

ANNALI DI SCIENZE

RELIGIOSE

DIPARTIMENTO DI SCIENZE RELIGIOSE
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

7

ANNO VII 2002



VP
UNIVERSITÀ

PAOLO MAGNONE

La parola inafferrabile

Problematiche della traduzione delle scritture indiane

1. *Induismo*

1.1. Agli occhi dell'Occidente come nella propria autocoscienza, l'India è sempre apparsa come la patria della religione – o per meglio dire, nella terminologia indiana, del *sanātana dharma*, cioè della 'legge eterna'. Oggi tutte le principali religioni sono rappresentate sul suolo indiano, ma tre di esse sono di origine autoctona: il cosiddetto Induismo, il Buddhismo e il Jainismo. In quest'occasione ci limiteremo a prendere in considerazione soltanto la prima, che abbiamo fregiato dell'espressione cautelativa – il 'cosiddetto' Induismo¹ – in quanto il suo concetto si rivela estremamente problematico quando si voglia definirlo più dappresso, e mette in luce un grado di complessità che fornirà già materia anche troppo abbondante per il nostro esame.

1.2. In generale, risulta estremamente difficile ridurre l'Induismo a un comune denominatore con le altre grandi religioni. Può parere che il minimo che si possa chiedere a una religione per essere tale sia almeno di proclamare le proprie credenze – i propri *dogmi* – e in particolare il nome di Colui a cui si rivolge il suo culto. Viceversa, l'Induismo non ha dogmi, né una Chiesa che ne sia garante: non è dunque definito da un'*ortodossia*. Un *hindu* non è definito come tale dall'adorazione di Viṣṇu piuttosto che Śiva, Gaṇeśa, Sūrya o una delle innumerevoli forme della Dea. Vi è chi ha allora voluto definire l'Induismo piuttosto come un'*ortoprassi*. Ma anche questo non è esatto, poiché nell'Induismo hanno cittadinanza le più diverse vie di salvezza: il rito, la conoscenza, la devozione, la meditazione, la rinuncia, la preghiera, le formule magiche in svariate

¹ Il termine stesso 'Induismo' è 'un'invenzione degli occidentali', risalendo all'antico iranico *hindu* (= sanscrito *sindhu*) che designava la provincia orientale dell'impero achemenide, poi passato attraverso il greco Ἰνδός (il fiume Indo) al latino *Indus*, da cui il nome dell'India e il suo derivato. Gli indiani islamici spesso utilizzano ancora il termine persiano *Hind(ūstān)*, ma il nome 'hindu' dell'India è *Bhārata(varṣa)*. Cfr. S. PIANO, *Sanātana dharma. Un incontro con l'induismo*, Milano 1996.

combinazioni inclusive ed esclusive. Per queste ragioni, taluno² ha messo in guardia contro l'uso indiscriminato del termine 'Induismo' a causa dell'illusoria presunzione di univocità che è atto a suscitare. Altri³ hanno suggerito che se ne debba correttamente intendere la natura di concetto politetico-prototipico: la nozione di Induismo, in altri termini, non sarebbe un concetto univoco, né analogico (costituito cioè da un fascio di funzioni sintetizzate da un unico centro) bensì una sorta di modello a più centri collegati da una sorta di affinità, una non meglio definibile 'aria di famiglia'. L'Induismo sarebbe dunque una nozione-ombrello che ricopre tradizioni cultural-religiose diverse (le cosiddette 'sette', in verità piuttosto altrettante religioni distinte) che hanno tuttavia un fondo comune. Questo fondo comune comporta, in breve, in varia forma e misura, la credenza in una consustanzialità, o almeno in una stretta affinità, dell'anima umana con l'Essere supremo, il Signore (*Īśvara*) che assume diversi nomi (*Viṣṇu*, *Śiva*, la Dea) o talora con un'Essenza divina impersonale (*ātman-brahman*). L'anima umana è costretta dall'ignoranza trascendentale (*avidyā*) nell'esistenza terrena, trascinata di reincarnazione in reincarnazione dalle conseguenze delle azioni compiute (*karman*), finché non recupererà la sua originaria condizione divina per mezzo di pratiche ascetico-religiose, di studio e meditazione, o della grazia divina.

2. Scritture

2.1. Le Scritture dell'Induismo, ovvero i testi autorevoli in materia del *dharmā*⁴ hindu, sono tradizionalmente distinte in quattro classi fondamentali – *śruti*, *smṛti*, *itihāsa-purāṇa* e *āgama* o *tantra* – riducibili ultimamente a tre (come noi faremo ai fini del presente discorso) assumendo il termine *smṛti* in senso lato, inclusivo anche dell'*itihāsa-purāṇa*. Il rapporto tra queste classi di scritture è tradizionalmente concepito come un rapporto di scansione temporale:

La norma della condotta è proclamata nella *śruti* nell'età *krta*, trae origine dalla *smṛti* nell'età *tretā*, è dichiarata nei *purāṇa* nell'età *dvāpara*, ma nell'età *kali* riposa soltanto sui *tantra*⁵.

La *śruti* è la Rivelazione originaria, concepita come *apauruṣeya* ('non-umana'), non composta, ma 'intuita' dai *ṛṣi* veggenti. Essa ha vigore nell'età *krta*⁶, in cui

² H. VON STIETENCRON, *Hinduism: On the Proper Use of a Deceptive Term*, in G.D. SONTHEIMER - H. KULKE, *Hinduism Reconsidered*, Delhi 1989, pp. 11-27.

³ G. EICHINGER FERRO-LUZZI, *The Polythetic-Prototype Approach to Hinduism*, in SONTHEIMER - KULKE, *Hinduism Reconsidered*, pp. 187-195.

⁴ *Dharma*, dalla radice *dhṛ* 'esser saldo', è il fondamento del cosmo, che in una società integrata come quella hindu riveste a un tempo l'aspetto dell'ordine naturale e sociale, della legge giuridica, del dovere religioso e morale.

⁵ *Kulārṇava Tantra*, cit. in J. WOODROFFE, *Principles of Tantra*, Madras 1986⁶, p. 36.

⁶ Il ciclo del *mahāyuga* o 'grande evò' comprende quattro età (*krta*, *tretā*, *dvāpara* e *kali*) di lunghezza

il *dharma* è perfetto, ma per la decadenza graduale delle età successive deve essere via via 'volgarizzata' nella *smṛti* dell'età *tretā* (in cui il *dharma* è ridotto ai tre quarti), quindi nei *purāṇa* dell'età *dvāpara* (in cui il *dharma* è dimezzato), e infine negli *āgama* dell'età *kali* – l'epoca attuale in cui viviamo, in cui il *dharma* sussiste ormai soltanto più per un quarto.

2.2. In relazione al tema che ci occupa, dobbiamo anzitutto osservare che ciascuna delle quattro (o tre) classi di scritture che abbiamo sommariamente distinto confronta il traduttore con problematiche peculiari. Per un primo sguardo generale, possiamo rilevare che ogni traduzione presuppone testo e interpretazione: la peculiarità delle problematiche traduttive sorge appunto nel diverso atteggiarsi delle tre suddette categorie di Scritture in rapporto a testo e interpretazione. Ora, nel caso della *śruti*, il testo è fissato con fedeltà assoluta, ma l'interpretazione è sfuggente; nel caso della *smṛti*, l'interpretazione è relativamente semplice, ma il testo è fluido, non solo di fatto, ma di diritto; nel caso dell'*āgama*, il testo è virtualmente inaccessibile al profano e l'interpretazione enigmatica.

3. Śruti

3.1. Lo strato più remoto della letteratura indiana, la cui composizione si colloca alquanto convenzionalmente in un arco di tempo dalla metà del II millennio alla metà del primo millennio a.C., è costituito dal *Veda*. La sua porzione più antica – il *Veda* in senso stretto – comprende le *Saṃhitā* o 'Collezioni' degli inni del *R̥gveda*, dei canti del *Sāmaveda*, delle formule dello *Yajurveda* e degli incantesimi dell'*Atharvaveda*. Le parti via via più recenti comprendono i *Brāhmaṇa* (manuali liturgici), gli *Āraṇyaka* (libri per anacoreti) e le *Upaniṣad* (amaestramenti protofilosofici).

3.1.1. La letteratura vedica nel suo insieme costituisce la *śruti*, un termine che viene spesso tradotto per una qualche equivalenza funzionale con 'rivelazione', ma che significa propriamente 'ascolto'. In quanto *śruti*, il *Veda* non è rivelato in vista della redazione scritta, ma della trasmissione orale; e in effetti il *Veda* fu trasmesso oralmente per non meno di un millennio⁷, e forse, secondo l'opinione di alcuni, fu consegnato allo scritto solo molto più tardi. Esistono ancora al giorno d'oggi, tuttavia, scuole vediche tradizionali in cui il discepolo apprende a memoria il *Veda* dalla bocca del maestro, in una catena che si perde

decescente secondo la proporzione 4:3:2:1, caratterizzate dalla progressiva decadenza del *dharma* (l'ordine socio-cosmico'). Sulla concezione ciclica del tempo nell'Induismo v. P. MAGNONE, *I dadi e la scacchiera: visioni indiane del tempo*, «I Quaderni di Avallon», 34 (1995), Rimini, pp. 73-86.

⁷ La scrittura fu introdotta in India soltanto verso la fine dell'epoca vedica, non prima del VI secolo a.C. Cfr. G. BÜHLER, *Indische Paleographie*, Straßburg 1896, pp. 3 ss.

nella notte dei tempi. La trasmissione del testo, incredibilmente accurata per quanto riguarda la lettera, grazie all'impiego di particolari tecniche mnemoniche⁸, non fu accompagnata da una trasmissione altrettanto accurata dell'interpretazione. Il più antico commentario del RV che ci è pervenuto, quello di Śāyaṇa, non risale a oltre il XIV secolo della nostra era, ed è ormai irrimediabilmente inficiato da tarde concezioni.

3.1.2. Una ragione di ciò è senza dubbio da ricercare nel fatto che nel *Veda* il valore fonico delle parole è preponderante rispetto al valore semantico, almeno per quanto concerne le *Samhitā*: queste, come si è detto, non hanno un contenuto unitario, bensì, come vuole il loro nome, sono semplici collezioni di inni, canti, formule e incantesimi, la cui efficacia risiede essenzialmente nella loro corretta e tempestiva pronuncia nelle diverse fasi del rituale.

3.1.3. Si deve notare, d'altro canto, che malgrado il *Veda* sia riconosciuto come suprema autorità spirituale, manca una canonizzazione formale dei libri vedici, in quanto manca ed è sempre mancata nell'Induismo una Chiesa che possa assumersene l'onere. Per questa ragione, benché oggi il consenso comune accetti in generale nel novero della *śruti* le Scritture elencate in precedenza, manca un consenso, ad esempio, su quante e quali delle *Upaniṣad* debbano essere considerate autenticamente vediche⁹. E perfino per ciò che riguarda i testi più antichi, le *Samhitā*, l'ultima di esse, l'*Atharva Veda*, fu accettata solo tardivamente, e ancor oggi non in maniera universale. Così come manca un canone definito, manca anche un'interpretazione autorevole, appunto in quanto manca un magistero che possa farsene promotore e custode.

3.1.4. In quanto alla composizione del *Veda*, se da un lato nelle *Samhitā* i poeti-veggenti paiono considerarsi autori degli inni stessi, grazie alla divina ispirazione che li anima¹⁰, in seguito prevalgono concezioni diverse che concordano

⁸ Il testo recitato dal maestro veniva ripetuto dal discepolo non solo in forma sequenziale continua (*samhitā*) e discreta (*pada*: ciascuna parola successiva in isolamento fonetico, ossia esente dai fenomeni di adattamento fonetico di frase caratteristici del sanscrito), ma anche in diverse permutazioni combinatorie, secondo i nove modi di recitazione (*paṭha*) tradizionali: *krāma* (coppie successive di parole: ab/bc), *jaṭa* (ab/ba/ab/bc/cb/bc...), *ghana* (ab/ba/abc/cba/bc/cb...), *mālā*, *ratha*, *sikhā*, *dhvāja*, *daṇḍa* e *rekhā*.

⁹ Come premetteva Deussen alla sua celebre traduzione (P. DEUSSEN, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1897, p. xv), la parola *Upaniṣad* venne ben presto a designare, più che un corpus definito, un genere letterario suscettibile di sempre nuove accessioni. Pertanto, solo le 11 *Upaniṣad* (*Aitareya*, *Kauṣītaki*, *Chāndogya*, *Kena*, *Taittirīya*, *Mahānārāyaṇa*, *Kaṭha*, *Śvetāśvatara*, *Maitrāyaṇī*, *Bṛhadāraṇyaka*, *Īśa*) annesse ai primi tre *Veda* godono di indiscussa autorità mentre per ciò che concerne le restanti (la tarda *Muktikā Upaniṣad* ne enumera complessivamente 108), tutte attribuite all'*Atharva Veda*, la canonicità (eccetto che per la *Mundaka*, *Praśna* e *Māndūkyā*) è controversa.

¹⁰ Cfr. per esempio *Rg Veda* III, 39, 1-2: «Questa ispirazione poetica (*mati*) che sgorga dal cuore prendendo forma di lode si fa incontro a Indra come a uno sposo, allorché vigile viene profferita nell'assemblea sacrificale: conosci, o Indra, ciò che nasce per te! Nascendo ancor prima del giorno, allorché vigile viene profferita nell'assemblea sacrificale, indossando bianche vesti luminose, costei è l'ispirazione poetica (*dhi*) dei padri nata a noi in antico».

nell'attribuire al *Veda* un'origine *apauruṣeya*, 'non-umana'. Nello stesso *Puruṣa Sūkta* del *Rg Veda* si afferma che le *Saṃhitā* furono prodotte dal sacrificio dell'Essere supremo, l'Uomo cosmico primordiale¹¹. In seguito, la speculazione filosofica della *Mīmāṃsā* considera il *Veda* come Verbo eterno, senza principio e senza autore, trasmesso di maestro in discepolo in una *paramparā* ('trasmissione') senza inizio né fine, mentre altre scuole ritengono che il *Veda* sia perpetuamente rinnovato dal Creatore al principio di ogni ciclo cosmico.

3.1.5. Malgrado l'assoluta autorità ad esso riconosciuta in quanto fonte originaria del *dharma*, il *Veda* in senso stretto non ha più una funzione viva nelle religioni indiane attuali. Esso rappresenta pur sempre la Parola sacra per eccellenza e l'epitome della Realtà: l'accettazione della sua autorità costituisce il discrimine tra gli equivalenti indiani di ortodossi ed eretici: *āstika* e *nāstika*, rispettivamente assertori 'che c'è' (*asti*) o 'che non c'è' (*nāsti*) una Realtà assoluta. Ma al di là di questo ruolo formale, il *Veda* esprime una religiosità di tipo ritualistico, fondata su oblazioni e sacrifici cruenti in spazi aperti, senza supporto di immagini che non ha più seguito nell'induismo, fondato su culti templari generalmente incruenti con il supporto di immagini. L'uso religioso attuale del *Veda* si riduce dunque alla recitazione di alcuni *mantra* nel corso di talune cerimonie sacramentali che scandiscono la vita di ogni hindu.

3.1.6. Si aggiunga a ciò che l'accesso al *Veda* era ed è limitato alle sole caste iniziate, che costituiscono oggi soltanto l'8,5% della popolazione indiana, e l'interdizione all'accesso fu estesa dopo il periodo vedico a tutte le donne indipendentemente dalla casta.

3.1.7. Per queste ragioni, mancano a tutt'oggi traduzioni del *Veda* nelle lingue indiane, mentre le traduzioni in lingua occidentale hanno da un punto di vista indiano soltanto una funzione meramente erudita, mentre sono prive di qualsiasi validità religiosa.

3.1.8. In queste condizioni, i traduttori del *Veda* non dispongono di una interpretazione autorevole cui fare riferimento, mentre devono fare i conti con un testo scritto in una forma arcaica di sanscrito nota appunto come 'vedico' che presenta spesso problemi interpretativi difficilmente sormontabili, per una varietà di motivi che è impossibile dettagliare qui in maniera esauriente. Per limitarci a qualche cenno, le problematiche ricorrenti sono di natura sia linguistico-formale (per esempio per la presenza di *hapax* o comunque di termini insufficientemente determinati da un punto di vista semantico o morfologico) sia testuale (per esempio per l'indole intrinsecamente frammentaria dei testi, che spesso alludono a un contesto che ci rimane ignoto) sia culturale (per esempio

¹¹ *Rg Veda* X, 90, 9: «Da quel sacrificio completamente offerto nacquero le *ṛc* e i *sāman*, da esso nacquero i *chandās*, da esso nacque lo *yajus*». Il termine *chandās* ('metri') si riferisce probabilmente agli incantesimi dell'*Atharva Veda*.

per l'indeterminazione delle strutture in cui collocare termini affini o correlati). Ci limiteremo a un solo esempio.

3.2. Ricorre in numerosi passi vedici la menzione di certe entità per le quali Glasenapp ha felicemente coniato il termine di 'Daseinmächte'¹², che potremo all'incirca tradurre 'sostanze-forza', o 'energie sostanziali'. Queste sostanze-forza, che corrispondono in generale a nozioni astratte nella nostra episteme – ad esempio, la nozione di 'gloria' –, sono tuttavia concepite come energie viventi e autonome, dotate di consistenza concreta ancorché sottile. Esse sono immancabilmente fonte di grande imbarazzo per il traduttore, a causa dell'elusività della referenza spesso aggravata dall'indeterminatezza del contesto. Alcuni esempi (dall'*Atharva Veda*, dove pluralità di sostanze-forza compaiono spesso giustapposte in enumerazioni):

Donato da Agni, è venuto questo *varcas, bhargas, yaśas, sahas, ojas, vayas, bala*¹³
Ojas e tejas, sahas e bala [...] tvīṣi e yaśas, varcas e draviṇa... abbandonano il guerriero che si impossessa della vacca di un brahmano¹⁴
 Voi siete l'*ojas*, il *sahas*, il *bala*, il *ūr̥ya*, il *ṛm̥na* di Indra...¹⁵

3.2.1. Le definizioni dei vocabolari per questa serie di termini si impantanano in una deludente sinonimia incapace di ridare le connotazioni specifiche di ciascuno. Una sommaria tabulazione delle componenti semantiche evidenziate dalle definizioni sinonimiche del vocabolario standard¹⁶ mostra come tutti questi termini comportino la nozione generica di 'energia' con le sue specificazioni, cui si associa talora un fascio di componenti connesse alla fenomenologia della 'luce'.

	light splendour ardour	glory majesty	beauty	energy power	vehemence impetuosity	force strenght	vigour vitality
<i>yaśas</i>	x	x	x				
<i>bhargas</i>	x	x					
<i>varcas</i>	x			x			x
<i>tvīṣi</i>	x		x	x	x		
<i>tejas</i>	x	x		x			x
<i>sahas</i>				x	(x)	x	
<i>ojas</i>				x		x	x
<i>ūr̥ya</i>				x		x	x
<i>vayas</i>				x		x	x
<i>bala</i>				x		x	x

¹² H. VON GLASENAPP, *Entwicklungsstufen des indischen Denkens*, in *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse*, 15/16 Jahr, Heft 5, Halle 1940, pp. 281 ss.

¹³ *Atharva Veda* XIX, 37, 1.

¹⁴ *Ibi* XII, 5, 7-11.

¹⁵ *Ibi* X, 5, 1.

¹⁶ M. MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899.

3.2.2. Come si vede, tuttavia, il rudimento di analisi componenziale implicito nelle definizioni dei lemmi è insufficiente a individuare le differenze di connotazione dei termini, che appaiono, alla consultazione del vocabolario, come largamente interscambiabili. La conseguenza ne è che il traduttore si vede spesso ridotto a tradurre questi termini, specialmente quando si affollano in un medesimo contesto, con una scelta arbitraria (e perlopiù dettata da considerazioni puramente stilistiche) di sinonimi di ‘splendore’ ed ‘energia’, con una perdita dell’informazione originaria che raggiunge proporzioni inaccettabili¹⁷.

4. *Smṛti*

4.1. La *smṛti* – un termine che si suole tradurre con ‘tradizione’, ma che significa propriamente ‘memoria’ – è costituita, in senso stretto, dai compendi aforistici (*sūtra*) e dai trattati (*śāstra*) sul *dharma*; ma comprende anche, in senso lato, gli *Itihāsa* e i *Purāna*, opere di carattere epico che rappresentano nel contempo grandi summe popolari del *dharma*. Tale intento religioso-didascalico è proclamato a chiare lettere dall’*Itihāsa* (‘Così-fu-in-verità’) per eccellenza, il *Mahābhārata*, il libro più esteso dell’umanità e la più importante delle *smṛti*, allorché dichiara in una famosa strofe:

A proposito del giusto, dell’utile, del piacevole e della salvezza, o eroe bharatide, ciò che c’è qui si trova anche altrove, ma ciò che qui non c’è non si trova da nessuna parte¹⁸.

Il grandioso *corpus* dei *Purāna* (‘Antiquitates’), che comprende tradizionalmente 18 *Purāna* maggiori e altrettanti minori (ma in realtà il loro numero è assai superiore), costituisce una sorta di enciclopedia che travalica di molto i confini dei cosiddetti *pañcalakṣaṇa* o ‘cinque soggetti caratteristici’ che loro ascrive la tradizione¹⁹, raccogliendo un ricchissimo patrimonio di miti e leggende (*ākhyāna*),

¹⁷ L’analisi semantica delle singole sostanze-forza (che non sarebbe in ogni caso immediatamente utilizzabile dal traduttore) è d’altronde ancora assai carente. A titolo di esempio si può citare J. GONDA, *Ancient Indian ojas, Latin *augos and the Indo-European Nouns in -es/-os*, Utrecht 1952; P. MAGNONE, *The Development of tejas from the Vedas to the Purānas*, «Wienet Zeitschrift für die Kunde Südasiens», XXXVI (1992), Suppl., pp. 137-147.

¹⁸ *Mahābhārata* (ed. vulgata, qui e in seguito) I, 62, 53: *dharṁe cārthe ca kāmē ca mokṣe ca bharata-ṛabha / yad ihāsti tad anyatra yan nēhāsti na tat kvācīt*.

¹⁹ Una strofe che ricorre in numerosi *Purāna* (*Matsya* 53, 64; *Vāyu* I, 4, 10; *Mārkaṇḍeya* 134, 13 ecc.) recita: *sargas ca pratisargas ca vaṁśo manvantarāni ca / vaṁśānucaritam caiva* [var.: *bhūmy-ādeś caiva saṁsthānam*] *purānam pañca-lakṣaṇam*: «creazione, ricreazione, genealogia, epoche dei patriarchi, gesta delle stirpi [conformazione della terra ecc.]: questo è il *Purāna* dalle cinque caratteristiche». I cinque soggetti vanno più specificamente intesi come 1. cosmogonia originaria; 2. distruzione e palingenesi ciclica del cosmo; 3. genealogie degli dèi e dei veggenti; 4. cicli cosmico-legendari dei patriarchi; 5. gesta delle dinastie regali solare e lunare [cosmologia]. Poiché si è da lungo tempo osservato che il contenuto effettivo dei *Purāna* quali li possediamo non si attaglia a questa definizione, che d’altronde i *Purāna* stessi non sono unanimi nell’accettare (alcuni proponendo talvolta una definizione alternativa che

trattazioni di precettistica rituale, inni laudativi (*stotra*) e celebrazioni di luoghi santi (*ūrtha-māhātmya*), dottrine giuridiche e politiche, genealogie, esposizioni di cosmografia, cosmogonia e cronologia, canoni di estetica, dissertazioni filosofiche e compendi di varie discipline scientifiche. I *Purāṇa* esibiscono tipicamente una struttura dialogica a più livelli annidati, dove un rispondente (un bardo o un saggio) soddisfa la curiosità di un interrogante, spesso tramandando conversazioni autorevoli ascoltate in precedenza.

4.1.1. Questa classe di testi, composta a partire dal IV secolo a.C. fino a tempi assai recenti (nel senso che si dirà), rappresenta la letteratura religiosa comune dell'induismo di tutte le denominazioni e si pone, nei confronti della *śruti*, come una sorta di complemento o *upabṛ̥mhana* destinato a conservare e trasmettere il contenuto della Rivelazione agli strati sociali che non potevano accedervi direttamente, come gli *sūdra*²⁰, i fuoricasta e le donne. Il rapporto particolare che i *Purāṇa* intrattengono con il *Veda* è esplicitamente dichiarato in una coppia di strofe che ricorre con varianti in numerosi *Purāṇa* e nel *Mahābhārata*:

Quand'anche un due-volte-nato conosca i quattro *Veda* con le discipline ausiliarie e le *Upaniṣad*, se non conosce i *Purāṇa* non è esperto. Corrobori il *Veda* con gli *Itihāsa-Purāṇa*. Il *Veda* teme l'uomo di poca dottrina: «costui mi condurrà fuori strada»²¹.

Questa necessaria complementarità dei *Purāṇa* nei confronti del *Veda* ha condotto ben presto a invocare per essi un'autorità pari a quella del *Veda*²², e in nu-

comporta *daśa-lakṣaṇa* 'dieci caratteristiche'), si ritiene che essa non rappresenti che uno dei numerosi tentativi esperiti dai brahmani di fissare un canone capace di arginare in qualche modo la traboccante fluidità di questa classe di testi. Sulla questione dei canoni puranici in generale v. G. BONAZZOLI, *The Dynamic Canon of the Purāṇas*, «*Purāṇa*», XXI (1979), 2, pp. 116-166.

²⁰ La dottrina sociale tradizionale riconosce, al di là della proliferazione successiva di innumerevoli sottocaste (*jati*), quattro caste originarie (*varṇa*) che trovano sanzione già nel *Rg Veda* (X, 90, 12). Le prime tre (*brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*), che rappresentano rispettivamente la funzione religioso/spirituale, politico/militare ed economica, sono le cosiddette caste rigenerate, in quanto i loro membri (*dvija* o 'due-volte-nati') rinascono ritualmente alla propria appartenenza castale mediante una cerimonia di iniziazione. La quarta casta, quella degli *sūdra*, rappresenta la funzione servile ed è sprovvista di iniziazione.

²¹ *Śiva Purāṇa* VII, 1, 1, 39-40: *yo vidyāc caturō vedān sâṅgōpaniṣadān dvijaḥ / na cet purāṇam samvidyān naiva sa syād vicakṣaṇaḥ // itihāsa-purāṇābhyām vedam samupabṛ̥mhet / bibhery alpa-śrutād vedo mām ayaṃ pratarisyati*. Cfr. *Skanda Purāṇa* VII, 2, 90-93 (con ampliamenti): «io ritengo il *Purāṇa* incrollabile come il *Veda*, ottimi brahmani; tutti i *Veda* sono fondati sul *Purāṇa*, non c'è dubbio. Il *Veda* teme l'uomo di poca dottrina: "costui mi scuoterà" (*cālayisyati*). Ma esso è stato reso incrollabile (*niścalam*) in antico con gli *Itihāsa-Purāṇa*. Ciò che non si trova nei *Veda* non si trova neppure nelle *Smṛti*, o brahmani; e ciò che non si trova in ambedue è proclamato nei *Purāṇa*. Quand'anche un due-volte-nato conosca i quattro *Veda* con le discipline ausiliarie e le *Upaniṣad*, se non conosce i *Purāṇa* non è esperto». Le due strofe occorrono separatamente anche nel *Mahābhārata*, I, 2, 382 (con la variante «se non conosce questa storia» (*na cākhyānam idam vidyāt*)) e I, 1, 267cd-268ab (con la variante «costui mi farà del male» (*praharisyati*)).

²² Talora il rapporto viene paradossalmente invertito, e i *Purāṇa* vengono proclamati fondamento del *Veda*; cfr. *Nārada Purāṇa* II, 24, 15 ss. (*passim*): «come questo mondo meraviglioso è nato dall'Uomo Antico (*purāṇa-puruṣāt*) così questo Verbo [= *Veda*] è nato dai *Purāṇa*, non c'è dubbio. Considero il contenuto dei *Purāṇa* superiore (*adhika*) a quello del *Veda*, o bella». Poi il testo procede sulla falsariga

merosi passi il *Purāna* in senso collettivo viene designato come ‘quinto *Veda*’²³.

4.1.2. Questa continuità della *smṛti* puranica e della *śruti* vedica è, per lo meno, negli intenti teorici; in pratica, poiché, come si è detto, l’induismo esprime una religiosità assai diversa dal vedismo originario, il loro contenuto è in vasta misura autonomo, sia che proponga tematiche affatto nuove, sia che elabori antichi spunti vedici in senso innovativo.

4.1.3. In virtù della loro estrema importanza come opere rappresentative dell’induismo, le *smṛti* sono state fatte spesso oggetto di traduzioni (in ispecie parziali), condensati e adattamenti in varie lingue indiane e straniere²⁴. Dal *Mahābhārata* è perfino stato tratto uno sceneggiato televisivo in 93 episodi che ha appassionato milioni di indiani dal gennaio ’97 al luglio ’98. Il linguaggio in cui sono composte (almeno per ciò che concerne *itihāsa* e *purāna*) è un sanscrito popolare che non presenta particolari problemi al traduttore, se non per la frequente scorrettezza dovuta in gran parte alle circostanze peculiari della trasmissione. Proprio sul versante della costituzione del testo, infatti (più che sulla sua interpretazione), la *smṛti* presenta peculiari problemi, ormai ampiamente riconosciuti dagli studiosi.

4.1.4. Può contribuire alla loro chiara enunciazione un aneddoto che riferisce un episodio accaduto a uno dei più insigni indologi ottocenteschi, il Bühler, nel 1877: il *mahārāja* del Kaśmir aveva chiesto a un certo *paṇḍit*²⁵ di copiare dei manoscritti per lo studioso, affinché potesse preparare una buona edizione del *Nilamatapurāna*. Ma disgraziatamente tutti i manoscritti avevano delle lacune all’inizio, e il *paṇḍit* senza dir nulla le colmò attingendo alle proprie conoscenze tradizionali. Il Bühler, che aveva visto i manoscritti originali, si accorse dell’interpolazione (nel frattempo il *paṇḍit* era morto); ma gli ci volle del bello e del buono a convincere i dotti indiani che andava restaurato il testo originario: tutti consideravano il testo prodotto dal *paṇḍit* come superiore, in quanto integro, e non potevano capire le proteste dello studioso²⁶. In verità, quelle che ai

del succitato passo parallelo dello *Skanda Purāna*, con la variante: «tutto ciò che non si trova nei *Veda* lo si riscontra nelle *Smṛti*, ma ciò che non si trova in ambedue è proclamato nei *Purāna*» (*purāna-puruṣaj jātaṃ yathēdam jagad adbbutam // tathēdam vānmayaṃ jātaṃ purānebhyo na saṃśayaḥ / vedārthād adbhiḥ manye purānārihaṃ varānane // vedāḥ pratiṣṭhitāḥ sarve purāneṣu eva sarvadā / bibhety alpa-śrutiād vedo mān ayaṃ prahariṣyati // ... yan na dṛṣṭam hi vedeṣu tat sarvaṃ lakṣyate smṛtau / ubhayaḥ yan na dṛṣṭam hi tat purānaih praḡyate*). Anche *Matsya Purāna* 53, 3 proclama la priorità dei *Purāna*: «Il *Purāna* primo tra tutti i trattati (*śāstra*) fu ricordato da Brahmā; e in seguito dalle sue bocche sortirono i *Veda*».

²³ Per esempio *Bhāgavata Purāna* I, 4, 20: *ṛg-yajur-sāmātharvākyā vedāḥ catvāra uddhṛtāḥ / itihāsa-purānaṃ ca pañcamo veda ucyaṭe*. Cfr. L. ROCHER, *The Purānas*, in J. GONDA (ed.), *A History of Indian Literature*, II, fasc. 3, Wiesbaden 1986, pp. 16-17.

²⁴ Ma si veda *infra*, par. 4.2.1.

²⁵ Un erudito versato nelle conoscenze tradizionali.

²⁶ L’episodio è riportato in L. ROCHER, *Reflections on One Hundred and Fifty Years of Purāna Studies*, «Purāna», XXVI (1983), I, p. 72. Mentre Bühler non si scandalizzò troppo, limitandosi a invitare alla

filologi occidentali educati all'assoluto rispetto del testo scritto apparivano vere e proprie frodi e imposture vanno considerate sotto altra luce, secondo l'ottica indiana, in virtù della natura peculiare della *smṛti*. Mentre il dettato della *śruti*, in quanto rivelato, è considerato inalterabile e intangibile, e come tale è stato trasmesso con fedeltà pressoché assoluta per oltre 3000 anni²⁷, viceversa, il tessuto della *smṛti*, e i *Purāṇa* in particolare, sono testi votati a un rinnovamento incessante, la cui ragione profonda è ridata dall'etimologia tradizionale: *purā navam bhavati*, «l'antico diviene nuovo»²⁸. Chiunque abbia il 'giusto titolo' (*adhikāra*) è autorizzato, anzi invitato, ad 'aggiornare' queste scritture per metterle in grado di parlare all'uomo di età in età. In queste condizioni, per ogni singola sezione di un *Purāṇa*, la recensione accolta in un particolare manoscritto o edizione non gode di alcuno *status* privilegiato, poiché non rappresenta altro che una delle possibili varianti equivalenti di un testo che vive nella memoria dei *paṇḍit* e nella prassi recitativa dei bardi tradizionali.

4.1.5. Se questo è senza dubbio il principale fattore della caratteristica 'fluidità' puranica²⁹, esiste ancora un ulteriore ostacolo alla fissazione definitiva del testo di un qualunque particolare *Purāṇa*, ed è l'indole intrinsecamente composita di queste opere. È stato da tempo notato, infatti, come singole sezioni ricorrono praticamente identiche quanto alla sostanza (nei limiti della sunnotata 'fluidità') in *Purāṇa* diversi. Kirfel ne trasse argomento per tentare la ricostruzione di un presunto *Purāṇa* originario³⁰ attraverso la collazione di tali sezioni. Oggi tale impostazione è stata abbandonata dalla maggioranza degli studiosi, ma rimane il riconoscimento dell'esistenza di unità compositive minori in rapporto di relativa indipendenza reciproca con il *Purāṇa* complessivo di cui fanno parte. In effetti, come nota Rocher, «the majority of Indians know little about *Purāṇas* as integrated texts, whereas most of them are familiar with extracts compiled for specific purposes»³¹. Bisogna dunque forse pensare ai singoli *Purāṇa* non tanto

prudenza, altri studiosi di provenienza classica, come de Vreese, furono più espliciti: «the *paṇḍit* has little respect for the sacredness of the ancient records and does not scruple to alter them, for some purpose or other, in an unsparing manner...». Sulle problematiche della tradizione testuale puranica in generale v. anche ROCHER, *Purāṇas*, pp. 49 ss.

²⁷ Il testo del *Rg Veda* ci è pervenuto in una recensione unica praticamente senza varianti – un caso pressoché unico nella storia della filologia!

²⁸ Le paraetimologie che abbondano nelle scritture indiane, ancorché sprovviste di validità linguistica, essendo basate meramente su vaghe paronomasie, sono nondimeno preziose per l'ermeneutica. La succitata 'etimologia' in *Nirukta* 3, 19 si applica al termine generico non riferito a una specifica classe di testi. I *Purāṇa* la riprendono con varianti in riferimento a sé medesimi; per esempio *Vāyu Purāṇa* I, 1, 203: *yasmāt purā hy anātīdam purāṇam tena tat smṛtam* «poiché questo veramente respira fin dai tempi antichi, perciò è ricordato come *purāṇa*». Cfr. *Brahmāṇḍa* I, 1, 173; *Padma, Śṛṣṭikhaṇḍa* 2, 53; *Matsya* 181, 5.

²⁹ Altri fattori della 'fluidità' puranica cui non possiamo qui neppure accennare sono discussi in G. BONAZZOLI, *Remarks on the Nature of the Purāṇas*, «*Purāṇa*», XXV (1983), 1, pp. 77-113.

³⁰ Cfr. W. KIRFEL, *Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa. Versuch einer Textgeschichte*, Bonn 1927.

³¹ ROCHER, *Purāṇas*, p. 95. Per fare qualche esempio, esistono numerosissimi manoscritti di *māhātmya* a celebrazione di qualche luogo santo locale che dichiarano la propria appartenenza allo *Skanda Purāṇa*, pur non essendo accolti in alcuna edizione di questo già mastodontico *Purāṇa*. D'altra parte, sem-

come a enciclopedie, secondo la metafora più corrente, ma piuttosto, accogliendo il suggerimento di Piano³², come ad altrettante biblioteche che raccolgono volumi in sé indipendenti, di taluno dei quali è dunque dato trovare una pluralità di esemplari in biblioteche diverse.

4.1.6. In virtù dell'inesausta vitalità dei *Purāṇa* e della loro intrinseca poliedricità, la loro estensione non si lascia circoscrivere, né di fatto né di diritto, ad alcuna edizione esistente o possibile. Ogni edizione attuale non può che rappresentare, per così dire, la punta di un iceberg rispetto alla tradizione complessiva, che rimane in gran parte sommersa nella memoria collettiva, per riemergere occasionalmente in una miriade di circostanze, come gli estratti parziali compilati nell'ambito di tradizioni locali o le pubbliche recitazioni in festività tradizionali, che sfuggono alla possibilità di un'accurata registrazione per iscritto. In queste condizioni la un tempo vagheggiata preparazione di edizioni critiche dei *Purāṇa* secondo i modelli familiari della filologia classica si rivela in effetti improponibile, in quanto risulterebbe in un'arbitraria resezione di una tradizione vivente: in forza della sua stessa essenza più intima, il *Purāṇa* non è ciò che fu, ma ciò che incessantemente diventa.

4.1.7. Benché il discorso sia in parte diverso, anche per il *Mahābhārata* la possibilità di fissare il 'testo' si è rivelata di fatto estremamente dubbia: all'euforia per la realizzazione della colossale edizione critica, che ha richiesto ben trent'anni (1933-1966) di lavoro di un'équipe di studiosi del *Bhandarkar Oriental Research Institute* di Pune, giungendo a registrare oltre 700.000 versetti incluse le varianti rigettate – vale a dire, circa il doppio delle varianti accolte – hanno fatto seguito critiche da più parti³³, tanto che oggi sono molti gli studiosi che sono tornati a utilizzare la vulgata.

4.2. Questo stato di cose costituisce un primo ovvio ostacolo per l'opera del traduttore, che si concretizza nella domanda: che cosa tradurre? Su quale delle esistenti edizioni e recensioni – o magari su quale collezione di manoscritti inediti, o ancora, su quali delle varianti spesso adiafore disponibili – far cadere una scelta che rimane per forza di cose più o meno arbitraria?

pre il Rocher segnala il caso tutt'altro che isolato di taluni manoscritti del *Matsya Purāṇa* che se non collimano con alcuna edizione pubblicata del *Matsya* si ritrovano invece in un'edizione del *Vāyu*.

³² G. BOCCALI - S. PIANO - S. SANI, *Le letterature dell'India*, Torino 2000, p. 220.

³³ Un episodio caratteristico della controversia fu la polemica condotta sulle pagine della rivista «*Purāṇa*» dalla studiosa francese Madeleine Biardeau con i redattori della rivista stessa, ferventi sostenitori dell'applicazione del metodo critico-filologico già esperito con il *Mahābhārata* anche ai *Purāṇa* (cfr. M. BIARDEAU, *Some More Considerations about Text Criticism*, «*Purāṇa*», X (1968), 2; la ritorsione: V.M. BEDEKAR, *Principles of Mahābhārata Textual Criticism: the Need for Restatement*, «*Purāṇa*», XI (1969), 2; la replica: M. BIARDEAU, *Letter to the Editor*, «*Purāṇa*», XII (1970), 1, e *The Story of Arjuna Kārtavīrya without Reconstruction*, «*Purāṇa*», XII (1970), 2).

4.2.1. Un secondo ostacolo è dato dalla grande mole – almeno, per le ragioni già dette, virtuale, ma in molti casi anche attuale – di questa classe di opere. Del *Mahābhārata* esiste a tutt'oggi un'unica traduzione integrale a opera di Kīsari Mohan Ganguli, originariamente pubblicata tra il 1883 e il 1896 da Pratap Candra Roy, condotta sulla vulgata³⁴. Quanto ai *Purāṇa*, Wilson, nel presentare la sua traduzione del *Viṣṇu* nel 1840, dichiarò il suo intento di accompagnare la traduzione con una sorta di concordanza di altri *Purāṇa* nella convinzione che «it is not very probable that many of them will be published or translated»³⁵. Alla base di tale pessimistica previsione c'era senza dubbio almeno in parte lo scoramento di fronte a quella che altri hanno definito una «most voluminous and bewildering mass»³⁶. In effetti, l'estensione dei 18 *Purāṇa* maggiori, che ammonta tradizionalmente a ben 400.000 quartine di ottonari, ha per lungo tempo dissuaso dall'impresa traduttiva. Da circa un trentennio è finalmente in corso un colossale progetto di traduzione in inglese (completato all'incirca per due terzi) che occuperà 100 volumi della serie *Ancient Indian Tradition and Mythology*, a opera di diversi studiosi, per i tipi della benemerita casa editrice indiana Motilal Banarsidass.

4.2.2. Un terzo ostacolo, connesso alla natura fluida e popolare dei testi, è rappresentato dalla frequente scorrettezza del dettato, che talora è irrimediabilmente guasto, spesso sgrammaticato, lasso nella coerenza sintattica, punteggiato di lacune rivelate talvolta dalla divaricazione tra le unità di senso e la numerazione delle strofe.

4.3. Se per i motivi elencati spesso la traduzione è difficilmente realizzabile nei confronti dei testi nella loro interezza, la cui consistenza come si è visto è di per sé problematica, diventa più proponibile per parti privilegiate della *smṛti* dotate di una relativa unitarietà e autonomia all'interno delle unità più ampie di cui fanno parte. Il caso più significativo è senza dubbio la *Bhagavad Gītā*, che, mentre costituisce i canti 25-42 del VI libro del *Mahābhārata*, è nondimeno pervenuta a noi anche con una ricca tradizione manoscritta indipendente, e rappresenta insieme il testo più venerato della *smṛti* e l'opera della letteratura indiana più vastamente nota e apprezzata in Occidente. Le traduzioni attualmente disponibili in lingua italiana ammontano a un paio di decine e più, di diseguale valore: non sarà fuori luogo una rapida esemplificazione di alcuni problemi specifici che confrontano il traduttore di questo testo esemplare della *smṛti*, prendendo in esame soltanto alcune delle traduzioni più significative.

³⁴ *The Mahābhārata of Krishna Dwaipayana Vyasa*. Transl. into English prose from the original Sanskrit Text by K.M. GANGULI, Calcutta 1883-1896.

³⁵ *The Viṣṇu Purāṇa. A System of Hindu Mythology and Tradition*. Transl. from the original Sanskrit and illustrated by notes derived chiefly from other Purāṇas by H.H. WILSON, London 1840 (1888²), p. lxxii.

³⁶ V. RAGHAVAN, *Introduction to the Hindu Scriptures*, in K.W. MORGAN (ed.), *The Religion of the Hindus*, New York 1953, p. 270 (cit. in ROCHER, *Purāṇas*, p. 2).

4.4. Il problema più ovvio è quello della traduzione della terminologia tecnica filosofico-teologica, la quale assai di frequente non ha corrispettivi adeguati nelle lingue e nelle culture europee. Limitiamoci a un solo esempio assai caratteristico: nel XIV canto della *Bhāgavad Gītā* Kṛṣṇa, l'incarnazione del Signore supremo, proclama se stesso come padre universale che pone nella matrice del *brahman* i semi di tutti gli esseri: quali che siano i grembi in cui nascono le creature di qualsiasi forma, uno è il grembo universale e uno il padre. *En passant*, si noterà qui l'intraducibile parola *brahman* che è prassi comune dei traduttori di riprodurre tal quale, e che d'altronde si può considerare ormai naturalizzata nelle lingue europee. Il *brahman* – un concetto tipico della metafisica *vedānta* – è qui implicitamente omologato alla *prakṛti* della metafisica *sāṃkhya*, ovvero a quella che potremmo rendere alla meno peggio con *natura naturans*, o almeno con 'Natura' provvista di iniziale maiuscola, per evitare la confusione con altre numerose accezioni possibili della parola 'natura', per le quali il sanscrito possiede termini distinti.

4.4.1. Orbene, a proposito di questo *brahman*-Natura, *Bhāgavad Gītā* XIV, 5 recita: *sattvaṃ rajasaṃ tamaṃ itī guṇāḥ prakṛtisambhavaḥ*. Questo emistichio esibisce una concentrazione di termini tecnici nella misura di ben 5 su 6 termini categorematici. Come ne vengono a capo i traduttori? Ecco alcune soluzioni traduttive:

- *Sattva*, *rajas* e *tamas*, i *guṇa* che hanno origine nella natura [Piano³⁷].
- *Sattva*, *rajas* e *tamas*: tali sono le qualità uscite dalla natura naturante [Esnoul/Candian³⁸].
- I tre modi (o qualità) che hanno origine nella natura, e cioè la bontà, la passione, la tenebra [Vecchiotti³⁹].
- Albedine, rubedine e nigredine, tali sono gli elementi costituenti nati dalla natura [Gnoli⁴⁰].

4.4.1.1. Come si vede, Piano si limita a trascrivere i quattro termini *sattva*, *rajas*, *tamas* e *guṇa*, e così fa Annemarie Esnoul limitatamente ai primi tre.

4.4.1.2. Viceversa, Vecchiotti opera una traduzione che vorrebbe essere sinonimica, ma che rimane inevitabilmente deficitaria perché 'bontà', 'passione' e 'tenebra' non sono sinonimi di *sattva*, *rajas* e *tamas*, ma soltanto al più componenti semantici di unità lessicali assai più complesse. La *prakṛti* o *natura naturans*, in quanto materia prima universale, è infatti costituita di tre *guṇa*, dalla

³⁷ *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore*, ed. it. a cura di S. Piano, S. Paolo, Milano 1994.

³⁸ *Bhagavad-gītā*, a cura di A. Esnoul (trad. di B. Candian), Adelphi, Milano 1990³.

³⁹ *Bhagavad Gītā*, saggio intr., comm. e note di S. RADHAKRISHNAN, trad. del testo sanscrito e del comm. di I. Vecchiotti, Ubaldini, Roma 1964.

⁴⁰ *Bhagavad-gītā. Il Canto del Beato*, a cura di R. Gnoli, Rizzoli, Milano 1987.

cui miscela in proporzioni variabili (in maniera in parte analoga agli *στοιχεῖα* dei Fisici pluralisti greci) derivano tutte le cose, non soltanto però nell'universo fisico, ma anche in tutti i domini della realtà. Ciascuno dei *guṇa*, pertanto, possiede tratti distintivi, destinati a realizzarsi in maniera diversa, ma analoga nei diversi domini del reale. Così il *guṇa sattva*, la cui traduzione letterale potrebbe essere 'essenza', corrisponde a tutto ciò che è bianco, luminoso, intelligente, buono, levitante. All'opposto, il *guṇa tamas*, letteralmente 'oscurità', corrisponde a tutto ciò che è nero, tenebroso, ottuso, malvagio, procombente. Entrambi sono *guṇa* statici, sotto aspetti opposti: l'uno in quanto corrisponde alla divina quiescenza, l'altro in quanto corrisponde all'inerzia bestiale. Mediatore tra i due è il *rajas*, il *guṇa* dinamico, il cui nome richiama l'incessante turbolenza del pulviscolo atmosferico: esso corrisponde a tutto ciò che è rosso, focoso, doloroso, appassionato, mutevole.

Alla luce di questa sommaria caratterizzazione si può vedere perché la traduzione di Vecchiotti con 'bontà', 'passione' e 'tenebra' risulti riduttiva, ritagliando arbitrariamente solo una delle componenti del quadro complesso di ciascun *guṇa*, per di più in maniera inconsistente, giacché 'bontà' connota il *sattva* sul piano morale, mentre 'passione' connota il *rajas* sul piano psichico e 'tenebra' connota il *tamas* sul piano fisico. Vecchiotti stesso non è d'altronde fedele a questa traduzione, poiché altrove rende i tre termini con ciò che meglio gli giova nel contesto – un procedimento di per sé censurabile quando sia adottato nei confronti di parole-chiave di un discorso formalizzato, come qui è il caso.

4.4.1.3. Più coerente il procedimento traduttivo adottato da Gnoli, che propone in effetti con 'albedine', 'rubedine' e 'nigredine' tre 'etichette traduttive', il cui significato viene elucidato nell'introduzione. Le etichette si giustificano con la loro corrispondenza al simbolismo cromatico connesso a ciascun *guṇa*, ma con i loro echi alchemici suscitano riferimenti indesiderati atti a fuorviare il lettore.

4.4.1.4. Resta da dire della traduzione di *guṇa* che solo Piano trascrive mentre gli altri variamente rendono con 'qualità', 'modi' o 'elementi costituenti'. Ciascuna di queste traduzioni è ammissibile, benché l'ultima sia da preferire per la sua maggior precisione. Tutte, a ogni modo, perdono l'elemento metaforico insito nel termine sanscrito: *guṇa* è propriamente ciascuno dei trefoli che costituiscono una fune intrecciata; la metafora serve dunque a illuminare la natura intrinsecamente composita della *prakṛti* (la fune) che si presenta in ogni sua parte come un aggregato di *guṇa* (i fili).

4.5. Se nel caso testè esaminato le difficoltà insorgono per la palese mancanza di lessemi equivalenti nella LA (= lingua di arrivo), più frequente – e subdolo – è il caso in cui sembrano esistere ovvi sinonimi nella LA, che nel diverso contesto culturale hanno tuttavia connotazioni fuorvianti o indesiderate. Un esempio tra i più significativi può essere offerto dalla coppia *devalasura*.

4.5.1. Nella *smṛti* è corrente una rappresentazione mitologico-simbolica della bipolarità dell'universo, dal cui equilibrio soltanto può mantenersi un cosmo ordinato, come lotta di due stirpi rivali, i *deva* e gli *asura*. L'evoluzione di questa rappresentazione è tuttavia problematica, in rapporto all'etimologia dei due termini e al loro uso nella letteratura più antica.

4.5.1.1. Il termine *deva* si fa risalire alla rad. IE **dyew/dyow*, con la variante **deiw*, da cui derivano tanto av. *deva* lat. *deu-s* nor. *tív-ar* quanto scr. *dyau-s* = lat. *Jov-is* = gr. *Ζεύ-ς* = nor. *Tý-r*. Queste radici sono connesse alla nozione del cielo diurno e luminoso. I termini che ne derivano designano dunque etimologicamente gli dei in quanto 'celesti' abitatori di un empireo splendente. Alla rad. IE **ansu/nsu* si può invece ricondurre scr. *asura* = av. *ahura* = nor. *áss*. La radice è connessa alla nozione di spirito, soffio vitale. I termini che ne derivano designano dunque etimologicamente gli dei in quanto 'viventi' per antonomasia o insufflatori dello spirito vitale (così pure gr. *θεός* < **dhwesos* = 'spirito').

4.5.1.2. Conformemente a tali etimologie, nello strato più antico della *śruti* (il *Rg Veda*) non esiste alcuna contrapposizione tra *deva* e *asura*: quest'ultimo termine vi è bensì ancora un appellativo dei *deva* maggiori, ma in particolar modo di Varuṇa, benché si applichi talora anche a Indra⁴¹. Tuttavia, nel successivo periodo dei *Brāhmaṇa*, la parola viene a designare i fratellastri e avversari irriducibili dei *deva*, e *daivāsura* assume a poco a poco il ruolo di rappresentazione emblematica della guerra perpetua tra gli opposti dal cui equilibrio dipende la stabilità dell'ordine cosmico. In Iran, per contro, dopo la riforma di Zarathuštra accade il contrario: l'unico dio supremo conserva nel nome (Ahura Mazda) l'appellativo di *ahura*, mentre i *dava* sono i demoni seguaci del principio delle tenebre. Per spiegare gli opposti sviluppi in India e in Iran, Haug⁴² aveva ipotizzato uno scisma religioso degli indo-iranici, seguito da uno scisma politico, in cui gli dei degli uni erano divenuti i demoni degli altri e viceversa: ma già Darmesteter⁴³ ritenne tale ipotesi inficiata dal fatto (rilevato d'altronde dallo stesso Haug) che anche in India *asura* ha ancora, in un primo tempo, valore positivo come *ahura*. Non una rivoluzione religiosa sarebbe dunque in questione, ma semplicemente un'evoluzione linguistica divergente che, a partire da una situazione iniziale in cui *asura/ahura* e *deva/dava* avevano entrambi connotazioni positive, avrebbe prodotto indipendentemente i valori negativi di *asura* in India e di *dava* in Iran. In India contribuì forse a questo sviluppo l'associa-

⁴¹ Cfr. A.A. MACDONELL, *Vedic Mythology*, Straßburg 1898, p. 24.

⁴² M. HAUG, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, 2nd ed. by E.W. West, London 1907⁴ (1878), pp. 287 s.

⁴³ J. DARMESTETER, *Ormazd et Ahriman, leur origines et leur histoire*, Paris 1877, pp. 261 s. Altri studiosi hanno espresso talora opinioni intermedie; cfr. per esempio A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie*, Breslau 1927-29², trad. ingl. *Vedic Mythology*, II, Delhi 1981, pp. 264 ss. V. anche H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, Stuttgart/Berlin 1917², pp. 158 ss.

zione frequente di *asura* con *māyā* nel significato deteriore di ‘magia (nera)’. In Iran poi, a seguito della riforma monoteistica zoroastriana, quelli tra i vecchi dei che non trovarono posto tra gli ‘angeli’ vennero naturalmente a esser considerati demoni.

4.5.1.3. Questa rapida disamina del significato dei termini *deva* e *asura* basterà a mostrare quanto poco scontata sia la frettolosa traduzione corrente con ‘dei’ e ‘demoni’, nella cui scelta ha giocato evidentemente, da un lato – per il termine *deva* – l’etimologia; dall’altro – per il termine *asura* – l’omologia superficiale con gli ‘avversari’ per eccellenza della cultura giudaico-cristiana. Per una corretta comprensione dei termini è indispensabile, come si è visto, tenere presente la prospettiva diacronica del loro sviluppo semantico. Con la scelta del termine ‘demone’ si impone surrettiziamente ad *asura* una quantità di connotazioni, come quella di malvagità, bruttezza, inferiorità, posteriorità ecc., che gli sono estranee, proprio in forza della ‘nobiltà’ delle sue origini: nella letteratura più antica *asura* è tanto poco un ‘demone’ che è anzi un appellativo di tutti i grandi dei di respiro cosmico. Questa ‘nobiltà’ originaria degli *asura* non è completamente obliterata neppure nella *smṛti*. Come mostra l’esame dei testi, non è mai vero che gli *asura* siano tutt’affatto malvagi, che anzi alcuni si distinguono per virtù e in particolare per veridicità⁴⁴ (in singolare contrasto dunque con Satana ‘signore della menzogna’); né sono sempre deformi, perché talora sono al contrario splendidi eroi; né sono inferiori agli dei, giacché anzi li sconfiggono regolarmente, rendendo necessario l’intervento del Signore supremo incarnato per restaurare l’ordine legittimo; né infine sono posteriori agli dei, ché anzi da alcuni testi appaiono come i loro fratelli maggiori⁴⁵, e i primi detentori della sovranità universale. Per tutte queste ragioni, sarebbe forse meno peggio della traduzione invalsa quella con il termine ‘titan’, proposta da Coomaraswamy in un celebre saggio⁴⁶, benché anch’essa insoddisfacente, giacché gli echi greci disturbano forse meno degli echi cristiani. Coomaraswamy la accompagnava con la parallela proposta di tradurre *deva* con ‘angelo’, per dissipare lo spettro di un politeismo (suggerito appunto dal termine ‘dei’) che non rende giustizia all’induismo, il quale com’è noto distingue tra i molti *deva*, creature celesti che conducono un’esistenza beata nei paradisi, e l’unico *Īśvara* o ‘Signore’, ipostasi per-

⁴⁴ È il caso, in particolare, di Prahāda, virtuoso figlio dell’arrogante Hiraṇyakaśipu, re degli *asura*. La vicenda di Prahāda, devoto di Viṣṇu e fulgido esempio di fedeltà e veracità a costo della vita, narrata specialmente nel VII libro del *Bhāgavata Purāna*, è diventata esemplare nell’immaginario indiano, tanto che lo stesso Gandhi vi trovò fonte di ispirazione, come ricorda nella sua autobiografia (v. P. MAGNONE, *Gandhi e la verità*, «Ævum», LXI (1987), 3, p. 519). Per un’analisi delle differenti versioni puraniche della storia, cfr. P. HACKER, *Prahāda. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt*, Mainz 1960.

⁴⁵ Per esempio *Mahābhārata* XII, 33, 25: «abbiamo udito, o principe, che nella guerra tra *deva* e *asura* in antico gli *asura* erano i fratelli maggiori, i *deva* i fratelli minori» (*idam tu śrūyate pārtha yuddhe daivāsūre purā / asurā bhrātaro jyesthā devās cāpi yaṁyasaḥ*). Sul rapporto tra *deva* e *asura* in generale v. W. DONIGER O’FLAHERTY, *The Origins of Evil in Indian Mythology*, Delhi 1976, cap. IV.

⁴⁶ A.K. COOMARASWAMY, *Angel and Titan: an Essay in Vedic Ontology*, «Journal of the American Oriental Society», LV (1935), 4, pp. 373-419.

sonale dell'Assoluto *ātman-brahman*. Il rimedio proposto da Coomaraswamy potrebbe parere peggiore del male: non si libera degli insidiosi echi cristiani, ma si limita a rovesciare la bizzarra contaminazione pagano-cristiana di 'dei/demoni' in un'altrettanto bizzarra contaminazione cristiano-pagana – 'angeli/titani' – che riproduce altrove il malinteso: in nessun modo i *deva* sono 'angeli', ovvero messi, nunzi o ministri del Signore. Il minore dei mali è forse la coppia omogenea 'dei/titani'; ma, in ultima analisi, non esiste alcuna traduzione del tutto soddisfacente che non sia atta a ingenerare nel lettore frettoloso i peggiori equivoci circa il reale significato di una rappresentazione mitico-simbolica – quella appunto della lotta perpetua tra *deva* e *asura* – che ha risvolti estremamente complessi e radici molto profonde nel tessuto della cultura indiana.

5. Āgama

5.1. La terza classe di Scritture, cui non potremo dedicare che un breve cenno, prende il nome generico di *āgama*, 'dottrina tramandata' o *tantra*, 'testo', e comprende un insieme di opere la cui forma attuale non risale probabilmente a oltre la seconda metà del primo millennio ed è spesso molto più recente. La tipologia degli *āgama* è per certi versi affine a quella dei *purāṇa*. Condividono con quelli la struttura dialogica, ma gli interlocutori umani sono qui sostituiti da Śiva e la sua consorte, Devī, nei ruoli (scambievoli⁴⁷) del maestro (*guru*) e del discepolo (*śiṣya*). La tradizione ascrive agli *āgama* un quadruplici contenuto: dottrina metafisica (*jñāna*), disciplina fisiopsichica (*yoga*), pratica rituale (*kriyā*) e condotta (*cārya*), ma gli ultimi due argomenti predominano nettamente. L'interesse fondamentale degli *āgama* consiste in effetti nella prescrizione dei metodi di realizzazione (*sādhana*) appropriati per gli uomini della degradata epoca attuale, secondo le modalità di condotta (*ācāra*) appropriate per le diverse tipologie di uomini – bruto (*pāśu*), virile (*vīra*), divino (*daiva*) – ciascuno con le proprie distinte prerogative di progresso spirituale. I particolari di questi rituali, specialmente per ciò che riguarda gli *ācāra* più elevati, formano l'oggetto di una dottrina segreta (*rahasya*), che può essere impartita soltanto dal maestro in occasione dell'iniziazione tantrica (*dīkṣā*).

⁴⁷ Sarebbero propriamente da dirsi *āgama* i *tantra* in cui il ruolo del maestro è assunto da Śiva, e *nigama* quelli in cui è assunto dalla Dea, secondo una paretimologia riportata in una strofe dell'*Āgamadvaitanirṇaya* (cit. in WOODROFFE, *Principles of Tantra*, p. 70):

<i>āgataḥ śāmbhu-vaktrebhyaḥ</i>		<i>nirgato girijā-vaktrād</i>
<i>gataś ca girijā-mukhe</i>		<i>gataś ca girīśa-śrutim</i>
<i>mataś ca vāsudevena</i>		<i>mataś ca vāsudevena</i>
<i>iasmād āgama ucyate</i>		<i>nigamaḥ parikhyāyate</i>

Overo, rispettivamente: «Venuto dalle bocche di Śambhu [= Śiva], andato al viso della Figlia della Montagna [= Dea], approvato da Vāsudeva [= Viṣṇu]; perciò si dice *āgama*»; e «uscito dalla bocca della Figlia della Montagna, andato alle orecchie del Signore della Montagna [= Śiva], approvato da Vāsudeva, è noto come *nigama*».

5.1.1. Tradizionalmente, il numero degli *āgama* è fissato in 108 *sambhitā* viṣṇuite, 28 *āgama* śivaiti e 64 *tantra śakta*⁴⁸, ma il loro numero effettivo è di gran lunga superiore. Poche di queste opere sono tuttavia disponibili in edizioni a stampa, non di rado parziali, mentre la gran parte è conservata soltanto in manoscritti e perlopiù in condizione frammentaria. L'enorme estensione e la relativa inaccessibilità di questa letteratura rappresentano un primo, ovvio ostacolo alla sua traduzione.

5.1.2. A ciò si aggiunge la natura eminentemente pratica dei testi, che contengono minuziose prescrizioni di dettaglio sulla consacrazione e il culto delle immagini (*pūjā*), la fabbricazione di diagrammi sacri (*yantra* e *maṇḍala*), le posture del *haṭha yoga*, le pratiche del *laya yoga* per il risveglio dell'energia latente 'serpentina' (*kundalinī*) e la sua ascesa attraverso i centri sottili (*cakra*) lungo i dotti sottili (*nāḍī*), la ripetizione delle formule meditative (*mantra*), l'insediamento' (*nyāsa*) delle divinità nelle differenti parti del corpo, l'assunzione delle posizioni gestuali (*mudrā*) ecc. Già questo breve elenco avrà dato una misura della densità del gergo tecnico che deve essere semplicemente trascritto dal traduttore, non avendo un riscontro possibile nelle nostre lingue.

5.1.3. Ma l'ostacolo più caratteristico alla traduzione dei *tantra* risiede senza dubbio nella loro natura esoterica, e nelle forme peculiari in cui tale esoterismo si manifesta. I *tantra*, come si è detto, sono le Scritture del *kalīyuga*, proclamate da Śiva allo scopo di rendere la salvezza accessibile a tutti, anche a coloro che sono esclusi dall'elitaria rivelazione vedica riservata ai maschi *dvija*, e a coloro che per la nequizia dei tempi non posseggono più la purezza necessaria per il compimento dei riti vedici, né l'acume necessario per l'acquisto della conoscenza liberatrice vedantica. L'ecumenicità del *tantra* è proclamata a chiare lettere:

Dal brahmano fino all'ultimo fuoricasta, tutti i bipedi di questa terra possono aver titolo di accesso a questa pratica della famiglia [tantrica]⁴⁹.

Tuttavia, l'accesso al *tantra*, ancorché libero a tutti, non è pubblico, bensì comporta l'iniziazione da parte di un maestro, che la impartisce in segreto al discepolo che se ne dimostra degno. Attraverso l'iniziazione l'adepto viene accolto nel circolo (*cakra*) o nella famiglia (*kula*) tantrica, e non deve divulgare all'esterno le conoscenze e le pratiche di cui diviene partecipe, che sono spesso qualificate come 'mistero' (*guhya* o *rahasya*). Le dottrine tantriche, comunque, si proteggono in certa misura da sole, in quanto il dettato delle Scritture, al di là del significato patente, cela spesso significati più riposti, comprensibili solo agli ini-

⁴⁸ Per una visione d'insieme della letteratura tantrica e delle sue differenti branche e classificazioni v. N.N. BHATTACHARYA, *History of the Tantric Religion*, Delhi 1982, pp. 37 ss.

⁴⁹ *Mahānirvāna Tantra* XIV, 184: *viprādy-antyaaja-paryantā dvīpadā ye 'tra bhū-tale / te sarve 'smin kulā-cāre bhāveṃyur adhikāriṇaḥ*.

ziati, grazie all'uso di un linguaggio particolare detto *saṃdhā* o *saṃdhi* o *saṃdhyā bhāṣā*⁵⁰. Si tratta di forme connesse tutte alla rad. *dhā* con il preverbio *saṃ*, che comportano l'idea di connessione sotto vari aspetti, inclusi quelli specifici di 'crepuscolo' come congiunzione di giorno e notte, o 'intenzionalità' come rapporto tra parola e senso/significato. Entrambe le traduzioni più frequentemente proposte di 'linguaggio crepuscolare' o 'linguaggio intenzionale/allusivo' sono dunque giustificate e in qualche modo correlate. In forza dell'uso del 'linguaggio crepuscolare', il dettato tantrico congiunge il senso per così dire 'diurno', accessibile ai *paśu* non ancora spiritualmente risvegliati, un significato 'notturno' che si lascia intendere solo dagli adepti dei gradi superiori; ovvero, in forza del 'linguaggio intenzionale', il dettato tantrico allude a qualche cosa di più rispetto a ciò che enuncia a chiare lettere.

5.1.4. Un esempio facilmente accessibile della *saṃdhā bhāṣā* è offerto dal *mantra* buddhista a tutti noto:

- *om maṇi padme hūm*

La prima parola è il famoso *mantra* vedico AUM il cui senso mistico è elucidato già nella *Māṇḍukya Upaniṣad*. La quarta parola è invece un esempio dei *bīja-mantra* tantrici, ovverosia 'formule meditative seminali' costituite da semplici sillabe prive di significato, che sono concepite come cariche di energia in forza di una particolare concezione del potere mistico della parola su cui non possiamo soffermarci⁵¹. La seconda e la terza sono le sole parole dotate di un significato convenzionale, in base al quale potrebbero correttamente esser tradotte: 'il gioiello nel loto'. A partire da questo significato letterale, è generalmente accessibile un primo significato traslato ('il Principio nella Manifestazione') evocato dalla valenza simbolica di *maṇi*, attraverso l'equivalenza con *vajra* ('folgore, diamante') che fin dall'epoca upanisadica è un emblema del principio assoluto, e di *padma*, già nei *Purāṇa* emblema della manifestazione cosmica. Ma il *mantra* comporta un ulteriore significato recondito, che si vuole accessibile al solo adepto a conoscenza del codice linguistico della *saṃdhā-bhāṣā*, secondo il quale *maṇi* e *padma* designano rispettivamente l'organo sessuale maschile e femminile. In base a questo codice, il *mantra* allude non soltanto all'unità metafisica dell'Assoluto-Principio con la sua Energia-Manifestazione, ma anche alla

⁵⁰ Cfr. SH. DASGUPTA, *Obscure Religious Cults*, Calcutta 19622, pp. 413 ss.; lo studioso rileva una sorta di duplice accezione del termine: «while the *Tantras* are full of technicalities, the songs [i canti devocionali delle scuole tantriche medievali] are full of enigmas in addition to the technicalities. *Saṃdhā-bhāṣā* of the *Tantras* generally means the infusion into some words of some technical meaning» (*ibi*, p. 414). Cfr. anche M. ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1975, pp. 249 ss.

⁵¹ Sull'argomento v. A. PADOUX, *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. English transl. by J. Gontier, Delhi 1992. Considerazioni comparative stimolanti sul 'potere della parola' in India e in Europa e sul valore del *bija-mantra* si trovano anche in E.C. DIMOCK, *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava Sahajya Cult of Bengal*, Delhi 1989², pp. 225 ss.

reintegrazione mistica di tale unità attraverso la pratica dell'amplesso rituale caratteristica degli *ācāra* superiori.

6. *Conclusion*

Questi pochi cenni saranno stati almeno sufficienti, mi auguro, a dare un'idea delle eccezionali difficoltà di natura disparata che si fanno incontro al traduttore delle scritture indiane. Ciò indubbiamente ha fatto sì che tali scritture siano generalmente assai meno diffuse in traduzione che i 'Libri' delle altre grandi religioni (con la sola eccezione della *Bhagavadgītā*). Tuttavia, le traduzioni sono anche meno necessarie per il fedele, per le ragioni viste: importa e basta piuttosto al fedele esser inserito nel tessuto vivo della tradizione. Se questo rapporto viene a mancare, come nel caso degli *hindu* della diaspora, la carenza di traduzioni adeguate delle scritture si fa più vivamente deplorare, nel quadro delle problematiche particolari che sono ormai oggetto di una branca specializzata di ricerche.

D'altro canto, per lo specialista le traduzioni non sono indispensabili, non potendo comunque sostituire l'accostamento diretto ai testi; mentre tanto per lui quanto per lo studioso generico è forse più opportuno predisporre altri strumenti di rapido accesso, come sommari, antologie e parafrasi, che consentano di ridare il nucleo della sostanza aggirando le idiosincrasie dell'espressione (pur con l'inevitabile perdita semantica insita nella fondamentale entropia del processo traduttivo).