

La struttura simbolica del Cosmo secondo l'Induismo

di Alessandro Grossato

"La Terra ha perso la sua giovinezza; che è passata come un sogno felice. Ora ogni giorno ci porta più vicini alla distruzione, all'aridità" (Mahābhārata, I, 119)

1. La forma fluens del Cosmo indiano

La nozione più primordiale da cui dobbiamo muovere per cercare di comprendere la cosmologia hindu, è quella di *ṛta*. Un termine ricorrente più di trecento volte nel *Rg Veda*, derivante da una radice *ṛ-*¹ che esprime l'idea di movimento in una certa direzione, radice che origina in iranico il termine equivalente *arta*, e in latino parole come *ars*, *artus*, *ritus*. Non ricorderemo qui tutte le controversie sollevate in passato da *ṛta*, nel vano tentativo di darne una traduzione univoca, comprensiva di tutte le sue sfumature semantiche². Sicuramente l'espressione 'sentiero' o 'sentieri' del *ṛta*, di cui si parla in *Rg Veda* IX, 56, 1 è da connettersi alla possibile traduzione di questo termine con 'rettitudine'. Infatti, *ṛta* morfologicamente è il participio passato del verbo 'adattarsi', formato dall'apposizione del suffisso *ta* alla radice verbale *ṛ-*, forma quindi sostantivizzata già nel *Veda*. È detto così, fra l'altro, che l'uomo, e a maggior ragione la *pietas* del sovrano, può e deve conformarsi al sentiero del *ṛta*, a questa 'diritta via', mediante l'atto sacrificale³.

¹ **ar-* secondo Benveniste (1976: 358).

² Oggi si preferisce rendere questo termine con delle circonlocuzioni più o meno ampie, ad esempio definendolo come "connesso ad una originaria visione globale della vita e del mondo in cui nessuna sfera giuridica autonoma è suscettibile d'esser riconosciuta [...] lo *ṛta* rappresenta una sorta d'ordinamento universale, conglobante insieme le leggi macrocosmiche e quelle microcosmiche, sia etiche che giuridiche" (Piantelli 1972: 237-248).

³ Scrive Benveniste: "Nozione materiale e anche morale: la 'retta' rappresenta la

Meno note sono le implicazioni di alcuni passaggi del *R̥g Veda* in cui riaffiora quella connessione con l'idea del fluire che abbiamo visto esser già racchiusa nel senso originario della radice *ṛ-*. Quest'idea del divenire è senza dubbio in rapporto con quella di manifestazione, ed in effetti è detto, in *R̥g Veda* X, 190, 1, che il *ṛta* è il primo a venire in essere assieme alla "Verità", dando successivamente scaturigine a tutte le altre cose, e numerosi sono i passaggi che declamano la velocità del *ṛta*, e che talvolta paragonano questo suo scorrere a quello del *soma*. Ma più importante ancora, anzi decisiva per una più profonda comprensione del termine, ci sembra la connessione stabilita, ad esempio in *R̥g Veda* I, 105, 12, con le correnti fluviali. Di correnti del *ṛta* si parla infatti in *R̥g Veda* I, 144, 2 e V, 12, 2, dove il cantore domanda ad Agni d'inviarle. Viene inoltre precisato che queste correnti sono le primogenite del *ṛta* (*R̥g Veda* X, 109, 1), che grazie ad esso fluiscono perennemente e che seguendo le vie da lui stabilite (*R̥g Veda* VIII, 12, 3) discendono dal Cielo (*R̥g Veda* I, 72, 8). Dunque 'via' o 'sentiero' e 'corrente fluviale' sono referenti e rappresentazioni fra loro complementari. Sorge a questo punto spontaneo il raffronto, che ci sembra sinora sfuggito ai più, con la classica, già vedica, rappresentazione della *Triveṇī* (lett. 'Tripla freccia'), cioè dei tre grandi fiumi cosmici interallacciati, aventi ciascuno un omonimo equivalente terrestre⁴, e discendenti per l'appunto dal Cielo: la centrale e assiale Sarasvatī⁵ e, parallele ad essa, le due correnti rispettivamente di destra e di sinistra chiamate Gaṅgā e Yamunā⁶. Oltretutto,

norma; *regula* è lo strumento per tracciare la 'retta' che fissa la regola. Ciò che è retto si oppone nel campo morale a ciò che è storto, contorto (...) Questa rappresentazione è già indoeuropea" (Benveniste 1976: 295).

⁴ Mentre il punto della loro confluenza, geograficamente, corrisponde all'antica città di Prayaga, oggi Allahabad, che è per questo uno dei più sacri luoghi di pellegrinaggio (*tīrtha*) di tutta l'India. Cfr. Spera (1977). Sulla geografia sacra dell'India e le sue corrispondenze cosmiche vedasi in particolare Ali (1966).

⁵ Fiume considerato dagli Hindu come sotterraneo, e dunque invisibile, v. Khan (1978).

⁶ Splendida ed unica nel suo genere, la rappresentazione scultorea a rilievo di epoca Gupta (IV secolo d.C.) della discesa dal Cielo sulla Terra di queste due

nell'Induismo tantrico più tardo vengono esplicitamente indicate come aspetti della Śakti, ovvero della 'Potenza' manifestatrice del Cosmo⁷. Se ne deduce che la nozione di *ṛta* sottende, sinteticamente, quel duplice modo figurato col quale è tradizionalmente inteso l'attuarsi della manifestazione, ovvero sia staticamente, nell'intemporale, come una 'misurazione' della totalità spaziale⁸ nella sua estensione indefinita, che dinamicamente, come un 'corso' dall'ininterrotto divenire ciclico. È questa, del resto, un'interpretazione ben attestata e sviluppata fra i successivi esegeti e commentatori. Sinteticamente ritroviamo, ad esempio, nelle *Sāmkhyakārikā*, 16:

correnti cosmiche che si conserva nella caverna n. 5 ad Udayagiri, nel Madhya Pradesh. Sul mito e sul culto reso in India alla Gaṅgā, vedansi Sivaramamurti (1976) e Darian (1978), e la traduzione italiana del puranico *Gaṅgā-māhātmya* a cura di Piano (1990). Possiamo qui solo accennare alla corrispondenza, secondo la fisiologia *yoga*, delle tre correnti fluviali con le tre *nadī* del corpo sottile umano, scorrenti dalle due narici fino alla base della colonna vertebrale e lungo la colonna stessa, ovvero a quella corrispondenza fra macro e microcosmo che è fondamentale per la comprensione di tutto l'Induismo, cfr. Stietencron (1972). Un'altra rilevante corrispondenza è quella con la struttura simbolica del tempio hindu, ove le due correnti Gaṅgā e Yamunā sono rappresentate da due statue delle corrispettive personalizzazioni divine poste in corrispondenza degli stipiti del portale d'accesso, mentre la Sarasvatī è allusa dal 'camino' centrale del tempio. Il tempio, a sua volta, è assimilato al 'corpo' del *deva* cui vi si rende il culto. Per l'approfondimento di questi complessi simbolismi nei loro intrecci, si rinvia ai lavori di Kramrisch (1976), Viennot (1964) e ancora di Stietencron (1972).

⁷ In *Rg Veda* 8, 25, 3 Aditi, letteralmente l'"Indivisibile", uno degli appellativi tradizionali della Śakti, viene definita "Dea dello *Ṛta*".

⁸ Resta sempre valida a questo riguardo l'osservazione di carattere generale fatta da Guénon, ovvero che "è lo spazio (...) ad essere più spesso e più direttamente messo in rapporto con il processo stesso della manifestazione, e ciò proprio in virtù di una certa predominanza naturale del simbolismo spaziale a tale proposito, predominanza derivata dal fatto che è lo spazio che costituisce il 'campo', nel senso del sanscrito *ksetra*, in cui si sviluppa la manifestazione corporea" (Guénon, 1969: 41). Coomaraswamy (1938) osserva a sua volta che "il concetto platonico e neoplatonico di 'misura' concorda quasi con il concetto indiano: il 'non misurato' è ciò che ancora non è stato definito; il 'misurato' è il contenuto definito o finito del 'cosmo', cioè dell'universo 'ordinato'".

L'immanifesto come causa esiste; esso si svolge mercé i tre elementi costitutivi vuoi per via di combinazione vuoi per via di un evolversi che è dovuto alle differenze inerenti a ciascuno degli elementi costitutivi, al modo dell'acqua.

E nel relativo commento di Gaudapāda:

La natura, infatti, rappresenta uno stato di equilibrio di *sattva*, *rajas* e *tamas*. Come i tre corsi del Gange, riversandosi sulla testa di Rudra vengono a formare un unico corso, così l'immanifesto, composto dei tre elementi costitutivi, crea il manifesto che è unico.⁹

Tornando in particolare all'idea di 'misura', nel *Veda* essa è strettamente legata a quella di 'ordine', che è in definitiva il significato più correttamente attribuibile al termine *ṛta*, contrapposto all'*anṛta*, al 'disordine', al 'caos', ovvero a ciò che non è 'misurato' dall'estensione figurata dei 'sentieri' dei grandi Fiumi cosmici.

Quello hindu è dunque un Cosmo fluido e in costante movimento, attorno ad un asse che, viceversa, rimane eternamente immobile. Perché se il *ṛta* è l'ordine cosmico nel suo complesso, diremmo nella sua sferica totalità, la sua determinazione più specificamente *assiale*, esprime l'idea dianzi considerata di 'Rettitudine' nella sua massima intensificazione, è espressa dal termine di *dharma* al maschile o *dharman* al neutro, forme entrambe usate nel sanscrito vedico. Ci troviamo ancora una volta dinnanzi a un caso di polisemia, ma se per *ṛta* la traduzione forse meno scorretta è data da 'ordine', quella migliore per *dharma* è senz'altro 'legge'. Come osservava già Bergaigne (1883, III: 220), nel *Rg Veda* è usata spesso l'espressione "*dhāman* (o *dharman* o *vrata*) del *ṛta*", mai viceversa, il che evidenzia il rapporto di dipendenza, di derivazione del concetto di 'legge' dalla nozione più comprensiva di 'ordine'. Derivata probabilmente da una radice verbale *dhri-*¹⁰,

⁹ Íśvarakṛṣṇa (1960: 57).

¹⁰ Altri, come Benveniste (1976: 359), sostengono l'ipotesi che si tratti invece della radice indoiranica *dhar-*, 'tenere fermamente'.

avente il senso di 'portare', 'supportare', 'sostenere', 'mantenere', questa parola, nel suo significato più generale non designa nient'altro che un 'modo d'essere'; si tratta, se si vuole, della natura essenziale di un essere, comprendente tutto l'insieme delle sue qualità o proprietà caratteristiche, e che determina, attraverso le tendenze e le disposizioni che le sono implicite, il modo in cui quest'essere si comporta tanto nella sua totalità quanto in rapporto a ogni circostanza particolare. Questa stessa nozione può essere applicata, non soltanto ad un unico essere, ma ad una collettività organizzata, a una specie, a tutto l'insieme degli esseri di un ciclo cosmico o di uno stato di esistenza, o anche all'ordine totale dell'universo. "La radice *dhri-* è pressoché identica, come forma, alla radice *dhru-*, da cui deriva *dhruva*, espressione indicante il Polo celeste. A quest'idea di 'polo' o di 'asse' del mondo manifestato conviene riferirsi se si vuole veramente comprendere la nozione di *dharma*: è ciò che resta immutabile al centro delle rivoluzioni di tutte le cose, e che regola il corso del cambiamento nel mentre che non vi partecipa affatto" (Guénon 1969: 70)¹¹. Il *Dharma* è, infatti, propriamente il Pilastro cosmico, sostegno di tutti i mondi, intesi come altrettanti piani orizzontali di ampiezza indefinita, che attraversa, e identificato per questa ragione con tutti i molteplici simboli assiali che si ritrovano nell'Induismo: l'Albero del Mondo, la Montagna cosmica o Meru, il palo sacrificale o *yūpa* e la colonna isolata¹².

¹¹ Vi è ancora un termine più particolare che si riconnette all'idea di *dirittura* o *rettezza* qual è intesa con *dharma*. È detto, infatti, nello *Śatapatha Brāhmaṇa* V, 4, 4, 5: "non spetta ad un re fare tutto o una cosa qualunque, ma solo di compiere ciò che è retto (*sādhu*)", il termine *sādhu* derivando dalla radice *sādh*, che significa 'andare dritto allo scopo'. Questa radice è così all'origine del termine *sādhana*, 'via', intesa soprattutto in senso spirituale, realizzativo, dunque in un senso assai prossimo al cinese *Dao*, 'Via'. *Sādhu* è allora propriamente 'colui che è sulla via'. Si tratta d'una terminologia, già rigvedica (p. es. *Rg Veda* I, 70, 6 e II, 24, 8), che appartiene originariamente al linguaggio del tiro con l'arco (cfr. Coomaraswamy, 1976).

¹² Sugli imprescindibili riferimenti cosmologici del tema architettonico indiano della colonna monumentale, vedasi soprattutto J. Irwin (1973-'76) ma anche Grossato (1987). Di questo stesso simbolismo è investito in India anche il *daṇḍa*,

2. *L'Isola del Mondo, galleggiante come un loto sull'acqua*

Attorno a quest'asse girano eviternamente tutti i 'Mondi' come altrettante 'ruote' (*cakra*) o 'lotti' (*padma*)¹³ di ampiezza indefinita e indefinitamente sovrapposti l'uno all'altro, sia verso l'alto che verso il basso. Dunque come 'eliche' d'una spirale di passo infinitesimale. Se consideriamo solo un singolo *loka* o *kalpa*, ad esempio il nostro, la ruota o loto che lo simboleggia, attraversata dall'assale cosmico del *Dharma*, sarà la ruota della 'Legge' propria a questo specifico grado dell'esistenza universale. Un simbolismo che è sviluppato soprattutto nel Buddhismo, ma che deriva in realtà da quello vedico di Agni, dio del fuoco, che è detto nascere e risiedere esattamente nell'"ombelico del mondo" (*nābhi*), del quale costituisce il 'motore immobile'. Secondo l'Induismo, il mozzo della ruota, o plinto della Colonna cosmica, cioè il punto d'intersezione dell'*Axis Mundi* col piano orizzontale è logicamente la sede dell'Ādi Manu, o Manu primordiale¹⁴, ad un tempo riflesso dell'Intelligenza cosmica (*Buddhi*) in questo *kalpa*¹⁵, prototipo della specie umana, '*avatāra*

il 'bastone', lo 'scettro' o anche la 'mazza', simbolo del potere sia sacerdotale che regale. Dapda è d'altra parte nel mito un 'figlio' di *Dharma*, quando si considerano le loro non infrequenti personificazioni *in divinis*, che hanno un puntuale riscontro iconografico.

¹³ I 'Mondi', intesi come delle estensioni spaziali, sono detti tradizionalmente *Loka*. Nella stessa accezione la 'Terra', il nostro Mondo, è detta *Pṛthivī*, ovvero 'Vasta' ed 'Estesa'. Vengono invece chiamati *Kalpa* se intesi sotto l'aspetto temporale della durata, ovvero come 'cicli' svolgentisi in successione ininterrotta. Sul concetto di *Loka* vedasi soprattutto Gonda (1966).

¹⁴ Come ha dimostrato in un suo brillante studio la studiosa francese Auboyer (1949), è anche il 'luogo' su cui poggia simbolicamente qualunque trono indiano o *sinhāsana*, letteralmente 'seggio del leone', base d'un pilastro invisibile al quale il Sovrano viene ritualmente assimilato. Esso è quindi ancor più il 'luogo' del *vajrāsana* o 'trono di diamante' del Buddha, ai piedi dell'Albero del Mondo.

¹⁵ Il nome Manu deriva dalla radice verbale *man*, che dà origine a termini quali *manas*, l'elemento mentale o razionale, e *manana*, indicante l'uomo quale 'essere pensante', secondo una definizione che collima con l'individuazione, fatta dalla Scolastica medioevale, della differenza specifica umana proprio nella facoltà razionale.

eterno' e Legislatore universale. Egli è quindi il primo *cakravartin*¹⁶, alla lettera 'colui che fa girare la ruota', il senso secondo cui questa gira, e che si inverte ad ogni nuovo *manvantara* o 'Era di Manu', essendo l'espressione immediata della 'Legge' assegnata al Mondo¹⁷.

Nella geografia sacra dell'India, che, con poche variazioni significative, è sostanzialmente condivisa da hindu, jaina e buddhisti¹⁸, l'elemento fondamentale è costituito dall'Isola-Mondo, simbolo di tutta la Terra nel suo insieme. Nella cosmologia hindu, essa viene paragonata simbolicamente a un loto galleggiante sulle acque oceaniche, e riferita, cosmicamente, all'immenso riflesso del disco del Cielo, ma più in particolare del Sole, sulle acque inferiori¹⁹. La dea solare Saranya o Saranyū, paredra di Vivasvat assieme a Chāyā, l'Ombra, è una delle figure fondamentali dell'antico pantheon vedico. Come molte altre divinità femminili dell'India, nelle rappresentazioni iconografiche anche Saranya regge in mano un loto aperto, mentre Chāyā, l'Ombra, stringe un loto chiuso. Questo fiore è il simbolo indiano per eccellenza sia del Sole che della Dea, intesa come la Potenza cosmica che genera a tutti i livelli, ovunque 'sbocciando' come un fiore, per poi 'richiudersi' nuovamente nella Notte cosmica. Il simbolismo insulare è dunque alla base della geografia mitica dell'Induismo, e delle tradizioni da esso derivate. Già nella co-

¹⁶ Sulla complessa e per molti versi paradossale nozione di *cakravartin* vedasi Grossato (1983).

¹⁷ Com'è noto, al padre del Buddha era stato predetto che il figlio sarebbe stato un *cakravartin*. Anche se l'Illuminato si rifiuterà di adempiere sotto il profilo temporale a questa funzione universale, nondimeno egli metterà comunque in moto la ruota d'una nuova legge spirituale. Il 'sigillo' simbolico di tale funzione suprema è sempre stato in India e nel resto dell'Asia, fino a Gengis Khan, che se ne fregerà consapevolmente, lo *svastika*, già simbolo di Agni. Per questo è anche uno degli emblemi più importanti del Buddha. Cfr. Grossato (2001).

¹⁸ Per tutto quanto segue, rinviamo principalmente allo studio, ormai classico, di Kirfel (1967).

¹⁹ Come scrive Coomaraswamy, "Il loto del mondo fiorisce naturalmente, «all'inizio», reagendo al sorgere del Sole, in risposta, e come riflesso della Luce del Cielo che si rispecchia sulla superficie delle Acque. La Terra, in quanto riflesso del Cielo, è estesa quanto il Cielo (*Taittirīya Samhitā*, IV, 1, 3 e IV, 2, 8)". In Coomaraswamy (2009: 29).

smogonia vedica, la Terra viene descritta come una gigantesca Isola a forma di loto a sette petali²⁰, galleggiante sulle acque. È lo stesso loto dal quale, secondo il mito puranico, nasce il Dio Brahmā, che manifesta questo mondo, semplicemente traguardandone i punti cardinali con i suoi quattro volti²¹. Com'è noto, delle catastrofi diluviali pongono fine sia ai *kalpa* che ai *manvantara*, ma anche a dei sottoperiodi di più breve durata. Nei *Purāṇa* se ne ricorda in particolare uno, quando sprofondò l'Isola-mondo detta *Vārāhī*, 'Cinghialessa'²². Secondo il *Varāhapurāṇa*, essa sprofondò durante il primo cataclisma diluviale occorso in questo presente, settimo *manvantara*, più esattamente a metà del *Satyayuga*, l'"Età della Pienezza'. Fu risolleata in superficie dal terzo *avatāra* di Viṣṇu, detto Varāha, 'Cinghiale', che per far questo s'immerse fin nelle acque oceaniche più profonde. L'arte tradizionale hindu lo rappresenta come un gigante antropomorfo dalla testa di cinghiale, mentre solleva in alto con il gomito una piccola e leggiadra figura femminile distesa lungo il suo avambraccio, la dea patrona dell'Isola-mondo appena recuperata. Per questa ragione simbolica, ancora oggi i templi dedicati al Varāha *avatāra* sorgono o lungo le rive di fiumi che vengono spesso inondate, o al centro di piccole isole lacustri, come abbiamo avuto occasione di osservare diverse volte in Nepal. Dunque dei templi-isola, permanentemente, o anche solo occasionalmente, circondati dalle acque. La principale funzione culturale di questi santuari è dunque quella di proteggere tali luoghi da alluvioni e sommersioni periodiche.

²⁰ Secondo altre descrizioni puraniche, attorno al Meru si dispiegano sette *dvīpa*, o Isole-Continenti, disposti a mo' di cerchi concentrici, intervallati da altrettanti mari. In particolare, secondo il *Viṣṇu Purāṇa*, (II, 2) i sette *dvīpa* sono Jambu, Plakṣa, Śālmali, Kuśa, Krauñca, Shāka, e Puṣkara, ciascuno circondato da uno dei sette mari, formati da sette diverse sostanze, e quindi sapori: acqua salata, succo di canna da zucchero, vino, burro chiarificato, latte cagliato, latte e acqua fresca. Cfr. Chierichetti (2016).

²¹ Vedi Grossato (1978).

²² Com'è noto, secondo l'Induismo il mondo attuale è il *Kalpa* del 'Cinghiale Bianco', o *Śveta Varāha*.

Gli altri due elementi fondamentali e complementari della geografia mitica hindu, sono la Montagna sacra ed il Fiume sacro che scaturisce dalla sua cima²³. La prima e il secondo sono ritenuti un prolungamento terreno e simbolico dei loro archetipi cosmici, che sono rispettivamente la Stella polare e la Via Lattea. Evidentemente si tratta d'un modello mitico adattabile con grande elasticità a qualunque concreto ambiente geografico, anche a seguito di eventuali migrazioni, e di fatto 'parcellizzato' non solo nelle diverse tradizioni, ciascuna delle quali ha la sua Montagna e relativo Fiume sacri, ma anche all'interno del territorio di ciascuna di esse, nella miriade di altri monti e fiumi che hanno una non minore sacertà, secondo una precisa scala gerarchica. La posizione dell'Isola-mondo viene identificata con il Polo geografico, e il loto con i suoi petali ancora chiusi e raccolti in posizione verticale, prima dell'effettivo 'sbocciare' della Terra sulle Acque, viene assimilato alla Montagna Cosmica polare, il Meru²⁴, sopra la cui cima svetta l'Albero cosmico, l'*Aśvatta*, che attraversa tutti i mondi, e, più in alto ancora, splende *Dhruva*, la Stella polare sulla quale, secondo la tradizione, si appoggia il piede destro di Viṣṇu, la cui gamba è quindi un ulteriore prolungamento, verso l'Infinito, dell'*Axis Mundi*. Dall'alluce di Viṣṇu scaturisce, e precipita quindi sulla Terra, il fiume Gange, che viene tradizionalmente considerato il ramo terreno del più grande fiume cosmico, costituito dalla Via Lattea. Il Gange, frangendosi sulla cima del Meru, si divide quindi in quattro fiumi che scorrono disponendosi come una croce orizzontale, venendo così a dividere quest'Isola-Mondo in quattro spicchi uguali

²³ La corrispondenza simbolica tradizionalmente stabilita tra il percorso di tale fiume e quello della Via Lattea, è del tutto esplicita nel caso del Gange in India. Ma è stata verosimilmente attribuita a molti altri fiumi, come al Nilo nell'Antico Egitto, al Rodano e al Reno nella Gallia transalpina, e al Po in quella cisalpina.

²⁴ Secondo il mito vedico, nella Montagna cosmica era rinchiuso prigioniero in una caverna anche il Sole, prima di venire liberato dal dio Indra. È evidente che l'uscita del Sole dalla caverna, un mito presente anche in altre antiche tradizioni, equivale simbolicamente al dispiegarsi dei petali della Terra-loto, quali altrettanti riflessi dei suoi raggi sullo specchio delle Acque sottostanti.

e colmando l'Oceano delle acque che circondano l'Isola del mondo. La Montagna cosmica, anche se resta materialmente invisibile dopo essere 'sbocciata' per dare esistenza alla Terra²⁵, sussiste sempre sul piano spirituale quale perno fisso e immobile della *rota mundi*, ma solo per chi sa 'vederla', in quanto costituisce parte essenziale di quell'asse divino o *sūtrātman*, che secondo la cosmogonia puranica attraversa tutti i mondi superiori ed inferiori. Mentre la Terra-loto alterna momenti ciclici di chiusura e schiusura, corrispondenti ai quattordici *manvantara* tradizionali, almeno fino a quando non finisce questo mondo o *kalpa*, e ne inizia un altro, senza che questo processo abbia mai fine.

Fin qui abbiamo considerato il simbolismo della Montagna cosmica quasi esclusivamente in funzione del suo rapporto con l'Isola-mondo, ma esaminiamolo ora più da vicino. Il suo archetipo risale alle più antiche tradizioni sciamaniche dell'Asia, che in India hanno trovato la loro più coerente e completa rielaborazione²⁶. Asse cosmico che determina le direzioni dello spazio organizzato, secondo l'Induismo essa attraversa e collega le tre grandi sfere cosmiche: divina, umana e infera. Montagna di luce o di diamante, d'oro²⁷ o di cristallo, essa viene descritta nei testi o raffigurata dagli artisti nei più diversi modi, ma tutti simbolicamente complementari: a forma di uovo, piramide, clessidra, di gamba umana o animale, e di cono rovesciato. Le sue pendici, custodite da spiriti che appaiono come mostri orribili o guardiani angelici, a seconda di chi sia il visitatore, sono cosparsa di gemme e ricoperte da una selva inaccessibile, nella quale vivono tutte le essenze vegetali e tutte le specie animali. Sulla sua sommità, dove svetta l'Albero del Mondo e sgorga ininterrotta la fonte dell'immortalità, fiorisce eternamente un ordinato giardino di delizie ed è arroccata una città celeste, nella quale vivono gli dèi, la fenice e altri esseri

²⁵ Nel *Viṣṇu Purāṇa* (II, 2) è detto che «questa Montagna è come il calice del loto della Terra».

²⁶ Vedi Grossato (2010 e 2010 bis).

²⁷ In tal caso la Montagna assume l'appellativo di Sumeru.

immortali. Riflesso terreno del cerchio vuoto e immutabile delle polari, e stazione atemporale del sole zenitale prima ch'esso inizi a scandire il tempo profano dei mortali con il suo moto apparente, la Montagna cosmica è il perno di rotazione, a cerchi concentrici, di tutti gli astri. Dalla Luna, di cui lambisce direttamente il cielo, fino alle più remote costellazioni. La più antica descrizione letteraria del Monte Meru è contenuta nel *Mahābhārata* (*Ādi Parva* XVII):

C'è una montagna chiamata Meru, dall'aspetto rifulgente, che appare come un ammasso di splendore. I raggi del Sole vengono riflessi dalle sue cime di oro lucido. Adorna d'oro e di bellezza oltre misura, questa montagna è il luogo di ritrovo degli dèi e dei *Gandharva*. Non può essere avvicinata né toccata dagli uomini rei di molti peccati. Orribili animali da preda vagano nei suoi anfratti rischiarati dalla presenza di erbe officinali che ridonano la vita. Sfiora i cieli con la sua altezza ed è la più alta delle montagne. La gente ordinaria non può nemmeno pensare di scalarla. È gratificata dalla presenza di alberi e torrenti e risuona di divine melodie. Un tempo gli dèi sedevano in conclave sulla sua cima gemmata. Coloro che hanno fatto penitenza e mantenuto i supremi voti per ottenere l'*amṛta*²⁸ ora sembrano esserne ancora più insaziabili.

Nel più tardo *Mārkaṇḍeya Purāṇa* (LIV, 15-18) si legge invece:

Nel mezzo dell'*Ilāvṛta*²⁹ c'è il Meru, la Montagna d'oro. L'altezza di questa immensa Montagna è di ottantaquattromila *yojana*; la sua base misura sedicimila *yojana* di larghezza e altrettanti di lunghezza, e poiché è modellato a forma di coppa, alla sommità è largo trentaduemila *yojana*. I suoi quattro lati sono, partendo dal lato orientale, rispettivamente di colore bianco, giallo, nero e rosso, e un *brāhmaṇa*, un *vaiśya*, uno *śūdra* e uno *kṣatriya*, sono posti lì secondo la loro casta. Inoltre, sopra di esso, partendo da est e continuando secondo le altre sette direzioni del cielo, stanno le corti di Indra e i loro Custodi (*Lokapāla*)³⁰; al centro vi è la corte di Brahmā, che è alta quattordicimila *yojana*.

²⁸ La bevanda d'immortalità degli dèi.

²⁹ L'*Ilāvṛta* è la regione centrale del Jambudvīpa, dove sorge il Meru.

³⁰ Le divinità ritenute custodi dei quattro punti cardinali più i punti intermedi sono Indra, Yama, Varuṇa, Kubera, Vivasvat, Soma, Agni e Vāyu.

Come si è detto, la cima del Meru è detta esser posta esattamente al di sotto di Tārā, l'attuale Stella polare, centro di rotazione delle sette stelle dell'Orsa Maggiore, che vengono tradizionalmente identificate con i sette *Riṣi*³¹. Sul cerchio delle Polari, Viṣṇu appoggia permanentemente il suo piede destro, e dall'alluce scaturisce e precipita sulla Terra il fiume Gangā³², un ramo del più grande fiume cosmico che è identificabile astronomicamente nella Via Lattea. La Gangā, frangendosi sulla cima del Meru, abbiamo visto che si divide in quattro fiumi, che scorrono disponendosi come una croce orizzontale, dividendo così l'Isola-Mondo in quattro parti uguali. Le acque dei sette mari circostanti esprimono l'aspetto caotico e informe dei confini indefiniti del Cosmo. Sono le stesse acque tumultuose che, ciclicamente, alla fine di ogni *manvantara*, tornano a sommergere l'Isola-Mondo, facendo emergere solo la cima della Montagna cosmica, esattamente come avviene per l'Ararat biblico.

Vi è infine un altro interessante aspetto simbolico della Montagna, che merita di essere qui almeno accennato. Il Meru viene descritto dai *Purāṇa* come un cono rovesciato e conficcato al centro del piano orizzontale terrestre, la cui cima invece che restringersi si allarga sempre più ed è esattamente il doppio della base, culminando nel largo altopiano ove sorge la città d'oro di Brahmā, di forma quadrata. Tale forma, assai singolare per un monte, è invece facilmente assimilabile, in termini simbolici, a una sorta di gigantesca coscia stilizzata. Lo abbiamo documentato in un nostro precedente studio³³, al quale rinviamo per quanto concerne le motivazioni e le applicazioni di questa singolare simbologia del "monopode divino", che fra l'altro non è presente solo nell'Induismo, ma anche in molte altre culture religiose, non solo dell'Eurasia. Una traccia documentale davvero singolare, ed extra

³¹ I sette *Riṣi* che trasmisero fino a noi il *Veda* dal *manvantara* precedente, sommerso dal diluvio, furono deificati e posti per sempre come stelle nell'emisfero boreale.

³² Vedi Piano (1990).

³³ Vedi Grossato (1987 e 1989).

indiana, di tale assimilazione simbolica, è riscontrabile nella denominazione greca del Meru come *Meros*, cioè letteralmente "coscia"³⁴. Vorremmo invece aggiungere che ci sembra del tutto evidente che la forma tradizionalmente attribuita al Meru, con il vertice in basso e la base in alto, è come il *riflesso invertito* di una normale montagna. La ragione metafisica di tale inversione è verosimilmente la stessa che sta alla base del mito vedico dell'Albero cosmico rovesciato³⁵. I simboli dell'Albero cosmico e della Montagna cosmica sono strettamente equivalenti, in quanto entrambi simboli dell'*Axis mundi*. Ed entrambi appaiono rovesciati a chi li vede stando in questo mondo, poiché hanno le loro radici in cielo, e per questo vengono assimilati alla manifestazione del *Brahman* supremo. Allora, in un certo senso, ogni singola montagna o anche semplice altura visibile sulla terra è come un riflesso o meglio l'ombra oscura e materiale del Meru invisibile e spirituale che la sovrasta. Curiosamente, questo schema a clessidra che vede congiunte per i loro vertici la Montagna celeste e il suo riflesso terreno, è precisamente la stilizzazione, altrettanto singolare e altrimenti inesplicabile, che è stata adottata dalla tarda arte buddhista per raffigurare il Meru, con una perfetta logica simbolica.

3. *La 'grande scacchiera' della Terra*

Lo schema sin qui considerato, che è essenzialmente costituito dall'asse verticale e dalla ruota di raggio indefinito da esso attraversata, è propriamente quello descritto dalle *Sāmkhyakārikā*, testo base della cosmologia hindu, in riferimento all'espansione dei tre *guṇa*. Ovvero a *rajas*, la tendenza espansiva in senso orizzontale, a *sattva* o la tendenza ascendente e a *tamas*, la tendenza discendente³⁶. *Rajas*, in particolare, deriva da una radice *raj-* che significa

³⁴ Su questo e sul mito greco dell'origine indiana di Dioniso, vedi Grossato (2008).

³⁵ Cfr. Coomaraswamy (1938 bis).

³⁶ Ogni essere e cosa manifestati, secondo l'Induismo, partecipano in diversa proporzione di questo ternario di qualità o tendenze cosmiche, già insite poten-

'brillare', 'irradiare'³⁷. Si è quasi naturalmente indotti ad accostare, per assonanza niruktica, il termine *rajas* a *rāja*, il 're', l'unica differenza apprezzabile fra le due radici, *raj-* e *rāj-*, consistendo infatti nella diversa durata della vocale *a*, breve nel primo caso e lunga nel secondo. E d'altra parte, fra i significati secondari di *raja* al maschile, o *rajan* al neutro vi sono quelli di 'essere risplendente', di 'splendore' (si confronti anche il participio passato *rajita*, 'risplendente', 'brillante'), dunque non troppo lontani dal campo semantico di *rajas*. Il *rāja*, prototipo del perfetto *ksatriya*, avendone più pienamente realizzato la vera natura, e *primus inter pares* fra di essi, è considerato come massimamente rajasico, 'irradiante'³⁸. Certo l'irraggiamento di *rajas* equivale primariamente, com'è evidente, al dispiegarsi della ruota del *kalpa* a partire dal suo centro-origine, ove sappiamo risiedere il Manu *cakravartin*, il quale proprio per questa sua 'stazione' è sottratto al dominio dell'azione e del divenire ch'egli occultamente regola. Ma la sovranità del *cakravartin* è una funzione universale, a rigore riservata solo a

zialmente in Prākṛti, la 'Sostanza' primordiale o Materia prima. È sotto l'azione non agente di Puruṣa che i tre *guna* si dispiegano effettivamente in tutte le direzioni come una sorta di vortice sferico, riempiendo tutto quello spazio tridimensionale che, di fatto, essi stessi vengono così a costituire nella sua struttura.

³⁷ Si può inoltre notare che, curiosamente uno dei significati secondari di *rajas* è 'campo arato'. E l'aratura rituale è indubbiamente una funzione che la concezione indoeuropea della regalità attribuisce a molte figure di sovrani mitici, come il greco Ulisse, talora nel contesto inequivocabile della fondazione d'una città, come Roma. È sullo sfondo di questa concezione mitica e simbolica che acquista tutto il suo significato il nome della sposa di Rāma, il settimo avatāra di Viṣṇu che è considerato in India il Sovrano per definizione. Sītā, già menzionata in *Rg Veda* IV, 57 in un inno significativamente rivolto allo *Kṣetrapati* ('Signore dei Campi'), significa infatti propriamente 'Solco', *in primis* proprio nel senso di quello tracciato dall'aratro nel campo. Ella nacque infatti dal campo arato ritualmente in primavera da suo padre Janaka, uno dei *Rāja* di Videha (*Rāmāyana* LXVI). Ogni donna è comunque considerata in India, in senso trasposto, il "campo eterno" (*Mahābhārata* I, 74, 40 sgg.).

³⁸ Possiamo qui accennare solo di sfuggita al tema del 'calore guerriero', indagato dal Dumézil, assieme ad altri aspetti della cosiddetta 'terza funzione', in tutto l'ambito indoeuropeo (1985).

personaggi mitici o leggendari considerati *ativarna*, cioè a figure uniche poste al di là, o meglio al di sopra, del sistema delle caste, o che storicamente abbiano formulato almeno l'intenzione di rivestire consapevolmente tale funzione, facendo ricorso a riti e a messaggi simbolici d'immediata comprensione nella società hindu³⁹.

Con la pluralità dei *rāja*, come dimostra la tradizione, siamo invece nell'ambito della semplice 'regalità', ovvero d'una sovranità intesa in un senso assai più contingente e limitato sia nel tempo, che è ormai quello della storia profana, che nello spazio, divenuto meramente geografico. Siamo dunque ancora nell'ambito del simbolismo del piano orizzontale, ma non più inteso come *cakra*, come 'ruota' o 'cerchio' in movimento avente un centro evidente e immobile, bensì come 'quadrato', *cauka* in Hindi. Si sa che nelle culture arcaiche la forma circolare, per il suo rapportarsi al Cielo, ha soprattutto una connotazione temporale, mentre la forma quadrata è generalmente il simbolo della terra piatta qual è direttamente percepita dall'uomo comune, e della sua immobilità e solidità minerale, nonché della sua ormai misurabile estensione orizzontale, tutta compresa e come compressa entro i quattro punti cardinali⁴⁰. Ora, se si considerano i raggi di una ruota come indefi-

³⁹ V. ancora Grossato (1983). È questo fra l'altro il senso delle colonne monumentali di Aśoka (cfr. Irwin, 1973-76).

⁴⁰ Lo *yantra* tradizionale della 'Terra' è, infatti, un quadrato di colore giallo. Nel *Rg Veda* (X, 58, 3) essa è definita *caturbhr̥ṣṭī*, ovvero 'four cornered', e *catussrakti*, 'four pointed', secondo lo *Śatapatha Brāhmaṇa* V, 1, 2, 29. Come acutamente osserva Kramrisch (1976: 17 e 17, n. 44): "The surface of the earth, in traditional Indian cosmology, is regarded as demarcated by sunrise and sunset, by the points where the sun apparently emerges above and sinks below the horizon; by the East and West and also by the North and South points. It is therefore represented by the ideogram or mandala of a square. [...] The square does not refer to the outline of the earth. It connect the 4 points established by the primary pairs of opposites, the apparent sunrise and sunset points, East and West; and South and North". Con assai maggiore precisione de Santillana stabilisce l'origine dell'attribuzione tradizionale della forma quadrata alla Terra in diverse culture antiche, all'effettiva congiunzione astronomica dell'orizzonte terrestre con il piano dell'eclittica in occasione dei solstizi e degli equinozi, e quindi in reale corrispondenza con i quattro punti cardinali (1983).

nitamente distanti dal loro centro d'origine, essi non ci appariranno più divergenti ma paralleli, e ortogonali saranno le loro eventuali intersezioni con una serie idealmente indefinita di cerchi concentrici, le cui curve ci appariranno allora ugualmente rettificcate. Questo reticolo indefinito di rette fra loro ortogonali sarà allora l'immagine del 'tessuto' del Mondo che vede colui che si trova, come il *rāja* ed ogni altro *kṣatriya* con lui, in posizione spiritualmente *eccentrica*, spostato verso la periferia del *cakra*, della *Rota Mundi*. A lui sarà allora particolarmente consono il simbolismo della scacchiera usata nello *aṣṭāpada*⁴¹ o *caturaṅga*⁴², quel gioco degli scacchi ad uso appunto degli *kṣatriya* noto già nell'India vedica, e sorto sullo schema della più importante variante, quella di sessantaquattro riquadri (*pāda*), del *vāstupuruṣamaṇḍala* o *vāstumaṇḍala* (v. Kramrisch, 1976: 46-48 e 86-87), lo schema geometrico (*maṇḍala*) di base usato dagli architetti indiani per rendere ordinato, e quindi sacro, lo spazio (*vāstu*) così delimitato, su cui fondare i templi, le città, e persino le singole case. Ogni *rāja*, che non è un *Maharāja*, un 'Signore universale', se non virtualmente, non ponendosi più in nessun modo al 'Centro del Mondo', governa infatti solo sul suo 'quadrato di terra',

⁴¹ Letteralmente 'otto riquadri', nel senso che ha otto riquadri per lato. Da questo gioco più antico sarebbe derivato, intorno al VI secolo d.C., il gioco degli scacchi propriamente detto. Sulla controversa questione delle origini iraniche e indiane del gioco degli scacchi, vedi Panaino (1999).

⁴² Letteralmente 'quattro angoli', ma anche 'quattro parti', da intendersi in questo caso nel senso che quattro erano i 'corpi' costitutivi dell'esercito (*senā*) indiano classico: elefanti, carri, cavalleria e fanteria, tutte effettivamente rappresentate nel gioco indiano, cfr. Sharma (1984). Da tenere presente, inoltre, che quattro erano anche i giocatori, alleati due a due, ognuno muovente il suo esercito regale di colore rosso, verde, giallo o nero da un lato della scacchiera, consistente in un *rāja*, un elefante, un cavallo, un carro da battaglia e quattro fanti. Il movimento dei pezzi era in origine regolato dal lancio d'un dado marcato con due, tre, quattro e cinque punti, vedi Alleau (1964: 105-106). Un rapporto simbolico fra i quattro punti cardinali più il centro e le diverse dinastie imperiali, caratterizzate da diversi colori simbolici e succedentesi temporalmente nell'esercizio del 'mandato celeste', fu particolarmente teorizzato, com'è noto, in Cina. Ma è questo un argomento che, se debitamente sviluppato, ci condurrebbe molto lontano.

disputandone diuturnamente il possesso con i suoi confinari⁴³. Anche l'espressione sanscrita *riju-ga*, 'che va diritto', riferita particolarmente alla traiettoria d'una freccia e quindi al rito guerriero e regale, tipicamente indiano, consistente nel tirare delle frecce in direzione dei quattro punti cardinali, ci riconduce al 'quadrato' della terra⁴⁴.

Riferimenti bibliografici

- S.M. Ali (1966) *The Geography of the Puranas*, New Delhi.
R. Alleau (1964) *Dictionnaire des jeux*, Paris.
J. Auboyer (1949) *Le Trône et son symbolisme dans l'Inde Ancienne*, Paris.
—, (1965) *L'India fino ai Gupta*, Milano.
E. Benveniste (1976) *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. 2 voll. Torino.
A. Bergaigne (1883) *La Religion Védique d'après les Hymnes du Rigveda*, vol. III, Paris.
E. Bianchi (1983-'84) *Il concetto di regalità nell'India antica, ovvero il gioco dei dadi come rappresentazione dei rapporti di reciprocità e ridistribuzione* [Tesi inedita], Venezia.
T. Burckhardt (1980) "Le symbolisme du jeu des échecs", in *Symboles. Recueil d'essais*, Milano, pp. 19-27.
R. Cailliois (1981) *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Milano.
P. Chierichetti (2016) *Sette Isole Sette Oceani. Il Bhūmiparvan: geografia, miti e misteri nel Mahābhārata*, Torino.

⁴³ Come osserva giustamente Burckhardt (1980: 23, n. 12) riferendosi al simbolismo della scacchiera, "le «champ de bataille» que celui-ci représente, ne peut pas avoir de centre manifesté, car il devrait se situer symboliquement en dehors des oppositions".

⁴⁴ È necessario ricordare a questo riguardo che il nome del primo Re (*ādirāja*), secondo la tradizione, era Pṛthu o Pṛthivī Rāja, letteralmente il 'Re della Terra'. Secondo il mito puranico, egli infatti spianò e rese regolare la superficie terrestre a colpi di frecce, lanciate con il suo arco ai quattro punti cardinali. Un rito simile è descritto anche nel *Kurudhamma Jataka* II, 372, e ha dei precisi paralleli in Cina (*Li ki* X, 2, 17), in Giappone (*Heike Monogatari*), e persino nell'Egitto faraonico. Le fonti sono citate in Coomaraswamy (1976), che sottolinea soprattutto il significato 'solare' di questo simbolismo, certo il più importante, senza poterne sviluppare del tutto le implicazioni 'spaziali'.

- A.K. Coomaraswamy (1936) "Nirukta = Hermeneia", in *Visva-Bharati Quarterly*, NS II, pp. 11-17.
- , (1937) "Nirukta = Hermeneia: addendum", in *Visva-Bharati Quarterly*, NS III, pp. 60-61.
- , (1938) "Notes on the Katha Upanishad", in *New Indian Antiquary*, I, pp. 43-56, 83-108, 199-213.
- , (1938 bis) "The Inverted Tree", in *Quarterly Journal of the Mythic Society*, XXIX, 2, 1938, Bangalore, pp. 1-38.
- , (1942) "Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government", in *Journal of the Asiatic Oriental Society*.
- , (1976) "Il simbolismo del tiro all'arco", in *Archivio dell'Unicorno*, n. 2, Milano.
- , (2009) *L'albero la ruota il loto. Elementi di iconografia buddhista*, Bari. *Coronation of Shivaji the Great. The Procedure of the Religious Ceremony performed by Gagabhatta for the Consecration of Shivaji as a Hindu king*, edited by V.S. Bendrey, Bombay, 1960.
- S.G. Darian (1978) *The Ganges in Myth and History*, Honolulu.
- P. Deffontaines (1957) *Geografia e Religioni*, Firenze.
- G. De Marco (1987) "The Stūpa as a Funerary Monument. New Iconographical Evidence", in *East and West*, n. 37, 1-4, December, Roma, pp. 191-246.
- D. Dubuisson (1987) *La légende royale dans l'Inde ancienne, Rāma et le Rāmāyaṇa*, Paris.
- G. Dumézil (1975) "Alexandre et le sage de l'Inde", in *Scritti in onore di Giuliano Bonfanti*, 2 vv., Vol. 2, pp. 255-60, Brescia.
- , (1985) *Heur et Maleur du guerrier*, Paris.
- M. Eliade (1980) *Storia delle credenze e delle idee religiose. Vol. I. Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Firenze.
- D. Failla (1982) *Garuḍa e i Nāga. Immagini, forme e simboli di antiche storie di ratto*, Genova.
- P. Filippini-Ronconi (1981) *Magia, Religioni e Miti dell'India*, Roma.
- J. Gonda (1966) *Loka. World and Heaven in the Veda*. Amsterdam.
- , (1966) *Ancient Indian kingship from the religious point of view*, Leiden.
- , (1981) *Le religioni dell'India. L'Induismo recente*, Milano.
- A. Grossato (1978) "Significato della quadricefalia di Brahmā ed altri aspetti del suo simbolismo nel mito e nell'arte hindu", in *Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti*, Vol. XC (1977-'78), parte terza.
- , (1983) "The Anaryan Cakravartin", breve nota all'articolo di G. Verardi, "The Kuzana Emperors as Cakravartins. Dynastic Art and Cults in India and Central Asia. History of a Theory, Clarifications and

- Refutations", in *East and West*, Vol. 33, Nos. 1-4, dicembre, Roma, pp. 282-287.
- , (1987) "Shining Legs. The Onefooted Type in Hindu Myth and Iconography", in *East and West*, Vol. 37, Nos. 1-4, dicembre 1987, Roma, pp. 247-282.
- , (1989) "Il monopode polare. Origine e significato di alcune rappresentazioni arcaiche di *Ursa Major*", in *Archeologia e Astronomia*, Roma, pp. 207-211.
- , (2001) "Lo *svastika* tra India e Cina: simbolo arcaico o realtà astronomica?", in *Cina: miti e realtà. Atti del Convegno di Venezia, 21-23 maggio 1998*, a cura di A. Cadonna e F. Gatti, Venezia, pp. 51-65.
- , (2002) "Sovranità universale e regalità particolari nell'Induismo, tra mito e storia", in *La regalità*, a cura di C. Donà e F. Zambon, Roma.
- , (2004) "I simboli arcaici del Buon Governo in Eurasia", in *Il Buono e il Cattivo Governo. Rappresentazioni nelle Arti dal Medioevo al Novecento*, a cura di G. Pavanello, Venezia, pp. 164-180.
- , (2008) "Alessandro Magno e l'India. Storico intreccio di miti e di simboli", in *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, I, Alessandria, pp. 265-312.
- , (2010) "Montagna cosmica e montagne sacre", in *La Montagna cosmica*, a cura di A. Grossato, Milano.
- , (2010 bis) "Alcuni aspetti simbolici e morfologici del Monte Meru", in *La Montagna cosmica*, a cura di A. Grossato, Milano.
- R. Guénon (1969) *Il Regno della quantità e i segni dei Tempi*, Torino.
- J.C. Heesterman (1957) *The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya described according to the Yajus Text and annotated. (Disputationes Rheno-Trajectinae, 2)*, 's-Gravenhagen.
- J. Irwin (1973-76) "'Aśokan' Pillars: a reassessment of the evidence, I-IV", in *Burlington Magazine*, Vol. 115 (I), 1973: 706-20; Vol. 116 (II), 1974: 712-27; Vol. 117 (III), 1975: 631-43; Vol. 118 (IV), 1976: 736-53, London.
- Íśvarakṛṣṇa (1960) *Sāmkhyakārikā con il commento di Gauḍapāda*, Torino.
- M. I. Khan (1978) *Sarasvati in Sanskrit Literature*, Ghaziabad (India).
- W. Kirfel (1967) *Die Kosmographie der Inder*, Hildesheim.
- S. Kramrisch (1976) *The Hindu Temple*, 2 voll., New Delhi.
- A. Panaino (1999) *La novella degli scacchi e della tavola reale. Un'antica fonte orientale sui due giochi da tavolo più diffusi nel mondo eurasiatico tra Tardoantico e Medioevo e sulla loro simbologia militare e astrale*, Milano.
- S. Piano (1990) *Il Mito del Gange. Gaṅgā-māhātmya*, Torino.
- M. Piantelli (1972) "Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone d'Elide", in *Studi e ricerche di Storia della Fi-*

losofia, Quaderni della 'Biblioteca Filosofica di Torino', Vol. 105, Torino.

- S.P. Sharma (1984) Art of War in Ancient India, in *Political, Legal and Military History of India*, vol. I, New Delhi, pp. 373-375.
- Shivaji and Swarajya*, Bombay, 1975.
- C. Sivaramamurti (1976) *Ganga*, New Delhi.
- G. Spera (1977) "Some notes on *Prayāga-māhātmya*", in *Indologica Taurinensia*, V, Torino, pp. 179-197.
- H. von Stietencron (1972) *Ganga und Yamuna. Zur symbolischen Bedeutung der Flußgöttinnen an indischen Tempeln*, Wiesbaden.
- O. Viennot (1964) *Les divinités fluviales Ganga et Yamuna aux portes des sanctuaires de l'Inde*, Paris.