



Consonanze 11.2

# ANANTARATNAPRABHAVA

## STUDI IN ONORE DI GIULIANO BOCCALI

*a cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini,  
Chiara Policardi, Paola M. Rossi*

II



*Anantaratnaprabhava*

Studi in onore di Giuliano Boccali

A cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini  
Chiara Policardi, Paola M. Rossi

II

LEDIZIONI

# CONSONANZE

Collana

del Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici  
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da Giuseppe Lozza

11.2

## Comitato Scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

## Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-680-4

In copertina: Rāvaṇānugrahamūr̥ti, Ellora, Grotta 29, VII-VIII sec. ca. (Foto C. P.)

Impaginazione: Alice Crisanti

© 2017

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

[www.ledizioni.it](http://www.ledizioni.it)

*È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.*

## INDICE

### VOLUME PRIMO

- p. 7 Note introduttive  
*Veda e Iran antico, lingua e grammatica*
- 13 *Fra lessico e grammatica. I nomi dell'acqua nell'indiano antico e altrove*  
Romano Lazzeroni (Università di Pisa)
- 23 *Questioni di dialettologia antico indiana e l'indo-ario del regno di Mitanni*  
Saverio Sani (Università di Pisa)
- 31 *Chanson de toile. Dall'India di Guido Gozzano all'India vedica*  
Rosa Ronzitti (Università degli Studi di Genova)
- 41 *Abitatori vedici dell'acqua*  
Daniele Maggi (Università degli Studi di Macerata)
- 63 *A Curious Semantic Hapax in the Āśvalāyanaśrautasūtra: The Priest Hotṛ as the Chariot of the Gods (devaratha) in a Courageous Metaphor*  
Pietro Chierichetti, PhD
- 77 *On Some Systems of Marking the Vedic Accent in Manuscripts Written in the Grantha Script*  
Marco Franceschini (Università di Bologna)
- 89 *Cobra e pavoni. Il ruolo linguistico e retorico di A 2.1.72*  
Maria Piera Candotti (Università di Pisa),  
Tiziana Pontillo (Università degli Studi di Cagliari)
- 107 *Subjecthood in Pāṇini's Grammatical Tradition*  
Artemij Keidan (Sapienza Università di Roma)
- 127 *Sull'uso didattico di alcuni subhāṣita*  
Alberto Pelissero (Università degli Studi di Torino)
- 137 *Avestico rec. pasuuāzah-. Vecchie e nuove considerazioni a proposito dell'immolazione animale nella ritualistica indo-iranica*  
Antonio Panaino (Università di Bologna)

- 153 *Khotanese baṣṣā and bihaḍe*  
Mauro Maggi (Sapienza Università di Roma)
- Religioni, testi e tradizioni*
- 165 *'As a She-Elephant, I Have Broken the Tie'. Notes on the*  
*Therī-apadāna-s*  
Antonella Serena Comba (Università degli Studi di Torino)
- 183 *Le Therī e Māra il Maligno: il buddhismo al femminile*  
Daniela Rossella (Università degli Studi della Basilicata)
- 195 *Asceti e termitai. A proposito di Buddhacarita 7, 15*  
Antonio Rigopoulos (Università Ca' Foscari Venezia)
- 217 *Alla ricerca del divino: figure ascetiche e modelli sapienziali*  
*nella tradizione non ortodossa dell'India e della Grecia antica*  
Paola Pisano
- 231 *A proposito del kāśīyoga dello Skanda-purāṇa*  
Stefano Piano (Università degli Studi di Torino)
- 241 *Della follia d'amore e divina nella letteratura tamil classica e medievale*  
Emanuela Panattoni (Università di Pisa)
- 255 *"The Poetry of Thought" in the Theology of the Tripurārahasya*  
Silvia Schwarz Linder (Universität Leipzig)
- 267 *Cultural Elaborations of Eternal Polarities: Travels of Heroes,*  
*Ascetics and Lovers in Early Modern Hindi Narratives*  
Giorgio Milanetti (Sapienza Università di Roma)
- 287 *Fra passioni umane e attrazioni divine: alcune considerazioni sul*  
*concetto di 'ishq nella cultura letteraria urdū*  
Thomas Dähnhardt (Università Ca' Foscari Venezia)
- 309 *Il sacrificio della satī e la «crisi della presenza»*  
Bruno Lo Turco (Sapienza Università di Roma)
- 321 *Jñānavāpī tra etnografia e storia. Note di ricerca su un pozzo al*  
*centro dei pellegrinaggi locali di Varanasi*  
Vera Lazzaretti (Universitetet i Oslo)
- 335 *Cakra. Proposte di rilettura nell'ambito della didattica dello yoga*  
Marilia Albanese (YANI)
- Appendice*
- 349 *Critical Edition of the Ghaṭakharparaṭikā Attributed to Tārācandra*  
Francesco Sferra (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 391 *Tabula gratulatoria*

## VOLUME SECONDO

### *Filosofie*

- 9 *The “Frame” Status of Veda-Originated Knowledge in Mīmāṃsā*  
Elisa Freschi (Università Wien)
- 21 *Diventare è ricordare. Una versione indiana dell’anamnesi*  
Paolo Magnone (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano)
- 33 *Sull’epistemologia del sogno secondo il Vaiśeṣika. Appunti per  
una tassonomia del fenomeno onirico*  
Gianni Pellegrini (Università degli Studi di Torino)
- 45 *Coscienza e realtà. Il problema ontologico e l’insegnamento  
di Vasubandhu*  
Emanuela Magno (Università degli Studi di Padova)
- 57 *Contro la purità brahmanica: lo Śivaismo non-duale  
e il superamento di śaṅkā ‘esitazione’, ‘inibizione’*  
Raffaele Torella (Sapienza Università di Roma)
- 69 *La cimoso e il ‘nichilista’. Fra ontologia, evacuazione e  
neutralizzazione dei segni figurati in Nāgārjuna*  
Federico Squarcini (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 87 *Poesia a sostegno dell’inferenza: analisi di alcuni passi scelti dal  
Vyaktiviveka di Mahimabhaṭṭa*  
Stefania Cavaliere (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)
- 107 *La ricezione dell’indianistica nella filosofia italiana di fine  
Ottocento. Il caso di Piero Martinetti*  
Alice Crisanti, PhD
- 121 *Prospettive comparatistiche tra storia della filosofia ed  
estetica indiana*  
Mimma Congedo, PhD  
Paola M. Rossi (Università degli Studi di Milano),

### *Palazzi, templi e immagini*

- 147 *Descrizioni architettoniche in alcuni testi indiani*  
Fabrizia Baldissera (Università degli Studi di Firenze)
- 163 *Devī uvāca, Maheśvara uvāca. Some Katyuri Representations of  
Umāmāheśvara and the Śaivism of Uttarakhand*  
Laura Giuliano (Museo Nazionale d’Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’)
- 185 *Bundi. Corteo regale in onore del Dio bambino*  
Rosa Maria Cimino (Università del Salento)

*Tra ieri e oggi. Letteratura e società*

- 213 *La miniaturizzazione dell'ānanda tāṇḍava di Śiva in talune poesie indiane del '900*  
Donatella Dolcini (Università degli Studi di Milano)
- 229 *Rabindranath Tagore. The Infinite in the Human Being*  
Fabio Scialpi (Sapienza Università di Roma)
- 239 *Minority Subjectivities in Kuṇāl Siṃh's Hindi Novel Romiyo Jūliyaṭ aur Aṁdherā*  
Alessandra Consolaro (Università degli Studi di Torino)
- 249 *Jhumpa Lahiri's "Unaccustomed Earth": When the Twain Do Meet*  
Alessandro Vescovi (Università degli Studi di Milano)
- 261 *La 'Donna di Sostanza' si è opposta ai 'Miracoli del Destino': casi celebri in materia di diritto d'autore in India*  
Lorenza Acquarone, PhD
- 273 «*Only consideration is a good girl*». *Uno sguardo sulla società contemporanea indiana attraverso un'analisi degli annunci matrimoniali*  
Sabrina Ciolfi, PhD
- 285 *L'arte abita in periferia*  
Maria Angelillo (Università degli Studi di Milano)
- 297 *Alcune considerazioni preliminari allo studio delle comunità indigene (ādivāsī) d'India oggi*  
Stefano Beggiora (Università Ca' Foscari Venezia)

*Studi sul Tibet*

- 319 *La Preghiera di Mahāmudrā del Terzo Karma pa Rang byung rdo rje*  
Carla Gianotti
- 341 *The Dharmarājas of Gyantsé. Their Indian and Tibetan Masters, and the Iconography of the Main Assembly Hall in Their Vihāra*  
Erberto F. Lo Bue (Università di Bologna)
- 361 *In Search of Lamayuru's dkar chag*  
Elena De Rossi Filibeck (Sapienza Università di Roma)
- 375 *Torrente di gioventù. Il manifesto della poesia tibetana moderna*  
Giacomella Orofino (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 395 *Tabula gratulatoria*

# Contro la purità brahmanica: lo Śivaismo non-duale e il superamento di *śāntikā* ‘esitazione’, ‘inibizione’<sup>1</sup>

Raffaele Torella

## 1. *L'opposizione puro-impuro nell'ordine brahmanico*

Dietro ogni demarcazione tra puro e impuro si cela un primordiale tentativo di classificare l'universo. Classificare non è mai un atto neutrale (cf. Smith 1994, 333), motivato da un puro desiderio di conoscenza, ma un atto simbolico nel quale prende forma un progetto culturale o egemonico. Una classificazione basilare è quella che oppone ciò che appartiene al nostro mondo – *l'hortus conclusus* nel quale ci sentiamo relativamente sicuri – e il resto, l'immenso mondo estraneo che circonda e potenzialmente minaccia il nostro piccolo mondo da ogni parte.<sup>2</sup> In senso lato, il difficile compito che ogni società deve assumersi è quello di difendere il suo piccolo mondo dagli assalti dell'immenso universo, ma senza mirare ad abolire quest'ultimo: è la vita stessa a esigere il contributo dell'oscuro mondo di poteri che si affaccia ai suoi confini, o quanto meno il dialogo con esso.<sup>3</sup> È all'interno di questo scenario universalmente umano che la civiltà indiana traccia la via sua propria. Quello che ci colpisce fin dall'inizio è che le regole del gioco non sono dettate dalla civiltà indiana nel suo complesso, ma da un'élite numericamente insignificante che prende sulle sue spalle la maggior parte delle responsabilità culturali e religiose della società

1. Il sodalizio con Giuliano Boccali è cominciato molti anni fa, rapidamente trasformandosi in un'intensa amicizia personale. Molte cose ammiro in Giuliano, ma ne citerò solo una, ormai sempre più rara: in lui la profonda competenza indologica trova il suo posto all'interno di una vasta e raffinata cultura che spazia dalle letterature europee classiche e moderne alla storia dell'arte, alla storia del pensiero. Di pochissimi altri studiosi, italiani e stranieri, potrei dire altrettanto...

2. «But what is danger elsewhere is impurity here [cioè 'nel mondo indiano']» (Dumont-Pocock 1959, 30).

3. Nelle parole dell'antropologa M. Douglas: «Granted that disorder spoils pattern, it also provides the material of pattern. Order implies restriction; from all possible materials, a limited selection has been made and from all possible relations a limited set has been used. So disorder by implication is unlimited, no pattern has been realised in it, but its potential for patterning is indefinite. This is why, though we seek to create order, we do not simply condemn disorder. We recognise that it is destructive to existing patterns; also that it has potentiality. It symbolises both danger and power. Ritual recognises the potency of disorder» (Douglas 1984, 95). E ancora: «Those vulnerable margins and those attacking forces which threaten to destroy good order represent the powers inhering in the cosmos. Ritual which can harness these for good is harnessing power indeed» (*ibid.*, 162).

indiana e, naturalmente, ne assume i privilegi connessi. Sono infatti i Brahmani a comporre l'immane quantità di testi socio-religiosi che dettano le regole di condotta tanto nel rituale quanto nella vita quotidiana, e fra queste le regole che concernono purità e impurità hanno un ruolo centrale. Tali regole sono imposte all'insieme della società indiana, inclusi i Brahmani stessi, la cui vita è resa anzi particolarmente complicata dalla loro natura più nobile e "delicata", che li espone più degli altri a un costante pericolo di contaminazione.<sup>4</sup> D'altra parte, essi rimangono la fonte delle regole – nel senso che si pongono come i soli mediatori fra la società indiana e le scritture su cui le regole sono basate – e sono anche i purificatori per eccellenza. Le regole riguardano praticamente ogni aspetto della vita umana, con una speciale insistenza su quelli più cruciali, quali la nutrizione e la procreazione, e i momenti liminali, quali la nascita e la morte; il corpo, e in generale tutte le sostanze connesse in un modo o nell'altro col corpo, giocano anch'essi un ruolo altamente significativo. Già all'osservare i termini usati (un'attenta analisi è in Olivelle 1998) appare sufficientemente chiaro come la purità non sia da considerarsi uno stato definito con caratteristiche positive sue proprie, ma piuttosto come l'esito (provvisoriamente) felice del processo di eliminazione di determinate impurità. In altre parole, la purità è uno stato temporaneo (cf. Malinar 2010, 438), sempre in procinto di sfaldarsi sotto la pressione schiacciante delle infinite impurità che lo insidiano da ogni parte. A ben guardare, poi, nella sfera della vita ordinaria uno stato di purità permanente non è prescritto neanche come ideale da raggiungere. Di conseguenza si può essere tentati di considerare la purità come uno stato "neutrale", o addirittura un non-stato, uno stato di normalità privo di contenuto e mai definitivamente ottenuto. A. Malinar (2010, 445), riferendosi a *Yogasūtra* II.40, nota che le elaborate pratiche di purificazione prescritte per gli asceti

[o]nly increase the awareness of some fundamental impurity implied in physical existence, which in turn increases the desire for liberation.

Questo atteggiamento è palesemente condiviso dalle due tradizioni ascetiche non-brahmaniche – il Jainismo e il Buddhismo Theravāda – che negano la possibilità stessa di una purità in questo mondo (cf. Jaini 1985, 84-93; Tambiah 1985,

4. Si veda il caso dei Brahmani Havic, studiato in Harper 1964, 174. Da esso si evince che l'impurità non è un'entità assoluta: un comportamento o una sostanza possono essere impuri se riguardano un Brahmano o puri se riguardano un membro di una classe inferiore. Poi l'impurità può essere trasmessa, mentre lo stesso non può dirsi della purità. «Or, phrased another way, although all beings are impure unless ritually purified, and only some beings (e.g., Brahmins and devarus) have within their nature the ability to achieve the higher degrees of ritual purity. An Untouchable cannot become a Brahmin, but a Brahmin can become an Untouchable. Within a caste purity is a state to be attained, achieved, worked for» (*ibid.*, 194).

94-108). Un modello molto interessante per definire gli ambiti rispettivi di purità e impurità è stato proposto da M. N. Srinivas che nella sua ricerca sui Coorg dell'India meridionale identifica non due, ma tre livelli: impurità rituale, stato rituale normale e purità rituale (cf. anche Harper 1964, 152-155):

Normal ritual status is the status which a person enjoys most of the time. From this point of view, both *mādi* and *polé*, both ritual purity and impurity are deviations from the normal. [...] There is no term in Koḍagi for normal ritual status. [...] If a person in a condition of normal ritual status touches another in a pure condition, the latter loses his purity and is reduced to normal ritual status. That is, normal status is a mild form of impurity (Srinivas 1952, 106-107).

La posizione di Srinivas è stata opportunamente riformulata da Dumont–Pocock:

What is referred to here, in opposition to both purity and impurity, is the state or condition of a person having nothing to do with ritual, acting outside the religious field, and engaged in ordinary or profane pursuits. Most individuals spend the greater part of their life in this condition. It might be called ordinary, or average, or neutral, or profane, but certainly neither normal, nor ritually normal. [...] [a]nd which appears as impurity in relation to purity, and as purity in relation to impurity (Dumont–Pocock 1959, 16-17).

In India, at first sight, it seems that the major opposition lies within the sacred, between pure and impure, holy and unclean, while the profane is scarcely recognised at all; although we tried to track it down, we found only a sort of shadowy region halfway between the extremes of purity and impurity, a kind of neutral condition not expressed as such in the language (Dumont–Pocock 1959, 29).

Possiamo dunque dire che ci sono, per così dire, due diverse purità. Entrambe sono minacciate dall'impurità, ma, mentre il livello inferiore di purità è recuperato ogni volta che l'impurità viene eliminata, qualcos'altro è richiesto affinché sia raggiunto il livello di purità (rituale) superiore. Questa iper-purità, alla quale tuttavia solo i Brahmani possono aspirare (cf. Harper 1964, 194), è il risultato di pratiche di perfezionamento ulteriore (*samskāra*) le quali presuppongono un livello base di non-impurità già posseduto. Questo scenario ci aiuta a trovare la giusta collocazione per un concetto che è spesso concepito come sovrapposto, o parzialmente sovrapposto, a quello di purità: l'auspiciosità (*śubha*, *maṅgala*): l'auspiciosità/non-auspiciosità concerne il livello intermedio, ovvero il livello della ordinaria non-impurità.<sup>5</sup>

5. Lo dimostrano ad es. i non rari casi in cui auspicioso e impuro sono associati, come accade per l'evento della nascita o per la figura della *devadāsī* (cf. Madan 1987, 66-67).

Un esempio rivelatore di come si articoli la dialettica di purità-impurità lo si trova nella sfera del linguaggio. Una lingua “pura” è strettamente richiesta quando essa diventa uno degli ingredienti del sacrificio, nel quale il mero uso di un sanscrito corretto, quello spontaneamente parlato dall’*élite* brahmanica (i cosiddetti *śiṣṭa*), non è sufficiente. Riferendosi allo schema delineato sopra, ciò sarebbe da includere nel livello di “inferiore, o ordinaria, purità”. Precisamente come succede nel caso dei sacramenti (*saṃskāra*) che progressivamente trasformano l’infante ancora amorfo in un membro a pieno titolo della società hindu, la superiore purità del linguaggio consiste nel suo essere usato alla luce dell’analitica consapevolezza delle operazioni grammaticali (ancora: *saṃskāra*) che sottendono al suo articolarsi, come spiegate dal Vyākaraṇaśāstra. Se gli Asura furono sconfitti dai Deva a cagione del loro usare parole impure (*yarvāṇas tarvāṇaḥ* invece di *yad vā naḥ tad vā naḥ* «qualsiasi cosa ci possa accadere, che ci capiti pure») – mentre le stesse parole furono usate dagli antichi *ṛṣi* senza incorrere in alcuna catastrofica conseguenza – è perché, come Patañjali ci spiega,<sup>6</sup> questi ultimi le usarono nell’ambito della vita ordinaria e non all’interno di un atto sacrificale, come invece fu nel caso degli Asura.

La consapevolezza della predominanza dell’impurità nella vita sociale non porta comunque i Brahmani a condannarla. È interessante notare come l’azione impura non sia interrotta dal corrispettivo atto di espiazione: la sua celebrazione è prescritta solo dopo che l’azione impura è stata completata (cf. Olivelle 1998, 212). Inoltre il sistema non manca di flessibilità: ad esempio, come notato in Malinar 2010, 438, il periodo di impurità (*āśauca*) che segue la morte può essere accorciato o addirittura abolito se il ruolo specifico della persona interessata è tale da non permettere il suo allontanamento, nemmeno temporaneo, dalla vita sociale. O ancora: gli articoli messi in vendita in un mercato, sebbene siano toccati da un’inquietante varietà di potenziali acquirenti, rimangono sempre puri.<sup>7</sup> Un punto importante del sistema di demarcazione fra puro e impuro è costituito dalla sua associazione col sistema dei *varṇa* e delle *jāti*. I Brahmani hanno posto se stessi nella posizione più elevata, in associazione con gli Kṣatriya – associazione stretta ma non esente da aspetti problematici (cf. Smith 1994, 29-31, 36-42). Alle quattro classi è attribuito un livello di purità decrescente, connesso con la loro decrescente dignità e prestigio. Alle classi più elevate è concesso di schivare, almeno in parte, l’impurità, scaricandola sulle classi inferiori (cf. Harper 1964, 151, 194-195; Dumont-Pocock 1959, 18-19). I Brahmani riservano inoltre a se stessi il potere di trasformare le cose ordinarie o profane in *medhya* ‘idonee all’uso rituale’ (una delle principali parole per “puro”) aggiungendo a esse delle invisibili qualità perfezionanti (*saṃskāra*).

6. *Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* (ed. Kielhorn), vol. I, II.

7. Vedi *Mānavadharmasāstra* V.129 e altri testi del *Dharmasāstra* (cf. Kane 1976, 312).

Dominata dalla purità, la vita entrerebbe in uno stato di paralisi, dal momento che molte delle sue componenti essenziali sono considerate intrinsecamente impure, quali la produzione di vari tipi di sostanze contaminanti (sangue, sperma, sudore, etc.), il coito, la nascita, la morte, e via dicendo. Per i Brahmani la purità assoluta è riservata allo stato di liberazione, o al rito. In più, la purità richiesta per la celebrazione dei riti finisce per diventare un imbarazzante fardello una volta che il rito è concluso: dall'adepto ci si aspetta che si liberi di questa eccessiva purità prima di ritornare alla vita ordinaria (cf. Malinar 2010, 438).

## 2. *La risposta tantrica*

Non si può fare a meno a questo punto di menzionare per antitesi un folgorante verso del perduto *Virāvali-tantra*, in cui emerge uno degli aspetti più significativi della reazione tantrica ai concetti di purità/impurità brahmanici:

*sarveṣāṃ vābako jīvo nāsti kiñcid ajvakaṃ /  
yat kiñcij jīvarahitaṃ aśuddhaṃ tad vijānata //*

Il principio vitale è ciò mette in movimento ogni entità. Niente esiste che sia privo di tale principio vitale. Qualsiasi cosa che sia priva di tale vita, quella deve essere considerata come “impura” (cit. in TĀ IV.242).

Il principio vitale, chiarisce Abhinavagupta (TĀ IV.243ab), altro non è se non la luce della suprema coscienza, e conclude: «Perciò tutto ciò che non è troppo lontano dalla coscienza determina purità». Questo può essere messo in relazione con un'analogia affermazione (in realtà anche molte altre potrebbero essere citate) presente in un antico testo del nondualismo Śaiva, la SK di Bhaṭṭa Kallaṭa (o, secondo alcuni, di Vasugupta), in particolare riferimento alla sfera del linguaggio: «Non c'è nessuno stato nelle parole, nei significati e nei costrutti mentali che non sia Śiva» (II.4). Col dire «non c'è nessuno stato», dice Kṣemarāja nello SN (SN 48), il testo intende includere la parte iniziale, intermedia e finale di ciascuna di queste entità.

Il coincidere di Śiva con l'universo potrebbe però essere inteso in senso “illusionistico”, come in effetti si verifica nelle principali correnti dell'Advaita Vedānta e del Vijñānavāda. Se il fatto di avere la natura di Śiva in un senso accresce la densità ontologica dell'universo, in un altro rischia di togliergli effettiva realtà, cioè di appiattire i suoi multiformi aspetti e in ultima analisi di far sempre più impallidire la concretezza del suo manifestarsi: realizzarne la natura ultima come coincidente con Śiva stesso può condurre alla totale disparizione dell'universo come tale. Fin dall'inizio lo Śvaismo non-duale si è sentito in dovere di fare i conti con questa cruciale questione. Secondo Somānanda, non si può dire che l'universo sia immagi-

nato, “concepito”, come Śiva, o viceversa, dal momento che l’uno “è” direttamente l’altro. Così come l’oro non è “immaginato” come tale né nel semplice gioiello di oro massiccio né in un elaboratissimo orecchino – nel quale l’opera dell’orefice è talmente raffinata da mettere per così dire tra parentesi la sua natura di oro puro – analogamente Śiva è “formato”, “disposto”, come universo, nel senso che è diventato tale, o in altre parole che si presenta liberamente in questa forma.<sup>8</sup> La natura di Śiva, dunque, abbraccia ogni cosa (VI.127ab *tato jñeyā śivatā sarvagocarā*). Ne consegue – Somānanda aggiunge – che ogni oggetto, un vaso ad esempio, possiede le potenze di Śiva (Volontà, Conoscenza, Azione) e che è dotato di coscienza. Ciò conduce ad attribuire una pari dignità a ogni livello di realtà, incluso quello del *vyavahāra*, la dimensione dell’esistenza ordinaria, fatta delle umane transazioni e dei comportamenti linguistici a esse correlati.<sup>9</sup>

### 3. *Il ruolo di śaṅkā ‘esitazione, perplessità, inibizione’*

Dal momento che l’impurità si nasconde ovunque intorno a noi, è necessario stare costantemente in guardia contro possibili infrazioni.

The purpose of rules of impurity is not to ensure permanent purity but to make people anxious about becoming impure and when they become impure, as they must, to make them anxious about recovering their lost purity. [...] Socialising involves paying attention, involves anxiety – *śaṅkā*. Rules of purity are meant to cause anxiety, for anxiety creates heightened attention to the boundaries that the rules are meant to uphold (Olivelle 1998, 214).

Il primo studioso (e, per quanto mi consta, anche l’unico) a richiamare l’attenzione su questo tema – che mi sembra essenziale per comprendere il retroterra e il significato del sistema purità-impurità nel contesto indiano – è stato T. N. Madan. Nel suo libro *Non-renunciation. Themes and Interpretations of Hindu Culture*, frutto di una ricerca sul campo fra i Brahmani del Kashmir, Madan scrive:

8. Cruciale al proposito è *Śivadṛṣṭi* III.82cd-83 (da leggersi alla luce della relativa *Vṛtti* di Uṭṭaladeva). Il passo è imperniato sulla distinzione fra *klṣṭi* e *kalpanā*: Śiva non è meramente ‘concepito’ (*kalpita*) come avente assunto la forma di universo, o viceversa, ma è effettivamente (auto-)formato (*klṣṭa*) come avente la forma di universo. Per una traduzione e analisi dei passi in questione si veda Torella (in stampa).

9. Viene alla mente un passo famoso di Eraclito, citato da Porfirio (*Quaest. Hom.* ad II.4, 4): «Per gli Dei tutte quante le cose sono e belle e buone e giuste, mentre gli uomini sostengono che alcune di esse siano sbagliate e altre giuste» (τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἄ μὲν ἄδικοι ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια).

The daily life of the Kashmiri Brahmins is beset by *śarikā* or perplexity: uncertainties as to whether to do something or not, how to do it, when to do it, and so on (Madan 1987, 15).<sup>10</sup>

L'ansia così provocata, diffusa su tutta la società indiana, finisce per essere uno strumento egemonico nelle mani della classe brahmanica. Il fatto di essere i guardiani – dopo esserne stati gli organizzatori e creatori – della demarcazione fra puro e impuro pone i Brahmani in una posizione privilegiata, e questo è il carattere peculiare della maniera indiana di declinare quello che nei fatti è un atteggiamento condiviso dalla civiltà umana nel suo complesso. I Brahmani affermano di non agire arbitrariamente nello stabilire che cosa sia puro e che cosa impuro, ma di far uso di criteri basati sulle concrete qualità delle cose, che essi soltanto sono in grado di vedere, col supporto delle scritture, e di segnalarli agli altri. È per questo motivo che una delle principali critiche avanzate dal Tantrismo non-duale concerne l'esistenza stessa della purità come un'intrinseca, sebbene invisibile, proprietà delle cose. Come dice Jayaratha nel suo *Viveka* a TĀ IV.221cd-222ab:

In realtà noi non neghiamo la validità nella sfera della vita ordinaria delle nozioni di purità e impurità, ma sottolineiamo che purità e impurità non sono proprietà dell'oggetto. È il soggetto, e lui solo, che stabilisce che una cosa sia pura o impura. Se purità e impurità fossero proprietà dell'oggetto, una cosa impura mai potrebbe diventare pura, perché il blu non può diventare non-blu.

Dietro questo passo di Jayaratha (e del verso del TĀ che sta commentando) è discernibile la categorica affermazione di Utpaladeva nel suo commento a *Śivadr̥ṣṭi* I.48: *na tu vastūnām śuddhir aśuddhir vā kācit* 'Ma nelle cose non c'è né impurità né impurità'. Tra le autorità più citate su questo tema spicca *Vijñānabhairava* 121 *kimcijñair yā smṛtāśuddhiḥ sā śuddhiḥ sambhudarśane / na śucir hy aśucis*. Il significato di questo verso<sup>11</sup> che mi sembra più attendibile è: 'Ciò che gli uomini di limitata conoscenza considerano come impurità, questo nella visione Śaiva è invece purità. Ché l'impurità non può trasformarsi in purità...'.<sup>12</sup>

10. Il passo citato riprende, con lievi modifiche, Madan 1985, 19.

11. Cito il verso, le cui lezioni sono molto fluttuanti sia nei manoscritti sia nelle citazioni antiche, secondo quella che ritengo essere la sua forma corretta. Anche la mia traduzione si discosta da quelle esistenti (Silburn, Singh, Lakshman Joo, Gnoli-Sironi).

12. Cf. TĀ XV.164cd. Si veda anche la *Bhairavamaṅgalā*: «Just as a piece of charcoal will not abandon its nature [and become pure or white] if one rubs it or pours [water on it] in hundreds of buckets, so is the case with all embodied souls» (trad. Törzsök 2014, 212); la stessa similitudine è usata nel *Kulasāra* (cf. Törzsök 2014, 216).

La particolare insistenza nel negare valore alla dicotomia puro-impuro mostra che gli autori tantrici sono acutamente consapevoli di come questa non sia semplicemente una credenza fra mille altre, ma uno dei perni del sistema egemonico brahmanico.<sup>13</sup> Il loro attacco è essenzialmente di ordine simbolico, dato che l'assunzione delle sostanze più impure e proibite ha luogo soltanto in un contesto rituale. Ma d'altra parte è proprio sulla scena sacrificale che l'ossessione brahmanica per la purità raggiunge il suo culmine, e il sacrificio altro non è se non il superiore duplicato del mondo umano. In ultima analisi l'intento degli autori tantrici stessi non è di cancellare la distinzione fra puro e impuro nella vita ordinaria,<sup>14</sup> ma di mettere in guardia contro il suo impiego come componente primaria del progetto egemonico dei Brahmani.

All'interno del generale attacco al sistema della purità brahmanica un posto di assoluto rilievo è assegnato alle esortazioni a liberarsi di *śaṅkā*, indiretta conferma, questa, della centralità del suo ruolo, anche se non apertamente conclamato. Nei Tantra Kaula e nella letteratura esegetica ispirata al non-dualismo, *śaṅkā* 'esitazione, perplessità, inibizione' è al centro di una costellazione di termini strettamente correlati: *vikalpa* '(paralizzante) scelta fra alternative', *vīcīkṣā* 'prolungata elucubrificazione', *saṃkoca* 'contrazione', *kampa* 'tremore', *bhaya* 'paura', *glāni* 'depressione'. Nel sistema di meditazione della scuola Krama una delle dodici (o tredici) Kālī è Yamakālī. Nel ritratto che ne dà Abhinavagupta, e nel relativo commento di Jayaratha, molti di questi termini sono presenti:

Successivamente, [Kālī, la Coscienza] una volta che il suo gusto per la distruzione ha raggiunto la pienezza, nei confronti di una parte Ella crea e poi distrugge l'esitazione, fatta di repressione, matrice di ostacoli (TĀ IV.151).

«Infatti, secondo questo insegnamento», dice Abhinavagupta più avanti (XII.17b-18a), «se uno è esente da tremore può attendere a qualsiasi attività, tanto ordinaria quanto al di fuori dell'ordinario; se invece uno trema, il suo tremore deve essere attenuato forzatamente». Ma come superare un tale atteggiamento, così difficile da sradicare? Poiché l'esitazione è la diretta conseguenza del vedere nelle cose diverse nature mescolate insieme, continua Abhinavagupta, se noi crediamo nella comune unica natura coscienziale delle varie realtà, allora la ragione stessa dell'esitazione svanisce. Non si deve nemmeno apertamente esitare circa l'esitazione: in questo modo l'esitazione si dissolverà senza sforzo, da se stessa (TĀ XII.23ab).

13. Di uguale importanza è la concezione di una scrittura rivelata, il Veda, immensamente distante e indecifrabile senza la mediazione brahmanica, alla quale Utpaladeva e Abhinavagupta contrappongono una 'voce' divina (*Vāc*) che parla nel cuore di ogni uomo (cf. Torella 2013).

14. Cf. il passo di Jayaratha citato sopra.

A questa determinazione ci conduce non solo l'umana ragione, ma anche le scritture. Al proposito Abhinavagupta cita quattro Tantra, tutti appartenenti al Kula (*Sarvācāra*, *Virāvalī*, *Nisācāra*, *Krama[sadbhāva]*, etc.<sup>15</sup>

I passi provenienti da questi testi, ora perduti (a parte il *Nisācāra* e il *Kramasadbhāva*, pervenuti in manoscritti nepalesi), sono citati per esteso da Jayaratha nel suo commento. Particolarmente interessante è il brano del *Sarvācāra*:

A causa della mancanza di conoscenza lo sciocco esita; da questo provengono creazione e dissoluzione cosmica. [...] Quello che può o non può essere bevuto è sempre lo stesso principio Acqua, quello che può o non può essere mangiato è sempre lo stesso principio Terra [...] (cit. *TĀViveka*, vol. VII, 106).

Dalle precedenti considerazioni emerge la duplice natura di *śaṅkā*. L'una è la generica esitazione di fronte a una serie di alternative, ovvero l'ansia circa la scelta dell'azione (o della sostanza) giuste in un mondo assediato da ogni genere di impurità. L'altra, più specifica, è l'esitazione dell'adepto tantrico di fronte ai comportamenti socialmente biasimati e alle sostanze altamente impure che gli si richiede di usare nella pratica rituale. Dopo aver fornito una spiegazione molto creativa del termine *caturdaśa*, presente in *Parātrīṃśikātantra* 9c,<sup>16</sup> Abhinavagupta nel suo *Vivarana* afferma, ancora una volta, che le sostanze proibite costituiscono un mezzo di liberazione privilegiato. Nell'usarle l'adepto deve sbarazzarsi dell'«esitazione» – quell'esitazione che tutti i sistemi socio-religiosi intenzionalmente costruiscono e disseminano fra i loro soggetti.

*tad etāni dravyāṇi yathālābhaṃ bhedamalavilāpakāni / tathāhi dṛśyate evāyaṃ kramaḥ – yad iyaṃ saṃkocātmikā śaṅkaiva samullasanti rūḍhā phalaparyantā saṃsārajīrnataroḥ prathamāṅkurasūtiḥ / sā cāprabuddhān prati sthitir bhaved iti prabuddhaiḥ kalpitā [bālān prati ca] kalpyamānāpi ca teṣāṃ rūḍhā vaicitryeṇaiva phalati / ata eva [vaicitryakalpanād eva] sā bahuidhadharmādisabdanirdeśyā pratisāstraṃ pratidesaṃ cānyānyarūpā<sup>17</sup>*

Queste sostanze, man mano che sono rese disponibili, dissolvono la macchia della dualità. Il processo al quale assistiamo nella nostra vita ordinaria è come segue. È appunto l'esitazione, fatta di contrazione, che – emergendo progressivamente e poi

15. Secondo Jayaratha, con 'etc.' Abhinavagupta vuole alludere al *Gamaśāstra*.

16. Al normale significato di 'quattordici' viene sostituito quello di 'bevanda alcolica' sulla base del suo possedere quattro (*catur*) stati (*daśā*).

17. La trasmissione del passo in questione presenta non pochi punti problematici. Nel testo che propongo ho parzialmente accettato le emendazioni di Raniero Gnoli (1985, 266) e Alexis Sanderson (2005, III, n. 43), e ne ho aggiunte altre mie. In particolare ho considerato [*bālān prati ca*] and [*vaicitryakalpanād eva*] come glosse dovute a copisti.

radicandosi e infine dando frutto – costituisce il primo germoglio dell'albero antico del *saṃsāra*. Questa esitazione è stata fabbricata dagli illuminati per fornire a chi illuminato non è una base per il suo vivere ordinario, e, nonostante sia una mera costruzione, si radica profondamente in essi e produce frutti multiformi. Precisamente in ragione di tale multiformità l'esitazione può essere designata con una varietà di nomi, quali ad es. *dhārma* etc., e assume differenti forme secondo i vari sistemi di pensiero e i vari luoghi.

Qui Abhinavagupta dà al ritratto di *śāṅkā* il tocco finale. *Śāṅkā* serve a dirigere la quotidiana esperienza di vita, e in linea di principio gli illuminati che l'hanno concepita non sono da biasimare per questo, dal momento che hanno agito per il bene dell'uomo comune. Il lato oscuro di *śāṅkā* si rivela nel momento in cui essa finisce per permeare tutti i livelli dell'individualità umana, e da attitudine volta a proteggere l'umana individualità dal mondo pericoloso dell'ignoto e dei poteri diventa uno strumento per controllarla e bloccare la sua piena espansione.

### *Conclusione*

Nel criticare radicalmente la demarcazione brahmanica fra purezza e impurezza le scuole Śaiva non-dualistiche – in particolare nei loro sviluppi post-scritturali – non sono mossi dal sogno – impossibile quanto assai pericoloso – di abbattere il muro che protegge il mondo umano da quello dominato dalle forze potenti del non-umano. Questo mondo di oscuri poteri è evocato e fronteggiato solo al livello del rito. Il messaggio che esse rivolgono all'ideale destinatario dell'insegnamento del Tantrismo – vale a dire al *gr̥hastha*, il pilastro della società indiana – è quello di espandere il raggio dell'umana esperienza dando spazio maggiore alle dimensioni passionali, emozionali e fisiche della sua individualità. Per questo l'adepto tantrico è insistentemente esortato a oltrepassare *śāṅkā*, l'esitazione – quella stessa esitazione che l'ordine brahmanico si adopera in vario modo a disseminare in tutti gli strati della società indiana come componente primaria del suo progetto egemonico al quale il mondo tantrico potentemente si oppone.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- Mālinīvijayottaratantra* = *Mālinīvijayottaratantram*, ed. by Pt. Madhusudan Kaul Shastri, KSTS 37, Bombay 1922.
- Parātriṃśikāvivaraṇa* = Abhinavagupta, *Parātriṃśikāvivaraṇa*, in Gnoli 1985.
- Śivadṛṣṭi* = Somānanda, *Śivadṛṣṭi with the Vṛtti by Utpaladeva*, ed. by Pandit Madhusudan Kaul Shastri, KSTS 54, Srinagar 1934.
- Śivasūtravimarśinī* = Kṣemarāja, *Śivasūtravimarśinī*, ed. by J. C. Chatterji, KSTS 1, Srinagar 1918.
- SK = Bhaṭṭa Kallaṭa, *Spandakārikā*, si veda SN.
- SN = Kṣemarāja, *Spandanirṇaya*, ed. by Madhusudan Kaul Shastri, KSTS 42, Srinagar 1925.
- TĀ = Abhinavagupta, *Tantrāloka with Commentary by Rājānaka Jayaratha*, ed. with Notes by Madhusudan Kaul Shastri, vols. I-XII, KSTS 23, 28, 29, 30, 35, 36, 41, 47, 52, 57, 58, 59, Allahabad–Srinagar–Bombay 1918-1938.
- Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* = Patañjali, *Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* (1880), ed. by F. Kielhorn, revised by K. V. Abhyankar, vols. I-III, University of Poona, Poona 1962-1972<sup>3</sup>.

### *Fonti secondarie*

- Carman–Marglin 1985 = John B. Carman, Frédérique A. Marglin (eds.), *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, Brill, Leiden 1985.
- Douglas 1984 = Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Tabou* (1966), Ark Paperbacks–Routledge and Kegan, London 1984.
- Dumont–Pocock 1959 = Louis Dumont, David Pocock, *Pure and Impure*, «Contributions to Indian Sociology» 3 (1959), 9-39.
- Gnoli 1985 = Raniero Gnoli, *Il Commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā (Parātriṃśikātattvavivaraṇam)*, IsMEO, Roma 1985.
- Harper 1964 = Edward B. Harper, *Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion*, «Journal of Asian Studies» 23 (1964), 151-197.

- Jaini 1985 = Padmanabh S. Jaini, *The Pure and Auspicious in the Jaina Tradition*, in John B. Carman, Frédérique A. Marglin (eds.), *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, Brill, Leiden 1985, 84-93.
- Kane 1976 = Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmasāstra*, vol. IV, Bandharakar Oriental Research Institute, Pune 1976<sup>2</sup>.
- Madan 1985 = Triloki Nath Madan, *Concerning the Categories Śubha and Śuddha in Hindu Culture: An Exploratory Essay*, in John B. Carman, Frédérique A. Marglin (eds.), *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, Brill, Leiden 1985, II-29.
- Madan 1987 = Triloki Nath Madan, *Non-Renunciation. Themes and Interpretations of Hindu Culture*, Oxford University Press, Delhi 1987.
- Malinar 2010 = *Purity and Impurity*, in K. A. Jacobsen (ed.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. II, Brill, Leiden 2010, 435-449.
- Olivelle 1998 = Patrick Olivelle, *Caste and Purity: A Study in the Language of Dharma Literature*, «Contribution to Indian Sociology» 32, 2 (1998), 190-216.
- Sanderson 2005 = Alexis Sanderson, *A Commentary on the Opening Verses of the Tantrasāra of Abhinavagupta*, in S. Das, E. Fülringer (eds.), *Sāmarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue in Honour of Bettina Bäumer*, D. K. Printworld Ltd., Delhi 2005, 89-148.
- Smith 1994 = Brian K. Smith, *Classifying the Universe. The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, Oxford 1994.
- Srinivas 1952 = Mysore Narasimhachar Srinivas, *Religion and Society Among the Coorgs of South India*, Clarendon Press, Oxford 1952.
- Tambiah 1985 = Stanley Jeyaraja Tambiah, *Purity and Auspiciousness at the Edge of the Hindu Context in Theravāda Buddhist Societies*, in John B. Carman, Frédérique A. Marglin (eds.), *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, Brill, Leiden 1985, 94-108.
- Torella 2013 = Raffaele Torella, *Inherited Cognitions: prasiddhi, āgama, pratibhā, śabdana (Bhartyhari, Utpaladeva, Abhinavagupta, Kumārila and Dharmakīrti in Dialogue)*, in V. Eltschinger, H. Krasser (eds.), *Scriptural Authority, Reason and Action. Proceedings of a Panel at the XIV World Sanskrit Conference, Kyoto, September 1st-5th 2009*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 847. Band, Wien 2013, 455-480.
- Torella (in stampa) = Raffaele Torella, *Śaiva Nondualism*, in J. Tuske (ed.) *Indian Metaphysics and Epistemology*, Bloomsbury, London.
- Törzsök 2014 = Judith Törzsök, *Nondualism in Early Śākta Tantras: Transgressive Rites and Their Ontological Justification in a Historical Perspective*, «Journal of Indian Philosophy» 42 (2014), 195-223.