicemente perché secondo la tradizione popolare la digestione avviene soltanto alla luce del sole; non ha la minima cura del corpo e si assoggetta, fin dall'iniziazione, alla rasatura dei capelli (anticamente l'esempio di Mahāvīra esigeva lo strappo della capigliatura).

I sei *āvaśyaka*, che devono essere ricordati più volte al giorno da monaci e laici, sintetizzano le «azioni obbligatorie» che sono: 1) equanimità verso tutti e tutto; 2) lode dei tīrthaṅkara; 3) omaggio al maestro; 4) pentimento; 5) *kayotsarga*, «elevazione dal corpo», posizione che introduce alla meditazione; 6) rinuncia a cibi e bevande non indispensabili. Sono previste formule schematiche di rincrescimento anche per le trasgressioni inconsce, produttrici, in quanto oggettivamente verificatesi, d'un effetto contaminante. Alla confessione segue la penitenza, che può comportare la rinuncia a un certo numero di pasti, la recitazione di formule o inni, la retrocessione nella gerarchia o anche l'esclu-

sione temporanea o definitiva dalle comunità. Questa disciplina è preparatoria all'esercizio dell'ascesi esteriore o interiore. Le stesse norme valgono per le monache, che hanno sempre goduto di buona fama per la vita profondamente morale, a differenza delle appartenenti ad altre comunità religiose.

La consapevolezza che i laici sono ancora sottoposti alla legge del *samsāra* ha condotto ben presto a privilegiare per essi, rispetto alla dissoluzione del *karman*, la raccolta di meriti, che consistono soprattutto nel garantire sostegno ai monaci (con l'ovvia conseguenza di farsi carico delle violazioni dell'*ahimsā* compiute nella preparazione di cibi e bevande) e nelle donazioni per opere caritative o attività di propaganda. Il *dāna*, se è indispensabile per la sopravvivenza dei monaci, permette al laico di conseguir meriti per un destino più favorevole nonché di avere in contraccambio l'insegnamento: lo si definisce quindi come l'attività religiosa più conveniente nell'attuale era cosmica.

L'osservanza dei cinque voti subisce per i laici un attenuamento improntato a un certo pragmatismo ma anche a preoccupazioni di ordine sociale. Naturalmente esclusa è ogni violenza inutile, vietati alcuni mestieri, ma la castità è intesa come fedeltà coniugale e auspicata astensione dopo la nascita d'un figlio, sono considerate lesioni del secondo e terzo voto la frode in commercio e il mancato pagamento delle tasse, mentre il quinto voto impegna alla modestia e alla devoluzione in opere religiose del denaro raccolto in eccesso. Esistono però dei voti aggiuntivi e supererogatori, con i quali il fedele laico s'impone limitazioni nella scelta dei cibi, nelle attività e nei movimenti: s'accosta così allo stato di monaco, in condizioni forse di maggiore difficoltà, in quanto rimane esposto alle tentazioni e agli allettamenti del mondo. Quanto alle professioni, l'agricoltura è soggetta a qualche limitazione, mentre sono esclusi i mestieri nei quali più evidente è il pericolo di offendere organismi viventi: così, oltre alla caccia e alla pesca, lo scavo di pozzi, l'allevamento, il commercio di legname, armi e avorio. La professione di soldato non è vietata, forse perché di essa si valuta positivamente la dedizione al dovere, scevra di ogni interesse personale. La preferenza va tuttavia ai commerci, alle professioni liberali, agli affari finanziari, e le grandi ricchezze di cui hanno sempre potuto disporre hanno assicurato alle comunità giainiche un'importanza assai superiore al numero ridotto degli aderenti alla fede. Esiste senza dubbio un rapporto tra la cautela, la sobrietà, l'assunzione di responsabilità richieste dal giainismo e analoghe caratteristiche

proprie di ogni attento uomo d'affari, così come è indubbio che un'aura di prestigio dovuta a quelle virtù determini fiducia e faciliti quindi la conclusione di ulteriori buoni affari. È un fatto comunque che i laici giaina sono sempre stati attaccati alla loro fede, hanno generosamente sostenuto le comunità monastiche, non di rado riservandosi un diritto di controllo sull'ordinamento e sulla moralità di esse, e hanno profuso tesori nella costruzione di templi e nella celebrazione di riti, a testimonianza della propria prosperità e dell'importanza della chiesa.

4. Culto

Il perfezionamento e la purificazione sono strettamente personali e attengono all'intimo dell'individuo. In ultima analisi solo con se stesso, il fedele giaina, che nei tīrthaṅkara e nei siddha vede non dei salvatori, ma soltanto i maestri o gli esempi d'una vittoria conquistata, non può sperare da essi un aiuto che lo sottragga alla legge del karmān. Tuttavia la presenza d'un laicato, le sue aspettative ancor legate alla sfera del transeunte, l'esigenza di cercare nella solidarietà dei confratelli un aiuto e un conforto nelle difficoltà della vita hanno determinato ben presto il fiorire d'un culto esteriore e comunitario, che si svolge per lo più nei templi con la venerazione di personaggi importanti, con il canto di inni accompagnati da danze, con feste e pellegrinaggi in luoghi di riconosciuta santità, con i cosiddetti sacramenti, che segnano le tappe più significative dell'esistenza. Che chiare e molte siano le analogie con ceremonie dell'ambiente hindū non è motivo di scandalo: l'accettazione di riti di varia origine, purché non contrastanti con i principi della fede, è giustificata da Hemacandra, anche se rifiutata da altri dotti della chiesa.

Come il cristallo riflette il colore dell'oggetto che gli sta di fronte, così dalla contemplazione della virtù dei perfetti il meditante è tratto alla loro imitazione. E questa «onoranza spirituale» è l'unica venerazione (*pūjā*) consentita ai monaci, i quali d'altra parte nulla potrebbero offrire in quanto nulla possiedono. Aiutano la contemplazione, soprattutto del laico, le immagini statuarie dei tīrthaṅkara, le quali sono irrigidite in tipi fissi (in piedi slanciati verso il cielo nella posizione kayotsarga per i digambara, assisi con le gambe incrociate per gli śvetāmbara), sono di diverse dimensioni con rapporti accuratamente precisati tra le varie membra, sono avversate dalle sette iconoclastiche, ma risalgono ad alta antichità: un'iscrizione nell'Orissa del re Kharavela (I secolo a.C.) par-

la della riconsacrazione d'una statua asportata al tempo della dinastia Nanda, caduta intorno al 320 a.C., e reperti di raffigurazioni e di reliquiari sembrano risalire al III-II secolo a.C.

Il culto si celebra nei templi, inizialmente scavati nella roccia a imitazione delle grotte in cui dimoravano gli asceti, quindi eretti in strutture dapprima lignee e poi marmoree, spesso di proporzioni grandiose e di raffinatezza preziosa. Di fronte alle immagini dei *tīrthaṃkara*, che sono distinguibili soltanto per l'animale o il simbolo che li accompagna (ad esempio il leone per *Mahāvīra*, il serpente per *Pārvī*), il fedele, vestito d'una veste inconsutile, procede alla circumambulazione, poi al bagno e alla lustrazione delle membra della statua con vari tipi di sostanze, quindi procede all'offerta di primizie, all'arsione di incensi, al canto di inni, alla recitazione di formule sacre e all'oscillazione di luci. Tutti questi atti, apprezzabili anche perché durante il loro svolgimento i sensi sono domati e il pensiero si eleva, sono interpretati simbolicamente. Così l'offerta di cibo significa rinuncia allo stesso, la venerazione prestata a un'immagine antropomorfa implica il riconoscimento della divinità della condizione umana, l'oscillazione di luci (che pure è in contrasto con il principio dell'*ahimsā*, poiché rischia di ledere lo spirito dell'aria) ricorda la luce della conoscenza, che soltanto da *Mahāvīra* proviene.

Durante le funzioni il fedele indossa il triplice cordone sacro, simbolo dei tre gioielli, e si decora la fronte con un segno a forma di cuore. Frequentemente è l'uso del rosario di 108 grani e delle tavolette votive, che recano incise figure sacre e formule propiziatorie. Simbolo della fede è lo *svastika*, disegnato o composto di grani di riso. Esso fa parte dei segni augurali ed è sormontato da tre punti e da una falce di luna, nella quale è segnato un altro punto: i quattro bracci della croce simboleggiano le quattro condizioni (umana, divina, ferina, demoniaca) nelle quali l'anima può incarnarsi, i tre punti rappresentano i tre gioielli, la falce di luna la dimora delle anime liberate. Nei templi accanto alle immagini dei *tīrthaṃkara*, che sono accompagnate da *yakṣa* e *yakṣinī*, sorta di semidei legati al culto degli alberi, sono presenti statue di divinità transitorie. Queste appartengono al pantheon hindū e contano numerose figure femminili, sempre raffigurate come dedite all'ascesi, alla benevolenza e al vegetarianesimo, in stridente contrasto con le consorelle hindū.

Molti sono i luoghi sacri, il pellegrinaggio ai quali è raccomandato in quanto equivale a una momentanea acquisizione dell'ordinazione monastica. La sacertà dei luoghi sacri non è legata al

culto delle reliquie dell'ultimo tīrthaṅkara, ma è dovuta al fatto che in essi si verificarono avvenimenti importanti della vita di profeti o di maestri della chiesa. Negato è il valore purificatorio del bagno sacro: se bastasse immergersi nell'acqua, i primi a essere liberati sarebbero i pesci.

Famose sono le città di templi nel Gujarāt: soprattutto il monte Shatrunjaya, nelle vicinanze di Pálitānā, che, già celebrato nel secolo XI, fu saccheggiato dai musulmani nel 1311 e conobbe a partire dal secolo XVI una fioritura di centinaia di edicole, sacra-ri, templi sontuosi. Nell'India meridionale sono caratteristici i *bēta*, «colline», recinti scoperti nei quali sorgono statue gigantesche. Celeberrima è la statua, alta più di 17 metri, eretta nel 981 da un generale Cāmundarāya a Shravana Belgola, dove avrebbe soggiornato Bhadrabāhu al tempo della carestia causa dello scisma tra śvetāmbara e digambara. Essa è dedicata a Bāhubali o Gommata, il primo uomo ad aver raggiunto la liberazione, e rappresenta il guerriero che, dopo aver vinto il fratello in battaglia e conquistato il regno, rinuncia al potere, si fa monaco e assorto combatte la sua solitaria battaglia contro le passioni, indifferente alle liane che gli avviluppano le gambe e ai serpenti che strisciano ai suoi piedi. La statua di Bāhubali è oggetto d'una cerimonia di lustrazione che ancor oggi assume il carattere di cerimonia di Stato.

Al rituale appartengono pure, in quanto compiuti pubblicamente, atti che riguardano la purificazione personale, come la recitazione di formule di conferma dei voti, mentre si pensa che determinate posizioni facilitino la concentrazione. Rituali sono infine i cosiddetti «sacramenti» (*samskāra*), che, penetrati nell'u-so a partire almeno dal secolo IX, contrassegnano le tappe della vita, dal concepimento alla nascita, all'adolescenza, al matrimonio, alle esequie, dove è preferita la cremazione.

L'esecuzione dei riti e la cura dei templi sono affidate ai *pūjāri*, che di regola non sono giaina e hanno la funzione di semplici ministranti; ai monaci è invece riservato l'insegnamento.

La festa più importante dell'anno è per gli śvetāmbara il *paryuṣāṇa*, che si celebra in settembre all'inizio della stagione delle piogge ed è tipica del modo giainico di considerare la religione, che in sostanza tende all'ottenimento d'una salvezza individuale attraverso l'austerità e la rinuncia: per dieci o più giorni i devoti trascorrono il tempo nella meditazione, nell'esercizio dell'ascesi, nella contemplazione dei perfetti, la cui distaccata chiarità scevra di turbamenti e di dolori, ma anche priva di attività e di ogni compassione, essi sperano un giorno di raggiungere.

5. RAPPORTI CON ALTRE CREDENZE

Nel mondo, cangiante realtà in continuo divenire secondo l'arcaico realismo dei giaina, non può aversi alcun giudizio che sia duraturo e definitivo. Sette sono, secondo la formulazione classica, i *naya*, «punti di vista», dai quali la realtà può essere considerata. Un fenomeno o un oggetto può essere analizzato senza distinguere tra qualità generiche e qualità specifiche, tenendo presenti soltanto le prime o le seconde, limitando l'esame all'aspetto attuale, trascurando o privilegiando l'etimologia, infine esaminando il rapporto che esiste tra oggetto o persona e il nome usato per designarli. Per fare un esempio relativo all'ultimo *naya*, se d'una persona dico che è un eroe e considero quest'unico aspetto della sua personalità, la rappresentazione che ne deriva è insufficiente. L'ingiustificata prevalenza data a un singolo punto di vista conduce a una valutazione parziale della realtà. Così il monismo vedantico discende dal considerare soltanto i caratteri generici delle cose, il buddhismo rivolge l'attenzione all'aspetto momentaneo del fenomeno.

La contemporanea applicazione di tutti i sette *naya* consente la rappresentazione della verità, ma ciò è possibile soltanto a chi possiede la conoscenza assoluta, che è l'intuizione della verità senza tramite dei sensi, in ogni caso insufficienti a superare il limite della materialità, e che è propria soltanto dell'anima pura o di chi ha raggiunto la liberazione. Ma l'ultimo siddha dell'attuale fase cosmica fu Jambu: soltanto la pienezza della trasmissione della conoscenza permetterebbe la piena comprensione. Questa «dottrina del pluralismo relativo degli aspetti della realtà» (*anekāntavāda*) è d'origine antica, se è vero che lo stesso Mahāvīra invitava i suoi interlocutori a riflettere sulla moltitudine delle considerazioni sollevate da ogni quesito, e ha come conseguenza logica, sul piano verbale, la dottrina dei sette tropi o *syādvāda*, «dottrina del potrebbe essere», che asserisce che ogni giudizio, peraltro provvisorio, è valido «in un certo modo», relativamente cioè alle circostanze di tempo, di luogo, di persona. Così una cosa «può essere» calda per A, «può non essere» calda per B, «può essere e può non essere» calda per C, ma in tempi diversi; «può essere indeterminabile» se si vuole affermare la contemporanea esistenza di qualità diverse.

Questo sistema, del quale i giaina furono orgogliosi tanto da chiamare *anekāntavāda* o *syādvāda* l'insieme della loro dottrina, si precisò nelle dispute tanto care al medioevo indiano: con es-

so i giaina pensarono d'opporsi all'agnosticismo e al dogmatismo altrui, ma l'intero loro sistema, basato sulla presunzione d'onniscienza dell'ultimo tīrthaṅkara, poteva essere esposto ad attacchi logici di genere simile.

La convinzione di possedere la verità non viene mai meno: esempio tipico è Haribhadra, che in un verso famoso si dichiara seguace della sola ragione³ e rispettoso d'ogni religione sinceramente professata, ma che mai dubita dell'unicità della dottrina e della pratica giainiche per il conseguimento della salvezza.

In ogni modo l'anekāntavāda da un lato induce alla massima prudenza nelle proprie asserzioni, dall'altro lato, riconoscendo alle altrui dottrine una parziale verità e combinandosi con la dottrina dell'ahimsā, che chiede rispetto per la vita ma anche per i beni e per le idee del prossimo, risulta certamente fomite di tolleranza. E inoltre sembra accordarsi in pieno con la complessiva ideologia giaina, la quale dà il primato allo spirituale nei confronti del materiale, che perde d'importanza se c'è la consapevolezza del valore relativo e non assoluto delle sue manifestazioni.

Già si sono rilevate analogie e contrasti fra alcune concezioni giainiche e buddhiste per quanto riguarda la preferenza per la vita monastica, l'importanza del comportamento eticamente puro, il ricorso agli esercizi di meditazione, la considerazione dell'ascesi e il rapporto tra laici e asceti. Noteremo ancora, oltre alle accuse di lassismo rivolte ai buddhisti, l'ostilità giainica verso la teoria dell'insostanzialità dell'anima, cardine della dottrina buddhista, criticata perché la mancanza d'un fruttore preciso del frutto dell'azione mina alla base la concezione del karman e distrugge il principio della responsabilità personale.

Nei confronti degli hindū la polemica contro il sacrificio è uno dei cavalli di battaglia ancora per Hemacandra, così come è sempre viva la satira contro le divinità hindū, che, soggette alle passioni, non tengono spesso conto neppure della decenza: del resto s'è già notata la forte carica ateistica dei giaina. D'altra parte, la pressione dell'ambiente hindū è sempre stata enorme. Essa ha determinato l'accettazione e l'imitazione di riti e sacramenti, teorizzate in epoca medievale, quando compaiono anche accenni di *bhakti* nei confronti dei tīrthaṅkara, contemplati con il fiducioso abbandono più del devoto che del discepolo. Soprattutto

³ «Non c'è in me parzialità per Mahāvīra né odio per Kapila o altri; bisogna scegliere colui la cui parola è conforme alla ragione» (*Lokatattvanirnaya* I, 38; cfr. Dundas, 1992, p. 196; Halbfass, 1988, p. 536).

tutto rivelatrice del radicamento nella società indiana del giainismo fu la posizione nei riguardi del sistema castale: benché universalisti ed egualitari, i giaina negarono sì la supremazia dei brahmani a favore della casta guerriera, ma di fatto riprodussero al loro interno le suddivisioni in gruppi endogami, legati dalla comunanza di professione, dall'origine e dalla commensalità, derivate dalla primitiva distribuzione in quattro caste effettuate da Rṣabha.

Espressione tipica del più vero atteggiamento verso l'ambiente hindū dei giaina, che ambiscono a distinguersi da una cultura che tuttavia non si può rifiutare *in toto*, è il tentativo da un lato di rendersi per così dire autonomi in ogni branca dello scibile, dall'altro di appropriarsi delle persone e delle leggende più popolari. I giaina hanno prodotto, nelle varie lingue dell'India, proprie recensioni di trattati di politica, di diritto, di medicina, di architettura, di grammatica, di retorica, di raccolte narrative e hanno dimostrato grande operosità nella drammaturgia, nel romanzo, nella letteratura lirica, gnomica, didattica. Spesso l'appartenenza alla cosiddetta letteratura extracanonica dei giaina non è determinata se non dalla confessione dell'autore, talvolta sono significative le modifiche apportate nel desiderio di rendere conformi ai precetti della fede idee, espressioni, raffigurazioni.

Particolarmenete importante è il processo d'impossessamento dell'epica, soprattutto del *Rāmāyana*, oggetto di parecchie riaborazioni, tra le quali un posto di rilievo spetta al *Padmapurāṇa*, «La storia di Padma = Rāma», di Raviṣeṇa (VII secolo). Al di là dell'ovvia e quasi scontata appartenenza alla fede giainica, con conseguente liberazione finale, di tutti i protagonisti, sono interessanti alcuni punti. Rāma è liberato da ogni sospetto di violenza pur necessaria, che è fatta compiere da Lakṣmaṇa, il quale alla fine verrà salvato dopo il pentimento e l'espiazione; tutte le scagure che incombono sui protagonisti sono fatte risalire alle passioni e alla concupiscenza, i frutti delle quali travalicano le singole vite; la donna è considerata con malcelata ostilità: anche se la lode al tīrthaṅkara da parte di Sītā impedisce alle fiamme dell'ordalia di toccarla, Rāma raggiunge la liberazione non al suo fianco, ma quando diventa monaco.

Per quanto riguarda le religioni non indiane, una certa affinità è stata notata tra il giainismo e la religione di Zoroastro, il quale precedette di poco o di molto Mahāvīra: in entrambi i movimenti di riforma c'è un desiderio della purezza originaria, una netta opposizione tra spirito e materia, un rispetto meticoloso

d'ogni essere vivente, la volontà di sostituire al ritualismo uno sforzo di rinnovazione morale.

L'islām ebbe forse una parte nella formazione delle sette iconoclastiche, mentre il contatto, negli ultimi secoli, con ambienti cristiani, soprattutto di missionari, non cagionò se non innovazioni per così dire tecniche nei sistemi di propaganda e di raccolta dei fedeli.

6. GIAINISMO E OCCIDENTE

Asceti e anacoreti indiani sono spesso citati con ammirazione e stupore per la straordinaria sopportazione del dolore e per il disprezzo della morte dagli autori della classicità greca e romana e anche dagli scrittori cristiani, per i quali nelle pur distorte concezioni di popolazioni lontane permanrebbe qualche barlume della rivelazione originaria. È difficile assegnare a una setta particolare i vari tipi di asceti ricordati; tuttavia alcuni particolari riferiti da Clemente Alessandrino (*Stromateis III, 7, 60*) a proposito dei *semnōi*, «venerabili», sembrano convenire a comunità di asceti giaina, cui alluderebbe anche Esichio nella glossa *Gennōi: hoi gymnosophistai*.

Interrotto con la caduta dell'impero romano e con l'espansione musulmana il contatto diretto tra India e Mediterraneo, il Medioevo s'accontenta delle notizie ereditate dai classici: e in realtà la cristianità medievale, per la quale la storia ha il suo significato nell'attesa e nella venuta di Cristo e nell'annuncio della rivelazione, non aveva alcun interesse per le immaginazioni pagane, tentazioni diaboliche da estirpare, non da ricercare o da divulgare.

Quando Vasco da Gama nel 1498 apre la via diretta alle Indie, nuove notizie arrivano da mercanti, avventurieri, viaggiatori, soprattutto dai missionari gesuiti, che giunti in India nel 1542 con Francesco Saverio, presto si convinsero della necessità di conoscere le dottrine locali per operare un'evangelizzazione efficace. È proprio in una lettera del 1595 del padre Emmanuel Pinheiro, S.J., uno dei gesuiti inviati alla corte di Akbar, che si trova la più antica descrizione della setta degli śvetāmbara. Essi sono denominati *Verteas* o *Vertei*, da *gujaratī varti* = sanscrito *vratin*, «seguace del voto, asceta», mentre il termine *zaina* compare per la prima volta in una relazione anonima della seconda metà del XVII secolo.

Kant cita gli ospedali per animali e l'uso di portare la pezzuola sulla bocca, ma non sembra aver approfondito l'argomento, conforme del resto a certo costume accademico per cui ci si rifeceva volentieri alle cognizioni ereditate dal mondo classico.

La conoscenza scientifica del giainismo è contemporanea alla nascita della filologia indoaria. Dapprima le somiglianze tra buddhismo e giainismo fecero ritenere che i due movimenti religiosi fossero rami dello stesso albero: alcuni studiosi ipotizzarono un'anteriorità del giainismo, altri al contrario ritenevano i giaina una setta buddhista. Nel 1879 H. Jacobi poté dimostrare l'indipendenza delle due tradizioni, le somiglianze tra le quali dipendono dall'ambiente comune in cui entrambi i movimenti di riforma antibrahmanica sorseggiavano. Da allora si moltiplicarono gli studi e le edizioni di fonti canoniche ed extracanoniche per opera di studiosi sia occidentali sia indiani.

Al di là dell'interesse scientifico per una religione che, pur limitata nel numero degli aderenti, si mantiene viva da più di 2500 anni, si può ricordare che nel 1913 un inglese, Herbert Warren, convertitosi alla fede giainica, promosse la costituzione d'un Mahāvīra Brotherhood per diffondere su suolo occidentale gli ideali di vita dei giaina, in particolare la pratica dell'ahimsā. Pubblicò anche un volume, *Jainism in Western Garb, as a solution to life's great problems*, ristampato ancora di recente in India. La «Fraternanza» non ebbe grande seguito e del pari sembrano dotate di poca forza espansiva analoghe iniziative di tempi più recenti in Europa e negli Stati Uniti.

Certamente il giainismo è strettamente congiunto con l'India, nella quale del resto è ben radicato, e un'esportazione globale del sistema è forse impensabile; ma ambiscono a essere universali il richiamo alla responsabilità personale e la condanna inesorabile d'ogni forma di violenza ingiustificata.

BIBLIOGRAFIA

Testi e traduzioni

Il canone degli *śvetāmbara* è stato pubblicato più volte in India. Ci limitiamo a ricordare: *Suttāgame*, a cura di Pupphabhikku, 2 voll., Guragon 1953-1954.

Basham, A.L., 1958: *The Background of Jainism*, in W.Th. De Bary (a cura di), *Sources of Indian Tradition*, vol. I, New York.

- Bollee, W.B., 1977 e 1988: *Studien zum Sūyagāda*, parte I: Wiesbaden; parte II: Stuttgart.
- Deleu, J., 1970: *Viyāhapannatti (Bhagavāī): the Fifth Anga of the Jaina Canon*, Brugge.
- Faddegon, B., 1935: *The Pravacanasāra of Kundakunda Ācārya*, London.
- Granoff, Ph., 1990: *The Clever Adulteress and other Stories: a Treasury of Jain Literature*, Oakville (Ontario).
- Jacobi, H., 1884 e 1895: *Āgina Sūtras*, 2 voll., Oxford (rist. Delhi 1973: «Sacred Books of East», XXII, XLV); contiene la traduzione di Āyāra, *Sūyagāda*, *Kalpasūtra*, *Uttarajjhāyā*.
- Idem, 1906: *Eine Jaina Dogmatik*, Umāsvāti's *Tattvārthādhigama-Sūtra*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 60.
- Schubring, W., 1926: *Worte Mahāvīras*, Göttingen.
- Idem, 1927: *Die Jainas*, Tübingen.

Studi e saggi

- Alsdorf, L., 1962: *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Wiesbaden.
- Idem, 1965: *Les Etudes Jaina: état présent et tâches futures*, Paris.
- Babb, L.A., 1995: *Absent Lord: Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture*, Berkeley.
- Banks, M., 1992: *Organizing Jainism in India and England*, Oxford.
- Banks, M. e Kumar, R., 1981: *La Cosmologie Jaïna*, Paris.
- Basham, A.L., 1951: *History and Doctrine of the Ājīvikas*, London.
- Bechert, H., 1983: *A Remark on the problem of the Data of Mahāvīra*, in «Indologica Taurinensia», 11, pp. 287-90.
- Belloni Filippi, F., 1914: *Religioni dell'India: Jainismo e Buddhismo*, Pisa.
- Bohn, W., 1921: *Die Religion des Jina und ihr Verhältnis zum Buddhismus*, in «Zeitschrift für Buddhismus», III, pp. 113-146.
- Bothra, P., 1976: *The Jaina theory of perception*, Delhi.
- Botto, O., 1962: *Il Nītivākyāmṛta di Somadeva Sūri*, Torino.
- Bühler, G., 1889: *Über das Leben des Jaina Mönches Hemachandra*, Wien.
- Caillat, C., 1965: *Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina*, Paris.
- Cort, J.E. (a cura di), 1998: *Pen Boundaries. Jain Communities and Cultures in Indian History*, New York.
- Della Casa, C., 1971: *Jainism*, in C.J. Bleeker - G. Widengren (a cura di), *Historia Religionum*, vol. II, Leiden, pp. 346-371.
- Idem, 1993²: *Il giainismo*, Torino.
- Deo, S.B., 1956: *History of Jaina Monachism*, Poona.
- Dundas, P., 1992: *The Jains*, London-New York.

- Dwivedi, R.C. (a cura di), 1975: *Contribution of Jainism to Indian Culture*, Delhi.
- Frauwaller, E., 1953-56: *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 voll., Salzburg.
- Glesenapp, H. von, 1925: *Der Jainismus*, Berlin.
- Idem, 1943: *Die Religionen Indiens*, Stuttgart [trad. it. *Le religioni dell'India*, Torino 1963].
- Idem, 1949: *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart [trad. it. *La filosofia dell'India*, Torino 1962].
- Guerinot, A., 1926: *La Religion Djaina*, Paris.
- Guseva, N.R., 1971: *Jainism*, Bombay.
- Halbfass, W., 1988: *India and Europe*, New York.
- Handiqui, K.K., 1949: *Yaśastilaka and Indian Culture*, Sholapur.
- Jain, J.C., 1947: *Life in ancient India as depicted in Jaina Canon*, Bombay.
- Jain, M., 1975: *Jaina Sects and Schools*, Delhi.
- Jain, S.C., 1978: *Structure and Functions of Soul in Jainism*, New Delhi.
- Jaini, J.L., 1916: *Outlines of Jainism*, Cambridge.
- Jaini, Padmanabh S., 1979: *The Jaina Path of Purification*, Berkeley.
- Johnson, W.J., 1995: *Harmless Souls. Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to Umāsvāti and Kundakunda*, Delhi.
- Kirfel, W., 1959: *Symbolik des Hinduismus und des Jainismus*, Stuttgart.
- Krause, Ch., 1952: *Ancient Jaina Hymns*, Ujjain.
- Mahias, M.-C., 1985: *Delivrance et convivialité: le système culinaire des Jaina*, Paris.
- Marathe, M.P., 1984: *Studies in Jainism*, Ganeshkhind, India.
- Mette, A., 1991: *Durch Entzagung zum Heil. Eine Anthologie aus der Literatur der Jaina*, Zürich.
- Nahar P.C. e Ghosh K., 1988: *Jainism. Precepts and Practice* (2 voll.), Delhi.
- Nyayavijayaji, 1998: *Jaina Philosophy and Religion* (trad. ingl.), Delhi.
- Renou, L. - Lacombe, O. - Filliozat, J., 1953: *Le Jainisme*, in AA.VV. (a cura di), *L'Inde classique*, vol. II, Paris-Hanoi.
- Sangave, V.A., 1959: *Jaina community: A Social Survey* (2^a ed. 1980), Bombay.
- Idem, 1974: *Life and Legacy of Mahavira: A Social Study*, Meerut.
- Idem, 1981: *The Sacred Shravan-belagola: A Socio-Religious Study*, New Delhi.
- Scalabrino Borsani, G., 1976: *La filosofia indiana*, in M. Dal Pra (a cura di), *Storia della Filosofia*, vol. I, Milano.
- Schubring, W., 1935: *Die Lehre der Jainas*, Berlin-Leipzig (trad. ingl. Delhi 1962).
- Idem, 1962: *Die Lehre der Jaina, Nach den Alten Quellen Dargestellt* (trad.

- ingl. *The Doctrine of the Jainas, Described after the Old Sources*), New Delhi.
- Singh, R., 1974: *The Jaina concept of omniscience*, Ahmedabad.
- Shah, N., 1998: *Jainism. The World of Conqueror*, Portland.
- Shanta, N., 1985: *La voie jaina. Histoire, spiritualité, vie des ascètes pèlerines de l'Inde*, Paris.
- Titze, K., 1998: *Jainism. A Pictorial Guide to the Religion of Non-Violence*, con contributi di Klaus Bruhn, Jyoti Prasad Jain, Noel Q. King, Vilas A. Sangave, Delhi.
- Upadhye, A.N. - Caillat, C. et alii, 1977: *Mahavira and his Teachings*, Bombay.
- Williams, R., 1963: *Jaina Yoga: a Survey of the Medieval Śrāvakācāras*, London.
- Winternitz, M., 1920: *Geschichte der indischen Literatur*, vol. II, Leipzig (trad. ingl. Delhi 1977).

Il sikh-panth

di Stefano Piano

1. CARATTERI GENERALI

Non diversamente da altri vocaboli consimili, come «hindūismo» (da *hindū*), «buddhismo» (da *buddha*), «giainismo» (da *jaina*) e molti altri, anche il termine *sikhismo*, con il quale si suole alludere alla «via dei sikh» (*sikh-panth*), è stato coniato dagli inglesi per indicare una religione. Esso deriva dalla parola *pañjābī sikha* (pronuncia: *sikh*, dal sanscrito *śiṣya*), che significa «discepolo» e che viene usata per antonomasia per indicare i «discepoli» di Gurū Nānak, unanimemente considerato il fondatore di questa via di salvezza, e dei nove «maestri» che, dopo di lui, guidarono la comunità. Dal momento che i sikh credono che in Nānak e negli altri *gurū* si sia incarnato il medesimo e solo spirito divino, quello spirito che, cessata la serie dei maestri in carne e ossa, è oggi presente nel Libro sacro di questa religione, la parola *sikh* si può anche intendere come «discepolo» dell'unico e vero Maestro che è Dio. La religione fondata da Nānak attorno al 1500 d.C. si può meglio definire come *sikh-panth*, la «via dei discepoli»: essa nacque, infatti, come una delle tante «vie» tracciate da una serie di grandi poeti religiosi che vissero in India a cavallo fra il medioevo e l'era moderna e che si sogliono designare col nome di *Sant* (buoni, santi). Questi cantori del divino diedero vita a una tradizione che prese il nome di *nirguna-sampradāya*, in quanto essi, rifiutando il culto praticato col supporto delle immagini, che costituisce uno degli aspetti caratterizzanti della prassi religiosa hindū, esprimevano la propria fede in un Essere su-

premo privo di attributi (*nirguna*). Fra tutte queste «vie» quella tracciata da Nānak ha acquistato particolare rilievo sia per lo spirito pratico del fondatore, che si preoccupò di organizzare su solide basi la comunità dei suoi seguaci, lasciando loro una guida sicura attraverso l'istituzione del *gurū*, sia grazie alla riforma operata alla fine del secolo XVII da Gurū Govind Singh, che impresso alla comunità sikh il carattere militante che essa, almeno in parte, conserva ancor oggi.

La patria del sikh-panth è una regione dell'India nord-occidentale, il Pañjāb, che costituisce oggi uno degli Stati dell'Unione Indiana, di poco più di cinquantamila chilometri quadrati di superficie, con capitale Caṇḍīgarh. Il Pañjāb di oggi corrisponde solo a una piccola parte di un'area geografica molto più vasta, la cui superficie totale è di circa 500.000 kmq e il cui nome significa «cinque fiumi»; si tratta di una serie di fertili pianure alluvionali, bagnate dal fiume Indo e dai suoi numerosi affluenti e comprese fra i monti Sīvālik, la catena dello Hindūkuś e le zone aride dei deserti del Sindh e del Rājpūtānā, che oggi ha perduto la propria unità politica, dal momento che la parte più ampia del suo territorio, compresa la capitale Lahore, è stata assegnata al Pakistan in occasione della *partition* dei domini britannici avvenuta nel 1947 e la porzione indiana si è ulteriormente ridotta con la creazione dello Stato dello Himācal Pradeś (1948) e, infine, con la fondazione dello Stato, a maggioranza hindū, dello Haryāṇā (1966). Nonostante le sue dimensioni ridotte, il Pañjāb indiano ha accolto la quasi totalità dei profughi sikh che nel 1947 abbandonarono la Repubblica islamica del Pakistan ed è oggi l'unico Stato dell'Unione a maggioranza sikh (circa il 60%). Tuttavia i sikh, che vivono in buon numero anche fuori dell'India, specialmente nel Regno Unito, e che sono in tutto circa 15 milioni, non costituiscono che una piccola minoranza (meno del 2%) della popolazione dell'Unione Indiana; si tratta, però, di una minoranza qualificata, giacché molti sikh occupano posti di responsabilità, specialmente nell'esercito e nella pubblica amministrazione.

2. LE FONTI

La fonte principale per lo studio della religione sikh è il suo libro sacro, intitolato *Ādi Sānī Gurū Granth Sāhib Jī* («Il nobile Libro originario che è Signore e Maestro spirituale»), comunemente chia-

mato *Ādi Granth*, con speciale riferimento alla versione curata nel 1603-1604 dal quinto gurū, Arjan, o *Gurū Granth Sāhib*, se si allude alla sua ultima recensione, curata dal decimo gurū, Govind Singh, nel 1705, ma anche, semplicemente, *Granth*, «Il Libro». Si tratta di un'imponente raccolta di canti religiosi che conta, nell'edizione ufficiale a stampa, 1430 pagine e comprende 5894 composizioni poetiche (*sabads*, «parola», o *bāñī*, «detto», o *gurbāñī*, «detto del gurū») distribuite nel testo sulla base delle melodie (*rāgs*, sanscrito: *rāga*) sulle quali gli inni debbono essere cantati; i *rāgs* sono in tutto trentuno e precisamente, nell'ordine: Sirī, Mājh, Gauṛī, Āsā, Gūjrī, Devgandhārī, Bihāgrā, Vaḍhansu, Soraṭhi, Dhanāsārī, Jait-sirī, Ṭoḍī, Bairārī, Tilaṅg, Sūhī, Bilāvalu, Goṇḍ, Rāmkalī, Naṭnārāīn, Mālīgaurā, Mārū, Tukhārī, Kedārā, Bhairau, Basantu, Sāraṅg, Malār, Kānaṛā, Kaliān, Parbhātī e Jaijāvantī. Un'ulteriore suddivisione ordina gli inni, all'interno di ogni *rāg*, su basi metriche: in primo luogo sono riportati i *caupad* o *caupai*, che sono brevi composizioni, di solito, ma non sempre, di quattro strofe con rima; seguono le *ast̄padī* (composizioni di otto strofe con rima) e, infine, i *chant*, costituiti da tre distici a rima baciata. Alla fine di ogni *rāg* trovano posto composizioni poetiche di particolare ampiezza, che non rientrano fra quelle sin qui descritte e, infine, delle speciali ballate dette *vārs*, nelle quali si alternano strofe (*paurī*) e distici (*slok*). Le composizioni sin qui elencate sono dovute ai diversi gurū del sikh-panth (e, precisamente, a Nānak, Amar Dās, Rām Dās e Arjan; una sessantina di distici sono dovuti a Gurū Aṅgad e alcune composizioni di Gurū Teg Bahādur sono state aggiunte alla versione originaria da Govind Singh); i diversi gurū sono indicati da un'abbreviazione della parola *Mahalā*, che significa «casa», seguita dal numero d'ordine di ciascuno. Le opere dei maestri sikh sono seguite da quelle dei diversi *bhagat*, mistici e santi hindū e musulmani le cui *bāñī* (937 in tutto) sono state accettate dai sikh come parole ispirate dal Gurū supremo; fra esse figurano composizioni dei musulmani Sheikh Farīd e Bhīkhaṇ e degli hindū Nāmdev, Trilocan, Parmānand, Sadhnā, Beṇī, Rāmānand, Dhannā, Piṇpā, Saiṇ, Kabīr, Ravidās e Sūrdās.

Questo imponente *corpus* di scritture è preceduto da un prologo, che contiene le preghiere quotidiane dei sikh, e precisamente: 1) il *mūl-mantra* o «formula fondamentale», nella quale sono sintetizzati i principi basilari della teologia sikh; 2) il *Japjī*, la «preghiera» per eccellenza, che deve essere recitata ogni mattina; composto da Gurū Nānak, questo inno di 38 lunghe strofe precedute dal *mūl-mantra* e seguite da un epilogo dovuto a Gurū Aṅgad, è

considerato una sintesi dei principali insegnamenti del fondatore; 3) *Rahrās*, «l'invocazione», composta da nove inni di Nānak, Rām Dās e Arjan, che costituisce la preghiera della sera, nota anche come *Sodar* dalle parole iniziali del primo inno, che ripete con qualche variante la stanza 27 del *Japjī*; 4) *Sohilā* o *Kirtan Sohilā*, «il canto di lode» o preghiera della notte, che comprende cinque inni (sempre di Nānak, Rām Dās e Arjan), fra i quali il celebre canto di Gurū Nānak intitolato *ārtī*, «l'offerta di luce», che interpreta simbolicamente questo atto di culto comune nel mondo hindū.

Il *Granth* si conclude con un epilogo, che comprende slok di diversi autori, panegirici (*savayyā*) composti da vari bardi (*bhaṭṭ*) in lode dei primi cinque gurū e, infine, un'appendice intitolata *Rāg-mālā* («La ghirlanda dei rāg»).

Fra le composizioni di particolare ampiezza e importanza dovute ai gurū figurano il *Dakhñī Omkār* («La sillaba *Om*») e il *Siddh Gost* (Dialogo coi *siddh*), composti entrambi da Gurū Nānak per il rāg Rāmkalī, l'*Anand* («La beatitudine») di Amar Dās nel medesimo rāg e, di Gurū Arjan, il *Bārah Māhā* («I dodici mesi», rāg Mājh) e, nel rāg Gauṛī, gli inni intitolati *Bāvan Akhri* («Acrostico») e *Sukhmanī* («La perfetta letizia»).

Una prima raccolta di testi, destinata a formare il nucleo originario del Libro sacro dei sikh, fu preparata per iniziativa del terzo gurū, Amar Dās (1552-1574), in due volumi noti come *Goindvāl-pothī* («I libri di Goindvāl»); su questo manoscritto si basa la seconda recensione del Libro, quella che Gurū Arjan avrebbe dettato all'amanuense Bhāī Gurdās, ampliando notevolmente il nucleo originario con l'aggiunta di inni composti da suo padre Rām Dās e soprattutto con il proprio cospicuo contributo personale; a questa seconda recensione del *Granth* – nota come recensione di Kartārpur, dal luogo in cui oggi si conserva la copia originale manoscritta – venne conferito un carattere ufficiale con l'installazione solenne nello Harimandir di Amritsar, il tempio principale del sikh-panth, avvenuta nel 1604. Una variante della recensione di Gurū Arjan è costituita da una copia che sarebbe stata eseguita da un sikh di nome Bhāī Bhanno del villaggio di Māṅgaṭ, nota anche come «versione apocrifa» (*khānī bīr*) per distinguherla da quella «originale» (*ādi bīr*) di Kartārpur; la sola differenza fra le due copie consiste in una certa quantità di materiale presente nella versione di Bhanno e assente in quella di Kartārpur. La terza recensione del Libro, dovuta a Gurū Govind Singh, è nota come versione di Damdamā, in quanto il decimo gurū ne avrebbe dettato il testo durante un soggiorno nel villag-

gio di Damdamā Sāhib; quest'ultima e definitiva versione del Libro sacro si distingue da quella di Kartārpur solo per l'aggiunta, operata da Govind Singh, di un certo numero di composizioni di suo padre, Gurū Teg Bahādur (cinquantanove inni e cinquantasei distici), e di un distico da lui stesso composto. Quest'ultima versione del *Gurū Granth* diventò ben presto la più diffusa ed è proprio questa a essere riprodotta dalle moderne edizioni a stampa (McLeod, 1975, pp. 60 sgg.).

Il Libro sacro dei sikh è redatto in una lingua difficilmente definibile, che C. Shackle (1983) ha preferito semplicemente chiamare «lingua sacra dei sikh». Si tratta di una lingua affine a quella usata dai *Sant*, detta *sant-bhāṣā* o anche *sādhukāī*, che si basa sulla *braj-bhāṣā* o *hindī* occidentale e presenta influenze della *pañjābī* sia orientale (*pūrvī*), sia occidentale (*lahndī* o *lahnde dī bolī*), sopravvivenze di forme di medio indiano (pracrito) e apporti lessicali di altre lingue, come la *sindhī*, l'arabo, il persiano, la *marāṭhī*. Tale lingua è scritta in un alfabeto proprio, la *gurmukhī*, di cui la tradizione sikh attribuisce l'invenzione al secondo gurū, Aṅgad; questa scrittura, derivata dalla *nāgarī*, è ancor oggi in uso nel Pañjāb indiano ed è un elemento che ha contribuito non poco alla consapevolezza dell'identità sikh, nelle complesse vicende che riguardano la collocazione di questo popolo in seno alla grande federazione di Stati che costituisce l'India moderna (Piano, 2001, p. 41).

Il decimo gurū non si limitò a produrre una propria versione del *Gurū Granth*, ma ci lasciò anche un insieme di scritti miscellanei che sono stati raccolti, dopo la sua morte, da Bhai Manī Singh, con un paziente lavoro durato oltre vent'anni, nell'opera che va sotto il nome di *Dasam Granth* («Il libro del decimo [gurū]»). Questa voluminosa collezione, scritta in caratteri *gurmukhī* come il *Gurū Granth*, ma redatta in lingue diverse (soprattutto *braj*, ma anche *khaṛī bolī*, *pañjābī*, persiano), comprende opere di carattere autobiografico, come il *Vicitar Nāṭak* («Il dramma meraviglioso») e il *Zafar-nāmā*, una lettera in persiano all'imperatore muğal Aurangzeb, accanto ad altre di carattere spirituale, come il *Jāp*, che richiama nel titolo la composizione di Gurū Nānak che apre il *Gurū Granth*, l'*Akāl Ustat* («La lode dell'Eterno») e una serie di 33 versi celebrativi (*savayyā*); vi si trova inoltre una sorta di «inventario dei nomi di armi» dal titolo *Śastar nām-mālā*. Ma la porzione di gran lunga maggiore del *Dasam Granth* è costituita da testi che rivisitano antichi miti e leggende hindū assai popolari nel Pañjāb di quei tempi per tra-

smettere attraverso di essi gli insegnamenti propri del sikh-panth: fra essi le *Caṇḍī kī vār* («Ballate in onore di Caṇḍī», altro nome di Durgā, la consorte di Śiva), il *Caṇḍī Caritra* («La storia di Caṇḍī»), il *Caubīs Avatār* («I ventiquattro *avatāra*») e il *Kriṣṇa Avatār* («L'*avatāra* di Kṛṣṇa»). Di tutti gli scritti contenuti nel *Dasam Granth* alcuni sono da attribuirsi con una certa sicurezza al decimo gurū, e precisamente quelli di carattere autobiografico e, forse, le ballate in onore di Caṇḍī, nella quale Govind Singh vedeva un simbolo della virtù guerriera che egli cercava di instillare nei suoi seguaci, mentre altri sono probabilmente opera di poeti della sua corte (Cole-Sambhi, 1978, pp. 55 sgg.; McLeod, 1975, pp. 80 sg.).

Fra le fonti non scritturali del sikh-panth occupano un posto di rilievo le trentanove *Vār* o «ballate eroiche» di Bhāī Gurdās, che abbiamo già ricordato come amanuense di Gurū Arjan e che utilizzò questo strumento letterario con molta libertà, fornendoci utilissime notizie non solo sulla fede sikh, ma anche sulla storia del sikh-panth e sulla vita dei suoi primi maestri.

Ricorderemo infine una serie di composizioni tanto numerose che hanno dato vita, per così dire, a un vero e proprio genere letterario: si tratta delle *janamsākhī* o «testimonianze sulla nascita», cioè biografie tradizionali di Gurū Nānak. Queste opere, che sono costruite con la giustapposizione di singoli episodi chiamati appunto *sākhī* (testimonianze), o anche *gost* (discorsi), «risalgono a epoche molto diverse e sono di carattere composito, recando talora dettagli tra loro contraddittori, e rivelando d'altra parte la comune caratteristica di un certo compiacimento per gli elementi spettacolari e miracolosi» (Piano, 1971, p. 13). Le ricerche condotte da W.H. McLeod (1980) hanno consentito di individuare un certo numero di tradizioni relative alla biografia di Gurū Nānak, alle quali si possono ricondurre tutte le *janamsākhī* che ci sono pervenute. Un primo importante archetipo è costituito dalla *janaṁsākhī* che, secondo la tradizione, sarebbe stata redatta da Bhāī Bālā, fedelissimo accompagnatore di Gurū Nānak, durante la vita stessa del Maestro; questa tradizione, emersa attorno alla metà del secolo XVII, acquistò sempre maggiore autorevolezza nel corso del secolo XVIII e la conservò fino agli ultimi decenni del secolo XIX, quando venne scoperta la tradizione detta «antica». Questa autorevolezza venne ulteriormente rafforzata dal fatto che, all'inizio dell'Ottocento, l'agiografo Santokh Singh, basandosi proprio su questa tradizione – opportunamente epurata di quelle parti che la critica ha poi mostrato es-

sere dovute a manipolazioni della setta degli Hindālī, nata dallo scisma operato dal rivale di Gurū Har Govind, di nome Bidhī Cand –, ma anche su altre fonti, compose attorno al 1823 una propria biografia in versi di Gurū Nānak intitolata *Nānak Prakāś*. Essa contribuì a conferire ulteriore credito alla tradizione di Bālā, che, pur essendo forse una delle meno attendibili, dal momento che le più recenti indagini hanno sollevato dubbi sulla stessa storicità del suo presunto autore, continua a godere di molta popolarità in Pañjāb. Un'altra importante tradizione è quella nota come *Purātan janāṇsākhī*, riapparsa, come s'è accennato, nel 1872; anche questa tradizione, a dispetto del fatto di essere qualificata come «antica», appare come una compilazione piuttosto tarda e non priva di varie interpolazioni e sembra non essere anteriore alla metà del secolo XVII (McLeod, 1980, p. 28). Il Macauliffe, pioniere degli studi sul sikh-panth che operò fra la fine del secolo XIX e l'inizio del secolo scorso, ne pubblicò una versione nel 1885, sostenendo di averne consultato una copia manoscritta di un certo Sevā Dās o Sevā Singh recante la data *samvat* 1645 (= 1588); infine, si basò su questa tradizione lo scrittore e teologo Bhāī Vir Singh per compilare la sua composita *Purātan janāṇsākhī*, pubblicata nel 1926.

Sempre attorno alla metà del Seicento prese forse corpo un'ulteriore tradizione, pervenutaci col nome di *Miharbān janāṇsākhī*, in quanto fa capo a Miharbān Soḍhī, figlio e successore di Prithī Cand, fratello di Gurū Arjan e fondatore della setta scismatica dei Mīṇā; nel 1940 è stata scoperta nel villaggio di Damdamā Sāhib una copia manoscritta di questo testo, che reca come data il 1828 (McLeod, 1980, p. 34). Ricordiamo infine una tradizione alla quale fu dato da Mohan Singh, che ne scoperse un manoscritto nella Biblioteca dell'Università di Lahore nel 1947, il nome di *Ādi Sākhī* («Testimonianze originarie»). Il contenuto di questo testo, pubblicato solo nel 1969 da Piār Singh della Punjabi University di Patīalā, non sembra giustificare, a causa del suo carattere composito, l'implicita pretesa di rappresentare la tradizione biografica originaria di Gurū Nānak (McLeod, 1980, p. 31). Per completare il quadro delle fonti sulla vita del fondatore del sikh-panth dobbiamo ancora ricordare almeno la *Gyan-ratnāvalī*, la cui composizione è tradizionalmente attribuita a Maṇī Singh, vissuto all'inizio del secolo XVIII, e il *Mahimā Prakāś* («La luce della gloria»), che raccoglie una tradizione biografica elaborata nel villaggio di Khaḍūr e che ci è pervenuta in due recensioni, l'una in prosa e l'altra in versi, risalenti entrambe alla seconda metà del secolo XVIII.

3. LE ORIGINI E L'AMBIENTE

Le origini del sikh-panth si collocano in un momento molto importante della storia del sub-continento indiano, a cavallo tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo. Proprio in quegli anni, e precisamente nel 1498, Vasco da Gama sbucava a Calicut (in hindī: Kālīkaṭ), sulle coste del Malabar, dando inizio a scambi commerciali diretti col mondo europeo e, quindi, a quel nuovo incontro di un'India ancora fortemente legata ai valori tradizionali della propria cultura con una civiltà «occidentale» decisamente impegnata in quella «scoperta» del pianeta che aprì le porte alla colonizzazione che caratterizzò gli inizi dell'era moderna. Nel medesimo periodo si verificò nell'Asia meridionale un'altra serie di eventi gravidi di durature conseguenze: la decadenza del sultanato di Delhi e il conseguente frazionamento politico dell'India, che crearono le condizioni ideali per la conquista da parte di Bābar, il fondatore della dinastia Muğal, nel 1526.

In questa situazione di grande incertezza, prima che il grande imperatore muğal Akbar (1556-1605) riunificasse quasi completamente l'India sotto il suo potere e creasse, di conseguenza, nuove condizioni di stabilità e di pace, il Pañjāb, tipica regione di confine, nella quale si era verificato in modo più drammatico che altrove l'incontro-scontro fra il mondo hindū e quello islamico, vide la nascita di forme di riflessione sulla realtà ultima e di movimenti di rinnovamento religioso, fra i quali il sikh-panth costituisce l'esempio più rappresentativo; negli anni in cui Nānak ne delineò con la sua predicazione le caratteristiche peculiari, il Pañjāb era amministrato dal sultanato di Delhi attraverso un governatore locale (*navāb*) di nome Daulat Khān Lodī, residente a Sultānpur. Durante la vita di Gurū Nānak, l'India settentrionale (compreso, quindi, il Pañjāb) fu governata prima dai sultani di Delhi, Bahlol (1451-1488), fondatore della dinastia dei Lodi, e dai suoi successori Sikandar (1488-1517) e Ibrāhīm (1517-1526), e poi da Bābar (1526-1530), fondatore della dinastia turco-mongola dei Muğal, e dal suo successore Humāyūn (1530-1540), padre del grande Akbar; tutti gli altri gurū del sikh-panth vissero lungo l'intero arco cronologico dell'impero dei grandi Muğal, l'ultimo dei quali, Aurangzeb, morì nel 1707, solo un anno prima del decimo gurū dei sikh, Govīnd Singh.

Di fronte all'impatto dell'islām, che si era verificato a partire dal secolo XIII, con la fondazione del sultanato di Delhi, il mondo hindū, nel quale già serpeggiava una certa ansia di rinnova-

mento, soprattutto per quanto riguarda i problemi sociali, si chiusse ancor più in se stesso, salvaguardando con incredibile tenacia proprio gli aspetti più conservativi dell'antica tradizione socio-religiosa. La conseguenza di questo stato di cose fu che, all'epoca in cui nacque il sikh-panth, avevano assunto particolare evidenza proprio gli aspetti più negativi della cultura tradizionale hindū da una parte, e del proselitismo islamico dall'altra. Alcuni aspetti del costume destinati a divenire tristemente famosi, come la reclusione delle donne (*pardā*), il suicidio delle vedove sul rogo del marito (*satī*) e i diversi tabù di casta miranti a salvaguardare la purezza della nobiltà hindū, assunsero proprio in quel periodo particolare rigore, con la conseguenza di un'ulteriore emarginazione degli appartenenti ai livelli più bassi della scala sociale, per i quali, sottoposti, da un lato, all'ostracismo da parte degli hindū di casta alta e, dall'altro, a ogni sorta di angherie da parte di governanti locali islamici fin troppo indipendenti dal potere centrale, proprio la conversione alla religione dei nuovi dominatori poteva apparire come l'unico strumento di emancipazione. Dall'altra parte, la furia iconoclasta dei nuovi conquistatori islamici, che li indusse a distruggere sistematicamente ogni traccia dell'antica grandezza dei culti hindū, provocò in India, forse proprio attraverso le conversioni forzate di massa, una «malattia» che la minò nel profondo; ne nacque un islamismo «indiano», in qualche modo contaminato dalle abitudini difficili da abbandonarsi dei nuovi adepti e troppo attento all'osservanza di una serie di pratiche esteriori e di tabù riguardanti, per esempio, l'alimentazione. In ogni caso il proselitismo islamico non ebbe certo il successo sperato, come attesta l'applicazione – almeno fino all'epoca di Akbar – della tassa di capitazione (*jizya*) riservata ai non convertiti, che, proprio in quegli anni, cominciarono a esser chiamati hindū. In una situazione come questa la «via» proposta da Nānak consistette essenzialmente in un ritorno agli aspetti fondamentali della fede attraverso un superamento degli opposti formalismi in cui sembravano esaurirsi le istanze delle due religioni in conflitto.

4. IL FONDATORE: GURŪ BĀBĀ NĀNAK

Non diversamente da altri grandi riformatori religiosi di un lontano passato, anche Nānak nacque in una famiglia hindū di casta *kṣatriya*. Nel Pañjab dei suoi tempi la popolazione era infatti

suddivisa in due gruppi dominanti (*zāt*, hindī: *jāti*), che comprendevano al loro interno gruppi minori detti *got* (hindī: *gotra*): una borghesia urbana non molto numerosa, ma assai influente, rappresentata dai Khatri, una sottocasta mercantile di kṣatriya, e una numerosa casta contadina, quella dei Jat, un gruppo etnico dalle tradizioni bellicose che, immigrato in Pañjāb, si trasformò in una casta rurale, la cui indomita fierezza contribuì a conferire ai sikh il loro ben noto carattere marziale.

Nānak, il cui nome significa «rampollo della famiglia del nonno materno (*nānā*)», nacque nel villaggio di Rāi Bhoi dī Talvaṇḍī (odierna Nānakiāṇa Sāhib o Nankana Sahib, *tahsīl* di Shekhupura, distretto di Lahore, Pakistan), da Tripatā e da Kālū, un Khatri del *got* dei Bedī impiegato come contabile alle dipendenze di un *rājpūt* del clan dei Bhaṭṭi, di nome Rāi Bulār, proprietario di quel piccolo villaggio del Pañjāb. Seguendo la datazione riportata dalle janamśākhī che fanno capo a Bālā, i sikh celebrano ancor oggi la festa del compleanno del loro fondatore nel giorno di luna piena del mese di Kārtik (ottobre-novembre), ma il futuro gurū sarebbe invece nato, secondo la tradizione che sembra più attendibile (McLeod, 1968, p. 96) nel terzo giorno di luna crescente del mese di Baisākh, nell'anno 1526 del Vikram Samvat (= 15 aprile 1469). Tripatā e Kālū avevano già avuto una figlia, di nome Nānakī, che andò sposa a un certo Jai Rām. Secondo le janamśākhī il secondogenito di Kālū sarebbe apparso sulla terra come un *avatāra* e schiere di esseri divini e semidivini avrebbero accompagnato la sua venuta al mondo. Fin dalla prima infanzia, egli avrebbe poi manifestato tendenze mistiche e avrebbe stupito parenti e maestri con una eccezionale sapienza: gli episodi miracolosi non si contano e intendono dimostrare che tanto gli hindū quanto i musulmani avevano riscontrato nel fanciullo segni divini premonitori della sua futura grandezza. Possiamo supporre che anche il piccolo Nānak abbia ricevuto l'istruzione tradizionale che di solito si impartiva a quei tempi, con rudimenti di sanscrito, hindī e persiano; certo è che sposò una ragazza della sua casta, di nome Sulakhanī, figlia di Mūlā, un Khatri del clan dei Coṇā, ed ebbe da lei due figli, Lakhmī Dās e Sirī Cand. Nel frattempo aveva trovato lavoro a Sultānpur come magazziniere (*modī*) alle dipendenze del governatore locale Daulat Khan Lodī, presso il quale si era già impiegato il cognato Jai Rām.

Le biografie agiografiche descrivono Nānak, prima e dopo il matrimonio, come una sorta di maestro spirituale che osservava scrupolosamente i doveri religiosi ed esercitava una grande at-

trattiva sull'ambiente circostante; esse non mancano di alludere ai rapimenti mistici che coglievano il giovane impiegato anche nel pieno svolgimento del suo lavoro. Fra tutte queste esperienze descritte dalle *janaṁsākhī* una almeno deve avere un fondamento storico; le fonti la collocano attorno al 1500, quando Nānak aveva circa trent'anni, e narrano che un mattino egli sarebbe scomparso durante l'abluzione dell'alba e sarebbe ricomparso solo tre giorni dopo. In tale occasione egli sarebbe stato rapito alla presenza di Dio, il Gurū supremo, che, dopo avergli offerto una coppa d'ambrosia (*amṛta*), gli avrebbe affidato la missione alla quale egli poi dedicò tutta la vita con questa parole:

Nānak, io sono con te. Per mezzo tuo il mio Nome sarà celebrato. Chiunque ti seguirà, io lo salverò. Va nel mondo per ripetere il mio Nome e insegnare all'umanità a pregare in questo modo. Non essere contaminato dalle cose del mondo. Sia la tua vita lode del mio Nome, dono, purificazione, servizio, preghiera... Colui che tu benedirai sarà da me benedetto. Io sono il Signore supremo, il Creatore primevo e tu sei il gurū, il sommo gurū di Dio (cfr. Greenlees, 1968³, pp. 6-8; Piano, 1971, pp. 58 sg.; Delahoutre, 1995, pp. 61 sg.).

Dopo una simile esperienza mistica, turbato e confuso, Nānak avrebbe trascorso un'intera giornata in silenzio prima di pronunciare le parole che fecero di lui una guida spirituale: «Non ci sono né hindū né musulmani. Quale via dunque seguirò? Seguirò la via di Dio. Dio non è né hindū né musulmano e la via che io seguo è la via di Dio» (Cole-Sambhi, 1978, p. 9). In risposta a questa chiamata divina Nānak, divenuto da allora Gurū Nānak e chiamato anche *Niraṇkārī* o «servitore di Colui che non ha forma», intraprese, secondo il costume dei maestri religiosi indiani di tutti i tempi, una serie di viaggi (*udāsī*), che lo tennero impegnato per circa vent'anni e che lo portarono, secondo una notizia tramandataci da Bhāī Gurdās (*Vār* 1, 32-34), anche oltre i confini dell'India, fino alla Mecca; accompagnato quasi sempre da un suonatore di ribeca di nome Mardānā, egli impartiva cantando i propri insegnamenti, provocando la reazione dei suoi uditori con la sua critica a volte vivace dei comportamenti religiosi puramente esteriori. In altre parole, non diversamente da quella di tutti i grandi fondatori di religioni, la sua predicazione era un forte e appassionato invito alla «conversione», nel senso della riscoperta dei valori essenziali della fede e dell'interiorizzazione del culto attraverso la preghiera. Il suo definitivo ritorno in Pañjab sem-

bra sia da collocarsi attorno al 1520, in quanto è possibile che egli abbia assistito alla prima incursione di Bābar nella città di Saidpur, prima ancora del definitivo attacco turco-mongolo, verificatosi negli anni 1524-26. Rientrato in Pañjāb, Nānak ricevette probabilmente una donazione di terra sulle rive del fiume Rāvī, nel distretto di Siālkot, vi fondò un villaggio, che chiamò Kartārpur (città del Creatore) e lì visse gli ultimi anni della sua vita, allontanandosene solo per brevi soggiorni in località non lontane, come Multān e Pāk Paṭṭan, dove amava incontrare i *sūfī*, e Acal Baṭālā, ove la tradizione ambienta i suoi colloqui con i *siddha* (perfetti) e i *nātha* (signori), seguaci delle diverse scuole di yoga tantrico. A Kartārpur Gurū Nānak visse con la moglie e i figli, offrendo a tutti i discepoli (*sikh*) l'esempio di una vita attiva e operaia e invitando la comunità a incontri quotidiani di preghiera, che si svolgevano all'alba e al tramonto. Fra i discepoli che raggiunsero il gurū a Kartārpur si distinse un Khatri del got dei Trehaṇ di Khaḍūr di nome Lahiṇā, al quale Gurū Nānak, prima di morire, affidò la comunità da lui fondata, conferendogli la dignità di gurū con il nome di Āngad. Questi venne subito considerato il «secondo Nānak» e ne proseguì l'opera, garantendo nel tempo la continuità del sikh-panth. Compiuta così completamente la sua missione terrena, Gurū Nānak morì, secondo la data tradizionale, nel decimo giorno di luna calante del mese di Asū, nell'anno Saṃvat 1596 (= 7 settembre 1539). Il suo messaggio è ancor presente in due versetti assai popolari che suonano: *Bābā Nānak sāh faqīr, hindū ka gurū musalmān ka pīr* e che significano: «Grande fu l'asceta Gurū Nānak, gurū degli hindū e *pīr* [«anziano», cioè «guida, maestro», fra i *sūfī*] dei musulmani».

5. LA VISIONE RELIGIOSA DI NĀNAK

La figura di Gurū Nānak si colloca, come abbiamo visto, nella scia dei Sant del nirguṇa-sampradāya, un movimento religioso nel quale erano confluite diverse tendenze: quella della *bhakti* vaiṣṇava, specialmente del Mahārāṣṭra, quella delle scuole di yoga tantrico, sia hindū, sia buddhiste e quella, infine, della mistica islamica rappresentata dal movimento dei *sūfī*. All'interno di questo importante movimento di spiritualità fa spicco la figura di Kabīr (1440-1518), un poeta religioso di grande personalità, dei cui ideali e della cui predicazione Nānak può a ragione essere considerato il continuatore, anche se quasi sicuramente non

poté essere un suo diretto discepolo: non è un caso che 298 canti e 243 distici di Kabīr siano inclusi nel *Gurū Granth*, che comprende così una delle collezioni più complete delle opere del grande mistico, insieme con la *Kabīr-granthāvalī* e il *Bijak*. Mentre, però, quella di Kabīr rimase una voce in qualche modo isolata nell'atmosfera di decadimento religioso dell'India di quei tempi, e mentre la «via» da lui tracciata – quella seguita dai Kabīr-panthī, che oggi esiste ancora in India, ma conta pochissimi adepti – non ebbe successo, Nānak, animato forse da un maggiore spirito pratico, riuscì a lasciare, alla sua morte, una comunità omogenea e assai bene organizzata, che non solo è sopravvissuta fino a oggi, ma ha sempre avuto (e ha tuttora) un'importanza ben maggiore di quella che il numero relativamente limitato dei suoi adepti potrebbe suggerire.

Non diversamente da Kabīr, anche Nānak non ci ha lasciato trattazioni sistematiche del suo pensiero, ma si è limitato a esprimere i propri sentimenti religiosi in una serie di composizioni poetiche che, raccolte per iniziativa dei suoi discepoli, costituirono, insieme con le composizioni dei diversi bhagat, il primo nucleo del libro sacro dei sikh.

I fondamenti principali del pensiero religioso di Nānak e dei suoi successori si possono interamente rintracciare presso le diverse correnti della tradizione religiosa hindū, ivi compreso il rigoroso monoteismo spesso attribuito a un'influenza islamica; con questo non voglio negare che l'islām abbia esercitato una qualche influenza sul pensiero del sikh-panth, ma ritengo tuttavia che la fede islamica non costituisca l'unico elemento capace di fornire una spiegazione di certe scelte di fede dei gurū. È del resto innegabile che non solo le «leggi» fondamentali del *dharma* hindū, come quella della retribuzione delle opere (*karman*) e del rinnovarsi della vita e della morte (*samsāra*), o ancora quella che riguarda il fine ultimo dell'esistenza, inteso come una «liberazione» (*mokṣa*) dal perenne divenire, ma anche la concezione stessa del divino che appartiene alla più genuina tradizione del pensiero brahmanico, costituiscano altrettanti aspetti fondanti della concezione religiosa del sikh-panth.

La teologia di Gurū Nānak si fonda su una visione rigidamente monoteistica, secondo la quale la divinità, che crea l'universo e le anime individuali, presenta contemporaneamente un aspetto trascendente, impersonale (Kohli, 1976², p. 336) e inconoscibile e un altro invece personale e conoscibile; infatti Dio, che nel suo aspetto assoluto è così distante che l'uomo non può dire di Lui se

non che è Uno (*ek*), si manifesta parzialmente all'uomo. Viene allora rappresentato dalla sacra sillaba *Om* (*oṁkār*) e, pur rimanendo senza forma (*Arūp, Nirākār*), si rivela in qualche modo come un Dio personale (*Purakh*, sanscrito: *Puruṣa*) capace di grazia (*prasād, nadar, karam*): ci sono infatti, nel *Gurū Granth*, dei passi (per esempio, quello del Rāg Āsā in cui Nānak parla dell'invasione mugal), nei quali Dio sembra assumere in modo più chiaro i contorni di una persona divina, alla quale l'uomo può rivolgersi per chiedere e ottenere aiuto. Egli è creatore (*Kartā*), eterno (*Ajūnī*), non soggetto al tempo (*Akāl*), indistruttibile (*Abināsī*), senza principio (*Anādi*), immortale (*Amar*), imperituro (*Acut*), infinito (*Anant*), esistente per se stesso (*Saibham*, sanscrito: *Svayaṁbhu*), ma, soprattutto, è Parola (*Śabād*) di verità che risiede nel cuore, Ordine (*Hukam*) divino del creato e Maestro (*Gurū*) supremo; Egli è la verità (*Sac*). Gli uomini non sono in grado di capire il suo gioco meraviglioso (*lilā*); essi tuttavia lo invocano facendo ricorso a infiniti nomi. Ne troviamo numerosi esempi negli inni del *Gurū Granth*, dove i nomi di Dio sono ricavati sia dalla cultura tradizionale hindū (Braham, Soham, Paramesar, Jagdīs, Dev, Nārāṇ, Hari, Bhagvant, Rām, Murāri, Prabh, Suāmī, Thākur, Nāth, Mādhau, Gopāl, Govind, e molti altri), sia da quella islamica (Allāh, Rahīm, Karīm, Sāhib, e così via). Ma proprio perché ha nomi infiniti Dio, in ultima analisi, non ha nome, o meglio, Egli è il solo Nome, il Nome per eccellenza (*Nām*), il «Nome Vero» (*Sat Nām*). Nei canti del *Gurū Granth* si dà libero sfogo alla fantasia per cercare di descrivere l'indescrivibile e Dio viene chiamato non solo «il Nome» (*Nām*) e «il Vero Gurū» (*Sat Gurū*), ma anche «oceano di ogni felicità» (*Sagal Sukh Sāgar*), «tesoro di virtù» (*Guṇ Nidhān*), «regista» (*Sūtradhār*), «pittore» (*Citrakār*), «re» (*Rāja*), «eroe» (*Nāik*), «marito» (*Bhartā*), «madre e padre» (*Mātā Pitā*), «giardiniere» (*Mālī*), «fortunato» (*Dhanī*), «amico» (*Mittar*), «giocoliere» (*Bāzīgar*), «tuttoluce» (*Sarab Jot*), Yogin (*Jogi*), «bellissimo» (*Sundar*), e con molti altri appellativi ancora (Delahoutre, 1995, p. 51).

Abbiamo visto che uno dei primi appellativi che vengono attribuiti a Dio nei canti di Gurū Nānak è quello di Creatore (*Kartā*), ma la sua opera si svolge, nell'universo creato, in modo imperscrutabile, in ossequio a una logica e secondo modalità che sfuggono all'uomo e che sembrano assumere le caratteristiche di un gioco (*lilā, khel*); il mondo pertanto, pur essendo una manifestazione di Dio e pur consentendoci una parziale conoscenza di Lui nel suo aspetto *saguṇa*, ne costituisce per così dire l'apparenza più grossolana, soggetta alle limitazioni del tempo e del-

la transitorietà, ben distinta dalla sua divina essenza che, al contrario, è permanente e reale. In questo senso il mondo è definito come *māyā*, una parola che, nel pensiero dei gurū dei sikh, assume quindi una valenza profondamente diversa da quella che ha, per esempio, nel Vedānta *advaita*.

L'uomo, dal canto suo, non costituisce un'eccezione nell'universo creato da Dio con un atto di volontà, in quanto non è che il prodotto più perfetto del processo creativo; in accordo con la tradizione brahmanica, anche Gurū Nānak attribuisce, però, all'uomo un raro privilegio, «in quanto gli riconosce una peculiare ‘vocazione alla santità’ che fa di lui l’unico essere capace di liberazione» (Piano, 2001, p. 22). Infatti, diversamente dalle altre creature, l'uomo è fatto di corpo e di spirito (*jīvātmā*); senza l'intervento della grazia divina lo spirito, condizionato dalla psiche (*man*, sanscrito: *manas*), continua a rimanere legato alla materia «grossolana», cioè al corpo fisico fatto dei cinque elementi di cui l'intero universo è costituito, in virtù della legge della retribuzione delle azioni (*karman*). Nell'uomo, che cede all'attaccamento alla vita corporea e si lascia dominare dalle proprie tendenze psichiche, insorge la forza contaminante dell'orgoglio (*haumai*), cosicché egli cade preda dei cinque mali, o dei cinque nemici, che sono la lussuria (*kām*), l'ira (*krodh*), l'avarizia (*lobh*), lo smarimento (*moh*) e la superbia (*ahamkār*). Sono proprio queste passioni che alimentano l'ignoranza (*agiān*, sanscrito: *ajñāna*); l'uomo finisce in tal modo per essere vittima del proprio stesso errore di valutazione, che gli ha fatto confondere quel che è transitorio (come le proprie facoltà mentali) con quel che è permanente e imperituro, cioè lo spirito. L'uomo che non è rigenerato dalla meditazione della Parola divina, ma vive immerso nel mondo della natura e, attratto dalle apparenze illusorie della *māyā* e accecato dall'egoismo e dall'ignoranza, continua a rinascere nel *samsāra*, viene chiamato da Gurū Nānak *manmukh* (colui che segue gli impulsi e i desideri dell'io empirico). L'intervento della grazia divina offre all'uomo un'opportunità di liberare lo spirito dalle pastoie della corporeità; quasi sempre tale intervento si manifesta attraverso l'incontro con un maestro, con una guida (*gurū*), senza la quale non è possibile per il manmukh imparare a tenere a freno i moti psichici e gli impulsi emotivi, smascherare gli inganni della *māyā*, sconfiggere l'ignoranza e infine, immergersi nella natura stessa del supremo Gurū divino. Egli è, in fondo, la sola e vera guida per l'uomo, giacché gli parla nel segreto del cuore; e l'ascolto di questa Voce induce l'uomo a rispondere

con un impegno di purificazione che gli consente di liberarsi di quell'impurità che è l'orgoglio (*haumai*) e di divenire un *gurmukh* (colui che segue, o «è rivolto verso» il Gurū), il santo del sikh-panth che ha la capacità rara di immergersi nella natura stessa di Dio. Se è vero che l'uomo può, grazie ai propri meriti, migliorare se stesso fino ad acquisire tale capacità, è altrettanto vero che è Dio stesso a fargli compiere il primo passo con un atto di grazia. Toccato dalla grazia, l'uomo deve dimostrarsi capace di costruire nel proprio intimo un tempio in cui praticare il culto di Dio sotto forma del Vero Nome (*Sat Nām*); il primo passo è costituito dalla condotta morale, che purifica l'uomo e lo conduce a imboccare la via della liberazione. La perseveranza, la castità, la saggezza, il controllo di sé, la pazienza e l'obbedienza sono le virtù più spesso ricordate nei canti dei gurū, ma una delle più grandi virtù etiche è, anche per il sikh-panth, la contentezza/soddisfazione (*santokh*, sanscrito: *samtoṣa*): si tratta di un atteggiamento che implica temperanza, pazienza, distacco, abbandono alla volontà divina e umiltà, e che produce come frutto la capacità rara di tenere a freno le passioni (Delahoutre, 1995, p. 154).

Ma le due norme etiche fondamentali che Gurū Nānak dettò alla comunità dei suoi seguaci sono lo spirito di servizio (*sevā*), che è nel medesimo tempo servizio reso agli altri e servizio reso al tempio, partecipando in modo attivo alla liturgia e al decoro dell'edificio sacro, e che caratterizza ancor oggi la mentalità dei sikh, e la frequentazione delle persone sante (*satsaṅg*), con particolare attenzione ai propri fratelli nella fede. È infatti in seno alla comunità dei credenti che un sikh può intraprendere il proprio cammino di perfezione, votandosi alla divinità con amore devoto (*bhakti*) e cantando le lodi del Signore (*kirtan*); la pratica dell'amore di Dio assume per i sikh una forma particolare, che è il *nām japan* o *nām-simraṇ* (sanscrito: *nāma-smarana*), cioè il «ricordo» costante del Nome di Dio e la sua continua ripetizione nel proprio cuore. Questa pratica, che si compie sia individualmente, sia in famiglia, sia nelle riunioni della comunità, costituisce il centro focale della vita spirituale dei sikh, tanto che il sikh-panth potrebbe correttamente essere denominato anche *Nāma-mārga* («La via del Nome divino») o *Nāma-smarana-mārga* («La via del ricordo del Nome divino»). Al pio discepolo che, divenuto un *gurmukh*, in questo modo sempre ricorda il Nome di Dio nel proprio cuore e a Lui si abbandona con amore devoto (*prem, liv*), dedicandosi al raccoglimento e alla preghiera (*ardās*), Dio si rivela in un incontro sublime, pieno di beatitudine e di stupore.

(*vismād*) e caratterizzato da un'estrema spontaneità e naturalezza (*sahaj*).

A questa esperienza straordinaria si giunge percorrendo successivamente i cinque stadi del progresso spirituale che sono descritti nella parte conclusiva del *Japjī*. Il primo stadio è quello del *dharma*: in esso l'uomo percepisce l'ordine dell'universo e l'idea di una giustizia divina che tien conto del bene e del male. Nel secondo stadio, quello della conoscenza (*giān*), egli consegue la consapevolezza della propria natura divina. Il terzo stadio, quello dello «sforzo spirituale» (*saram*), è il momento centrale dell'ascesa verso il divino: il suo linguaggio è la bellezza e in esso il devoto fa l'esperienza indicibile del mistero divino e dell'infinita capacità creativa di Dio. Lo stadio successivo è quello della grazia (*karam*), caratterizzato dalla volontà divina, che garantisce all'esperienza dell'ineffabile una continuità senza fine e che apre le porte all'ultimo stadio, quello della verità (*sac*), nel quale abita Colui che non ha forma e che rappresenta il fine ultimo, la liberazione, il *nirvāṇa*.

6. LA COMUNITÀ

La comunità (*sangat*) dei sikh si formò già durante la vita di Gurū Nānak, con l'arrivo di molti discepoli a Kartārpur, dove il primo Maestro trascorse gli ultimi anni della propria vita. Gurū Nānak non invitò mai i suoi seguaci ad abbracciare la vita monastica; in altre parole, non additò come ideale quello della rinuncia (*śamnyāsa*). Quella dei sikh è una religione per laici (*samsārī*), i quali devono vivere nel mondo con i proventi del proprio lavoro, destinando una parte dei propri guadagni ai bisognosi e calando nella realtà della vita quotidiana, come abbiamo visto, alcuni ideali e virtù che sono propri dei rinuncianti. Il fondatore del sikh-panth non stabilì neppure un codice preciso di comportamento per i suoi discepoli, ma si limitò a indicare alcune norme fondamentali, fra le quali spicca, oltre alla *sevā* e al *satsaṅg*, di cui s'è già detto, il rifiuto delle barriere sociali e delle divisioni castali, che si traduce nel principio dell'uguaglianza di tutti i fratelli (*bhai*). In questo spirito vennero fin dalle origini organizzate, presso i luoghi di preghiera dei sikh, delle cucine pubbliche (*langar*), nelle quali non solo si assumeva cibo insieme, ma si distribuiva anche a chiunque si presentasse il cibo precedentemente offerto dai fedeli al tempio, secondo una pratica che è

ancor oggi viva e che caratterizza con immediata evidenza le istituzioni religiose dei sikh; la norma di mettere in comune il cibo è sempre stata, fra l'altro, la prova lampante del superamento dei tabù di casta attraverso l'accettazione della commensalità.

Gurū Nānak insegnò ai suoi discepoli a pregare sia individualmente, sia in famiglia, sia nella comunità; egli aveva sempre sostenuto che ogni luogo è adatto per celebrare col canto le lodi del Nome divino, ma il notevole incremento del numero dei seguaci lo indusse ben presto a far costruire edifici adatti non solo alla preghiera, ma anche alla cena da consumarsi in comune. I luoghi di preghiera, nei quali venivano presumibilmente conservate e utilizzate copie dei canti religiosi del Maestro, si trasformarono gradualmente in templi (*mandir*), denominati *gurdvārā* (porta del gurū). A partire dal 1604, data dell'installazione solenne della recensione del *Gurū Granth* curata da Gurū Arjan nello Harimandir di Amritsar, in tutti i *gurdvārā* dei sikh vennero installate copie del libro sacro, la cui importanza si accrebbe ulteriormente dopo la riforma di Gurū Govind Singh; oggi si può dire che ogni luogo in cui sia conservata una copia del *Gurū Granth* è un tempio, un *gurdvārā*.

7. VICENDE STORICHE: I DIECI GURŪ

Gurū Nānak non solo si preoccupò della coesione e della fratellanza all'interno delle comunità da lui fondate, ma, con felice intuizione, volle anche garantire loro una guida dopo la sua morte, nominando egli stesso, come abbiamo visto, un successore nella persona di Gurū Āngad, che era nato nel 1504 e che guidò la comunità dei sikh dal 1539, anno della morte di Gurū Nānak, fino alla propria morte, avvenuta nel 1552, garantendo la continuità del sikh-panth e la piena fedeltà agli insegnamenti del primo gurū. Gurū Āngad ebbe due figli e visse con la famiglia a Khaḍūr, guadagnandosi da vivere col proprio lavoro e occupandosi in modo speciale degli ammalati; insegnò inoltre a scrivere la lingua *pañjābī* con caratteri nuovi, detti *gurmukhī*, da lui considerati più adatti per trascrivere gli inni di Gurū Nānak, dei quali fece redigere molte copie, destinandole alle singole comunità di seguaci e compiendo così il primo passo verso la costituzione di un «canone» di scritti sacri dei sikh.

Alla morte di Gurū Āngad, Gurū Amar Dās, nato nel 1479, fu il «terzo Nānak» (1552-1574); era anch'egli un Khatri, come tutti

gli altri gurū storici dei sikh. Si stabilì a Goindvāl, che divenne la terza sede importante del sikh-panth e meta di pellegrinaggi (*tīrath*), specialmente in occasione della festa del primo giorno del mese di Baisākh (aprile-maggio). Il terzo gurū istituì anche ceremonie semplici, diverse da quelle degli hindū, per la nascita, il matrimonio e i riti funebri dei suoi discepoli. In questo periodo entrarono in gran numero nel panth i Jat, che finirono per diventare la componente dominante fra i sikh, a scapito dei Khatrī; di fronte a questa grande crescita della comunità il terzo gurū provvide a suddividere i suoi seguaci in ventidue distretti detti *mañjī*, a capo di ciascuno dei quali pose un discepolo di fiducia col titolo di *mahant*. Sotto la guida di Gurū Amar Dās, che si adoperò anche per l'emancipazione femminile, non solo conferendo anche a donne il titolo di *mahant*, ma combattendo apertamente istituzioni di ispirazione islamica, come il *pardā* (reclusione e usanza di velarsi), e hindū, come la *sati*, il sikh-panth si distinse in modo più netto dalle comunità hindū e musulmane.

Alla morte di Gurū Amar Dās la successione alla carica di gurū avvenne per la prima volta nell'asse ereditario della sua famiglia. Egli aveva scelto infatti come successore il proprio genero, del *got* dei Soḍhī, nato nel 1534, che diventò il «quarto Nānak» col nome di Gurū Rām Dās (1574-1581). Il nuovo gurū, che ebbe fra i suoi discepoli Bhāī Gurdās, si stabilì a Rāmdāspur, che assunse poi il nome di Amritsar dopo che egli vi fece scavare una piscina per le abluzioni; nel medesimo luogo fondò anche un tempio, lo Harimandir (il tempio di Dio), destinato a diventare il centro ideale della nuova città santa dei sikh. Gurū Rām Dās ebbe tre figli e scelse come successore il più giovane di essi, nato nel 1563, che assunse la dignità di Maestro del sikh-panth, come «quinto Nānak», col nome di Gurū Arjan (1581-1606). Anch'egli si stabilì ad Amritsar, dove fece completare la costruzione dello Harimandir al centro dello stagno sacro, dopo averlo opportunamente ampliato. Poeta religioso di grande rilievo, come attesta il notevole contributo di canti che egli diede al libro sacro dei sikh, fondò anche Tarn Tāran, dove visse con splendore regale, e Kartāpur.

Con il quinto gurū la comunità dei sikh aveva ormai assunto le caratteristiche di una chiesa ben organizzata; egli aumentò il numero dei *mañjī* e nominò in ciascuno di essi un funzionario (*masand*) con l'incarico di riscuotere una tassa pari a un decimo del reddito, che da allora sostituì le contribuzioni volontarie dei fedeli. Ma sul piano strettamente religioso la sua opera maggio-

re fu senz'altro, come abbiamo visto, la compilazione del *Gurū Granth Sāhib*, che fu installato nello Harimandir il 16 agosto 1604. La crescita della comunità sikh non poteva non destare qualche preoccupazione nei governanti dell'impero muğal; tuttavia, finché regnò il lungimirante Akbar, i rapporti col gurū dei sikh, che cominciava ad assumere le caratteristiche di un capo non solo religioso, ma anche politico, furono ottimi sotto ogni aspetto. Quando però, alla morte di Akbar, salì al trono, nel 1605, l'imperatore Jahāngīr, la situazione mutò repentinamente. Il nuovo sovrano, allarmato dalla crescente influenza dei sikh, diede credito a una campagna denigratoria in seguito alla quale Gurū Arjan, per motivi del tutto personali, venne accusato presso l'imperatore e fu torturato a morte il 30 maggio 1606.

I sikh ebbero così il loro primo martire e, con il figlio di lui Gurū Har Govind, nato nel 1595, più incline all'azione che alla vita contemplativa, si assiste a una svolta piuttosto netta in senso militare. Il «sesto Nānak» (1606-1644), che si sarebbe presentato ai discepoli tenendo nelle mani due spade simboleggianti i due poteri, quello spirituale e quello temporale, visse decisamente come un sovrano e fronteggiò con coraggio e successo i potenti sovrani muğal Jahāngīr e Śāh Jahān. Fondò Hargobindpur in territorio Jat e, nel 1634, si ritirò sui monti Śivālik, dove era vivo il culto hindū della dea Durgā, stabilendo il suo quartier generale nella cittadella di Kīratpur, difesa da una guardia armata che gradualmente si trasformò in un vero e proprio esercito, e lottando senza sosta per la libertà non solo religiosa, ma anche politica del popolo del Pañjāb.

Morto prematuramente il figlio maggiore di Gurū Har Govind, egli designò come successore il nipote, nato nel 1630, che divenne il «settimo Nānak» col nome di Gurū Har Rāi (1644-1661). Durante il suo mandato e, precisamente, nel 1658, alla corte muğal Aurangzeb imprigionò il proprio padre Śāh Jahān e si proclamò imperatore, dando inizio a una serie di persecuzioni nei confronti di tutte le comunità non musulmane dell'India; sotto il suo regno vissero i rimanenti gurū dei sikh.

A Gurū Har Rāi successe il figlio minore di lui, nato nel 1656, che diventò l'«ottavo Nānak» con il nome di Gurū Har Kriṣṇ (1661-1664); trasferitosi a Delhi per ordine di Aurangzeb, vi morì di vaiolo in assai tenera età.

Gli successe, come «nono Nānak» (1664-1675), Gurū Teg Bahādur, nato nel 1622 da Gurū Har Govind, che era stato precedentemente escluso dalla successione a beneficio prima di Har

Rāi e poi di Har Kriṣṇā. Naturalmente incline alla pietà religiosa e alla vita mistica, Gurū Teg Bahādur compì viaggi di predicazione a Mathurā, Vṛndāvan e Āgrā e viaggiò anche verso Oriente, dimorando a lungo a Paṭnā, capitale dell'odierno Stato del Bihār. Non appena rientrò in Pañjāb, fu catturato per ordine di Aurangzeb e, avendo rifiutato di convertirsi all'islām, fu condannato a morte e decapitato, diventando così il secondo grande martire del sikh-panth.

Prima di essere tradotto a Delhi Gurū Teg Bahādur aveva designato a succedergli come «decimo Nānak» il proprio unico figlio, Govind o Govind Rāi, nato durante il suo soggiorno a Paṭnā nel 1666 e insediato col nome di Gurū Govind Singh (1675-1708). Unico figlio di Teg Bahādur, ma di carattere molto diverso dal padre, Gurū Govind Singh guidò la comunità sikh in un ideale ritorno alla purezza delle origini, racchiudendo anche in brevi formule ternarie – come conoscenza-amore-servizio (*gyan-prem-sevā*), Nome-generosità-purezza (*Nām-dān-snān*) – l'essenza della fede dei sikh, ma mostrando di prediligere una nuova e personale formulazione: commensalità-spada-vittoria (*deg-teg-fatah*) (Piano, 2001, p. 34). Nominato gurū all'età di nove anni e cresciuto sui monti Śivālik, centri del culto della bellicosa dea Durgā che egli celebrò nelle sue opere, Govind Singh vide nei miti hindū che hanno come protagonista la Dea il simbolo di una sorta di «guerra giusta» (*dharma-yuddha*), come quella combattuta alle origini dai discendenti di Bharata per il dominio del Kurukṣetra; per lui il vero nome di Dio era *Sarab Loh*, il Tutto-Acciaio. Fissò la propria residenza ad Ānandpur, dove visse non solo come capo spirituale, ma come un sovrano, ripristinando la consuetudine, abbandonata dal tempo di Gurū Har Govind, di tenere regolarmente un *darbar* (pubblica udienza di corte) e presentandosi non solo ai sikh, ma anche agli hindū come l'atteso condottiero che avrebbe finalmente affrancato le popolazioni del Pañjāb dagli oppressori. Gurū Govind Singh abolì l'istituzione dei masand e introdusse un codice di leggi basato sul principio dell'uguaglianza fra tutti i suoi seguaci. Si sposò tre volte e, nella sua lotta senza quartiere contro il potere muğal, perdette tragicamente tutti e quattro i propri figli. Egli stesso morì in seguito alle ferite di pugnale infertegli da uno dei due sicari inviati dal *navāb* Wazir Khan del Sirhind, un anno e mezzo dopo la morte del suo acerrimo nemico Aurangzeb, avvenuta nel febbraio 1707. Come abbiamo visto, il decimo gurū compose anche, con la collaborazione dei letterati della sua corte, un proprio Libro, intitolato *Dasam Granth*.

Con Gurū Govind Singh finì la serie dei dieci gurū del sikh-panth; egli infatti non nominò un nuovo gurū, ma designò a succedergli il *Gurū Granth Sāhib*, che sarebbe stato da allora in poi l'incarnazione vivente e presente fra i sikh di quel medesimo spirito divino che aveva animato Gurū Nānak e gli altri Maestri; per questo ogni sikh ha ancor oggi l'abitudine di rivolgersi ogni giorno al Libro, per ricavarne, ad apertura di pagina, un ordine (*hukam*) al quale ispirare il proprio comportamento durante la giornata.

Ma l'atto principale della riforma attuata dal decimo e ultimo gurū fu l'istituzione del *khālsā*, che trasformò il sikh-panth in una potente democrazia religiosa di santi-soldati (*sant-sipāhī*).

8. IL SIKH-PANTH RIFORMATO: IL «KHĀLSĀ»

La grande svolta che si compì nel sikh-panth dopo il martirio di Gurū Arjan (1606) e che indusse i successivi Maestri a vivere come sovrani, circondati da guardie armate e pronti a difendersi contro attacchi dall'esterno, ebbe il suo naturale epilogo nella riforma attuata dal decimo gurū, Govind Singh, nel 1699, con la fondazione del *khālsā*, cioè della comunità dei «puri», costituita da veri e propri guerrieri pronti a dar la vita per la loro fede e per difendere se stessi e le proprie famiglie dagli attacchi dei musulmani. L'ingresso nel *khālsā*, sancito da una cerimonia d'iniziazione (*amrit pāhal*) celebrata con acqua dolcificata rimescolata con una spada a doppio taglio e poi distribuita ai partecipanti e spruzzata sul loro capo, non fu e non è, ovviamente, obbligatorio, ma volontario; ancor oggi ci sono molti sikh che non vi aderiscono; non diventano, cioè, Amrit-dhārī, «discepoli che hanno ricevuto l'*amrit*», ma rimangono semplicemente dei Nānak-panthī, cioè dei «seguaci della via di Nānak», detti anche Sahajdhārī, «coloro che seguono la via facile».

Il *khālsā* è comunque il nerbo della comunità dei sikh e ne costuisce l'ala militante, che ha esaltato le qualità tipiche dei Jat, mentre la componente intellettuale della comunità, e con essa tutti i gurū, proveniva invece, e proviene tuttora, dalla casta urbana dei Khatri. Ogni sikh che entri nel *khālsā* assume il nome di Singh, che vuol dire «leone», e contrae l'obbligo di portare su di sé i cinque segni distintivi noti come i cinque «k», in quanto i loro nomi cominciano con questa lettera: si tratta di capelli e barba lun-

ghi (*kes*), donde il nome di Keśdhārī; di un piccolo pettine (*kaṅghā*) per fermare i capelli intrecciati e avvolti in una crocchia alla sommità del capo (il capo viene poi di solito coperto con un turbante, che è diventato, pur non essendo uno dei cinque «*k*», il più appariscente segno distintivo dei sikh del khālsā); di una spada (*kirpāṇ*), che oggi può essere sostituita da un'altra arma, o anche essere rappresentata semplicemente da una piccola riproduzione; di un braccialetto di ferro (*karā*), simbolo di austerità di vita; e di pantaloni (*kach*), in luogo del costume tradizionale maschile degli hindū, che è la *dhotī*. Nella «democrazia religiosa» del khālsā le donne hanno dignità pari a quella degli uomini e, all'atto di ricevere l'amrit, assumono il nome di Kaur.

Coloro che entrano nel khālsā sono altresì tenuti a formulare quattro «rinunce»: a farsi vanto della propria occupazione o posizione (*krtnāś*), nonché della propria origine (*kulnāś*); alle superstizioni e alle credenze tradizionali (*dharamnāś*); alle vecchie usanze e pratiche religiose, come il culto mediante gli idoli (*karāmnāś*). Debbono inoltre evitare di cadere nelle seguenti mancanze: tagliarsi barba e capelli; mangiare carne di animali che non siano stati uccisi con un sol colpo; commettere adulterio; fare uso di tabacco o di qualsiasi altra sostanza inebriante o intossicante (come, per esempio, l'alcool).

Le decisioni prese a maggioranza dall'intera comunità riunita (*sarbat khālsā*) sono vincolanti, come quelle adottate da una rappresentanza di cinque persone, in ricordo dei primi cinque volontari (*pañc pyāre*) che, secondo la tradizione, offrirono la propria vita al gurū nella riunione di Anandpur che diede vita al khālsā.

9. DOPO I DIECI GURŪ

A partire dal secolo XVIII le vicende della comunità sikh appartengono anche, se non soprattutto, alla storia politica. Dopo la morte di Gurū Govind Singh, i sikh trovarono un capo nella figura di Bandā Singh Bahādur (1670-1716), che aveva ricevuto il battesimo del khālsā da Gurū Govind Singh a Nānder, nel Deccan; capeggiò la rivolta dei contadini Jaṭ e governò il Pañjāb finché fu catturato per ordine dell'imperatore muğal Bahādur Śāh e giustiziato a Delhi nel 1716. I Sikh, ritirandosi nelle foreste e organizzandosi in piccole e mobilissime bande armate dette *jathā* e comandate da *jathedār*, resistettero non solo alle persecuzioni

sempre più dure che seguirono, e anche alle invasioni persiana (1738) di Nādir Shāh e afghane (1747-1769) di Ahmād Shāh Abdālī. I loro condottieri, chiamati *sardār*, una parola persiana che significa «capo», cominciarono a esercitare il proprio controllo su parti del territorio, che diedero origine ai dodici *misl*, territori sikh indipendenti retti da *misldār* e registrati nelle «carte» conservate presso l'Akāl Takht (Il trono dell'Eterno) di Amritsar. Nonostante questa frammentazione, i «leoni» del Pañjāb, che combattevano al grido: *Rāj karegā khālsā* («il khālsā governerà»), coltivavano il sogno di un «governo del khālsā» (*khālsā sarkār*), che fu realizzato solo sul finire del secolo XVIII da un *misldār* di casta Jaṭ di nome Ranjīt Singh (1780-1839), che, dopo aver conquistato Lahore nel 1799, assunse il titolo di *mahārāja* nel 1801. Il suo regno, però, non gli sopravvisse e solo dieci anni dopo il Pañjāb, dopo due sanguinose guerre (1845-46 e 1848-49), fu annesso ai possedimenti britannici. La sconfitta sul piano politico e il proselitismo dei missionari cristiani suscitarono un nuovo movimento di riforma, che portò, nel 1873, alla fondazione della Śrī Gurū Singh Sabhā, con l'intento di promuovere la religione sikh e di riportare i sikh all'unità. Infatti, se alcune sette nate da scismi all'epoca dei dieci gurū, come quelle degli Hindālī e dei Mīnā, erano ormai scomparse, altre divisioni erano sorte – e in parte esistono tuttora – all'interno della comunità sikh: fra i gruppi che ancora sopravvivono si possono ricordare gli Udāsī, «mendicanti», seguaci del figlio di Gurū Nānak Sirī Cand; i Rāmrāiā, seguaci di Rām Rāi, il figlio maggiore del settimo gurū; i Nirmalā, discendenti di un gruppo di discepoli di Gurū Govind Singh che contribuirono notevolmente alla diffusione del sikh-panth fuori del Pañjāb; i Nihaṅg, un ordine militare fondato da Gurū Govind Singh, i cui membri, annoverati fra i Keśdhārī, entrarono a far parte dell'esercito di Ranjīt Singh e divennero anche noti come Akālī (seguaci dell'Eterno); i Niraṅkārī e i Nāmdhārī, che sono due importanti movimenti riformatori nati nell'Ottocento come reazione al lassismo dei tempi di Ranjīt Singh; e i Rādhāsoāmī, che si rifanno agli insegnamenti di Shiv Dayal (1818-78), il quale sottolineò il carattere universale di certi aspetti delle dottrine sia sikh, sia hindū; i seguaci di quest'ultima setta, che sono in aumento, non sono considerati sikh dai sikh ortodossi, anche se vengono di solito statisticamente contati fra i sikh Sahaj-dhārī.

Dopo la fondazione della prima Singh Sabhā, queste associazioni si moltiplicarono piuttosto rapidamente, promuovendo ri-

levanti iniziative di carattere non solo religioso, ma anche culturale (come, per esempio, la fondazione del Khālsā College di Amritsar), finché si giunse, nel 1902, all'istituzione di un organismo centrale di coordinamento, che prese il nome di Khālsā Divān (o Chief Khalsa Diwan). Le Singh Sabhā ebbero anche il merito di suscitare un movimento di riforma dei gurdvārā, assicurandone il controllo ai membri del khālsā, attraverso un comitato di 175 membri eletti denominato Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee, al quale, in base a un atto legislativo del 1925 (Sikh Gurdwaras Act), venne affidata la custodia e la gestione dei luoghi di culto dei sikh. I principali fautori di questa riforma furono i sikh del cosiddetto *tat khālsā* (il vero khālsā), strenui difensori dell'ortodossia noti anch'essi, come già i Nihaṅg, col nome di Akālī, i quali si organizzarono infine, a partire dal 1920, in un vero e proprio partito politico, l'Akālī Dal, che è ancora la principale compagnie politica dei sikh del Pañjāb. Dal punto di vista religioso, la massima autorità risiede nei cinque «troni» (*takht*) aventi sede ad Amritsar, Patna, Anandpur, Nander e Damdama Sahib, fra i quali l'autorità massima è rappresentata dall'Akāl Takht («Il trono dell'Eterno») di Amritsar. I titolari, noti come *jathedār*, si riuniscono in circostanze eccezionali (*sarbat khālsā*), come è avvenuto nel 1984, dopo l'assalto al tempio di Amritsar da parte delle truppe governative indiane.

10. PREGHIERE E PRATICHE DI CULTO

Per tutti i sikh, a cominciare almeno dall'epoca del quinto gurū, il centro del culto è costituito dal *Gurū Granth*, che viene solennemente installato in ogni gurdvārā; anzi, si può dire che è un gurdvārā qualunque ambiente in cui sia conservata una copia del Libro sacro. I luoghi di culto dei sikh sono delle grandi sale vuote e disadorne, assolutamente prive di immagini sacre, al centro delle quali il *Gurū Granth* è collocato su di un altare, coperto con un drappo e sormontato da un baldacchino. Ogni sikh che abbia ricevuto l'opportuna preparazione può svolgere il ruolo di *granthī*, cioè di addetto alla lettura e alla spiegazione del *Granth*; il *granthī* siede accanto all'altare, agitando in segno di venerazione uno scacciamosche detto *canvar*. Considerato alla stregua di un'immagine del Gurū supremo, il *Gurū Granth* ogni giorno viene collocato al suo posto all'alba e viene riposto in una cella alla sera. La lettura, il canto (*kirtan*) e il commento del Libro, in-

sieme con un'omelia ispirata alle vite dei santi e dei martiri del sikh-panth, caratterizzano le riunioni della comunità; in occasioni specialmente solenni si pratica il rito della lettura completa senza interruzioni (*akhaṇḍ-pāṭh*), introdotto all'epoca della diffusione delle Singh Sabhā, alla fine del secolo XIX. La preghiera quotidiana individuale, consistente essenzialmente nel *nām-japān*, da eseguirsi soprattutto in occasione dell'abluzione mattutina, poco prima dell'alba, l'omaggio reso al *Gurū Granth Sāhib*, la lettura individuale dei suoi testi, la partecipazione alle assemblee di preghiera della comunità (*sāṅgat*) e l'assunzione, in tali occasioni, del cibo sacro (*karāh-prasād*), preparato con farina, zucchero e burro fuso (*ghī*) in uguale quantità, sono le principali caratteristiche distintive di un seguace del sikh-panth. Nel contesto dell'India hindū, nel quale vive la maggior parte dei sikh, essi si distinguono, in modo speciale, per il loro rifiuto delle caste e di tutte le molteplici forme esteriori del culto hindū. È considerata essenziale la conoscenza della scrittura gurmukhī, che costituisce ancora quasi una bandiera della nazione sikh, che alcuni estremisti vagheggiano anche sul piano dell'indipendenza politica, auspicando la fondazione dello Stato del Khalistan.

Anche per quanto concerne il saluto, i sikh hanno sostituito il *namaste* degli hindū con la formula *vahigurū jī kā khālsā*, *vahi-gurū jī kī fateh* («salute al khālsā del gurū, salute alla vittoria del gurū!»), sostituita nell'uso quotidiano dal molto più semplice *sat sri akāl* («il Signore è l'Essere, l'Eterno»).

I sikh celebrano semplici ceremonie per l'imposizione del nome (per la scelta del quale si trae ispirazione dal *Granth*), per il matrimonio (che comporta la circumambulazione del Libro sacro) e per i funerali (con la pratica della cremazione); le loro feste religiose più importanti sono gli anniversari della nascita dei principali gurū, della morte dei loro martiri, della fondazione del khālsā e dell'installazione del Gurū Granth.

Sebbene il sikh-panth si sia originato in seno allo hindūismo e ne condivida la maggior parte dei principi religiosi di fondo, la vita pratica dei sikh si differenzia profondamente dalle abitudini degli hindū; i sikh sono molto fieri della propria peculiare identità e hanno lottato per veder riconosciuti i loro diritti come minoranza religiosa. Inoltre, è sempre stato notevole, nella comunità sikh, lo sforzo di adeguamento alle mutate esigenze dell'epoca contemporanea. Fin dalle origini coloro che esprimevano la propria adesione alla religione dei gurū dovevano dimostrare di saper vivere in modo coerente con la propria fede (McLeod, 1984, p. 9); ma

un vero e proprio codice di condotta si formò solo dopo la fondazione del khālsā e la morte del decimo gurū e le sue diverse formulazioni, redatte a partire dalla metà del secolo XVIII, presero il nome di *rahit-nāmā*. Dopo che i riformatori legati alla Singh Sabhā hanno più volte sollecitato la promulgazione di un codice di comportamento individuale e sociale dei sikh nel mondo contemporaneo, si è giunti, nel 1950, alla pubblicazione, sotto gli auspici dello Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee, di un simile codice, il *Sikh-rahit-maryādā* (in inglese: *A Guide to the Sikh Way of Life*), che ha ricevuto la più ampia approvazione dai seguaci del sikh-panth: un sikh vi è descritto come una persona che crede in Dio (detto Akāl Purakh «L'Eterno»), nei dieci gurū e nei loro insegnamenti e nella cerimonia di iniziazione al khālsā, rifiutando nel medesimo tempo qualsiasi altra forma di credo religioso (Delahoutre, 1995, p. 110).

Esiste quindi in seno alla comunità sikh, o almeno in seno ai suoi organismi direttivi, la tendenza a considerare veramente sikh solo coloro che credono nel battesimo istituito dal decimo Gurū, secondo quanto afferma esplicitamente il comma V dell'Articolo I del Codice di condotta appena citato; ed è esattamente quello che si percepisce visitando la città santa per eccellenza del sikh-panth, Amritsar e, in particolare, lo Harimandir (Il tempio di Dio), noto in tutto il mondo come «tempio d'oro» a causa delle lamine dorate che ne ricoprono quasi interamente la superficie esterna. Questa chiara tendenza ha assunto un significato particolare negli ultimi decenni, e specialmente dopo il 1984, anno in cui si verificò sia l'attacco delle truppe di Delhi al luogo più sacro della religione sikh, sia l'altro tragico evento a esso in qualche modo collegato: l'assassinio di Indira Gandhi da parte delle sue guardie del corpo sikh. Quand'anche non si vogliano prendere in considerazione le idee delle frange radicali ed estremiste del movimento sikh né il loro progetto di creare il Khalistan come Stato indipendente per la «nazione» sikh, è tuttavia abbastanza chiaro che oggi i sikh sono sempre più fieri della propria identità e rivendicano una sempre più ampia autonomia dal governo di Delhi. E si tratta di una identità che trova proprio nella peculiarità della visione e della prassi religiosa le sue motivazioni più profonde. Ne costituisce una testimonianza emblematica il titolo di un libro di grande successo di Bhai Kanh Singh, pubblicato per la prima volta in hindī verso la fine del XIX secolo, poi tradotto in pañjābī e anche in inglese e più volte ristampato: *Ham Hindū Nahīm*, «Noi non siamo hindū», che

rappresenta ancor oggi per i sikh «l'affermazione classica» della loro identità (Grewal, 1997, p. 82). I sikh ammettono che la loro religione è nata in seno alla tradizione hindū, ma sostengono anche che, come il cristianesimo e l'islām sono sorti dal giudaismo, ma ciò nonostante sono considerati religioni ben distinte, la stessa cosa si può dire dei sikh nei confronti dello hindūismo. Sul fatto poi che uno hindū che abbia aderito a un'altra religione non sia più da considerarsi in alcun modo hindū (ivi, p. 83) si potrebbe forse obiettare, ma questo discorso condurrebbe troppo lontano dall'argomento qui trattato.

BIBLIOGRAFIA

- Ahluwalia, J.S., 1983: *The Sovereignty of the Sikh Doctrine (Sikhism in the Perspective of Modern Thought)*, New Delhi.
- Arshi, P.S., 1986: *Sikh Architecture in Punjab*, New Delhi.
- Banerjee, A.C., 1985: *The Khalsa Raj*, New Delhi.
- Barrier, N.G., 1970: *The Sikhs and Their Literature (A Guide to Tracts, Books and Periodicals, 1849-1919)*, Delhi.
- Brar, K.S., 1997 [1993]: *Operation... Blue Star. The True Story*, New Delhi.
- Cole, W.O., 1982: *The Guru in Sikhism*, London.
- Idem, 1984: *Sikhism and its Indian Context 1469-1708*, New Delhi.
- Idem, 1994: *Sikhism*, London.
- Cole, W.O. - Sambhi, P.S., 1978: *The Sikhs. Their Religious Beliefs and Practices*, London.
- Delahoutre, M., 1995: *I Sikh*, Schio/Città del Vaticano.
- Gough, C. - Innes, A.D., 1984 [1897]: *The Sikhs and the Sikh Wars (The Rise, Conquest, and Annexation of the Punjab State)*, Delhi.
- Greenlees, D., 1968³: *The Gospel of the Guru-Granth Sahib*, Adyar.
- Idem, 1969: *Guru Nanak and Origins of the Sikh Faith*, Bombay.
- Grewal, J.S., 1969: *Guru Nanak in History*, Chandigarh.
- Idem, 1972: *From Guru Nanak to Maharaja Ranjit Singh*, Amritsar.
- Idem, 1997: *Historical Perspectives on Sikh Identity*, Patiala.
- Grewal, J.S. - Bal, S.S., 1967: *Guru Govind Singh*, Chandigarh.
- Gupta, H.R., 1973: *History of Sikh Gurus*, New Delhi.
- Idem, 1978-84: *History of the Sikhs*, 4 voll., Delhi.
- Helweg, A.W., 1979: *Sikhs in England. The Development of a Migrant Community*, Delhi.
- Iyengar, K.R. Srinivasar (a cura di), *Guru Nanak. A Homage*, New Delhi.
- Jain, S.C., 1985: *A Panorama of Sikh Religion & Philosophy*, Delhi.

- Johar, S.S., 1967: *Guru Govind Singh. A Biography*, Delhi.
- Idem, 1969: *Guru Nanak. A Biography*, Jullundur.
- Kohli, S.S., 1976² [1961]: *A Critical Study of the Adi Granth*, New Delhi.
- Idem, 1969: *Philosophy of Guru Nanak*, Chandigarh.
- Idem, 1975: *Sikh Ethics*, New Delhi.
- Idem, 1992: *A Conceptual Encyclopaedia of Guru Granth Sahib*, New Delhi.
- Lahori, L., 1985: *The Concept of Man in Sikhism*, New Delhi.
- Macauliffe, M.A., 1963 [Oxford 1909]: *The Sikh Religion: its Gurus, Sacred Writings and Authors*, 3 voll., Delhi.
- Mansukhani, G.S., 1965² [1958]: *The Quintessence of Sikhism*, Amritsar.
- McLeod, W.H., 1968: *Guru Nānak and the Sikh Religion*, Oxford.
- Idem, 1968: *Guru Nanak: World Teacher*, New Delhi.
- Idem, 1975: *The Evolution of the Sikh Community. Five Essays*, Delhi.
- Idem, 1980: *Early Sikh Tradition. A Study of the Janam-sākhīs*, Oxford.
- Idem (a cura di), 1984: *Textual Sources for the Study of Sikhism*, Manchester.
- Idem, 1989: *Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity*, Oxford.
- Narang, G.C., 1960: *Transformation of Sikhism*, New Delhi.
- Idem, 1972⁶: *Glorious History of Sikhism. From the Times and Teachings of Guru Nanak to the Death of Maharaja Ranjit Singh*, New Delhi.
- Piano, S., 1971: *Guru Nānak e il Sikhismo*, Fossano.
- Idem, 1973: *Arjan e Govind Singh, maestri e riformatori del Sikhismo*, in «Indologica Taurinensia», 1 (Atti del Convegno Internazionale di Studi Indologici, Torino, 26-29 aprile 1971), pp. 127-139.
- Idem, 1978: *Guru Teg Bahādur fra Sikhismo e Induismo*, in «Oriente e Occidente», 1, pp. 43-48.
- Idem, 1982: *Fonti puraniche nel pensiero religioso dei maestri del Sikhismo*, in «Indologica Taurinensia», 10, pp. 245-256.
- Idem, 1987: *La realizzazione spirituale dell'uomo secondo il Sikh-panth*, in *La realizzazione spirituale dell'uomo*, Milano.
- Idem, 1988: *Aspetti della bhakti nella poesia religiosa di Nāmdev*, in *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata* («Serie Orientale Roma», 56,3), Roma, pp. 1089-1099.
- Idem, 1989: *Sikhismo*, in *Saggi sulle culture asiatiche*, Ancona.
- Idem (a cura di), 2001 [1985]: *Canti religiosi dei Sikh*, Milano.
- Rahi, H.S., 1999: *Sri Guru Granth Sahib Discovered. A Reference Book of Quotations from the Adi Granth*, Delhi.
- Randhir, G.S., 1990: *Sikh Shrines in India*, New Delhi.
- Ray, N. (a cura di), 1967: *Sikhism and Indian Society* («Transactions of the Indian Institute of Advanced Study», 4), Simla.
- Restelli, M., 1990: *I Sikh fra storia e attualità politica*, Paese (Treviso).
- Shackle, C., 1981: *A Gurū Nānak Glossary*, London.

- Idem, 1983: *An Introduction to the Sacred Language of the Sikhs*, London.
- Sharma, D.C., 1983: *Kashmir under the Sikhs*, Delhi.
- Singha, Guramīta, 1989: *Gurū Nānaka vāṇī mēm vaidika dharma-darśana, Jālandhara*.
- Singh, Avtar, 1970: *Ethics of the Sikhs*, Patiala.
- Singh, Bhāī Vir, 1926: *Purātan Janam-sākhī*, Amritsar.
- Singh, Darshan, 1968: *Indian Bhakti Tradition and Sikh Gurus*, Chandigarh.
- Singh, Gopal (a cura di), 1960: *Sri Guru Granth Sahib (English Version)*, 4 voll., Delhi.
- Idem, 1968² [1967]: *Guru Nanak*, New Delhi.
- Singh, Gurmukh Nihal (a cura di), 1969: *Guru Nanak. His Life, Times and Teachings*, New Delhi.
- Singh, Harbans, 1964: *The Heritage of the Sikhs*, London.
- Idem, 1969: *Guru Nanak and Origins of the Sikh Faith*, Bombay.
- Idem (a cura di), 1975: *Perspectives on Guru Nanak*, Patiala.
- Singh, I., 1985: *The Philosophy of Guru Nanak. A Comparative Study*, 2 voll., New Delhi.
- Singh, Joginder, 1968 [Bombay 1941]: *Sikh Ceremonies*, Chandigarh.
- Idem, 1997: *The Sikh Resurgence*, New Delhi.
- Singh, Kanh, 1981: *Ham Hindū Nahīn*, Amritsar (ristampa della 5^a ed.).
- Singh, Khushwant, 1953: *The Sikhs*, London.
- Idem, 1959: *The Sikhs Today: Their Religion, History, Culture, Customs and Way of Life*, Bombay.
- Idem, 1963-66: *A History of the Sikhs*, 2 voll., Princeton-London.
- Idem (a cura di), 1969: *Hymns of Guru Nanak*, Delhi.
- Singh, Kulraj (a cura di), 1997: *The Code of Sikh Conduct and Conventions. English Version of The Sikh Reht Maryada*, Amritsar.
- Singh, Manmohan (a cura di), 1962-69: *Sri Guru Granth Sahib*, 8 voll., Amritsar.
- Singh, Piār (a cura di), 1969: *Śambhū Nāth vālī janam patri Bābe Nāmak jī kī prasidh nān Ādi Sākhīān*, Paṭīālā.
- Singh, Ranbir, 1965: *Glimpses of the Divine Masters (Guru Nanak - Guru Govind Singh, 1469-1708)*, New Delhi.
- Idem, 1968: *The Sikh Way of Life*, New Delhi.
- Singh, R.G.B., 1982: *Indian philosophical tradition and Guru Nanak. A study based on the conceptual terminology used in Guru Nanak Bani*, Patiala.
- Singh, Sher, 1966² [Lahore 1944]: *Philosophy of Sikhism*, Delhi.
- Singh, Teja, 1964² [1938]: *Sikhism. Its Ideals and Institutions*, Calcutta.
- Singh, Trilochan, 1967: *Guru Tegh Bahadur*, Delhi.
- Idem, 1968: *Guru Nanak's Religion: A Comparative Study of Religions*, New Delhi.

- Idem, 1969: *Guru Nanak, Founder of Sikhism (A Biography)*, Delhi.
- Talib, G.S., 1969: *Guru Nanak. His Personality and Vision*, Delhi.
- Idem (a cura di), 1984-87: *Sri Guru Granth Sahib*, 3 voll., Patiala.
- Turbiani, E., 1977: *L'attività letteraria di Gurū Arjan e la Sukhamanī*, in «Rivista degli Studi Orientali», 51, pp. 163-186.
- Idem, 1987: *Il Sikhismo: la religione dei divini maestri*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», 384, Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, 29, 3, Roma, pp. 335-391.
- Webster, C.B., 1979: *The Nirankari Sikhs*, Delhi.

Indici

Indice delle divinità, entità mitologiche ed eroi

- Abhāśvara, 78.
Abhyāvartīn, 30.
Abramo, 42.
Achille, 110.
Acyuta, 78.
Adharma, 13, 75.
Ādinātha, 143.
Ādišeṣa (o Ananta), 236.
Aditi, 52-53.
Ādityā, 44, 54.
Advaita, 152.
Āgas, 33.
Agastya, 157, 176.
Aghora, 149.
Agni, 19, 22, 30, 32, 34-36, 38-39, 44, 47, 49, 52-54, 75, 81, 114, 116, 143-144, 179, 188-189.
Agniśvātta, 79.
Ahalyā, 50.
Āhi (iran. Aži), 49.
Ahura Mazdā, 27, 47-48, 108, 142.
Aiśvaryā, 132.
Akāl Purakh, 345.
Alcmena, 50.
Allāh, 332.
Amara, 78.
Āṁhas, 33.
Amida (Amitābha/Amitāyus), 79; *v. anche* Buddha.
Āṁśa, 44
Amulius, 109.
Āṅgiras, 19, 27, 76, 199, 200.
Āṅgirasá, 40.
Angra Mainyu, 48, 108.
Āñjanābha, 79.
Aniruddha (*v.* Viṣṇu), 119-121.
Āńta, 33.
Apara-/Aparinirmitavaśartin, 79.
Apvā, 40.
Āraṇya, 31.
Ārbudi, 40.
Arihan, 132.
Arjuna, 109, 113-115, 121, 125, 134, 137, 225.
Ārṣṭisená, 41.
Ārtabhäga, 91.
Artha, 111-112.
Asat, 55, 103.
Āśmarathyā, 100.
Asurá, 84, 119, 132.
Āśvalāyaṇa, 21.
Āśvatthāman, 114.
Āśvín, 5, 19, 54.
Āśvina, 237.
Āṭharvan (iran. Āthravan), 27, 29.
Athena, 162.
Ātman, 45-46, 56-57, 66, 68, 103, 132, 135, 152.
Atrahasis/Ziusudra/Utanapiśtim, 129.
Ātreya, 99.
Atri, 19, 76, 99, 145, 176.
Auḍulomi, 100.
Aurṇvābhá, 50.
Auśrá, 54.

- Bādarāyaṇa, 99.
 Bādhva, 102.
 Baga, 44.
 Bagaios, 44.
 Bāhubali (o Gommata), 310.
 Bālā, 325, 328.
 Balabhadra, 235.
 Balarāma (Balabhadra, Baladeva Saṃkarṣaṇa), 109, 118, 138, 231.
 Bāskalin, 102.
 Bhadrabāhu, 310.
 Bhága, 44.
 Bhagavat, 73, 332.
 Bhagīratha, 204.
 Bhairava, 143, 165.
 Bharadvája, 26, 176.
 Bhārata, 107, 109, 339.
 Bhaṭṭhari, 104.
 Phartṛprapañca, 100, 104.
 Bhīma(-sena), 113.
 Bhiṣma, 109, 115, 121, 182.
 Bhṛgu, 19, 27, 44, 76, 116, 125.
 Bhūcarī, 144.
 Bijjala, 157.
 Bogu, 44.
 Brahmā, 28-29, 56, 67, 73-81, 84, 103, 118, 120, 124-126, 129-130, 136-137, 140-143, 145, 174, 212, 217, 220, 224.
 Brahmatyā, 42, 143.
 Bráhman, 10, 15, 34, 38, 43-45, 47, 53, 55, 62, 99-102, 104-106, 112, 115, 117, 126, 133, 135-136, 177, 250; Brahman/Atman, 46, 57, 62.
 Brahmán, 6.
 Brahmakāyika, 78.
 Brahmamahākāyika, 78.
 Brahmapirohita, 78.
 Bṛhaspáti, 19, 47, 53, 116, 118.
 Bruno, 108.
- Caco, 50.
 Caṇḍī, 324.
 Candra, 188.
 Citragupta, 92.
- Dadhikrávan, 42.
 Dadhyác, 50.
 Daiva, 77.
 Daívodaśī, 41.
- Dakṣa, 76, 199.
 Dakṣināgnī, 34, 76.
 Dakṣinamūrti, 76.
 Dakṣineśvar, 162, 259.
 Daśaratha, 123.
 Dattātreyā, 140, 164.
 Dev, 332.
 Deva, 47.
 Devadatta, 86.
 Devadeva, 15.
 Devagandharva, 80.
 Dévaka, 50.
 Devakī, 109.
 Devápi Árṣiṣená, 41, 109.
 Devī, 130, 210-211, 225.
 Dharmarāja, 113-114.
 Dhartár/Dhātár, 44.
 Dhṛtarāṣṭra, 108-109, 115.
 Dhruva, 81.
 Dikcarī, 144.
 Dioniso, 51.
 Dirghajihvī, 51.
 Divodāsa, 19, 30.
 Draupadī, 113.
 Droṇa, 114.
 Druhyú, 50.
 Drupada, 113.
 Durgā, 161-162, 237-238, 324, 338-339.
 Duryodhana/Suyodhana, 108, 113-114.
 Duṣyanta/Duṣmanta, 109.
 Dvārakādhiṣṭha, 110.
 Dyaúspitár (Dív/Dyú/Divá), 30.
- Edipo, 108.
 Emūṣá, 27.
 Énas, 33.
 Éós, 54.
 Er, 91.
 Eracle, 50.
 Eros Protagonos, 56, 73.
 Eteocle, 108.
- Gandharva, 80.
 Gaṇeśa, 142, 159, 184, 188, 194, 210-211, 232, 236.
 Gaṅgā, 116, 121, 214, 237-238, 276.
 Gárbhapáti, 44.
 Garuḍa, 152, 216.

- Garútmat, 44.
 Gautamá, 50.
 Gaya Marətan, 55.
 Gāyatrī, 150.
 Gerione, 50.
 Ghorá, 20.
 Ghora Ángirasa, 109.
 Gilgameš, 79.
 Gocarī, 144.
 Godá/Gódattra, 51.
 Gopál, 332.
 Gotama, 176.
 Govind, 332.
 Gr̥tsamadá, 19, 47.
 Guheśvara, 158.

 Hanumat, 123, 225.
 Haraldr Hilditōnn, 108.
 Hari, 332.
 Harihara, 131.
 Háriścandra, 42.
 Himālaya, 142.
 Hiranyagarbhá, 54, 106.
 Holikā, 239.

 Icchāśakti, 144.
 Ikṣvāku, 123.
 Indra, 19, 22, 29-30, 42, 44-45, 47, 49-54, 79, 81, 109, 113, 116, 118, 121-122, 124, 126, 132, 188.
 Isacco, 42.
 Íśvará, 73, 103, 105, 107, 119, 148-149.

 Jābāli, 124.
 Jagannátha, 235.
 Jagdís, 332.
 Jahnu, 204.
 Jaimini, 23, 94.
 Jamadagni, 125, 176.
 Jambu, 292, 311.
 Janaka, 41, 123.
 Janamejaya, 109.
 Jina, 69, 287.
 Jñāna, 132.

 Ka, 54.
 Kahóda, 21.
 Kaikeyī, 123.
 Kāla, 100, 115, 160.
 Kālahasti, 233.

 Kālī, 11, 84, 120, 154, 163-166, 216, 259.
 Kālindī, 134.
 Kaliyuga, 108.
 Kalki/Kalkin Viṣṇuyaśas, 86.
 Kāma, 56, 75, 142, 195, 239.
 Kāmeśvarī (Kāmākhyā, Tripurā, Tri-purasundarī), 11, 163-164, 283.
 Kaṇṣa, 109, 120.
 Kāmadeva, 157.
 Kadambé, dinastia, 157.
 Kaṇva, 20, 109.
 Kapilá, 75, 312n.
 Karīm, 332.
 Karṇa, 122.
 Kārttika, 238.
 Kāśakṛtsna, 99.
 Kāśakṛtsni, 99.
 Kaśyapa, 176.
 Kaṭha, 27.
 Kati, 25.
 Ketu, 84.
 Khecarī, 144.
 Kratu, 76.
 Kriyāśakti, 144.
 Krodha (Ira), 75.
 Kṛṣṇa, 7, 10, 57, 109-110, 114, 119-120, 122, 125, 133-134, 136-141, 224-225, 231, 235-236, 260, 291.
 Kṛṣṇa Dvaipāyana, 107, 109.
 Kṛtavírya, 125.
 Kṣatra, 41, 112.
 Kubera, 80.
 Kubjikā, 165.
 Kukṣilá, 31.
 Kukúndha, 31.
 Kumāra/Skanda, 97, 132.
 Kumbhakarṇa, 237.
 Kunḍalinī, 154-155.
 Kuśa, 124.
 Kuśavā, 50.
 Kuśitaka, 21.
 Kútsa, 51.

 Lakṣmaṇa, 125, 134, 313.
 Lakṣmī, 237.
 Lakulīśa, 11.
 Lava, 124.
 Liṅga, 7, 77, 142-143, 214, 221.

- Mahādevi (Akka), 158.
 Mādhau, 332.
 Maghávat, 51.
 Mahābhāsvara, 78.
 Mahāsammata, 88.
 Mahāvīra, 37.
 Mahidāsa Aitareya, 21.
 Mahiṣa, 237.
 Mahiṣāsura, 161.
 Maitreya, 79, 258.
 Mákaka, 31.
 Mallikārjuna (Cenna-), 158.
 Mánas, 56.
 Maṇḍana(-miśra), 104.
 Manu, 26, 30, 37, 44, 71, 76, 79, 82,
 91-92, 129, 132, 173.
 Manyú, 33, 48.
 Māra, 79.
 Marduk, 52.
 Marīci, 76.
 Mārkandeya, 225.
 Mārtāṇḍa, 44.
 Marút, 30.
 Mātaríṣyan, 44.
 Matti-/Śatti-/Kurtiwaza, 47.
 Māyā, 15, 49, 134-135.
 Māyāmoha (Buddha), 132.
 Meghanāda, 237.
 Minosse, 79.
 Mitra, 5, 18, 40, 44, 47-49, 54.
 Mitravindā, 134.
 Mórrígain (Morrígu, Móirriogan),
 165.
 Mṛkaṇḍu, 161.
 Mṛtyu, 34, 124.
 Murāri, 157, 332.
- Nāga, 80.
 Náhuṣa, 41.
 Nakula, 113.
 Namuci, 49.
 Nandin/Nandikesvara, 159, 216.
 Nara, 136.
 Nárada, 76.
 Nárain, 332.
 Nara-/Nṛsiṁha, 132.
 Narakāsura, 134.
 Nárāyaṇa, 136, 200, 206.
 Násatya, 5.
 Nāth, 332.
 Nirṛti, 81.
- Noè, 26, 129.
 Numitor, 110.
- Osiride, 79.
- Pañcaśikha, 75.
 Pangū, 55.
 Paṇí, 50.
 Paramaśiva, 157.
 Paramesar, 332.
 Para-/Parinirmitavaśavartin, 79.
 Paraśurāma, 125.
 Páravṛṭka, 51.
 Paride, 14.
 Parīkṣit, 109.
 Parjánya, 52.
 Paurukutsyá, 41.
 Perkúnas, 52.
 Perunū, 52.
 Phālguna, 238-239.
 Phanes Erikepaios, 73.
 Pippalāda, 27, 29.
 Piśácá, 31.
 Pitṛ, 80.
 Polinice, 108.
 Prabh, 332.
 Pracetas, 76.
 Pracitābha, 79.
 Pradyumna, 118, 120-121, 134.
 Prahlāda, 239.
 Prāṇá, 28, 45, 57.
 Prajāpati, 29, 35, 54, 73, 179, 192.
 Prasāda, 166.
 Pratardana, 41.
 Prometeo, 44.
 Pŕśni, 50.
 Pr̄thivī, 28.
 Pulaha, 76.
 Pulastya, 76.
 Purūrávas, 52.
 Puruṣa, 55-56, 75, 136, 159.
 Pūṣán, 47.
- Rādhā, 138-141, 225.
 Rahasyú, 51.
 Rahīm, 332.
 Rákṣas, 31, 80.
 Rām, 332.
 Rāma, 10, 123, 125-127, 225, 236-238,
 260, 313.

- Rāmayya, 157.
 Rápas/Ríprá, 33.
 Rati, 75.
 Rāhu, 84.
 Rāvaṇa, 123-124, 237.
 Remo, 109.
 Ringo, 108.
 Romolo, 109.
 Róhita, 28, 42.
 Ṛṣabha, 299, 313.
 Rtá, 33.
 Rtú, 42.
 Rudrá, 32, 36, 47, 50, 54, 56, 73, 76, 125, 142, 146-147, 149-150, 220; Īśana, 81; Śiva, 115, 142-143, 145-146.
 Rudracakrin, 87.
 Rudrasimha, 87.
 Rukminī, 134.
- Sadāśiva, 150, 221.
 Sādhyā, 75.
 Sadyojāta, 146.
 Sahadeva, 113.
 Sahas, 52.
 Sai Baba, 280.
 Śākalya, 45.
 Śakti, 11, 67, 126, 153, 155, 159-160, 162-163, 209-210, 214, 220, 233, 259, 273.
 Śakuni, 113.
 Śāmba, 118.
 Śāmbara, 30.
 Saṃjñāsaṃjñin, 78.
 Saṃkarṣaṇa (Śiva), 120.
 Saṃkhyā, 77, 100.
 Śamyū, 19.
 Sana, 76.
 Sanaka, 76.
 Sanandana/Sanandaka, 76.
 Sanātana, 76.
 Sanatkumāra, 76, 128.
 Sanatsujāta, 115.
 Śaṅkara(-ācārya), 99.
 Sat, 159.
 Śāntanu, 41, 109.
 Sarab Loh, 339.
 Sarámā, 50.
 Śaryāti, 41.
 Satī, 199.
 Sat Nām, 334.
- Śatrughna, 125.
 Satyá, 134.
 Satyābha, 78.
 Satyabhāmā, 134.
 Satyadeva (Dev Bhagvān Ātmā), 254.
 Satyaloka, 116.
 Satyamahābhāsvara, 78.
 Śaunaka, 19, 21, 27.
 Śávas, 49.
 Savitár, 44, 189.
 Savitṛ, 56.
 Śāvitrī Suryá, 28.
 Śeṣa, 153.
 Sieg, 49.
 Sig, 49.
 Sigis, 49.
 Śipru, 50.
 Śitā, 123-125, 313.
 Śiva, 7, 11, 67, 76-77, 101, 118, 120, 130-132, 140, 143-147, 149-153, 155, 157-161, 163, 165-166, 199, 209-211, 214, 220-221, 224, 230-231, 233, 235, 237-239, 255, 259, 275, 278, 283, 294, 324.
 Skanda, 22; Kārtikeya, 143.
 Soham, 332.
 Soma, 20-24, 36-37, 39, 41, 47, 50-51, 53, 62, 185.
 Soma Pavamāna, 20, 22.
 Śravas, 49.
 Śrī (Lakṣmī), 10, 119, 126, 238.
 Śruta, 50.
 Suāmī, 332.
 Subhadrā, 134, 231, 235.
 Sudás Pajavana, 19, 41.
 Sugrīva, 123.
 Śunáhotra, 19.
 Śunahsépa, 42.
 Sūra/Surya, 44, 188, 210-211.
 Śvakiśkín, 31.
 Svayambhu, 73.
- Tad ekam, 55.
 Taīpuruṣa, 149.
 Taṇḍa, 23.
 Taṅgalvá, 31.
 Tapas, 55, 75-76, 83.
 Thākur, 332.
 Tiamat, 52, 55.
 Tiruvānaikkāval, 233.
 Tiruvaṇṇāmalai, 233.

- Tiṣya, 86.
Trasadāsyu, 41.
Trentatré, 45.
Trīśandhi, 40.
Túan mac Cairill, 89.
Tuṣita, 79.
Tvaṣṭar/Taṣṭar (Gárbhapáti), 44, 50.
- Ubbo, 108.
Ugrasena, 109-110.
Umā, 142, 163, 220.
Upagu Sauśravasá, 51.
Upavarṣa, 94.
Urvaśī, 52.
Uṣā/Uṣás, 54.
- Vāc, 53-54, 75.
Vairāgya, 132.
Vaiśravaṇa, 80; *v. anche* Kubera.
Vájra, 19.
Vākspáti/Vācáspáti, 53.
Valá, 49.
Valkyrja, 52.
Válmíki, 123-126.
Vāmadeva, 149.
Vāmadeva Gautamá, 19.
Vāmana (Trivikrama), 132.
Varāha, 132.
Varcín, 50.
Varṣācarya, 94.
Varuṇa, 5, 19, 33, 40, 42, 44, 47-50, 52, 54, 81, 178, 237.
Vasiṣṭha, 19, 33, 42, 47, 76, 125-126, 176.
Vasu, 54.
Vāsudeva, 118, 120, 206.
Vātō, 52.
Vāyu/Vāta, 52, 75, 81, 113, 137, 188.
(Veda-)Vyāsa, 107.
Vidhi, 77.
Vikhānas, 11.
Viliṣṭen̄gā, 51.
Viraj, 76.
- Viṣṇapū, 109.
Viṣṇu, 7, 10, 27, 29, 44, 47, 67, 77-78, 86, 109, 115-116, 118-120, 122, 124-125, 127, 130-133, 135-138, 140, 143-144, 163, 186, 196, 203, 205-206, 208-211, 220, 224-225, 230, 236-239, 283, 294.
- Viśva, 109.
Viśvaka, 109.
Viśvāmitra, 19, 25, 42, 125, 176.
Viśvárūpa, 50.
Vivahvant, 44.
Vivásvat, 44.
Vrátya, 29.
Vṛcīvat, 30.
Vṛddha, 50.
Vṛnta, 31.
Vṛṣagāṇa/Vārṣagāṇya, 75.
Vṛtrá, 49-50, 52-53.
Vyāsa, 99.
Vyomamaheśvarī/Vāmeśvari, 144.
- Wotan (Ódhinn), 52, 108.
- Yajñavalkya, 24-25, 45, 91.
Yakṣa, 80.
Yamá, 44, 79, 92, 113, 124, 198.
Yamunā, 214.
Yāmyā, 79.
Yāská, 21.
Yátú, 31.
Yátudhána, 31.
Yaśodā, 225.
Yayáti, 41.
Yhwh, 51, 77.
Yima, 44.
Ymir, 55.
Yudhiṣṭhira, 108, 113-115, 122-123.
- Zeus, 50-51.
Zoroastro, 313.
Zurvān/Zərvān, 108.

Indice dei nomi di personaggi storici, autori antichi e moderni

- Abhayacaraṇa De (Prabhupāda), 139.
Abhinavagupta, 11, 115, 153.
Abhiṣiktānanda (Henry Le Saux), 272.
Acyutaprekṣa, 137.
Ādi Brāhma Samaj, *v.* Thākur, Debendranāth.
Aghora Śivācārya, 151.
Agnihotrī, Śiv Nārāyaṇ (Satyānanda), 253.
Akbar, 248, 295, 314, 326-327, 338.
Alessandro il Macedone, 72, 85, 110, 247, 267.
Alfassa, Myrra, 261.
Allāma (Prabhuliṅga, Prabhudeva), 158-159.
Amar Dās, *v.* Dās, Amar.
Ānandamayī Mā, 272.
Ānandatīrtha/Madhva(-ācārya), 137.
Āngad, 321, 323, 330, 336.
Animiṣa, 158.
Arjan (Gurū Granth Sāhib), 321-322, 324-325, 336-338, 340.
Aruṇa, 45.
Āryabhaṭṭa, 110.
Āśmarathya, 100.
Āsoka, 14, 94, 293.
Auḍulomi, 100.
Aurangzeb, 323, 326, 338-339.
Aurobindo, *v.* Šrī Aurobindo.
- Bābar, 326, 330.
Bahādur, Teg, 321, 323, 339.
Bahlol, 326.
Bālā, Bhāī, 324-326.
Baltrušaitis, 93.
Basava, 4, 157-159, 161.
Bāskalin, 102.
Beñi, 321.
Bentinck, W.C., 199.
Berocco, 84.
Besant, A., 258.
Beschi, G.C., 248.
Béteille, A., 266.
Bhadrabāhu, 292-293.
Bhagavantadeva, 72.
Bhandarkar, R.G., 253.
Bhanno, Bhāī, 322.
Bharadvāja, 19.
Bhartṛhari, 100, 104, 153.
Bhartṛprapañca, 100, 104.
Bhāskara(-bhāṭṭa) (Vīdyāpati), 106, 140.
Bhikhaṇ, 321.
Bhikshu, Ācārya, 295.
Bhojadeva, 151.
Biardeau, M., 267.
al-Bīrūnī, 134.
Blavatsky, H.P., 257-258.
Bose, Anandamohan, 251.
Buddha, 13, 46, 69, 79, 94, 97, 132, 260, 287, 289, 290n, 291.
Bukka I, 62.

Caitanya, 224.
 Cakradhara, 140.
 Cāmundarāya, 310.
 Cāṇakya, *detto Kauṭilya/Kauṭalya*, 72.
 Cand Bidhī, 325.
 Cand Sirī, 328, 342.
 Candragupta (Sandrakottas/Sandrokottos), 72, 290, 293.
 Candragupta II Vikramāditya, 86.
 Candraśekhara Bhāratī, 271.
 Chandrasekharendra Sarasvatī, 271.
 Carell, 89.
 Cennebasava, 158, 161.
 Cesare, Gaio Giulio, 89.
 Chakravarti, Tarachand, 250.
 Clemente Alessandrino, 314.
 Cosma Indicopleuste, 81.

Dadhyác, 50.
 Dādū Dayāl, 141.
 Daívodaśī, 41.
 Dāś, Amar, 321-322, 336-337.
 Dāś, Rām, 321-322, 337.
 Datta, Narendranāth, 259-260.
 Datta, Pañđit Guru, 256.
 Daulat Khan Lodi, 326, 328.
 Dayal, Shiv, 342.
 Dayānand Sarasvatī (Śaṅkar, Mūl), 254-255.
 De Nobili, R., 248, 272.
 Devanāgabhaṭṭa,
 Devī Śaradā, 259.
 Dhannā, 321.
 Dharmarāja(-dhvarin/adhvarīndra), 106.
 Dharmasūri, Vijaya, 296.
 Diodoro Siculo, 89.
 Dívodāsa, 19, 30.
 Dumézil, G., 49, 108.
 Dumont, L., 210.
 Dyczkowski, M., 165.

Esichio, 314.

Francesco Saverio, 314.

Gadādhār Cattopadhyāy (Rāma-kṛṣṇa), 162.
 Gadādhār Chatterji, *v. Rāmakṛṣṇa Paramahāṁsa*.

Gandhamadana, 154.
 Gāndhī, Indira, 278.
 Gāndhī, Mohandās Karamchand (Mahātmā), 127, 177, 261, 268, 277, 296.
 Gauḍapāda, 75, 104.
 Gautama, 13, 200.
 Gautama Indrabhūti, 292.
 Gesù Cristo, 67, 86, 248, 250, 258, 260, 314.
 Ghorá, 20.
 Ghoṣ Aravinda (Ghosh/Ghose Aurobindo), *v. Śrī Aurobindo*.
 Godā/Aṇṭäl, 133.
 Gorakṣa Maheśvarānanda, 11, 154, 165.
 Gośāla Maskariputra, 291.
 Goudriaan, T., 165.
 Govind (o Govind Rāi), 339.
 Govind, Har, 325, 338-339.
 Govindacandra Gāhaḍavalā, 143.
 Govindapāda, 104.
 Griffiths, B., 272.
 Gr̥tsamadā, 19, 40.
 Gupta, dinastia, 86.
 Gurdās, Bhāī, 322, 324, 329, 337.

Haṁsayogin, 115.
 Haraldr Hilditönn, 108.
 Haribhadra, 294, 312.
 Harihara di Vijayanagara, 62, 159.
 Hemacandra, 290, 294, 312.
 Hemādri, 134.
 Hita Harivaṁśa, 139.
 Humāyūn, 326.

Ibrāhīm, 326.
 Ilāiah, Kancha, 281.
 Iśvarakṛṣṇa, 75.

Jacobi, H., 315.
 Jahān, Śāh, 338.
 Jahāngīr, 338.
 Jai Rām, 328.
 Jambu, 292.
 Jayadeva, 135.
 Jayatīrtha, 137.
 Jīva, 138.

Kabir, 4, 141, 321, 330-331.

- Kahóđa, 21.
 Kālidāsa, 234.
 Kālū, 328.
 Kane, P.V., 230.
 Kanji, 296.
 Kant, I., 315.
 Káñva, 20.
 Kāśakṛtsna, 99.
 Kāśakṛtsni, 99.
 Kaṭha, 27.
 Kati, 25.
 Kaviraj, Gopi Nath, 218-219, 225, 274.
 Kharavela, 308.
 Kondaguli, Kēśirāja, 157.
 Kriṣṇa, Har, 338-339.
 Kṛṣṇamūrti, Jiddu, 258.
 Kṣemarāja, 153.
 Kulaśekhara Perumāl, 133.
 Kulottunga I, 135.
 Kumāri-la(-bhāṭṭa), 97.
 Kundakunda, 294.
 Kuśitaka, 21.
- Lahiñā, *v. Añgad*.
 Lakhmī Dās, 328.
 Lakṣmīdhara, 164.
 Lakulin/Nakulin(-Iśa), 145.
 Lalitā/Tripurasundarī o Tripurā, 164.
 Lallā, 155.
 Leadbeater, C.W., 258.
 Le Saux, H., *v. Abhiṣiktānanda*.
 Loñka, 295.
 Lucano, 89.
 Lorenzen, D.N., 280.
- Macauliffe, M.A., 325.
 Macchanda/Matsyendranātha, 165.
 Mādhava, 62.
 Madhusūdana(-sarassvatī) (Kamalaja-nayana), 106.
 Madhva, 115.
 Maharsi, Ramaṇa, 261.
 Mahāvīra (Nātaputto; Jñātṛputra), 223, 290 e n, 290-293, 300, 302, 306, 309, 311, 312n, 313.
 Mahidāsa Aitareya, 21.
 Malliṣeṇa, 294.
 Mancharam, Mehtaji Durgaram, 252.
 Mañḍana, 104.
- Māṇikkavācakar, 152.
 Mánu Saṃváraṇa, 41.
 Mardānā, 329.
 Matti-/Śatti-/Kurtiwaza, 47.
 McLeod, W.H., 324.
 Medhātithi, 71, 200.
 Meykaṇṭa Deva, 152.
 Mīrābāī, 135.
 Mitramiśra/Vīramiśra, 71.
 Monchanin, J., 272.
 Mūlā, 328.
- Nāmdev, 321.
 Nāmmālvār (Śatakopa/Parāṅkuśa), 133.
 Nānak, 4, 140-141, 319-340, 342.
 Nānakī, 328.
 Naraśivasarasvatī, 140.
 Nātaputto, *v. Mahāvīra*.
 Nāthamuni/Iśvarabhaṭṭa, 133.
 Nehru, Jawaharlal, 268.
 Nilakanṭha, 72.
 Nimbārka/Nimbāditya, 140.
 Nirañkārī, *v. Nānak*.
 Niṣkriyānanda, 154.
- Ockham, G., 105.
 Olcott, H.S., 257-258.
- Padmapāda, 105.
 Pañcaśikha, 75.
 Pandey, R.B., 276.
 Pāṇḍiya Arimarttañar, 152.
 Pāṇḍuraṅg, Ātmārām, 252.
 Pāṇḍuraṅg, Dadobā, 252.
 Pāṇini, 95, 107, 173, 254.
 Parāntaka I Maduraikonda Coḷa, 62.
 Parmānand, 321.
 Pārśva, 290, 292, 309.
 Patañjali, 107.
 Patel, Vallabhbhai, 273.
 Patrizio, 89.
 Paurukutsyā, 41.
 Pillai/Lokācārya, 137.
 Pinheiro, E., 314.
 Piṭpā, 321.
 Pitagora, 25.
 Platone, 91.
 Posidonio, 89.
 Pousse, M., 267-268.

- Prabhākara, 97.
 Prakāśānanda, 105.
 Prakāśatman(-yati), 105.
 Prasad, Rajendra, 273.
 Pratardana, 41.

 Rādhā, 134-135.
 Rāī, Bulār, 328.
 Rāī, Har, 338-339.
 Rāī, Rām, 342.
 Rāj, Lālā Hans, 256.
 Rajacandra, Shrimad, 296.
 Rām Dās, v. Dās, Rām.
 Rāmakanṭha, 115.
 Ramakrishna, 251.
 Rāmakṛṣṇa Paramahaṁsa, 259-260.
 Rāmakṛṣṇādhvarin, 106.
 Rāmānand(a), 127, 321.
 Rāmānuja(-ācārya)/Ilāya Perumāl, 10,
 114, 135, 137.
 Rāmkumār, 259.
 Rāmmohan Ray, 249.
 Rāmprasād, 166.
 Ranade, M.G., 253.
 Ravidās, 321.
 Raviṣeṇa, 313.
 Reṇuka, 157.
 Rudracakrin, 87.
 Rudrasimha, 87.
 Rūpa, 138.
 Ripepi, T., 159.

 Śabara(-svāmin), 97.
 Sadhnā, 321.
 Sadyojyotiś Śivācārya, 151.
 Śāh, Abdālī, Ahmad, 342.
 Śāh, Bahādur, 341.
 Śāh, Nādir, 342.
 Sain, 321.
 Sākalya, 18, 45.
 Śāmbara, 30.
 Samprati, 293.
 Samyū, 19.
 Sanātana, 138.
 Śaṅkara(-ācārya) (Śaṅkar, Mūl), 10,
 99, 101-106, 114-115, 180, 269,
 271.
 Śaṅkha, 199.
 Śántanu, 41.
 Saraswati, B.N., 232.

 Śāryāti, 41.
 Sassetti, F., 65, 175.
 Śāstrī, Śivanāth, 251.
 Sathya Sai Baba, 280.
 Śaunaka, 19, 21, 27.
 Saxo Grammaticus, 108.
 Sāyaṇa, 62.
 Sen, Keśab Candra, 251-252, 255, 259.
 Sevā Dās (o Sevā Singh), 325.
 Shackle, C., 323.
 Sheikh Farīd, 321.
 Shri Tulsi, 295.
 Siddharāma Śivācārya, detto Śivayogin,
 161.
 Siddhārtha (padre di Mahāvīra), 290-
 291.
 Siddhasena Divākara, 294.
 Sikandar, 326.
 Silburn, I., 154.
 Singh Bahādur, Bandā, 341.
 Singh, Bhai Kanh, 345.
 Singh, Bhai Manī, 323, 325.
 Singh, Bhāī Vir, 325.
 Singh, Govind, 320-324, 326, 336, 339-
 342.
 Singh, Karan, 378.
 Singh, Mohan, 325.
 Singh, Piār, 325.
 Singh, Ranjit, 342.
 Singh, Santokh, 324.
 Siri Cand, v. Cand Siri.
 Śivānanda, 272.
 Soḍhī, Miḥarbān, 325.
 Soḍhī, Prithī Cand, 325.
 Somānanda, 11, 153.
 Śrī Aurobindo, 261, 272.
 Śrīcand, 140.
 Śripati (Pañḍitārādhya), 159.
 Strabone, 89.
 Sudās Paijavanā, 19, 41.
 Sudharman, 292.
 Sulakhanī, 328.
 Sunāhotra, 19.
 Sunahśépa, 42.
 Śuppilulymaš, 47.
 Sūrdās, 321.
 Sureśvara, 104.
 Svāmin, Lakṣmaṇ Brahmācārin, 154.
 Svetakatu, 45.

 Taṇḍa, 23.

- Thākur, Debendranāth, 250, 255.
 Thākur, Rabīndranāth, 250.
 Tīrtha, Bhāratī Kṛṣṇa, 271.
 Tirunāvukkaracu (Appar), 152.
 Tolomeo, 86.
 Tommaso, 247.
 Tōṇṭada (Siddhalingeśvara), 159.
 Toṭā Pūrī, 259.
 Trasādāsyu, 41.
 Trilocan, 321.
 Tripatā, 328.
 Tulasīdasa, 127.
- Udayana, 148.
 Uddālaka, 45.
 Uddyotakara Pāśupatācārya, 148.
 Umāsvāti, 294, 300.
 Upavarṣa, 94.
 Utpaladeva, 11, 153.
 Uttunga Śivācārya, 151.
- Vācaspati Miśra (Sarvatantrasvatanta/Śaḍdarśanīvallabha), 75, 105.
 Vallabhācārya, 139.
 Vāmādeva Gautama, 19.
 Vāmanadatta, 135.
 Varāhamihira, 97.
 Vardhamāna, 287.
 Varṣācārya, 94.
 Vasco da Gama, 314, 326.
 Vāsiṣṭha, 19, 42, 47, 126.
 Vasubhadra, 153.
- Veṅkaṭamādhava, 62.
 Veṅkaṭanātha/Vedāntadeśika, 137.
 Vidyātīrtha, Abhinava, 271.
 Vijnāneśvara, 71.
 Virājānanda, 254.
 Virasiṇphadeva, 72.
 Viṣṇucitta/Periyālvār, 133.
 Viṣṇusvāmin, 139.
 Viśvāmbharamiśra/Deva/Mahā-prabhu, 138.
 Viśvāmitra Gāthina, 19, 25, 42.
 Viśvarūpa, 71.
 Vivekānanda, v. Datta, Narendranāth.
 Vopadeva, 134.
 Vṛcīvat, 30.
 Vṛṣabha, v. Basava.
 Vṛṣagaṇa/Vārṣaganaya, 75.
- Warren, H., 315.
 Wazir Khan, 339.
 Wikander, S., 108.
- Xuanzang, 233.
- Yājñavalkya Vājasaneyā, 24-25, 45.
 Yāmunācārya/Iśvaramuni/Ājavantār, 135.
 Yāskā, 21.
 Yayāti, 41.
 Yogānanda (Paramahāmsa), 270.
- Zoroastro, 313.

Indice dei testi citati

- Ābhāsavāda*, 153.
Adbhutabrahmaṇa, 23.
Adhyātmaramāyaṇa, 127.
Ādi Sākthī, 325.
Ādi Śrī Gurū Granth Sāhib Jī (o *Ādi Granth*), v. *Gurū Granth*.
Advaitasiddhi, 106.
Advaitavedānta, 99.
Āgama, 119, 149, 154.
Āgamaśāstra, 104.
Agaññāsuttanta, 88.
Agni-/Agneyapurāṇa, 131, 179-180, 228-229, 231.
Ahirbudhnyasamṛhitā, 119.
Aitareyabrahmaṇa, 21, 36, 41, 109.
Akāl Ustat, 323.
Anand, 322.
Anuśāsana-parvan, 228.
Āpastambaśrauta-, -grhya-, -śulva-e -dharmaśūtra, 26.
Apocalissi, 142.
Āranyakagēyagāna, 22.
Āranyaka, 21-22.
Ārṣeyabrahmaṇa, 23.
Arthaśāstra, 72, 88, 127.
Āśvalāyanaśraugṛhyaśūtra, 21.
Āśvalāyanaśrautasūtra, 21, 100.
Atharvāṅgirasa, 27.
Atharvaveda(o-samṛhitā), 6, 20, 27, 29, 49, 74, 80-81, 100, 107, 109, 184.
Avadhūtagītā, 140.
Avestā, 142.
Bārah Māhā, 322.
Bāskala, 18.
Baudhāyanaśrauta-, -grhya- e -śulvasūtra, -dharmasūtra, 26.
Bāvan Akhrī, 322.
Bhagavadgītā (Bhāgavad-gītā), 57, 114-115, 134, 175, 183, 271.
Bhagavadgītābhāṣya, 114.
Bhagavantabhbāskara, 72.
Bhāgavatapurāṇa, 113-114.
Bhagavat-/Divyaśāstra, 119.
Bhairavāgama, 149.
Bhāmatī, 105.
Bhārata, 107.
Bibbia, 130.
Bijak, 331.
Bṛhadāraṇyaka, 25, 104.
Bṛhadāraṇyakopaniṣad, 25, 44-45, 75-76, 91, 102, 109.
Bṛhaddevatā, 21.
Brahma Dharma, 251.
Brahma(vicāra)-/Vedānta(mīmāṃsā) sūtra, detti anche *Uttara-Brahma-/Śārīrakamīmāṃsāsūtra* (o *Catur-lakṣaṇi*), 99.
Brāhmaṇa, 6, 20, 23, 26-27, 54-55, 142.
Brahmāṇḍapurāṇa, 127, 141, 164.
Brahmasūtra, 94, 100, 105-107, 114, 135, 159, 271.
Brahmaveda, 29.
Brahmavidyā, 115.
Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad, 184-185.

- Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 46.
- Caṇḍī Caritra*, 324.
- Caṇḍī kī vār*, 324.
- Caryā*, 119.
- Caubis Avatār*, 324.
- Chāndogyabrahmāṇa*, 23.
- Chāndogyopaniṣad*, 25, 39, 45, 76, 109, 118.
- Corano*, 130, 249.
- Dakhñī Omkār*, 322.
- Dasam Granth*, 323-324, 339.
- Devatādhyāya*, 23.
- Devībhāgavatapurāṇa*, 163.
- Devimāhātmya*, 161.
- Dharma*, 130.
- Dharmanibandha*, 71.
- Dharmaśāstra*, 72, 75, 84, 94, 177, 179, 198.
- Dharmasūtra*, 26, 70, 94, 107, 177.
- Dharma Vivecan*, 252.
- Divyaprabandha*, 133.
- Durgasaptasati*, 162.
- Dvādasalakṣaṇī*, 95.
- Ekādaśī-māhātmya*, 236.
- Enuma eliš*, 52.
- Garuḍa-/Garuḍapurāṇa*, 131.
- Genesi*, 77, 97.
- Ghennōi: hoi gymnosophistai*, 314.
- Gitā*, 114-117, 130-131, 135
- Gitāgovinda*, 135.
- Gitārthasamgraha*, 115.
- Gitātātparya*, 115.
- Gobhilaṛthyasūtra*, 24.
- Goindvālpothī*, 322.
- Gopathabrahmaṇa*, 29.
- Gorakṣaśataka*, 165.
- Grāmägeyagāna*, 22.
- ṛghyasūtra*, 187.
- Gurū Granth*, 321-323, 331-332, 336, 338, 343-344.
- Gyanratnāvalī*, 325.
- Harivamṣa*, 122-123, 133, 141.
- Hiranyagarbha*, 73.
- Īśa o Īśavāsyopaniṣad*, 24.
- Īśopaniṣad*, 115.
- Īśopaniṣad*, 45.
- Isis Unveiled*, 257-258.
- Īśvaragīlā/Gitaiśvarī*, 131, 221.
- Īśvarapratyabhijñākārikā*, 153.
- Īśvarasamṛhitā*, 119.
- Itihāsa*, 107, 122, 127.
- Jaiminiyabrahmaṇa* (detto anche *Talavakārabrahmaṇa*), 23.
- Jaiminiyopaniṣadbrāhmaṇa*, 23.
- Jainism in Western Garb, as a solution to life's great problems*, 315.
- Jāp*, 323.
- Japjī*, 321, 335.
- Jaya*, 107.
- Jīna/Dhyānibuddha*, 146.
- Jivanmuktagītā*, 140.
- Jñāna*, 119.
- Jñānakāṇḍa*, 94.
- Kabīrgranthāvalī*, 331.
- Kālikāpurāṇa*, 163.
- Kalkipurāṇa*, 86.
- Kāpiṣṭhasamṛhitā*, 27.
- Karmakānda*, 95.
- Karpūrādistotra*, 163.
- Kāṭhaka-* o *Carakasamṛhitā*, 27, 109.
- Kātyayanaśrautasūtra*, 99.
- Kaulatantra*, 165.
- Kauśikagṛhyasūtra*, 29.
- Kauśitakibrāhmaṇa* (detto anche *Sāṅkhāyanabrahmaṇa*), 21.
- Kauśitakyupaniṣad*, 51.
- Kenopaniṣad*, 23.
- Koṭirudra-samṛhitā*, 221.
- Kriṣṇa Avatār*, 324.
- Kriyā*, 119.
- Kṛṣṇayajurveda*, 25.
- Kubjikā(mata)tantra*, 168.
- Kulārṇava*, 165.
- Kūrma-/Kaurmapurāṇa*, 131.
- Kūrma-purāṇa*, 179, 221, 231.
- Lalitāmāhātmya*, 164.
- Life divine (The)*, 261.
- Liṅga-/Liṅgapurāṇa*, 142, 220-221, 227.

Mahābhārata, 14, 71, 75, 86, 109-111, 113-116, 118, 121-122, 124-125, 130, 133, 145, 172-173, 180, 183, 228, 230-232, 234, 254, 269-270.

Mahābhāratākhyāna, 107.

Mahābhāṣya, 173.

Mahānāmnyārcika, 23.

Mahānirvāṇatantra, 165.

Mahāpurāṇa, 130, 141.

Mahārthamañjari, 154.

Māhātmya, 130, 162.

Mahimā Prakāś, 325.

Maitrāyaṇīyasamṛhitā, 26.

Mānavadharmaśāstra (detto anche *Manu-smṛti*), 26, 71-72, 90.

Mānavaśrauta-, -*grhya*- e -*sulvasūtra*, -*dharmaśūtra*, 26.

Māṇḍukyakārikā, 104.

Māṇḍukyopaniṣad, 29, 104.

Manu-smṛti, 173-174, 178-180, 184, 186-187, 192, 197, 200, 205, 216, 226-227, 229-230.

Mārkandeyapurāṇa, 161.

Matsya-/Mātsyapurāṇa, 132, 228, 231.

Miharbān janāṇṣākhī, 325.

Mimāṃsāśūtra, 94, 97.

Mitākṣarā, 199.

Mokṣadharmaśarvan, 115.

Muktikopaniṣad, 25.

Mūl-mantra, 321.

Muṇḍakopaniṣad, 29, 115.

Naiṣkarmyasiiddhi, 104.

Nānak Prakāś, 325.

Nārada-purāṇa, 199, 229.

Nāradasmṛti, 71.

Nāśadīyasūkta, 55.

Nemed, 62.

Nighaṇṭu, 21.

Nirukta, 21.

Nītiśāstra, 72.

Padmapurāṇa, 226, 231, 313.

Pāñcapādikā, 105.

Pāñcarātra, 135, 149.

Pariśiṣṭha, 26.

Pāśupatasūtra, 146.

Pauṣkarasamṛhitā, 119.

Periyappurāṇam, 152.

Pitṛmedha, 25.

Prajāpati, 73.

Praśnopaniṣad, 29.

Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness (The), 250.

Purāṇa, 107, 127-128, 130-131, 142, 162-163, 179, 188, 198, 200, 206, 228, 255.

Purātan janāṇṣākhī, 325.

Puruṣasūkta, 55.

(*Pūrvva*)-*mīmāṃsāśūtra*, 94.

Pūrvamīmāṃsāśūtra, 99.

Pūrvārcika, 22.

Rāgmālā, 322.

Rahrās, 322.

Rāmacaritamānasa, 127.

Rāmāyaṇa, 122, 124, 234, 237, 278, 313.

Rauravāgama, 152.

R̥gveda, 21, 24, 27, 41, 54-55, 75, 109, 123, 125, 136, 173, 176, 189, 196, 202, 205, 234.

R̥gvedaprātiśākhya, 21.

R̥gvedasamṛhitā, 5.

R̥gvidhāna, 21.

Rudrāgama, 149.

Rudrayāmalatantra, 163.

Sābaratantra, 143.

Sādvimśabrahmana, 23.

Sākala, 18.

Sāktasampradāya, 163.

Sāmaveda, 23, 25, 75, 94, 116.

Sāmavedasamṛhitā, 5, 22.

Sāmavidhāna, 23.

Saṃhitā, 119, 149.

Saṃhityupaniṣad, 26.

Sāṃkhyakārikā, 75.

Sāṃkhyatattvakaumudī, 75.

Saṃvitprakāśa, 135.

Sanatkumārasaṃhitā, 119.

Sāṇatujātiya, 115.

Sāṅkarṣakāṇḍa, 95.

Sāṅkhāyanāśraugṛhyasūtra, 21.

Sāṅkhāyanāśrautasūtra, 21.

Sarvatobhadra, 115.

Sastar nāmmālā, 323.

Sāstra, 107.

Saṣṭitantra, 75.

Satakatraya, 100.

Śatapatha-, Gopatha-, Sāmavidhānabrahmaṇa, 73.
Śatapathabrahmaṇa, 24, 80, 136.
Satyārtha Prakāśa, 254.
Śātyāyanabrahmaṇa, 23.
Secret Doctrine (The), 258.
Siddhānta, 119.
Siddhasiddhāntapaddhati, 165.
Siddh Gost, 322.
Sikh-rahit-maryādā, 345.
Śiva-/Śaivapurāṇa, 142, 221.
Śivāgama, 149.
Śivajñānabodha, 151-152.
Śivasūtra, 153.
Skanda-/Skandapurāṇa, 132.
Smṛti, 70-72, 78, 107, 127, 130, 176, 206, 227, 234.
Smṛticandrikā, 71.
Sodar, v. *Rahrās*.
Sohilā (o *Kirtan Sohilā*), 322.
Spandakārikā, 153.
Sphoṭasiddhi (lo «Schiudersi»), 104.
Srautasūtra, 25-27, 107.
Śribhāṣya, 135.
Śrikarabhāṣya, 159.
Śrimadbhagavadgitābhāṣya, 114-115.
Śrirudra, 146.
Śrīvacanabhūṣaṇa, 137.
Śrivid्यā, 164.
Śriyantra, 164.
Śruti, 70, 130.
Stromateis, 314.
Śubhatantra, 164.
Sukhmanī, 322.
Suklayajurveda («Y. bianco/chiaro»), 25.
Sulvasūtra, 25.
Sūtra (Sutta), 70, 94, 97, 107.
Svetāśvataraopaniṣad, 26, 56.
Syādvādaṁaṇjarī, 294.

Taittirīyabrahmaṇa, 25.
Taittirīyāraṇyaka, 25, 46, 76, 107, 109, 146, 202, 207.
Taittirīyasamhitā, 25-26.
Taittirīyopaniṣad, 26, 100, 104.
Tāṇḍyayamahābrähmaṇa, 23.
Tantra, 119, 206.
Tattvaprakāśikā, 151.
Tattvārthasūtra, 294, 300.
Tavole (XII), 62.

Tirumurai, 152.
Topographia Christiana, 81.
Tripurārahasya, 164.
Tripuropaniṣad, 164.
Tuhfat al-Muwahhidin, 249.

Uddhavagītā, 134.
Udyoga-parvan, 174.
Ūhagāna, 23.
Ūhyagāna (detti anche *Rahasya*), 23.
Upāgama, 149.
Upaniṣad, 6, 21, 23, 26-27, 38, 41, 44, 56-57, 66, 73, 90, 94, 101-102, 114-115, 250, 261, 271, 295, 304.
Upapurāṇa, 131.
Upasmṛti, 71.
Uttarārcika, 23.

Vādhūla, 26.
Vādhūlaśrauta-, -grhya- e -śulvasūtra, 26.
Vaitānaśrautasūtra, 29.
Vajasaneyipratiśākhyā, 25-26.
Vajasaneyisamhitā, 24.
Vākyapadīya, 100.
Vāmakeśvaratantra, 164.
Vaṇīśabrahmaṇa, 24.
Vana-parvan, 173, 230.
Var, 324, 329.
Varāha-purāṇa, 228-229.
Vārunyupaniṣad, 26.
Vāsiṣṭhadharmasūtra, 21.
Vāyu-/Vāyavīyapurāṇa, 141.
Veda, 5-6, 8, 14, 17-18, 21, 24-27, 29, 40, 47, 52-53, 62, 67, 70, 73, 75-76, 79-81, 86, 95-96, 99-100, 103, 107, 116, 118-119, 130, 144, 148, 183, 187-188, 190, 192, 200, 202-203, 205-206, 250, 254-256, 271.
Vedānta, 6, 114, 140, 153, 159, 164, 259, 271, 333.
Vedāntaparibhāṣā, 106.
Vedāntasiddhāntamuktāvalī, 105.
Vedāntasūtra, 250.
Vedārtha-prakāśa, 62.
Vicitar Nāṭak, 323.
Viramitrodaya, 71.
Viṣṇudharmasūtra (o *Viṣṇusmṛti*), 71, 230.
Viṣṇu-/Vaiṣṇava-purāṇa (Mahāpurāṇa), 133.

- Vivekacūḍāmaṇi*, 103.
Viyāha-paṇnatti, 303.
Vyāsa-smṛti, 190.
- Yajñavalkyadharmaśāstra*, 71.
Yajñavalkyā-smṛti, 189, 199.
Yājñikyapaniṣad (o *Mahānārāyaṇopaniṣad*), 26.
Yajurveda, 75.
Yajurveda bianco (*Pañcavिष्णवराहमाना*), 23.
Yajurveda nero, v. *Kṛṣṇayajurveda*.
- Yajurvedapratisākhya*, v. *Vājasaneyipratisākhya*.
Yajurvedasaṃhitā, 5.
Yoga, 118.
Yogaśāstra, 115.
Yogasūtra, 107.
Yogavāsiṣṭha/Vāsiṣṭhamahārāmāyana, 126.
Yoginīḥṛdaya, 164.
Yuktidīpikā, 75.
- Zafarnāmā*, 323.

Indice del volume

Prefazione <i>di Giovanni Filoromo</i>	v
«Religione» e «religioni» nel mondo indiano <i>di Mario Piantelli</i>	3
Bibliografia	15
La «religione» vedica <i>di Mario Piantelli</i>	17
1. I testi	18
1. Lo Ṛgvedā, p. 18 - 2. Il Sāmavedā, p. 22 - 3. Lo Yajurvedā, p. 24 - 4. Lo Atharvavedā, p. 27	
2. Il mondo umano	30
3. Il mondo divino	43
Bibliografia	58
Lo hindūismo I. Testi e dottrine <i>di Mario Piantelli</i>	61
1. Premessa	61
2. La Smṛti	69
1. La cosmogonia, p. 73 - 2. La cosmologia, p. 77 - 3. Le età del mondo, p. 83 - 4. Il karman e le rinascite, p. 89	
3. Le due Mīmāṃsā	94
1. La Pūrvamīmāṃsā o la Prima Esegesi, p. 94 - 2. L'Uttaramīmāṃsa o la Seconda Esegesi, p. 99	

4. Il Mahābhārata	107
1. Il Dharma regale, p. 111 - 2. La Bhagavadgītā, p. 114 -	
3. La teologia dell'epica, p. 115 - 4. Il Pāñcarātra, p. 118	
5. Lo Harivāṃsa e il Rāmāyaṇa	122
6. I Purāṇa e le «sette»	127
1. I Purāṇa non «settarii», p. 127 - 2. I Purāṇa viṣṇuiti, p. 133 - 3. Le «tradizioni» viṣṇuite, p. 135 - 4. I Purāṇa śivaiti, p. 141 - 5. Le «tradizioni» śivaite, p. 145 - 6. I Purāṇa śākta, p. 161 - 7. Le «tradizioni» Śākta, p. 163	
Bibliografia	166
 Lo hindūismo II. La prassi religiosa di Stefano Piano	171
1. Gli hindū e le caste	172
2. Gli stadi di vita	176
3. I quattro fini dell'uomo	181
4. La norma religiosa particolare	181
5. I riti della vita (saṃskāra)	183
6. I cinque «grandi sacrifici»	200
7. Altri riti quotidiani	202
8. La deva-pūjā	207
9. Il tempio	211
10. Dedica e consacrazione di un tempio	216
11. Costruzione e consacrazione dell'immagine sacra	218
12. Il «segno» di Śiva	220
13. Il culto nei templi	222
14. Riti di purificazione ed espiazione	226
15. Luoghi santi e pellegrinaggi	230
16. Le principali feste religiose	234
Bibliografia	239
 Il neo-hindūismo di Stefano Piano	247
1. Premessa	247

2. Il Brāhma Samāj	249
3. Il Prārthanā Samāj	252
4. Il Dev Samāj	253
5. L'Ārya Samāj	254
6. La Società Teosofica	257
7. La Ramakrishna Mission	259
8. In margine al neo-hindūismo	260
Bibliografia	262
Lo hindūismo oggi <i>di Stefano Piano</i>	265
Bibliografia	284
Il giainismo <i>di Carlo Della Casa</i>	287
1. Introduzione	287
2. Storia della chiesa e della tradizione giainiche	290
3. Legge cosmica eterna, divinità transitorie, regno e storia dell'umanità	296
4. Attività religiosa	300
1. Dottrina, p. 300 - 2. Etica, p. 303 - 3. Monaci e laici, p. 304 - 4. Culto, p. 308	
5. Rapporti con altre credenze	311
6. Giainismo e Occidente	314
Bibliografia	315
Il sikh-panth <i>di Stefano Piano</i>	319
1. Caratteri generali	319
2. Le fonti	320
3. Le origini e l'ambiente	326
4. Il fondatore: Gurū Bābā Nānak	327
5. La visione religiosa di Nānak	330
6. La comunità	335

7. Vicende storiche: i dieci Gurū	336
8. Il sikh-panth riformato: il «khālsā»	340
9. Dopo i dieci Gurū	341
10. Preghiere e pratiche di culto	343
Bibliografia	346
Indice delle divinità, entità mitologiche ed eroi	353
Indice dei nomi di personaggi storici, autori antichi e moderni	359
Indice dei testi citati	365

Hinduismo è una categoria per esprimere la straordinaria ricchezza e la grande varietà religiosa che si sono manifestate in più di 3000 anni di storia nel subcontinente indiano.

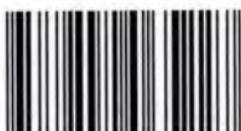
Praticato in India dall'ottanta per cento della popolazione e con seguaci in altre parti del mondo, con le sue scuole filosofiche, con le sue pratiche ascetiche, con le sue vie di salvezza, con le sue forme devozionali, l'hinduismo conserva ancor oggi quel fascino misterioso che in epoca moderna ha catturato più volte l'immaginario occidentale.



Carlo Della Casa,
Università di Milano;
Stefano Piano,
Università di Torino;
Mario Piantelli, Università
di Torino.

Giovanni Filoromo (Monopoli, Bari, 1945) insegna Storia del cristianesimo presso la Facoltà di Lettere di Torino. Tra le sue numerose pubblicazioni, per i nostri tipi: *Cristianesimo e società antica* (con S. Roda, 1992), *L'attesa della fine. Storia della gnosi* (1993¹), *Storia del cristianesimo* (con D. Menozzi, 4 voll., 2001²), *Manuale di storia delle religioni* (con M. Massenzio, M. Raveri e P. Scarpi, 2001³) e, in questa stessa serie, *Ebraismo* (1999), *Cristianesimo* (2000), *Islam* (2000²) e *Buddhismo* (2001).

ISBN 88-420-6522-6



9 788842 065227

€ 26,00 (i.i.)
Lire 50343 (i.i.)

In copertina: Durgā a cavallo di un leone.
Particolare da una miniatura indiana.