

ARCHIVIO JULIEN RIES
per l'ANTROPOLOGIA SIMBOLICA

LA RELIGIONE

Natura, tensioni, prospettive

Paolo Branca, Ignazio Buttitta, Giovanni Chiaramonte,
Pierluigi Lia, Paolo Magnone, Joseph Maïla,
Riccardo Nanini, Giuseppe Noberasco, Enzo Pace,
Silvano Petrosino, Piero Stefani, Sergio Ubbiali

A cura di
Silvano Petrosino



UNIVERSITÀ
CATTOLICA
del Sacro Cuore



Jaca Book

LA RELIGIONE

Natura, tensioni, prospettive

Il volume raccoglie i contributi relativi al sesto Seminario internazionale organizzato nel novembre 2015 dall'Archivio «Julien Ries» per l'antropologia simbolica presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore (sede di Milano), dedicato alla religione vista nel suo costante e dinamico rapporto con la religiosità (o «esperienza del sacro»). La religiosità, intesa come carattere costitutivo del soggetto che, nella prospettiva di Ries, è da sempre *homo religiosus*, si incarna storicamente in un sistema narrativo-concettuale e in un insieme di riti e pratiche a cui diamo il nome di religione.

Il volume, studiando la religione in relazione ad altri ambiti dell'esperienza umana (l'istituzione, il potere, la magia, l'arte, la fede), riflette sulla tensione interna che la caratterizza: se, da un lato, essa può essere pensata e vissuta come feconda casa del religioso, dall'altro incorre sempre nel rischio di trasformarsi in strumento di dominio o, al limite, di corruzione del religioso stesso.

Testi di: Paolo Branca, Ignazio Buttitta, Giovanni Chiaramonte, Pierluigi Lia, Paolo Magnone, Joseph Maila, Riccardo Nanini, Giuseppe Noberasco, Enzo Pace, Silvano Petrosino, Piero Stefani, Sergio Ubbiali



INDICE

Introduzione, <i>di Silvano Petrosino</i>	7
Julien Ries e il sacro in metamorfosi. Il fondamentalismo religioso, <i>di Riccardo Nanini</i>	13
La religione tra rottura e riconciliazione. A proposito del rapporto tra religione, conflittualità e pace, <i>di Joseph Maila</i>	27
L'uso politico delle religioni, <i>di Enzo Pace</i>	35
Magia, religione e pratiche rituali, <i>di Ignazio Buttitta</i>	49
L'ebraismo: Torah, popolo, terra, <i>di Piero Stefani</i>	69
Il cristianesimo tra l'ordine della fede e l'ordine della religione, <i>di Sergio Ubbiali</i>	93
La valenza universale dell'atto della fede: teologia e cultura, <i>di Giuseppe Noberasco</i>	105
Islam fra religiosità primordiale (<i>fitra</i>) e religione istituzionale: un equilibrio perduto?, <i>di Paolo Branca</i>	119

Indice

«L'antico nuovamente respira». La vitalità perenne della tradizione nel canone dinamico delle scritture indiane, <i>di Paolo Magnone</i>	135
Religione e arte. Considerazioni sui caratteri costitutivi del linguaggio, <i>di Pierluigi Lia</i>	149
Arte della Luce, <i>di Giovanni Chiaramonte</i>	165
Gli Autori	181
Indice dei nomi	185

«L'ANTICO NUOVAMENTE RESPIRA».
LA VITALITÀ PERENNE DELLA TRADIZIONE
NEL CANONE DINAMICO
DELLE SCRITTURE INDIANE*

di

Paolo Magnone

Abbracciando un arco di oltre tre millenni di sviluppo ininterrotto, il cosiddetto Hinduismo è un fenomeno la cui complessità non ha rivali nel panorama delle religioni tanto viventi che estinte. La sua complessità è tale che sembra opportuno far uso del termine cautelativo «cosiddetto» per mettere in guardia da un uso indiscriminato di quel che è considerato da molti non più che un termine «ombrello»¹, utile unicamente allo scopo di fornire un modo semplice di far riferimento a un'intera panoplia di credenze e pratiche religiose estremamente diversificate tra loro. D'altro canto, gli appartenenti alle tradizioni religiose hindu non dubitano che vi sia una profonda unità sottesa alla diversità delle manifestazioni di superficie. Purtroppo, non esiste alcun criterio di immediata applicazione per determinare in che cosa esattamente consista la radice di tale unità; cionondimeno, gli hindu fanno frequente ricorso al termine *astika* allo scopo di discriminare ciò che appartiene o meno all'ambito dell'Hinduismo.

Ora, il significato di *astika* in sé è alquanto vago, comportando semplicemente la credenza che «c'è»² (in contrapposizione all'asserzione *nāstika* che «non c'è»): ma che cosa esattamente sia ciò che «c'è» (o «non c'è») non viene precisato. Presumibilmente, perché lo si considera già implicito nel predicato stesso: ovviamente, l'Essere è ciò

* Versione italiana della relazione presentata al XXI Congresso Mondiale dell'Associazione Internazionale di Storia delle Religioni (Erfurt, 23-29 agosto 2015) con il titolo: *Purā navam bhavati: the Perennial Rejuvenation of Tradition in the Dynamic Canon of the Indic Scriptures*.

¹ Cfr. von Stietencron 1991 e Eichinger Ferro-Luzzi 1991.

² *Astika* è un aggettivo formato da *asti*, 3^a p. s. della rad. *as* "essere" (= εστῆ).

che «c'è», e la visione *astika* promuove la credenza in un fondamento assoluto della realtà, in contrasto alle concezioni *nāstika* che propongono prospettive variamente annichilazioniste. Comunque sia, nella pratica il termine è abitualmente impiegato per designare i sostenitori della Parola sacra dei *Veda* quale incarnazione di siffatto fondamento assoluto della realtà.

Ne consegue che, com'era lecito attendersi, la Scrittura sembrerebbe rivestire un ruolo centrale (non diversamente che altrove) anche nella definizione dell'Hinduismo. Quest'apparenza, tuttavia, è in qualche modo ingannevole, nella misura in cui intendiamo «Scrittura» nella maniera consueta, esemplificata dalle «Religioni del Libro» a noi familiari, e al tempo stesso giustificata dall'etimologia stessa della parola. Infatti, come gli indologi hanno riconosciuto da un pezzo, le Scritture hindu posseggono un distintivo carattere orale/aurale, accompagnato (almeno nel periodo più antico) da una profonda avversione (che talora giunge ai limiti della vera e propria condanna) nei confronti della scrittura. Nondimeno, esse comportano una pluralità di livelli, come vedremo subito, e in epoche successive hanno cercato di far spazio a testi scritti negli strati più esterni; ma – e questa è la peculiarità che ci accingiamo a considerare più attentamente – lo hanno fatto senza mai venir meno al rapporto privilegiato con la parola parlata.

Comunque, le ragioni che hanno indotto a far ricorso alla scrittura divergono in maniera essenziale nelle Religioni del Libro e nell'Hinduismo. Mentre nelle prime la scrittura è intervenuta in funzione strumentale nel corso di un processo più o meno graduale di cristallizzazione della Parola, nello scenario indiano un analogo compito di fissazione è stato affidato all'oralità³. E anzi, nel caso del *Veda*, il requisito era ancor più stringente, a causa della sua natura intrinsecamente sonica, che esigeva di esser preservata inalterabilmente fin nei minimi dettagli della pronuncia verbale. Ciò fu ottenuto per mezzo di sofisticate tecniche di memorizzazione e ripetizione⁴ che hanno assicurato una trasmissione virtualmente esente da errori per secoli senza far ricorso alla scrittura. Tuttavia, dal momento che, come osserva Coburn, per gli hindu «la sacertà della Parola è intrinseca, e si partecipa di essa

³ Cfr. Coburn 1984, p. 437 s.

⁴ Accanto al *sambitapāṭha* (recitazione continua con gli adattamenti fonetici contestuali) e al *padapāṭha* (recitazione parola per parola in isolamento fonetico) furono elaborate le *vikṛti*, svariate forme di recitazione di parole in differenti gruppi e sequenze (p. e. nella *ghana*: ab-ba-abc-cba-abc; bc-cb-bcd-dcb-bcd;...).

non attraverso la comprensione, bensì attraverso l'audizione e la recitazione»⁵, l'accurata «trasmissione in successione [da maestro a discepolo]» (*paramparā*) del contenuto non si è accompagnata a una parallela trasmissione dell'interpretazione; cosicché, come rilevò Lüders, anche ai suoi tempi non era inconsueto imbattersi in dotti (*paṇḍit*) indiani versati nei *Veda* che erano in grado di recitarli a memoria fino all'ultimo accento ma erano pressoché del tutto all'oscuro del loro significato, in tal guisa che erano, come egli dice, «null'altro che testi viventi e ambulanti»⁶ (anticipando curiosamente lo scenario del celebre romanzo di Bradbury *Fahrenheit 451*). Il fatto è che i *mantra* vedici, seppure non del tutto sprovvisti di significato, come giunse a sostenere un autore tradizionale⁷, sono nondimeno considerati *śabdapradhāna*, ovvero «essenzialmente consistenti di suono»; e di conseguenza, sin dai tempi più antichi si avvertì la necessità di affiancare ad essi dei testi complementari, che fossero, essi, *arthapradhāna*, o «essenzialmente consistenti di significato». La relazione tra le due categorie di testi individua, come fa rilevare Coburn,

una dinamica centrale nel trattamento hindu della Parola, che ruota attorno alla tensione tra (1) il desiderio di preservare e recitare (e non necessariamente di comprendere) un testo verbalmente fissato, in genere orale; e (2) il desiderio di comprendere, sia per sé che per altri, idee religiose presentate in forma verbale⁸.

Questa dinamica costituisce le due categorie fondamentali in cui si suddividono tradizionalmente le Scritture hindu: la *śruti* (in seguito denominata all'occorrenza «Rivelazione»), letteralmente «ciò che è stato udito», ossia l'intangibile Parola originaria, atta a esser immutabilmente preservata e ritualmente recitata; e la *smṛti* (in seguito denominata «Tradizione»), alla lettera «ciò che è ricordato», ovvero sia, in senso stretto, i codici tradizionali della legge sacra, ma per estensione il complesso del sapere tradizionale atto a esser compreso e messo in pratica.

Questa dicotomia fondamentale è talora ampliata con l'aggiunta di ulteriori categorie di testi, p. e. l'*itihāsa-purāna*, le «Storie Ancestrali»

⁵ Coburn 1984, p. 447.

⁶ Lüders 1929, p. 4: «nicht weiter als wandelnde, lebende Textbücher».

⁷ Sulla controversa tesi dell'*ānarthakya* propugnata dal ṛṣi Kautsa v. Halbfuß 1992, p. 3 s.

⁸ Coburn 1984, p. 449.

e le «Antiche [Tradizioni]», cui dedicheremo la maggior parte di questo scritto; e gli *āgama*, ovvero la «Nuova» Rivelazione supplementare delle sette teistiche; o altre ancora. A ogni modo, la classificazione estesa può esser ricondotta all'originaria classificazione binaria, anche se la relazione che le categorie sopraggiunte intrattengono con la distinzione fondamentale di Rivelazione e Tradizione non è sempre netta: per esempio, i *Purāṇa* sono usualmente annoverati nella Tradizione, ma essi stessi talvolta reclamano lo statuto di un quinto *Veda*, ciò che comporterebbe la loro inclusione nella categoria della Rivelazione; e tale rivendicazione è ancora più vigorosa nel caso degli *Āgama*, che si ritengono promulgati dal sommo Signore in persona.

Una maniera tradizionale di articolare la relazione tra le suddette quattro categorie, specialmente dal punto di vista della tarda incarnazione tantrica dell'Hinduismo, è nei termini della dottrina del tempo ciclico. Una strofe che ricorre con variazioni minori in numerosi testi tantrici⁹ sancisce la ripartizione delle Scritture secondo le declinanti ere del mondo (*yuga*): mentre il rituale vedico prescritto nella Rivelazione «Udita» (*śruti*) era adeguato all'Età Perfetta (*krta*), nuove e meno esigenti forme di culto, con le corrispondenti Scritture, dovettero promulgarsi lungo il corso del tempo per far fronte alla decadenza delle energie morali e intellettuali del genere umano: i Codici «Ricordati» (*smṛti*), nella successiva Età della Triade (*tretā*), quindi le «Antiche» Tradizioni (*purāṇa*) nell'Età della Dualità (*dvāpara*) e infine la «Nuova» Rivelazione (*āgama*) nell'attuale Età della Discordia (*kalī*).

Va avvertito che al di fuori del *milieu* specificamente tantrico, tuttavia, i *Purāṇa* sono i testi solitamente considerati adatti a provvedere anche alla deplorable situazione dell'età *kalī*. A ogni modo, l'atteggiamento nei confronti delle Scritture che trova espressione nella strofe summenzionata non fa che dar forma finale a una concezione i cui germi sono presenti nel mondo religioso indiano fin dai tempi più remoti: ovverosia, l'idea che le pratiche religiose e i corrispondenti testi descrittivi e prescrittivi debbano costantemente evolvere e adattarsi sotto la pressione della «pesantezza del Tempo» (*kālagaurava*). *Itihāsapurāṇāni bhidyante kālagauravāt*, recita una strofe replicata identicamente nel *Liṅga Purāṇa* (1, 39, 61ab) e nello *Skanda Purāṇa* (7, 1, 2, 99ab): vale a dire, come potremmo parafrasare, «le Storie Ancestrali e

⁹ *krte śrutyuktamārgaḥ syāt tretāyāṃ smṛtibhāṣitaḥ | dvāpare vai purāṇoktaḥ kalāv-āgamasambhavaḥ* (*Puraścāryārṇava* 1, 213; e, con lievi alterazioni, *Sarvollāsa Tantra* 23; *Viśvasāra Tantra* l. 3771-3772; *Kulamuketikallolīnī* l. 1972-73; *Tantracintāmaṇi* l. 968-9; *Bṛhātatantrasāra* 40).

le Antiche Tradizioni sono smembrate dalla pressione del Tempo». Questo verso intende dar conto di una tradizione secondo cui il *Purāna* era originariamente unico, e consistente di un miliardo di strofe, ma fu successivamente condensato e suddiviso nei 18 *Mahāpurāna* tuttora esistenti, ritenuti ammontare a mere (!) 400.000 strofe, a opera di Vyāsa e dei suoi discepoli all'alba dell'età *dvāpara*, l'età delle divisioni e dei conflitti immediatamente precedente all'attuale degenerata età *kali*. Vyāsa, come implica il suo nome, che significa tanto "editore" o "diascheuaste" quanto l'"edizione" stessa, non deve esser reputato un personaggio storico, ma rappresenta null'altro che la personificazione dell'autore tradizionale, che non è mai concepito come il creatore originale, bensì come il semplice compilatore di un materiale di origine divina o mitica che si trasmette da tempo immemorabile. In effetti, il medesimo Vyāsa è talvolta chiamato Vedavyāsa, perché secondo una tradizione parallela menzionata, tra l'altro, nel *Mahābhārata* e nell'autorevole *Viṣṇu Purāna*¹⁰ (benché fortemente avversata dai vedicisti più ortodossi¹¹) gli si fa anche credito di aver suddiviso l'unico *Veda* originario nelle attuali quattro *Sambhitā* ("Collezioni"). Pertanto, secondo questa tradizione (certamente alquanto «eretica») non soltanto la *smṛti*, bensì la stessa *śruti* è ritenuta aver dovuto subire qualche sorta di adattamento sotto il gravame della «pesantezza del Tempo».

Se da un canto questo adattamento implica un *vyāsa*, ovvero un condensamento e una partizione per ricondurre la prodigiosa estensione della parola originaria entro il compasso delle limitate facoltà dell'umanità degradata, d'altro canto implica anche un incremento, allo scopo di applicarne la nuda essenzialità alle molteplici sfaccettature della vita concreta. Quest'ultimo è il processo del cosiddetto *upabṛṛhāṇa*, l'"incremento" o "inflazione" dei *Veda* che è raccomandato da una diffusa tradizione puranica quale indispensabile complemento alla quintessenzialità vedica. Come recita una strofe qui citata dal *Vāyu*, ma ricorrente con lievi varianti in numerosi altri *Purāna*:

il [brahmano] rigenerato [= iniziato] che conosca il *Veda* con i testi ausiliari e le *Upāniṣad*, purtuttavia non sarebbe veramente edotto se non conoscesse i *Purāna*; bisogna integrare il *Veda* con l'*Itihāsapurāna*, perché il

¹⁰ *Mahābhārata* 1, 54, 5: *vivyāsaikam caturdbā yo vedam vedavidām varab; Viṣṇu Purāna* 3, 3, 11: *eka āsīd yajurvedas tam caturdbā vyakalpayat.*

¹¹ Cfr. Shembavnekar 1946, pp. 114-123.

Veda ha paura dell'uomo che troppo poco ha udito, pensando in cuor suo: «costui mi travierà»¹².

Una discussione approfondita della complessa nozione di *vedo-pabr̥mbhāna* esula dai confini di questo contributo¹³; per i nostri scopi possiamo limitarci ad apprezzare la prospettiva confessionale, quale ci è presentata da una voce contemporanea della Tradizione: il *paṇḍit* Nīlameghācārya (scrivendo in sanscrito) la definisce succintamente come «la manifestazione dell'intrinseco significato del *Veda*»¹⁴, quindi procede a chiarire che il patriarca Manu e gli altri grandi veggenti onniscienti, allo scopo di dissipare la confusione degli uomini di limitata conoscenza in epoche successive e in differenti luoghi, intrapresero l'esposizione dei corretti significati del *Veda* che essi avevano intuito nelle loro proprie esperienze [mistiche] (*svānubhūtān vedārthān*) producendo le compilazioni tradizionali dei *Dharmaśāstra* [i «Trattati della Legge»], l'*Itihāsa* e il *Purāṇa*. Ne consegue che soltanto per mezzo di queste «amplificazioni» è possibile per l'uomo secolare vivente nell'*hic et nunc* comprendere l'intimo significato della parola atemporale del *Veda*.

Una conseguenza importante di questa prospettiva è che l'*upa-br̥mbhāna* è un processo aperto, consistente com'è nell'incessante riformulazione e adattamento della Parola originaria ai bisogni ognora mutevoli di uomini viventi in epoche e località differenti. Trasferendo l'atemporale entro i confini del tempo, i *Purāṇa* giorno per giorno rinnovano l'antico; questa funzione di rinnovamento incessante ne costituisce in effetti la caratteristica essenziale, annunciata nello stesso loro nome, secondo un'interpretazione tradizionale di un'etimologia che si trova nel *Nirukta* (3, 19): *purāṇam kasmāt | purā navaṃ bhavati*. È vero che la definizione di Yāska si applica al termine *purāṇa* nella sua generica funzione di aggettivo, e non nella funzione specializzata di designazione di una classe di testi che forse non era ancora neppur in

¹² *Vāyu Purāṇa* 1, 1, 180-181: *yo vidyāc caturo vedān sāṅgopaniṣado dvijaḥ | na cet purāṇaṃ samvidyān naiva sa syād vicākṣaṇaḥ || itihāsapurāṇābhyāṃ vedāṃ samup-abr̥mbhayet | bibhety alpaśrutād vedo mām ayaṃ pratarīṣyati*. Il verso finale da solo ricorre anche in molti altri *Purāṇa* (come il *Padma Purāṇa Sṛṣṭi Khaṇḍa* 2, 51-51), talora con interessanti varianti: *mām ayaṃ cālayīṣyati* «costui mi cacerà» (*Skanda Purāṇa Prabhāsa Khaṇḍa* 1, 2, 91ab); oppure *prabariṣyati* «mi colpirà» (*Brahmāṇḍa Purāṇa* 1, 1, 171cd; *Nārada Purāṇa Uttara khaṇḍa* 24, 18cd).

¹³ Sull'argomento si veda Bonazzoli 1983a.

¹⁴ Nīlameghācārya 1962, p. 36: *upabr̥mbhānaṃ nāma svāvagatavedārthasya vyaktīkaraṇam*.

esistenza ai suoi tempi; né essa implica necessariamente un processo di rinnovamento, giacché si potrebbe anche semplicemente tradurre: «perché [si dice] *purāṇa*? perché era nuovo una volta [ma ora non lo è più]». Con tutto ciò, l'espressione è stata tradizionalmente intesa significare: «perché [si chiama] *purāṇa*? perché da antico (*purā*) si fa nuovo (*navam*)». E in effetti questa interpretazione si accorda con i risultati dell'analisi dell'uso effettivo del termine *purāṇa* nel *Rg Veda* condotta da Rocher, il quale perviene alla conclusione che

la caratteristica più saliente degli articoli descritti come *purāṇa* nel *Rg Veda* consiste in ciò, che essi fanno qualcosa di più che continuare a esistere nel presente; pur essendo antichi essi sono, nel contempo, anche nuovi, giovani [...] l'esser *purāṇa* implica esistenza da tempo immemorabile e insieme ripetuto rinnovamento e ringiovanimento¹⁵.

Questo aspetto di ringiovanimento, accanto al rinnovamento, avanza in primo piano in una variante attestata nel *Vāyu Purāṇa* (1, 1, 183ab) della suddetta etimologia, la quale trasmuta sottilmente la nozione di rinnovamento in quella di vivificazione: *yasmāt purā hy anātīdam purāṇam tena tat smṛtam* «poiché dai tempi antichi (*purā*) respira (*anati*), per questa ragione lo si tramanda [con il nome di] *Purāṇa*».

Incessantemente esposti quali sono ai processi contrari e concorrenti del *vyāsa* e dell'*upabryñhana*, i *Purāṇa* a rigor di termini non sono libri, perché non sono in grado di coagulare la loro materia magmatica in una forma definitiva e invariabile. Un corollario ineludibile, benché a lungo misconosciuto, ne è la futilità di ogni tentativo di assoggettare i *Purāṇa* a una stretta disciplina filologica, che vorrebbe tendere a stabilire un presunto originale di un testo che, a parlar propriamente, non esiste in quanto tale.

Non soltanto il contenuto di un determinato *Purāṇa* è variabile nel tempo: lo è anche nello spazio. Un esempio cospicuo è il *Padma Purāṇa*, rappresentato in forma stampata da due recensioni (orientale e occidentale) e quattro differenti edizioni. Bonazzoli ha fornito un resoconto dettagliato della intricata situazione testuale del *Garuḍa Purāṇa*, prendendo in esame tanto le edizioni disponibili a stampa quanto i manoscritti, per giungere alla conclusione che il progetto di edizione critica a suo tempo intrapreso dal Kashi Raj Trust non era realmente

¹⁵ Rocher 1977, p. 12, cit. in Bonazzoli 1979, p. 119.

praticabile con la usuale metodologia filologica¹⁶. Anche nel caso più favorevole di accordo tra le edizioni disponibili, ciò non può in alcun modo ritenersi attestare che noi possediamo il testo di un *Purāṇa* nella sua integrità, poiché vi sono dozzine di manoscritti sparsi per tutta l'India che rivendicano l'appartenenza a questo o quel *Purāṇa* pur non essendo presi in considerazione nelle edizioni a stampa dei rispettivi testi. In effetti, le edizioni disponibili sono perlopiù il risultato di una scelta più o meno arbitraria di manoscritti, a esclusione di altri che avrebbero avuto egual diritto all'inclusione. Al tempo stesso, è del tutto possibile che ulteriori versioni di materiale puranico siano esistite in manoscritti perduti, o forse anche soltanto in forma orale, nelle recitazioni dei bardi, senza esser mai stati consegnati allo scritto. Di fatto, c'è una fitta schiera di citazioni di passi puranici da parte di autori antichi che non possono esser rintracciate nei testi attualmente disponibili a stampa¹⁷. A rendere le cose ancor più complicate, oltre a manoscritti non attestati in alcuna edizione a stampa di un qualsiasi *Purāṇa*, vi sono anche manoscritti che pur reclamando l'appartenenza a un certo *Purāṇa* di fatto sono utilizzati in concomitanza o perfino esclusivamente nell'edizione del testo a stampa di un altro *Purāṇa*, o anche in più d'uno.

Gli studiosi hanno da tempo rilevato questa natura men che monolitica dei *Purāṇa*, che li fa somigliare alquanto a compilazioni di pezzi indipendenti per origine e provenienza. Forse Rocher si spinge troppo oltre nel postulare che le porzioni individuali di testo rappresentate da tali pezzi debbano aver costituito l'originario riferimento del termine *Purāṇa* – proponendo conseguentemente per esse l'appellativo di «mini-*Purāṇa*»¹⁸. Dal canto suo, Bonazzoli adotta una posizione più conservatrice, mettendo in guardia dal rischio di esser fuorviati a perseguire l'investigazione meticolosa delle singole tessere perdendo di vista nel contempo il mosaico nella sua interezza; a suo dire, ogni *Purāṇa* esibisce un suo peculiare schema di organizzazione, rendendo manifesto che «i *Purāṇa* non sono solo un cumulo di pezzi casualmente accozzati sotto l'influsso di differenti forze cui sono stati esposti lungo il corso dei secoli, ma sono una vasta e armoniosa combinazio-

¹⁶ Bonazzoli 1983b.

¹⁷ Altrettanto interessanti che le citazioni non attestate dei *dbarmanibandbakāra* sono le loro affermazioni circa l'esistenza di *Purāṇa* differenti recanti lo stesso titolo (cfr. Rocher 1986, p. 95 s.).

¹⁸ Ivi, p. 95.

ne di diversi e a volte all'apparenza irriducibili elementi»¹⁹. Forse è più probabile che la verità stia nel mezzo tra queste due prospettive estreme, e noi potremmo considerare i *Purāṇa* disponibili a stampa come i picchi di un iceberg che emergono in superficie, mentre la sua massa prodigiosa rimane occulta nel profondo abisso del mare della Tradizione.

Se ora cerchiamo di esaminare un po' più da vicino le ragioni della liquidità puranica sopra descritta, possiamo rivolgere la nostra attenzione a un altro fattore, espresso in una lezione alternativa della strofe succitata, che sostituisce *lokagauravāt* in luogo di *kālagauravāt* (*Skanda Purāṇa* 1, 2, 40, 198cd). Conformemente a questa variante, la divisione (o moltiplicazione) dei *Purāṇa* va attribuita non alla pressione del Tempo, bensì alla pressione del Mondo, da intendersi alla guida del francese *monde*, che include anche la gente nella sua più ricca connotazione. I *Purāṇa* assumono forme variegatae, dunque, non soltanto a causa della fatale degenerazione provocata dal Tempo, ma anche allo scopo di corrispondere alle necessità delle genti di diversi luoghi, come pure di diverse epoche.

A questo riguardo, anzitutto non dobbiamo dimenticare che un motivo precipuo dell'esistenza accanto alla *śruti* (Rivelazione) della categoria separata della *smṛti* (Tradizione, che comprende, in senso lato, testi di vario genere, tra cui i *Purāṇa*) è appunto di provvedere una guida alle persone escluse dall'accesso alla *śruti*, come i servi (*śūdra*) e le donne. Oltre a ciò, perfino gli uomini appartenenti alle caste rigenerate vanno soggetti a un progressivo deterioramento delle loro facoltà spirituali sotto l'influsso della suddetta «pesantezza del Tempo»; e di conseguenza, i *Purāṇa* vengono in esistenza allo scopo di volgarizzare e semplificare il *Dharma* (la Legge Sacra) a beneficio di tutti costoro. Questa loro funzione di rado è dichiarata espressamente nei testi stessi, probabilmente per esser troppo ovvia, ma la si può desumere indirettamente da passaggi come quelli che descrivono dettagliatamente aspetti dell'involuzione del *Dharma* in rapporto alle età del mondo. Così p. e. si dice nel *Kūrma Purāṇa* (1, 27, 17) che laddove la meditazione (*dhyāna*) regna suprema nell'Età Perfetta, nell'Età della Triade prevale la conoscenza (*jñāna*), rimpiazzata dal sacrificio (*yajña*) nell'Età della Dualità e finalmente dal dono caritatevole (*dāna*) nella presente Età della Discordia. Ora, mentre i *Purāṇa* hanno poco da dire su meditazione, conoscenza o sacrificio, la disciplina dei doni

¹⁹ Bonazzoli 1982, p. 147.

è uno dei loro soggetti preminenti, cosicché sotto questo riguardo essi appaiono particolarmente concepiti per sopperire alle necessità degli uomini del *kaliyuga*, i quali, ormai incapaci di attendere a pratiche spirituali più ardue, sono indirizzati all'esercizio del dono come loro ultima risorsa.

Ma oltre a ciò, la disciplina delle osservanze religiose (*dāna* e altre) adatte all'Età *kali* abbisogna ulteriormente di essere adattata a tempo e luogo. Particolarmente riguardo a quest'ultimo, è noto come i *mābhātmya* (alla lettera, "magnificazioni" di *tīrtha*²⁰, luoghi sacri e mete di pellegrinaggio dove le pratiche pie sono specialmente meritorie) costituiscano una parte cospicua della materia puranica in generale. Il più esteso di tutti i *Purāṇa*, lo *Skanda*, è poco più che una collezione di *mābhātmya*, e purtuttavia la voluminosa edizione a stampa non ha potuto far posto a un enorme numero di manoscritti che reclamano l'affiliazione attraverso le dichiarazioni dei loro colofoni. E non è tutto: altre storie ancora, concernenti *tīrtha* di importanza locale, non sono disponibili in alcun manoscritto ma possono esser ascoltate direttamente dalla bocca dei *paṇḍit* del luogo. Di frequente in questi resoconti celebri storie panindiane associate alle personificazioni maggiori di Dio – Viṣṇu, Śiva, la Dea etc. – vengono adattate in modo da collegarle alle realtà locali. In questa maniera il processo di composizione dei *Purāṇa* rimane tuttora aperto nell'attualità, perché anche ai nostri giorni nei centri di pellegrinaggio si stampano opuscoli per la guida dei pellegrini, nei quali si narrano per la loro edificazione storie che si pretendono desunte da questo o da quel *Purāṇa*, ma che nel migliore dei casi ne conservano soltanto il nucleo, concedendo ampio spazio all'introduzione di caratteristiche e personaggi d'impronta locale.

Gli esempi potrebbero esser numerosi, ma sarà sufficiente considerare un unico caso particolarmente eloquente. Poiché ne ho già trattato altrove²¹, mi limiterò qui a riassumerne gli aspetti più pertinenti al nostro tema. La Kumbha Melā è senza dubbio la più imponente festa religiosa hindu, che attrae *sādhu* ("santi uomini") e devoti a milioni da tutta l'India. La si celebra nel mese lunare di Māgha (gennaio/febbraio) in quattro città sacre a turno (Haridvār e Prayāg in Ut-

²⁰ Il termine *tīrtha*, dalla rad. *tī* "attraversare [un corso d'acqua]", per solito tradotto, in mancanza di meglio, «meta di pellegrinaggio», significa alla lettera un guado, un luogo dove passare all'altra sponda di un fiume; da cui, metaforicamente, un tramite di passaggio all'altra sponda del *saṃsāra*, il flusso dell'esistenza.

²¹ Cfr. Magnone 2011, p. 84 ss.

tar Pradeś, Ujjain in Madhya Pradeś e Nāsik in Mahārāṣṭra) nel corso di cicli duodecennali. La festa ha un complesso retroterra astrologico che può esser piuttosto antico, ma secondo recenti studi²² la sua forma attuale, per quanto creduta aver radici remote, non può rimontare oltre la seconda metà dell'Ottocento. Intorno a quell'epoca il famoso mito puranico dell'*amṛtamanthana*, il frullamento dell'oceano per ottenere l'elisir di immortalità, subì un adattamento locale in modo da servire di fondamento alla festa. Il mito originale costituiva uno dei tanti episodi del mitologema del *daivāsura*, la lotta perpetua tra dei e demoni per il dominio del mondo. Al tempo della storia le due fazioni erano entrambe mortali, ma i demoni scoprirono la scienza arcana di resuscitare i loro morti in battaglia e così riuscirono a prevalere. Allora su consiglio di Viṣṇu gli dei chiesero una tregua a fecero un patto con i demoni allo scopo di frullare di conserva l'oceano per ottenere l'ambrosia, da condividere in seguito tra le due parti. Tuttavia, quando il medico divino Dhanvantarī emerse dalle acque agitate recando un'anfora (*kumbha*) colma di ambrosia, gli dei e i demoni vennero alle mani per impossessarsene, finché non apparve la divina ammaliatrice Mohinī (in realtà una forma di Viṣṇu) che riuscì con le sue arti ad assicurare l'ambrosia ai soli dei escludendone i demoni. In tal modo fu ristabilito l'equilibrio tra le due fazioni e i demoni poterono essere sconfitti.

Ora, secondo la credenza popolare, che si suppone sancita nei *Purāṇa*, le quattro sedi della Kumbha Melā sarebbero le quattro località ove caddero gocce di *amṛta* versate dalla *kumbha*, o in alternativa dove la *kumbha* stessa cadde a terra, o fu collocata o nascosta. In effetti, se cerchiamo una fonte più autorevole della *vox populi*, possiamo imbatterci in un opuscolo compilato da un *paṇḍit* di Kāshī, in cui si riferisce una versione del mito che si presume reperibile nello *Skanda Purāṇa*, secondo la quale mentre gli dei e i demoni lottavano per il possesso dell'ambrosia il figlio di Indra, Jayanta, agguantò l'anfora e corse via, inseguito dalla schiera dei demoni per 12 giorni divini (equivalenti a 12 anni umani) prima dell'intervento decisivo di Mohinī; e ovunque nel corso della fuga egli lasciò cadere accidentalmente la *kumbha* lì ebbe origine un *kumbhaparvan*, ovvero un sito della Kumbha Melā. Questo racconto cade a puntino, perché oltre a giustificare la scelta delle quattro sedi della Melā rende anche conto di altri dettagli della festa: i 12 giorni della fuga forniscono la ragione della ri-

²² Cfr. MacLean 2003.

correnza duodecennale, mentre la protezione accordata dai pianeti (che ho ommesso di menzionare per brevità) spiega gli aspetti astrologici. L'unico problema è che il racconto non compare nel testo a stampa dello *Skanda Purāna* (né d'altronde di qualsiasi altro *Purāna*), né a tutt'oggi è stato rintracciato in un qualsiasi manoscritto; cosicché, per incredibile che possa sembrare a noi, la maggior festa religiosa indiana, tenuta in reverenza perfino da un secolarista come Nehru²³, che ha attratto secondo le stime circa 70 milioni di persone nell'ultima celebrazione principale a Prayāg nel 2007, a dispetto della credenza popolare e del *consensus* dei *sādhū*, sarebbe effettivamente priva di qualsiasi sanzione scritturale, se noi volessimo attenerci ai nostri presupposti riguardo a ciò che dovrebbe essere una Scrittura come si conviene.

Il fatto è che, come abbiamo cercato di mostrare, dal punto di vista «emico» le Scritture puraniche non sono lettera morta, ma entità viventi che incessantemente traggono nuova lena dalla fresca linfa infusa in esse dall'eterno Autore Tradizionale, incarnato di tempo in tempo nelle miriadi di *paṇḍit* e *sādhū* che ancora popolano la terra santa del Bhāratavarṣa. E così, quando un illustre studioso occidentale recentemente scomparso osservò maliziosamente che «i libri indiani ancora tendono a scompaginarsi»²⁴, esprimeva in modo arguto una profonda verità: perché, mentre essi in senso letterale «si scompaginano» per la cattiva qualità delle rilegature, in senso allusivo lo fanno perché le loro pagine sono in qualche modo sparpagliate nelle miriadi di voci viventi della Tradizione ancestrale, piuttosto che ben ricucite in tomi esanimi ordinatamente allineati sugli scaffali di qualche biblioteca.

BIBLIOGRAFIA

- Bonazzoli G., *The Dynamic Canon of the Purānas*, «Purāna», XXI 2, 1979, pp. 119-166.
 Bonazzoli G., *Schemes in the Purānas*, «Purāna», XXIV 1, 1982, pp. 146-189.
 Bonazzoli G., *Remarks on the nature of the Purānas*, «Purāna» XXV 1, 1983a, pp. 77-113.
 Bonazzoli G., *Composition, Transmission and Recitation of the Purānas*, «Purāna», XXV 2, 1983b, pp. 254-280.

²³ Ivi, p. 873 s.

²⁴ Frits Staal, citato in Coburn 1984, p. 437.

- Coburn T., *Scripture in India: towards a Typology of the Word in Hindu Life*, «Journal of the American Academy of Religion», LII/3, 1984, pp. 435-459.
- Eichinger Ferro-Luzzi G., *The polythetic-prototype approach to Hinduism*, in G. D. Sontheimer, H. Kulke, a cura di, *Hinduism Reconsidered*, Manohar, Delhi 1991, pp. 187-195.
- Halbfass W., *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Sri Satguru, Delhi 1992.
- Lüders H., *Philologie, Geschichte und Archäologie in Indien*, «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft», vol. 83, 1929, pp. 1-20.
- MacLean K., *Making the Colonial State Work for You: The Modern Beginnings of the Ancient Kumbh Mela in Allahabad*, «The Journal of Asian Studies», 62, 3, 2003, pp. 873-905.
- Magnone P., *El umbral borrado. Dialéctica entre mito e historia en el Purāṇa de la India*, in O. Cattedra, a cura di, *Mito e Historia I: El Umbral del Tiempo*, CEICAM – Universidad Nacional del Sur, Bahia Blanca 2011, pp. 71-89.
- Nilameghācārya K.V., *Dharmaśāstretihāsapurāṇānām vedopabr̥mhanatvam*, «Purāṇa» IV, 1, 1962.
- Rocher L., *The Meaning of Purāṇa in the Rg Veda*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens», XX, 1977.
- Rocher L., *The Purāṇas*, in J. Gonda, a cura di, *A History of Indian Literature*, vol. II, fasc. 3, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1986.
- Shembavnekar K.M., *The Veda-Vyasa Myth*, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», XXVII, 1946, pp. 114-123.
- von Stietencron H., *Hinduism: On the proper use of deceptive term*, in G.D. Sontheimer, Hermann Kulke, a cura di, *Hinduism Reconsidered*, Manohar, Delhi 1991, pp. 11-27.