

Pinuccia Caracchi

Sanātana Dharma e religioni hindū Un'introduzione

1 - *Dharma e karman*

1.2 – *Induismo e Sanātana Dharma*

Delineare in modo essenziale e sintetico le caratteristiche fondamentali dell'Induismo è un compito assai arduo, data la vastità e la complessità dell'orizzonte culturale, religioso e spirituale a cui il termine si riferisce. L'etichetta 'hindū' si applica infatti a un notevole numero di vie di salvezza differenti, ciascuna delle quali ha elaborato una sua visione del divino e un differente cammino per giungere a esso. La complessità è tale da indurre una folta schiera di studiosi contemporanei addirittura a negare che sotto questo nome si celi una qualche realtà unitaria e, più ancora, che esista qualcosa di assimilabile a una "identità hindū": essa potrebbe avere tutt'al più una connotazione etnografica, ma non religiosa. L'Induismo sarebbe un'invenzione degli inglesi, creato funzionalmente alla loro politica del *divide et impera*, per alimentare le discordie tra hindū e musulmani. Da parte loro gli hindū, nel loro desiderio di riscatto, avrebbero reagito alla pretesa superiorità culturale e religiosa degli inglesi, inventandosi una tradizione inesistente – o tradizioni inesistenti – sulla base di modelli estranei alla loro storia e su imitazione di quelli occidentali.

Non si può negare che la cultura indiana, venendo a contatto con quella occidentale e subendone l'influenza, sia andata incontro a un processo di profonda trasformazione, iniziato fin dai primi decenni del Diciannovesimo secolo e tuttora in atto, e che questa trasformazione abbia avuto dei risvolti considerevoli anche nella sfera religiosa. La stessa parola "Hinduism" è stata coniata nel Diciannovesimo secolo¹ e la sua etimologia ha una chiara connotazione geografica e non religiosa: deriva infatti dal termine sanscrito *sindhu*, che significa 'fiume' (l'attuale fiume Indo), diventato *hindu* in antico iranico e utilizzato inizialmente dai conquistatori turchi per indicare gli abitanti nel bacino dell'Indo che non accettarono di convertirsi all'Islām. Tuttavia è innegabile che la grande varietà di usi e costumi, di culti, di fedi e, in ultima analisi, anche di "religioni" che sono comunemente etichettate come "hindū" si fonda su una solida base, unitaria e comune, che rende legittimo l'uso del termine. Tale base comune costituirà il tema principale di questa breve presentazione, nella consapevolezza che il panorama culturale e religioso in questione è così vasto e complesso che molte delle mie affermazioni generali, che per forza di cose saranno frutto di adattamenti e di semplificazioni, possono trovare una qualche smentita in un caso particolare². La difficoltà non sta soltanto nella complessità, ma anche nell'approccio

© 2019 | Creative Commons 4.0 – CC BY-NC-ND  start+unito

¹ Finora gli studiosi che si sono occupati dell'origine del termine 'Hinduism' hanno sostenuto che sia stato inventato dai colonizzatori inglesi. Sembra invece che il primo ad averlo usato, e forse coniato, sia stato il bengalese Rammohan Roy, celebre come fondatore del Brahma Samaj, nel 1816. Cfr. D. N. Lorenzen, *Who Invented Hinduism*, in "Comparative Studies in Society and History", vol. 41, n. 4, 1999, pp. 631-632.

² Per approfondire la conoscenza dell'Induismo un testo fondamentale per completezza e chiarezza è quello di S. Piano, *Sanātana-dharma. Un incontro con l'induismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, II ed. Per un approccio meno impegnativo si consiglia la lettura di A. Rigopoulos, *Hindūismo*, Queriniana, Brescia 2005. Infine, per una conoscenza più diretta dell'Induismo, attraverso la lettura dei suoi testi sacri, si consiglia

concettuale, a partire dall'idea stessa di "religione". Infatti il termine "religione" non ha un equivalente in sanscrito o nelle altre lingue indiane: spesso è tradotto con *dharmā* e gli stessi hindū, non trovando di meglio, sono soliti rendere *dharmā* con "religione", ma la nozione di *dharmā* non coincide affatto con quella di "religione", già di per sé non facile da definire, anche se innegabilmente il *dharmā*, almeno nell'accezione più comune del termine³, include anche la sfera più propriamente "religiosa". La parola *dharmā*, d'altra parte, non ha un equivalente nelle lingue europee. Questo è solo un esempio dei tanti fraintendimenti che hanno dato origine, da entrambe le parti, a una lunga serie di equivoci e di incomprensioni e che sono prova del fatto che una conoscenza anche solo superficiale dell'Induismo non possa prescindere da quella di alcuni termini chiave, il cui utilizzo si impone per la mancanza di adeguati equivalenti in italiano⁴.

Partiamo dunque dal termine *dharmā*. La parola tradizionalmente usata per indicare tutto quel complesso di dottrine, di culti e di "religioni" e, come vedremo, di molto più ancora, che oggi va sotto il nome di Induismo è Sanātana Dharma, un'espressione che può essere resa, in modo molto approssimativo, con "Norma" o "Ordine universale e perenne". Così si esprimeva al riguardo Candrasekhara Bhārati, un autorevole esponente di una delle correnti hindū più "ortodosse", in un'intervista rilasciata negli anni Venti:

Induismo è il nome che è stato dato ora al nostro sistema, ma il suo vero nome è sempre stato Sanātana Dharma o Legge eterna. Non data da un particolare punto del tempo, né inizia da un particolare fondatore. Essendo eterno è anche universale. Non ha una giurisdizione territoriale. Tutti gli esseri che sono nati o che nasceranno gli appartengono. Essi non possono sottrarsi a questa legge, sia che ammettano la sua forza vincolante, sia che non l'ammettano. L'eterna verità che il fuoco brucia non dipende, per quanto riguarda la sua validità, dalla nostra sottomissione a essa. Se noi accettiamo quella verità, tanto meglio per noi. Se non l'accettiamo, tanto peggio. In entrambi i casi la legge esiste, immutabile, universale ed eterna. Tale è il nostro Sanātana Dharma.⁵

L'esempio del fuoco, il cui *dharmā* è quello di bruciare, è molto chiaro ed eloquente: il *dharmā* non riguarda soltanto l'uomo e la società umana. È un ordine perenne (*sanātana*) e universale, che "regge"⁶ e regola tutto il cosmo secondo norme fisse e immutabili; è il *dharmā* a far sì che ogni cosa sia come deve essere, che il fuoco bruci e che le stelle percorrano la loro orbita. Questo stesso *dharmā* regola anche la società umana e a esso deve conformarsi il comportamento dell'individuo, a seconda del posto che egli occupa nel mondo, nella società e nel tempo⁷. L'uomo però può scegliere se uniformarsi o meno al suo

vivamente il volume curato da Francesco Sferra, *Hinduismo antico. Volume primo. Dalle origine vediche ai Purāna*, Introduzione ai testi tradotti di A. Rigopoulos, Traduzioni e note a cura di C. Della Casa, R. Gnoli, A. Pelissero, S. Piano, M. Piantelli, F. Squarcini, P. Swennen e V. Vergiani, Mondadori, Milano 2010. Questo volume è in realtà una piccola biblioteca che, in 1635 pagine (più 231 di introduzione), contiene una ricca antologia dei testi sacri più importanti, tradotti dal sanscrito, presentati e annotati. Altri riferimenti bibliografici utili per l'approfondimento di singoli temi saranno forniti via via.

³ Il termine *dharmā*, specie in filosofia, ha una varietà di significati tecnici, il cui approfondimento esulerebbe dai limiti di questa presentazione.

⁴ Per la conoscenza della terminologia di base un utile strumento è S. Piano, *Lessico elementare dell'induismo*, Promolibri Magnanelli, Torino 2001.

⁵ Da R. Krishnaswami Aiyar, *Dialogues With The Guru. Talks with His Holiness Sri Chandrasekhara Bharati Swaminah late Sankaracharya of Sringeri Sharada Peetha*, with an introduction by P. Masson Oursel, Chetana, Bombay 1988 (I ed. 1957), p. 10-11. Qui e dove non altrimenti specificato le traduzioni sono mie.

⁶ La parola *dharmā* deriva dalla radice *dhṛ-* che vuol dire appunto "reggere", "sostenere" ed è connessa col latino *firmus*.

⁷ Volendo cercare un parallelo all'idea di Sanātana Dharma nella tradizione cristiana, questo va individuato nell'idea di *Lex Aeterna* di agostiniana memoria, che ha rappresentato il fondamento giuridico nel Medioevo, fino a San Tommaso e ancora oltre. Sanātana Dharma e *Lex Aeterna* hanno in comune l'universalità, l'immutabilità e l'oggettività deontologica. Per approfondimenti sul tema si veda M. Piantelli, *Conoscenza ed azione nell'orizzonte della scuola di pensiero indiana della «Pūrvamīmāṃsā»*, in *Scritti scelti di Mario*

dharma: questa distanza tra l'essere e il dover essere, dovuta alla libertà di scelta, è una peculiarità fondamentale della condizione umana. In altre parole, se il fuoco non può far a meno di bruciare, l'uomo può decidere di non seguire il suo *dharma*. La conformità al *dharma* riguarda il comportamento dell'uomo nella sua globalità, vale a dire che ogni aspetto della vita vi è compreso, anche il più umile. Perciò l'idea di *dharma* ingloba in sé tutta quanta la sfera che attiene alla religione, ma è ben più vasta: per usare un termine oggi molto in uso, potremmo dire che è una visione olistica della vita, dalla quale nulla è escluso. Scendendo sul piano pratico, un hindū tradizionale si comporta come tale non solo quando va al tempio, quando medita, quando prega, ma anche quando mangia, quando si lava, quando viaggia..., persino quando compie i gesti più semplici e quotidiani. Qui non si tratta del fatto che ogni momento della vita sia ispirato e permeato da uno spirito religioso – dovrebbe essere così anche per ogni buon cristiano! – ma piuttosto del fatto che tutte le azioni quotidiane sono regolate da norme ben precise, stabilite nei testi sacri. Il loro compimento consapevole fa sì che ogni atto diventi un atto rituale, sicché si può dire che la vita ideale di un hindū, osservante della tradizione, sia un continuo susseguirsi di atti rituali, sia un rito essa stessa, nella misura in cui si uniforma, in ogni suo aspetto, all'Ordine universale. Appare evidente come in una visione di questo genere la distinzione fra sacro e profano non abbia nessun senso, giacché ogni aspetto della vita individuale e sociale è regolato dal *dharma*.⁸

Il *dharma*, applicato alla società umana, è caratterizzato da due aspetti fondamentali, il primo dei quali è quello “comune” (*sāmānya-dharma*), cioè valido per tutta l'umanità e consistente nell'osservanza dei principi etici più universali. A questo proposito, le due virtù morali di gran lunga più esaltate nei testi sacri sono la veracità (*satya*) e la nonviolenza (*ahimsā*), che non a caso costituiscono anche i cardini del pensiero gandhiano, il quale si è sempre proposto come un messaggio rivolto a tutta l'umanità e non all'India soltanto.⁹ Occorre sottolineare il carattere universale del *sāmānya-dharma*, alla cui osservanza sono tenuti tutti gli uomini senza distinzione di sesso, razza, religione e condizione sociale. Da questo punto di vista tutti gli uomini possono essere considerati hindū, anche coloro che non si professano seguaci del Sanātana Dharma.¹⁰ Ben diversamente il *dharma* “particolare” (*viśeṣa-dharma*), un secondo aspetto del *dharma*, comprende norme che si differenziano, anche notevolmente, sulla base di una complessa distribuzione di diritti e doveri, che tiene conto dello stadio della vita e della funzione che ciascuno esercita all'interno della società¹¹;

Piantelli, a cura di P. Caracchi, A. S. Comba, A. Consolaro, A. Pelissero, G. Pellegrini e S. Piano, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2013, pp. 25 ss.

⁸ Naturalmente questo vale soltanto nel mondo tradizionale. Oggi gran parte della società hindū si è più o meno allontanata, o si sta allontanando, dallo stile di vita tradizionale. Fra la società fortemente secolarizzata delle grandi città e quella dei villaggi meno toccati dalla modernizzazione e dalla globalizzazione, si può osservare tutta una serie di situazioni intermedie, più o meno conformi agli schemi tradizionali o distanti da essi.

⁹ È significativo il fatto che il Mahātmā Gāndhī chiamasse la pratica nonviolenta *satyāgraha*, che significa “attenersi strettamente alla verità”. Alcuni studiosi (cfr. per esempio S. Piano, *Sanātana-dharma*, cit. pp. 22-24) preferiscono tradurre *ahimsā* con “innocenza”, perché il termine, almeno nell'uso riscontrabile nei testi sacri e nel pensiero gandhiano, implica molto di più di una semplice astensione dalla violenza, consistendo in una disposizione interiore verso tutti gli esseri che renda incapaci di nuocere.

¹⁰ È evidente come questo fatto renda molto problematica la “conversione” all'Induismo, dato che tutti gli uomini sono già di per sé sottoposti alle leggi del Sanātana Dharma nel suo aspetto “comune” o universale (così come tutti gli esseri dell'universo), mentre, per quanto riguarda il suo aspetto “particolare”, esso si applicherebbe soltanto a coloro che sono nati all'interno della società hindū. Sostiene l'impossibilità di convertirsi all'Induismo M. Piantelli, in *Per un approfondimento della nozione di “Hindūismo”*, in “Śrī Vidyā”, n. 2, 1997, p. 51, mentre G. R. Franci rileva come questa visione sia, nei fatti, contraddetta dalla storia. Cfr. G.R. Franci, “Induisti si nasce e si diventa”, in *Studi Orientali e Linguistici*, VII (2000), pp. 467-476.

¹¹ In termini hindū i diritti e i doveri variano in base all'*adhikāra* di ciascuno. Quello di *adhikāra* è un altro concetto chiave per comprendere le basi del *dharma* hindū e ancora una volta è una parola che non ha un corrispettivo italiano, anche se, molto imperfettamente, potrebbe essere resa con “competenza” o

tale funzione a sua volta dipende dalla posizione all'interno del sistema castale: in pratica dipende dalla propria nascita.

1.2 – Karman e rinascita

Nella visione hindū, la nascita in una determinata famiglia, in un determinato luogo, in un determinato tempo storico e con determinate caratteristiche individuali non è un fatto casuale e neppure dipendente da un'imperscrutabile volontà divina; alla sua base vi sono profonde ragioni che vanno ricercate nel *karman* di ciascuno. La legge del *karman* è una delle dottrine fondamentali nella visione indiana dell'uomo e dell'universo, condivisa da tutte le religioni sorte nel subcontinente indiano (cioè anche dal Jainismo, dal Buddhismo e dal Sikhismo), pur se declinata in vario modo da ciascuna scuola di pensiero¹². È dunque opportuno soffermarvisi brevemente, anche perché la sua incompienza ha dato origine a numerosi equivoci, così come ha dato origine a equivoci l'incompienza di un'altra idea che a essa è strettamente collegata, quella di "rinascita", che rende il sanscrito *punarjanman*. Recita la *Bhagavad-gītā* (in 2.22), il testo sacro che è da molti considerato come il Vangelo dell'Induismo:

Come un uomo si sbarazza dei vecchi abiti
e ne prende altri nuovi,
così colui che possiede un corpo
si sbarazza dei corpi vecchi e si unisce ad altri nuovi.¹³

Molto spesso il termine *punarjanman* è reso con "reincarnazione": è un penoso errore, perché questa parola, divulgata dalla Società Teosofica¹⁴, non ha un equivalente né in sanscrito, né in alcun'altra lingua indiana. La parola "reincarnazione" comunica infatti l'idea della riassunzione di un corpo di carne¹⁵, ma la nozione di "ri-nascita" è molto più vasta, comportando la possibilità di rinascere sia in una delle svariate condizioni di vita esistenti su questa terra, sia in uno degli innumerevoli "mondi" (*loka*) superiori e inferiori al nostro contemplati nella cosmologia hindū e caratterizzati da diverse modalità di esistenza, modalità che non comportano l'assunzione di un corpo fisico. L'idea di rinascita intesa come riassunzione di un corpo fisico sembrerebbe avallata proprio dal verso della *Bhagavad-gītā* sopra citato, ma occorre tener presente che i vari termini sanscriti che veicolano l'idea di "corpo" (*śarīra*, *deha*, *kāyā*) hanno un'accezione ben più vasta che solo in parte corrisponde a quella di "corpo" a cui siamo abituati. Per quanto riguarda l'uomo, il corpo fisico è solo uno dei suoi tre corpi, quello "grossolano" (*sthūla*), che ha fine con la morte; gli altri due sono il corpo "sottile" (*sūkṣma*), che comprende l'energia vitale (*prāṇa*) e gli elementi psichici, e il corpo "causale" (*kāraṇa*), così detto perché è fatto di ignoranza (*avidyā*), l'ignoranza della propria vera natura spirituale: è questo il male radicale che è la causa prima delle rinascite. Dunque, da un punto di vista hindū si può parlare di "corpo" anche per tutti

"qualificazione". Per semplificare, potremmo dire che l'*adhikāra* di compiere una determinata azione comporta sia il diritto sia il dovere di compierla.

¹² Alla dottrina del *karman* nell'elaborazione di una delle più importanti scuole di pensiero hindū è in gran parte dedicato lo studio di A. Pelissero, *Il riso e la pula. Vie di salvezza nello śvaismo del Kāśmīr*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1998.

¹³ La traduzione è di Stefano Piano in *Bhagavad-gītā. Il Canto del glorioso Signore*, Magnanelli, Torino 2017, p. 101.

¹⁴ Fondata a New York nel 1875 da P. Blavatsky e H. S. Olcott, la Società Teosofica si radicò poi in India e diede un grande impulso all'interesse verso le religioni indiane in Europa e in America, ma al prezzo di travisarne molto spesso le dottrine. Alcuni di questi travisamenti hanno poi caratterizzato l'approccio verso le dottrine indiane di movimenti New Age e, in un modo o nell'altro, continuano a persistere anche oggi.

¹⁵ In proposito, acutamente osserva Mario Piantelli che «l'espressione "carne" per indicare una persona vivente appartiene al mondo biblico, e il suo impiego ha senso solo in quel contesto». Cfr. *Per un approfondimento della nozione di "Hindūismo"*, cit., p. 50.

quegli esseri che abitano mondi sottili, celesti o infernali che siano. Lo sconfinato insieme di tutti i mondi, o per meglio dire, di tutte le sfere d'esistenza costituisce il grandioso teatro del *samsāra* (un'altra fondamentale idea panindiana), cioè del perenne "scorrere insieme"¹⁶ delle rinascite e delle rimorti, dolorosamente segnato dall'impermanenza e regolato proprio dalla legge del *karman*.

Torniamo dunque alla legge universale del *karman*, a cui è sottoposta ogni forma d'esistenza e che tutte le forme d'esistenza unisce con un filo sottile, "da Brahmā fino al filo d'erba", per usare un'espressione ricorrente nei testi sacri. Il termine *karman*, che diventa *karma* nelle lingue neo-indiane, significa prima di tutto "azione", e poi l'azione per eccellenza, cioè l'azione rituale. Ma nell'accezione che qui ci interessa, esso indica la legge universale della retribuzione, in base alla quale ogni azione, fisica o mentale che sia, produce un risultato positivo o negativo che dovrà essere fruito da colui che l'ha compiuta, in questa vita o in quelle future. Il *karman* di ciascuno è la somma dei meriti e dei demeriti di tutte le azioni da lui compiute nella vita presente e nella serie innumerevole delle vite passate, meriti e demeriti da cui dipendono il suo presente e il suo futuro.

L'idea di *karman* è stata spesso interpretata in chiave di destino, un destino ineluttabile accettato con un atteggiamento passivo e fatalista. Nella visione indiana l'uomo è invece in grado di migliorare il proprio destino, grazie alla libertà e alla conseguente responsabilità morale che caratterizzano il suo agire, anche se la libertà dell'uomo è fortemente limitata da tutti quei passaggi obbligati – cioè da tutta una serie di condizioni e di fatti inevitabili, a partire dalla nascita in un determinato tempo e luogo – che egli stesso si è preparato con il suo agire durante una serie sconfinata di vite precedenti. Se si vuol parlare di determinazione, è un'autodeterminazione quella di cui qui si tratta. Semplificando molto e ricorrendo a un'immagine, per quanto imperfetta, si potrebbe dire che la trama di ogni vita è già predeterminata dalle azioni compiute nelle vite passate, cioè dal *karman*: è una trama dalla quale non si può scampare, ma sulla quale tuttavia si può ricamare con un certo qual grado di libertà, migliorando o peggiorando le condizioni future.

La legge del *karman* non è inesorabile e ineludibile in modo assoluto, dato che è possibile interromperla, ponendo fine alla catena delle rinascite che dal *karman* è regolata. Per il vero si tratta di una possibilità estremamente rara, attingibile solo da colui che, percorrendo un rigoroso cammino spirituale, arrivi a liberarsi da tutto ciò che i testi sacri sinteticamente chiamano "io" e "mio". Si tratta inoltre di una possibilità che è esclusivo appannaggio dello stato umano: persino gli dèi per raggiungere la liberazione devono tornare a rinascere nella condizione umana. Questo pone l'uomo al centro dell'universo e rende la condizione umana la più preziosa e desiderabile di tutte, almeno dal punto di vista soteriologico.

1.3 – Lo svadharma: categorie sociali e stadi della vita

Una delle condizioni per migliorare il proprio *karman* (e, in prospettiva, per arrivare a "bruciarlo", raggiungendo la liberazione dalle rinascite) è accettare con distacco la condizione in cui ci si trova a vivere, nonché tutti quegli avvenimenti che accadono indipendentemente dalla nostra volontà, nella consapevolezza che essi non sono "casuali" o voluti da un fato oscuro, ma sono anzi "causati" dalle nostre stesse azioni passate. Un'accettazione consapevole e distaccata, anche nelle situazioni e negli avvenimenti più dolorosi, è il presupposto indispensabile perché il *karman* che li ha prodotti possa essere

¹⁶ "Scorrere, correre, muoversi" sono i significati della radice *sr*, da cui *samsāra* deriva, con l'aggiunta del prefisso *sam-*, che qui significa "con". Il *samsāra* è dunque il perenne "scorrere insieme" di tutte le esistenze dell'universo. Non è un caso che nell'uso comune delle lingue neo-indiane la parola abbia assunto anche il significato di "mondo".

“bruciato” e possa giungere a esaurimento.¹⁷ L’accettazione della propria condizione deve poi comportare l’osservanza dei doveri del proprio stato, cioè dello *svadharmā* (dove *sva* corrisponde al latino *suus*), il “proprio *dharma*” o il “*dharma* personale”, che altro non è se non l’applicazione individuale, adattata a ciascuno, del *dharma* “particolare” (*viśeṣa-dharma*) di cui s’è parlato in precedenza.

Al riguardo parole molto chiare si leggono nella *Bhagavad-gītā* (in 3.35):

È meglio compiere, anche in modo imperfetto, il proprio dovere (*svadharmā*)
che adempiere bene il dovere altrui.
Benefica è perfino la morte nel compimento del proprio dovere,
mentre il dovere altrui non porta che danno.¹⁸

Nella pratica, lo *svadharmā* per un hindū si configura anche come *varṇāśrama dharma*, vale a dire come l’osservanza di norme che si diversificano in base alla categoria sociale (*varṇa*) e allo stadio della vita (*āśrama*). Tali norme possono in qualche caso entrare in conflitto o limitare quelle del *sāmānya dharma*, cioè del *dharma* “comune”. Tanto per fare un esempio classico, la norma del non uccidere richiede una diversa applicazione da parte di un esponente della categoria sacerdotale e da parte di un esponente di quella guerriera, poiché quest’ultimo è tenuto a osservarla solo nei limiti in cui essa non entra in conflitto col suo dovere di guerriero (che dunque ha la precedenza), mentre per un brahmano è una regola pressoché assoluta. Allo stesso modo il guadagnare denaro rientra nei doveri di un capofamiglia, ma è assolutamente vietato per il rinunciante che deve praticare il distacco dal mondo.

Il sistema delle caste e degli stadi della vita, regolamentato in una cospicua serie di testi detti *Dharma-śāstra*¹⁹, costituisce il cardine su cui poggia la società tradizionale hindū. La suddivisione della società nelle categorie sociali dette *varṇa* (letteralmente “colore”) riflette quella riscontrabile presso tutti gli antichi popoli indoeuropei; originariamente, essa si fonda su una concezione rituale della società, incentrata sul sacrificio, che costituiva il fulcro della vita religiosa nell’India antica. Al vertice della piramide sociale troviamo infatti i brahmani (*brāhmaṇa*), cui compete la funzione sacerdotale di collegare la terra al cielo, mettendo in contatto gli uomini con il mondo divino attraverso il compimento dei riti. I brahmani sono gli specialisti del sacro: avendo il compito di studiare, insegnare, spiegare e tramandare la Scienza Sacra, sono soprattutto loro a portare sulle spalle il peso della Tradizione. Il colore simbolicamente connesso con i brahmani è il bianco. Vengono poi gli *kṣatriya*, i guerrieri, cui compete la difesa della società, simboleggiati dal colore rosso, quindi i *vaiśya*, addetti alla produzione dei beni e della ricchezza, connessi simbolicamente col giallo, e infine gli *śūdra*, cui spettano i lavori servili, il cui colore simbolico è il nero.²⁰ Un posto a parte occupano i senza casta²¹, che in senso stretto non fanno neppure parte della

¹⁷ Nella *Bhagavad-gītā* si dice che occorre essere “contento di ciò che si ottiene in sorte” (*yadṛcchālābhasamtuṣṭaḥ*, in 4.22). La ragione va ricercata nel fatto che anche il desiderio di sfuggire al proprio *karman* crea a sua volta nuovo *karman*, come qualunque altro desiderio.

¹⁸ *Bhagavad-gītā*, cit., p. 123-124.

¹⁹ Il più importante e il più noto fra questi testi è il *Mānava-dharma-śāstra* o *Manu-smṛti*, accessibile anche in italiano, grazie alla traduzione di Federico Squarci e Daniele Cuneo: *Il trattato di Manu sulla norma* (*Mānavadharmasāstra*), Einaudi, Torino 2010.

²⁰ Così nella *Bhagavad-gītā* sono descritte le caratteristiche e i compiti dei quattro *varṇa*: “Calma, disciplina interiore, asceti, purezza, / tolleranza, rettitudine, conoscenza, saggezza / e fede in una Realtà ultraterrena / sono i compiti naturali di un *brāhmaṇa*. // Eroismo, vigore, decisione, prontezza, / coraggio in battaglia, generosità, / capacità di esercitare il potere / sono i compiti naturali di uno *kṣatriya*. // Agricoltura, cura del bestiame e commercio / sono i compiti naturali di un *vaiśya*, / mentre si addice alla natura di uno *śūdra* / l’azione che consiste nel servire.” (18.42-44, trad. di S. Piano, cit., p. 263).

²¹ Sono i cosiddetti ‘paria’ o ‘fuori casta’: si tratta generalmente delle persone e dei loro discendenti che sono state espulse dalla propria casta per aver infranto gravemente il codice sociale tradizionale o per essersi macchiati di qualche grave impurità.

società hindū: la loro condizione è ritenuta impura e a loro sono riservati i lavori considerati più umili, in special modo quelli che sono fonte di impurità rituale, come la rimozione delle carogne, la pulizia delle strade e delle latrine.

Va precisato che all'uso del termine "casta", che è ormai entrato nella consuetudine, fa riscontro in sanscrito e nelle lingue neo-indiane quello di due parole dal ben diverso significato: *varṇa* e *jāti*, ed è a questo secondo termine che propriamente si confà il concetto di "casta". Esso significa letteralmente "nascita", ma anche "genere", "specie" (come il latino *genus*, con cui è etimologicamente imparentato) e designa il gran numero di gruppi sociali endogamici, costituitisi principalmente sulla base dell'occupazione, oltre che su basi etniche, religiose, della provenienza e di altri fattori ancora, gruppi nei quali si suddividono non solo gli appartenenti ai *varṇa*, ma anche i senza *varṇa*.²²

Per comprendere il sistema castale è necessario por mente ai principi su cui si fonda, a partire da quello più ricco di risvolti sul piano pratico per la diversificazione di diritti e di doveri che comporta. Si tratta del principio che *noblesse oblige*: più si sale nella scala sociale più aumenta, insieme con la dignità e con i diritti, il peso dei doveri, degli obblighi e soprattutto delle prescrizioni relative alla purità rituale. Queste ultime sono molto complicate e rigide per un brahmano, ma sono invece ben poche per uno *śūdra*, il quale gode quindi di una libertà di movimento e di azione che per un brahmano tradizionale sarebbe impensabile. Inoltre è necessario non confondere le categorie della società indiana tradizionale con le classi sociali intese in senso economico. Si ricordi che la produzione dei beni materiali compete agli appartenenti al *varṇa* che si trova al terzo posto nella scala gerarchica, e non al primo com'è invece nelle classi sociali. Non a caso anche nella secolarizzata società contemporanea sono per lo più *vaiśya* i commercianti e gli industriali più facoltosi, mentre in alcuni contesti sociali molto secolarizzati i brahmani che continuano a vivere secondo il loro tradizionale stile di vita sono spesso poverissimi. Un esempio limite, ma assai eloquente, è quello del *dom* che a Benares sovrintende alla cremazione dei cadaveri sul Maṇikarṇikā ghāṭ²³: egli è ritenuto l'uomo più ricco della città, nonostante il fatto che la casta dei *dom* occupi un posto infimo nella scala sociale, poiché ciò che ha a che fare con la morte è considerato molto contaminante. In sostanza l'organizzazione fortemente gerarchica del sistema sociale tradizionale si basa su due principi fondamentali: la diversificazione delle funzioni e il grado di purità rituale che a ogni funzione è intrinsecamente connesso. A questi vanno poi aggiunti i principi della complementarità e dell'interdipendenza, in base ai quali anche l'attività rituale del brahmano, il suo studio e la sua purità dipendono, in qualche misura, dall'attività servile dello *śūdra*: l'armonia del tutto può essere assicurata solo dal corretto funzionamento di ogni sua parte.

I rapporti tra le caste sono regolati da una complessa normativa che riguarda soprattutto i matrimoni e la commensalità: i matrimoni tra caste diverse, per esempio, sono proibiti (ma a un uomo è concesso sposare una donna del *varṇa* immediatamente inferiore, mai però viceversa), mentre le regole riguardanti il cibo sono ispirate al principio che gli appartenenti a un *varṇa* superiore non possono accettare acqua e cibo, o almeno alcuni tipi di cibo, dagli appartenenti a un *varṇa* inferiore.

²² Si tratta di una suddivisione non sempre chiara e distinta: per esempio può accadere che una stessa *jāti* sia considerata appartenente a due diversi *varṇa* in due differenti regioni dell'India. Anche questo fatto testimonia la mobilità sociale che un tempo esisteva nella società hindū, mobilità che consentiva a un determinato gruppo di salire nella scala sociale coll'affinarsi dei suoi usi e costumi (con speciale riferimento all'osservanza di norme relative alla purità rituale). È questo il caso dei lattai, i quali per professione hanno a che fare con le mucche, gli animali sacri per eccellenza, ed è questo anche il caso degli Śrīvāstava, che svolgevano mansioni di tipo impiegatizio, e quindi non prive di un certo prestigio presso le corti reali.

²³ Sul Maṇikarṇikā ghāṭ vi è il principale crematorio di Benares, dove i roghi funebri ardono senza posa. A Benares molta gente, da ogni parte dell'India, si reca appositamente per morire, poiché si crede che chi vi muore non rinasca più, ma ottenga direttamente la liberazione.

Nelle loro linee essenziali, sono questi i fondamenti sui quali si è basata da secoli la società hindū. Sarebbe molto complesso esaminare anche solo brevemente che cosa di tutto questo rimanga nell'India contemporanea. Come abbiamo visto, il *dharma* regola anche tutta quanta la sfera politica, ma è ben noto che l'India di oggi ha un governo repubblicano, una costituzione ispirata a principi laici e leggi che tengono conto anche di quella parte della popolazione che non è hindū. Quindi non solo oggi non avrebbe più senso parlare, per esempio, di *rāja-dharma*, cioè di *dharma* del re (dal momento che i *rājā* non hanno più alcun potere politico), ma anche le caste non dovrebbero più avere alcun riconoscimento, almeno sul piano giuridico e su quello politico. Sembrerebbe dunque di dover concludere che l'osservanza del *dharma* hindū nell'India di oggi abbia perso la sua dimensione sociale e politica per essere confinato nella sfera privata, ma la realtà è assai più complessa. Diremo soltanto che la società indiana è ancora legata al sistema castale, sebbene in misura minore o maggiore a seconda dei contesti. La suddivisione della società in caste è così radicata nella mentalità indiana che ha influenzato anche le altre comunità religiose, le quali, pur rifiutando in linea di principio il sistema castale, hanno finito per ricreare strutture gerarchiche molto simili, quando addirittura non si verificano al loro interno dei fenomeni di sopravvivenza delle stesse caste hindū, come accade, per esempio, tra i cristiani del Kerala. Non è un caso che ancor oggi nelle scuole e soprattutto nelle università vi sia una predominanza di docenti brahmani, che ai massimi vertici dell'esercito prevalgano gli *kṣatriya*, che i grandi patrimoni economici siano sovente appannaggio di famiglie *vaiśya*, che i lavori impuri siano tuttora svolti da senza casta, anche se cresce sempre di più il numero delle persone che, in ogni categoria sociale, svolgono funzioni ben diverse da quelle connesse col *dharma* che sarebbe di loro competenza. Pochi sanno che lo stesso Mahātmā Gāndhī, che ha lottato strenuamente per l'abolizione dell'intoccabilità dei senza-casta, da lui considerata un'intollerabile vergogna, non ha però mai parlato di abolizione delle caste.

Come s'è detto, l'osservanza dello *svadharma* comporta anche quella delle regole relative agli stadi della vita, almeno per coloro che appartengono ai tre *varṇa* superiori, cioè per i *brāhmaṇa*, gli *kṣatriya* e i *vaiśya*. Lo schema di vita ideale comprende quattro stadi successivi. Il primo è quello del discepolato, durante il quale il *brahmacārin* si dedica all'apprendimento della Scienza Sacra vivendo presso un maestro e osservando la castità. Il secondo è quello del "capofamiglia" (*gṛhastha*), che, oltre a far fronte agli impegni della vita familiare e sociale, è tenuto alla celebrazione quotidiana di tutti i riti prescritti nei testi sacri. Nel terzo stadio, quello dell'eremita (*vānaprastha*, "abitatore delle foreste"), l'uomo, dopo aver assolto tutti i suoi doveri verso la società, si ritira dal mondo per dedicarsi alla vita ascetica. Può ancora avere accanto a sé la moglie, ma tutte le sue energie devono essere rivolte alla vita spirituale: austerità, meditazione, assidua celebrazione dei riti sacri.

Il quarto e ultimo stadio è quello del *saṃnyāsin*, il "rinunciante", colui che, dopo aver troncato ogni attaccamento mondano, deve avere come unica meta la liberazione dal ciclo delle rinascite, vivendo senza fissa dimora, senza nulla possedere e nutrendosi soltanto una volta al giorno con pochi bocconi di cibo elemosinato. Completamente libero da tutti i legami familiari e sociali, nonché dagli obblighi rituali e religiosi, egli abbandona anche il proprio nome e la propria casta e quindi si colloca al di fuori e al di sopra del *dharma*, non essendo più tenuto a osservarne le leggi. Per la società egli è come morto: è significativo il fatto che il rito col quale si diventa *saṃnyāsin* comporta l'incenerimento simbolico del proprio corpo.²⁴ Nonostante il fatto che da un certo punto di vista il *saṃnyāsin* possa essere equiparato a un senza-casta, grandissimo è il prestigio di cui gode e la venerazione di cui è fatto oggetto, poiché la meta del *saṃnyāsin* rappresenta il fine ultimo – oltre che la fine – di una serie di innumerevoli esistenze. Nei testi sacri egli è definito come l'"ombelico

²⁴ Per una bella descrizione di questo rito, anzi, di questo complesso insieme di riti, cfr. G. Pellegrini, "Pistillo di rinuncia, fuoco senza fiamma! Riflessioni intorno alla simbologia del gelsomino notturno nel mondo indiano", in *Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies*, n. 20 (2016), pp. 43-61.

dell'universo"²⁵: il *saṃnyāsin* ideale infatti è colui che ha bruciato tutto il suo *karman* e si è identificato con l'Assoluto, ponendosi in quel centro immobile e fisso, che costituisce il perno intorno al quale e in virtù del quale gira perennemente la ruota del divenire. Per questo la sua dignità è infinitamente superiore persino a quella regale, al punto che una norma tradizionale stabilisce che un *rājā* non possa occupare un seggio più alto di un *saṃnyāsin* o star seduto in sua presenza senza il suo permesso!

1.4 – La rinuncia: riflessioni

Quanto è stato detto sullo stato di *saṃnyāsin* ci offre l'occasione per alcune importanti considerazioni circa il valore che riveste in India il distacco dal mondo e la mentalità che l'ha prodotto. Anzitutto una società che pone in cima alla sua scala di valori il distacco e la rinuncia al mondo è una società che ha sviluppato un'alta consapevolezza della precarietà di tutti i beni e i valori terreni, in termini più "tecnici", un forte senso dell'"impermanenza" universale. Naturalmente questa consapevolezza è vissuta pienamente e coerentemente solo da un ristretto numero di persone e non impedisce certo alle persone comuni di immergersi nella vita, con tutto il suo carico di gioie, dolori, passioni, speranze, attaccamenti... Ma la consapevolezza dell'impermanenza rimane in qualche modo profondamente impressa nella consapevolezza collettiva, con la conseguenza che nella visione indiana vale davvero soltanto ciò che si sottrae alla ruota del divenire, che tutto travolge nel suo incessante girare. Da qui deriva una svalutazione della storia, o quanto meno, il diverso valore che alla storia è attribuito. Lo scarso interesse nei suoi confronti è dimostrato dalla penuria di opere storiografiche e cronachistiche. Inoltre è un fatto che le datazioni – anche quelle dei testi, degli avvenimenti e dei fatti più importanti – sono quasi sempre altamente problematiche, fonte di infinite dispute fra gli studiosi, dato che le ricerche approdano spesso a risultati ipotetici o appena approssimativi. D'altra parte, si tratta di ricerche e di dispute che non rivestono alcun interesse per la cultura tradizionale, la quale ancor oggi continua a esprimere opere letterarie e soprattutto filosofiche che, almeno apparentemente, sembrano essere avulse dal contesto storico. Questo non significa che i fatti storici siano assenti nei testi della cultura tradizionale, ma di solito vi compaiono trasfigurati nel mito, dato che non interessano in sé e per sé, ma per il loro valore metastorico, simbolico, normativo.²⁶

Un'altra considerazione riguarda l'idea hindū di rinuncia e la sua differenza rispetto a quella cristiana. Il cristiano che sceglie di rinunciare al mondo per dedicarsi alla vita religiosa lo fa in genere nella consapevolezza di rinunciare a beni e valori autentici (per esempio agli affetti familiari), per perseguire un bene e un valore superiore. Al contrario un hindū sceglie la via della rinuncia solo quando ai suoi occhi i beni e i valori terreni cessano di essere tali, in altre parole quando gioie, piaceri e beni terreni hanno perso ogni interesse ai suoi occhi, essendosi svuotati di ogni autentico valore, valore che in realtà, alla luce della sua nuova consapevolezza, non hanno mai avuto. Non per nulla nell'India antica la scelta

²⁵ L'espressione si trova nel *Mahābhārata* (in *Śāntiparvan* 245.27). La traduzione italiana dell'intero brano, che ha per tema la figura del *saṃnyāsin*, si può leggere in P. Martinetti, *La sapienza indiana*, con un'antologia di testi indù e buddhisti a cura di P. Caracchi, Celuc libri, Milano 1981, pp. 147-150. Per approfondire la conoscenza della figura del *saṃnyāsin* e il significato che si attribuisce alla rinuncia nell'Induismo, si veda Vidyāranya, *La liberazione in vita. Jīvanmuktiviveka*, a cura di Roberto Donatoni, Adelphi, Milano 1995.

²⁶ Occorre tener conto di questo diverso valore attribuito alla storia nel dialogo interreligioso. Mentre la storicità del Cristo è un punto di forza per la fede cristiana, la storicità non è un dato molto significativo dal punto di vista hindū, come tutto ciò che ha a che fare con la sfera del divenire, dato che, per la sua natura contingente, non può aggiungere valore a ciò che già di per sé ha una validità che trascende la dimensione spazio-temporale. Oggi, certamente, anche gli hindū sentono l'esigenza di sostenere la storicità di figure divine come quelle di Rāma e di Kṛṣṇa (di cui si parlerà più oltre), che sono per certi versi assimilabili a quella del Cristo, ma si tratta di un'esigenza indotta dal confronto col Cristianesimo e col pensiero occidentale.

della rinuncia al mondo era prevista solo dopo aver vissuto una vita nel mondo e quindi dopo aver avuto modo di sperimentarne, insieme con le gioie e i piaceri, anche la dolorosa precarietà. Śaṅkara – noto anche come Śaṅkarācārya, il “Maestro Śaṅkara” (datazione incerta, collocabile presumibilmente fra VI e VIII sec. d. C.) – fu forse il primo, almeno fra i grandi Maestri hindū, a scegliere la condizione di *saṃnyāsin* in giovanissima età, senza prima essersi formato una famiglia²⁷. Anche oggi molti di coloro che scelgono la via della rinuncia, lo fanno dopo esser passati attraverso l’esperienza del matrimonio e della vita familiare. In sostanza, nella visione indiana la rinuncia esteriore ha davvero senso solo quando è espressione di un avvenuto distacco interiore, basato su una presa di coscienza del carattere doloroso e impermanente dell’esistenza e del vuoto ontologico che la caratterizza. Si osservi che, anche dal punto di vista psicologico, eccettuato il caso di chi abbia già raggiunto un alto grado di evoluzione interiore, difficilmente ci si può distaccare da un bene non ancora gustato appieno.

Per quanto riguarda l’India contemporanea, sono probabilmente ben pochi coloro che vivono come *vānaprastha* e come *saṃnyāsin* secondo le norme stabilite nei testi sacri. Il terzo stadio può oggi avere il suo equivalente in uno stile di vita ritirato e austero: molti sono effettivamente gli anziani che, pur rimanendo in seno alla propria famiglia, si estraniano da tutte le cure mondane e si dedicano interamente alla meditazione e al culto divino. Anche la vita del *saṃnyāsin*, almeno nelle durissime condizioni previste dalla tradizione più antica, è oggi presumibilmente appannaggio di pochi, ma molti sono ancora coloro che abbandonano una vita agiata e onorata, per diventare “rinuncianti”, come dimostra la grande quantità di *sādhu* che si vedono lungo le strade indiane. *Sādhu* (“buono”) è il termine più comune e più generico per indicare coloro che hanno abbracciato la vita monastica in uno dei molti ordini ascetici, ciascuno dei quali ha regole e caratteristiche proprie. Oggi il termine *saṃnyāsin*, quando non indica genericamente coloro che hanno abbracciato il quarto stadio della vita, è riferito ai monaci appartenenti ai dieci ordini monastici organizzati da Śaṅkarācārya²⁸, riconoscibili per lo straccio arancione che costituisce il loro unico abbigliamento e per il loro bastone in cima al quale c’è un nodo, anch’esso di stoffa arancione. Nell’India settentrionale l’ordine più numeroso, oltre che assai articolato al suo interno, è quello dei Vairāgin (“Distaccati”) viṣṇuiti, che si rifà a Rāmānanda (XV sec.). Troviamo fra i Vairāgin austere figure di asceti quasi nudi, con i lunghi capelli incolti e col corpo cosparso di cenere e dolci figure di monaci vestiti di bianco e dalla capigliatura ben curata²⁹. Va da sé che alle diversità nell’aspetto esteriore fanno sempre riscontro differenze ben precise nell’osservanza religiosa, nello stile di vita e soprattutto nel tipo di spiritualità e di pratica ascetica e mistica.

1.5 – Gli “obiettivi” della vita umana

Il fatto che nella cultura indiana tradizionale sia dato il massimo onore ai valori dell’asceti e della rinuncia non deve indurre nell’errore di pensare che la civiltà indiana sia tutta volta all’ascetismo e alla rinuncia: arte e letteratura dimostrano proprio il contrario. Non si dimentichi che è indiano il più celebre trattato della letteratura mondiale sull’erotismo e sul piacere sessuale: il *Kāma-sūtra* di Vātsyāyana, a cui s’accompagna l’*Artha-śāstra* di

²⁷ Su Śaṅkara, uno fra i più grandi maestri hindū di tutti i tempi, si veda M. Piantelli, *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Edizioni Āśram Vidyā, Roma 1998, II ed. Per Śaṅkara, figlio unico di madre vedova, la scelta di diventare *saṃnyāsin* non sarebbe stata facile, stando a quanto ci tramandano le sue agiografie. Cfr. M. Piantelli, *Śaṅkara, cit.*, pp. 109-112 e Govindanātha, *Il poema di Śaṅkara. Śrīśaṅkarācāryacarita*, a cura di M. Piantelli, Promolibri, Torino 1994, 3.13-20, p. 43.

²⁸ Cfr. M. Piantelli, *Śaṅkara, cit.*, pp. 194.

²⁹ Sulla figura e l’opera di Rāmānanda si veda P. Caracchi, *Rāmānanda. Un guru tra storia e leggenda*. Con una traduzione dei canti hindī in collaborazione con Shukdev Singh, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2017. All’ordine dei Vairāgin, al suo sviluppo e alle sue ramificazioni nel corso della storia è dedicato il capitolo sesto, pp. 179-225.

Kauṭilya, un trattato di scienza politica che, a torto o a ragione, è stato spesso paragonato a *Il principe* di Machiavelli.³⁰ La vita ascetica costituisce indubbiamente il coronamento ideale dell'esistenza umana, ma, come s'è detto, per essere in grado di rinunciare al mondo con piena consapevolezza, è necessario farne prima piena esperienza: perciò è stata elaborata la teoria dei quattro "obiettivi" della vita (*puruṣārtha*), che coprono tutta la sfera dell'umana esistenza, dai suoi aspetti più intimi e privati a quelli più pubblici e collettivi. Essi sono: *kāma*, che concerne la sfera dell'amore, della passione, dell'eroticismo; *artha*, che riguarda essenzialmente l'acquisizione dei beni materiali e l'esercizio del potere (dunque la sfera economica e quella politica); *dharma*, che comporta l'osservanza di tutte le norme del corretto agire, alle quali il raggiungimento dei primi due "obiettivi" deve essere subordinato, e infine *mokṣa* o *mukti*, la liberazione dalle rinascite, che in realtà occupa un posto a parte rispetto agli altri tre e che, come abbiamo detto, rappresenta la meta suprema della vita umana.

2 - Veda e Vedānta

2.1 – La Śruti

Come il *dharma* è la Norma universale e perenne, che trascende i limiti del tempo e dello spazio, così pure perenni sono i *Veda*, cioè i testi sacri su cui il Sanātana Dharma si fonda. Il termine deriva dalla radice *vid-*, "conoscere", e potrebbe quindi essere reso come "Il Sapere" o "La Sapienza". Gli studiosi tendono a collocare la redazione della letteratura vedica in un arco temporale molto vasto, a partire dall'epoca in cui, secondo l'ipotesi oggi più accreditata, gli indoeuropei cominciarono a giungere in India nel secondo millennio a. C., o da prima ancora. Da un punto di vista hindū, i *Veda* sono Parola eterna, anche se la loro formulazione risente del decadimento progressivo dell'umanità attraverso il succedersi delle quattro ère (*yuga*), di cui si parla nella cosmologia. I *Veda* sono pertanto definiti *apauruṣeya*, cioè non opera dell'uomo (*puruṣa*): solo la loro trasmissione all'umanità – e non la loro composizione – è dovuta agli antichi veggenti, i *ṛṣi*, che, in stato di profonda meditazione e grazie alla cristallina purezza delle loro menti, "videro" e "udirono" i suoni divini e atemporali dei *Veda*. Tali suoni sono eternamente presenti nella coscienza divina che manifesta l'universo a partire da essi³¹: sono perciò suoni archetipali, vere e proprie forze cosmiche che contengono in potenza tutti gli esseri, tutti i mondi, tutto ciò che esiste. Nei *Veda* ha dunque il suo primo fondamento l'idea della manifestazione dell'universo a partire dal Suono / Parola, idea che tanta importanza avrà nelle scuole filosofiche e teologiche successive.³²

³⁰ Su questi due trattati e sulle loro analogie si veda S. Piano, *La tradizione, la nuova rivelazione e la letteratura scientifica*, in G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell'India*, UTET, Torino 2000, pp. 289-300. Il *Kāma-sūtra* è stato tradotto in italiano da Cinzia Pieruccini: Vātsyāyana, *Kāma-sūtra*, Marsilio, Venezia 1990). Per approfondimenti sul tema si veda anche C. Pieruccini "La dottrina dell'appagamento: «Kāmasūtra» e dintorni", in *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e in Tibet*, A cura di G. Boccali e R. Torella, Einaudi, Torino 2007, pp. 33-60.

³¹ Questo naturalmente vale per le scuole di pensiero che contemplano l'esistenza di Dio. La Pūrva-mīmāṃsā, che non la contempla, considera i suoni eterni dei *Veda* come dotati di un'esistenza autonoma.

³² Sorge spontaneo pensare alla dottrina cristiana del Logos, che presenta dei punti di contatto con la visione hindū di Vāc o Śabda, la "Parola". Sul tema in questione di particolare interesse sono le riflessioni di Henri Le Saux (Swami Abhishiktananda), in *La rencontre de l'hindouisme e du christianisme*, Aux éditions du Seuil, Paris 1966, pp. 152-162. Per una rigorosa disamina su possibili raffronti tra la teologia hindū della Parola e il Logos nella filosofia ellenistica si veda di M. Piantelli, "Alla ricerca d'un parallelo del Logos nell'orizzonte della teologia indiana", in *Scritti scelti di M. Piantelli, cit.*, pp. 223-273. Infine, sulla Parola nella cultura indiana, a partire dal mondo vedico, segnaliamo due raccolte di saggi: A. Pelissero, M. P. Candotti, T. Pontillo, S. Piano, P. Caracchi, A. Consolaro, *Parola e pensiero nell'India*, a cura di A. Pelissero, fascicolo

Il termine con cui si designa l'intero complesso dei testi vedici è *Śruti*, che significa "ascolto", "audizione". Il termine contiene un riferimento non solo all'ascolto dei *Veda* da parte degli antichi veggenti, ma anche al modo in cui i *Veda* sono stati tramandati nei secoli, cioè l'ascolto dalla viva voce del maestro, "da bocca a orecchio". È così che ancor oggi sono appresi nelle scuole vediche, dove i fanciulli brahmani, fin dall'età di tre anni, li imparano a memoria senza servirsi del testo scritto, ma semplicemente memorizzando il testo recitato dal maestro, con l'ausilio di tecniche molto raffinate, elaborate da secoli, per fare in modo che la loro trasmissione sia assolutamente fedele. In effetti, i testi vedici sono giunti per trasmissione orale sino a noi con pochissime varianti, a differenza di quanto di solito accade per i testi tramandati attraverso tradizioni manoscritte. Sembra che la prima redazione scritta dei *Veda* sia relativamente recente, risalendo solo al XIV secolo d. C.

La parte più antica dei *Veda* è costituita da quattro raccolte (*saṃhitā*) di inni, che vanno sotto il nome di *Ṛgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda*, destinati a essere cantati dalle quattro diverse categorie di sacerdoti che officiavano il sacrificio. Gli inni vedici sono in gran parte rivolti alle potenze che reggono l'universo, cioè alle divinità del cielo, del "mondo intermedio" e della terra, ma vi sono anche inni a contenuto filosofico e cosmogonico, come il celebre *Nāsadīyasūkta* (l'inno X.129 del *Ṛgveda*) che ci riporta al momento iniziale dell'emanazione dell'universo dall'Uno:

In principio non vi era Essere né Nonessere.
Non vi era l'aria né ancora il cielo al di là.
Che cosa lo avvolgeva? Dove? Chi lo proteggeva?
C'era l'Acqua, insondabile e profonda?

Non vi era morte, allora, non ancora immortalità,
di notte e giorno non vi era alcun segno.
L'Uno respirava senza respiro, per impulso proprio.
Oltre a quello non vi era assolutamente null'altro.³³

A ciascuna delle raccolte di inni sono collegati una serie di altri testi che fanno parte del *corpus* vedico: i *Brāhmaṇa*, manuali per brahmani, in prosa, dedicati soprattutto all'esegesi liturgica, ma ricchi anche di temi mitologici e cosmogonici; gli *Āraṇyaka*, testi delle selve, ancora incentrati sull'esegesi del sacrificio, ma nei quali un'importanza sempre maggiore va acquistando la riflessione filosofica, partendo dall'interpretazione simbolica del sacrificio stesso, dai suoi significati mistici e segreti; infine le *Upaniṣad*, i testi più importanti dal punto di vista speculativo, sui quali torneremo fra breve.³⁴

2.2 – Il rituale vedico

Il vero perno della religiosità vedica era il sacrificio, intorno al quale nell'India antica era organizzata tutta la vita dell'individuo e della società e a partire dal quale si svilupparono anche le scienze, come la fonetica, l'astronomia, la matematica, la geometria...³⁵ Il sacrificio

speciale di "Humanitas" LXI, n. 3, maggio-giugno 2006 e *La Parola Creatrice in India e nel Medio Oriente*, a cura di Caterina Conio, Giardini, Pisa 1994.

³³ Cfr. Panikkar, R., *I Veda. Mantramañjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, vol. I e II, edizione italiana a cura di M. Carrara Pavan, BUR, Milano 2001, vol. I, p. 76. Altre interpretazioni di questi famosi quanto sibillini versi del *Ṛgveda* si trovano nella traduzione di S. Sani, in *Ṛgveda. Le strofe della sapienza*, Marsilio, Venezia 2000, p. 65, e in quella di P. Swennen, in "Veda e Brāhmaṇa", in *Hinduismo antico*, cit., p. 51.

³⁴ Un valido strumento per approfondire la conoscenza dei testi vedici e della loro spiritualità sono i due sopra citati volumi curati da Raimon Panikkar, *I Veda. Mantramañjarī*, che offrono una ricca selezione di testi tratti dall'intero *corpus* vedico. Per un'introduzione generale si veda A. Consolaro, *I Veda. Introduzione ai testi sacri indiani*, Xenia, Milano 2000.

³⁵ Le così dette "scienze esatte", che si svilupparono in India fin da tempi molto antichi (tanto per fare un esempio l'equazione a due incognite sembra attestata già nell'VIII sec. a. C.), sono fra i temi trattati in una

aveva la funzione di congiungere la Terra al Cielo, il mondo degli uomini a quello degli dèi, attraverso l'azione mediatrice del dio del fuoco, Agni, il sacerdote eterno. Il fuoco sacrificale doveva ardere perennemente in ogni casa, utilizzato per i riti quotidiani, così come per quelli solenni.

Il sacrificio vedico ha il suo fondamento mitico nel sacrificio del *Puruṣa*, l'Uomo cosmico, dal cui smembramento rituale traggono origine l'universo e la società umana con le sue quattro categorie sociali.³⁶ Il sacrificio del *Puruṣa* è l'archetipo di ogni sacrificio, che perciò ripropone idealmente l'atto primordiale della manifestazione dell'universo, atto che si caratterizza come doloroso e cruento, dato che l'apparire della molteplicità comporta uno "smembramento" dell'unità primordiale. Al tempo stesso il sacrificio ha la funzione di ricomporre l'unità perduta attraverso l'oblazione di beni materiali: tramite il sacrificio, dunque, il mondo si genera e si rigenera in continuazione. L'interpretazione simbolica dell'oblazione sacrificale in chiave di rinuncia interiore – cioè come rinuncia a quell'"io", che sempre più sarà sentito come elemento di limitazione e di separazione – è il punto di partenza di importanti sviluppi nell'Induismo successivo. Un analogo processo di elaborazione hanno subito altri elementi della religiosità vedica, sui quali i ristretti limiti di questa presentazione non consentono di soffermarci.³⁷

Che cosa è rimasto del ricchissimo rituale vedico nell'India contemporanea? È difficile dire se oggi in India ci siano ancora famiglie che usano tenere il fuoco sacro perennemente acceso. Anni or sono, mi è capitato di vedere, in case di brahmani ortodossi, il fuoco dipinto su una parete nell'angolo della casa in cui il capofamiglia era solito celebrare i suoi riti quotidiani e dove la famiglia si riuniva per i rituali delle feste religiose più importanti. Quanto ai grandi sacrifici vedici, essi sono diventati molto rari nell'India di oggi e alcuni sono scomparsi del tutto, in parte per ragioni contingenti (per esempio l'*aśvamedha* non si celebra più perché sancisce l'apoteosi di un grande sovrano³⁸), in parte perché si pensa che, avendo i sacrifici vedici una diretta influenza sulle forze che reggono il cosmo, essi richiedano una esecuzione perfetta che ben pochi brahmani sono oggi in grado di assicurare. Ciò non significa che i *Veda* siano scomparsi dalle pratiche religiose dei nostri giorni! In molti riti sacrificali è rimasta una parte del rituale vedico, a cominciare dal canto degli inni. Vedico è anche, tutto o in parte, il rituale che sottolinea i momenti più significativi della vita, in particolare il rituale per il matrimonio e per la morte. Vedici sono inoltre i riti e le preghiere della *saṃdhyā*, che un hindū è tenuto a recitare tre volte al giorno (all'alba, a mezzogiorno e al tramonto), oggi come migliaia di anni fa.

2.3 – Le Upaniṣad e il pensiero filosofico

Dal punto di vista dottrinale gli insegnamenti più importanti, quelli che costituiscono il fondamento di tanta parte della speculazione successiva, sono contenuti nell'ultimo *corpus* di testi vedici, le *Upaniṣad*, detti anche *Vedānta* o "fine dei *Veda*", con riferimento non tanto

serie di testi ausiliari dei *Veda*, detti *Vedāṅga* ("Membra dei *Veda*"). Non dimentichiamo che i numeri "arabi" vengono in realtà dall'India e che all'India dobbiamo l'invenzione dello zero.

³⁶ Il termine *puruṣa* nella sua accezione più comune, in sanscrito e nelle lingue neo-indiane, significa semplicemente "uomo", ma già nelle *Upaniṣad* è usato per indicare, a seconda dei contesti, sia lo Spirito supremo (il *Brahman*), sia il suo riflesso nell'uomo (l'*Ātman*), sia il principio cosciente individuale (*jīva*, solitamente reso con "anima"). Al sacrificio del *Puruṣa* è dedicato un altro celeberrimo inno del *Rgveda*, il *Puruṣasūkta* di *Rgveda* X.90 (trad. di R. Panikkar, in *I Veda*, cit., vol. I, pp. 100-102 e trad. di S. Sani, in *Rgveda*, cit., pp. 67-68).

³⁷ Sul rituale vedico, ma anche sul mondo vedico in generale, si vedano di C. Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, a cura di A. Comba, Adelphi, Milano 1994 e *La danza delle pietre. Studi sulla scena sacrificale nell'India antica*, Traduzione di R. Donatoni, Adelphi, Milano 2005.

³⁸ Per una descrizione di questo sacrificio cfr. M. Piantelli, "La «religione» vedica", in *Storia delle religioni. 4. Religioni dell'India e dell'Estremo oriente*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 37-38.

a una successione cronologica, quanto al fatto che essi ne rappresentano “il fine”, cioè il compimento ultimo, il coronamento ideale. Quelli delle *Upaniṣad* non sono insegnamenti esposti in modo ordinato e sistematico, ma insegnamenti “segreti”, che sembrano raccolti sotto forma di appunti dalla viva voce del Guru, il Maestro spirituale. Essi sono dunque molto spesso volutamente incompleti e oscuri, richiedendo la guida di una qualificata autorità spirituale per la loro piena comprensione. Enorme è tuttavia la loro importanza dottrinale, soprattutto perché stanno alla base del più grande e rappresentativo indirizzo filosofico: quello che con le *Upaniṣad* condivide il nome di Vedānta.³⁹

Occorre qui aprire una breve parentesi sul senso della filosofia nell’India tradizionale: essa non si pone come “ricerca” della verità, una verità sconosciuta a priori, che può essere investigata con le sole forze del pensiero umano, come accade, per esempio, nella cultura europea dopo l’epoca medioevale. La Verità è già data, è quella contenuta nella Parola eterna dei *Veda* e ogni maestro non fa che commentarla, interpretarla, elaborarla, spiegandola ai suoi contemporanei e *in primis* ai suoi discepoli: nel far questo, egli attinge non solo dalle proprie conoscenze, ma anzitutto dalla propria esperienza. L’esperienza diretta nell’orizzonte indiano è sempre il criterio ultimo e definitivo di verità: per questo motivo ciò che qualifica un vero Guru è solo l’aver sperimentato la Verità che va insegnando e di cui sono garanti la sua esperienza e la testimonianza della sua vita. Da un certo punto di vista le scuole tradizionali hindū possono essere paragonate alla Patristica e alla Scolastica, dove la Verità era quella rivelata nelle Sacre Scritture e dove, molto spesso, la figura del santo e quella del filosofo coincidevano. Inoltre – non solo nell’orizzonte hindū, ma in quello indiano in generale – l’indagine filosofica non è fine a se stessa, ma ha uno scopo pratico, e questo scopo è il conseguimento della liberazione: si può dunque parlare di una sorta di primato della soteriologia, per cui ogni dottrina si pone in una prospettiva soteriologica e a ogni scuola di pensiero corrisponde una particolare via di liberazione.

Per quanto poi riguarda il termine “filosofia”, ancora una volta ci troviamo di fronte a una parola che non ha un corrispettivo in sanscrito⁴⁰: quello che più abitualmente è usato in modo vagamente analogo a “filosofia” è il termine *darśana*, che significa “visione” e che, in senso tecnico, indica i sei principali indirizzi del pensiero tradizionale hindū. Il termine *darśana* applicato alla speculazione filosofica, ci fornisce due importanti indicazioni: la prima, più generale, è quella di un forte e immediato richiamo a quell’esperienza diretta – implicita nell’idea di “visione” – su cui si fonda l’autorità di chi parla o scrive; la seconda, più legata ai diversi indirizzi di pensiero di cui si è detto, è quella di una differenza di punti di vista, basata sulle diversità nelle competenze e negli obiettivi di ciascun indirizzo. Tali competenze, definite con molta approssimazione, sono ritualistica e mistica per i *darśana* della Pūrvamīmāṃsā e del Vedānta (detto anche Uttaramīmāṃsā), cosmogonia per il Sāṃkhya-darśana, ascetica per lo Yoga-darśana, logica per il Nyāya-darśana e fisica per il Vaiśeṣika-darśana.

La letteratura filosofica reca copiosa testimonianza degli accesi dibattiti che intercorrevano tra gli esponenti delle diverse scuole; inoltre veri e propri tornei filosofici si

³⁹ Le principali *Upaniṣad* sono accessibili anche in italiano, in due traduzioni: quella di P. Filippini Ronconi (*Upaniṣad antiche e medie*, traduzione riveduta a cura di A. Comba, prefazione di M. Piantelli, Bollati Boringhieri, Torino 2009, I ed. 1960) e quella di C. Della Casa (*Upaniṣad*, UTET, Torino 1976). Una bella presentazione delle *Upaniṣad* da un punto di vista tradizionale si trova in G. Pellegrini, “L’*Upaniṣad* del cuore di Rudra: alcune considerazioni”, in *Annali di Ca’ Foscari (Serie Orientale, 41)*, XLIX, 3, 2010, pp. 146-153. Le *Upaniṣad* sono state tra i primi testi sacri hindū conosciuti in Europa, grazie alla traduzione latina di Anquetil-Dupéron, condotta su una versione persiana e pubblicata a Parigi negli anni 1801-1802. Esse esercitarono un grande fascino sulla cultura romantica dell’Ottocento e influenzarono soprattutto il pensiero di Schopenhauer. Su questi temi segnalo il saggio di M. Piantelli, “La «māyā» nelle «Upaniṣad» di Schopenhauer”, in *Scritti scelti di Mario Piantelli, cit.*, pp. 5-122.

⁴⁰ Sui possibili equivalenti sanscriti del termine ‘filosofia’ si veda R. Torella, *Il pensiero dell’India. Un’introduzione*, Carocci, Roma 2008, pp. 11-16.

tenevano presso le corti reali fin dall'epoca delle *Upaniṣad*, ma è difficile dire quanto in questi dibattiti la contrapposizione rispecchiasse le reali convinzioni dei contendenti e quanto invece fosse dovuta a quell'amore per la parola (e quindi anche per il gusto del dibattito e dell'argomentare dialettico) che ha sempre caratterizzato la civiltà indiana. Il fatto stesso che autori illustri abbiano scritto opere filosofiche sostenendo punti di vista differenti non depone a favore di una contrapposizione radicale fra le diverse scuole, ma accredita la tesi della loro complementarità reciproca.

2.4 – Il Vedānta

Tra i sei *darśana*, il Vedānta, nato e cresciuto sul fondamento delle *Upaniṣad*, è quello che nel corso dei secoli ha avuto il maggior sviluppo da ogni punto di vista, quello più articolato al suo interno per aver dato vita a molte fiorenti scuole di pensiero, e soprattutto quello che ha avuto – e ancora ha – il maggior impatto sulla religiosità popolare⁴¹.

Ecco, in estrema sintesi e con molte semplificazioni, il nucleo essenziale dell'insegnamento delle *Upaniṣad* nell'interpretazione della più illustre fra le scuole di pensiero che si sono sviluppate in seno al Vedānta, la scuola del “Non-dualismo” (Advaita), che ha in Śaṅkarācārya il suo massimo esponente.⁴² Una sola è la Realtà, il *Brahman*, l'Assoluto inconoscibile con l'intelletto e con la ragione, di cui nulla si può dire perché trascende infinitamente tutte le concettualizzazioni e le categorie mentali umane. Il riflesso nell'uomo del *Brahman* è l'*Ātman*, il Sé, che è la limpida e perfetta trasparenza della Coscienza, il puro soggetto che non può essere ridotto a oggetto di conoscenza essendone il fondamento, lo schermo immobile su cui si proietta la fantasmagoria degli stati mentali. *Brahman* e *Ātman* sono solo due nomi diversi per designare l'unica Realtà⁴³ come fondamento, rispettivamente, dell'esistenza universale e dell'esperire umano. Rigorosamente parlando, tutto ciò che si può dire del *Brahman* / *Ātman* è «*neti neti*» (in *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 2.3.6 e 3.9.26), cioè «non così, non così», ma al momento in cui questo rigido apofatismo viene meno per la necessità della mente di avere un supporto concettuale su cui appoggiarsi, ecco che la Realtà suprema è designata come *Sat*, *Cit* e *Ānanda*. *Sat*, l'“Essente”, è il *Brahman* come sostrato unico dell'apparente molteplicità di nomi e di forme che costituisce l'universo, così come l'argilla è l'unica sostanza di cui sono fatti molti vasi (*Chāndogya-upaniṣad* 6.2). *Cit*, la “Coscienza”, è l'*Ātman* come luce di per sé risplendente, è il puro soggetto che non può diventare oggetto di conoscenza, poiché è ciò che rende possibile la conoscenza stessa⁴⁴, è il “testimone” (*sākṣin*) interiore che trascende ogni dualità e che rimane immutabile nel continuo mutare del mondo oggettuale, simile a uno schermo fisso su cui si proietta la cangiante scena del divenire cosmico. *Ānanda* è la “Beatitudine”, una beatitudine che è al di là di gioia e dolore e di ogni altro stato condizionato e che non è oggetto d'esperienza (perché questo presupporrebbe ancora una dualità tra sperimentatore e sperimentato), ma è ciò di cui il *Brahman* è sostanziato come pienezza di Essere e di Coscienza⁴⁵.

⁴¹ Svāmī Dayātmānānda, che dal 1993 al 2018 fu responsabile del Ramakrishna-Vedanta Center del Regno Unito, affiliato all'Ordine di Ramakrishna, nel corso di vari convegni interreligiosi ai quali fu invitato a partecipare in Italia (convegni ai quali era presente anche chi scrive), sostenne più volte la piena coincidenza dell'Induismo col Vedānta. Tale affermazione contiene, a dir poco, una buona dose di semplificazione, ma non è del tutto ingiustificata, avendo il Vedānta un largo riscontro anche nell'Induismo popolare contemporaneo.

⁴² Datazione incerta (forse VI o VIII sec.). Per approfondire la conoscenza dell'*Advaita-vedānta*, rimando alla magistrale opera di Mario Piantelli, *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, cit.

⁴³ *Ayam ātmā brahma* (in *Māṇḍūkya-Upaniṣad* 2), che significa “Questo *Ātman* è il *Brahman*”, è uno dei “grandi detti” (*mahāvākya*) che contengono l'essenza della dottrina vedāntica.

⁴⁴ Cfr. per esempio *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 4.3.23-31.

⁴⁵ L'idea dell'Assoluto come *Sat*, *Cit* e *Ānanda* (che dà origine al composto Saccidānanda, usato anche come nome proprio) è certamente una dottrina fondamentale in tutte le scuole del Vedānta e ha avuto interessanti applicazioni nell'incontro tra Cristianesimo e Induismo. In particolare, ebbe un ruolo fondamentale

Come si pone il mondo in questa visione non-dualistica dell'Assoluto, che trascende ogni contingenza in misura infinita? Nell'Advaita-vedānta questo punto è illustrato con un esempio diventato celebre: quello della corda che nella mani di un abile illusionista si trasforma in un serpente agli occhi degli spettatori. Il serpente non è reale, perché è frutto di un'illusione, ma non è neppure irreali, perché non è altro che la corda stessa, esso è dunque mera apparenza. Al pari di quel serpente, il mondo non è che apparenza, come sospeso tra essere e non-essere. Dal punto di vista individuale, è il frutto dell'ignoranza (*avidyā*) che fa sembrare reale l'universo impermanente e molteplice, mentre l'unica Realtà è il *Brahman*. Dal punto di vista cosmico, il mondo è *māyā*, l'illusione cosmica che vela la Realtà con fallaci apparenze.⁴⁶ Cadendo nella sua rete, l'uomo si identifica falsamente con il suo corpo e con la sua mente e, non accorgendosi di essere l'*Ātman*, rimane vincolato al *saṃsāra*, cioè al succedersi ininterrotto di nascita e di morte, fino a quando la conoscenza liberatrice (ma non è certo una conoscenza discorsiva e concettuale quella di cui qui si tratta!) non gli farà prendere coscienza della sua vera natura non condizionata e non soggetta alle leggi del *karman*. La consapevolezza di essere l'*Ātman*, da sempre liberato e da sempre beato, rifugge per colui che ha cessato di identificarsi con il suo io individuale, limitato e illusorio, e che, avendo bruciato nel fuoco della conoscenza ogni legame karmico, non dovrà più rinascere.

Per l'uomo comune, la cui vista è ancora ottenebrata dal velo dell'ignoranza, il *Brahman* si presenta sotto l'aspetto personale di Īśvara, il "Signore". Egli manifesta, conserva e riassume in sé l'universo servendosi della sua "Potenza", la Śakti, la Madre dell'universo, che spesso è identificata con la *māyā*. Egli è del pari il Signore dei principi coscienti individuali (*jīva*, termine spesso reso con "anima"), pur se solo illusoriamente essi si distinguono da Lui, e ne regge i destini tenendo le fila del *karman* di ciascuno e retribuendo ciascuno secondo il suo merito.

Dunque nell'Advaita-vedānta due possono essere gli approcci alla verità: uno è quello assoluto, secondo il quale solo il *Brahman* (identico all'*Ātman*) è reale, l'altro è quello relativo o "pratico", di colui che si trova ancora avvolto nella *māyā*, per il quale esistono Īśvara e i *jīva* (in termini più familiari, Dio e le anime), il mondo e il *karman*.

A grandi linee, questa è la dottrina vedāntica basata sulle *Upaniṣad*, secondo l'interpretazione della scuola di Śaṅkara. Le altre scuole del Vedānta si differenziano per la loro interpretazione degli insegnamenti contenuti nelle *Upaniṣad* soprattutto in merito alla visione del *Brahman* e dei suoi rapporti col mondo e con i *jīva*, i principi coscienti individuali. Su questi punti le diverse scuole del Vedānta hanno espresso tutta una serie di posizioni dottrinali, i cui due estremi sono rappresentati dalla scuola del Viśiṣṭādvaita, il "Non-dualismo differenziato", che fa capo a Rāmānuja (1017-1137, secondo la datazione

nelle riflessioni teologiche del monaco benedettino Henri Le Saux (1929-1973), che la assimilò alla dottrina della Trinità. Al tema è specialmente dedicato l'ultimo libro di questo grande mistico francese, che visse in India per 25 anni (dal 1948 fino alla morte) e che – caso forse più unico che raro – ricevette una regolare iniziazione come *saṃnyāsīn* (col nome hindū di Abhiśiktānanda), pur rimanendo al contempo fedele ai suoi voti cristiani di monaco e di sacerdote. Il libro in questione, *Tradizione indù e mistero trinitario*, trad. di F. Poli, EMI, Bologna 1989, è uno dei numerosi libri (molti dei quali tradotti in italiano) nei quali Svāmī Abhiśiktānanda racconta le sue esperienze in seno all'Advaita ed espone riflessioni ed elaborazioni teologiche che possono tuttora essere un valido strumento per il dialogo con l'Induismo.

⁴⁶ L'idea di *māyā*, come quelle di *karman* e di *saṃsāra*, è un'altra idea panindiana, che è stata variamente elaborata nelle diverse scuole di pensiero hindū, buddhiste e jaina e che ha fatto la sua comparsa anche nel pensiero filosofico europeo grazie a Schopenhauer. Sul tema si veda il citato saggio di M. Piantelli, "La «māyā» nelle «Upaniṣad» di Schopenhauer", in *Scritti scelti di Mario Piantelli*, cit., pp. 5-122, al quale rimandiamo anche per l'approfondimento dell'idea di *māyā* nell'Advaita-vedānta. Si veda anche L. E. Coppo, *I volti della māyā. L'illusorietà del mondo dai Veda a Śaṅkara*, Promolibri Magnanelli, Torino 2000. I testi hindū illustrano il carattere misterioso e sfuggente della *māyā* anche attraverso il linguaggio simbolico del mito, dove spesso è significato dall'acqua. Sul tema cfr. *Ad antiche fonti. Voci dell'induismo attraverso il tempo*, a cura di P. Caracchi e S. Piano, Lakṣmī, Savona 2012, pp. 31-33 e H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, a cura di J. Campbell, Adelphi, Milano 1993, pp. 34-41.

tradizionale) e che è la scuola più vicina a quella di Śaṅkara, e da quella dello Dvaita, il “Dualismo” che fa capo a Madhva (XIII sec.). Nella scuola del Viśiṣṭādvaita, tuttora una fra le più rappresentative, l’apofatismo delle *Upaniṣad* è interpretato come l’impossibilità di esprimere adeguatamente le qualità che il *Brahman* possiede ad un grado infinito, mentre il rapporto del *Brahman* con i *jīva* e con il mondo è espresso nei termini di una differenziazione in seno all’unica Realtà, che è il *Brahman* stesso; la differenziazione pertanto non si risolve in una vera distinzione sul piano ontologico⁴⁷. All’estremo opposto, nella scuola dello Dvaita-vedānta, che ha un certo seguito soprattutto nell’India meridionale, si postula invece l’esistenza di tre principi ultimi, eterni e distinti sul piano ontologico: il *Brahman*, i *jīva* e il mondo.⁴⁸

È evidente come, in base alla diversa visione della Realtà, cambia anche il modo di considerare la liberazione. Nella visione dell’Advaita-vedānta lo stato di liberazione comporta il trascendimento di ogni possibile dualità e coincide con la piena consapevolezza di essere l’*Ātman*, al di fuori del quale nulla esiste. Di conseguenza, per chi ha raggiunto la liberazione non ha più senso parlare di *Īśvara* e di *jīva*, che sono accettati solo come verità relativa e “provvisoria”, verità utile dal punto di vista pragmatico finché la luce della Conoscenza non risplenda pienamente. Nelle altre scuole del Vedānta, invece, la liberazione consiste in un’unione con Dio che comporta un grado più o meno intenso di fusione con Lui.

Sul piano soteriologico un punto nodale di particolare interesse è il diverso modo d’intendere il rapporto tra *karman* e grazia divina. Ai due estremi, troviamo la posizione dottrinale secondo la quale Dio, nella sua assoluta libertà, può alleggerire con la sua grazia il *karman* individuale e quella secondo la quale Dio non interviene a mitigare l’inesorabilità del *karman*, di cui è intransigente garante. In tal caso l’azione della sua grazia si esplica nel dosare e nell’amministrare opportunamente i frutti del *karman*, in modo da guidare il più in fretta possibile il devoto verso la liberazione. In ogni caso la liberazione è possibile soltanto superando la logica retributiva del *karman*, sia che questo avvenga per una presa di coscienza della propria identità con l’Assoluto e, dunque, della propria vera natura spirituale (la via della conoscenza, o *jñāna*), sia che avvenga per un dono della grazia di Dio, come risposta al totale abbandono di se stessi in Lui (la via della devozione o *bhakti*).

Per dare un’idea del carattere articolato e multiforme del pensiero hindū, dirò ancora che anche nell’ambito dei *darśana* tradizionali che riconoscono la suprema autorità dei *Veda*, si annoverano pure scuole di pensiero che non contemplan l’esistenza di Dio (pur riconoscendo l’esistenza del *karman* e di un principio spirituale presente nell’uomo); ma al di là di poche e ristrette cerchie di seguaci, non sembra che le loro dottrine abbiano mai avuto seguito nell’Induismo popolare.

3 - Le figure divine

3.1 – Dio, gli dèi e il tempo ciclico

Come si conciliano queste alte concezioni filosofiche con l’immagine di un’India politeista e idolatra, così presente nella letteratura europea (si pensi ai libri di Salgari) e che spesso ancor oggi filtra attraverso i mass-media? Che cosa hanno a che fare le raffinate dottrine del Vedānta con il coloratissimo pantheon di figure divine, le cui immagini affollano i templi, le strade e le case? In effetti è sufficiente parlare con la gente per rendersi conto di quanto sia radicata l’idea che Dio è uno, al di là della varietà dei nomi con cui lo si invoca e degli aspetti sotto i quali lo si venera. L’idea che sottostà al panorama multiforme della

⁴⁷ Per un primo approfondimento del pensiero teologico nel *Viśiṣṭādvaita-vedānta* si può vedere P. Caracchi, *Rāmānanda, cit.*, pp. 102-127.

⁴⁸ Per inciso, la visione cristiana, comportando una distinzione ontologica tra Dio, il mondo e le anime, in un’ottica hindū sarebbe classificata come dualista.

religiosità indiana è che Dio, pur non avendo nome e forma e pur trascendendo in misura infinita tutte le limitazioni concettuali umane, può tuttavia assumere diversi nomi e diverse forme per rendersi accessibile a coloro che lo cercano. L'esempio classico è quello di un oggetto che assume, a seconda del punto di vista dal quale lo si guarda, aspetti e colori differenti⁴⁹. Quest'idea riflette una caratteristica fondamentale dell'approccio indiano alla verità, una caratteristica che è anzi tipica del pensiero indiano nel suo complesso e che, a mio giudizio, ne costituisce un'indispensabile chiave di lettura: si tratta di quello che potremmo definire il primato del principio di complementarità su quello di non-contraddizione. Tale principio di complementarità si basa sulla consapevolezza del carattere inesauribile e sfuggente della Realtà, che, nella sua totalità e completezza, è inattuabile da parte delle limitate capacità della mente umana, per cui ogni approccio filosofico, ogni visione religiosa o mitica non può che coglierne un limitato punto di vista. Così, per esempio, nella mitologia hindū troviamo una molteplicità di miti cosmogonici (quello del sacrificio del *Puruṣa*, di cui si è parlato, è solo uno fra quelli presenti nei testi sacri), perché ciascun mito esprime simbolicamente la manifestazione dell'universo da un punto di vista differente. Allo stesso modo ciascuna delle diverse figure divine coglie un particolare aspetto dell'unico Dio, nella convinzione che nessuna di esse può avere la pretesa di essere unica, esclusiva, e, men che meno, di esaurire le infinite possibilità che Dio ha di manifestare se stesso. Ciascuno può pertanto adorarlo sotto l'aspetto che più gli si confà: di qui l'idea, davvero centrale nelle religioni hindū, di *iṣṭa-devatā*, la "divinità d'elezione".

Questo non implica che tutte le divinità hindū abbiano pari dignità teologica e che tutte, allo stesso titolo, rappresentino un aspetto personale dell'unico Dio: molte sono divinità minori, che nella devozione popolare occupano un posto analogo a quello dei santi nel Cristianesimo. Fra gli dèi più importanti e più popolari ricordiamo Ganeśa, il dio dalla testa di elefante, che rimuove gli ostacoli ed è perciò venerato all'inizio di ogni azione rituale e di ogni nuova impresa.⁵⁰ Nelle opere letterarie, nelle esecuzioni musicali e nelle rappresentazioni artistiche, egli condivide questo onore con Sarasvatī, la dea vedica della Parola (*Vāc*), protettrice della scienza, della musica e di tutte le arti connesse con la parola; i suoi simboli sono infatti il libro e la *vīṇā*⁵¹. Un posto particolare nel culto popolare è riservato a Hanumat – Hanumān nelle lingue neo-indiane –, il dio-scimmia che rappresenta il prototipo del perfetto devoto, votato con abnegazione totale al servizio di Dio, sotto l'aspetto di Rāma. Dotato di poteri yogici e di straordinaria forza fisica (non a caso è anche il patrono dei lottatori), egli compie mirabolanti imprese, spesso raffigurate in coloratissimi *murales*. Nell'India meridionale molto venerato è Skanda, il dio della guerra, che è anche invocato con i nomi di Kārtikeya, di Kumāra e di Muruga.

Il nome più utilizzato in sanscrito per indicare l'Assoluto nel suo aspetto personale è Īśvara, "Signore", ma il più popolare, almeno nelle lingue neoindiane, è forse Bhagavān, il "Glorioso" (in sanscrito, allo stato tematico, Bhagavat). Il suo rapporto col mondo si esplica nella triplice funzione di manifestarlo, conservarlo e dissolverlo, riassorbendolo in sé al termine di ogni ciclo cosmico. Secondo la grandiosa visione ciclica del tempo, che è pressoché panindiana, il venire in essere dell'universo, così come la sua fine, non sono avvenimenti unici e irripetibili: manifestazione e dissoluzione dell'universo si succedono indefinitamente, l'una dopo l'altra, come l'avvicinarsi delle stagioni. Ogni "vita"

⁴⁹ Rāmākṣṣṇa, un grande mistico del diciannovesimo secolo, illustrava questa idea col celebre apologo dei ciechi e dell'elefante: al cieco (ovviamente privo della nozione di elefante) che tocca la sua zampa, l'elefante appare come una colonna, a quello che ne tocca la coda appare come un serpente, e così via. L'apologo si può leggere in *Ad antiche fonti, cit.*, pp. 168-169.

⁵⁰ Su Ganeśa, il suo culto e la sua iconografia si veda Śuddhānanda Giri, *Lampi di luce. Arte e movimento nella cultura dell'India*, Lakṣmī, Savona 2011, pp. 164-171.

⁵¹ Antico strumento a corde, tuttora usato per eseguire la musica classica indiana, specialmente nell'India meridionale.

dell'universo⁵² consta di un alto numero di cicli di quattro ère (*yuga*), durante le quali l'umanità (e il mondo intero) attraversa un progressivo decadimento fino ad arrivare all'era attuale, il Kaliyuga, l'ultima e la peggiore delle quattro, nella quale l'osservanza del *dharma* è sempre più trascurata, la corruzione e l'empietà aumentano, le caste si confondono, la vita umana si abbrevia e diventa sempre più infelice.

Una grandiosità analoga caratterizza anche la concezione dello spazio secondo la quale esistono innumerevoli universi, ciascuno dei quali si trova a un diverso stadio di evoluzione. A questo proposito, occorre prestare attenzione al fatto che l'incessante avvicinarsi delle ère non va interpretato come un "eterno ritorno", secondo un ben noto, quanto errato, stereotipo. Nulla nell'universo si ripete mai in modo identico; in altre parole il tempo non torna mai su se stesso, dato che le sue evoluzioni seguono un movimento a spirale che, sul piano mitico-simbolico, è significato appunto dalle spire di un serpente.⁵³

3.2 – *Gli avatāra e Viṣṇu*

Il Signore, Īśvara, nella sua funzione di conservare e sostenere l'universo, "discende" nella scena del *saṃsāra* più volte e sotto diverse forme, intervenendo anche nelle vicende dell'umanità per proteggere il *dharma* e lottare contro l'*adharmā* ("non-*dharma*" o "assenza di *dharma*"), cioè contro tutte le forze maligne che minacciano l'ordine cosmico. Così parla Kṛṣṇa nella *Bhagavad-gītā* (4.6-8):

Pur essendo non nato, Spirito inalterabile,
pur essendo il Signore degli esseri,
facendo ricorso alla mia propria natura
io mi manifesto grazie alla mia *māyā*.

Infatti, ogni volta che si verifica,
o Bhārata, un declino del *dharma*
e una crescita dell'*adharmā*,
allora io genero me stesso nel mondo.

Per la protezione dei buoni
e la rovina dei malvagi,
allo scopo di ristabilire il *dharma*
io mi manifesto in ogni era cosmica.⁵⁴

In questi celebri versi è enunciata la dottrina degli *avatāra*, cioè delle "discese" divine. Oltre a designare tutti quei personaggi del mondo animale e del mondo umano nei quali Dio è "disceso" per risollevare le sorti del mondo, il termine talvolta è anche riferito a Maestri spirituali che abbiano raggiunto il più alto grado di perfezione, poiché si ritiene che, avendo annullato l'io, siano diventati una pura manifestazione divina.⁵⁵ Si tratta di uno dei

⁵² La durata di questa vita coincide con quella della vita di Brahmā, su cui si veda, più oltre, il cap. 3.4 e nota 63. Sulla concezione del tempo, che è molto articolata e complessa, rimando a S. Piano, *Sanātana-dharma*, cit., pp. 180-186.

⁵³ Per un approfondimento sul tema si veda P. Caracchi "La *kathā* nel tempo e nell'eternità: note in margine a *Rāmcaritmānas* I, 33.2-34", in *Tīrthayātra. Essays in honour of Stefano Piano*, editors P. Caracchi, A. Comba, A. Consolaro, A. Pelissero, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, pp. 63-84.

⁵⁴ *Bhagavad-gītā*, cit., pp. 134-135.

⁵⁵ Per esempio è considerato un *avatāra* Śaṅkarācārya e, in tempi a noi più vicini, il grande mistico bengalese Rāmākṛṣṇa (1836-1886), il cui insegnamento è stato divulgato soprattutto dal suo discepolo e successore Vivekānanda (1863-1902), fondatore della Ramakrishna Mission, oggi diffusa in quasi tutto il mondo. Una delle più ricche raccolte degli insegnamenti di Rāmākṛṣṇa è quella curata da Jean Herbert, *L'enseignement de Rāmākṛṣṇa*, Paroles groupées et annotées par Jean Herbert, Albin Michel, Paris 1949 (I edizione, seguita da diverse altre). I detti di Rāmākṛṣṇa, diventati ormai un classico, sono leggibili anche in italiano nella traduzione pubblicata da Ubaldini (*Shrī Rāmākṛṣṇa, Alla ricerca di Dio. Parole raccolte e annotate da Jean Herbert*, Roma 2008, I ed. 1963). Un'altra celebre figura di Maestro considerato un *avatāra*

punti più problematici nel confronto col Cristianesimo, perché gli hindū di solito assimilano la figura del Cristo a quella di un *avatāra*; in genere non hanno alcuna difficoltà ad accettarne la divinità, ma non possono ammettere l'unicità della sua Incarnazione, che invece, da un punto di vista hindū, porrebbe limitazioni inaccettabili alla infinita libertà divina⁵⁶.

Fra i molti *avatāra* di cui si narra nella mitologia hindū, i due di gran lunga più venerati, tanto da rappresentare per i loro devoti il volto privilegiato di Dio (l'*iṣṭa-devatā* di cui si è parlato), sono Rāma e Kṛṣṇa. Le vicende terrene di Rāma lo dipingono come il sovrano ideale e perfetto, scrupoloso osservante del *dharma* di cui è strenuo difensore, obbediente agli ordini paterni anche al prezzo dell'esilio, fedele a una sola sposa. Parallelamente anche il suo regno sulla terra (*rām-rājya*) rappresenta il modello politico ideale, a cui gli hindū hanno guardato attraverso i secoli e che ancora negli ultimi tempi ha ispirato movimenti politici, anche di segno opposto⁵⁷. Le gesta di Rāma sono cantate nel *Rāmāyaṇa*⁵⁸ che, insieme col *Mahābhārata*⁵⁹, è il più importante poema della letteratura sanscrita, oltre che in molti altri poemi che del *Rāmāyaṇa* sono un rifacimento, in sanscrito e nelle varie lingue indiane. Uno di essi, il *Rāmcaritmānas*, scritto in una forma di hindī antica dal santo poeta Tulsīdās nel XVI sec., è oggi considerato un testo sacro come il *Rāmāyaṇa* stesso e, per la sua grande diffusione fra la gente di ogni categoria sociale, ha influenzato la mentalità del popolo nell'India settentrionale come pochi altri testi sacri.⁶⁰ Non è esagerato dire che, grazie soprattutto al *Rāmcaritmānas*, in molte zone del Nord, Rāma è la figura divina più amata, che il suo nome è il più cantato e il più celebrato in centinaia di inni sacri, tanto da essere per milioni di persone il Nome divino per eccellenza. Lo stesso Mahātmā Gāndhī si dice che sia morto invocandolo: «He Rām!»

Anche Kṛṣṇa è un re, le cui vicende si inseriscono nella gigantesca epopea del *Mahābhārata*: in questo sterminato e sacro poema è incastonato il gioiello della *Bhagavad-gītā*, contenente l'insegnamento impartito da Kṛṣṇa all'eroe Arjuna. Se questo insegnamento riveste un'importanza tale che nessun Maestro ha potuto esimersi dal misurarsi con esso, i poeti lirici cantano di Kṛṣṇa soprattutto i giochi e le monellerie infantili, l'adolescenza trascorsa tra i pastori e poi gli amori con le pastorelle, le *gopī*, incuranti di contravvenire per lui agli obblighi morali e sociali. Nella mistica kṛṣṇaita, esse sono il simbolo dell'anima innamorata del Signore che, per raggiungere l'unione con l'Amato divino, deve essere disposta ad abbandonare tutti gli attaccamenti e i legami mondani. Appare evidente la somiglianza con la mistica cristiana ispirata al *Cantico dei Cantici*.

è quella di Ramaṇa Maharṣi (1879-1850), sul quale sono reperibili vari libri anche in italiano. Si veda, per esempio, A. Osborne, *Ramaṇa Maharshi e il sentiero dell'autoconoscenza*, Ubaldini, Roma 1976.

⁵⁶ Sul piano teologico la dottrina dell'Incarnazione e quella degli *avatāra* presentano differenze ben più sostanziali, che meriterebbero maggiori approfondimenti. Alcuni interessanti spunti di riflessione su questo tema si trovano in Francis X. D'Sa, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto. Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 64-65 e 88-94.

⁵⁷ È significativo il fatto che al *rām-rājya* si ispirasse al tempo stesso il Mahātmā Gāndhī e, con tutt'altro spirito, si ispirassero (e si ispirino) i rappresentanti dei movimenti fondamentalisti hindū!

⁵⁸ È possibile leggere il *Rāmāyaṇa* nella traduzione italiana in tre volumi a cura di S. Sani, C. Della Casa, V. Mazzarino e T. Pontillo, *Rāmāyaṇa. Il grande poema epico della mitologia indiana*, Mimesis, Milano 2018.

⁵⁹ Per bella una presentazione del *Rāmāyaṇa* e del *Mahābhārata*, con un ampio riassunto del loro contenuto, si veda S. Piano, *La tradizione, la nuova rivelazione e la letteratura scientifica*, cit., pp. 128-218. Una presentazione del *Mahābhārata* di Stefano Piano si trova anche nel suo saggio introduttivo alla *Bhagavad-gītā*, nell'edizione da lui curata (cit., pp. 7-29). Per una piacevole lettura delle storie mitiche narrate nei due poemi rimandiamo a Nivedita e Kumarasvami, *Miti dell'India e del Buddismo*, Laterza, Roma-Bari 1994 (I ed. italiana 1927), pp. 8-169. Di particolare pregio, anche sul piano letterario, è poi la narrazione delle vicende del *Mahābhārata* fatta da uno scrittore del Novecento, che fu anche un importante uomo politico, Chakravarti Rajagopalachari (1878-1972), in *Mahabharata*, Mondadori, Milano 1995.

⁶⁰ Per un primo approccio al *Rāmcaritmānas* si veda B. K. Gupta, *Eterna Bellezza. Versi scelti dal Rāmāyaṇa di Tulsīdās*, Lakṣmī 2016.

La dottrina degli *avatāra* è particolarmente connessa con la figura luminosa e benevola di Viṣṇu, dato che a lui compete in modo speciale la funzione di conservare e di sostenere l'universo. Viṣṇu è raffigurato con i simboli regali e solari del parasole, della tiara e del disco, oltre che con la conchiglia, che rimanda al Suono primordiale da cui proviene la manifestazione dell'universo, con la mazza, simbolo della conoscenza che schiaccia l'ignoranza, e col loto, simbolo di purezza e di elevazione interiore. Una celebre iconografia rappresenta Viṣṇu giacente sul serpente Śeṣa (il "Resto"), detto anche Ananta (il "Senza-fine"), le cui spire sono gli infiniti cicli del tempo, mentre le acque tutt'intorno sono il caos primordiale, che precede la manifestazione dell'universo con nomi e forme.

Viṣṇu è per eccellenza il datore di grazia, a cui fiduciosamente si abbandona il devoto e il cui carattere rassicurante si riflette in modo più o meno accentuato in tutti i culti viṣṇuiti (a partire da quelli di Rāma e di Kṛṣṇa), culti che perciò sono molto diffusi a livello popolare.

3.3 - Śiva

Molto diversa, inquietante e terribile, è invece la figura di Śiva, che è specialmente connessa con la dissoluzione dell'universo. Tale dissoluzione non consiste in un vero annientamento, ma nel suo riassorbimento nell'Essere divino: la dissoluzione è pertanto il momento della ricomposizione di quell'Unità che va distrutta – dolorosamente (si pensi al mito vedico del sacrificio del Puruṣa) – con lo sprigionamento dell'universo. Come grande distruttore Śiva è venerato sotto l'aspetto terrifico di Bhairava, ma egli è anche Yogīśvara, il "Signore degli *yogin*", che incarna l'ideale ascetico del distacco e della rinuncia al mondo; è Dakṣiṇāmūrti, il divino Maestro, eternamente giovane, raffigurato mentre insegna attraverso il silenzio l'inconoscibilità dell'*Ātman* ad anziani discepoli; è Naṭarāja, il "re dei danzatori", la cui danza cosmica rigenera e distrugge senza posa l'universo⁶¹. Nella prospettiva śivaita l'universo è dunque la danza cosmica di Śiva e, come tale, non si distingue sostanzialmente da lui, così come la danza non è distinta dal danzatore che la esegue.

Per i suoi devoti Śiva è il Dio "benevolo" (questo è appunto il significato del suo nome, analogo a quello di Śaṅkara, un altro dei suoi molti nomi, che significa "Benefattore"), che manifesta il mondo e lo richiama a sé come libera espressione del suo amore. «Solo gli ignoranti dicono che l'amore e Śiva sono due cose distinte, l'amore è Śiva», canta Tirumūlar, un santo poeta śivaita dell'India meridionale nel più celebre verso (il verso 270) del suo *Tirumandiram*.⁶²

3.4 – Brahmā e la Trimūrti

Delle tre funzioni divine la prima, quella di manifestare l'universo, è legata alla figura di Brahmā (da non confondersi col *Brahman*. Poiché lo sprigionamento dell'universo coincide con la rottura di quell'Unità che è sentita come un valore supremo, Brahmā, salvo casi sporadici, non è mai stato oggetto particolare di culto. Egli è semplicemente un essere divino che riveste il ruolo di Ordinatore (Vidhāta) dell'universo per un periodo costituito da una lunghissima serie di grandi età del mondo (*kalpa*), ciascuna delle quali si compone di

⁶¹ L'immagine di Śiva Naṭarāja è una fra le più note, anche grazie ai meravigliosi bronzi che ancor oggi sono realizzati secondo l'iconografia tradizionale. Come in tutta l'iconografia hindū, anche in quella del Naṭarāja ogni elemento riveste un particolare significato. L'icona di Śiva Naṭarāja è stata fra le più studiate anche per la complessità e la pregnanza del suo significato teologico. Sul tema si veda A. K. Coomaraswamy, *La danza di Śiva. Arte e civiltà dell'India*, Luni, Milano 1997, pp. 72-83 e H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, cit., pp. 139-142.

⁶² Per approfondire la figura di Śiva un'opera magistrale è quella di S. Kramrisch, *La presenza di Śiva*, trad. di V. Vergiani, Adelphi, Milano 1999. Si vedano inoltre il sopra citato libro di H. Zimmer, pp. 115-169; G. Pellegrini, *Śiva, l'icona del tempo*, in: *Miti stellari e cosmogonici*, a cura di Monia Marchetto, Quaderni di Indoasiatica, Il Cerchio, Rimini 2012, pp. 289-316 e Śuddhānanda Giri, *op. cit.*, pp. 172-183.

mille cicli di quattro *yuga*⁶³. Al termine di tale periodo anche la sua vita avrà fine e ci sarà l'avvento di un nuovo Brahmā. Perciò a Brahmā non compete il ruolo di Īśvara, unico e supremo Signore dell'universo, com'è invece per gli altri due componenti della Trimūrti, cioè Viṣṇu e Śiva.

Va chiarito che la Trimūrti è soltanto una "triade funzionale": per il viṣṇuita e per lo śivaita sono rispettivamente Viṣṇu e Śiva il volto personale dell'Assoluto, Īśvara, che assume in sé le tre funzioni divine e del quale la Trimūrti stessa non è che una manifestazione, un aspetto subordinato.

3.4 – La Madre Divina

Accanto ai culti viṣṇuiti e a quelli śivaiti non si può fare a meno di ricordare anche quelli *śākta* che hanno una grande diffusione soprattutto in Bengala e, più in generale, nell'India nord-orientale. Gli *śākta* sono coloro che adorano l'Essere supremo sotto forma di Madre Divina, la personificazione della Śakti, la "Potenza" o l'"Energia" attraverso la quale Dio manifesta, sostiene e riassorbe in sé l'universo. Tale Energia non è veramente distinta da Lui, così come non sono distinti fra loro il sole e la sua luce oppure la luna e il chiaro di luna: questi esempi si trovano nei testi sacri⁶⁴ ed esprimono l'assenza di vera distinzione ontologica tra Īśvara e Śakti, dal momento che quest'ultima rappresenta semplicemente l'aspetto dinamico del Signore supremo. La Śakti è anche la *māyā*, poiché manifestare il mondo significa sprofondarlo nell'illusione della molteplicità e della separazione: da qui l'appellativo di Mahāmāyā, "Grande Māyā".

Ogni figura divina è accompagnata dalla sua *śakti*, che nel linguaggio del mito è la sua sposa. Così per esempio Lakṣmī, la dea apportatrice di prosperità e di ricchezza, è la *śakti* di Viṣṇu; Umā, Satī e Pārvatī sono nomi della sposa di Śiva, mentre Sarasvatī, patrona della scienza, della musica e delle arti, è collegata con Brahmā. Ma i due aspetti della Mahādevī (la "Grande Dea") di gran lunga più importanti sono quelli di Durgā e di Kālī. Durgā, l'"Inaccessibile", è la Devī guerriera solitamente raffigurata a cavallo di un leone nell'atto di uccidere un demone dal corpo di bufalo, la cui terribile potenza minacciava l'Ordine cosmico; nella sua lotta ella utilizza le armi a lei donate dagli dèi, dalle cui potenze congiunte ella si manifesta.⁶⁵ Kālī, la "Nera", è raffigurata con la lingua lorda di sangue, una collana di teschi e un gonnellino di braccia mozzate mentre danza nuda sul corpo di Śiva cadavere, simbolo della trascendenza e dell'immutabile staticità dell'Assoluto, che agisce solo attraverso la sua Śakti (Kālī danzante), cioè attraverso il suo polo femminile e dinamico. Kālī è anche una tremenda allegoria del Tempo, che distrugge tutte le cose nel suo fluire inesorabile, nonché lo stato supremo nel quale l'io è debellato (il capo mozzato che Kālī regge in una mano) e tutti gli attaccamenti sono inceneriti dal fuoco della conoscenza (la spada insanguinata che Kālī brandisce con una delle sue braccia).⁶⁶

⁶³ Poiché la vita di Brahmā, dura cento anni di 360 giorni, ciascuno dei quali corrisponde a un intero *kalpa*, la durata della sua vita risulta essere di 36.000 *kalpa*. Se si tiene conto che ogni ciclo di quattro *yuga* dura 4.320.000 anni e che ogni *kalpa* si compone di mille di questi cicli, la vita di ogni Brahmā risulta durare un numero iperbolico di anni. Si consideri inoltre che l'avvicinarsi dei Brahmā non ha fine... Un utilissimo schema della misura del tempo si trova in S. Piano, *Sanātana-dharma*, cit., p. 181.

⁶⁴ Cfr. per esempio *Śiva-purāṇa*, *Vāyavīyasamhitā* 2.4. L'intero brano si può leggere nella parte antologica de *La sapienza indiana*, cit., pp. 153-154,

⁶⁵ Il *Devīmāhātmya* del *Mārkaṇḍeya-purāṇa*, anche noto come *Durgāsaptasatī* e *Caṇḍīpāṭha*, che è il testo più importante e più popolare sulla figura di Durgā, è accessibile in italiano nella traduzione di A. Passi, in *Hinduismo antico*, cit., pp. 1157-1206. Sull'iconografia di Durgā e, in particolare, sulle sue armi si veda anche S. Piano, "Le armi della Dea. Osservazioni in margine al Devī-Māhātmya", in *Essays in Honour of Fabrizio Pennacchietti*, ed. by A. Monti, DOST Critical Studies 3, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp. 181-230.

⁶⁶ Per approfondimenti rimando ancora a H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, cit., pp. 171-193.

Al di là della varietà delle sue forme e del loro complesso simbolismo, al di là della varietà dei culti e dei rituali, la Dèa si presenta ai suoi devoti soprattutto come la Madre alla quale ci si rivolge per chiedere aiuto e protezione nelle difficoltà della vita e per invocare l'intervento della sua divina grazia nel cammino che conduce alla liberazione. Ne sono un esempio questi commoventi versi di Rāmprasād, celebre poeta bengalese del XVIII secolo:

Dopo aver attraversato otto milioni di rinascite,
sotto forma di animale, di uccello e di altre ancora,
non vedo una fine al ciclo delle rinascite,
e sono affranto per la sofferenza!
Questo nome di “madre” è pieno di tenerezza;
quando il suo bambino piange, ella lo prende fra le sue braccia;
io vedo che questa è la regola in questo mondo,
o Madre, farò io dunque eccezione?
Ripetendo “Durgā, Durgā, Durgā”,
tanti peccatori hanno raggiunto l'altra riva!
Per una volta togli la benda dai miei occhi,
che io possa appagare la sete della mia anima
nella contemplazione dei Tuoi piedi benedetti!
Figli cattivi ce ne sono molti,
madri cattive non ce n'è.
La speranza di Rāmprasād, o Madre,
è di abbandonarsi infine ai Tuoi piedi.⁶⁷

4 – La *Smṛti* e i *sampradāya*

Con ciascuna delle figure divine delle quali abbiamo parlato (e, naturalmente, con le molte altre che non sono state nominate) è connessa una ricca mitologia, la cui lettura in chiave simbolica, con profonde implicazioni sul piano teologico, cosmogonico e soteriologico, è tuttora presente nell'insegnamento dei Maestri hindū⁶⁸. È utile sottolineare che i miti nell'orizzonte indiano non sono storielle fantastiche, ma racconti “veri” in quanto esprimono l'inesprimibile, alludono con il linguaggio dei simboli a ciò che non può essere espresso attraverso le rigidità concettuali, sono squarci sul mistero della nostra esistenza e di quella dell'universo. Secondo le parole di Zimmer, la mitologia in India ha la funzione di «veicolo popolare della sapienza esoterica»⁶⁹.

Le narrazioni mitiche sono fra i temi principali di una vasta serie di testi sacri che vanno sotto il nome di *Purāṇa* (“Antichi”), i quali costituiscono vere e proprie “enciclopedie del sapere tradizionale”⁷⁰, trattando, oltre ai temi mitologici di cui s'è detto, anche argomenti di carattere filosofico-dottrinale, cosmogonie e cosmologie e soprattutto temi relativi alla prassi religiosa (culto, pellegrinaggi, voti, ecc.), prassi che ha ancora riscontri precisi nell'India contemporanea. Di qui la grande attualità dei *Purāṇa*, nei quali ritroviamo l'Induismo di ieri e di oggi, nella pratica comune e nelle più popolari storie sacre. I diciotto *Purāṇa* principali (*Mahāpurāṇa*) e i numerosi secondari (*Upapurāṇa*) – insieme col *Rāmāyaṇa*, col *Mahābhārata*, con gli antichi trattati detti *śāstra* (per esempio i *Veḍāṅga* e i

⁶⁷ Cfr. Rāmprasād, *Chants a Kālī*, Introduction, traduction et notes par Michel Lupsa, Institut français d'Indologie, Pondichéry 1967, 5, p. 15.

⁶⁸ Una bella introduzione all'universo della mitologia hindū e del suo affascinante simbolismo è il libro di Heinrich Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, cit. Dello stesso autore si veda anche *Il re e il cadavere. Storie della vittoria dell'anima sul male*. A cura di J. Campbell, Traduzione di F. Baldissera, Adelphi, Milano 1983 (la seconda parte). Si consiglia anche la lettura di M. Falk, *Il mito psicologico nell'India antica*, Adelphi, Milano 1986.

⁶⁹ In *Miti e simboli dell'India*, cit. p. 45. Sul valore e il significato del mito in India si raccomanda la lettura delle pp. 41-44. Sul medesimo tema si veda anche M. Piantelli, “Aspetti della preghiera nell'India”, in *L'uomo davanti a Dio*, a cura di E. Guerriero, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 41-44.

⁷⁰ Così li definisce Stefano Piano, in *Le letterature dell'India*, cit., p. 220.

Dharma-sāstra) e con i *Tantra* (un'altra copiosa serie di testi, fioriti soprattutto in ambienti *śākta*) – formano il complesso della *Smṛti*, i testi della “Memoria”, che affiancano quelli vedici, rimanendo in ogni caso a essi subordinati dal punto di vista dell'autorevolezza.⁷¹

È soprattutto nei testi della *Smṛti* che le varie religioni hindū, fiorite dopo il periodo vedico, trovano i loro fondamenti dottrinali e mitologici, nonché le indicazioni e le prescrizioni concernenti la sfera della pratica religiosa. Queste “religioni” corrispondono all'incirca a ciò che si designa col termine sanscrito di *sampradāya*, le uniche vere forme di organizzazione religiosa nel mondo hindū tradizionale. Ciascun *sampradāya* adora una propria figura divina come “Divinità d'elezione” (*iṣṭa-devatā*), aderisce a una particolare scuola filosofica (che, qualche volta, coincide col *sampradāya* stesso) e propone una particolare via di salvezza alla sua comunità di fedeli. Gli insegnamenti di ogni *sampradāya* sono custoditi e tramandati da una catena di Maestri che, almeno nel caso dei *sampradāya* ortodossi, dichiara di discendere da un *ṛṣi* vedico, attraverso una linea di trasmissione (*paramparā*) ininterrotta.

5 - Sulla via verso la liberazione

5.1 – Le tre vie

Come molti nell'Induismo sono gli aspetti del Divino, fra i quali ciascuno può scegliere la propria “divinità d'elezione” (*iṣṭa-devatā*), così pure molte sono le vie per raggiungerlo e ciascuno può scegliere quella che più si adatta alla sua sensibilità, alle sue capacità e al suo grado di evoluzione interiore. L'India, nel corso dei millenni, ha elaborato e affinato un gran numero di mezzi e di tecniche per la vita spirituale, sulla base delle esperienze dei suoi santi e dei suoi Maestri: si tratta di un patrimonio che, per varietà e profondità, è forse unico al mondo e al quale ciascuno può attingere per trovarvi la propria strada verso il Divino. Per esigenza di brevità ne daremo qui solo una rapida panoramica, limitandoci ai tratti più essenziali.

Tre sono le vie principali della soteriologia hindū:

- la “via dell'azione” (*karma-mārga*), quella che più direttamente si rifà alla religiosità vedica, che, come si è detto, era interamente basata sul sacrificio, l'azione (*karman*) per eccellenza; i suoi seguaci attribuiscono dunque il massimo valore salvifico allo scrupoloso compimento dei riti sacri che scandiscono, momento per momento, tutta quanta la vita;
- la “via della *bhakti*” (*bhakti-mārga*), dove il termine *bhakti* – che può essere reso, approssimativamente, con “devozione” o “amore devoto” – indica un intenso amore devozionale per il Signore, implicante la partecipazione⁷² alla vita divina attraverso la grazia che Dio sempre elargisce al suo devoto;
- la “via della conoscenza” (*jñāna-mārga*): non una conoscenza puramente intellettuale (si tratta anzi di trascendere i limiti della mente e dell'io), ma quella conoscenza che, fondata sull'esperienza, conduce alla consapevolezza della propria natura divina e della propria identità con l'Assoluto; per usare un'espressione cara a Gianni Pellegrini, “conoscere significa essere”.

⁷¹ Anche per i *Purāṇa* e i *Tantra* si rimanda alla presentazione di S. Piano, in *Le letterature dell'India*, cit., pp. 219-275 e 302-341. Una ricca selezione di testi purāṇici, a cura di A. Passi, A. Pelissero, S. Piano e M. Piantelli, si trova in *Hinduismo antico*, cit., pp. 861-1472. Sui *Tantra* e sul Tantrismo si veda A. Padoux, *Tantra*, a cura di R. Torella, Einaudi, Torino 2011. Quello del Tantrismo è un fenomeno estremamente vasto, articolato e complesso, la cui influenza ha profondamente segnato l'Induismo fino ai nostri giorni, soprattutto per quanto riguarda la sfera rituale. Una valida introduzione a una delle scuole più importanti del Tantrismo è il libro di K. Mishra, *Tantra. Lo Śivaismo del Kāśmīr*, Lakṣmī, Savona 2012.

⁷² L'idea di “partecipazione” è insita nell'etimologia del termine *bhakti*, il quale deriva dalla radice *bhaj-*, “aver parte”, “partecipare”, “condividere”.

Mentre la via dell'azione, che individua nel rito il mezzo salvifico per eccellenza, è oggi appannaggio di cerchie brahmaniche molto ristrette, le diverse correnti religiose hindū e le diverse scuole vedāntiche di solito privilegiano la via della *bhakti* oppure quella della conoscenza, che sono, in ogni caso, ritenute complementari: per esempio nell'Advaita-vedānta, la scuola che fa capo a Śaṅkara, la *bhakti* è solo un mezzo per raggiungere la conoscenza, mentre nel Viśiṣṭādvaita-vedānta, che ha in Rāmānuja il suo principale esponente, è la conoscenza ad essere ausiliaria della *bhakti*. Certamente la *bhakti* è la nota dominante nell'Induismo popolare: non a caso è considerata come la via più facile, la più diretta e soprattutto come la più adatta al Kaliyuga, l'attuale èra cosmica, in cui le possibilità spirituali dell'umanità sono notevolmente ridotte, dato lo stato di degrado in cui versa. Inoltre la via della conoscenza è per sua stessa natura, una via per pochi, essendo collegata in modo particolare (anche se non esclusivo) con la vita ascetica e con la rinuncia. Quella della *bhakti* si presenta invece come una via aperta a tutti, senza distinzioni di casta e di stile di vita. Proprio l'apertura e la semplicità della *bhakti* come via di salvezza hanno determinato la straordinaria diffusione dei movimenti religiosi che sulla *bhakti* si fondano, soprattutto a partire dall'età medievale⁷³. L'uso della parola "salvezza" non è qui causale: la liberazione dalle rinascite si configura infatti anche come "salvezza" per il fondamentale ruolo salvifico che nelle scuole della *bhakti* è assegnato alla grazia divina.

Azione (*karman*), devozione (*bhakti*) e conoscenza (*jñāna*), vita nel mondo e rinuncia, tutti questi elementi confluiscono e si armonizzano nell'insegnamento della *Bhagavad-gītā*. Nell'ambito del Vedānta, la *Bhagavad-gītā* riveste la funzione di testo canonico (insieme con le *Upaniṣad* e i *Brahma-sūtra*), come dimostrano gli innumerevoli commentari di cui è stata fatta oggetto da Śaṅkara fino ai maestri dei giorni nostri. Anche il Mahātmā Gāṁdhī la leggeva e la commentava pubblicamente e ne faceva un punto di riferimento costante per la sua vita e per il suo insegnamento⁷⁴. La via verso la liberazione insegnata dalla *Bhagavad-gītā* è quella del *karma-yoga*, che si può interpretare come un'interiorizzazione della prima delle tre vie – il *karma-mārga*, cioè la "via dell'azione" – ma nella quale confluiscono in qualche modo anche le altre due. In essa inoltre si conciliano la fedele osservanza del proprio *dharma*, richiesta a tutti coloro che vivono all'interno della società, con l'ideale supremo della rinuncia, appannaggio di coloro che hanno troncato ogni attaccamento e sono interamente dediti alla conoscenza del *Brahman*. Il *karma-yoga* consiste infatti nel compimento dei doveri del proprio stato (*svadharma*), rinunciando però ai "frutti" delle azioni, in altre parole coltivando un atteggiamento di distacco interiore nei confronti del loro risultato, il che presuppone l'abbandono di ogni egoistico desiderio di successo e di autoaffermazione. Per colui che in tal modo agisce, ogni atto si trasforma in atto sacrificale, dove ciò che viene sacrificato è l'attaccamento al "frutto" (*phala*) dell'azione, cioè ai suoi risultati: la mistica sacrificale dell'epoca vedica trova così il suo ultimo compimento nella *Bhagavad-gītā* con l'interiorizzazione del sacrificio. Dice la *Bhagavad-gītā* (4.23):

Per chi è privo di attaccamento, liberato,
col pensiero fisso nella conoscenza,
e agisce come se stesse compiendo un sacrificio,
tutte le azioni si annullano.⁷⁵

⁷³ Sul tema cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda*, cit., pp. 15-19.

⁷⁴ I commenti del Mahātmā Gāṁdhī alla *Bhagavad-gītā* sono stati raccolti in vari libri, uno dei quali è accessibile anche in italiano: *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, traduzione di M. Mele, Edizioni Mediterranee, Roma 1988. Sulla *Bhagavad-gītā* come fondamento di alcuni fra i principali aspetti del pensiero gandhiano si veda P. Caracchi - A. Pelissero, "I valori spirituali", in *L'insegnamento di Gandhi per un futuro equo e sostenibile*, a cura di L. Coppo, E. Camino e G. Barbiero, ASSEFA e Centro Studi Sereno Regis, Torino 1999, pp. 32-43.

⁷⁵ Cfr. *Bhagavad-gītā*, cit., p. 132.

Quest'ultima affermazione va interpretata nel senso che l'azione compiuta in modo completamente disinteressato non produce alcun risultato karmico e quindi non pone i presupposti per nuove rinascite: è infatti l'attaccamento che accompagna l'azione, e non l'azione in sé e per sé, a produrre nuovo *karman*; perciò chi agisce senza attaccamento, agisce come se non agisse. Il *karma-yoga* raggiunge poi la perfezione in una prospettiva devozionale. Così esorta Kṛṣṇa in *Bhagavad-gītā* 9.27-28:

Quel che fai, quel che gusti,
quel che offri come oblazione, quel che doni,
quel che pratichi come asceti, o figlio di Kuntī,
fallo come un'offerta a me.

Così tu sarai liberato dai legami delle azioni
coi loro frutti buoni e cattivi;
interamente dedito a quello yoga che consiste nella rinuncia,
libero, verrai a me.⁷⁶

L'offerta di tutte le proprie azioni e di se stessi a un Dio che si autorivela come pienezza d'amore per tutti gli esseri, ma particolarmente per i suoi devoti, rappresenta il culmine della via tracciata da Kṛṣṇa nella *Bhagavad-gītā* e l'essenza di tutto il suo insegnamento.

5.2 – *Lo yoga*

Un tratto comune a quasi tutte le vie verso la liberazione nate sul suolo indiano (e non a quelle hindū soltanto) è la grande importanza che riveste quella particolare disciplina del corpo e della mente che va sotto il nome di yoga. Lo yoga, fuori dall'India e oggi, per un fenomeno di rimbalzo, anche nell'India stessa – è stato ridotto a una specie di ginnastica terapeutica e rilassante, ma non è certo questo l'intento dei maestri spirituali e degli asceti che per millenni ne hanno elaborato le pratiche. Il termine *yoga* deriva dalla radice *yuj-* che significa sia “unire / legare”, sia “soggiogare / domare”: yoga è pertanto il nome di ogni metodo o disciplina attraverso la quale l'uomo giunge ad avere pieno controllo sui sensi e sulla mente, attingendo al tempo stesso l'unità profonda di tutto il suo essere, unità che, almeno nella prospettiva delle vie teistiche, si configura come unione col Divino⁷⁷. Per esempio, la parola “yoga” ha il significato di “disciplina unitiva” nell'espressione *karma-yoga*, che abbiamo poc'anzi incontrato.

Yoga è anche il nome di uno dei sei *darśana*, ossia uno dei sei “indirizzi” classici del pensiero hindū, il cui testo fondamentale sono gli *Yoga-sūtra* di Patañjali.⁷⁸ In esso la disciplina yogica è codificata in “otto membri” (*aṣṭāṅga*), a partire dalle regole morali e di purezza, passando poi alle posizioni del corpo e al controllo del respiro, fino ad arrivare a gradi sempre più profondi di concentrazione mentale, culminanti nel totale raccoglimento del *samādhi*. L'idea che sottostà alle discipline yogiche è che non si può giungere alla liberazione se non domando la mente. Essa è continuamente in balia delle sollecitazioni provenienti dal mondo esterno attraverso i sensi e da quelle provenienti dal subconscio, dove si trovano le “impressioni latenti” prodotte dalle azioni passate, in attesa del momento

⁷⁶ Cfr. *Bhagavad-gītā*, cit., p. 182-183.

⁷⁷ Per accostare l'universo dello yoga, almeno nei suoi aspetti principali, una vera pietra miliare è l'opera di M. Eliade, *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Rizzoli, Milano 1999, I ed. 1973. Per un'introduzione allo yoga meno impegnativa si veda G. R. Franci, *Yoga. Un'antichissima disciplina indiana per la spiritualità e il benessere psicofisico*, Il Mulino, Bologna 2008. Un ottimo strumento di consultazione è inoltre l'*Enciclopedia dello Yoga*, a cura di S. Piano, Promolibri Magnanelli, Torino 2016, III ed.

⁷⁸ Gli *Yoga-sūtra* sono accessibili in italiano in tre traduzioni e con due diversi commentari: la prima, traduzione in ordine di tempo, con il commento di Vyāsa, è di Corrado Pensa (Boringhieri, Torino 1962), la seconda, con il commento di Bhoja, è di Paolo Magnone (Promolibri, Torino 1991); infine la terza, priva di commento, è a cura di Federico Squarcini, con la collaborazione di Gianni Pellegrini (Einaudi, 2015, II ed. riveduta e corretta 2016).

propizio per emergere a livello cosciente. La mente è dunque simile a uno specchio d'acqua continuamente agitato dai venti e dalle bufere dei pensieri, dei sentimenti, delle sensazioni..., di cui è spesso preda passiva. In questo stato di turbamento, l'uomo commette l'errore di scambiare la Coscienza, che è il suo vero Sé eterno e immutabile, con i suoi stati mentali piacevoli e dolorosi, identificandosi con essi. Questo errore fondamentale provoca l'attaccamento all'esistenza e all'io psicofisico, mutevole e illusorio, con tutte le conseguenze che questo comporta: il perpetuarsi delle rinascite e del dolore dell'esistenza. Lo scopo dello yoga, definito negli *Yoga-sūtra* (1.2) come l'arresto delle attività mentali", è perciò quello di fare del tumultuoso mare della mente uno specchio terso e tranquillo, in cui si rifletta solamente la luce per sé risplendente dell'*Ātman*: essa si presenta allora come l'unica Realtà, dissolvendo le tenebre dell'ignoranza e ponendo fine alla falsa identificazione con il piccolo io, impermanente e ontologicamente inconsistente⁷⁹.

È opportuno precisare ancora una volta che la visione del fine da raggiungere varia a seconda delle scuole e delle correnti religiose; per esempio varia nelle diverse scuole il modo di concepire l'unione con Dio, unione che in alcune non è neppure contemplata, perché l'idea di Dio è assente. In ogni caso, lo yoga mira ad arrestare il flusso della mente, cominciando con lo spostare l'attenzione dal mondo esterno verso l'interno e procedendo poi con tecniche di concentrazione via via sempre più raffinate, tecniche che variano anch'esse considerevolmente da scuola a scuola, sia per i metodi di concentrazione, sia per i loro oggetti (che fungono da supporti provvisori).

5.3 – Il japa

Lo yoga, per la sua natura iniziatica (richiede infatti di essere appreso e praticato sotto la guida di un Maestro), è sempre stato un fatto d'élite e non certamente una pratica diffusa a livello popolare, ma alcune tecniche dello yoga, generalmente di tipo devozionale, hanno raggiunto una grande diffusione. Prima fra tutte è il *japa* che consiste nell'attenta ripetizione di una formula sacra (*mantra*) o semplicemente del Nome di Dio. Nella pratica del *japa* si utilizza un rosario composto di 108 grani (108 è il numero sacro per eccellenza), che, all'occorrenza, può essere sostituito dalle falangi delle dita. Molte delle formule che sono ripetute nel *japa* contengono il nome della Divinità d'elezione, seguito o preceduto da *namaḥ* ("prosternazione", "omaggio"), e iniziano con una sillaba sacra, considerata il suo "seme" (*bīja*). Per esempio, due *mantra* molto comuni sono *Oṃ namaḥ Śivāya* e *Rāṃ Rāmāya namaḥ* (rispettivamente "*Oṃ* prosternazione/omaggio a Śiva" e "*Rāṃ* prosternazione/omaggio a Rāma"). Fra le sillabe sacre di gran lunga la più importante e la più comune è la sillaba *Oṃ*, considerata come la matrice da cui ebbero origine tutti i suoni e da cui si sprigionò la stessa manifestazione dell'universo. Essa è insomma l'espressione più alta dell'Assoluto, sul piano fonico: è infatti anche chiamata *Śabda Brahman*, il *Brahman* in forma di Parola (*Śabda*).

⁷⁹ L'esempio dello specchio terso o del cristallo trasparente hanno un equivalente in quello della vetrata che si trova in S. Giovanni della Croce: "Se un raggio di sole colpisce una vetrata appannata da nebbia e offuscata da macchie, questa non potrà essere completamente rischiarata e trasformata in luce, come avverrebbe se fosse tersa e monda di quelle macchie. (...) Ciò accade non a causa del raggio, ma della vetrata; se infatti questa fosse completamente pura e tersa, il raggio la trasformerebbe e la illuminerebbe in modo da farla sembrare una cosa sola con esso e da farle emanare la sua stessa luce. Se è vero che la vetrata, benché sembri identificarsi con il raggio, ne è diversa per natura, però si può dire che ella sia raggio o luce per partecipazione. L'anima, come questa vetrata, è sempre investita dalla luce di Dio, o meglio, come ho detto, questa dimora in lei per natura". (*Salita del monte Carmelo* 2.5.6, in *Opere*. Versione del P. Ferdinando di S. Maria, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1979, p. 81-82.) La differenza fra la visione cristiana di S. Giovanni e quella hindū non sta nell'esperienza mistica, ma nella sua elaborazione dottrinale, perché da un punto di vista hindū (in particolare da quello *advaita*) la vetrata non ha alcuna consistenza ontologica.

L'incessante ripetizione del *mantra* aiuta il praticante a raggiungere lo stato di *ekagrata*, la "concentrazione in un solo punto", che è di fondamentale importanza in tutte le discipline yoghiche e che, nella pratica del *japa*, è favorita dalla presenza di un intenso amore devozionale. E poiché la mente assume le caratteristiche dei suoi oggetti, divenendo il Nome di Dio – e, in seguito, soltanto la vibrazione della sacra sillaba iniziale – l'unico oggetto della sua attenzione, essa si purifica sempre più fino a farsi perfettamente trasparente alla Luce divina.

La ripetizione del Nome di Dio, oltre ad avere un'efficacia straordinaria come esercizio di concentrazione, è anche fonte di grande merito religioso: si dice nei testi sacri che la ripetizione, o anche semplicemente l'invocazione del Nome divino, grazie al suo immenso potere, attiri sul devoto enormi tesori di grazia divina e gli permetta di espiare cumuli di peccati.⁸⁰ Testimoniano l'importanza attribuita al Nome divino anche gli innumerevoli "inni dei mille nomi" (*sahasra-nāma-stotra*), dedicati a diverse figure divine e presenti soprattutto nei *Purāṇa*.⁸¹

5.4 – Il Guru

Un'altra caratteristica comune alle diverse religioni hindū è il ruolo fondamentale che in tutte assume la figura del Guru, il Maestro spirituale⁸². Il Guru ideale è il liberato vivente (*jīvanmukta*), ossia, nella visione dell'Advaita-vedānta, l'uomo che, trascesi i limiti dell'io, ha preso coscienza di essere l'*Ātman*, da sempre libero e beato. Per chi aspira alla liberazione, non vi può essere fortuna superiore a quella di incontrare un simile Maestro, che è il vero specchio del Guru interiore, presente in ogni uomo e identico all'*Ātman* stesso. In lui l'Assoluto si manifesta sotto spoglie mortali, egli è il ponte tra la Realtà e l'illusione. Sono testimonianza della grande devozione di cui è fatto oggetto il Maestro spirituale questi versi tratti dalla *Gurugītā*, un testo di ispirazione *advaita* che ancor oggi è regolarmente cantato in molti centri monastici:

Il maestro è Brahmā, il maestro è Viṣṇu, il maestro è il dio Maheśvara (Śiva), il maestro è con immediata evidenza il sommo *Brahman*; a questo venerando maestro m'inchino. A lui, il maestro che con la medicazione per occhi che è la conoscenza sana l'infermità dell'ignoranza rendendo la vista a chi è cieco, m'inchino. [...] A lui, il maestro ch'è il Sommo *Ātman*, l'*Ātman* perenne, l'*Ātman* in quiete assoluta, risiedente al di là dello spazio, puro, non soggetto a condizionamento, al di là della manifestazione nei suoi piani più sottili, m'inchino. [...] A lui, il maestro che accendendo nel discepolo la fiamma della conoscenza dell'*Ātman*, consuma in cenere l'immenso ammasso di legname che è il *karman* accumulato in vite senza numero, m'inchino. Non vi è Realtà al di là del maestro, non vi è purificazione superiore al servizio reso al maestro, non vi è alcunché al di sopra dell'esperienza dell'Assoluto. A questo maestro

⁸⁰ La grandissima venerazione di cui il Nome di Dio è fatto oggetto fra gli hindū non deve far pensare che esso sia circondato da sacro timore, come accade per esempio nell'Ebraismo. Al contrario, il Nome di Dio è quasi onnipresente e sottolinea i più diversi aspetti della vita. Lo si trova nell'onomastica, nelle formule di saluto (es. *Rām Rām* o *Jay Śaṅkar kī*) e persino sulle confezioni di incensi e di altri prodotti commerciali.

⁸¹ I mille nomi (*sahasra-nāma*) di Gaṅgā (il Gange, considerato come una manifestazione della divina Madre dell'universo), della Devī e di Śiva nella tradizione purāṇica sono stati studiati e tradotti da Laura Liberale, rispettivamente in *I mille nomi di Gaṅgā*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2003; *I Devīnāmastotra hindū. Gli inni purāṇici dei nomi della Dèa*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2007 e *I nomi di Śiva*, Cleup, Padova 2018.

⁸² Alla figura e al ruolo del Guru è dedicato l'ottimo studio di A. Rigopoulos, *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India*, Carocci, Roma 2009. Una buona occasione per far conoscenza con un celebre Maestro hindū del Novecento attraverso le vivide parole della sua autobiografia è il libro di Yogānanda Paramahansa (1893-1952), accessibile in italiano nella traduzione di E. Glanzmann, *Autobiografia di uno yogi*, Astrolabio, Roma 2016. Il libro ha avuto una lunga serie di edizioni, la prima delle quali risale al 1951. L'originale inglese è stato pubblicato per la prima volta a Los Angeles nel 1946; è poi stato tradotto in molte lingue, diventando un classico della moderna spiritualità hindū.

m'inchino. Il mio Dio è il dio dell'universo, il mio maestro è il maestro dell'universo, il mio *Ātman* è l'*Ātman* dell'universo: a questo maestro m'inchino.⁸³

Qui la figura del Guru umano e quella del Guru divino, che “abita” nell'interiorità di ogni uomo, s'identificano: il Guru umano è venerato come rivelazione vivente della Realtà divina. Tuttavia, poiché un perfetto Guru è estremamente raro da trovare, di fatto il Maestro spirituale può essere chiunque abbia già percorso un lungo tratto della strada verso la liberazione, e sia perciò in grado di guidare gli altri con l'autorità che gli deriva dall'esperienza. Una delle doti principali di un vero Maestro è quella di saper comprendere la natura e il grado di evoluzione spirituale del discepolo per guidarlo, adattando via via il proprio insegnamento alle sue capacità di riceverlo e di metterlo in pratica.

La guida del Guru è indispensabile soprattutto per la pratica di alcune discipline yogiche che utilizzano, in modo molto forte e diretto, le forze sottili presenti nel corpo umano. La guida è necessaria non solo per il loro carattere in gran parte “segreto” di tali discipline, ma anche per la pericolosità insita nella pratica stessa, che, se male impostata o non adeguata alle capacità del praticante, può, in casi estremi, portare alla pazzia. Ricordiamo anche che gli stessi *Veda*, in ambito tradizionale, possono essere appresi solo direttamente dalla viva voce del Maestro, da bocca a orecchio. È il Maestro il fedele depositario della tradizione, il suo interprete, il suo continuatore. In verità, si può dire che in mancanza di una struttura unitaria, gerarchicamente organizzata, tutto l'Induismo si fonda sull'autorità del Guru. I diversi ordini monastici e le diverse correnti religiose sono tutte sorte intorno all'autorità di Maestri, detti anche *Ācārya*, che hanno aperto nuove strade, nuovi percorsi spirituali, pur presentandosi sempre come fedeli interpreti di una tradizione antica. È utile sottolineare che nell'Induismo “ortodosso”, tutte queste diverse tradizioni hanno il loro comune fondamento nei *Veda*.⁸⁴

6 - La prassi religiosa

6.1 – Il culto attraverso le immagini sacre

Già da questa sintetica presentazione si può intuire come il panorama delle dottrine e delle religioni hindū sia estremamente vasto e complesso, con una grande diversificazione al suo interno; tale complessità caratterizza anche la sfera della pratica rituale e religiosa in genere.

Uno degli aspetti più appariscenti del culto hindū è la venerazione delle statue sacre (*mūrti* o *pratimā*), anche se, come ora vedremo, sarebbe più appropriato dire “attraverso” le statue sacre. Indubbiamente questo è stato anche uno dei tratti più incompresi dell'Induismo dato che, fin dai primi contatti con gli europei, ha dato origine all'immagine stereotipa dello hindū idolatra e superstizioso. In realtà l'idolatria è esplicitamente condannata nei testi sacri e ogni hindū è ben conscio di non adorare le immagini sacre in quanto tali, ma la Divinità che in essa è stata invocata attraverso appositi riti. Di fatto solo la statua in cui sia stata debitamente invocata la presenza divina può essere usata per il culto⁸⁵.

Le raffigurazioni delle Divinità, con la loro molteplicità di braccia e la loro sovrabbondanza di ornamenti, non sono certo frutto di fantasia; si rifanno invece a ben precisi modelli iconografici, immutati da secoli, che fissano le caratteristiche e le proporzioni dell'immagine fin nei minimi particolari. Nelle immagini sacre, ogni dettaglio ha inoltre un

⁸³ La traduzione è di M. Piantelli in *Śaṅkara, cit.*, pp. 263-264.

⁸⁴ L'“ortodossia” nell'Induismo consiste proprio nell'esistenza di questo fondamento, cioè nella “vedicità” (*vaidikatva*).

⁸⁵ Sul tema cfr. P. Caracchi, *La presenza divina nella mūrti secondo i Purāṇa*, Pubblicazioni di «Indologica Taurinensia», Torino 1978.

valore simbolico, senza nulla di gratuito o di semplicemente ornamentale, essendo esse l'espressione visiva di ben precisi contenuti dottrinali⁸⁶. Uno fra i simboli più alti (e fra i più fraintesi) dell'iconografia hindū è forse il *liṅga* di Śiva, consistente in una colonna, in pietra o in altri materiali, che troppo spesso è interpretato semplicemente come un simbolo fallico esprimente il potere creatore di Śiva. In realtà il *liṅga* è anche una potente figura dell'*axis mundi*, l'elemento di centralità e di fissità intorno al quale e grazie al quale gira la ruota del *samsāra*, rimanendo a esso trascendente; è anche simbolo dell'Assoluto, senza nome e senza forma, privo di qualificazioni e di attributi, come suggerisce il suo aspetto aniconico. La stessa sezione circolare del *liṅga* ha un analogo rimando simbolico, giacché il cerchio, com'è ben noto, non avendo un punto iniziale e un punto finale, nelle culture tradizionali è spesso un simbolo dell'Infinito. Così si legge in un testo purāṇico śivaita:

Il *liṅga* che non è se non somma beatitudine, solitario, reale, cui nulla aderisce, fatto di conoscenza, onnipervadente, si erge nel cuore degli *yogin* (...). Tutto questo universo non è che il *liṅga*, tutto nel *liṅga* è fondato.⁸⁷

La venerazione delle statue sacre si esprime attraverso una serie di atti rituali che vanno sotto il nome di *pūjā*. Una *pūjā* può comprendere atti di purificazione, l'offerta d'acqua, d'incenso, di fiori, la circoambulazione della statua sacra in senso orario, l'inchino o la prostrazione e altri ancora, a seconda del tipo di *pūjā* e della sua solennità. Un elemento di continuità col rituale vedico è rappresentato dall'offerta di cibo alla divinità, cibo che ritorna al devoto come *prasāda*, cioè come segno tangibile della sua "grazia": la consumazione da parte del devoto di questo cibo rituale ha infatti il suo antecedente vedico nella consumazione dei "resti" dell'oblazione rituale, attraverso la quale i sacerdoti e gli offerenti entravano in contatto col mondo divino⁸⁸. In ogni caso, anche quando, come avviene in occasioni solenni, il cibo sacro è distribuito in grandi quantità, la *pūjā* rimane un fatto individuale, sia quando si svolge in un tempio, pubblicamente e con grande fasto, sia quando consiste in un semplice rituale celebrato nell'intimità della propria abitazione (gli hindū sono soliti avere un piccolo tempio domestico o riservare al culto un angolo della casa). I templi traboccanti di folle non devono indurre nell'errore di vedervi un senso comunitario del rito, come quello che è proprio del Cristianesimo. Come, per la legge del *karman*, ciascuno è individualmente responsabile del proprio destino, così anche il culto e la pratica religiosa sono concepiti come un cammino individuale: non c'è nell'Induismo l'idea di una salvezza comunitaria. Il tempio stesso è uno spazio sacro costruito per essere dimora della Divinità e non luogo di adunanza per i fedeli, che vi si recano per compiere la loro *pūjā* come atto di omaggio personale alla Divinità che lo abita.

Di un culto simile a quello rivolto alle statue sacre, cioè di una vera e propria *pūjā*, sono fatti oggetti i *maṅḍala* (lett. "cerchio") e gli *yantra* (lett. "strumento"), utilizzati anche come supporto per la concentrazione yogica. Si tratta di figure astratte che attraverso una varia disposizione di forme geometriche (le principali sono il cerchio, il quadrato e il triangolo) esprimono complesse cosmologie e cosmogonie che, sul piano individuale, corrispondono a ben precisi percorsi interiori, aventi per lo più carattere iniziatico. Di solito gli *yantra* sono collegati con determinate figure divine ed esprimono con un linguaggio

⁸⁶ Uno strumento prezioso per accostarsi all'iconografia e all'arte hindū (oltre che all'arte tradizionale in genere) è il libro di A. K. Coomaraswamy, *La trasfigurazione della natura in arte*, Introduzione e traduzione dall'inglese di G. Marchianò, Milano 1976.

⁸⁷ *Īśvaragītā* 11.94-97, qui riportata nella traduzione di M. Piantelli, in *Hinduismo antico*, cit., p. 1312. Per approfondimenti, si veda anche il commento di M. Piantelli, *ibidem*, specialmente pp. 1631-1632.

⁸⁸ Al tema della partecipazione al mondo divino attraverso la consumazione dei 'resti' del sacrificio nei *Veda* è dedicato il saggio di Agata Pellegrini Sannino, "*Bhakti < Bhaj*: su alcune antiche implicazioni della radice", in *Atti del Sesto e del Settimo Convegno Nazionale di Studi Sanscriti* (Venezia, 23 novembre 1990 – Palermo, 20-21 maggio 1993), Editi da O. Botto. A cura di S. Piano e V. Agostini, A.I.S.S., Torino 1998, pp. 231-245.

astratto quella stessa simbologia che la statua sacra e il mito esprimono in forme più concrete. Lo *yantra* forse più celebre è lo *Śrī-cakra* o *Śrī-yantra*, collegato con la Dea (Śrī è uno dei suoi appellativi): la sua forma complessa – quattro triangoli con il vertice rivolto verso il basso, che si intersecano con cinque triangoli col vertice rivolto verso l’alto, inscritti in una serie di cerchi concentrici, a loro volta compresi in un triplice perimetro quadrato, con una “porta” al centro di ogni lato – rispecchia la complessità della teologia tantrica śivaita e *śākta*⁸⁹.

6.2 – *Animali e piante sacre*

Le immagini sacre non sono l’unico oggetto del culto hindū: una delle caratteristiche più salienti della spiritualità hindū è infatti l’attitudine a vedere e ad adorare ovunque la presenza divina. Del resto, anche nell’insegnamento della *Bhagavad-gītā* è questo il costante atteggiamento interiore di colui che ha attinto l’unione col *Brahman*:

Con l’animo raccolto grazie alla disciplina interiore
egli vede il proprio Sé dimorare in tutti gli esseri
e tutti gli esseri nel proprio Sé:
egli vede ovunque la stessa cosa.

Se uno vede me in ogni cosa
e ogni cosa in me,
per lui io non sono perduto
ed egli non è perduto per me.

Quello *yogin* che partecipa di me
che sono in tutti gli esseri,
dimorando in questa unità,
in qualunque modo egli viva, vive in me.⁹⁰

Proprio nella prospettiva dell’onnipresenza del divino e del sacro, si comprende come gli hindū abbiano individuato particolari manifestazioni divine anche nel regno animale, in quello vegetale e in diversi aspetti della natura. Per quanto riguarda il regno animale, è ben nota la venerazione degli hindū per la vacca, venerazione che, secondo l’ipotesi di molti studiosi, affonderebbe le sue radici nell’economia pastorale degli antichi indoeuropei. Di certo la vacca, nutrendo l’uomo col latte del suo seno, è il simbolo per eccellenza della maternità, che è sempre stata circondata di grande venerazione nella società hindū. Il rispetto per la vacca è ormai parte integrante della cultura indiana ed è così radicato che anche gli hindū più alieni da una dimensione religiosa della vita non si cibano, di solito, di carne bovina (proprio come un europeo solitamente non si ciba di carne di cane o di gatto). Fra gli altri animali sacri ricordiamo i serpenti, sacri a Śiva, le scimmie, sacre a Hanumān, i topi, sacri a Ganeśa, e inoltre gli elefanti sacri presenti soprattutto nel recinto dei grandi templi nell’India meridionale.

Nel mondo vegetale, il più importante fra gli alberi sacri è forse il maestoso *pīpal* (*ficus religiosa*, in sanscrito *aśvattha*), venerato anche dai buddhisti, poiché sotto le sue fronde il Buddha ottenne il Risveglio. Degna di speciale menzione è poi la *tulsī*, sacra a Viṣṇu, una specie di basilico con foglie piccole e col tronco legnoso: specie nelle case dei devoti vaiṣṇava è oggetto di venerazione quotidiana, le sue foglie sono impiegate nel culto e col suo legno si fanno rosari. Ma l’espressione più sublime dell’Assoluto rimane pur sempre l’uomo che ha attinto la perfezione e in cui risplende la luce dell’*Ātman*: al “liberato

⁸⁹ Per la simbologia dello *Śrī-yantra* e, più in generale, per i temi trattati in questo capitoletto, rimando a H. Zimmer, *Arte e tantra yoga. Le immagini sacre dell’India*, Red edizioni, Como 1998, in particolare pp. 135-193.

⁹⁰ *Bhagavad-gītā*, cit., 6.29-31, p. 154.

vivente” (*jīvanmukta*), al santo, al Guru è tributato un culto analogo a quello delle immagini sacre.

6.3 – Lo spazio sacro

Sempre per la tendenza tipicamente hindū a riconoscere ovunque la presenza del divino, spazio sacro e tempo sacro rivestono nell’Induismo una rilevanza particolare. Anzitutto l’India intera si presenta come spazio sacro, come la *puṇya bhūmi*, cioè la “terra del merito” o “terra sacra”, e come uno dei tanti aspetti della divina Madre dell’universo: quello di Bhārata Mātā, la Madre India, la terra dei discendenti del progenitore Bharata. Inoltre l’India, dal Himālaya fino all’estremità meridionale, è disseminata di luoghi santi (*tīrtha*, letteralmente “guado”) che sono visitati ogni anno da grandi folle di pellegrini. Il *tīrtha* più celebrato nei testi sacri e tuttora uno fra i più frequentati è la città santa di Vārāṇasī, chiamata popolarmente Banāras. La città si affaccia sulla sponda occidentale del Gange, che in quel punto devia il suo corso verso il nord, così che dai suoi celebri *ghāṭ* è possibile assistere al sorgere del sole, durante il bagno sacro del mattino. Fare il bagno sacro a Vārāṇasī e percorrerne il circuito sacro, costellato di templi e di luoghi di culto, è il sogno di molti devoti hindū e molti sono coloro che vi si recano in attesa di morirvi, poiché si ritiene che morendo in questa sacra città di Śiva si ottenga la liberazione.⁹¹

Anche i fiumi sono considerati sacri. Com’è ben noto, il fiume sacro per eccellenza è il Gange, venerato dagli hindū come dea Gaṅgā, una delle forme della Divina Madre dell’universo, che si manifesta come potenza salvifica e purificatrice, capace di liberare dai peccati di molte vite i fedeli che si immergono nelle sue acque o anche semplicemente coloro che meditano sulla sua forma o che ne ripetono devotamente il nome⁹². La Gaṅgā è particolarmente sacra a Benares dove i pellegrini ne raccolgono l’acqua per custodirla nelle loro case, ma sono soprattutto i luoghi himalayani della sua sorgente ad affascinare quanti aspirano a una vita dedicata all’ascesi e allo *yoga*, poiché la montagna, regno del silenzio e della solitudine, è da sempre il luogo d’elezione degli *yogin*.

6.4 – Il tempo sacro

Per quanto riguarda il tempo sacro, esso si basa su di un calendario lunare che tiene il passo con l’anno solare grazie all’introduzione periodica di mesi intercalari. Numerosissime sono le feste religiose del calendario hindū, alcune delle quali sono celebrate soltanto dai devoti di una particolare figura divina o sono legate a un particolare luogo santo, mentre altre sono comuni a tutti gli hindū. Ci limitiamo qui a nominare le quattro feste principali, ciascuna delle quali è idealmente collegata con una delle quattro categorie sociali (pur essendo festeggiate da tutti).

Rakṣābandhan, che cade nel giorno della luna piena d’agosto, è la festa brahmanica per eccellenza, celebrata con particolare solennità nelle scuole vediche tradizionali. In questo giorno le sorelle usano legare un cordoncino (*rākhī*) al polso dei fratelli, o di coloro che considerano tali. I fratelli, dal canto loro, fanno alle sorelle un dono in denaro e si assumono il sacro impegno della loro protezione (*rakṣā*, da cui il termine *rākhī* deriva).

⁹¹ Su Vārāṇasī di piacevolissima lettura è il libro di Vera Lazzaretti, *Varanasi*, Edizioni Unicopli, Milano 2016, che della città santa traccia anche un profilo storico e letterario.

⁹² Alcuni testi purāṇici relativi alla “glorificazione della Gaṅgā” (*Gaṅgā-māhātmya*), contenenti fra l’altro i celebri miti relativi alla sua discesa sulla terra, sono stati tradotti e annotati da Stefano Piano in *Il mito del Gange (Gaṅgā-māhātmya)*, Promolibri, Torino 1990. La traduzione di Stefano Piano del *Gaṅgā-māhātmya* del *Nārada-purāṇa* si può leggere anche in *Hinduismo antico, cit.*, pp. 1399-1472. Sulla Gaṅgā come fiume sacro si veda anche G. Pellegrini, “Gaṅgā, un flusso di conoscenza”, in: *I fiumi sacri*, a cura di Gian Giuseppe Filippi, Indoasiatica, n. 6, 2009, pp. 377-415.

Daśaharā o Vijayā-daśamī cade in ottobre, al termine di *navarātri* (“nove notti”), la novena dedicata al culto della Devī che costituisce uno dei periodi più sacri dell’anno. La festa, particolarmente solenne in Bengala dove il culto della Madre è più profondamente radicato, celebra l’uccisione del demone Mahīṣa da parte di Durgā, le cui statue, dopo esser state venerate per tre giorni, sono portate in processione al Gange, per esservi buttate, con canti, danze e rullar di tamburi. Nello stesso giorno si celebra anche la vittoria di Rāma su Rāvaṇa, il demone dalle dieci teste che aveva rapito la sua sposa, Sītā. I fantocci in cartapesta che raffigurano Rāvaṇa e i principali demoni del suo seguito sono bruciati la notte con grandi festeggiamenti.

Anche la festa di Dīpāvalī (o Dīvālī) è legata alla figura di Rāma e al suo ritorno ad Ayodhyā dopo quattordici anni d’esilio, ritorno che fu festeggiato con l’accensione di migliaia di lumi. Il nome di Dīpāvalī significa appunto “fila di lumi” con riferimento alle file di lumi (*dīpa*) che ornano le soglie e i davanzali di tetti e terrazze, a rischiarare le tenebre del novilunio di novembre (o di fine ottobre). Nelle case e soprattutto nei negozi vengono consacrate nuove statuette di Lakṣmī e di Ganeśa, ai quali è specialmente dedicata questa magica notte.

Se la festa di Dīvālī può ricordare quella di Natale (oltre che per le luci, anche per il suo carattere intimo, di festa familiare), i festeggiamenti di Holī assomigliano per molti aspetti a quelli del Carnevale. Holī è l’antica festa della primavera, che si celebra nel plenilunio di marzo, l’ultimo dell’anno. Nei giorni precedenti e fino a mezzogiorno di Holī, la gente si spruzza reciprocamente con acqua colorata, senza risparmio di scherzi e di lazzi; nel pomeriggio si indossano abiti nuovi, si consumano cereali e legumi provenienti dal nuovo raccolto e si va a rendere visita a parenti e conoscenti, abbracciandosi vicendevolmente senza badare alle differenze sociali che, in questo giorno, sono sospese.

Oltre alle grandi solennità che hanno ricorrenza annuale, vi sono anche ricorrenze periodiche, settimanali o legate alle lunazioni: così, per esempio, il lunedì è il giorno sacro a Śiva e il martedì a Hanumān, mentre l’undicesimo giorno di ogni lunazione (*ekādaśī*) ha di per sé una particolare rilevanza religiosa, tanto che per molti hindū è giorno di digiuno; è inoltre vacanza in quegli ambienti tradizionali che seguono il calendario tradizionale, insieme con i giorni di luna piena e di luna nuova. Spesso le feste religiose sono solennizzate dal bagno sacro nel Gange o in un altro fiume sacro (lo sono quasi tutti!), oppure ancora nelle grandi piscine a gradoni che si trovano accanto ai templi principali. Celebri in tutto il mondo sono le immagini delle folle sterminate, di milioni di persone giunte da ogni parte dell’India, che si accalcano verso il fiume in occasione dei grandi Kumbha Melā che si celebrano ogni dodici anni nelle città sante di Prayāg (odierna Ilāhābād o Allahabad) e di Haridvār.

Per molti hindū, specie per coloro che vivono vicino a un fiume, il bagno sacro è una pratica quotidiana da compiersi all’alba, durante il rituale della *saṁdhyā*. A tale rituale s’è già fatto accenno: si tratta di un complesso di riti e di preghiere, che sono – in tutto o in parte, a seconda delle osservanze – di origine vedica e che andrebbero eseguiti tre volte al giorno, all’alba, a mezzogiorno e al tramonto. Di questi tre momenti il più sacro è quello dell’alba: è il crepuscolo mattutino che, sospeso tra la luce e la tenebra, evoca per gli hindū il pensiero dell’Assoluto, in cui c’è il trascendimento di tutte le dualità, la coincidenza di tutti gli opposti. L’idea di “coincidenza” o di “congiungimento” è implicita nell’etimologia stessa del termine *saṁdhyā*, che indica appunto il crepuscolo (mattutino e serale), oltre che, per traslato, il rituale che lo accompagna.

Un altro elemento caratterizzante la pratica hindū è il digiuno, che può essere osservato occasionalmente, per esempio per adempiere a un voto (*vrata*), oppure può avere scadenza periodica, per esempio può essere osservato settimanalmente nel giorno della propria Divinità d’elezione o in quello delle sue feste principali. Esistono vari tipi di digiuno:

il più blando consiste nel consumare soltanto latte e frutta, mentre il più rigido comporta l'astensione totale da ogni cibo o bevanda (compresa l'acqua).

6.5 – I riti della vita

Come accade in tutte le religioni, anche nell'Induismo i momenti più importanti della vita sono scanditi da riti particolari, detti *saṃskāra* (l'equivalente, con molte e dovute distinzioni, dei sacramenti nel Cristianesimo), che si potrebbero definire riti di preparazione o di purificazione o ancora, usando una terminologia antropologica, "riti di passaggio". Oltre che di preparazione o di purificazione, i *saṃskāra* hanno di volta in volta valore di iniziazione, di purificazione, di buon auspicio o ancora di favorire lo sviluppo umano e spirituale. Esistono liste di *saṃskāra* di numero molto variabile, ma i più comuni sono circa una decina, a partire dalla vita prenatale fino alla morte. Il primo è infatti il *garbhādhāna*, che solennizza il concepimento e che oggi ha luogo al secondo o al terzo mese di gravidanza.

Fra quelli che seguono ricordiamo *jātakarman*, celebrato per la nascita, *nāma-karaṇa*, l'imposizione del nome, *annaprāśana* la prima somministrazione di cibo solido, e *cūḍā-karaṇa* (in hindī *mūṇḍan*), la prima tonsura di capelli, che vien fatta, generalmente, a tre anni. Fra tutti i *saṃskāra*, un posto a parte spetta all'*upanayana*, il rito dell'investitura del sacro cordone, riservato ai maschi delle tre categorie sociali superiori (con l'esclusione quindi degli *śūdra*), ma oggi celebrato ormai quasi soltanto dai brahmani. Si tratta di un rito molto ricco di contenuti simbolici che corrisponde a una vera e propria iniziazione e a una rinascita spirituale: conferisce infatti al neofita la dignità di due volte nato (*dvīja*) e lo rende idoneo all'apprendimento dei *Veda* (nell'India antica segnava infatti l'inizio dello stato di *brahmacarya*) e alla celebrazione dei riti vedici. Simbolo di questa rinascita spirituale è il sacro cordone (*yajñopavīta*), che dalla spalla sinistra pende sul fianco destro e che ogni anno va rinnovato con un rito apposito nel giorno di Raksābandhan.

Molto complessi e suggestivi sono i riti del matrimonio (*vivāha*) i cui festeggiamenti di solito hanno inizio verso sera e possono prolungarsi anche per giorni e giorni. Il rituale vero e proprio generalmente si svolge in un padiglione aperto appositamente allestito nel cortile della casa della sposa, sedendo intorno a quel fuoco sacro che un tempo ardeva perennemente nel focolare domestico. Il rituale dura diverse ore, nel cuore della notte, e culmina con sette passi che i due sposi eseguono intorno al fuoco, legati fra loro attraverso un lembo delle loro vesti. Per la celebrazione di un matrimonio tradizionale, un ruolo fondamentale ha l'astrologo, che è consultato non soltanto per fissare data e ora della cerimonia, ma, prima ancora, per esaminare le carte del cielo dei due futuri sposi e accertarsi che i loro due oroscopi siano compatibili.

Anche i riti funebri (*antyeṣṭi*) sono assai complessi. Il corpo del defunto, opportunamente preparato e adornato di fiori, è portato in corteo nel luogo di cremazione per essere bruciato su una pira. Al primogenito maschio (o, in sua assenza, al parente più prossimo) spetta il compito di appiccare il fuoco, dopo aver compiuto per tre o per sette volte una circoambulazione rituale intorno al cadavere. Le ceneri, ove possibile, sono poi disperse in un fiume sacro, mentre ai parenti, e soprattutto ai figli maschi, rimane l'obbligo di celebrare periodicamente dei riti appositi (*śrāddha*) in suffragio del defunto. L'antichissimo rito della cremazione sottolinea efficacemente il carattere caduco e impermanente dell'esistenza. Nella visione indiana, il fuoco purificatore, bruciando il corpo fisico, consente al corpo sottile di liberarsi più in fretta dai legami terreni e di avviarsi verso il nuovo destino. Alla radicata fede nella sopravvivenza dopo la morte, oltre che alla rassegnata accettazione dell'ineluttabilità della sofferenza, è principalmente dovuto quell'atteggiamento di dignitosa compostezza nei confronti della morte che non manca mai di colpire l'osservatore.

6.6 – *Cibo e purità rituale*

Non possiamo concludere questa rapida carrellata sulla pratica hindū senza fare almeno un breve accenno ai principi di purità e di contaminazione, che rivestono grande importanza non solo nel rituale, ma in tutta la vita di un hindū. L'idea di purità solo in parte coincide con quelle di igiene e di pulizia (per cui, per esempio, un cibo può essere puro, ma poco igienico, e viceversa, un capo d'abbigliamento può essere puro, sebbene macchiato, e così via...) e si basa, comunque, su presupposti profondamente diversi, di ordine rituale e religioso. Per essere puro nel corpo un hindū deve iniziare la sua giornata col bagno, cui si accompagna un'accurata pulizia della bocca; è importante che il bagno sia fatto in acqua corrente (in mancanza di un corso d'acqua si usano un secchio e una caraffa per versarsi l'acqua addosso). Se non ha fatto il bagno, un hindū tradizionale non può entrare in un tempio, non può eseguire riti di alcun genere e neppure cucinare, essendo il cibo una delle cose più facili a 'contaminarsi' e a 'contaminare'. Il bagno (e talvolta altri riti di purificazione) sono necessari anche ogni qualvolta si venga a contatto con cose o persone ritenute impure, oppure in occasioni particolari, come la nascita e la morte di un parente. La morte, molto più della nascita, è ritenuta fonte d'impurità, al punto che anche la semplice notizia della morte di un congiunto è contaminante. Si pensi che, da un punto di vista rituale, un brahmano a cui sia morto un familiare si trova per un certo periodo di tempo in una condizione di impurità pari a quella di un senza casta. Impura è considerata anche una donna durante il periodo mestruale: ella non può entrare nei templi e, nelle famiglie più tradizionali, neppure in cucina.

Innumerevoli sono poi le norme connesse col cibo e con l'alimentazione. Secondo un primo criterio generale, sono considerati impuri cibi e stoviglie che siano venuti anche solo indirettamente a contatto con la bocca. Di qui il largo impiego di piatti di foglie e di stoviglie monouso in terracotta (oggi, ahimè, sostituita sempre più di frequente con la plastica). La purità del cibo è legata anche alla sua qualità. Sono per esempio considerati cibi molto puri il latte e la frutta, mentre sono impuri carne, pesce e uova. L'impurità del cibo carneo non è l'unica ragione dell'alimentazione vegetariana, seguita da gran parte degli hindū: essa ha la sua motivazione più profonda nell'*ahimsā*, che, come abbiamo visto, è spesso esaltata come una delle virtù più importanti e che comporta il rispetto della vita in tutte le sue forme. Tuttavia sarebbe un errore pensare che tutti gli hindū siano vegetariani: per fare un esempio, gli *śākta* del Bengala solitamente consumano carne e soprattutto pesce. Inoltre tutte le interdizioni alimentari, comprese quelle riguardanti i cibi carnei, diventano più blande a mano a mano che si scende nella scala sociale: così, per esempio, nella società tradizionale, è assai difficile trovare un brahmano non vegetariano (salvo particolari appartenenze religiose), mentre è raro che lo sia un senza casta. Infine il cibo non dovrebbe essere preparato da persone appartenenti a una categoria sociale inferiore, ma vi è in proposito tutta una complessa normativa che consente deroghe riguardanti alcuni tipi di cibo (per esempio, a un brahmano è consentito mangiare il cibo preparato da uno *ksatriya* se è fritto). Naturalmente però chiunque può mangiare il cibo cucinato da un brahmano, e questo è il motivo per cui molti cuochi sono brahmani. Va da sé che i brahmani di stretta osservanza di solito non frequentano i ristoranti – ivi compresi quelli vegetariani – e, in occasione di viaggi, sono soliti provvedere personalmente al proprio cibo, a meno che non possano contare sull'ospitalità di altri brahmani.

7 – **Induismo oggi**

Questi accenni alla pratica hindū relativa agli aspetti più ordinari della vita, come il bagno quotidiano o l'alimentazione, ci riportano a quanto abbiamo detto all'inizio sull'Induismo come *dharma*, cioè come sistema normativo che, oltre alla sfera religiosa,

riguarda anche tutti gli aspetti della vita individuale e sociale, senza lasciare spazio ad alcunché di “profano”. Per quanto riguarda l’India contemporanea, la pratica del *dharma* deve oggi fare i conti col processo di modernizzazione e di globalizzazione che sta profondamente trasformando la società indiana e che sta portando rapidissimi cambiamenti soprattutto nelle metropoli.

Già si è fatto cenno, all’inizio di questo saggio, al processo di trasformazione innescato dall’incontro con l’Occidente coloniale, per l’inevitabile ripensamento e riformulazione dell’Induismo soprattutto da parte degli intellettuali indiani più vicini alla cultura europea, che sentivano in modo impellente le sfide che poneva il confronto, da un lato col Cristianesimo, e dall’altro con modelli di vita in via di rapida secolarizzazione e con una cultura profondamente segnata dal pensiero illuminista e positivista. Di certo l’incontro con l’Occidente ha rappresentato per la società tradizionale hindū una minaccia subdola e sottile, ben più pericolosa di quella che aveva rappresentato l’incontro con l’Islām, presente nel territorio indiano fin quasi dagli albori della sua storia.⁹³ L’arrivo dell’Islām mise a confronto due visioni di Dio, del mondo e della società profondamente diverse, con tutte le conseguenze che ne derivarono, ma si trattava di due mondi e di due mentalità che, pur nella loro diversità, erano accomunati da una netta impostazione tradizionale, ben diversamente da quanto accadde nel confronto con l’Occidente. Per giunta tale confronto fu mediato dalla dominazione coloniale⁹⁴, con la sua arrogante pretesa di superiorità culturale, supportata – ahimè! – da un’effettiva superiorità sul piano tecnico-scientifico.

Le sfide si sono poi moltiplicate con l’avvento della globalizzazione. La mentalità laica e secolarizzata mal si concilia con una visione della vita sociale e individuale in cui ogni aspetto è sacralizzato, ritualizzato, codificato. I nuovi stili di vita, specialmente quelli legati all’industrializzazione, alterano e stravolgono gli antichi ritmi tradizionali e sostituiscono il prestigio della casta con quello del denaro. Il sistema castale, per altro, non è scomparso, ma, completamente snaturato, si sta riducendo sempre più a un “guscio vuoto”, che da un lato è funzionale alla conservazione di privilegi che hanno perso ragione di esistere, non avendo più riscontro negli stili di vita, e dall’altro finisce per avvallare situazioni di sfruttamento e di oppressione. Quello che oggi sopravvive dell’antica organizzazione castale, nella maggioranza dei casi, non fa che aumentare l’ingiustizia sociale, ingiustizia che segna gravemente la società indiana soprattutto in seguito alla svolta economica in senso neo-liberista del 1992, col conseguente peggioramento del divario fra ricchi e poveri; tale peggioramento è tuttora in atto e, anzi, sembra procedere sempre più rapidamente.

⁹³ Già nel 712 il Sindh fu conquistato dagli arabi e, a partire dall’XI secolo, iniziarono nei territori nordoccidentali le feroci incursioni dei condottieri turchi di Ghazni (nell’attuale Afghanistan), incursioni che ebbero soprattutto scopo di saccheggio e di rapina. Nel 1192 Delhi cadde nelle mani di Muhammad di Ghur e in una decina d’anni la conquista turca si estese fino al golfo del Bengala. Diverse dinastie turche si susseguirono poi al dominio del Sultanato di Delhi (fondato nel 1206 dal generale di Muhammad di Ghur, Qutb-ud-din Aybak, che divenne il primo sultano di Delhi), fino alla sconfitta del Sultanato da parte dei turco-mongoli guidati da Bābur con la conseguente fondazione dell’Impero Muḡal (1526). Esso raggiunse il suo massimo splendore sotto l’illuminato governo di Akbar (1556-1605) e la sua decadenza coincise di fatto con l’inizio della colonizzazione inglese.

⁹⁴ Per convenzione, il periodo coloniale si fa iniziare dalla battaglia di Plāsī (inglese Plassey), che ebbe luogo il 23 giugno 1757 e fu vinta dalle truppe della British East India Company (la celebre Compagnia delle Indie), segnando la conclusione degli scontri fra inglesi e francesi che da tempo combattevano per la supremazia coloniale sull’India. Con la sconfitta del *navāb* del Bengala e dei francesi suoi alleati, il generale Robert Clive ottenne l’amministrazione diretta di 24 ricchi distretti del Bengala, ponendo le basi per lo stabile insediamento della colonizzazione inglese nell’Asia meridionale. Cent’anni più tardi, in seguito alla cosiddetta “rivolta dei *sipāhī*” (considerata dagli indiani come la prima guerra d’indipendenza), i possedimenti della Compagnia passarono sotto il controllo diretto della Corona, che tenne poi il potere fino all’Indipendenza dell’India, il 15 agosto 1947.

Per completare il quadro del panorama contemporaneo non si può non far accenno ai movimenti fondamentalisti, che si presentano come i difensori dell'Induismo tradizionale, ma sono in realtà anch'essi un frutto avvelenato del colonialismo. Nella pratica essi finiscono per negare proprio i valori di quella tradizione hindū di cui si atteggiavano a garanti, a partire dalla tolleranza e dalla capacità di accogliere e di assorbire il diverso, con i loro comportamenti dettati dal fanatismo e dall'intolleranza. Tali atteggiamenti sono sempre stati estranei alla mentalità hindū, eccezion fatta per episodi che si possono considerare relativamente rari, soprattutto se collocati nel vastissimo panorama storico e geografico che fa loro da sfondo.

Concludendo, una delle sfide più impegnative che oggi l'India si trova ad affrontare è quella di salvaguardare i valori più alti e più sacri della propria millenaria tradizione, resistendo alla tentazione del fondamentalismo e dell'intolleranza, ma anche resistendo alle allettanti lusinghe di quei modelli culturali d'importazione che tendono ad aggiungere anche il tassello indiano al desolato puzzle del mondo globalizzato.

BIBLIOGRAFIA

Testi e antologie

- Ad antiche fonti. Voci dell'induismo attraverso il tempo*, a cura di P. Caracchi e S. Piano, Lakṣmī, Savona 2012.
- Bhagavad-gītā. Il Canto del glorioso Signore*, a cura di S. Piano, Magnanelli, Torino 2017.
- M. K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gīta*, traduzione di M. Mele, Edizioni Mediterranee, Roma 1988.
- S. Giovanni della Croce, *Opere*. Versione del P. Ferdinando di S. Maria, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1979.
- Govindanātha, *Il poema di Śaṅkara. Śrīśaṅkarācāryacarita*, a cura di M. Piantelli, Promolibri, Torino 1994.
- Hinduismo antico. Volume primo. Dalle origine vediche ai Purāṇa*, Progetto editoriale e Introduzione generale di Francesco Sferra, Introduzione ai testi tradotti di Antonio Rigopoulos, Traduzioni e note a cura di Carlo Della Casa, Raniero Gnoli, Alberto Pelissero, Stefano Piano, Mario Piantelli, Federico Squarcini, Philippe Swennen e Vincenzo Vergiani, Collana "I Meridiani", Arnoldo Mondadori, Milano 2010.
- P. Martinetti, *La sapienza indiana*, con un'antologia di testi indù e buddhisti a cura di P. Caracchi, Celuc libri, Milano 1981.
- R. Panikkar, *I Veda. Mantramañjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, edizione italiana a cura di M. Carrara Pavan, 2 voll., BUR, Milano 2001.
- Patañjali, *Gli aforismi dello Yoga (Yogasūtra)*, a cura di P. Magnone, Promolibri, Torino 1991.
- Patañjali, *Gli aforismi sullo Yoga (Yogasūtra)*, con il commento di Vyāsa. Introduzione, traduzione e note di C. Pensa, Boringhieri, Torino 1962.
- Patañjali, *Yogasūtra*, a cura di Federico Squarcini, Traduzione e annotazioni dei quarti 3-4 ed edizione del testo sanscrito di Gianni Pellegrini, Einaudi, Torino 2015; II ed. riveduta e corretta 2016.
- S. Piano, *Il mito del Gange (Gaṅgā-māhātmya)*. Con una prefazione di Mario Piantelli, Promolibri, Torino 1990.
- [Shrī] Rāmākrishna, *Alla ricerca di Dio. Parole raccolte e annotate da Jean Herbert*, Roma 2008, I ed. 1963 (I edizione francese: *L'enseignement de Rāmākrishna*, Paroles groupées et annotées par Jean Herbert, Albin Michel, Paris 1949).
- Rāmāyaṇa. Il grande poema epico della mitologia indiana*, 3 voll., a cura di S. Sani, C. Della Casa, V. Mazzarino e T. Pontillo, Mimesis, Milano 2018.
- Rāmprasād, *Chants a Kālī*, Introduction, traduction et notes par Michel Lupsa, Institut français d'Indologie, Pondichéry 1967.
- R̥gveda. Le strofe della sapienza*, a cura di S. Sani, Marsilio, Venezia 2000.

- Il trattato di Manu sulla norma* (Mānavadharmasāstra), a cura di F. Squarcini e D. Cuneo, Einaudi, Torino 2010.
- Upaniṣad*, a cura di C. Della Casa, UTET, Torino 1976.
- Upaniṣad antiche e medie*, traduzione riveduta a cura di A. Comba, prefazione di M. Piantelli, Bollati Boringhieri, Torino 2009, I ed. 1960
- Vātsyāyana, *Kāma-sūtra*, traduzione di C. Pieruccini, Marsilio, Venezia 1990.
- Vidyāranya, *La liberazione in vita. Jīvanmuktiviveka*, a cura di Roberto Donatoni, Adelphi, Milano 1995.
- Yogananda Paramahansa, *Autobiografia di uno yogi*, trad. di E. Glanzmann, Astrolabio, Roma 2016, I ed. 1951.

Studi e opere di consultazione

- R. K. Aiyar, *Dialogues With The Guru. Talks with His Holiness Sri Chandrasekhara Bharati Swaminah late Sankaracharya of Sringeri Sharada Peetha*, with an introduction by P. Masson Oursel, Chetana, Bombay 1988 (I ed 1957).
- P. Caracchi, “La *kathā* nel tempo e nell’eternità: note in margine a *Rāmcaritmānas* I, 33.2-34”, in *Tīrthayātra. Essays in honour of Stefano Piano*, editors P. Caracchi, A. Comba, A. Consolaro, A. Pelissero, Dost Critical Studies 9, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2010, pp. 63-84.
- P. Caracchi, *La presenza divina nella mūrti secondo i Purāṇa*, Pubblicazioni di Indologica Taurinensia”, Torino 1978.
- P. Caracchi, *Rāmānanda. Un guru tra storia e leggenda*. Con una traduzione dei canti hindī in collaborazione con Shukdev Singh, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2017.
- P. Caracchi - A. Pelissero, “I valori spirituali”, in *L’insegnamento di Gandhi per un futuro equo e sostenibile*, a cura di L. Coppo, E. Camino e G. Barbiero, ASSEFA e Centro Studi Sereno Regis, Torino 1999, pp. 32-43.
- A. Consolaro, *I Veda. Introduzione ai testi sacri indiani*, Xenia, Milano 2000.
- Ā. K. Coomaraswamy, *La danza di Śiva. Arte e civiltà dell’India*, Luni, Milano 1997.
- A. K. Coomaraswamy, *La trasfigurazione della natura in arte*, Introduzione e traduzione dall’inglese di G. Marchianò, Milano 1976.
- L. E. Coppo, *I volti della māyā. L’illusorietà del mondo dai Veda a Śaṅkara*, Promolibri Magnanelli, Torino 2000.
- F. X. D’Sa, *Dio, l’Uno e Trino e l’Uno-Tutto. Introduzione all’incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia 1996.
- M. Eliade, *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, ediz. italiana a cura di F. Jesi, traduz. Di G. Paliaro, Rizzoli, Milano 1999, I ed. 1973.
- M. Falk, *Il mito psicologico nell’India antica*, Adelphi, Milano 1986.
- G. R. Franci, “Induisti si nasce e si diventa”, in *Studi Orientali e Linguistici*, VII (2000), pp. 467-476.
- G. R. Franci, *Yoga. Un’antichissima disciplina indiana per la spiritualità e il benessere psicofisico*, Il Mulino, Bologna 2008.
- B. K. Gupta, *Eterna Bellezza. Versi scelti dal Rāmāyaṇa di Tulsīdās*, Lakṣmī 2016.
- S. Kramrisch, *La presenza di Śiva*, trad. di V. Vergiani, Adelphi, Milano 1999.
- V. Lazzaretti, *Varanasi*, Edizioni Unicopli, Milano 2016.
- L. Liberale, *I Devīnāmastotra hindū. Gli inni purāṇici dei nomi della Dèa*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2007.
- L. Liberale, *I mille nomi di Gaṅgā*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2003.
- L. Liberale, *I nomi di Śiva*, Cleup, Padova 2018.
- D. N. Lorenzen, *Who Invented Hinduism*, in “Comparative Studies in Society and History”, vol. 41, n. 4, 1999.
- C. Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell’India antica*, a cura di Antonella Comba, Adelphi, Milano 1994.
- C. Malamoud, *La danza delle pietre. Studi sulla scena sacrificale nell’India antica*, Traduzione di R. Donatoni, Adelphi, Milano 2005.
- K. Mishra, *Tantra. Lo Śivaismo del Kaśmīr*, Lakṣmī, Savona 2012.
- Nivedita e Kumarasvami, *Miti dell’India e del Buddhismo*, Laterza, Roma-Bari 1994 (I ediz. italiana 1927).

- A. Osborne, *Ramana Maharshi e il sentiero dell'autoconoscenza*, Ubaldini, Roma 1976.
- A. Padoux, *Tantra*, a cura di R. Torella, Einaudi, Torino 2011.
- La Parola Creatrice in India e nel Medio Oriente*, Atti del Seminario della Facoltà di Lettere dell'Università di Pisa, 29-31 maggio 1991, a cura di Caterina Conio, Giardini, Pisa 1994.
- A. Pelissero, *Il riso e la pula. Vie di salvezza nello śivaismo del Kaśmīr*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1998.
- A. Pelissero, M. P. Candotti, T. Pontillo, S. Piano, P. Caracchi, A. Consolaro, *Parola e pensiero nell'India*, a cura di A. Pelissero, fascicolo speciale di "Humanitas" LXI, n. 3, maggio-giugno 2006.
- G. Pellegrini, "Gaṅgā, un flusso di conoscenza", in: *I fiumi sacri*, a cura di Gian Giuseppe Filippi, Indoasiatica, n. 6, 2009, pp. 377-415.
- G. Pellegrini, "Pistillo di rinuncia, fuoco senza fiamma! Riflessioni intorno alla simbologia del gelsomino notturno nel mondo indiano", in *Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies*, n. 20 (2016), pp. 43-61.
- G. Pellegrini, "Śiva, l'icona del tempo", in: *Miti stellari e cosmogonici*, a cura di Monia Marchetto, Quaderni di Indoasiatica, Il Cerchio, Rimini, 2012, pp. 289-316.
- G. Pellegrini, "L'Upaniṣad del cuore di Rudra: alcune considerazioni", in *Annali di Ca'Foscari, (Serie Orientale, 41)*, XLIX, 3, 2010, pp. 145-173.
- A. Pellegrini Sannino, "Bhakti < Bhaj: su alcune antiche implicazioni della radice", in *Atti del Sesto e del Settimo Convegno Nazionale di Studi Sanscriti" (Venezia, 23 novembre 1990 – Palermo, 20-21 maggio 1993)*. Editi da O. Botto. A cura di S. Piano e V. Agostini, A.I.S.S., Torino 1998, pp. 231-245.
- S. Piano, *Enciclopedia dello Yoga*, Promolibri Magnanelli, Torino 2016, III ed. (I ed. 1996).
- S. Piano, "Le armi della Dea. Osservazioni in margine al Devī-Māhātmya", in *Essays in Honour of Fabrizio Pennacchietti*, ed. by A. Monti, DOST Critical Studies 3, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp.181-230.
- S. Piano, *Lessico elementare dell'induismo*, Promolibri Magnanelli, Torino 2001.
- S. Piano, *Sanātana-dharma. Un incontro con l'induismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, II ed.
- S. Piano, "La tradizione, la nuova rivelazione e la letteratura scientifica", in G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell'India*, UTET, Torino 2000, pp. 125-381.
- M. Piantelli, "Aspetti della preghiera nell'India" in *L'uomo davanti a Dio*, a cura di E. Guerriero, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 34-89.
- M. Piantelli, "Per un approfondimento della nozione di "Hindūismo" ", in *Śrī Vidyā*, n. 2, 1997, pp. 45-56.
- M. Piantelli, "La «religione» vedica", in *Storia delle religioni. 4. Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 17-48.
- M. Piantelli, *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Edizioni Āsram Vidyā, Roma 1998, II ed., (I ed., Esperienze, Fossano 1974).
- M. Piantelli, *Scritti scelti di Mario Piantelli*, a cura di P. Caracchi, A. S. Comba, A. Consolaro, A. Pelissero, G. Pellegrini e S. Piano, StudiUm DOST Critical Studies n. 16, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2013.
- C. Pieruccini "La dottrina dell'appagamento: «Kāmasūtra» e dintorni", in *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e in Tibet*, A cura di G. Boccali e R. Torella, Einaudi, Torino 2007, pp. 33-60.
- C. Rajagopalachari, *Mahabharata*, trad. di M. Tosello, Mondadori, Milano 1995.
- A. Rigopoulos, *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India*, Carocci, Roma 2009.
- A. Rigopoulos, *Hindūismo*, Queriniana, Brescia 2005.
- H. le Saux, (Swami Abhishiktananda), *La rencontre de l'hindouisme e du christianisme*, Aux Éditions du Seuil, Paris 1966,
- H. le Saux (Swami Abhishiktananda), *Tradizione indù e mistero trinitario*, traduz. di F. Poli, EMI, Bologna 1989.
- Śuddhānanda Giri, *Lampi di luce. Arte e movimento nella cultura dell'India*, Lakṣmī, Savona 2011.
- R. Torella, *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2008, pp. 11-16
- H. Zimmer, *Arte e tantra yoga. Le immagini sacre dell'India*, Red edizioni, Como 1998
- H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, A cura di J. Campbell, Traduzione di F. Baldissera, Adelphi, Milano 1993.
- H. Zimmer, *Il re e il cadavere. Storie della vittoria dell'anima sul male*. A cura di J. Campbell, traduzione di F. Baldissera, Adelphi, Milano 1983.

INDICE

1– <i>Dharma e karman</i>	1
1.1 – <i>Induismo e Sanātana Dharma</i>	1
1.2 – <i>Karman e rinascita</i>	4
1.3 – <i>Lo svadharma: categorie sociali e stadi della vita</i>	5
1.4 – <i>La rinuncia: riflessioni</i>	9
1.5 – <i>Gli “obiettivi” della vita umana</i>	10
2 – <i>Veda e Vedānta</i>	11
2.1 – <i>La Śruti</i>	11
2.2 – <i>Il rituale vedico</i>	12
2.3 – <i>Le Upaniṣad e il pensiero filosofico</i>	13
2.4 – <i>Il Vedānta</i>	15
3 – <i>Le figure divine</i>	17
3.1 – <i>Dio, gli dèi e il tempo ciclico</i>	17
3.2 – <i>Gli avatāra e Viṣṇu</i>	19
3.3 – <i>Śiva</i>	21
3.4 – <i>Brahmā e la Trimūrti</i>	21
3.5 – <i>La Madre divina</i>	22
4 – <i>La Smṛti e i sampradāya</i>	23
5 – <i>Sulla via verso la liberazione</i>	24
5.1 – <i>Le tre vie</i>	24
5.2 – <i>Lo yoga</i>	26
5.3 – <i>Il jāpa</i>	27
5.4 – <i>Il Guru</i>	28
6 – <i>La prassi religiosa</i>	29
6.1 – <i>Il culto attraverso le immagini sacre</i>	29
6.2 – <i>Animali e piante sacre</i>	30
6.3 – <i>Lo spazio sacro</i>	31
6.4 – <i>Il tempo sacro</i>	32
6.5 – <i>I riti della vita</i>	34
6.6 – <i>Cibo e purità rituale</i>	35
7 – <i>Induismo oggi</i>	35
Bibliografia	37
<i>Testi e antologie</i>	37
<i>Studi e opere di consultazione</i>	38
Indice	40